БОЛЬШИЕ
NF
КНИГИ

Евгений
Торчинов

Введение в буддизм
•
Опыт запредельного

АЗБУКА

Санкт-Петербург

УДК 24
ББК 86.35
Т 61

Серийное оформление Вадима Пожидаева

Оформление обложки Валерия Гореликова

© Е. А. Торчинов (наследник), 2022
© Оформление.
ООО «Издательская Группа
„Азбука-Аттикус“», 2022
Издательство АЗБУКА®

ISBN 978-5-389-21693-8

Введение в буддизм

ЛЕКЦИЯ 1

ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ БУДДИЗМА

Буддизм* — первая по времени возникновения мировая религия. Другие мировые религии появились значительно позднее: христианство — приблизительно через пятьсот лет после буддизма, а ислам — более чем через тысячу. Мировой религией буддизм считается на том же основании, что и две другие только что названные религии: подобно христианству и исламу, буддизм в своем распространении по земному шару решительно переступил этноконфессиональные и этногосударственные границы, став религией самых различных народов с совершенно разными культурными и религиозными традициями. Буддийский мир простерся от Ланки (Цейлона) до Тувы и Бурятии, от Калмыкии до Японии; продолжается начавшийся в конце XIX в. процесс распространения буддизма в Европе и Америке. Буддизм стал религией сотен миллионов людей в Юго-Восточной Азии, традиционно связанной с родиной буддизма — Индией, и религией Дальнего Востока — цивилизации которого формировались на основе традиций китайской культуры. Цитаделью буддизма уже тысячу лет является Тибет, куда буддизм принес индийскую культуру и которому он дал письменность, литературный язык и основы цивилизации. Буддийской философией восхищался А. Шопенгауэр, с уважением отзывались о ней Ф. Ницше и М. Хайдеггер. Без понимания буддизма невозможно понять и великие культуры Востока — индийскую, китайскую, не говоря уж о культурах Тибета и Монголии, пронизанных духом буддизма до самых оснований. В лоне буддийской традиции были созданы утонченнейшие философские системы, изучение и осмысление которых и сейчас интересно не

---

* Надо помнить, что слово «буддизм» ввели в обиход европейцы в XIX в. Сами буддисты называют свою религию просто *Дхармой* (Законом, Учением) или *Буддхадхармой* (Учением Будды).

только с чисто историко-философской точки зрения, — вполне возможно, что буддийское умозрение способно обогатить и современную философию, в выжидании стоящую на перепутье новоевропейской классики и постмодерна. Таким образом, изучение буддизма (а дисциплина, занятая научным изучением буддизма, более ста лет тому назад получила название *буддология*) необходимо и для востоковеда, и для культуролога, и для религиоведа, и для философа. И конечно, нельзя понять буддизм, не обратившись прежде всего к вопросу о причинах его происхождения. Надо сказать, что этот вопрос вполне правомерен и с точки зрения самого буддизма: ведь буддизм провозглашает принцип всеобщей причинной обусловленности, а следовательно, и сам также должен рассматриваться с точки зрения причинной обусловленности *(пратитья самутпада)*.

Не будет ошибкой сказать, что буддизм возник в Индии (точнее, на Индийском субконтиненте, поскольку на территории исторической Индии в настоящее время существует несколько государств: Республика Индия, Пакистан, Бангладеш и Непал; к этим континентальным странам следует также добавить и остров Ланку) в середине I тысячелетия до н. э., то есть в знаменитое ясперсовское «осевое время», время возникновения рациональной философии и этически ориентированных религий, когда архаическая имморальная религиозность сакрализованного космоса сменяется религиями спасения и освобождения человеческого существа.

Сама буддийская традиция признает две даты *паринирваны* (смерти) основателя буддизма Сиддхартхи Гаутамы (Будды Шакьямуни): 544 г. до н. э. и 486 г. до н. э. (здесь, конечно, не имеются в виду совершенно фантастические даты, родившиеся из астрологических выкладок поздних тантрических авторов). Именно первая дата была принята ЮНЕСКО, когда в 1956 г. весь мир отмечал 2500-летие буддизма. Однако в настоящее время ни один серьезный буддолог не считает эти даты (так называемые «долгая хронология» и «исправленная долгая хронология») исторически релевантными. Но этот вывод, пожалуй, и все, что сближает позиции разных буддологов по вопросу о датировке жизни основателя буддизма. Впрочем, кажется, есть согласие и еще по одной позиции: никто не сомневается, что Будда жил до походов Александра Македонского в Индию, то есть до 20-х годов IV в. до н. э. Далее начинаются разногласия: одни ученые максимально приближают Будду к эпохе походов Александра, другие же, напротив, разводят

эти даты. Эти разногласия определяются спецификой источников, которыми те или иные буддологи предпочитают пользоваться: это царские хроники, монастырские хроники или же списки глав *сангхи* (буддийской монашеской общины) от паринирваны Будды до вступления на престол первого буддийского императора Ашоки (273?–232? до н. э.). Последний тип источников представляется наиболее надежным, а к тому же и дающим дату паринирваны Будды, максимально приближенную к «золотой середине», — около 400 г. до н. э. Поскольку традиция утверждает, что Будда прожил 80 лет, мы, думается, не очень ошибемся, если предположим, что Будда был современником и ровесником Сократа.

Почему вообще возник буддизм? Это неблагодарный вопрос, и, следуя совету выдающегося французского историка-медиевиста М. Блока, нам не стоит предаваться «фетишизму истоков» и надеяться на то, что знание причин возникновения буддизма раскроет для нас его суть. Более того, надо откровенно признаться, что современные научные данные о древнеиндийском обществе слишком скудны, чтобы надеяться на ответ, хоть сколько-нибудь приближающийся к полноте. О происхождении буддизма написано множество книг, но особой ясности в этом вопросе по-прежнему нет. Поэтому мы ограничимся тем, что охарактеризуем некоторые достаточно очевидные причины и условия, способствовавшие возникновению буддизма и его укреплению в индийском обществе древности.

Буддизм возник в северо-восточной части Индии (территория современного штата Бихар), где находились те древние государства (Магадха, Кошала, Вайшали), в которых проповедовал Будда, и где буддизм с самого начала своего существования получил значительное распространение. Обычно считается, что здесь, с одной стороны, позиции ведической религии и связанной с ней варновой (сословной) системы, обеспечивавшей привилегированное положение брахманской (жреческой) варны, были слабее, чем в других частях Индии (то есть северо-восток Индии был как бы слабым звеном брахманизма), а с другой — именно здесь шел бурный процесс государственного строительства, предполагавший возвышение другого благородного сословия — варны кшатриев (воинов и светских правителей — царей). А буддизм и возник как оппозиционное брахманизму учение, опиравшееся прежде всего на светскую власть царей. Важно также отметить, что именно буддизм способствовал созданию в Индии мощных государственных обра-

зований вроде империи Ашоки. Много позднее, уже в V в. н. э., великий буддийский философ Васубандху, излагая в своем «Вместилище Абхидхармы» («Абхидхармакоша») миф о происхождении общества, почти ничего не говорит о брахманах, но очень подробно описывает происхождение царской власти (предлагая один из древнейших вариантов договорной теории) и воинского сословия.

В том, что буддизм опирался даже не столько на сословие кшатриев, сколько на царскую власть как таковую, была скрыта существенная опасность, в полной мере проявившаяся в период так называемого упадка буддизма в Индии, приведшего к практически полному исчезновению буддизма на его родине (VII–XIII вв.). Собственно, никакого упадка не было. В монастырях-университетах (Наланда, Викрамашила) продолжала расцветать монашеская ученость, писались утонченнейшие трактаты по логике и эпистемологии, выигрывались диспуты, тантрические йогины — *маха-сиддхи* (великие совершенные) — собирались на свои мистические пиршества и предавались созерцанию в лесах и на кладбищах. Просто цари постепенно переставали поддерживать буддизм, в силу не совсем ясных причин возвращаясь в лоно брахманской ортодоксии — индуизма. Вместе с прекращением царской поддержки исчезал и буддизм. Там же, где цари сохраняли приверженность Учению *(Дхарме)* Будды, расцвет буддизма продолжался. Так, например, было в бенгальском государстве Палов, цари которого продолжали покровительствовать буддизму вплоть до того, как Бенгалия оказалась под властью завоевателей-мусульман. Таким образом, в Индии буддизм был «царской религией», что не мешало ему одновременно быть и формой древнеиндийского свободомыслия, поскольку носителем религиозной и вообще идеологической ортодоксии и ортопраксии было в Индии жреческое сословие брахманов. И даже в самый поздний период своего существования в Индии буддизм не утратил этого духа свободомыслия. Вспомним, к слову, к какому поистине вольтеровскому примеру прибегает буддийский философ, один из первых проповедников буддизма в Тибете Шантаракшита (VIII в.), критикуя брахманистское положение, согласно которому в случае конфликта между данными опыта и утверждениями Откровения — Вед предпочтение должно отдаваться утверждениям Писания. Вот, говорит Шантаракшита, возвращается домой муж и застает свою жену в объятиях любов-

ника. Муж начинает ругать ее, а она всё отрицает. Тогда муж говорит, что всё видел своими глазами, а его жена обращается к соседям и патетически восклицает: «Люди добрые! Ну видели ли вы такого идиота, как мой муженек, который больше доверяет каким-то своим глазам, чем словам такой добродетельной женщины, как я!»

Середина I тысячелетия до н. э. стала в Индии временем кризиса древней ведической религии, хранителями и ревнителями которой были брахманы. И неудивительно, что «слабое звено» брахманизма — государства северо-востока Индии — стало опорой и цитаделью альтернативных религиозных движений, к которым принадлежал и буддизм. А возникновение этих альтернативных учений в свою очередь было тесно связано с разочарованием части древнеиндийского общества в ведической религии с ее ритуализмом и формальным благочестием, а также с определенными противоречиями и конфликтами между брахманами (жречеством) и кшатриями, воплощавшими собой начала светской власти древнеиндийских царей.

О том, что такие конфликты имели место, мы косвенно знаем по произведениям поздневедийской и пуранической литературы [*пураны* (т. е. древние) — авторитетные тексты средневекового индуизма]. Так, в некоторых поздних *Упанишадах* (часть ведического корпуса, брахманских текстов Откровения, содержащих религиозно-философское учение брахманской традиции, прежде всего доктрину единства *атмана* — «я», «души» — и абсолютного духа — *Брахмана*) появляется фигура кшатрия, который не только превосходит брахманов своей мудростью и ученостью, но и наставляет их относительно природы атмана. Таковым, например, в Упанишадах выведен современник Будды царь Магадхи Аджаташатру. В пуранах рассказывается о том, как бог Вишну воплотился в свирепого богатыря Парашураму («Раму с топором»), чтобы уничтожить кшатриев, восставших против господства брахманов. Следует также обратить внимание на то обстоятельство, что и Будда, и Вардхамана Махавира (основатель джайнизма, другой альтернативной брахманизму религиозной традиции Индии) были выходцами именно из кшатрийской, а не из брахманской варны.

Как бы то ни было, старая ведическая религия жертвоприношений и ритуалов переживала острейший кризис, что выразилось в появлении новых неортодоксальных аскетических движений так

называемых *шраманов* — аскетов, подвижников, странствующих философов, отвергших авторитет брахманов и священных Вед и поставивших своей целью самостоятельный поиск истины через занятия философией и йогой (психопрактикой преобразования сознания). Одним из таких шраманов (или, на языке пали, *саманов*) и был Будда Шакьямуни, исторический основатель буддизма.

Шраманы и шраманские движения сыграли огромную роль в истории индийской философии и культуры. Именно от них идет традиция свободного философского диспута и философии как логико-дискурсивного обоснования и вывода тех или иных теоретических положений. Если Упанишады только провозглашали некие метафизические истины, то шраманы стали философские истины обосновывать и доказывать. Именно в дискуссиях между разными шраманскими группами (которых было великое множество) рождалась индийская философия в отличие от мудрости Упанишад. Можно также сказать, что если Упанишады безусловно являются философскими текстами по их предмету, то шраманы дали Индии философию и по форме. Поэтому и Будда может считаться не только основателем религии и мудрецом, обретшим свою мудрость практикой созерцания, но и одним из первых индийских философов, участвовавших в дискуссиях с другими шраманами по правилам, принятым в их среде.

В настоящее время совершенно невозможно реконструировать научную биографию Будды. Простое отсечение мифологических сюжетов и элементов фольклорного характера совершенно неэффективно, а материала для подлинной биографической реконструкции у современной науки явно недостаточно. Поэтому здесь мы даже не будем пытаться заниматься этим безнадежным делом и представим не биографию, а вполне традиционное жизнеописание Будды на основе синтеза ряда буддийских житийных текстов.

В течение сотен и сотен жизней *Бодхисаттва* (*бодхи* — пробуждение, просветление; *саттва* — существо; здесь — «будущий Будда») совершал бесчисленные подвиги любви и сострадания, постепенно накапливая заслуги и приближаясь к состоянию мудреца, познавшего истину и вышедшего из мучительного колеса чередования рождений и смертей, — к состоянию Будды. И вот пришло время его последнего рождения. Бодхисаттва пребывал в это время на небесах Тушита и обозревал землю в поисках наиболее благоприятного места для своего последнего рождения, поскольку он

уже находился на таком уровне духовного развития, что мог выбирать. Его взгляд остановился на небольшом государстве народа шакьев в северо-восточной части Индии (территория современного Непала), которым управлял мудрый царь Шуддходана из древнего царского рода. И Бодхисаттва, который мог даже просто появиться в мире, не входя в материнскую утробу, решил избрать семью царя шакьев для своего рождения, дабы впоследствии люди, испытывая глубокое уважение к почтенному роду царей шакьев, с бóльшим доверием отнеслись бы к проповеди Будды, видя в нем отпрыска древней и славной семьи.

В эту ночь жена царя, царица Махамайя, увидела сон, что в ее бок вошел белый слон с шестью бивнями, и она поняла, что зачала великого человека. Буддизм учит, что зачатие Будды было вполне естественным, а видение белого слона — лишь знак зачатия великой личности.

Незадолго до родов царица в сопровождении своей свиты отправилась, в соответствии с обычаем, в дом своих родителей. На пути, когда они проходили через рощу садовых деревьев, называвшуюся Лумбини, царица почувствовала родовые схватки, взялась за ветку дерева и родила сына, который вышел из ее чрева через бедро. Младенец тут же встал на ноги и сделал семь шагов, провозгласив себя существом, превосходящим и людей, и богов.

Эти чудесные роды оказались роковыми, и вскоре Махамайя умерла. Но ее сын не забыл о матери, которой совсем не знал: уже после своего Пробуждения он вознесся на небеса Тушита, где обрела рождение Махамайя, рассказал ей, что стал Буддой, победителем страданий, и проповедал ей *Абхидхарму* — буддийское философское учение. Пока же будущий Будда еще младенец, и его доставляют во дворец отца в городе Капилавасту (близ современной столицы Непала — Катманду), центре страны шакьев.

Царь призвал к младенцу астролога Ашиту, и тот обнаружил на его теле тридцать два признака великого человека (знак колеса между бровями, а также на ладонях и ступнях ног, *ушнишу* — выпуклость на темени, перепонки между пальцами и т. д.). На основании этих признаков Ашита объявил, что новорожденный станет или великим государем, властителем всего мира *(чакравартином),* или святым, познавшим истину, — Буддой. Тогда мальчика нарекли Сиддхартхой Гаутамой. Гаутама — его фамильное имя; слово «Сиддхартха» можно перевести как «Полностью Достигший Цели».

Царю, конечно, хотелось, чтобы его сын стал великим государем. Поэтому он решил так организовать жизнь сына, чтобы ничто не могло навести его на философские размышления или раздумья о смысле жизни. Принца поселили в великолепном дворце, отгороженном от внешнего мира, и растили в роскоши и неге. Мальчик неизменно обгонял всех своих сверстников в науках и воинском искусстве. Но он с детства проявлял склонность к размышлениям, и однажды, сидя под розовым кустом, он непроизвольно погрузился в состояние йогического транса *(самадхи)* такой интенсивности, что его сила остановила одно из божеств, пролетавших неподалеку. Нрава принц был кроткого, что поначалу даже восстановило против него его невесту — принцессу Яшодхару, которая сочла, что подобная кротость не пристала кшатрию и несовместима с воинской доблестью. И только после того как Сиддхартха продемонстрировал Яшодхаре свое воинское искусство, она согласилась стать его женой; у них родился сын Рахула. Казалось, что план царя-отца непременно осуществится. Так продолжалось до тех пор, пока принцу не исполнилось двадцать девять лет и он однажды не отправился на охоту, что и изменило всю его жизнь.

На охоте принца впервые потрясло созерцание страданий, переполняющих жизнь. Он видит перепаханное поле, на котором птицы выклевывают червей из комьев земли, и поражается, почему одни живые существа могут жить только ценой смерти других. Но самым важным для духовного переворота Сиддхартхи оказываются четыре встречи: царевич видит похоронную процессию и понимает, что все люди и он сам смертны и ни богатство, ни знатность от смерти защитить не могут. Он обращает внимание на прокаженного, и впервые осознает, что болезни подстерегают любого смертного. Принц смотрит на нищего, просящего подаяние, и понимает мимолетность и призрачность богатства и знатности. И вот Сиддхартха оказывается перед мудрецом, погруженным в созерцание. Глядя на него, принц осознает, что путь самоуглубления и самопознания — единственный путь к постижению причин страданий и способа избавления от них. Согласно преданию, сами боги, также пребывающие в колесе рождений-смертей и жаждущие избавления, послали принцу навстречу увиденных им людей, чтобы вдохновить его вступить на путь познания и освобождения.

После этой достопамятной охоты царевич не мог уже больше спокойно жить в своем роскошном дворце. И вот однажды ночью

он покинул дворец на своем любимом коне Кантаке, в сопровождении лишь одного слуги. На опушке леса он попрощался со слугой и конем и своим мечом, который взял в руки последний раз, отсек в знак отречения от мирской жизни свои длинные волосы «цвета меда». Затем он вступил в лес. Начался период ученичества, аскезы и духовных поисков.

Сиддхартха присоединялся к разным шраманским группам, быстро достигая всего, чему учили их наставники. Наиболее известными из учителей будущего Будды были Удрака Рамапутра и Арада Калама. Они проповедовали учение, близкое *санкхье* — одной из ортодоксальных брахманских школ, возникшей, однако, в шраманской среде, а также учили йогической практике духовных упражнений, в том числе дыхательной гимнастике, требовавшей длительной задержки дыхания, что сопровождалось мучительными ощущениями. По учению санкхьи, мир представляет собой результат ложного отождествления духа *(пуруша)* с материей *(пракрити)*. Полное отчуждение духа от материи есть освобождение *(кайвалья)* и избавление от всех страданий. Сиддхартха очень быстро достиг всего, о чем учили его наставники, и те даже предложили ему стать их преемником. Однако бывший царевич отказался: он не нашел того, чего искал, и ответы, которые он получил, практикуя методы своих наставников, не удовлетворили его.

Надо сказать, что шраманские философы (*паривараджики* — странствующие) проповедовали самые разные доктрины. Вот некоторые данные о них, содержащиеся в палийских буддийских текстах (имена даются здесь также в палийском, а не в санскритском варианте): Пурана Кассапа проповедовал бесполезность действий; Макхали Госала (глава известной школы *аджвиков*) утверждал строгий детерминизм и фатализм; Аджита Кесакамбала отстаивал учение, близкое к материализму; Пакуддха Каччаяна говорил о вечности семи субстанций; Санджая Белаттхипутта был приверженцем полного агностицизма, а Нигантха Натапутта исповедовал скептические взгляды.

Сиддхартха внимательно слушал всех, но ничьим приверженцем так и не стал. Он предался суровой аскезе и умерщвлению плоти. Впоследствии он сам говорил, что дошел до такой степени истощения, что, дотронувшись до живота, чувствовал пальцем позвоночник. Но аскеза не приблизила его к просветлению, и истина

оставалась столь же далекой от него, как и тогда, когда он жил в царском дворце в Капилавасту.

Тогда Сиддхартха решил отказаться от крайности аскетизма и принял скромную, но питательную еду (рисовую кашу на молоке) из рук жившей неподалеку девушки. Пять аскетов, практиковавших вместе с Сиддхартхой, сочли его отступником и покинули его, оставив в полном одиночестве. Тогда бывший принц сел в позе созерцания под баньяновое дерево (ficus religiosa), получившее в буддийской традиции наименование «Древо Пробуждения» *(бодхи),* и дал клятву, что не сойдет с этого места до тех пор, пока не достигнет своей цели и не познает истину, после чего вошел в состояние глубокого сосредоточения, погрузившись в созерцание.

Чувствуя приближение победы Сиддхартхи над миром смертей и рождений, злой демон Мара атаковал его своими демоническими полчищами, а когда тот не устрашился, попытался соблазнить его обликом своих прекрасных дочерей. Но Сиддхартха остался непоколебим, и Мара отступил. Между тем Сиддхартха все глубже и глубже погружался в созерцание, и ему открылись Четыре Благородные Истины о страдании, причинах страдания, прекращении страдания и пути, ведущем к прекращению страданий. Еще глубже стало его сосредоточение, и он постиг всеобщий принцип причинно зависимого происхождения. Наконец разум Сиддхартхи достиг четвертого уровня сосредоточения, и перед ним засиял свет нерушимого покоя нирваны, Великого Освобождения. Здесь Сиддхартха вошел в состояние транса Океанического Отражения: его сознание уподобилось безграничной поверхности Мирового океана в состоянии полного штиля, когда зеркальная гладь неподвижных вод отражает в себе все феномены. В этот момент Сиддхартха Гаутама, царевич из клана шакьев, исчез, и в мире появился Будда (Buddha) — Пробужденный, Просветленный (санскритский корень buddh тот же самый, что и в русских словах «будить», «пробуждаться», и это неудивительно, поскольку русский язык, как и санскрит, наряду с латынью, немецким, литовским и многими другими славянскими, германскими, романскими языками относится к индоевропейской языковой семье). И больше уже не был он принцем и наследником престола; строго говоря, не был он больше и человеком, ибо люди рождаются и умирают, а Будда пребывает превыше и жизни, и смерти. И его имена и титулы отныне — Будда Шакьямуни (Пробужденный Мудрец из

Рода Шакьев), Татхагата (Так Пришедший или Так Ушедший*), Бхагаван (Благословенный, Блаженный; буквально «наделенный благой долей»), Сугата (Правильно Идущий), Джина (Победитель), Локаджьештха (Почитаемый Миром). И возрадовалась вся Вселенная, боги осыпали Будду небесными цветами, по миру разлилось прекрасное благоухание, и земля сотряслась от появления Победителя. Но сам Будда еще семь дней пребывал в состоянии самадхи, наслаждаясь блаженством освобождения. На восьмой день он вышел из транса, и к нему тотчас же подступил Мара с последним искушением. Он предложил Будде оставаться здесь, под Древом Бодхи, и наслаждаться обретенным блаженством, никуда не ходя и не проповедуя истину другим людям. Но Будда немедленно отверг это искушение и пошел в один из религиозных центров Индии — в находившийся неподалеку от Ваджрасаны (Поза Алмазной Несокрушимости — эпитет места Пробуждения; ныне Бодхгая, штат Бихар) Бенарес (Варанаси). Придя туда, он направился в близлежащий Олений Парк (Сарнатх), где и произнес свою первую проповедь — Проповедь о Повороте Колеса Учения *(Дхармы)*. Первыми слушателями Будды были пять аскетов, ранее с презрением покинувшие отступника Гаутаму. Они и теперь поначалу не хотели слушать Будду, но его изменившаяся внешность так потрясла их, что они все-таки решили выслушать его, а выслушав, уверовали и стали первыми буддийскими монахами, первыми членами *сангхи* — буддийской монашеской общины. Так новая религия сразу же обрела свои Три Драгоценности *(Трират-на)*, три объекта поклонения, с принятия прибежища в которых человек может считаться буддистом: Будду, Дхарму (его Учение) и Сангху (монашескую Общину).

Кроме аскетов, Будде внимали две газели, изображения которых по обе стороны восьмирадиусного Колеса Учения — Дхармачакры (восемь спиц Колеса символизируют восемь этапов буддийского Благородного Пути) стали символом буддизма и буддийской

* Если слово Tathaagata (с долгим «а» в середине) интерпретируется как tathaa+gata, то оно будет означать «Так Пришедший», а если как tatha+agata, то это будет означать «Так Ушедший». Поскольку такая семантическая игра возможна только на санскрите, то на другие языки слово «Татхагата» переводилось то как «Так Ушедший» *(тиб.)*, то как «Так Пришедший» *(кит.)*. Полисемия этого эпитета обыгрывается в некоторых буддийских священных текстах (сутрах). Например: «Татхагата ниоткуда не пришел и никуда не ушел, поэтому его и называют Татхагатой» (Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра).

проповеди (это изображение можно увидеть на крышах многих буддийских храмов, в том числе и Санкт-Петербургского дацана).

Сиддхартха Гаутама покинул дворец в двадцать девять лет и стал Буддой в тридцать пять лет. После этого он еще сорок пять лет проповедовал свое учение в разных государствах северо-востока Индии. Богатый купец Анатхапиндада подарил сангхе рощу близ города Шравасти, столицы государства Кошала. Там Будда и его монахи часто останавливались, приходя в Кошалу. Сангха быстро росла, и, если верить сутрам, ее численность достигла 12 500 человек. Из числа первых монахов выделились самые выдающиеся ученики Будды: Ананда, Махакашьяпа (Знаменосец Дхармы), Махамаудгальяяна, Субхути и другие. Была создана и женская община. Таким образом, кроме монахов *(бхикшу)* появились и монахини *(бхикшуни)*. Будда не забыл и о своих родных. Он посетил страну шакьев и был восторженно встречен отцом, царевной Яшодхарой и народом. После бесед с Буддой его сын Рахула и Яшодхара приняли монашество. Отец Будды, Шуддходана, оставшийся таким образом без наследников, взял с Будды слово, что он больше никогда не примет в общину единственного в семье сына без согласия его родителей. Будда обещал это, и с тех пор этот обычай свято соблюдается в буддийских странах, особенно на Дальнем Востоке. Однако не все складывалось благополучно. Слава Будды вызвала зависть его двоюродного брата Дэвадатты, который и раньше завидовал успехам принца, а после его ухода в отшельники даже пытался соблазнить Яшодхару. Вначале Дэвадатта пробовал погубить Будду, то напустив на него опьяненного слона (который, однако, встал перед Буддой на колени), то обрушив на него огромный камень. Когда эти попытки провалились, Дэвадатта прикинулся последователем Будды и принял монашество, на самом же деле стремясь расколоть сангху изнутри (он обвинял Будду в недостаточно строгом подвижничестве, выступал против создания женской общины и всячески противодействовал всем начинаниям своего брата). Но его козни были тщетны, и в конце концов он был с позором изгнан из общины. Литература *джатак* (дидактических повествований о предыдущих жизнях Бодхисаттвы — будущего Будды) полна историй о том, как Дэвадатта враждовал с Бодхисаттвой еще в их прошлых жизнях).

Шло время. Будда старел, и близился день его отхода в окончательную нирвану. Это произошло в местечке Кушинагара на берегу реки Найранджани, относительно недалеко от Бенареса. Про-

стившись с учениками и дав им последнее напутствие — надеяться только на собственные силы, «быть светильниками самим себе» и усердно трудиться во имя освобождения, — Будда лег в позе льва (на правый бок, головой к югу и лицом к востоку, подложив правую руку под голову) и погрузился в созерцание. Вначале он достиг четвертого уровня сосредоточения, потом восьмого, потом вернулся к четвертому и из него вступил в великую и вечную нирвану без остатка. Закончилась его последняя жизнь, больше не будет новых рождений и новых смертей. Гончарный круг *кармы* остановился, и тело, последняя объективация былого влечения к профаническому существованию, перестало жить. Отныне Будды больше не было в мире и мира не было для Будды. Он погрузился в состояние, которое не может быть ни описано, ни представлено. Можно лишь сказать, что в нем не было места страданию, — его заменило высшее блаженство.

Ученики Будды в соответствии с обычаем кремировали тело Учителя. После кремации в пепле ими были найдены *шарира* — особые образования в форме шариков, характерные для тел святых. Они стали важнейшими буддийскими реликвиями. Цари соседних государств прислали гонцов с просьбой дать им частицы праха Будды, мотивируя свою просьбу словами: «Пробужденный был из сословия кшатриев, и я тоже из сословия кшатриев. Поэтому я прошу передать мне часть праха от погребального костра Пробужденного». Позднее эти частицы праха и шарира были помещены в особые реликварии — *ступы*, культовые строения конусовидной формы. Эти ступы стали как бы предшественниками китайских пагод и тибетских чортенов (монгольских субурганов). Надо также сказать, что буддийские ступы — одни из наиболее ранних архитектурных памятников Индии (вообще все наиболее ранние памятники индийской архитектуры — буддийские). Обнесенная стеной ступа в Санчи сохранилась до нашего времени. По преданию, таких ступ было сто восемь (священное в Индии число).

Позднее, когда реликвии закончились, в ступы стали класть тексты сутр, почитавшихся записью подлинных слов Будды. Поскольку суть Будды есть Дхарма, его Учение, то сутры как бы представляли собой Дхарму как духовное тело Будды. Эта замена (физическое тело — духовное тело, «мощи» — тексты, Будда — Дхарма) оказалась очень важной для последующей истории буддизма, поскольку здесь, видимо, коренятся истоки чрезвычайно

важного учения махаянского буддизма о Дхармовом Теле Будды — *Дхармакаи*.

Предание о жизни Будды не могло не трогать и не волновать людей разных эпох и культур. Оно дошло даже до Византии, превратившись в сказание о царевиче Иосафате (искаженное «бодхисаттва») и его отце Авенире. Под именем Иосафат Будда был там канонизирован, оказавшись, таким образом, включенным в православные святцы.

Предание утверждает, что вскоре после нирваны Будды произошел так называемый первый буддийский «собор», когда собрались все ученики Будды и трое из них — Ананда, Махакашьяпа и Махамаудгальяяна на память воспроизвели всё, чему учил Будда, — нормы и правила монашеского общежития, «дисциплинарный устав» сангхи *(Виная)*, проповеди и поучения Будды *(сутры)* и его философское учение, «сверх-Дхарму» *(Абхидхарму)*. Так возник буддийский Канон — *Трипитака* (на пали — *Типитака*), то есть «Три Корзины» Учения (в Древней Индии писали на пальмовых листьях, которые носили в корзинах). В действительности первый из известных нам вариантов Канона — палийская Типитака — складывался в течение нескольких столетий и был впервые записан на Ланке около 80 г. до н. э., то есть более чем через триста лет после нирваны Будды. Поэтому некритически отождествлять палийский Канон с учением раннего буддизма и тем более с учением самого Будды было бы легковерно и совершенно ненаучно.

Первые записанные буддийские тексты известны нам на языке пали — одном из *пракритов*, то есть языков, переходных от древнего языка Вед, санскрита, к современным индийским языкам. Существует предположение, что пали отражал грамматические и фонетические нормы диалекта, на котором говорили в Магадхе. Однако вся более поздняя индийская буддийская литература, как махаянская, так и хинаянская, писалась на санскрите. Как утверждает традиция, сам Будда был против перевода своего учения на язык Вед: «Пусть каждый изучает Дхарму на своем языке», — говорил Будда. Однако со временем два фактора заставили буддистов вернуться к санскриту. Во-первых, быстрое развитие чрезвычайно многочисленных новоиндийских языков. Хинди, бенгали, тамили, телугу, урду — вот только некоторые из них, наиболее распространенные. Поэтому перевести Трипитаку на каждый из них стало просто невозможно. Гораздо проще было использовать единый язык классической индийской культуры, понятный всем обра-

зованным людям Индии, каковым и являлся санскрит. Во-вторых, постепенно происходила «брахманизация» буддизма: по вполне понятным причинам вся интеллектуальная верхушка сангхи представляла собой выходцев из брахманской варны, которые, собственно, и создали всю буддийскую философскую литературу. А санскрит был языком, который брахманы усваивали буквально с молоком матери (даже в современной Индии есть брахманские семейства, считающие санскрит родным языком). Поэтому обращение к санскриту было для них вполне естественным.

Однако санскритская Трипитака до нас не дошла: завоевания мусульманами государства палов в Магадхе (Бихар) и Бенгалии (последней цитадели буддизма в Индии) в XIII в. привели к массовому сожжению буддийских монастырей с их библиотеками и гибели множества санскритских буддийских текстов. Поэтому сейчас мы, к сожалению, располагаем только очень ограниченным количеством буддийских текстов на санскрите (некоторые из них к тому же существуют только во фрагментах). Правда, даже в XX в. удавалось находить санскритские буддийские тексты, ранее считавшиеся безвозвратно утерянными. Так, в 1937 г. Н. Санкритьяяна нашел в небольшом тибетском монастыре Нгор оригинальный текст такого фундаментального философского труда, как «Абхидхармакоша» Васубандху (был издан П. Прадханом в 1967 г.). Поэтому можно надеяться и на новые находки.

В настоящее время существует три варианта Трипитаки: палийская Типитака, священная для буддистов-тхеравадинов Ланки, Бирмы (Мьянмы), Таиланда, Камбоджи и Лаоса, а также два варианта махаянской Трипитаки — на китайском (перевод текстов и формирование Канона в основном завершились в VII в.) и тибетском (формирование в основном завершилось в XII–XIII вв.) языках. Китайская Трипитака авторитетна для буддистов Китая, Кореи, Японии и Вьетнама, а тибетская — для народов Тибета, Монголии и российских буддистов Бурятии, Калмыкии и Тувы. Китайская и тибетская версии во многом совпадают, а в каких-то отношениях дополняют друг друга: например, в китайский Канон вошло значительно меньше произведений тантрической литературы, чем в тибетский; в тибетском своде несравненно полнее представлены и поздние логико-эпистемологические буддийские философские трактаты. Зато в переводах китайской Трипитаки отражены более ранние редакции махаянских сутр, чем в тибетской. Кроме того, в разделе *«Агамы»* (пали: *никая*) содержатся переводы

буддийских текстов, по-видимому отражающих даже более раннюю редакцию текстов, известных нам по палийскому Канону, чем в самой Типитаке. И конечно, в китайской Трипитаке почти отсутствуют сочинения тибетских авторов, а в тибетском *Данджуре / Тангьюре* — китайских*.

Таким образом, к 80 г. до н. э. (год письменной фиксации Типитаки) завершается первый, «доканонический» этап развития буддизма и окончательно оформляется палийский тхеравадинский Канон; приблизительно в это же время начинают появляться и первые махаянские сутры.

А теперь, после краткого обзора предпосылок возникновения буддизма и первых шагов этой самой ранней мировой религии, обратимся к ее учению. Посмотрим, в чем же заключается основа буддийской религиозной доктрины.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Ашвагхоша. Жизнь Будды / Пер. К. Бальмонта. М., 1990.

Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы Древней Индии. М., 1975.

Буддизм: Словарь. М., 1992.

Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977.

Жизнь Будды. Новосибирск, 1994.

Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.

Ольденбург С. Ф. Жизнь Будды. СПб., 1919 (2-е изд.: Новосибирск, 1994. С. 197–216).

Шохин В. К. Первые философы Индии: Учебное пособие для университетов и вузов. М., 1997.

---

* Тибетский буддийский Канон делится на две части: *Ганджур* (в лхасском чтении *Кангьюр*) — собственно Трипитака — и *Данджур (Тангьюр)* — переводные и собственно тибетские неканонические философские, религиозные и литературные произведения. Китайская Трипитака *(Сань цзан; Да цзан цзин)* такого разделения не содержит.

ЛЕКЦИЯ 2

ОСНОВЫ БУДДИЙСКОГО УЧЕНИЯ

Разговор об основах учения буддизма следует начать с одного важного замечания. Дело в том, что никакого «буддизма» как такового, «буддизма вообще» не существовало и не существует. Буддизм (на что еще в 1918 г. обратил внимание классик отечественной и мировой буддологии О. О. Розенберг) исторически представлен в виде различных течений и направлений, подчас чрезвычайно отличающихся друг от друга и более напоминающих разные религии, нежели разные конфессии в рамках одной религии. Особенно это справедливо относительно *Махаяны,* которая, по существу, представляет собой обозначение весьма разноплановых и разнородных течений и направлений. Поэтому всегда следует анализировать и рассматривать конкретные направления буддизма, а не некий искусственно сконструированный «буддизм вообще». В силу этого обстоятельства заранее обречены на провал попытки вычленить некий «истинный буддизм» (что, например, в 90-е годы XX в. пытались сделать в Японии так называемые «критические буддисты» Хакамая Нориаки, Мацумото Сиро и их немногочисленные последователи). Любой беспристрастный исследователь вынужден рассматривать как «буддизм» любое учение, считавшееся буддийским самой традицией. Если использовать язык, имманентный самому буддизму, то можно сказать, опираясь на доктрину, известную как *анатмавада* (принцип бессущностности, «не-души»), что буддизм суть только имя для обозначения направлений и течений, считающих себя буддийскими.

Но тем не менее существует некий круг идей, которые в том или ином виде, с той или иной акцентуацией характерны для всех направлений буддизма (хотя их осмысление может быть весьма различным). Именно этот круг базовых идей мы и будем называть «основами учения буддизма» и к ним теперь обратимся. К этим

базовым идеям следует прежде всего отнести Четыре Благородные Истины, учение о причинно-зависимом происхождении и карме, доктрины *анатмавады* («не-души») и *кшаникавады* (учение о мгновенности), а также буддийскую космологию. Все буддисты верят, что эти принципы были провозглашены самим Буддой, однако если тхеравадины (последователи «южного» буддизма, часто не совсем корректно называемые хинаянистами) считают их полной и окончательной истиной, то для большинства махаянистов они есть лишь некоторые условно истинные положения, провозглашенные Буддой, чтобы подготовить учеников к восприятию ими истин более высокого порядка, таких, например, как тождество сансары и нирваны или наделенность всех живых существ природой Будды. Но в любом случае рассмотрение учения буддизма следует начинать именно с них.

Четыре Благородные Истины

Четыре Благородные Истины *(чатур арья сатьяни)* представляют собой формулировки, вполне сопоставимые с формулировками врача, ставящего больному диагноз и назначающего лечение. Эта метафора далеко не случайна, поскольку Будда видел себя врачом, призванным исцелить живых существ от страданий сансары и прописать лечение, ведущее к выздоровлению — нирване. И действительно, первая Истина (Истина о страдании) — констатация болезни и постановка диагноза; вторая (Истина о причине страдания) указывает на причину болезни (то, что в современной медицине называется «этиология и патогенез»); третья (Истина о прекращении страдания) — прогноз, указание на возможность исцеления; и, наконец, четвертая (Истина о Пути) представляет собой прописанный больному курс лечения. Таким образом, буддизм с самого начала своего существования мыслился как своеобразный проект преобразования человека из существа страдающего и онтологически несчастного в существо свободное и совершенное. Этот проект имеет как бы терапевтический (мы бы сказали с известной долей метафоричности — психотерапевтический) характер, и его создателем или первооткрывателем (с оговоркой, что, согласно учению буддизма, Будды были и до исторического Сиддхартхи Гаутамы) был Будда Шакьямуни.

Рассмотрим Четыре Благородные Истины подробнее.

Итак, **первая Истина** — это Истина о страдании. В чем же она заключается и что такое страдание *(дуккха)*?

Несмотря на то что многие исследователи предлагали при переводе отказаться от слова «страдание» как от имеющего коннотации, несколько отличные от санскритского *дуккха,* и заменить его такими словами, как «неудовлетворенность», «фрустрация» и даже «проблемы» (последнее, правда, не в академическом, а в популярном американском издании), все-таки представляется оптимальным оставить здесь русское слово «страдание» как наиболее экзистенциально сильное и выразительное. Что касается несомненных отличий семантических полей русского и санскритского слов, то они вполне выявятся в ходе дальнейшего рассмотрения первой Истины.

«Всё есть страдание. Рождение — страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание. Соединение с неприятным — страдание, разлучение с приятным — страдание. Поистине все пять групп привязанности суть страдание». Такими словами обычно формулируется первая Благородная Истина. Буддизм в значительно большей степени, чем другие религии, подчеркивает связь жизни со страданием. Более того, в буддизме страдание есть фундаментальная характеристика бытия как такового. Это страдание не есть результат некоего грехопадения и утраты изначального рая. Подобно самому бытию, страдание безначально и неизменно сопровождает все проявления бытия. Конечно, буддисты отнюдь не отрицают того обстоятельства, что в жизни есть и приятные моменты, сопряженные с удовольствием, однако это удовольствие *(сукха)* не является противоположностью страданию, а само как бы включено в страдание, являясь как бы его аспектом. Дело в том, что ни одно из возможных «мирских» состояний не является для нас полностью удовлетворительным. Мы находимся в постоянной неудовлетворенности, постоянной фрустрации. Мы можем испытать сильное физическое или духовное (например, эстетическое) наслаждение и даже готовы при этом воскликнуть «Остановись, мгновение!», но мгновение не останавливается, наслаждение заканчивается, и мы страдаем оттого, что оно ушло, стремимся вновь испытать его, но безуспешно, отчего страдаем еще сильнее. Или наоборот. Мы стремимся к чему-то, возможно, посвятив этому всю свою жизнь. И вот мы достигаем цели. Но нас ждет горькое разочарование: плод оказался не столь сладким, как нам представлялось,

а жизнь утрачивает смысл, потому что цель достигнута и более стремиться не к чему. И наконец, всех нас ждет смерть, которая делает все наши удовольствия и наслаждения конечными и преходящими. Но и это еще не всё. Мы не только страдаем (в смысле мучаемся), но и все время оказываемся в ситуации страдательности, пассивного претерпевания. Кажется, что человек сам кузнец своего счастья, но в действительности, опутанный клубком причинно-следственных отношений и связей, он не столько кует, сколько сам пребывает под молотом причинности на наковальне следствий. Говоря о страдании, буддизм отнюдь не ограничивается человеческим уделом. Страдают и животные. Всюду в природе жизнь одного вида зависит от другого вида, всюду жизнь одного существа покупается ценой жизни другого, всюду идет борьба за выживание. Неисчислимы страдания обитателей адов (временное состояние, согласно буддизму; вечных мук эта религия не знает), страдают от никогда не удовлетворяемых влечений голодные духи — *преты.* Даже божества (ведийские Брахма, Индра, Варуна и другие боги) страдают. Им приходится воевать с демонами — *асурами,* им ведом страх смерти, поскольку они также рождаются и умирают, хотя срок их жизни огромен. Короче говоря, нет такой формы жизни, которая не была бы подвержена страданиям. Страдание абсолютно, удовольствие весьма и весьма относительно. Вот констатация болезни, вот диагноз буддийского терапевта. Но в чем причина болезни?

Вторая Благородная Истина — истина о причине страдания. Эта причина — влечение, желание, привязанность к жизни в самом широком смысле, воля к жизни, как сказал бы увлекавшийся буддизмом и другими индийскими учениями А. Шопенгауэр. При этом влечение понимается буддизмом максимально широко, ибо в это понятие включено и отвращение как оборотная сторона влечения, влечение с противоположным знаком. В основе жизни — влечение к приятному и отвращение к неприятному, выражающиеся в соответствующих реакциях и мотивациях, базирующиеся на фундаментальном заблуждении, или неведении *(авидья),* которое выражается в непонимании того, что суть бытия есть страдание. Влечение порождает страдание, — если бы не было влечений и жажды жизни, то не было бы и страданий. А этой жаждой пронизана вся природа. Это как бы сердцевина жизнедеятельности каждого существа. И регулируется эта жизнь законом *кармы.*

Учение о карме является доктринальным стержнем буддизма. Само слово *карма* может быть переведено как «дело», «действие» (и никоим образом не «судьба» или «участь», как иногда думают); на китайский язык *карма* переводится словом *е,* которое в современном языке даже имеет значение «занятие», «специальность» или «профессия». В ведийские времена под кармой понималось не всякое действие, а только ритуально значимое (например, совершение какого-либо обряда), дающее желаемый результат, или «плод» *(пхала)*. Постепенно значение этого понятия расширилось, и оно стало обозначать любое действие, или акт, причем в самом широком смысле этого слова: акт физический (действие, поступок), акт вербальный (слово, высказывание) и акт ментальный и волевой (мысль, намерение, желание). Кстати, сама триада «тело, речь, мысль» является очень древней и фиксируется не только в индийских, но и в ранних иранских текстах (гаты «Авесты» — священного текста зороастрийцев), что указывает на ее глубокие индоевропейские корни.

Таким образом, карма — это действие, причем обязательно имеющее следствие, или результат. Совокупность всех действий, совершенных в жизни, точнее — общая энергия этих действий, также приносит свой плод: она определяет необходимость следующего рождения, новой жизни, характер которой обусловливается кармой (характером совершенных действий) умершего. Соответственно, карма может быть благой или неблагой, то есть ведущей к хорошим или дурным формам рождения. Собственно, карма определяет в новом рождении то, что философы-экзистенциалисты называют «заброшенностью»: страна, в которой родится человек (если обретается именно человеческая форма рождения), семья рождения, пол и прочие генетические характеристики (например, врожденные болезни), основные черты характера, психологические наклонности и тому подобное. В этой жизни человек снова совершает действия, ведущие его к новому рождению, и так далее, и так далее. Этот круговорот рождений-смертей называется в религиях Индии (не только в буддизме) *сансарой* (круговорот, коловращение), главной характеристикой которой является страдание, проистекающее из влечений и хотений. Поэтому все религии Индии (буддизм, индуизм, джайнизм и отчасти даже сикхизм) ставят своей целью **освобождение,** то есть выход из круговорота сансары и обретение свободы от страданий и страдательности,

на которые обрекает сансарическое существование любое живое существо. Сансара безначальна*, то есть ни у одного существа не было абсолютно первой жизни, оно пребывает в сансаре извечно. А следовательно, сансарическое существование чревато также повторяемостью ситуаций и ролей, мучительным однообразием циклической воспроизводимости одного и того же содержания. И буддизму, и другим религиям Индии полностью чужда идея эволюции — в отличие от нетрадиционных форм оккультизма, вроде теософии; переход из жизни в жизнь образует в индийских религиях не лестницу совершенствования и восхождения к Абсолюту, а мучительное коловращение и переход от одной формы страдания к другой. Поэтому если человек материалистического или просто безрелигиозного западного воспитания может найти в идее перерождений даже что-то привлекательное («Удобную религию придумали индусы, что мы, отдав концы, не умираем насовсем» — пел Владимир Высоцкий), то для индийца она сопряжена с чувством несвободы и мучительной порабощенности, вызывающей потребность в освобождении из этой круговерти («Когда же придет избавление от уз сансары, о Боже?! Эту мысль называют желанием свободы», — писал один брахманский философ). Учение о карме и сансаре возникло еще в добуддийский период в рамках поздневедийского брахманизма (по-видимому, не позднее VIII–VII вв. до н. э.), но именно буддизм тщательно разработал его, четко артикулировал, сделал формообразующей частью своего учения и уже в завершенном виде вновь «передал» индуизму. Однако между буддийским и индуистским пониманием кармы есть и некоторые различия. Так, в теистических направлениях индуизма считается, что последствия кармы определяет Бог, распределяя воздаяние за те или другие поступки. Но буддизм не является теистическим учением, в нем нет места понятию «Бог», и поэтому карма понимается буддистами не как некое возмездие или воздаяние со стороны Бога или богов, а как абсолютно объективный базовый закон

* Впрочем, вопрос о том, имеет ли мир начало или же нет (равно как и вопрос о бесконечности мира) относился буддизмом к так называемым «неопределенным» вопросам, на которые Будда не давал ответа, храня «благородное молчание». Поэтому, строго говоря, по крайней мере с позиций раннего буддизма, вопрос о начале сансары не имеет ответа. Как говорится в одной из палийских сутт (сутр): «Недоступно мысли, о монахи, начало сансары. Не могут ничего знать о начале сансары существа, что, будучи объяты неведением и охвачены страстью, блуждают в ее круговороте от рождения к рождению».

существования, столь же неотвратимый, как законы природы, и действующий столь же безлично и автоматично. По существу, закон кармы представляет собой просто результат перенесения представления о всеобщности причинно-следственных отношений в область этики, морали и психологии.

Кроме человеческого, буддизм признает еще пять возможных форм существования: рождение в качестве божества *(дэва),* воинственного титана *(асура)* — эти две формы рождения, как и человеческая, считаются «счастливыми», — а также животного, голодного духа *(преты)* и обитателя ада (несчастливые формы рождения). Вероятно, следует повторить, что никакой идеи духовной эволюции в этой схеме не заложено: после смерти в качестве божества можно снова родиться человеком, потом попасть в ад, потом родиться животным, потом снова человеком, потом опять попасть в ад и т. д.

В буддийских текстах постоянно подчеркивается, что человеческая форма рождения особенно благоприятна: только человек занимает срединное положение между живыми существами — он не так погружен в обманчивое блаженство, как боги, но и не настолько измучен, как обитатели адов; кроме того, человек, в отличие от животных, наделен развитым интеллектом. И эта срединность, центральность положения предоставляет человеку уникальную возможность: только человек способен к обретению освобождения от круговорота сансары, только человек способен выйти из круговращения рождений-смертей и обрести вечное блаженное упокоение нирваны.

Буддийские тексты постоянно говорят о том, что человеческое тело — редкая драгоценность, а обретение его — великое счастье, поскольку лишь человек способен достичь освобождения, и в высшей степени неразумно пропустить столь трудно обретаемую возможность. Цзонкхапа (Цзонхава), знаменитый тибетский религиозный реформатор рубежа XIV–XV вв., сравнивает вероятность обретения человеческого тела с вероятностью того, что черепаха, плавающая в глубинах Мирового океана, вынырнув на поверхность, сразу же попадет головой в отверстие единственного деревянного круга, кем-то брошенного в океан. А посему лучшее, что может сделать человек, учит буддизм, — это вступить на путь освобождения самого себя (как учит Хинаяна) или всех живых существ (согласно учению Махаяны).

Учение о карме как причинно-следственной связи находит свое углубленное развитие в теории, получившей название *пратитья самутпада* (причинно-зависимое происхождение). Эта теория чрезвычайно важна, поскольку позднее (особенно в рамках философской школы мадхьямаки) она, по существу, превратилась в основополагающий методологический принцип буддийской мысли.

Обычно для простоты изложения и в дидактических целях этот принцип иллюстрируется в буддийских текстах (его классическое описание содержится в «Махавагге» — тексте палийского Канона — Типитаки) на примере человеческой жизни, хотя в соответствии с общими принципами буддийского учения может быть применен к любому элементу существования, каждое мгновение возникающему и исчезающему, равно как и к целому космическому циклу. Последуем традиции и мы.

Цепь причинно-зависимого происхождения состоит из двенадцати звеньев *(нидан)*, и, в принципе, безразлично, с какой ниданы начинать изложение, поскольку наличие любой из них обусловливает и все остальные. Однако логика изложения требует определенного порядка, который будет соблюден и здесь.

I. Прошлая жизнь (точнее, промежуток между смертью и новым рождением, *антарабхава*)

1) *Авидья* — неведение (в смысле непонимание и непрочувствование) Четырех Благородных Истин, заблуждение относительно собственной природы и природы существования как такового обусловливает наличие 2) *самскар* — формирующих факторов (мотиваций, базовых подсознательных влечений и импульсов), влекущих умершего к новому переживанию бытия, к новому рождению. Промежуточное существование заканчивается, и происходит зачатие новой жизни.

II. Данная жизнь

3) Наличие *самскар* обусловливает появление различающего сознания *(виджняна)*, неоформленного и аморфного. Наличие сознания обусловливает формирование 4) имени и формы *(нама-рупа)*, то есть психофизических характеристик человеческого существа. На основе этих психофизических структур формируются 5) шесть баз *(шад аятана)*, то есть шесть органов, или способностей *(индрия)*, чувственного восприятия. Шестой индрией является *манас* («ум»), также считающийся органом восприятия «умопостигаемого». В момент рождения шесть органов восприятия приходят в 6) соприкосновение *(спарша)* с объектами чувственного восприятия, в результате чего возникает 7) чувство *(ведана)* приятного, неприятного или

нейтрального. Чувство приятного и желание вновь испытать его приводят к появлению 8) влечения, страсти *(тришна)*, тогда как чувство неприятного формирует отвращение. Влечение и отвращение как две стороны одного состояния образуют 9) схватывание, привязанность *(упадана)*. Влечения и привязанности составляют сущность 10) жизни, сансарического бытия *(бхава)*. Но эта жизнь непременно должна привести к новому рождению.

III. Следующая жизнь

11) Новое рождение *(джати)*, которое в свою очередь непременно закончится 12) старостью и смертью *(джала-марана)*.

Вот краткое и сжатое перечисление звеньев цепи причинно-зависимого происхождения. Его главный смысл заключается в том, что все этапы существования причинно обусловлены, причем эта причинность носит сугубо имманентный характер, не оставляющий места для скрытой, таинственной трансцендентной причины (Бог, судьба и тому подобное). Вместе с тем живое существо (не только человек), влекомое своими подсознательными импульсами, оказывается, по существу, рабом неумолимой обусловленности, попадая не столько в деятельное, сколько в страдательное положение.

На тибетских *танка* (религиозных картинах, иконах) эта доктрина получает чрезвычайно наглядное воплощение, органично соединяясь с учением о карме и формах рождений. Подобного рода изображения носят название *бхава-чакра* (колесо бытия) и представляют собой следующее. Вообразите себе три концентрические окружности. В центральном (самом маленьком) круге изображены три животных: свинья, змея и петух. Они как бы ухватились за хвосты друг друга и пустились в бег по кругу (как белка в колесе), приводя в движение все «колесо бытия». Эти три животных суть невежество *(моха)*, гнев *(рага)* и страсть *(двеша)* — три базовых аффекта *(клеша)*, лежащих в основе сансарического существования (в текстах к ним иногда добавляются еще зависть и гордыня)*.

---

* Палийский трактат «Висуддхимагга» — «Путь очищения» (написан самым крупным тхеравадинским мыслителем Буддхагхошей, V в. н. э.) так определяет клеши: «Омрачающие аффекты суть следующие феномены-дхармы: страсть, гнев, невежество, гордыня, ложные взгляды, сомнения и безразличие; они сами омрачены и омрачают все дхармы, вступающие с ними в контакт» (гл. 22). Другой палийский текст, «Неттипакарана», гласит: «Карма и омрачающие аффекты суть причина сансары».

Внешний относительно этого большой круг разделен на пять секторов, соответствующих пяти мирам рождений живых существ (обычно боги и титаны изображаются в одном и том же секторе); он содержит сцены жизни каждого типа существ.

И наконец, последний, узкий круг, образующий как бы обод колеса, разделен на двенадцать сегментов, соответствующих двенадцати ниданам цепи причинно-зависимого происхождения. Каждой нидане соответствует символическое изображение. Например, неведение символизируется изображением человека, в глаз которого попала стрела; формирующие импульсы — фигурой гончара, лепящего горшки на своем гончарном круге; сознание — обезьяной, прыгающей с ветки на ветку (сознание неустойчиво и склонно перескакивать с одного объекта на другой); имя и форма — двумя людьми, плывущими в одной лодке; шесть баз восприятия — домом с шестью окнами; соприкосновение органов чувств с их объектами — совокупляющейся четой и так далее.

Это «колесо бытия» держит в своих лапах, как бы обнимая его, страшный монстр, символизирующий страдание — главное свойство сансарического бытия. Вне колеса, в верхнем углу картины, обычно изображается Будда (или монах), указывающий перстом на сияющий круг около него — символ нирваны, состояния, свободного от страданий.

И тут мы можем перейти непосредственно к третьей Благородной Истине.

Третья Благородная Истина — истина о прекращении страдания, то есть о нирване (синоним — *нироdха,* «прекращение»). Как врач, сообщающий больному благоприятный прогноз, Будда утверждает, что, хотя страдание пронизывает все уровни сансарического бытия, существует тем не менее состояние, в котором страдания больше нет, и это состояние достижимо. Это и есть нирвана.

Само слово *нирвана* (пали: *ниббана*) восходит к санскритскому корню *нир* со значением «угасание», «затухание» (например, угасание светильника или прекращение волнения моря). На этом основании буддологи XIX в. часто строили свою теорию нирваны как полного прекращения жизни, некоего полного умирания, после чего обвиняли буддизм в пессимизме. Однако буддийские тексты вполне отчетливо указывают на то, что угасает, затухает вовсе не бытие. Один из наиболее распространенных образов, использующихся в текстах для пояснения идеи нирваны, таков: подобно тому как прекращает гореть лампада, когда иссякает масло, питаю-

щее огонь, или подобно тому как перестает волноваться поверхность моря, когда утихает вздымающий волны ветер, прекращаются и страдания, когда иссякают все аффекты и влечения, питающие страдания. То есть угасают именно страсти, привязанности, омрачения, а вовсе не бытие. С исчезновением причины страдания исчезает и само страдание.

Так что же такое нирвана? Сам Будда никогда не давал прямого ответа на этот вопрос и старался молчать, когда его все-таки задавали. Тут Будда оказывается прямым предшественником знаменитого философа XX в. Л. Витгенштейна, провозгласившего: о чем нельзя говорить, о том следует молчать. Еще в ранних «Упанишадах» — брахманских текстах философского характера — сообщалось, что об Абсолюте *(Брахмане)* можно говорить только в отрицательных терминах: *«нети, нети»* («не то, не то»), поскольку Абсолют трансцендентен нашему опыту, непостижим для мысли и невыразим в словах и понятиях. Нирвана, о которой учит Будда — не Бог и не безличный Абсолют и его молчание, — не апофатическая теология. Нирвана не субстанция (субстанций буддизм вообще не признает), а состояние, состояние свободы и особой, внеличностной, или надличностной, полноты бытия. Но это состояние также абсолютно трансцендентно всему нашему сансарическому опыту, в котором нет ничего, подобного нирване. Поэтому даже психологически правильнее ничего не говорить о нирване, чем сравнивать ее с чем-то нам известным, ибо иначе мы немедленно сконструируем «нашу» нирвану, создадим некий ментальный образ нирваны, вполне неадекватное представление о ней, привяжемся к этому представлению, сделав, таким образом, и нирвану объектом привязанности и источником страдания. Поэтому Будда и ограничивался самыми общими характеристиками нирваны как состояния, свободного от страданий, или как состояния высшего блаженства *(парамам сукхам)*. Впоследствии буддисты разработают много разных концепций нирваны, но признание ее внезнаковой, несемиотичной природы останется в буддизме навсегда. Мы также ограничимся тем кратким абрисом, что дан здесь.

Но как же достичь освобождения, нирваны? Об этом говорит **четвертая Благородная Истина** — истина о пути *(марга)*, ведущем к прекращению страданий, то есть о Благородном Восьмеричном Пути *(арья аштанга марга)*.

Весь буддийский путь делится на три больших этапа: этап мудрости *(праджня)*, этап нравственности, или соблюдения обетов

(шила), и этап сосредоточения *(самадхи),* то есть психопрактики. Первый этап включает в себя две ступени, остальные — по три, всего восемь ступеней.

I. Этап мудрости

1. ***Правильное воззрение.*** На этом этапе человек должен усвоить и освоить Четыре Благородные Истины и другие базовые положения буддизма, внутренне пережить их и сделать основой мотивации своих поступков и всего своего поведения.

2. ***Правильная решимость.*** Теперь человек должен решиться раз и навсегда встать на путь, ведущий к освобождению, руководствуясь принципами буддийского учения.

II. Этап нравственности

3. ***Правильная речь.*** Буддист должен всячески избегать лжи, клеветы, лжесвидетельства, брани и распространения слухов и сплетен, питающих вражду.

4. ***Правильное поведение.*** Миряне-буддисты принимают минимальное количество обетов, способствующих накоплению благой кармы. Эти обеты таковы: 1) ненасилие, непричинение вреда живым существам: «Без палки и меча идет он по жизни, исполненный любви и сострадания ко всем живым существам»; 2) отказ от дурной речи (ложь, клевета и т. п.); 3) неприсвоение того, что принадлежит другому, отказ от воровства; 4) правильная сексуальная жизнь (в том числе и в смысле «не прелюбодействуй»); 5) отказ от употребления опьяняющих напитков, делающих сознание мутным, а поведение трудно поддающимся контролю. У монахов и монахинь обетов гораздо больше (несколько сотен). Они подробно описываются в разделе «Виная» буддийской Трипитаки (особенно важен текст под названием «Пратимокша» / «Патимоккха»). Обеты монахов ориентируют их жизнь уже не на улучшение кармы, а на ее полное исчерпание и достижение нирваны.

5. ***Правильный образ жизни.*** Это то же правильное поведение, но взятое как бы в социальном измерении. Буддист (как монах, так и мирянин) должен воздерживаться от занятий любой формой деятельности, несовместимой с правильным поведением. Он должен воздерживаться, например, от торговли живыми существами (людьми и животными); от торговли оружием (вместе с тем буддизм не запрещает мирянам служить в армии, поскольку армия рассматривается как средство защиты живых существ в случае агрессии, тогда как торговля оружием провоцирует конфликты и создает предпосылки для них); от распространения алкоголя

и наркотиков; от занятий проституцией и любыми профессиями, связанными с обманом (гадание, предсказание судьбы, составление гороскопов и т. п.).

III. Этап сосредоточения

6. ***Правильное усердие.*** Данный этап и все его ступени предназначены в основном для монахов и заключаются в постоянных занятиях буддийской йогой. Санскритское слово *йога* образовано от корня *йудж* — «связывать воедино, запрягать, сопрягать»; оно родственно русскому слову *иго* и английскому *yoke* — «ярмо, иго». Слово *йога,* таким образом, означает концентрацию, сосредоточение, связывание в один пучок всех сил для достижения цели. Этим словом в Индии издревле называли различные весьма сложные системы психофизического тренинга (психопрактика, психотехника), направленного на изменение сознания и переход из профанного, мирского, сансарического состояния в сакральное состояние бессмертия и свободы. Йога в узком смысле слова — одна из ортодоксальных брахманистских религиозно-философских систем *(даршан),* созданная мудрецом Патанджали в IV–V вв. н. э. Йога в широком смысле — любая форма психопрактики, направленной на достижение освобождения от сансары; в этом смысле можно говорить о буддийской йоге, джайнской йоге, индуистской йоге и т. д. Йогой, как правило, занимались отшельники-аскеты и члены различных религиозных монашеских сообществ. О «правильной решимости» здесь говорится в смысле развития установки на углубленное и соответствующее традиции занятие йогическим созерцанием для перехода в нирвану.

7. ***Правильное памятование.*** Целостный и всеохватный контроль над всеми психоментальными и психофизическими процессами при развитии непрерывной осознанности. Главные методы здесь *шаматха* (успокоение сознания, прекращение волнения психики, избавление от аффектов и психоментальной нестабильности) и *випашьяна* (аналитическое созерцание, предполагающее культивирование благих, с точки зрения буддизма, и отсечение неблагих состояний сознания).

8. ***Правильное сосредоточение,*** или ***правильный транс.*** Достижение собственно *самадхи,* предельной формы созерцания, при которой исчезают различия между созерцающим субъектом, созерцаемым объектом и процессом созерцания. Буддийская традиция описывает многочисленные виды самадхи, однако некоторые

из них не ведут к нирване. Правильная практика самадхи в конечном итоге приводит монаха к освобождению, и он становится *архатом* («достойным»; тибетская этимология этого слова — «победитель врагов», то есть аффектов, *клеш* — не является филологически корректной).

Завершая разговор о Благородном Восьмеричном Пути, следует отметить, что слово, которое мы переводили здесь как «правильный» *(самьяк),* точнее означает «полный», «целостный» «всеохватный». Таким образом, оно, с одной стороны, указывает на правильность, то есть на собственно предписанный буддийской традицией характер практики, а с другой — на целостность и органичность этой практики, которая в идеале должна охватить все стороны и уровни человеческого существа.

На этом мы завершаем наш краткий разговор о Четырех Благородных Истинах буддизма и переходим к такой важной, если не сказать важнейшей, буддийской доктрине, как учение о несуществовании индивидуального субстанциального простого и вечного «я», или души *(атмана),* называемое обычно на санскрите *анатмавада.* Эта буддийская доктрина отличает буддизм как от большинства неиндийских религий, так и от других религий Индии (индуизм, джайнизм), признающих учение о «я» *(атман)* и душе *(джива).*

Почему буддизм отрицает существование вечного «я»? Отвечая на этот вопрос, мы сразу же сталкиваемся с отличием индийского мышления от европейского. Хорошо известно, что Кант считал веру в бессмертие души одним из постулатов нравственности. Буддизм, напротив, утверждает, что именно чувство «я» и возникающая из него привязанность к «я» есть источник всех прочих привязанностей, страстей и влечений, всего того, что образует *клеши* — омраченную аффективность, затягивающую живое существо в трясину сансарического существования. Какое же именно «я» отрицается буддизмом? Сразу отметим (это важно для рассмотрения некоторых дальнейших тем), что буддизм ничего не говорит об Атмане, описанном в Упанишадах, то есть об абсолютном субъекте, некоем высшем надличностном Я, едином для всех существ и в конечном итоге тождественном Абсолюту — Брахману. Этот Атман не признается и не отрицается буддизмом. О нем (по крайней мере в ранних текстах) вообще ничего не говорится. Отрицается именно индивидуальное «я», личность как сущность, простая и вечная тождественная самой себе субстанция. Таковой в нашем

опыте буддизм не находит и рассматривает ее как иллюзорный продукт ментального конструирования. Фактически буддизмом отрицается то, что в брахманской и джайнской традициях получило название *джива* (душа) или *пудгала* (личность). Некоторые пассажи из ранних буддийских текстов об отсутствии души удивительно напоминают соответствующие рассуждения Д. Юма из «Трактата о человеческой природе», поэтому буддологи XIX в. были потрясены тем обстоятельством, что подобного рода теории, бывшие на Западе частью скептической и в конечном итоге вольнодумной и даже антирелигиозной мысли, в буддизме помещены в сугубо религиозный контекст.

Но если такой сущности, как душа, нет, то что же такое личность? Буддисты отвечают, что личность есть только имя для обозначения соединенных в определенном порядке групп психофизических элементов. В знаменитом буддийском философском памятнике «Вопросы Милинды» («Милинда паньха») буддийский монах Нагасена беседует об этом с греко-индийским царем Милиндой (Менандром, первая половина II в. до н. э.) — после завоевания части Индии Александром Македонским в IV в. до н. э. там были созданы индо-эллинистические государства. Царь утверждает: если буддисты считают, что души нет и что ни один из элементов психофизического состава человека, равно как и совокупность всех этих элементов, не является личностью, то у буддистов получается, что никакой личности вовсе нет. Возражая царю, Нагасена указывает на колесницу и начинает спрашивать царя, что она такое: есть ли колеса колесница? или, может быть, кузов — колесница? не являются ли колесницей оглобли или какие-либо еще детали? На все эти вопросы царь дает отрицательный ответ. Тогда Нагасена спрашивает царя, не есть ли колесница все это вместе. Милинда снова дает отрицательный ответ, а это позволяет Нагасене сказать, что в таком случае никакой колесницы нет вовсе. Тогда царь возражает и говорит, что колесница суть только имя, призванное обозначить совокупность всех перечисленных частей и деталей. Отсюда Нагасена делает вывод, что точно так же и личность есть только имя, обозначающее определенным образом упорядоченное единство пяти групп элементов опыта.

Что же это за группы?

В буддийской традиции они называются пятью *скандхами* (*панча скандха;* слово *скандха* дословно означает «куча»). Это 1) группа чувственного *(рупа),* то есть всего, что мы могли бы отнести

к области чувственно воспринимаемого и материального; 2) группа чувствований (ощущение приятного, неприятного или нейтрального) — *ведана;* 3) группа осознания различий (круглое — квадратное; белое — черное и т. д.), а также формирования представлений и понятий — *самджня;* 4) группа мотивирующих факторов — волений и побудительных импульсов (*самскара;* именно эта группа элементов ответственна за формирование кармы) и, наконец, 5) сознание как таковое *(виджняна).*

Порядок перечисления скандх не случаен — он отражает порядок восприятия объекта и его освоения сознанием: вначале только сами чувственные данные, затем сопровождающее их чувство приятного или неприятного, затем формирование конкретного образа воспринятого объекта и оформление установки на влечение к воспринятому или отвращение к нему; все эти процессы сопровождаются участием в них сознания, которое присутствует даже на уровне восприятия.

Следует обратить внимание на то, что здесь в понятие «личность» включается и объектная область, воспринятая живым существом. Это обстоятельство очень важно для уяснения специфики буддийского понимания личности. Еще на заре XX в. О. О. Розенберг писал, что для буддийского мыслителя не существует отдельно «человека» и «солнца», а есть некое единое поле опыта — «человек, видящий солнце». Здесь солнце есть уже не внешний объект, пребывающий вне личности, а часть личности, включенная в нее через процесс восприятия. Это уже не «солнце в себе» (таковое буддистов интересует очень мало), а солнце, воспринятое человеком и ставшее посему частью его внутреннего мира, частью данной человеческой личности. Это не мир, в котором мы живем, а мир, который мы переживаем. К этой теме и вытекающим из нее последствиям мы еще будем неоднократно возвращаться в дальнейшем.

Но тут можно сказать, что, хотя буддизм и отрицает единую простую душу, он все-таки признает некие субстанции, некие «кирпичики», из которых сложена личность; эти кирпичики и есть пять скандх.

Однако это совершенно не так: скандхи никоим образом не есть субстанции, они именно группы элементов, причем выделяемые довольно условно и формально; реальны (и то, по учению большинства буддийских школ, только относительно) именно элементы,

а не их группы — скандхи. И здесь мы подходим к одной из самых сложных и центральных тем буддийской философии — учению о *дхармах,* то есть к *Абхидхарме* — буддийской философской психологии; точнее, это и не философия, и не психология, а именно *Абхидхарма,* но для нас будет понятнее, если мы объясним это слово через знакомое нам сочетание слов — «философская психология». Теория *дхарм* настолько важна для буддизма, что один из своих главных трудов выдающийся российский буддолог академик Ф. И. Щербатской так и назвал: «The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „Dharma“» («Базовая концепция буддизма и значение слова „дхарма“»; впервые книга была опубликована в Англии). К учению о дхармах — элементах, образующих группы (скандхи), в свою очередь формирующих то, что мы называем личностью, теперь и следует обратиться*.

Кратко определим само понятие *дхарма,* что, впрочем, очень трудно, и даже такой великий буддолог, как Ф. И. Щербатской, постарался избежать однозначного определения. Само это слово образовано от санскритского корня dhr — «держать». То есть дхарма — это «держатель», или «носитель». Держатель чего? Своего собственного качества. Таким образом, дхарма есть неделимый элемент нашего психофизического опыта, или элементарное психофизическое состояние. Можно ли счесть дхарму субстанцией? Опять-таки нет, причем сразу в силу двух обстоятельств. Во-первых, согласно индийскому пониманию субстанции и субстанциальности, которого придерживалась, например, брахманистская школа *ньяя,* один из основных идейных оппонентов буддизма, субстанция всегда является носителем множества качеств, которые связаны с ней разными отношениями, тогда как в буддизме каждая дхарма несет лишь одно качество — свое собственное. Во-вторых, индийские субстанциалисты утверждали принцип отличия носителя (субстанции) и несомого (акциденции, качества), что выражалось в формуле *дхарма — дхармин бхеда,* где *дхарма* — несомое качество, а *дхармин* — его субстанциальный носитель. Буддизм же утверждает, что дхарма и дхармин тождественны, носитель и несомое им качество совпадают. Есть и третье принципиальное отличие: субстанции брахманистов, как правило, вечны, тогда как дхармы мгновенны. Но подробнее мы поговорим об этом позднее.

* По существу, дхармы и есть то, к чему сводится психофизический комплекс, который именуется «личность».

Говоря о дхармах, надо отметить и еще одно важное обстоятельство, на которое обратил пристальное внимание современный петербургский буддолог В. И. Рудой. Дело в том, что во многих (хотя и не во всех) буддийских школах дхармы рассматриваются, с одной стороны, как *дравья сат,* то есть элементы, наделенные онтологическим статусом, реальные элементы, а с другой — как *праджняпти сат,* то есть только как мыслимые, или конвенциональные, единицы языка описания опыта. То есть наш опыт конституируется дхармами, но сами дхармы мы также описываем в терминах дхарм. Здесь можно привести такой, правда несколько грубый, пример: наша речь состоит из слов, но слова мы описываем тоже при помощи слов. Эта особенность понимания дхарм буддистами приблизила их к разрешению так называемого парадокса психических процессов, который европейской психологией стал осознаваться только в XX столетии: мы всегда описываем сознание не в имманентных терминах (терминах, отражающих внутренне присущие ему самому свойства), а в терминах либо внешнего мира, либо другого сознания. Введя понятие дхармы в качестве онтологически релевантного элемента сознания и опыта вообще и элемента языка описания сознания (и опыта), буддисты, по существу, нашли один из вариантов имманентного сознанию языка его описания. В этом несомненный вклад буддизма в индийскую и мировую философию.

Таким образом, резюмируя вышесказанное, буддизм смотрит на личность только лишь как на имя, призванное обозначить структурно упорядоченную комбинацию пяти групп несубстанциальных и мгновенных элементарных психофизических состояний — дхарм. Это и есть достаточно строгая формулировка принципа *анатмавады* («без-я», «без-души»), точнее (по крайней мере с точки зрения махаянского буддизма) одного из его двух аспектов — «бессущностности личности» *(пудгала найратмья)*. Второй его аспект — «бессущностность дхарм» — мы рассмотрим в лекции, посвященной философским школам буддизма Махаяны, поскольку он признается не всеми буддистами, а только махаянистами.

В буддийской философской (абхидхармической) литературе содержатся различные перечни и классификации дхарм. Так, школа *сарвастивадинов (вайбхашиков)* насчитывает 75 дхарм, а список *йогачаринов (виджнянавадинов)* включает в себя уже 100 дхарм. Если говорить о классификации дхарм, то, во-первых, их можно классифицировать по скандхам (дхармы, относящиеся к рупа

скандхе, ведана скандхе и т. п.). Этот пятеричный список можно редуцировать до двоичного: 1) дхармы рупа скандхи и 2) дхармы всех остальных скандх (в соответствии с делением состава личности на *нама* и *рупа* — психическое и физическое); в таком случае вторая группа дхарм получает название *дхарма дхату* (дхармовый элемент), поскольку дхармы как члены группы *дхарма дхату* являются объектами для «ума» *(манаса),* который, как мы помним из анализа цепи причинно-зависимого происхождения, относится буддистами к органам чувств (способностям восприятия). Дхармы, относящиеся к самскара скандхе, также обычно подразделяются на «связанные с психическим» *(читта сампраюкта)* и «не связанные с психическим» *(читта випраюкта)*.

Во-вторых, дхармы делят на «входящие в составы» *(санскрита дхармы)* и «не входящие в составы» *(асанскрита дхармы)*. Первый тип — это, так сказать, эмпирические дхармы, то есть элементы, конституирующие наш сансарический опыт, дхармы, входящие в пять скандх живого существа. Второй тип — надэмпирические дхармы, то есть дхармы, к обыденному опыту не относящиеся. Это абсолютное пространство, или, как предполагают некоторые буддологи (В. И. Рудой, Е. П. Островская), пространство развертывания психического опыта *(акаша),* и два вида «прекращения» (*ниродха;* то есть пресечения функционирования эмпирических дхармических потоков, нирвана): «прекращение, связанное со знанием» *(пратисанкхья ниродха)* и «прекращение, не связанное со знанием» *(апратсанкхья ниродха)*. Кроме этого, дхармы подразделяются на «истекающие аффектами» *(сасрава)* и «не истекающие аффектами» *(анасрава)*. Первые — это дхармы, вовлекающие в круговорот сансары; в процессе занятий буддийской психопрактикой они подлежат постепенному устранению. Естественно, что к ним относятся только дхармы, «входящие в составы». Особняком, однако, стоит дхарма «истина пути» *(марга сатья)*: хотя путь к нирване, равно как и сама нирвана, и может быть объектом привязанности, однако данная привязанность не ведет к присоединению аффектов к данной дхарме, поскольку не находит в ней опоры. Но в целом эти дхармы следует считать «неблагими» *(акушала)*. Второй тип дхарм, напротив, способствует приобретению благих *(кушала)* качеств и продвижению на пути к нирване. К ним относятся также и те дхармы, которые не «входят в составы».

Дхармы постоянно возникают и исчезают, заменяясь новыми дхармами, но обусловленными предшествующими — по закону

причинно-зависимого происхождения. Эти постоянно возникающие и исчезающие бессубстанциальные дхармы в своей совокупности образуют поток, или континуум *(сантана)*, который эмпирически и обнаруживается как «живое существо». Таким образом, любое существо, в том числе и человеческая личность, понимается в буддизме не как неизменная сущность (душа, атман), а как поток постоянно меняющихся элементарных психофизических состояний.

С теорией дхарм тесно связана еще одна весьма важная особенность буддийского мировоззрения, а именно учение о мгновенности *(кшаникавада)*. Буддизм утверждает, что для сансарического существования характерны следующие характеристики: 1) все непостоянно *(анитья)*; 2) все есть страдание *(дуккха)*; 3) все бессущностно, или все лишено самости *(анатма)*; 4) все нечисто *(ашубха)*. Учение о мгновенности непосредственно вытекает из первого тезиса о всеобщности непостоянства. Оно утверждает, что каждая дхарма (и соответственно весь комплекс дхарм, то есть живое существо) существует только одно ничтожно малое мгновение, в следующее мгновение заменяясь новой дхармой, причинно обусловленной предыдущей. Как поется в известной песне: «Призрачно все в этом мире бушующем, есть только миг, за него и держись. Есть только миг между прошлым и будущим, именно он называется „жизнь“».

Таким образом, нельзя не только дважды войти в одну и ту же реку, но нет и того, кто мог бы дважды попытаться это сделать. Каждое новое мгновение существует новая личность, причинно связанная с предыдущей и обусловленная ею.

Итак, согласно теории мгновенности, поток дхарм, образующий живое существо, не только континуален, но и дискретен в одно и то же время. Используя современную метафору, его лучше всего сравнить с кинопленкой: она состоит из отдельных кадров, которые, однако, мы не видим, когда смотрим фильм и воспринимаем его как чистый континуум. Различия между двумя соседними кадрами совершенно ничтожны, и эти кадры представляются невооруженному взгляду практически тождественными, различия же нарастают и проявляются постепенно. В этом примере каждая новая жизнь — новая серия безначального сериала, нирвана — конец фильма.

Здесь, правда, может возникнуть вопрос: если никакой души нет, то что же тогда перерождается и переходит из жизни в жизнь?

Ответ на этот вопрос достаточно парадоксален: ничто не перерождается и не переходит. Вопреки распространенному заблуждению, в буддизме вообще нет учения о перевоплощениях, или реинкарнациях. Человек в буддизме не есть воплощенная душа, как в индуизме. Он поток состояний (дхарм), серия кадров (мгновений). Поэтому профессиональные буддологи стараются избегать таких слов, как «перерождение», а тем более «перевоплощение», и предпочитают говорить о циклическом существовании или чередовании рождений и смертей. Здесь уместны два примера, которые иногда приводят современные проповедники буддизма. Первый пример — с бильярдными шарами: кий (кармический импульс) бьет по шару (условная личность — *пудгала*), получающему таким образом определенное ускорение и траекторию. Этот шар ударяет по другому шару, передает ему ускорение и определяет его траекторию и т. д. Здесь сохраняется, так сказать, только энергия, которая и связывает данное существование с существованием его «кармического преемника» (подобная «передача заряда» происходит, по существу, и в каждое мгновение одной и той же жизни). При этом «ум» *(манас),* опирающийся на предшествующий временной момент, обеспечивает память и чувство тождества личности. Кстати, буддизм учит, что Будда помнит все «свои» предыдущие жизни, на чем, в частности, построены сюжеты *джатак* (от *джати* — рождение) — дидактических повествований о предшествовавших пробуждению жизнях Сиддхартхи Гаутамы — Будды Шакьямуни.

Второй пример связан с образом калейдоскопа: определенная комбинация цветных стеклышек (набор дхарм, эмпирически выражающийся как «данная личность») после поворота калейдоскопа (кармический эффект, обусловливающий характер последующей жизни) меняется на иную (стеклышки перегруппировываются), причинно обусловленную их исходным положением и кармическим импульсом и выражающуюся в непосредственном опыте в виде иного живого существа, причинно связанного с первым. Здесь уместно еще раз напомнить, что закон кармы в буддизме не есть воздаяние или возмездие (в отличие от теистических направлений индуизма, в которых кармические плоды раздает всемогущий Господь — Ишвара); закон кармы вполне объективен и неотвратим, подобно законам природы в их европейском научном понимании.

Доктрина анатмавады, теория дхарм и учение о мгновенности формируют основу буддийской онтологии, которая является **онтологией бессубстратного процесса** (то есть бытие есть не некая постоянная, вечная субстанция, или сущность, а процесс, который опять-таки не опирается ни на какую неизменную основу).

Завершая наш обзор основ буддийского учения, скажем несколько слов о буддийской космологии. Но прежде остановимся на специфике самого отношения буддизма к космологической тематике.

Центральная и, можно сказать, единственная проблема буддийского учения — живое существо (человек) и его освобождение. Все самые, казалось бы, абстрактные проблемы, обсуждавшиеся на протяжении столетий буддийскими философами, только представляются таковыми. Буддизм — учение вполне прагматическое, и знание просто ради знания интересует его очень мало. Буддийский мыслитель не древнегреческий философ, на досуге предававшийся поискам истины ради самой истины. Это монах, стремящийся к освобождению сам и желающий привести к нему других людей. Именно освобождение — побудительный мотив буддийского философствования. Что такое человек, как устроено его сознание, каковы механизмы его функционирования и как его надо преобразовать, чтобы из страдающего сансарического существа он превратился в существо свободное, из профана — в святого, из существа омраченного — в существо просветленное? Отсюда и проистекает интерес буддизма к психологии и проблемам сознания. К проблематике же, непосредственно не ведущей к освобождению или нейтральной относительно этой цели, буддизм относился весьма прохладно. В ответ на различного рода абстрактные метафизические вопросы, не имеющие к тому же адекватного выражения в языке (таковых буддийская традиция насчитывает четырнадцать), Будда хранил «благородное молчание». Хорошо известна также притча о раненом человеке, которую однажды Будда поведал своим ученикам, донявшим его как-то весьма абстрактными вопросами. Вот, сказал Будда, в глаз человеку попала отравленная стрела, и пришел врач, способный исцелить его. Но тот человек сказал врачу, что не даст ему вынуть стрелу, прежде чем врач не расскажет ему все о своих предках, родственниках, изучаемых им науках, а также не ответит и на другие его вопросы. Такой человек, заключил Будда, умрет раньше, чем узнает все, что его интересует. Параллель вполне понятна: Будда — врач, а его неразумные ученики

подобны раненому из притчи. Буддизм, правда, утверждает, что Будде присуще всезнание *(сарваджнята),* то есть ему ведомы и все истины метафизического порядка. Это всеведение обретается в акте пробуждения, для достижения которого следует усердно практиковать Благородный Восьмеричный Путь, а не предаваться пустым словопрениям (как это любили делать странствующие философы — шраманы) или бесполезным (да и бесцельным) интеллектуальным играм, которым те же шраманы, да и ортодоксальные брахманы тоже, были привержены.

Эта установка буддизма полностью определяла и его отношение к вопросу, как устроен мир. Почти все школы классического индийского буддизма не сомневались в существовании мира вне сознания воспринимающего субъекта, а *вайбхашики-сарвастивадины* были даже уверены, что он вполне точно и адекватно отражается в человеческом сознании в процессе восприятия. Но этот объективный мир в себе совершенно и принципиально не интересовал буддистов. Мир буддийской космологии — это психокосм, то есть мир, уже отраженный в сознании человека* и таким образом включенный в его сознание или, точнее, в образующий его дхармический поток, ставший как бы частью того, что можно назвать личностью. Ведь только вещей этого освоенного и присвоенного субъектом мира можно желать, только к ним можно испытывать отвращение и вообще иметь в связи с ними какие-либо аффективные состояния. Мир же как объективная реальность совершенно безразличен нам, пребывая «в безмятежности» и недоступности за пределами нашего сознания и нашей заинтересованности. При этом буддисты прекрасно понимали, что этот мир является иначе для разных типов живых существ: мир как «местопребывание» четко коррелирует с уровнем развертывания сознания разных живых существ, и один и тот же мир в себе оказывается совершенно разными психокосмами для разных живых существ. Как позднее скажет один махаянский мыслитель, то, что является рекой Ганг для человека, будет потоком гноя и нечистот для голодного духа и потоком амброзии *(амриты)* для божества. И лишь буддисты школы *йогачара* не считали возможным утверждать, что за этими субъективными «Гангами» находится некий объективный, «правильный» Ганг.

---

* В современной философии такой «индивидуальный» мир называется фанероном (термин Ч. Пирса).

Здесь можно обратиться и к современной философии. Эстонский биолог и философ фон Икскюль специально занимался проблемой соотношения тел животных и восприятия ими среды обитания. Вот элементарный пример из его умозаключений. Растет сосна. Для лесника это дерево, которое следует или охранять, или использовать на дрова. Для лисицы это дом и убежище, потому что под корнями сосны находится ее нора. А что такое сосна для короеда, который живет в сосне и одновременно питается ею, — можно только догадываться. Но если для эстонского ученого тела животных приспосабливаются к их среде обитания, то для буддистов наоборот — среда как бы формируется под данный вид живых существ.

Таким образом, в буддийской космологии описывается не физическая вселенная, а психокосм, прежде всего психокосм человека. Как же выглядит этот психокосм?

Если в рассуждениях о природе личности, дхармах, мгновенности и других аналогичных вопросах буддисты мыслили вполне логично, рационально и дискурсивно, то их рассуждения о космологии явно пронизаны архаическим мифологизмом, пропущенным, однако, через призму общемировоззренческих посылок и доктрин буддизма. По существу, буддисты не создавали новую космологию, а заимствовали ее из общеиндийского культурного наследия, слегка видоизменив в соответствии с принципами своего учения. Впрочем, буддисты никогда не придавали какого-то исключительного мировоззренческого значения своей картине мира и довольно спокойно трансформировали ее в регионах распространения буддизма под влиянием местных представлений и космологических систем. А такой авторитетный деятель современного буддизма, как Далай-лама XIV, и вообще сказал однажды, что если быть буддистом означает верить в мировую гору Сумеру, расположенные вокруг нее континенты и находящийся под землей ад, то он вообще не буддист*.

* Еще одним доказательством весьма гибкого отношения буддизма к космологии может служить тот факт, что великий буддийский философ V в. Васубандху в своем «Вместилище Абхидхармы» в соответствии с учением кашмирских вайбхашиков рассматривал ад как вполне реальное «местопребывание», расположенное в преисподней, на самом нижнем уровне земли (мира желаний), а в своем же произведении «Двадцать стихов о только лишь сознании» («Вимшатика виджняптиматра сиддхи»), написанном с позиций йогачары, определял его как чисто ментальную иллюзию, простую объективацию содержания сознания «грешника», страдающего в аду без какого-либо объективного коррелята.

Традиционные буддийские представления о мире-психокосме таковы. Вселенная по своей природе троична (вспомните архаичные представления о трех мирах — нижнем, среднем и верхнем), она состоит из трех уровней, или трех миров (*лока;* ср. лат. *locus* — место): мира желаний *(камадхату),* мира форм *(рупадхату)* и мира неформ *(арупадхату).* Из-за своей трехслойности вселенная часто называется «троемирием» или «троекосмием» *(траялокья).* Мир желаний — место, где живут (или которое переживают) почти все живые существа, за исключением некоторых высших божеств и чрезвычайно продвинутых йогинов. В мире желаний пребывают обитатели адов, голодные духи, животные, люди и бóльшая часть богов. В центре плоской земли находится устремленная в невообразимую высь гора Сумеру, вокруг которой располагаются дворцы тридцати трех богов мира Брахмы. Гора Сумеру окружена несколькими кольцами гор, образованных различными металлами. За ними простирается гладь Мирового океана, в котором находятся четыре континента, один из которых — «наш» континент (его название *Джамбудвипа;* в средневековых источниках так обычно называется Индия). Под землей находятся обиталища претов и система десяти (холодных и горячих) адов, самый нижний и страшный из которых называется *нирая* («без избавления»), поскольку срок пребывания в нем невероятно долог, хотя и конечен.

Миров-троекосмий, подобных нашему, неизмеримо много, они существуют по тем же законам, как бы параллельно нашему миру.

Космическое время циклично и безначально, то есть ни один из циклов не может считаться первым. Мир никем не создан, идея божественного творения буддизмом принципиально отвергается по целому ряду соображений как этического (благой Бог не мог бы сотворить мир, суть которого — страдание живых существ), так и метафизического характера (о них речь пойдет в лекции, посвященной непосредственно буддийской философии). Причина существования миров — энергия совокупной кармы живых существ предыдущего мирового цикла (подобно тому как будущая жизнь существа обусловливается его кармой, имеющейся на момент смерти).

После разрушения одной вселенной существует лишь бесконечное пространство *(акаша),* в котором постепенно начинают веять некие ветерки, мало-помалу крепнущие и превращающиеся в мощнейший ураган, постепенно сгущающийся до состояния алмазной

твердости и приобретающий форму круга. Этот круг затвердевшего ветра образует основание нового мира. И он есть не что иное, как овеществившаяся энергия совокупной кармы живых существ разрушившейся вселенной (сравните с объективированной волей как физической основой феноменов в философии А. Шопенгауэра, особенно в его работе «О воле в природе»). Дальнейшее формирование мира происходит сверху вниз. Вначале внезапно возникает небесный дворец с богом Брахмой на престоле, после этого вокруг него появляются другие тридцать три бога небес мира желаний. Они видят Брахму и восклицают: «Это Брахма! Он вечен, он был всегда! Он всех нас создал!» — так возникает вера в богатворца. Клубящиеся в выси златоцветные облака начинают изливать дождь, который заливает диск ветра внизу и постепенно образует Мировой океан. Из растворенной в нем мути формируются континенты и гора Сумеру. Последними образуются ады.

Люди, появившиеся на земле после формирования континентов, вначале божественны и подобны богам мира форм; срок их жизни равен 84 000 лет. Земля же в это время покрыта особым земляным пирогом, источающим несравненный аромат. Люди могут не есть, но этот аромат их настолько влечет, что они начинают есть земляной пирог и постепенно съедают его. Тем временем срок их жизни понемногу сокращается, тела грубеют, формируются органы пищеварения, и к тому моменту, когда весь пирог, покрывающий землю, оказывается съеденным, люди уже не могут обходиться без пищи. Им ничего не остается, как начинать выращивать рис. Но риса на всех не хватает, и люди придумывают проводить межи, отделяя свой участок от чужого, — появляется собственность. Но поскольку риса становится все меньше и меньше, одни нарушают межи полей других и начинают воровать рис. Воцаряется беспорядок, и начинаются столкновения между людьми. Тогда люди решают, что наступило время наведения порядка, и принимают решение избрать самого достойного из своего числа для поддержания этого порядка. Так появляется первый царь. Он отбирает себе в помощники наиболее уважаемых людей, чтобы они непосредственно поддерживали порядок. Так формируется сословие кшатриев (воинов и правителей). В это время в мире начинают появляться Будды.

Интересно, что возникший в кшатрийской среде буддизм подробно описывает образование воинского сословия, почти игнорируя жреческое (о первых брахманах сообщается лишь то, что они

были людьми, склонными к уединению и созерцанию). Кроме того, если в брахманизме сословия представляют собой божественные установления, выражающие сакральный миропорядок, то в буддизме они (и прежде всего кшатрии как правящая варна) суть результат своеобразного «общественного договора». Кстати, буддизм (равно как моизм — учение философа Мо-цзы, или Мо Ди, в Древнем Китае) является учением, одним из первых провозгласившим принцип общественного договора как основы государства.

Говоря о социальной доктрине буддизма, следует еще раз подчеркнуть неприятие ею доктрины божественности сословно-кастовой системы и ее исключительную ориентацию на светскую царскую власть. Все крупные общеиндийские империи домусульманского периода (государства Маурьев и Гуптов) были или буддийскими, или покровительствовавшими буддизму. Интересно, что и за пределами Индии, в странах Юго-Восточной Азии, монархи, укрепляя центральную светскую власть, планомерно вытесняли брахманизм и жречество, утверждая буддизм и буддийскую концепцию государства (этот процесс особенно хорошо изучен на примере Таиланда). Брахманской идее «божественного царя» *(дэва раджа)* буддизм противопоставил идею царя, правящего на основе Дхармы, принципов буддийского учения *(дхарма раджа)*.

Но вернемся к космологии. Постепенно человеческие нравы вырождаются все больше и больше, и эгоизм становится столь велик, что люди уже буквально не выносят даже вида друг друга. По мере этой нравственной деградации сокращается и срок жизни, постепенно доходя до десяти лет. (Это не означает, что люди умирают детьми, за десять лет разворачивается весь жизненный цикл, как у кошки или собаки.) Наконец люди разбредаются по лесам, стараясь не встречаться, а встречаясь, сразу же пытаются убить друг друга. И вот во время самой ужасной нравственной деградации находится человек, у которого появляется мысль, что так больше жить нельзя, что надо менять отношение к своим собратьям. Он идет к другим людям и обучает их дружелюбию. После этого нравы начинают улучшаться, а срок жизни постепенно возрастает до 84 000 лет, после чего снова начинается период деградации. Период убывания срока жизни и нравственной деградации получил название «период убывания», противоположная фаза цикла — «период возрастания». Эти отрезки становятся условной мерой времени всего космического цикла, даже тех его периодов, когда ни людей, ни других существ нет. Вся *махакальпа* («великий

период»), то есть космический цикл, делится на четыре малые *кальпы:* пустота (от разрушения одного мира до начала формирования другого), формирование, пребывание (когда космос стабильно пребывает) и разрушение. Каждая из этих четырех кальп состоит из двадцати периодов возрастания и убывания, то есть длительность всего мирового эона равна восьмидесяти периодам возрастания и убывания.

В течение кальпы пребывания мира в мире появляются Будды и чакравартины. *Чакравартин* (Государь, Поворачивающий Колесо) — миродержец, совершенный вселенский монарх, обладающий теми же тридцатью двумя признаками, что и Будда (вспомните житие Сиддхартхи Гаутамы — Будды Шакьямуни и предсказание астролога Ашиты), но они выражены слабее. Одновременно Будда и чакравартин появиться не могут. Чакравартины отличаются по типу *чакры* (буквально «колесо»; здесь имеется в виду боевой метательный диск), которая является их атрибутом: чакравартина с золотой чакрой все люди сами просят, чтобы он правил ими; чакравартин с серебряной чакрой начинает собирать войска для завоевания мира, но не успевает собрать их, как все государства признают его власть; чакравартин с железной чакрой двигает войска в поход, но его враги сдаются без боя: ненасильственное правление — отличительная черта чакравартина.

После двадцати периодов возрастания и убывания человеческой жизни накопившаяся дурная карма приводит к тому, что мир постепенно начинает разрушаться. Первым признаком этого является прекращение рождения в адах, поскольку ады разрушаются первыми (возможно, говорят буддисты, в это время не совершаются поступки, приводящие к рождению в аду, а может быть, люди, имеющие такую карму, рождаются в адах других мировых систем). Наконец все существа гибнут, а мир-вместилище охватывает пожар. Последним гибнет пылающий дворец Брахмы, и мир прекращает свое существование, уступая место кальпе пустоты; в этой пустоте снова начинают веять ветерки, и весь цикл повторяется.

Впоследствии, уже в рамках махаянского буддизма, между буддистами велись споры о том, может ли когда-нибудь произойти такое, что все живые существа достигнут нирваны и сансара прекратит свое существование раз и навсегда. Мнения по этому вопросу разделились: одни буддийские школы признали такую воз-

можность, другие посчитали это невозможным, приняв доктрину не только о безначальности, но и о бесконечности сансары.

Все сказанное выше характеризует нижний мир буддийской космологии. Что же представляют собой остальные два мира — мир форм и мир не-форм?

Мир форм называется так потому, что группа чувственного *(рупа)* представлена там значительно слабее, чем в мире желаний. Это чистые формы, без грубой материальности. Мир форм населен высшими богами, не вмешивающимися в дела мира желаний. Срок их существования чрезвычайно велик, так как мир форм (и не-форм) не подвержен разрушениям и воссозданиям.

Мир не-форм (подобно адам, по учению йогачаринов) представляет собой чистые состояния сознания без соответствующих им местопребываний. Здесь нет ни времени, ни пространства, ни восприятия, ни не-восприятия. И тем не менее это не нирвана, а часть сансары. В мире не-форм нельзя родиться обычному живому существу. Только йогины, уже при жизни развертывающие свое сознание на этом уровне, могут после смерти проявиться здесь. Но к этому стремиться никоим образом не следует: срок существования здесь настолько долог, что даже время длительности великой кальпы ничто по сравнению с ним. Но потом сила кармы и формирующих факторов непременно проявится, и йогин, попавший сюда, неизбежно родится вновь на более низких уровнях сансары, ничего не приобретя, но потеряв драгоценное время, которое могло бы быть использовано для обретения нирваны. Поэтому появление здесь считается столь же неблагоприятным, как и рождение в аду. А это значит, что буддизм не одобряет лишенную направленности на освобождение, чисто технически изощренную психотехнику. Здесь уместно вспомнить, что и Будда вошел в окончательную нирвану не с высшего уровня восьмой ступени созерцания, а с четвертого уровня.

В некоторых буддийских текстах высказывается мысль, что именно достижение уровня мира не-форм принимают за освобождение (слияние с Богом и т. п.) йогины-небуддисты (индуисты, джайны и другие), попадая, таким образом, в ловушку своей психопрактики, лишенной правильного сотериологического ориентира.

Итак, в этой лекции мы кратко рассмотрели основные положения раннего буддизма и теперь можем вернуться к историческому материалу.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Анагарика Говинда, лама. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993.

Буддийский взгляд на мир. СПб., 1993.

Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Ч. I: Анализ по классам элементов / Предисл., пер., коммент. В. И. Рудого. М., 1990; Раздел третий: Учение о мире / Предисл., пер., коммент. В. И. Рудого и Е. П. Островской. СПб., 1993.

Вопросы Милинды (Милинда паньха) / Предисл., пер., коммент. А. В. Парибка. М., 1989.

Дхаммапада / Пер. В. Н. Топорова; Под ред. Ю. Н. Рериха. М., 1960 (2-е изд.: СПб., 1994).

Ермакова Т. В., Островская Е. П., Рудой В. И. и др. Введение в буддизм. СПб., 1999.

Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. СПб., 1999.

Касевич В. Б. Буддизм: Картина мира. Язык. СПб., 1996.

Лысенко В. Г. Философия раннего буддизма. М., 1994.

Островская Е. П., Рудой В. И. Классическая буддийская философия. СПб., 1999.

Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.

Щербатской Ф. И. Центральная концепция буддизма и значение слова «дхарма» // *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.

ЛЕКЦИЯ 3

ШКОЛЫ И НАПРАВЛЕНИЯ БУДДИЗМА. ХИНАЯНА И МАХАЯНА

Буддизм практически никогда не был единой религией, и само буддийское предание утверждает, что почти сразу после парининрваны Будды он начал делиться на различные течения и направления. В течение последующих трехсот-четырехсот лет в буддизме появилось около двух десятков школ (обычно говорят о восемнадцати школах), представлявших две большие группы — *стхавиравадины* (пали: *тхеравадины*) и *махасангхики*. Эти две группы на рубеже нашей эры дают начало основным направлениям буддизма, существующим и поныне: *Хинаяне* (Тхераваде) и *Махаяне*. Поэтому ранний период истории буддизма в Индии часто называют «сектантским периодом».

Стхавиравадины (последователи «учения старейших») утверждали, что именно они сохраняют в чистоте и полноте истинное учение Будды, тогда как махасангхики искажают его и привносят в Дхарму недопустимые новшества. Относительно происхождения термина *махасангхики* в науке существуют расхождения. Одни буддологи считают, что название связано с тем, что махасангхики полагали необходимым расширить *сангху* (монашескую общину) за счет допуска в нее мирян *(маха* — «великий», *сангха* — «община»). Другие предполагают, что это название появилось потому, что сторонники этого течения представляли большинство сангхи, были «большевиками».

Многие из восемнадцати школ отличались друг от друга только деталями учения, например пониманием тех или иных вопросов *Винаи,* дисциплинарного кодекса монахов, но между некоторыми из них расхождения были значительными. Здесь имеет смысл сделать одно небольшое отступление, вызванное необходимостью пояснить некоторые аспекты истории буддизма.

Обычно по популярным книгам создается впечатление, что в истории буддизма сменяли друг друга следующие направления: за школами сектантского периода следовал буддизм Тхеравады,

который вытеснила Махаяна, в свою очередь замененная тантризмом — *Ваджраяной*. Эта схема верна лишь в том смысле (да и то весьма относительно), что перечисленные учения появлялись в указанном порядке. Но следует иметь в виду, что более ранние школы и направления никуда не исчезали с появлением поздних, а продолжали сосуществовать с ними. Имеются данные, что многие весьма ранние школы (например, *махишасики,* считающиеся древнейшей из стхавиравадинских школ) благополучно дожили до X–XI вв. — до времени почти полного исчезновения буддизма в Индии, когда, как обычно считается, прочно господствовал тантрический буддизм. Интересные данные о численности монастырей разных школ в VII в., то есть в период максимальной зрелости буддизма и начала его вытеснения из Индии брахманизмом, дает китайский паломник, переводчик и махаянский философ Сюань-цзан:

Стхавиры		
401 монастырь	26 800	последователей
Махасангхики		
24 монастыря	1100	последователей
Сарвастивадины		
158 монастырей	23 700	последователей
Самматии		
1351 монастырь	66 500	последователей
Неустановленная школа		
145 монастырей	6700	последователей

В этих данных Сюань-цзана весьма интересны следующие обстоятельства: во-первых, в период расцвета махаянского буддизма большую популярность имели не просто «хинаянские» школы, а школы, возникшие в самый ранний период истории буддизма; во-вторых, наиболее популярной в этом списке оказывается школа *самматиев* (они же *пудгалавадины* или *ватсипутрии*), считавшихся еретиками, достаточно далеко отошедшими от истинного учения Будды в такой важнейшей его части, как анатмавада. Не означает ли это, что вопреки всеобщему мнению именно они представляли магистральный путь развития буддизма в ту эпоху? Нет, не означает, поскольку в великих монастырях-университетах Индии того времени (самый знаменитый из них Наланда, где учился и сам Сюань-цзан) безусловно господствовали махаянские философские школы умеренной *мадхьямаки* и *йогачары;* именно они чуть позднее были принесены учеными индийскими монахами в Тибет, обра-

зовав основу теоретического уровня буддизма в этой Стране снегов. Тем не менее важно все-таки иметь в виду, что в истории буддизма школы не исчезали бесследно и древние направления сосуществовали с более поздними.

Среди школ стхавиравадинского направления особенно выделялась уже упомянутая выше школа ватсипутриев, разделившаяся позднее на несколько ветвей, важнейшей из которых была школа саммитиев. Все ветви ватсипутриев получили общее название *пудгалавады* (от слова *пудгала* — личность), поскольку они учили, что хотя атман, «я», и не существует, но в опыте имеется особая дхарма «пудгала» (личность), не тождественная пяти скандхам, но и не отличная от них. Эта «пудгала» обеспечивает как тождественность личности в пределах всего потока индивидуального существования, так и связь между различными жизнями в круговороте сансары; она же обретает и нирвану. Поскольку эта доктрина достаточно далеко отошла от классического буддийского учения, ватсипутрии считались почти еретиками, что, впрочем, не мешало широкому распространению их взглядов.

Из прочих школ необходимо упомянуть *махишасиков,* старейшую из всех школ. Махишасики развивали учение о существовании некоего «коренного сознания» *(мула виджняна),* являющегося источником всех эмпирических форм сознания. Эта идея значительно позднее оказалась востребована махаянистами-йогачаринами, которые возводили к ней свое учение об *алая-виджняне* (сознании-сокровищнице), причем один из основателей этой школы, Асанга, или Арья-Асанга (IV в.), в своем трактате «Компендиум Махаяны» («Махаяна сампариграха шастра») прямо ссылался на это положение доктрины махишасиков.

Весьма значительное распространение получили учения *сарвастивадинов* (от *сарва* — «все» и *асти* — «есть»), создавших философскую школу *вайбхашики,* разработавшую классическое изложение теории дхарм, и *саутрантиков* (от слова «сутра» — текст, содержащий наставление Будды), учение которых было во многом переходным от древней стхавиравадинской Абхидхармы к Абхидхарме махаянской.

Все школы стхавиравадинской ориентации учили, что дхармы реальны, будучи последним онтологическим основанием опыта. Однако в интерпретации понятия «дхарма» между школами существовали значительные различия; так, сарвастивадины говорили, что все дхармы реальны и существуют в действительности, тогда как саутрантики полагали, что ряд дхарм представляет собой лишь

условные единицы языка описания. Они верили, что цель совершенствования на буддийском пути — святость (архатство) и уход в нирвану; причем эта цель достигается каждым человеком в отдельности и лишь благодаря его собственным усилиям. Они также считали, что Будда был таким же человеком, как и все прочие люди, но достигшим совершенства и освобождения (то есть что он был первым *архатом* нашей эпохи). Эта точка зрения получила позднее наименование *лаукика* («мирская», от *лока* — «мир, вселенная»).

После исчезновения буддизма в Индии в XIII в. стхавиравада (под палийским названием *Тхеравада*) оказалась распространенной только на территории таких стран Южной и Юго-Восточной Азии, как Шри Ланка, Бирма, Таиланд (исторический Сиам), Лаос и Камбоджа, почему и получила название «южный буддизм». В этой поздней Тхераваде слились учения и доктрины разных школ древней стхавиравады, по отдельности прекративших свое существование. В названных выше странах и сейчас тхеравадинский буддизм играет огромную роль как в духовной и культурной, так и в социально-политической жизни их народов.

От всех направлений стхавиравады («старейшин») резко отличались школы *махасангхиков* («великообщинников»), наиболее представительной из которых была школа *локоттаравадинов* (от *лока* — «мир» и *уттара* — «высший»), то есть «надмирников». Локоттаравадины учили, что, хотя царевич Сиддхартха Гаутама и был до своего «совершенного и всецелого пробуждения» просто человеком, пробудился он к истине и стал Буддой, то есть уже много больше, чем просто человеком, благодаря своему приобщению к некоей особой вечной и надмирной дхарме — пробуждению, *бодхи*. Таким образом, состояние пробуждения рассматривается локоттаравадинами как особый вечный и запредельный сансарическому «бытию» метафизический принцип. Здесь уже со всей очевидностью присутствуют предпосылки для формирования махаянского понимания Будды «как истинносущей реальности всех дхарм» *(сарва дхарма бхутатахата)*.

И теперь мы вплотную подошли к вопросу о двух основных направлениях буддизма — Хинаяне и Махаяне.

Вначале необходимо сказать несколько слов о самих этих названиях. Слово «Хинаяна» означает «Малая Колесница» (в смысле «малый, или низший, ущербный, путь»), тогда как значение слова «Махаяна» — «Великая Колесница» (в смысле «Великий Путь»). Уже из этих названий можно догадаться, что слово «Хинаяна» не является самоназванием: вряд ли кому-нибудь когда-нибудь мог-

ла прийти в голову столь самоуничижительная мысль, как назвать свою веру «малым», или «низшим», путем. И действительно, эта «Хинаяна» есть не что иное, как та Тхеравада, о которой мы говорили чуть раньше. И поименовали ее «Хинаяной» с вполне понятными целями не кто иной, как махаянисты, считавшие себя следующими Великим Путем совершеннейшего учения Будды. Впрочем, тхеравадины в долгу не остались и стали третировать Махаяну как позднее искажение хранимого ими в нерушимости учения Благословенного. Но в любом случае слово «Хинаяна» имеет уничижительный смысл, и никогда не следует при встрече с приверженцем этого учения называть его хинаянистом. По этой же причине многие современные буддологи отказываются употреблять в научном тексте слово «Хинаяна» и говорят только о Тхераваде. Однако в отечественной буддологии существует давно закрепившаяся традиция пользоваться этим словом, поэтому не будем изменять этому словоупотреблению и мы, имея в виду, однако, все сказанное выше.

Когда же оформились Хинаяна и Махаяна?

Интересен тот факт, что Хинаяну и Махаяну разделяет не такой уж большой период времени, и это не позволяет ставить знак равенства между Хинаяной и ранним буддизмом, а также считать Махаяну исключительно поздним временем и солидаризироваться, таким образом, с ортодоксальной тхеравадинской позицией.

Временем оформления Хинаяны можно с полным основанием считать 80 г. до н. э., когда на Ланке впервые происходит письменная фиксация тхеравадинского Канона — палийской Типитаки. Но приблизительно в это же время начинают появляться и первые махаянские сутры: самый ранний махаянский канонический текст «Аштасахасрика Праджня-парамита сутра» («Сутра о Запредельной Премудрости в восемь тысяч стихов-шлок») относится именно к I в. до н. э. А если учесть, что Махаяна прошла еще период зарождения и первоначального становления в рамках учений махасангхиков, которые, видимо, можно считать «протомахаяной», то это направление буддизма можно «удревнить» еще больше.

Обратившись к истории буддологии, найдем, что в XIX в. (и приблизительно до 30-х годов XX в.) в науке (особенно в англо-германской школе буддологии) господствовало представление о тождестве Хинаяны / Тхеравады и раннего буддизма и о более позднем и несколько искаженном характере Махаяны. Эта точка зрения начинает интенсивно пересматриваться с 20–30-х годов XX в. (не без влияния работ представителей отечественной петербургской / ленинградской школы) и окончательно отбрасывается

мировой наукой в 50-е годы. Во-первых, наступает ясное осознание того факта, что между Тхеравадой, оформившейся в I в. до н. э., и учением Будды и первых буддистов (V–IV вв. до н. э.) лежит целая пропасть. Во-вторых, были выяснены корни Махаяны в учениях махасангхиков, которые появились достаточно рано, задолго до оформления палийской Типитаки. И наконец, в-третьих, датировки ранних махаянских текстов показали их хронологическую близость ко времени оформления Тхеравады. Во всяком случае вряд ли кто-нибудь из серьезных академических ученых ныне возьмется утверждать тождество тхеравадинской доктрины и учения самого Будды. Скорее, можно говорить о том, что учение Будды и его учеников и первых преемников в качестве наставников сангхи является неким X, которое послужило основой как для Y Тхеравады, так и для Z Махаяны. Или, другими словами, в раннем буддизме содержались основания для его развития как в хинаянском, так и в махаянском направлении.

В чем же заключаются принципиальные отличия между Хинаяной (под Хинаяной мы будем понимать здесь не только и не столько современную Тхераваду, сколько все древние стхавиравадинские направления и группы) и Махаяной? Рассмотрим этот вопрос на основе двух базовых аспектов обеих традиций: 1) их представления об идеальной личности и цели буддийского пути и 2) их учения о природе Будды.

Идеальной личностью Хинаяны является *архат*. Это слово означает «достойный» (тибетская этимология этого слова — «уничтожитель врагов», то есть аффектов, *клеш,* — является ошибочной и может считаться народной этимологией). Архат — это святой монах *(бхикшу;* пали: *бхиккху),* достигший собственными усилиями цели Благородного Восьмеричного Пути — нирваны и навсегда покинувший мир. На пути к нирване монах проходит ряд ступеней: 1) ступень «вступившего в поток» *(сротапанна),* то есть вставшего на путь бесповоротно («вступивший в поток» уже не может деградировать и сойти с пути); 2) ступень «единожды возвращающегося» *(сакридагамин),* то есть человека, сознание которого еще в одном рождении должно вернуться на уровень мира желаний *(камадхату),* и 3) ступень «более не возвращающегося» *(анагамин),* то есть святого, чье сознание отныне будет всегда пребывать в состоянии медитативного сосредоточения на уровне миров форм *(рупадхату)* и не-форм *(арупадхату)*. Практика анагамина завершается обретением плода архатства и вступлением в нирвану «без остатка» *(анупадхишеша нирвана)*.

По учению Хинаяны, Будда до своего пробуждения был обычным человеком, только наделенным великими добродетелями и святостью, обретенной благодаря совершенствованию в течение многих сотен жизней. После пробуждения, которое, с точки зрения Хинаяны, было не чем иным, как обретением плода архатства, Сиддхартха Гаутама перестал быть человеком в собственном смысле этого слова, став Буддой, то есть просветленным и освобожденным от сансары «существом» (это слово здесь по необходимости приходится брать в кавычки, так как буддисты называют существами только обитателей троемирия сансары, а не Будд), но никак не богом или какой-либо иной сверхъестественной сущностью. Если мы, будучи монахами (Хинаяна подчеркивает, что только монах, соблюдающий все обеты Винаи, может стать архатом и обрести нирвану), станем во всем следовать примеру Будды и его учению, то достигнем того же самого, чего достиг он. Сам Будда ушел в нирвану, его в мире нет, и для него мира нет, а поэтому бессмысленно ему молиться или просить его о помощи. Всякое поклонение Будде и поднесение даров его изображениям нужны не Будде, а людям, воздающим таким образом долг памяти великому Освободителю (или Победителю) и упражняющимся в добродетели даяния.

Понятно, что Хинаяна является сугубо монашеской формой буддизма*. Строго говоря, в рамках этой традиции только монахи и могут считаться буддистами в собственном смысле этого слова. Только монахи могут реализовать цель буддизма — обретение покоя нирваны, только монахам открыты все наставления Благословенного, и только монахи могут практиковать предписанные Буддой методы психопрактики. На долю мирян остается только улучшение своей кармы через совершение добрых дел и накопление заслуг, обретенных поддержкой и содержанием сангхи. Благодаря этим заслугам миряне в одной из последующих жизней будут достойны принятия монашеских обетов, после чего и они смогут вступить на Благородный Восьмеричный Путь. Поэтому тхеравадины

* Правда, следует отметить, что в странах Юго-Восточной Азии (особенно в Бирме / Мьянме и Таиланде) весьма распространена практика временного принятия монашеских обетов (особенно на период сезона дождей, когда по древней традиции в монастырях проводятся длительные медитативные сессии). На время принятия обетов миряне уходят в монастыри и ведут такую же жизнь, как и монахи. Затем обеты снимаются и миряне возвращаются в свои семьи. Кроме того, старая конституция Бирмы предписывала каждому мужчине провести определенный срок (от трех месяцев до года) в монастыре.

никогда не стремились к особенно активной миссионерской практике или к вовлечению мирян в жизнь сангхи и в различные формы религиозной деятельности.

В силу всех этих обстоятельств Хинаяна получила распространение только в странах, культура которых, даже независимо от буддизма, формировалась под сильнейшим влиянием индийской культуры, то есть в странах Южной и Юго-Восточной Азии (за исключением Вьетнама, исторические судьбы которого были тесно переплетены с судьбами Китая, в результате чего во Вьетнаме сформировалась буддийская традиция на основе форм китайско-дальневосточной Махаяны). Правда, хинаянский буддизм одно время (с первых веков до нашей эры и до мусульманских завоеваний VII–VIII вв.) был довольно широко распространен на территории Центральной Азии (современные Узбекистан, Таджикистан, северо-западные территории КНР), где он успешно конкурировал с автохтонной религией населявших эти земли ираноязычных народов — зороастризмом (маздеизмом). Но это объясняется прежде всего тем, что значительная часть названных территорий входила на рубеже нашей эры в состав Кушанской империи, объединявшей под своей властью Северную Индию и часть Центральной Азии; при этом следует отметить, что кушанские монархи были прежде всего покровителями Махаяны.

Что касается Махаяны, то ее подход к обозначенным выше доктринальным вопросам был совершенно иным.

Идеальной личностью для последователей Великой Колесницы был не обретший нирвану архат, а стремящийся к достижению состояния Будды на благо всех живых существ бодхисаттва. Во-вторых, уже не нирвана, а пробуждение становится целью буддийского пути в рамках этого направления. В-третьих, для махаянистов Будда отнюдь не просто человек. Будда есть метафизическая реальность, истинная природа всех дхарм, лишь явленная людям в виде человека — Учителя, Будды Шакьямуни, как она была явлена ранее в образах других Будд и как она будет многократно явлена и позднее — в грядущих Буддах нашей и иных кальп.

Уже самые ранние махаянские тексты (сутры, посвященные Запредельному Совершенству Премудрости — *праджня-парамите*) провозглашают следующую точку зрения: нирвана, к которой стремятся хинаянисты, не есть истинная и высшая нирвана. Да, говорят махаянисты, последователи Малой Колесницы выходят из сансары, освобождаются от мучительной круговерти рождений-смертей, но высшая истина остается недоступной для них, ибо,

освободившись от аффективных препятствий *(клеша аварана),* они всё еще остаются во власти препятствий, связанных с неправильным знанием, — так сказать, препятствий гносеологического характера *(джнея аварана),* которые могут быть преодолены только на пути Махаяны, ведущем к совершенному и всецелому пробуждению, то есть к достижению состояния Будды, который был не просто первым архатом, а великим окончательно и всецело пробужденным существом *(самьяк самбуддха).* И это состояние пробуждения много выше нирваны хинаянского архата. Более того, махаянские тексты отнюдь не склонны называть хинаянских святых архатами; их обычное обозначение в этих произведениях *шраваки* и *пратьека-будды.*

Шраваки («слушающие голос») — это ученики Будды, не постигшие всех глубин учения Татхагаты и привязавшиеся к идее нирваны как индивидуального освобождения, а также их ученики и последователи. Короче говоря, это синоним хинаянского монаха. Достигают шраваки нирваны через постижение сути Четырех Благородных Истин. Пратьека-будды — категория достаточно загадочная, и до сих пор не совсем понятно, какие исторически существовавшие социальные группы или типы личности могут быть к ней отнесены. Само это выражение означает «уединенный» или «отъединенный» Будда, «Будда для себя». Предполагалось, что пратьека-будды обретают нирвану самостоятельно, собственными усилиями, вне связи с сангхой и без опоры на учение Будды. Достигнув цели, они не проповедуют Дхарму людям, оставаясь в уединении и полном отрешении от мира. По существу, Мара, искушая Будду призывом оставаться под Древом Бодхи и не ходить на проповедь, стремился превратить Шакьямуни в пратьека-будду, что ему, как мы знаем, не удалось. Считается, что пробуждение пратьека-будд заключается в постижении ими принципа причинно-зависимого происхождения *(пратитья самутпада).*

Вообще же идея бодхи, истинного пробуждения Будды, настолько важна для Махаяны, что ее часто называют *Бодхисаттваяной,* то есть Колесницей Бодхисаттв, существ *(саттва),* стремящихся к пробуждению *(бодхи).* Так кто же такие бодхисаттвы?

В раннем буддизме, как мы помним, бодхисаттвой назывался будущий Будда до того, как он обрел пробуждение, то есть, собственно, стал Буддой. В Махаяне бодхисаттва — это любой человек, монах или мирянин, наделенный *бодхичиттой* (*читта* — сознание, психика; в данном случае — установка на нечто или намерение достичь чего-либо), то есть намерением обрести бодхи, пробудиться,

стать Буддой. Таким образом, в ранней Махаяне меняется, по сравнению с Хинаяной, цель буддийской практики. Позднее меняется и ее мотивация.

Интересно, что это раннее махаянское значение слова «бодхисаттва» сохраняется в словоупотреблении современных китайских буддистов: в некоторых случаях бодхисаттвой (кит. *путисадо* или, обычно в сокращенной форме, *пуса*) может быть назван любой верующий: ведь предполагается, что, будучи махаянистом, он стремится именно к достижению состояния Будды, к пробуждению.

Несколько позднее в текстах, посвященных идеалу бодхисаттвы, начинает все громче и громче звучать новый обертон, постепенно становящийся основным и важнейшим. Это новый мотив стремления к пробуждению, формулирующийся обычно так: «Да стану я Буддой на благо всех живых существ». Эта фраза считается теперь стандартной формулой, выражающей суть бодхичитты. Бодхичитта — это умение видеть все живые существа в качестве своих матерей (ведь если все мы находимся в круговороте сансары с *безначальных* времен, то мы уже побывали со всеми существами во всех возможных отношениях, в том числе каждое из них успело побывать и в роли нашей матери). А поскольку хороший сын или дочь не могут равнодушно видеть, как их мать мучается в сансаре, и не могут стремиться к нирване, оставив мать страдать в коловращении циклического существования, их святой долг отказаться от собственного спасения до тех пор, пока им не удастся спасти свою мать. Именно так описывается бодхичитта в сочинениях классической, зрелой Махаяны и в проповедях ее современных представителей.

В зрелой Махаяне двумя главными и определяющими качествами бодхисаттвы становятся мудрость *(праджня)* и сострадание *(каруна)*.

Тексты утверждают, что невозможно стать Буддой, не обладая в совершенстве этими двумя качествами, причем сострадание начинает восприниматься в практическом модусе — как набор «искусных средств» или методов *(упая)*, посредством которых бодхисаттва, движимый состраданием, получает возможность помогать живым существам освободиться от пут сансарического существования. Как птица не может лететь только на одном крыле, говорят тексты, так и состояния Будды нельзя достичь только при помощи одной лишь мудрости или одних искусных средств: мудрость без средств пассивна, средства без мудрости слепы. Впоследствии в рамках тантрического буддизма мудрость начинает символически

изображаться в виде женского божества, искусные средства / сострадание — в виде мужского; их соитие есть высшая интеграция *(юганаддха),* ведущая к пробуждению и обретению состояния Будды.

Вот характерное буддийское предание, описывающее важность соединения праджни и упаи (каруны), мудрости и метода (сострадания).

Великий буддийский философ, один из отцов философии йогачары Асанга (IV–V вв.) стремился установить общение с бодхисаттвой Майтреей, грядущим Буддой, чтобы стать его учеником. Для этого он погрузился в созерцание и пробыл в самадхи три года. Выйдя из самадхи без какого-либо результата, Асанга увидел человека, стачивающего напильником скалу. На вопрос удивленного Асанги тот ответил, что хочет сделать из скалы иглу. Асанга устыдился своего нетерпения и лености и снова на три года погрузился в самадхи, однако и на этот раз не достиг успеха. Выйдя из самадхи, он теперь увидел человека, который долбил подножие огромной горы ломом и перетаскивал камни на другую сторону долины. Асанга удивился работе этого человека и спросил, ради чего он все это делает. Человек ответил философу, что гора загораживает солнце окнам его дома и он хочет перенести ее на другое место. Асанга снова устыдился своего нетерпения и недостатка усердия и еще на три года ушел в самадхи, но и на этот раз ничего не достиг. Тогда огорченный и разочарованный монах покинул место своего уединения и вошел в близлежащий город. На городской площади он увидел издыхающую собаку, в боку которой кишели черви. Сердце Асанги преисполнилось сострадания, и он подумал, что если он оставит все как есть, то погибнет собака, а если он снимет с нее червей, то погибнут черви. Тогда Асанга взял нож и отрезал от бедра кусок собственной плоти, снял с собаки червей и положил их на мясо. В этот же момент собака чудесным образом преобразилась и перед потрясенным Асангой явился в сиянии света бодхисаттва Майтрея, с которым Асанга безуспешно стремился вступить в общение, практикуя йогу. Но и его занятия йогой не пропали даром — ведь именно благодаря им он обрел мудрость, которая теперь, соединившись с состраданием, принесла желаемый плод*.

* Противники йогачары по-иному осмыслили йогические занятия Асанги перед созданием им своего учения: «Асанга много лет бесплодно занимался созерцанием в лесу, но, не добившись успеха, создал настолько громоздкую философскую систему, что снести ее может разве что слон».

Великое сострадание *(маха каруна)* бодхисаттвы в самых возвышенных выражениях провозглашается во многих махаянских текстах, но нигде, пожалуй, о нем не говорится сильнее, чем в «Бодхисаттвачарьяаватаре», тексте, который можно образно назвать «Поэмой о бодхисаттве» (написан Шантидэвой в VII–VIII вв.):

Пусть я буду лекарством, кому нужно лекарство;
Пусть я буду рабом, кому нужен раб;
Пусть я буду мостом, кому нужен мост.

И вместе с тем сострадательная миссия бодхисаттв не есть мирской альтруизм или благотворительность. Ее цель сугубо религиозна и сотериологична — освобождение страдающих существ от уз циклического существования чередующихся рождений-смертей со всеми его муками и скорбями.

Иногда тексты выделяют три типа бодхисаттв: *бодхисаттва-царь,* который вначале достигает состояния Будды, а потом заботится об освобождении сразу всех существ (подобно царю, пекущемуся сразу о всех подданных); *бодхисаттва-лодочник,* «перевозящий» по одному существу на «другой берег» существования, и *бодхисаттва-пастух,* который вначале спасает все существа и только потом сам вступает в нирвану (подобно пастуху, который вначале загоняет в ворота усадьбы свой скот и лишь потом входит в них сам).

Махаяна считает идеал бодхисаттвы естественным выводом из доктрины анатмавады: ведь само понятие индивидуального освобождения, принятое в школах Хинаяны, имплицитно предполагает веру в некую индивидуальность, которая освобождается. Махаяна более радикальна: пока для человека, пусть даже святого, существует различие между «я» и «не-я», между «собой» и «другими», он остается во власти аффективного заблуждения относительно «я» *(атма моха)*. А следовательно, только спасение всех есть спасение каждого и только спасение всех существ есть и спасение меня самого, снимающее, однако, само представление о «я» и «самом».

Но не означает ли это, что бодхисаттвы никогда не обретут покоя нирваны? Ведь живых существ во всех мирах больше, чем «песчинок в Гангах, которых столько же, сколько песчинок в одном Ганге», а бодхисаттвы дали обет не вступать в нирвану, пока не освободятся все живые существа. Разные буддийские тексты поразному отвечают на этот вопрос. Так, «Лотосовая сутра» устами самого Будды возвещает, что рано или поздно обеты будут исполнены, все живые существа освободятся и бодхисаттвы смогут обрес-

ти покой нирваны. Другие тексты отрицают окончательное освобождение всех существ и утверждают, что сама сострадательная миссия бодхисаттв и есть их нирвана, — в этом труде заключена и награда за труд, выражающаяся в освобождении от иллюзии «я».

Махаянские тексты очень много говорят об «искусных средствах»*, в которых выражается великое сострадание бодхисаттвы. Иногда они приобретают вид своеобразной уловки, к которой бодхисаттвы прибегают, чтобы спасти живое существо из трясины сансары, приспосабливаясь к разным психологическим типам людей и к их разному уровню понимания. Вот типичная притча из важного раннего махаянского текста (ок. II в. н. э.) — «Лотосовой сутры» («Саддхарма пундарика сутра»; «Сутра лотоса Благой Дхармы»), известная как притча о горящем доме.

Жил некогда богатый человек, у него было несколько маленьких детей, которых он очень любил. Однажды он поехал на ярмарку, пообещав детям привезти гостинцев. Вернувшись, человек увидел, что его дом объят пламенем, а дети как ни в чем не бывало продолжают играть в пылающем жилище. Их отец закричал: «Бегите сюда, иначе вы сгорите и погибнете», но маленькие дети не понимали слов «сгореть» и «погибнуть» и продолжали беззаботно играть. Тогда их отец закричал: «Бегите сюда, я привез вам игрушки!» Тут дети со всех ног кинулись к отцу и спаслись таким образом из огня, а их отец подарил им три драгоценные колесницы.

Аллегории этой притчи вполне понятны. Хозяин дома и отец детей — Будда. Дети — живые существа, беззаботно играющие в пылающем огнем страданий доме сансары. Будда любит живые существа, как любит отец своих детей, и, чтобы спасти их, прибегает к уловке *(упая),* обещая разные игрушки. В конце концов он дарит им три драгоценные колесницы, то есть учит существа трем путям спасения: путям шраваков, пратьека-будд и бодхисаттв (китайская традиция видела здесь намек еще и на четвертую Колесницу — Единый Путь Будд).

Иногда методы могли даже принимать вид внешне жестоких поступков, как бы не имеющих ничего общего с принципом сострадания. Вот любопытный пример.

---

* Первоначально в махаянских текстах говорилось не столько об «искусных средствах», сколько об «искусности *в* средствах» *(упая каушалья),* однако позднее (особенно в текстах китайско-дальневосточного буддизма) слово *упая* стало пониматься не как средство вообще, а именно как «хорошее средство», «подходящее средство», «искусное средство».

В один японский монастырь повадился приходить олень, и монахи угощали и ласкали его. Но однажды это увидел настоятель и избил оленя, после чего он ушел и более не приходил. Возмущенные монахи потребовали у настоятеля объяснений, и тот сказал им: «Привыкнув к вам, олень перестанет вообще бояться людей и станет слишком доверчив. А этим непременно воспользуется какой-нибудь негодяй и убьет животное. Так что пусть уж он лучше боится людей и держится от них подальше».

И еще один пример.

Два великих монаха-йогина плыли из Индии на Ланку и везли с собой много золота для строительства на Ланке буддийской ступы. Об этом прознала команда корабля и решила убить монахов, чтобы завладеть золотом. Монахи благодаря своим телепатическим способностям узнали об этом и решили защищаться. Они рассудили так: если эти матросы убьют монахов-бодхисаттв, они совершат ужасный поступок, из-за которого наверняка попадут в ад *авичи* (пять поступков, непременно ведущих к рождению в наихудшем из адов: убийство отца, убийство матери, убийство архата, внесение смуты и раскола в монашескую общину и пролитие крови Будды), а население Ланки останется без ступы, которая тоже нужна для его совершенствования. Поэтому монахи и их сопровождающие первыми напали на матросов, повязали их и бросили в море. Побудительным мотивом такого, казалось бы, жестокого поступка было сострадание как к самим матросам (чтобы спасти их от адских мук), так и к жителям Ланки, которые могли остаться без буддийской святыни.

На своем пути к достижению пробуждения и обретения состояния Будды бодхисаттвы постепенно восходят по десяти ступеням совершенствования, подробно описанным в махаянской литературе. Этот путь невероятно долог, он требует трех *асанкхея* («неизмеримых») эонов-кальп. На последней ступени этого пути, называемой *дхарма-мегха* («облако Дхармы»), бодхисаттва обретает пробуждение, не уходя, однако, в нирвану. Ко времени достижения высших ступеней бодхисаттва приобретает огромное могущество, намного превосходящее могущество богов добуддийской ведической религии (в одной сутре говорится, что бодхисаттва такого уровня может жонглировать мирами, как фокусник жонглирует цветными шариками). Поэтому со временем махаянисты стали называть бодхисаттвами, как правило, не просто верующих, стремящихся к бодхи, как это было в ранней Махаяне, а великих святых, уже реализовавших в полной мере идеал бодхисаттвы и неустанно

пекущихся о всех живых существах. Культы таких великих бодхисаттв, как Авалокитешвара (символ сути великого сострадания), Маньджушри (воплощение трансцендентной премудрости), Тара (ее культ напоминает средневековый культ Мадонны в Европе; будучи преисполненной великого сострадания, Тара дала обет стать Буддой в женском теле, чтобы показать, что женщина ни в чем не уступает мужчине), Самантабхадра, Кшитигарбха (в народном буддизме распространено предание, что он обещал заполнить своим телом все ады, чтобы там уже более никто не поместился), и многих других стали центральными культами махаянского буддизма во всех странах его распространения.

Путь бодхисаттвы называется путем парамит. Слово *парамита* означает «совершенство», но в традиции оно обычно истолковывается в духе народной этимологии как «переход на другой берег»; таким образом, в буддизме парамиты осмысляются как трансцендентные совершенства, или «совершенства, переводящие на другой берег [существования]». Как правило, в текстах дается набор из шести парамит: *дана-парамита* (совершенство даяния), *кшанти-парамита* (совершенство терпения), *вирья-парамита* (совершенство усердия), *шила-парамита* (совершенство соблюдения обетов), *дхьяна-парамита* (совершенство созерцания) и *праджня-парамита* (совершенство премудрости, или премудрость, переводящая на другой берег существования; запредельная премудрость). В этом списке пять первых парамит относятся к группе искусных средств *(упая),* а шестая парамита сама образует целую группу — группу *праджни* (мудрости). Единство всех парамит, осознаваемое как единство метода и мудрости, есть пробуждение, обретение состояния Будды.

Праджня-парамита занимает здесь особое место, ибо она оказалась единственной парамитой, ради которой была создана особая группа сутр, получившая название праджня-парамитских сутр, или литературы праджня-парамиты (они и были самыми ранними махаянскими текстами). Если в Хинаяне праджня понимается как умение распознавать дхармы, то в Махаяне это некая особая способность непосредственно воспринимать реальность как она есть (в буддийской терминологии она обозначается словом *татхата,* буквально — «таковость»; от *татха* — «так» и суффикса *-та,* аналогичного русскому *-ость*). В таковом качестве Запредельная Премудрость именуется «матерью всех Будд» и символически олицетворяется образом богини, воплощающей в себе суть Совершенства

Премудрости (ср. с образом Софии в восточнохристианской и гностической традициях; об этой параллели специально писал английский буддолог Э. Конзе).

Столь же велико отличие Махаяны от Хинаяны и по вопросу о том, что представляет собой Будда, Будда вообще, а не только исторический Шакьямуни. Махаяна занимает здесь «сверхмирскую» позицию, восходящую к учению локоттаравадинов-махасангхиков. Поскольку Будда есть Будда благодаря обретению *бодхи,* то природа Будды и природа бодхи совпадают, и если бодхи суть вечный надмирный принцип, то таков и Будда. Пробужденность Будд выражается в Дхарме — Учении, и Дхарма, таким образом, формирует как бы духовное и истинное тело Будды. Но под дхармой понимается также и «элементарная частица» опыта, «квант» реальности. Будда есть наивысшее существо, и его Дхарма — наивысшая Дхарма. Таким образом, духовное Тело Будд есть Дхарма дхарм, «дхармовая природа», *дхармата,* реальность реальности. В ходе приблизительно таких рассуждений в Махаяне сформировалось учение о Дхармовом Теле *(Дхармакая)* Будд как реальности, наделенной наивысшим онтологическим статусом. Дхармовое Тело едино для всех Будд, оно есть *бхутатхата,* истинная реальность как она есть и природа всех дхарм (подобно тому как вода есть природа любой волны, а по своему составу вода остается той же самой и в горном потоке, и в грязной луже). Следовательно, природа Будды есть истинная природа всех феноменов, всех дхарм в абхидхармистском смысле этого слова. А из этого Махаяна делает еще один радикальный вывод: нирвана и сансара тождественны, между ними нет сущностного различия; сансара есть лишь иллюзорный аспект нирваны, никогда не возникавший и никогда не исчезающий, подобно тому как не может исчезнуть или появиться иллюзия, — на то она и иллюзия, что не имеет реального онтологического статуса и не существует «в себе». Если привести знаменитый индийский пример с веревкой, принятой по ошибке за змею, то можно сказать, что сансара — это змея, а нирвана — веревка. Причем реально, на самом деле веревка никогда не превращалась в змею и змеи никогда не было в веревке. Поэтому, во-первых, можно сказать, что веревка п у с т а от змеи или л и ш е н а змеи, как и нирвана пуста от сансары, лишена какой бы то ни было «сансарности», это отсутствие *сансарности* в нирване и есть высшая истина, или истинная реальность. Это и есть Дхармовое Тело всех Будд, или Будда в своей истинной природе в самобытии *(свабхава).* Из этого следует и еще один вывод: все дхармы суть дхармы

Будды, они *Буддовы* по своей природе, или их природа суть природа Будды *(буддхата, буддхатва)*. А из этого, в свою очередь, следует, что все существа не кто иной, как Будды, но только не пробудившиеся к пониманию этого, не реализовавшие свою внутреннюю и изначально пробужденную природу.

В поздней Махаяне Дхармовое Тело рассматривается в двух аспектах: как *свабхавикакая* («тело своебытия») оно есть реальность с высшим онтологическим статусом, а как *джняна дхармакая* (Дхармовое Тело гносиса / знания) оно есть когнитивный аспект этой реальности, чистая недвойственная *(адвая)* мудрость, лишенная («пустая») какой-либо субъект-объектной дихотомии.

Однако, в отличие от Хинаяны, Махаяна утверждает, что Будда, обретя Дхармовое Тело («пробудившись»), не покидает навечно мир, не уходит в недоступную для существ сансары нирвану без остатка.

По своему великому состраданию Будда производит из своего Дхармового Тела как бы два его отражения, одно из которых проявляется в мире форм и не-форм, а другое — в мире желаний. Оба эти «тела», в отличие от Дхармового Тела, обладают особой формой, обусловленной неисчислимыми благими качествами Будд. Поэтому оба эти «тела» вместе известны как *рупакая** — «оформленное тело», «формное тело».

Первое из них называется *самбхогакая* — «тело всеблаженства», в нем Будда (у каждого Будды оно свое) наслаждается нирваной как положительным блаженством. Но самое важное состоит в том, что именно в этом «теле» Будды общаются с высшими личностями (йогинами, бодхисаттвами), чье сознание развертывается на уровне миров форм и не-форм, и наставляют их, являясь им в видениях и т. п.

Второе — *нирманакая*, «магически созданное тело» или «тело, созданное магическими метаморфозами». В этом теле Будды являют себя на уровне мира желаний и в образе учителей-монахов проповедуют людям Дхарму. Таким Буддой в «магически созданном теле» был и Шакьямуни после обретения бодхи принцем Сиддхартхой Гаутамой. А «Лотосовая сутра» идет еще дальше и провозглашает устами самого Будды, что он был пробужден прежде всех

---

* Согласно текстам зрелой Махаяны, бодхисаттва обретает Дхармовое Тело Будды посредством мудрости *(праджня)*, тогда как *рупакая* обретается через накопление заслуг *(пунья)*, благодаря практике искусных средств спасения живых существ и великому состраданию.

времен; его рождение в Капилавасту и пробуждение под Древом Бодхи в Бодхгая было лишь благой уловкой *(упая),* необходимой для того, чтобы указать людям путь к освобождению. Таким образом, Будда приобретает черты Бога-спасителя, особенно усилившиеся в дальневосточном варианте махаянского буддизма. Но буддизм и в форме Махаяны все-таки останется нетеистической религией: мир сансары не является результатом божественного творения, он плод некоей трансцендентальной иллюзии *(авидья)* относительно природы «я» и реальности, выражающейся в субъект-объектной дихотомии и влечении-отвращении эмпирических субъектов к объектам и другим субъектам.

В буддийской иконографии Дхармовое Тело Будды обычно вообще не изображается или изображается в виде ступы (в дальневосточной традиции возможно его иконографическое олицетворение в образе Будды Вайрочаны — Будды Великого Солнца); самбхогакая как «прославленное тело» изображается в виде человека в йогической позе созерцания, наделенного различными пышными царственными атрибутами: венцами, диадемами, серьгами, браслетами и т. д. И наконец, в «теле» нирманакая Будда изображается в простых монашеских одеждах и с чашей для сбора подаяния *(патра)* в руках.

И Хинаяна, и Махаяна признают приход в наш мир множества Будд (в прошлом и будущем), но лишь в Махаяне эти неисчислимые Будды не только нашего мира (называемого миром *Саха*), но и других миров становятся объектами культа и поклонения. Среди них особенно выделяется Будда Амитабха (Будда Безграничного Света), почитание которого характерно для всех направлений Махаяны, а в Китае и Японии культ этого Будды и его Земли Блаженства *(Сукхавати)* оказался даже центральным для некоторых школ и течений. Для Махаяны характерны также развитая литургика, пышные богослужебные ритуалы и мистерии.

Между Хинаяной и Махаяной существует также весьма существенное различие в их отношении к монашеству и мирянам. Более того, это исключительно важное различие, поскольку сейчас может считаться доказанным, что первоначальные расколы в сангхе, ведшие к образованию новых направлений, были вызваны именно различиями в интерпретации норм монашеских уставов и правил *(Виная),* а не доктринально-теоретическими расхождениями; именно различия в понимании роли и места монашества вызвали и первоначальный раскол на стхавираваду и махасангхику (тем не менее даже этот раскол, равно как и другие, не мешал

последователям Хинаяны и Махаяны зачастую жить в одних и тех же монастырях, но опять-таки при условии одинакового понимания уставных монашеских норм).

Как уже говорилось ранее, Хинаяна — сугубо монашеское направление буддизма, которое только монахов, собственно, и считает буддистами par excellence. Поэтому хинаянисты в принципе не стремятся к активной миссионерской деятельности или проповеди среди мирян. По-иному дело обстоит в Махаяне. Хотя было бы принципиально неверным умалять значение и роль монахов в махаянском буддизме, тем не менее нельзя не подчеркнуть, что принятие монашеских обетов и постриг отнюдь не являются необходимыми условиями для обретения состояния Будды. А некоторые махаянские тексты даже особо превозносят мирян, достигших более высоких уровней духовного постижения, чем большинство монахов и даже многие великие бодхисаттвы. Таков, например, богатый «домохозяин» Вималакирти из «Вималакирти нирдеша сутры» («Сутры о Вималакирти»), личность которого служила образцом для подражания десяткам поколений буддистов-мирян, особенно в Китае и других странах Восточной Азии. Махаянисты, исходя из доктрины «искусных средств», стремились найти средства воздействия на все слои населения и на все психологические типы личности, к каждому из них подобрать свой ключик, чтобы побудить как можно большее число людей встать на путь, ведущий вначале к обретению лучшего рождения, потом к освобождению и наконец к обретению состояния Будды ради блага всех живых существ. Эта же установка на спасение всех «существ-матерей» побуждала махаянистов активно заниматься проповедью Дхармы и распространением буддийского учения за пределами Индии. И необходимо отметить, что именно в форме Махаяны буддизм стал мировой религией (в качестве Хинаяны он и по сию пору оставался бы региональной традицией). Именно в форме Махаяны буддизм утвердился от Индии до Бурятии и от Японии до Калмыкии, продолжая и сейчас достаточно быстро продвигаться в Европу и Америку (во Франции и Германии буддизм уже стал третьей по распространенности религией). В древности же, до мусульманских завоеваний, география буддизма была еще разнообразнее: буддисты населяли территорию современного Афганистана, где еще совсем недавно можно было видеть гигантские статуи Будд и бодхисаттв*, высеченные в горных склонах; буддийской была

* Взорваны талибами весной 2001 г.

империя Маджапахит в Индонезии, государственным культом которой был культ синкретического индо-буддийского божества Шива-Будды (и сейчас герб мусульманской Индонезии украшен девизом: «Хоть Шива и Будда и различны, но по сущности своей они едины»); множество буддистов жило в Центральной Азии, эту религию (наряду с пришедшим из Ирана манихейством) исповедовали уйгуры, и перечень можно еще продолжать и продолжать.

Распространяясь среди самых разных народов, адаптируясь к самым разным культурным и цивилизационным условиям, буддизм Махаяны проявлял чудеса гибкости и приспособляемости. И эта гибкость отнюдь не была беспринципностью: ни одной из своих формообразующих доктрин буддизм никогда не поступался и не жертвовал. Идея упаи, благой уловки, которая должна помочь вывести существа из полыхающего пламенем страданий дома сансары, вдохновляла махаянских монахов и в горной выси Тибета, и в бескрайних степях Монголии, и на Великой Китайской равнине, и на островах Японии. Придя в новые земли и увидев, что их жители поклоняются многочисленным богам и демонам (как это было, например, в Тибете), буддисты отнюдь не спешили объявлять этих божеств бесами или утверждать, что их вовсе нет. Напротив, они говорили местному населению, что их боги теперь тоже познали Четыре Благородные Истины, стали буддистами и будут изо всех своих сил защищать Дхарму Будды и охранять верующих в нее. Или, как это часто бывало в Японии, буддисты объявляли местных богов воплощениями или проявлениями сил Будд и бодхисаттв, после чего те оставались в пантеоне, но уже в буддийском облике.

В настоящее время буддизм Махаяны существует в двух вариантах, достаточно сильно отличающихся друг от друга: это тибето-монгольская Махаяна (иногда все еще неправильно называемая ламаизмом) с каноническими текстами на тибетском языке (Тибет, Монголия, некоторые народы России — буряты, калмыки, тувинцы, — население различных областей Гималаев и некоторых других мест) и дальневосточная Махаяна, на основе китайского буддизма и с каноническими текстами на китайском языке (Китай, Корея, Япония, Вьетнам).

Особое место в махаянском буддизме занимает буддизм Непала, точнее — буддизм неваров, одной из этноконфессиональных групп непальского общества. Невары совершают богослужения на санскрите и почитают «девять провозглашений Дхармы» *(нава дхарма парьяя),* образующих их канон. «Девять провозглашений

Дхармы» — это девять текстов (в основном сутр) Махаяны, сохранившихся на санскрите: «Ланкаватара сутра» («Сутра о нисхождении на Ланку»), «Аштасахасрика праджня-парамита сутра» («Сутра о Запредельной Премудрости в восемь тысяч шлок»), «Дашабхумика сутра» («Сутра десяти ступеней»), «Гандавьюха сутра» («Сутра цветочной гирлянды»), «Саддхармапундарика сутра» («Лотосовая сутра»), «Самадхираджа сутра» («Сутра царственного самадхи»), «Суварнапрабхаса сутра» («Сутра золотого луча»), «Гухьясамаджа тантра» («Татхагатагухьяка» — «Тантра сокровенного собора») и «Лалитавистара» (махаянский вариант жизнеописания Будды).

Можно предположить, что неварский буддизм представляет собой рудимент классической индийской махаянской традиции в ее позднем варианте, когда она включила в себя учения и формы практики тантрического буддизма — *Ваджраяны* — и испытала достаточно сильное влияние индуизма. К сожалению, неварский буддизм остается почти неизученным*.

К школам и направлениям, сложившимся уже в рамках буддизма Махаяны, мы вернемся позднее, при разговоре об истории распространения буддизма в Тибете и Китае.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Ермакова Т. В., Островская Е. П., Рудой В. И. и др. Введение в буддизм. СПб., 1999.

Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. СПб., 1999.

Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.

Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

* Культура неварских княжеств достигла своего расцвета в XVII в. Позднее они были завоеваны воинственными гурхами, что привело к значительному культурному упадку неваров. Центром современного неварского буддизма является Патан (близ Катманду). Там находятся архитектурные копии многих буддийских святынь, а в некоторых неварских монастырях монахи наставляют в Дхарме и европейцев.

ЛЕКЦИЯ 4

ДОКТРИНАЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ МАХАЯНЫ (ЛИТЕРАТУРА СУТР)

Появление махаянских сутр является одним из самых загадочных моментов в истории буддизма. Мы не имеем ни малейшего представления ни об их авторах, ни о точном времени их появления. По существу, датировка махаянских сутр ограничена некоторыми знаниями относительно возможного верхнего предела их появления. Он определяется по точно известным нам датам перевода того или иного текста на китайский язык. Исходя прежде всего из этих дат, мы можем предположить, что сутры Махаяны в основном создавались между I в. до н. э. и VI в. н. э., причем наиболее интенсивным периодом их появления были II–IV вв. Интересно, что в самих текстах иногда содержится указание на возможное время появления первых махаянских канонических сочинений. Так, «Алмазная сутра» (Сутра о Запредельной Премудрости, отсекающей [неведение] алмазным [мечом] — «Ваджраччхедика праджня-парамита сутра») гласит:

> Будда сказал Субхути: «Не говори так. Через пять сотен лет после кончины Так Приходящего появятся люди, придерживающиеся благих обетов, в которых тщательное изучение таких речей сможет породить разум, исполненный веры, если к смыслу этих речей они будут относиться как к истине. 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. И это будут люди, которые, услышав и тщательно изучив эти речи, достигнут единого устремления, которое породит в них чистую веру. Так Приходящий точно знает, точно видит, что существа таким образом обретут неизмеримое количество благости счастья».

Таким образом, сутра прямо говорит о том, что праджня-парамитские тексты появятся через пятьсот лет после нирваны Будды, то есть около I в. н. э.

Буддийская традиция утверждает, что все махаянские сутры являются записью подлинных слов Будды, произнесенных им для своих наиболее совершенных учеников. Позднее эти тексты были сокрыты Буддой и пребывали в сокрытии до тех пор, пока не появились люди, способные понять их. Так, одно из преданий повествует, что великий махаянский философ Нагарджуна (ок. II в. н. э.) спустился в подводный дворец царя *нагов* — чудесных змеев или драконов, где и обрел спрятанные там Буддой тексты праджня-парамиты.

Поскольку эти сутры признавались подлинными словами Будды, практически все они имеют сходную структуру, характерную для буддийской литературы сутр, и, за редким исключением, начинаются словами «Так я слышал» или «Так мной было услышано» *(эва майя шрутам)*, указывающими на то, что «автор» сутры — Ананда, ученик Будды, слышавший его проповеди лично и потом изложивший их на первом буддийском «соборе» в Раджагрихе.

Разумеется, не может быть и речи о том, что безвестные авторы сутр стремились самовозвеличиться, беспардонно приписывая собственные мысли и суждения самому Будде. Это невозможно представить даже по чисто психологической причине: ведь авторы сутр оставались неизвестными, более того — их личность скрывалась за личностью Будды, и, следовательно, никакой известности, которая могла бы тешить их тщеславие, они не получали, а сутры навсегда оставались анонимными произведениями. Думается, приписывание текстов махаянских сутр Будде можно объяснить совершенно иначе.

Хинаяна провозглашала: «Все, чему учил Будда, есть истина». Махаяна значительно изменила эту формулировку, и она приобрела вид: «Все, что истинно, и учил Будда» (то есть не только слова Будды истинны, но и всякие истинные слова есть слова Будды). Если же учесть, что в Махаяне Будда превращается в высший универсальный принцип, в природу реальности как таковой, то вполне естественно, что его откровение не может ограничиваться периодом его земной жизни в виде Будды Шакьямуни, бывшего дотоле царевичем Сиддхартхой Гаутамой. По существу, любой монах, любой йогин, испытавший состояние пробуждения, истинность которого по определению имеет имманентный характер, то есть является вполне самоочевидной для обладающего данным опытом, мог рассматривать свое понимание и свое видение реальности как

понимание и видение Будды. Поэтому не приходится удивляться, что в литературе сутр используются традиционные повествовательные формулы, свидетельствующие о том, что данный текст поистине есть подлинные слова Будды. Таким образом, по меткому замечанию одного буддолога, Будда через пятьсот лет после своей кончины произнес во много раз больше речей и проповедей, чем за всю свою жизнь.

Само слово *сутра* означает нить, на которую что-либо нанизывают (например, бусы или четки). Сутрами в Индии назывались базовые тексты религиозно-философских школ, фиксировавшие учение основателя данной традиции. Однако если брахманистские сутры представляют собой чрезвычайно лаконичные афоризмы, фиксирующие в виде кратких и требующих непременного комментария формул суть того или иного учения, то буддийские сутры подчас представляют собой огромные сочинения нарративного (повествовательного) характера с многочисленными описаниями, перечислениями и повторами (в качестве примера можно привести «Праджня-парамита сутру в пятьсот тысяч шлок» — самое объемистое из буддийских канонических сочинений, полный перевод которого на любой из европейских языков займет несколько солидных томов*.

За несколько столетий формирования буддизма Махаяны было создано огромное количество самых разнообразных сутр, отличавшихся друг от друга как по форме, типу, так и по содержанию. Более того, многие сутры прямо противоречили друг другу и часто одна сутра отрицала то, что провозглашала другая. Но Махаяна утверждала, что все сутры суть учение Будды, то есть в Махаяне не было тенденции сортировать сутры и отделять «подлинные» тексты от «апокрифических». Но именно поэтому возникла необходимость классифицировать тексты и объяснить противоречия между сутрами. Таким образом, в буддизме появилась проблема герменевтики, то есть истолкования текста. В результате буддийские герменевтики разделили все сутры на две группы: сутры «окончательного значения» *(нитартха)* и сутры, «требующие ин-

* Поскольку слово *сутра* является санскритизацией исходного палийского слова *сутта,* в науке существует даже предположение, что эта санскритизация была ложной и что слово *сутта* соотносится с совсем иным санскритским словом — *сукта* («хорошо сказанное»). Это толкование учитывает и принципиальное жанровое отличие буддийских сутр от одноименных текстов брахманистской традиции.

терпретации» *(нейартха)**. К первой группе были отнесены сутры, в которых Будда прямо, непосредственно и недвусмысленно провозглашает свое учение, ко второй — тексты, которые могут быть определены как «искусные средства» *(упая);* в них Будда проповедует Дхарму иносказательно, приспосабливаясь к уровню понимания незрелых людей, подверженных заблуждениям и находящихся под влиянием различных лжеучений. И те и другие тексты были объявлены подлинными словами Будды, поношение даже текстов *нейартха* считалось грехом, но ценность этих двух типов текстов все-таки признавалась различной.

Однако классификация сутр по принципу «нитартха — нейартха» отнюдь не решила всех проблем. По мере возникновения различных школ буддийской философии становилось ясно, что те сутры, которые одна школа объявляла сутрами «окончательного значения», другая школа признавала лишь условно истинными, «требующими дополнительной интерпретации». Так, например, школа *мадхьямака* считала сутрами «окончательного значения» праджня-парамитские тексты, учившие о пустоте и бессущностности дхарм, тогда как сутры, провозглашавшие принцип «только лишь сознания», отвергались ею как «требующие дополнительной интерпретации». Напротив, школа *йогачара* именно эти последние тексты считала сутрами, выражающими высшее учение Будды, признавая за сутрами праджня-парамиты лишь относительную истинность.

Впоследствии в рамках китайского (а позднее и всего дальневосточного) буддизма появилась даже особая методика *пань цзяо* — «критики / классификации учений», в соответствии с которой каждая школа классифицировала различные буддийские школы по «степени» их истинности и близости к «подлинному» учению Будды (соответствовавшему, конечно, учению школы, осуществлявшей классификацию).

Интересно, что со временем в буддизме сформировалась даже так называемая «теория двух ночей», излагающаяся в некоторых

* Теория буддийской герменевтики и классификация сутр по принципу «нитартха — нейартха» восходят к йогачаринскому философу Асанге (IV–V вв.) и его трактатам «Компендиум Махаяны» («Махаяна санграха») и «Абхидхарма самуччая». Дальнейшее ее развитие связано с именем Чандракирти (VII в.), представителя радикальной *мадхьямаки,* автора трактатов «Введение в мадхьямаку» («Мадхьямакаватра») и «Ясное разъяснение» («Прасаинапада»); окончательное оформление она получила у философа Ратнакарашанти (XI в.).

сутрах. Согласно этой теории, от ночи пробуждения до ночи отхода в нирвану Будда вообще не произнес ни одного слова, но его сознание, подобное ясному зеркалу, отражало все проблемы, с которыми к нему приходили люди, и давало им безмолвный ответ, который они и вербализировали в виде разных сутр. Таким образом, доктрины всех сутр условны (конвенциональны) и имеют смысл лишь в контексте вызвавшего их к жизни вопрошания.

Рассмотрим теперь основные типы махаянских сутр.

1. Сутры теоретического характера. К этому типу можно отнести все а) праджня-парамитские сутры, легшие в основу философии школы мадхьямака; б) такие тексты, как «Ланкаватара сутра» («Сутра о сошествии на Ланку») и «Сандхинирмочана сутра» («Сутра развязывания узла глубочайшей тайны»), легшие в основу учения школы йогачара. Иногда первая группа (связанная с мадхьямакой) называлась группой сутр Второго Поворота Колеса Учения, а вторая группа (связанная с йогачарой) — группой сутр Третьего Поворота. Эти названия связаны с доктриной, возникшей в рамках самих сутр Третьего Поворота, о том, что Будда трижды провозгласил Дхарму, три раза «повернув» Колесо Учения: в первый раз — провозгласив учение о Четырех Благородных Истинах и причинно-зависимом происхождении (Хинаяна); во второй раз — открыв учение о пустоте и бессущностности всех дхарм (Махаяна) и в третий раз — объяснив доктрину «только лишь сознания».

Как уже говорилось, праджня-парамитские сутры были самыми ранними каноническими текстами Махаяны. История их становления приблизительно такова. Вначале появился базовый эталонный текст — «Аштасахасрика праджня-парамита сутра» («Сутра в восемь тысяч шлок»), — содержащий все основные идеи, структурные особенности и терминологию этого типа буддийской литературы (I в. до н. э.). В течение последующих двух-трех веков появляется довольно много расширенных вариантов этой сутры под названиями «Праджня-парамита сутра в десять (двадцать пять, сто, пятьсот) тысяч шлок». Эти тексты по своему содержанию никак не отличались от «Аштасахасрики», разрастаясь в объеме за счет повествовательных деталей, описаний, повторов и т. п. Следующий этап формирования праджня-парамитской литературы — период создания своеобразных резюме, текстов, кратко обобщающих содержание больших сутр и выражающих как бы саму суть доктрины Запредельной Премудрости. Эти тексты кратки, лаконичны и чрезвычайно содержательны. Наиболее известны, и даже

знамениты, два текста этого типа: «Ваджраччхедика праджня-парамита сутра» («Сутра о Запредельной Премудрости, отсекающей [неведение] алмазным [мечом]», более известная в Европе под неточным названием «Алмазная сутра») и «Праджня-парамита хридая сутра» («Сутра сердца Запредельной Премудрости» или «Сутра сердца»; уже название этого текста указывает на то, что он воплощает в себе самую суть, «сердце» праджня-парамиты). Эти сутры были исключительно популярны и авторитетны во всех странах распространения Махаяны, но в Китае и в других странах Восточной Азии они были наиболее почитаемы.

Каковы основные идеи праджня-парамитских сутр? Их можно обобщить следующим образом:

1) Бессущностна не только личность *(пудгала найратмья),* но и образующие ее (равно как и всю сферу опыта) элементарные психофизические состояния — дхармы *(дхарма найратмья)*. Более того, наличие представления о самосущей единичности, или элементе, является источником всех заблуждений и корнем сансарического существования. Именно из подобного представления вытекают и все прочие ложные идеи: о вечном «я», душе, субстанциальной личности и другие.

2) Пребывание живых существ в сансаре иллюзорно. В действительности все живые существа являются Буддами и изначально пребывают в нирване. Только неведение порождает мираж сансарического существования. Эту истину постигает бодхисаттва, осознавая, что с точки зрения абсолютной истины спасать некого и не от чего. И вместе с тем, руководствуясь этим знанием, он на уровне относительной истины стремится спасать эмпирически наличные живые существа. Для бодхисаттвы не существует представлений о «я», личности, душе и дхармах.

3) Будда не есть человеческое существо, пусть даже и совершенное в своей святости. Будда — синоним истинной реальности как она есть *(бхутататхата),* и глубоко заблуждается тот, кто думает опознать Будду по его физическим признакам.

4) Истинная реальность не может быть описана и обозначена. Она в принципе несемиотична и недоступна для языкового выражения. Все описываемое не есть реальность, и все реальное не может быть выражено в языке и представлении.

5) Истинная реальность постигается благодаря йогической интуиции, которая и есть праджня-парамита. Праджня-парамитские тексты предназначены для порождения в воспринимающем

их человеке соответствующего состояния. Следовательно, если учесть невыразимую природу реальности, праджня-парамитская сутра есть текст, отрицающий сам себя.

Последний пункт особенно важен: праджня-парамитский текст — текст с психопрактическими функциями. Как показали еще в 70-е годы XX в. исследования эстонского буддолога Л. Мялля, праджня-парамита представляет собой объективацию в виде текста определенного, «пробужденного» состояния сознания; в свою очередь, такой текст способен порождать аналогичное состояние сознания у человека, вдумчиво текст изучающего (состояние сознания → текст как его объективация → состояние сознания). Изложение материала в праджня-парамитских текстах тоже далеко от дискурсивной линейности: многочисленные повторы и ошеломляющие парадоксы специально предназначены для активного трансформирующего воздействия на психику воспринимающего текст человека. В качестве примера такого парадокса можно привести небольшую цитату из «Алмазной сутры»:

> «Субхути, когда Будда проповедовал праджня-парамиту, то она тогда была не праджня-парамитой. Субхути, как ты думаешь, проповедовал ли Татхагата какую-нибудь Дхарму?» Субхути сказал Будде: «Нет ничего, что проповедовал бы Татхагата». — «Субхути, как ты думаешь, много ли пылинок в трех тысячах большой тысячи миров?» Субхути сказал: «Чрезвычайно много, о Превосходнейший в мире». — «Субхути, о всех пылинках Татхагата проповедовал как о не-пылинках. Это и называют пылинками. Так Приходящий проповедовал о мирах как о не-мирах. Это и называют мирами. Субхути, как ты думаешь, можно ли по тридцати двум телесным признакам распознать Татхагату?» — «Нет, о Превосходнейший в мире, нельзя по тридцати двум телесным признакам распознать Татхагату. И по какой причине? Татхагата учил о тридцати двух признаках как о не-признаках. Это и называют тридцатью двумя признаками».

В этом фрагменте диалога между Буддой и его учеником Субхути (этот диалог, собственно, и образует сутру) последовательно проводится одна мысль: в опыте мы имеем дело не с реальностью, а с ее наименованиями, то есть с ментальными конструктами *(викальпа, кальпана)*, подменяющими для нас реальность как она есть, и эта подлинная реальность незнакова, неописываема, невыразима в слове по своей природе, она запредельна наименованию.

А парадоксальность «Сутры сердца праджня-парамиты» выражается в кощунственном для традиционалиста-хинаяниста отри-

цании реальности Четырех Благородных Истин («нет ни страдания, ни причины страдания, ни прекращения страдания, ни пути»), звеньев цепи причинно-зависимого происхождения — все они «пусты», они «бессамостны» и т. п. Чтобы понять, насколько шокирующе звучала эта сутра для буддиста, жившего полтора тысячелетия назад, представьте себе христианский текст, в котором Христос провозглашает, что нет ни Бога, ни сатаны, ни ада, ни рая, ни греха, ни добродетели и т. д.

Именно психопрактическая функция праджня-парамитских сутр отличает их от других канонических текстов Махаяны, близких к ним по содержанию и учению, но организованных по-другому (то есть излагающих то же учение вполне линейно и дискурсивно, без гротеска и парадоксов). К таким текстам следует отнести сутры, появившиеся, по-видимому, в начале нашей эры и также тесно связанные с философией мадхьямаки, — это уже упоминавшиеся «Вималакирти нирдеша сутра», «Самадхираджа сутра» и некоторые другие.

Другая группа «теоретических сутр» связана с происхождением другой философской школы Махаяны — *йогачары*. Это прежде всего «Сандхинирмочана сутра» и «Ланкаватара сутра».

«Сандхинирмочана сутра» («Сутра развязывания узла глубочайшей тайны») сильно выделяется среди всех прочих сутр своей систематичностью и философской содержательностью. Только вводная часть, в которой окруженный учениками и бодхисаттвами Будда, пребывающий в некоем небесном мире, возвещает новое учение, напоминает о том, что мы имеем дело с религиозным текстом, а не с философским трактатом — *шастрой*. Можно даже сказать, что это своеобразная сутра-шастра (а ее содержание к тому же во многом совпадает с содержанием некоторых глав трактата Асанги «Йогачарабхуми шастра»).

В этой сутре Будда провозглашает учение о трех Поворотах Колеса Учения, заявляя о том, что только учение третьего Поворота является полным и окончательным. А основным принципом этого учения является тезис, согласно которому «все три мира суть только лишь сознание» *(виджняптиматра)*. Надо сказать, что сама эта формулировка впервые дается в другой сутре — «Дашабхумика сутре» («Сутре о десяти ступенях [пути бодхисаттвы]»). Далее «Сандхинирмочана» весьма систематично излагает основы учения школы йогачара.

«Ланкаватара сутра» во многом является антиподом «Сандхинирмочаны», и прежде всего антиподом, если так можно выра-

зиться, формальным: если «Сандхинирмочана» — одна из самых систематичных и целостных сутр, то «Ланкаватара» — одна из самых беспорядочных и даже несколько путаных и противоречивых. По-видимому, существующий ныне текст является результатом неоднократного переписывания и механического соединения разных редакций и вариантов этого памятника. По своему учению «Ланкаватара», содержащая весьма интересные и глубокие философские пассажи, тоже тесно связана с учением йогачаринов, однако в отличие от «Сандхинирмочаны» она не только излагает основы классической йогачары, но и несет в себе содержательный пласт, отражающий доктрину *Татхагатагарбхи* — учения о единой для всех существ природе Будды. Дополнительная (десятая) глава этой сутры (известная как «Сагатхакам») содержит некоторые доктрины, вступающие в противоречие с нормативным буддийским пониманием принципа анатмавады. Не исключено, что древние переписчики просто по ошибке вложили в уста Будды заявления оппонентов буддизма, тезисы которых опровергаются в других частях сутры.

Обе сутры («Сандхинирмочана» и «Ланкаватара») были написаны, вероятно, во второй половине IV в., причем не исключено, что появление «Ланкаватары» связано с неудачной попыткой распространения Махаяны на острове Ланка (Цейлон). «Ланкаватара» сыграла огромную роль в формировании китайского буддизма, и особенно школы *Чань / Дзэн* (даже называвшейся первоначально школой Ланкаватары).

Следующая группа «теоретических» сутр связана с доктриной Татхагатагарбхи. Это махаянский вариант «Сутры великого ухода в нирвану» («Махапаринирвана сутра»), «Сутра львиного рыка царицы Шрималы» («Шрималадэви симханада сутра»), «Сутра зародыша состояния Будды» («Татхагатагарбха сутра»)* и отчасти «Сутра цветочной гирлянды» («Гандавьюха сутра»).

Доктрина Татхагатагарбхи провозглашает, что каждое живое существо по своей природе есть Будда, и эта природа должна быть лишь реализована, переведена из потенциального состояния в актуальное. Вместе с тем Татхагатагарбха также синоним реальности как она есть, причем утверждается, что эта реальность наделена

* Слово *гарбха* полисемично и означает одновременно и «зародыш, эмбрион», и «утроба, лоно, матка, хорион». Следовательно, термин *Татхагатагарбха* означает и «зародыш [состояния] Будды» и «лоно, или вместилище, Будды».

неисчислимым количеством благих качеств, противоположных качествам сансары.

Из всех названных выше текстов надо особенно отметить «Махапаринирвана сутру»; ее текст, по-видимому, окончательно сформировался в Центральной Азии (Согдиана, Хотан) во второй половине IV в., как и другой очень авторитетный в Китае текст — «Аватамсака сутра», частью которого стала упомянутая выше «Гандавьюха сутра» (ее перевод на китайский язык в начале V в. произвел настоящий переворот в понимании китайцами буддизма и во многом определил дальнейшее направление эволюции дальневосточной Махаяны).

2. Сутры доктринального (религиозного) характера. К сутрам доктринального характера можно отнести тексты, посвященные изложению религиозной доктрины Махаяны (путь бодхисаттвы, учение о природе Будды и т. п.). Наиболее ярким представителем этого типа сутр является «Саддхарма пундарика сутра» («Сутра лотоса благой Дхармы» или «Лотосовая сутра»). Это достаточно ранний (около II в. н. э.) текст, представляющий собой компендиум махаянского учения. Его основные темы: учение об искусных методах бодхисаттвы (оно иллюстрируется уже приводившейся ранее притчей о горящем доме), доктрина всеобщего освобождения и понимание Будды как вечного надмирного начала.

Изложение учения о всеобщем освобождении в этой сутре тесно связано с так называемой дискуссией об *иччхантиках,* продолжавшейся в рамках Махаяны в течение столетий. Под иччхантиками понимаются существа, настолько погрязшие во зле, что их «благие корни» оказались полностью отсеченными; это привело их к утрате способности в течение исключительно долгого времени (или даже навсегда) обрести пробуждение и стать Буддами. Некоторым образом под понятие *иччхантики* (причем добровольные) подпадают и бодхисаттвы: ведь если они дали обет не вступать в нирвану до окончательного освобождения всех существ, а существ этих бесчисленное количество, то, значит, должны отказаться от нирваны вообще: ведь вступив в нее, они нарушат обет, тогда как спасти все без исключения живые существа невозможно в силу их бесчисленности. Видимо, эта перспектива беспокоила многих махаянистов (хотя с точки зрения доктрины полного изживания бодхисаттвой самого представления о существовании «я» этого и не должно было быть), поскольку в «Лотосовой сутре»

Будда самым решительным образом успокаивает бодхисаттв, провозглашая доктрину, согласно которой все живые существа без какого-либо исключения когда-нибудь будут освобождены, после чего все бодхисаттвы смогут и сами на законном основании вступить в окончательную нирвану. Все когда-нибудь станут Буддами, причем этого состояния достигнут не только мужчины, но и женщины (что многими буддистами древности отвергалось), — это прямо утверждается Буддой, высказавшим царевне из народа нагов (волшебных драконов или змеев) пророчество, что она непременно станет Буддой.

Другой важной доктриной «Лотосовой сутры» является учение о Вечном, или Вселенском, Будде: Будда Шакьямуни провозглашает, что он был пробужден изначально, прежде всех времен и вся его земная жизнь (рождение в роще Лумбини, уход из дома, аскеза, обретение пробуждения под Древом Бодхи и грядущий уход в нирвану в Кушинагара) есть не что иное, как искусный метод, «уловка» *(упая),* необходимая для того, чтобы люди знали, какому пути им надлежит следовать.

Для «Лотосовой сутры» характерен специфический повествовательный стиль, обилие образов, притч и метафор, а также достаточная простота и прозрачность авторской мысли.

Учение сутры об отсутствии иччхантиков и о непременном обретении состояния Будды всеми существами оказалось исключительно важным для Махаяны, особенно для ее дальневосточного варианта (Китай и в еще большей степени Япония). Именно после знакомства с «Лотосовой сутрой» китайские буддисты стали считать учение о всеобщности природы Будды единственным подлинно махаянским, отвергнув доктрину существования иччхантиков как «частично хинаянскую». На «Лотосовой сутре» базировала свое учение распространенная на Дальнем Востоке школа *Тяньтай* (яп. *Тэндай*), а также генетически связанная с ней японская школа *Нитирэн-сю,* основанная в XIII в. монахом Нитирэном (ныне с ней связана такая влиятельная в Японии общественная организация, как «Общество ценностей» — *Сока гаккай,* а это одно из наиболее многочисленных направлений буддизма в современной Японии). Согласно учениям школы Тяньтай / Тэндай и Нитирэн-сю, в «Лотосовой сутре» Будда выразил наивысшую и совершеннейшую Дхарму, изложив ее к тому же наиболее понятным как для интеллектуалов, так и для простых людей образом. Это обстоятельство, далее утверждают представители этих школ, сде-

лало данную сутру не только самой глубокой, но и самой универсальной из всех сутр Махаяны. Отметим также, что упоминавшуюся ранее «Махапаринирвана сутру» (выражающую доктрину Татхагатагарбхи) те же школы рассматривали в качестве финальной сутры, подтверждающей обетование «Сутры лотоса благой Дхармы». Что же касается влияния «Лотосовой сутры» на японскую классическую литературу, то его просто трудно переоценить.

3. Сутры девоционального (культового) характера. К девоциональным (от лат. devotio — почитание, поклонение, преклонение, преданность) можно отнести сутры, посвященные описанию миров, сил, благих способностей и качеств почитаемых Махаяной многочисленных Будд и бодхисаттв. Именно содержание девоциональных сутр и сейчас определяет характер массовой религиозности и религиозного культа в странах распространения махаянского буддизма. Именно эти тексты дают нам представление о том, во что верят и на что уповают простые верующие-буддисты, не искушенные в тонкостях философии и доктрины.

Среди этих сутр особенно выделяются три сутры, связанные с почитанием *Амитабхи* — Будды Бесконечного Света. Это малая «Сукхавати-вьюха сутра» («Сутра о явлении Земли Блаженства»), большая «Сукхавати-вьюха сутра» и «Амитаюс дхьяна сутра» («Сутра о созерцании Амитаюса»*).

Но прежде чем говорить об их содержании, необходимо сказать несколько слов о махаянской концепции «полей Будды» или «земель Будды» (они же «чистые земли»). Как уже отмечалось, буддийская космология учила о существовании бесчисленного множества тройственных параллельных миров, во всем подобных нашему миру Саха. Махаяна пошла дальше по пути развития этой идеи. Махаянские сутры утверждают, что некоторые из этих миров были как бы «очищены» трудами Будд и бодхисаттв, превратившись в своего рода райские земли, населенные только святыми, бодхисаттвами и Буддами. Такие миры и получили название «полей Будды» *(буддха кшетра)*. Кроме того, к «полям Будды» относились и некие миры, «искусственно» созданные Буддами магическим

* *Амитаюс* (Будда Бесконечной Жизни) — одна из ипостасей Амитабхи. Если тибетская традиция проводит отчетливое различие (как иконографическое, так и культовое) между Амитабхой и Амитаюсом, то китайско-дальневосточная ветвь Махаяны полностью их отождествляет, и два данных имени рассматриваются ею как имена одного и того же Будды, без каких-либо смысловых нюансов.

образом для превращения их в такие же райские обители. «Полей Будды» чрезвычайно много, но только одно из них имеет совершенно особое значение в силу специфики обетов создавшего это «поле» Будды, — это и есть Земля Блаженства Амитабхи.

В малой «Сукхавати-вьюхе» Будда, пребывающий со своей общиной в Шравасти (столица государства Кошала, место произнесения многих сутр), рассказывает своему ученику Шарипутре, что к западу от нашего мира, через сотни тысяч триллионов миров от него, расположен особый мир, называемый Сукхавати, то есть Земля Блаженства. Эта земля, как повествует уже другая сутра, была создана благодаря обетам жившего в том мире много *кальп* тому назад монаха Дхармакары, ставшего в том мире Буддой по имени Амитабха.

Однажды Дхармакара, движимый великим состраданием, произнес в присутствии Будды Локешварараджи ряд обетов, в которых он клялся достичь состояния Будды, превратив при этом свой мир в чистую землю, рай, в котором все родившиеся там обладали бы наилучшими условиями для совершенствования и обретали бы нирвану, не рождаясь более в каком-либо ином месте. Вот как говорит об этом сутра:

> Дхармакара сказал: «Я желаю, чтобы Почитаемый Миром, являя великое сострадание, внимательно выслушал меня! Если я воистину обрету наивысшее бодхи и свершу истинное просветление, то в моей стране Будды, обладающей невообразимыми заслугами, добродетелями и великолепием, не будет адов, злых демонов, птиц и зверей, летающих и ползающих насекомых. Все живые существа, вплоть до обитателей мира Ямы и трех дурных миров, которые родятся в моей стране, будут преобразованы [силой] моей Дхармы, мгновенно достигнут *ануттара самьяк самбодхи** и не родятся вновь в дурных областях существования. Если я исполню этот обет, то стану Буддой. Если же я не исполню этот обет, то да не обрету я непревзойденное истинное просветление.
>
> Когда я стану Буддой, то все живые существа десяти сторон света, которые родятся в моей стране, [обретут] тела цвета пурпурного блестящего истинного золота и тридцать два признака великого мужа. Их конечности будут прямы и чисты. Если их телесный облик будет чем-либо отличаться [от вышеописанного], если они будут обладать каким-либо уродством, тогда не обрету я истинное просветление.

* Совершенное и всецелое пробуждение, обретение состояния Будды.

Когда я стану Буддой, то все живые существа, которые родятся в моей стране, будут знать свою судьбу на протяжении бесчисленных [прошлых] кальп, [а также] будут знать содеянное [ими] добро и зло. Они будут способны прозревать и воспринимать на слух явления прошлого, будущего и настоящего в десяти сторонах света. Если я не исполню этот обет, то да не обрету я истинное просветление.

Когда я стану Буддой, то все живые существа, которые родятся в моей стране, обретут способность проникновения в чужое сознание. Если они не будут способны узнавать о мыслях и [содержании] сознания обитателей *коти нают** сотен тысяч земель [иных] Будд, то да не обрету я истинное просветление»**.

Дхармакара выполнил все свои обеты и стал Буддой по имени Амитабха, а его мир превратился в райскую землю. В нем растут деревья с листьями и цветами из драгоценных каменьев, разноцветные лотосы размером с колесо телеги, летают прекрасные магически созданные птицы, поющие о Будде, Дхарме и Сангхе. Вместо почвы там золотой песок, а дожди в том мире идут только по ночам. В этом мире практически нет страданий, и даже рождение в нем обретают не из материнской утробы, а из цветка лотоса. Родившиеся в Земле Блаженства люди совершенствуются на пути Дхармы под руководством самого Амитабхи, а затем вступают прямо в окончательную нирвану.

Но из всех обетов Амитабхи особую важность приобрел один, а именно его обещание, что любой человек независимо от своих поступков непременно обретет рождение в Земле Блаженства, если будет полностью уповать на Амитабху и с нерушимой верой повторять его имя. Может возникнуть вопрос, что же в таком случае происходит с законом кармы. Он продолжает действовать, хотя и трансформируется в силу великих обетов Будды и энергии его великого сострадания. Например, убийца, уверовавший в Амитабху, после смерти не попадет в ад, но он пробудет в бутоне лотоса столько времени, сколько нужно для исчерпания дурной кармы, содеянной убийством. После же своего рождения в Сукхавати он долгое время не будет допущен в сообщество святых и долго будет лишен возможности лицезреть Будду Амитабху.

Культ Амитабхи и его Чистой Земли оказался признанным во всем мире махаянского буддизма (есть сведения, что даже такой

* *Коти* — десять миллиардов; *наюта* — сто миллиардов.

** Перевод с китайского Д. В. Поповцева.

великий философ, как Васубандху, на склоне лет предался почитанию Будды Бесконечного Света), а в Китае и Японии появились даже школы, проповедовавшие веру в Амитабху и его великие силы как главный путь к освобождению. Китайская школа Чистой Земли *(Цзинту;* яп. *Дзёдо)* была создана в VI–VII вв. Тань-луанем и Шань-дао, хотя начало ей было положено еще на рубеже IV–V вв. знаменитым монахом Хуэй-юанем. В XII в. она попала в Японию, где быстро приобрела еще более радикальный характер: монах Синран реформировал ее, создав собственно японскую школу Истинной веры Чистой Земли *(Дзёдо син-сю),* которая и сейчас является самой популярной в Японии ветвью буддизма (подробнее см. лекцию 9).

Синран учил, что ныне люди выродились и им более недоступны сложные формы йогической медитации, принятые в других школах буддизма. Поэтому единственный путь к спасению для них — вера в Амитабху и его спасительные силы. Более ничего не нужно — ни длинных молитв, ни сложных методов созерцания, ни знания философии, ни даже соблюдения монашеских обетов, — всё заменяет пламенная вера. Теперь нельзя спастись своими силами *(дзирики),* к чему призывают остальные школы буддизма; единственный верный путь — положиться на силы другого *(тарики),* то есть всемогущего Будды Амитабхи. Синран так настойчиво подчеркивает принцип спасения только верой, что такой крупный протестантский мыслитель XX в., как П. Тиллих, даже утверждал, что из всех религий мира Истинная вера Чистой Земли ближе всего подошла к протестантскому принципу спасения только верой и благодатью.

Дух амидаистского буддизма (*Амида* — японское произношение имени Амитабха) прекрасно передается одной из новелл замечательного японского писателя начала XX в. Акутагава Рюноскэ. В ней повествуется, как один самурай, свирепый и неукротимый воин, услышал проповедь монаха о Блаженной Земле Будды Амитабхи. Он выхватил меч и, прижав его к горлу монаха, потребовал, чтобы тот сказал ему, где находится эта земля. «На западе, на западе», — прохрипел монах. Тогда самурай немедленно отправился на запад. Он шел дни и ночи и наконец дошел до берега океана. Лодки у самурая не было, и он залез на дерево, чтобы дальше видеть в западном направлении. Так самурай и сидел неподвижно сутки за сутками, вглядываясь в горизонт, пока не умер от голода и жажды. И тогда на том месте, где он сидел, расцвел огромный благоуханный белый цветок.

На этом наш краткий обзор содержания махаянских сутр можно закончить. В заключение упомянем, что сами составители махаянских вариантов Трипитаки часто группировали сутры в своеобразные сборники, хотя принципы этих классификаций далеко не всегда ясны. Плодом этой классификационной деятельности стало выделение таких типов сутр, как «Ратнакута сутры», «Махавайпулья сутры», «Аватамсака сутры» и т. п., причем в тибетской *(Ганджур* или *Кангьюр)* и китайской *(Да цзан цзин)* эти классы, или группы, сутр отнюдь не всегда совпадают.

После рассмотрения основ религиозной доктрины буддизма и литературы махаянских сутр мы можем перейти к экскурсу в область буддийской философии.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994. Гл. 4.

Игнатович А. Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М., 1987. Гл. 3, раздел «Сутры».

Лепехов С. Ю. Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджня-парамиты // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991.

Избранные сутры китайского буддизма / Пер. с кит. Д. В. Поповцева, К. Ю. Солонина, Е. А. Торчинова. СПб., 1999.

Терентьев А. А. «Сутра сердца Праджня-парамиты» и ее место в истории буддийской философии // Буддизм: история и культура. М., 1989.

Торчинов Е. А. О психологических аспектах учения праджня-парамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991.

Серебряный С. Д. «Лотосовая сутра». Предисловие к первому русскому переводу. М., 1998.

Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Деяниях и Дхарме Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Пер. с кит. и коммент. А. Н. Игнатовича. М., 1998.

Сутра сердца праджня-парамиты / Пер. с кит. Е. А. Торчинова // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., 1993.

ЛЕКЦИЯ 5

КЛАССИЧЕСКАЯ БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: МАДХЬЯМАКА (ШУНЬЯВАДА)

Говоря о месте и специфике буддийской философии, необходимо прежде всего отметить следующие обстоятельства.

Во-первых, буддийская философия никогда не была чисто умозрительной дисциплиной, направленной на поиск истины, ценной как таковая. Буддийская философия была органической частью буддийского «проекта», направленного на трансформацию личности и «преобразование» человека из страдающего сансарического существа, управляемого аффектами и влечениями, в свободное и «исцеленное» от страданий, пробужденное (просветленное) существо. Носителями философского дискурса и философского знания в буддизме практически были исключительно члены монашеского сообщества — сангхи. В период зрелости и расцвета буддизма в Индии даже существовали монастыри, бывшие одновременно своеобразными философскими факультетами или институтами. В таких монастырях представители интеллектуальной элиты буддийского монашества занимались философией, по существу, как профессиональные мыслители. Наиболее знаменитыми монастырями-институтами были такие центры монашеской учености, как Нагарджунаконда, Наланда (самый знаменитый из них; он располагался близ древнего города Раджагрихи, столицы государства Магадха, где часто проповедовал Будда; ныне это юг северо-восточного индийского штата Бихар) и позднее Викрамашила (точное местонахождение не установлено; монастырь мог располагаться или в Магадхе, или в Бенгалии).

Поскольку главная цель буддийского «проекта» — преобразование сознания, изменение самого его типа (что могло описываться как замена различающего сознания — *виджняны,* базирующегося на субъект-объектной дихотомии, «недвойственным» — *адвая* — сознанием-гносисом — *джняна*), проблемы психики, сознания

и механизмов его функционирования находились в центре внимания буддийских мыслителей с самого возникновения традиции буддийского философствования, всегда в значительной степени бывшего своеобразной «феноменологией» сознания, подчиненной сотериологическим интенциям буддизма. Это особенно заметно в школе йогачара, уже само название которой (практика йоги, или делание йоги) указывает на то, что философия в ней понимается как йога, психопрактика: уже чисто интеллектуальный логически релевантный анализ сознания, его природы и его функционирования ведет через понимание к очищению сознания и освобождению. Поэтому не истины, как правило, искали буддийские мыслители, а путей к духовной свободе.

Во-вторых, буддийская философия относилась самими буддистами, как это ни парадоксально, к области «искусных средств», «уловок» *(упая)* бодхисаттвы, а не к области мудрости-понимания *(праджня):* ведь праджня (прежде всего праджня-парамита) состоит в непосредственном интуировании реальности как она есть, но эта реальность невыразима, несемиотична, неописываема и недвойственна, а следовательно, и невербализуема в языке с его грамматическими и понятийными формами, приспособленными лишь к описанию одних иллюзорных ментальных конструктов и проекций *(викальпа, кальпана)*. Философия же, как и любая другая форма развертывания дискурсивного мышления, безусловно является языковой по своей природе. Следовательно, она может способствовать обретению мудрости, но сама не может быть мудростью. Но как средство, ведущее к мудрости, она может быть весьма полезна. Так, некоторые тексты утверждают, что философия школы мадхьямака является «лекарством» для людей с развитым чувством эго, самости, и с сильной привязанностью к этому эго (поскольку мадхьямака учит принципу пустотности всех дхарм), тогда как философия йогачары как «лекарство» предпочтительнее для людей, привязанных к вещам внешнего мира (поскольку йогачара показывает, что те свойства и качества, которые мы приписываем внешнему миру, на самом деле являются проекциями сознания).

В-третьих, буддийский философский дискурс во многом имеет полемический характер, поскольку буддисты, отстаивая превосходство своего учения, активно полемизировали с представителями других течений и школ, прежде всего с представителями ортодоксальной брахманистской философии. Именно постоянная дискуссия буддистов и брахманов во многом обусловливает развитие

философского дискурса у обоих субъектов этой дискуссии, стимулируя и буддийскую, и брахманистскую мысль. Исчезновение буддизма из Индии подрывает и креативность брахманистской мысли, которая становится все более консервативной, застойной и склонной более к теологическим, нежели к собственно философским спекуляциям. Задачи разработки стратегии ведения полемики обусловили интерес части буддийских мыслителей к проблемам эристики (искусству красноречия и аргументации), а затем и логики. С другой стороны, многие аспекты буддийской философской мысли становятся понятными только в контексте полемики с брахманизмом, поскольку, как правило, буддийская критика тех или иных положений является вполне адресной и направленной против совершенно определенных представителей брахманского философского лагеря.

С каким собственно буддийским термином может быть соотнесено слово «философия»?

В санскрите есть несколько слов, которые более или менее совпадают по своим семантическим полям с греческим по происхождению словом «философия». Наиболее важные из них — это *тарка* (умозрение) и *анвикшики* (логический дискурс). Однако в буддизме та форма интеллектуальной деятельности, которая сопоставима с философией и о которой идет речь тогда, когда о буддийской философии говорят специалисты-буддологи, носит имя «Абхидхарма», «мета-Дхарма», «теория Дхармы» (если под Дхармой понимается Учение Будды) или «теория дхарм» (если под дхармой понимать элементарное психофизическое состояние). Видимо, слово «Абхидхарма» предполагало оба истолкования и его многозначность была вполне намеренной.

И действительно, все школы буддийской философии так или иначе обсуждают именно теорию дхарм. Это совершенно отчетливо видно в школах хинаянской мыслительной традиции, но вполне справедливо и относительно Махаяны: даже мадхьямики*, которые, казалось бы, отрицают Абхидхарму или сводят ее на нет, утверждая, что все дхармы пусты и равностны в своей пустотности, остаются в ноле абхидхармистской проблематики; йогачара же в полной мере может считаться не чем иным, как махаянской Абхидхармой.

---

* Как школа мысли данное учение называется мадхьяма́ка, тогда как ее последователи — мадхьями́ки (ед. ч. — мадхьями́к).

Традиционно принято считать, что в рамках буддизма существовало четыре философские школы (две первые — в рамках Хинаяны; вторая пара — в рамках Махаяны):

1. Вайбхашика (сарвастивада).
2. Саутрантика.
3. Мадхьямака (шуньявада).
4. Йогачара (виджнянавада или виджняптиматра).

Однако большинство современных буддологов считает, что к этим четырем школам, или *вадам,* следует добавить еще пятую — так называемую «теорию Татхагатагарбхи», процесс оформления которой в Индии, однако, не завершился, вследствие чего идеи этого направления оказались включенными в учение йогачаринов. В Китае же и Восточной Азии вообще влияние татхагатагарбхинских идей было не только исключительно сильным, но и формообразующим.

Поскольку учение «хинаянских» школ связано прежде всего с анализом и классификацией дхарм, о чем мы уже говорили во второй лекции, а также потому, что эти направления достаточно полно освещены в отечественной буддологической литературе (см. список рекомендуемой литературы к лекции 2 — работы В. И. Рудого, Е. П. Островской и Т. В. Ермаковой), здесь мы остановимся прежде всего на философских учениях, развившихся в рамках махаянского буддизма, ограничившись лишь самой краткой характеристикой двух философских школ Хинаяны.

1. Вайбхашика. Эта школа получила свое название от трактата «Махавибхаша» («Великий комментарий»), написанного мыслителем Паршвой (в настоящее время трактат сохранился только в китайском переводе). Таким образом, *вайбхашики* — последователи учения *Вибхаши* — «Комментария» Паршвы. Другое название этой школы — *сарвастивада* (от санскритских слов *сарва* — «все» и *асти* — «есть») — связано с учением ее представителей, по которому всё (то есть все дхармы, *сарва дхарма*) реально; все дхармы (прошлые, настоящие и будущие) реальны, и ничего более реального, чем дхармы, нет. Эта школа также утверждала, что дхармы обладают действительным онтологическим статусом *(дравья сат),* будучи одновременно и условными единицами языка описания психофизического опыта, то есть опять-таки дхарм *(праджняпти сат)*. Представители этой школы занимались прежде всего классификацией и описанием дхарм в контексте религиозной доктрины буддизма. Они также были и эпистемологическими ре-

алистами*, то есть не только признавали реальное существование внешнего мира вне воспринимающего сознания, но и утверждали его полную адекватность миру, воспринятому живыми существами и включенному в их сознание в качестве объектной стороны их опыта. Важнейшим памятником этой школы является «Вместилище Абхидхармы» (или «Энциклопедия Абхидхармы») — «Абхидхармакоша» (V в.), текст, написанный великим буддийским мыслителем Васубандху с позиций кашмирской вайбхашики (хотя сам Васубандху был в это время, видимо, саутрантиком).

2. Саутрантика. Название этой школы происходит от слова *сутра* (*саутрантики* — «приверженцы сутр», «сутристы»), так как ее последователи говорили, что абхидхармисты в своих спекуляциях должны опираться лишь на абхидхармистский материал, содержащийся в сутрах как словах самого Будды, и игнорировать другие источники. По ряду важных позиций они расходились с вайбхашиками, считая, например, многие дхармы (прежде всего *асанскрита дхармы* — «сверхмирские» дхармы, «не входящие в составы») лишь условными *(праджняпти),* а не реальными *(дравья)* единицами. В этом отношении они сближались с махаянистами-йогачаринами, что позволило некоторым исследователям смотреть на саутрантиков как на переходную форму от хинаянской к махаянской Абхидхарме. Кроме того, они были «репрезентативистами», то есть, признавая объективное существование внешнего мира, они отвергали учение вайбхашиков о полном соответствии образов мира, отраженных в нашем сознании, реальным вещам, рассматривая объектное содержание сознания в качестве представлений, репрезентаций, реальных вещей, которые могут и не совпадать с вещами «мира в себе» (равным образом и порядок репрезентаций в нашем сознании тоже не обязательно совпадает с порядком ве-

* Термин «реализм» употребляется обычно в историко-философской литературе в двух значениях: онтологический реализм — это учение, признающее действительное (in re) существование общих идей или понятий (например, философия Платона или Фомы Аквинского), и эпистемологический реализм, то есть признание реального (объективного и не зависящего от субъекта) существования внешнего относительно воспринимающего сознания мира. Онтологический (метафизический) реализм полностью чужд буддийским мыслителям, которые (в отличие от мыслителей брахманистских) всегда придерживались философского номинализма (общие понятия суть только лишь имена; они существуют лишь «по имени», номинально). Однако эпистемологический реализм разделялся многими буддийскими философами.

щей объективного мира). В этом пункте также проявилось их сближение с йогачаринами.

Закончив на этом беглый обзор «хинаянских» школ, перейдем к философским традициям, сформировавшимся в лоне буддизма Махаяны. Первой из них сформировалась *мадхьямака (шуньявада)*.

* * *

Слово «мадхьямака» можно условно перевести как «учение о срединности» (от *мадхьяма* — середина). С самого своего возникновения буддизм объявил себя «срединным путем» *(мадхьяма пратипад)*, то есть, с одной стороны, путем поведенческой срединности (отказ от крайностей аскетизма и гедонизма), а с другой — путем отказа от крайних эпистемологических и метафизических позиций, обычно известных как крайность нигилизма (ничего нет, ни одно явление не обладает онтологическим статусом) и крайность этернализма (от лат. aeternus — вечный) — вера в наличие вечных и неизменных сущностей, таких как душа, Бог, абсолютная субстанция и т. п. Мадхьямака как раз и утверждала, что ее позиция выражает такое «срединное видение»: сказать, что «все есть» (как это делали сарвастивадины) — это этернализм, а сказать, что «ничего нет» — нигилизм; утверждение же, что всё (все дхармы) пусто, то есть бессущностно и лишено «собственной природы» *(свабхава)*, и есть «срединное воззрение». Именно слово «пустота» *(шунья)* и дало второе название школы: *шуньявада*, то есть доктрина *(вада)* пустоты *(шунья)*.

Основателем мадхьямаки является философ по имени Нагарджуна, живший в I–II вв. н. э. (наиболее вероятным временем его жизни является вторая половина II в.). Однако в источниках упоминается также тантрический йогин и алхимик по имени Нагарджуна, живший приблизительно на пятьсот лет позднее (индо-тибетская тантрическая традиция утверждает, что Нагарджуна прожил около шестисот лет благодаря своим алхимическим занятиям и употреблению продлевающих жизнь эликсиров). Кроме того, некоторые произведения, помеченные как принадлежащие Нагарджуне, стилистически, лексически, а отчасти и содержательно значительно отличаются от текстов, несомненно созданных основателем мадхьямаки. Поэтому в науке очень долго обсуждался вопрос, сколько же было Нагарджун — один или несколько. В настоящее время абсолютное большинство ученых придерживается второго мнения.

Жизнеописание Нагарджуны известно нам в двух вариантах: в китайском, написанном Кумарадживой (рубеж IV–V вв.), и тибетском. Здесь мы приведем некий смешанный вариант, не опуская и фантастических житийных эпизодов.

Нагарджуна происходил из брахманского рода из Южной Индии. В юности он был учеником одного индуистского йогина, который научил Нагарджуну и его друзей становиться невидимыми. Юноши использовали эту способность весьма легкомысленно: они стали проникать в царский гарем и развлекаться с его обитательницами. Царь, однако, очень скоро понял, в чем дело, и переловил всех невидимок, кроме Нагарджуны. Их гаремные развлечения закончились на плахе, а Нагарджуна был настолько потрясен последствиями легкомыслия и привязанности к чувственным удовольствиям, что немедленно стал буддийским монахом, отправившись на север, в знаменитый монастырь Наланду. Плодом напряженных размышлений Нагарджуны стало видение, определившее характер его философского учения.

Он увидел ступу, окруженную Буддами и бодхисаттвами. Нагарджуна открыл ступу и обнаружил внутри еще одну, точно такую же. Тогда он решил найти самую первую, исходную ступу. Он открыл вторую ступу и увидел внутри такую же третью, а в ней — четвертую и так далее до бесконечности. И понял тогда Нагарджуна, что никакой первой ступы, иначе говоря первосубстанции, первоосновы, нет и быть не может. Это понимание сделало его достойным обрести сутры праджня-парамиты, Запредельной Премудрости, скрытые за пятьсот лет до того Буддой у нагов. Нагарджуна спустился в подводный дворец царя нагов и обрел там сутры праджня-парамиты, медитация над которыми и привела его к разработке философской системы (или, быть может, «антисистемы»).

Нагарджуна много лет был настоятелем Наланды, однако в старости вернулся в родные места, куда его пригласил правивший тогда царь, надеявшийся на то, что Нагарджуна станет его *гуру,* духовным наставником. Нагарджуна согласился, и царь построил для него новый монастырь, получивший позднее название Нагарджунаконда (его руины сохранились до нашего времени). Для принца-наследника Нагарджуна даже написал трактат «Ратнавали», особенно интересный для изучения социологии знания в Древней Индии, поскольку материалы трактата показывают, какой объем философского знания был доступен мирянам (в буддизме всегда считалось, что философское умозрение — дело монахов, «носящих

желтые одежды», а не мирян — домохозяев, «носящих белые одежды»).

Из учеников Нагарджуны самым известным был Арьядэва, создатель так называемой *мадхьямака-прасангики,* или «радикальной мадхьямаки» (в отличие от *мадхьямака-сватантрики,* «умеренной мадхьямаки»). Самым важным из философских текстов, написанных самим Нагарджуной, являются «Мула мадхьямака карики» («Коренные стихи о срединном воззрении»), на основе которых в западной литературе обычно и излагается мадхьямака. Однако на Востоке (прежде всего в Тибете) предпочтение отдается другому тексту — трактату «Мадхьяма-каватара» («Введение в мадхьямаку»), написанному радикальным мадхьямиком Чандракирти (ок. VII в.), по которому мадхьямака и изучалась в монастырских университетах *(дацанах)* Тибета, Монголии и других регионов распространения тибетской формы махаянского буддизма. Что касается другого очень важного текста — «Махапраджняпарамита [упадеша] шастры» («Великий трактат о Запредельной Премудрости»), — сохранившегося только в китайском переводе Кумарадживы, то его принадлежность самому Нагарджуне вызывает определенные сомнения. И безусловно апокрифическими являются малые дидактические трактаты, приписываемые Нагарджуне (самый известный из них «Сукрилекха» — «Письмо к другу»).

Мадхьямака попала в поле зрения западных ученых еще в XIX в. Первая предложенная ими интерпретация этого учения может быть условно названа *нигилистической.* В это время буддологи практически не знали оригинальных махаянских философских текстов и судили о философии Махаяны прежде всего по доксографическим сочинениям брахманистских авторов, наряду с другими философскими системами описывавшим и буддийские (самые известные из них «Сарва сиддханта санграха» — «Компендиум всех систем», приписываемый знаменитому ведантисту Шанкаре, IX в., и «Сарва даршана санграха» — «Компендиум всех воззрений» ведантиста Мадхавы, XIV в.). Но брахманистские авторы были весьма пристрастны, стремясь показать буддийские учения в невыгодном свете. Их интерпретации были усвоены и европейской наукой, которая в то время полагала мадхьямаку родом нигилизма, утверждающим, что все иллюзорно, что ничего не существует и что единственная реальность — это ничто, пустота, шунья.

Вторая интерпретация мадхьямаки, которую можно условно назвать релятивистской, непосредственно связана с трудами

крупнейшего российского буддолога академика Ф. И. Щербатского (1869–1942), который посвятил мадхьямаке свою книгу «The Conception of Buddhist Nirvana» («Концепция буддийской нирваны»), вышедшую в свет в Ленинграде в 1927 г. Эта книга вызвала много споров среди ученых-буддологов Запада, но одно ее положение было отвергнуто практически всеми учеными: Щербатской предложил переводить слова *шунья* и *шуньята* не как «пустой» и «пустота», а как «относительный» и «относительность». Для этого предложения, разумеется, были вполне определенные основания: мадхьямака действительно утверждала, что дхармы п у с т ы и лишены собственной природы, поскольку все они причинно обусловлены и ни одна из них не является с а м о с у щ е й, то есть существующей «в себе и для себя». Тем не менее семантическое поле слова «шуньята» значительно шире такового у слова «относительность», причем данная коннотация отнюдь не является определяющей для его семантики. В интерпретации Щербатского больше сказывалось влияние на умы научной общественности первой половины XX в. релятивистской физики А. Эйнштейна, нежели герменевтика буддийского философского текста. Поэтому буддологи в конечном итоге отказались последовать предложению российского ученого.

Третью интерпретацию мадхьямаки можно назвать а б с о л ю т и с т с к о й. Ее предложил индийский ученый-буддолог Т. Мурти, опубликовавший в 1955 г. книгу «The Central Philosophy of Buddhism» («Базовая философия буддизма»), на несколько десятилетий ставшую классическим трудом по мадхьямаке. Уже в названии этой работы видна зависимость Т. Мурти от научного наследия Ф. И. Щербатского, бывшего автором труда «The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „Dharma“» («Базовая концепция буддизма и значение слова „дхарма“»). Зависел Т. Мурти от российского ученого и в методологическом отношении: подобно Ф. И. Щербатскому, он избрал язык неокантианской философии для описания и интерпретации буддийской мысли. Тем не менее его подход к мадхьямаке существенно отличался от подхода Щербатского: если Щербатской был «релятивистом», то Мурти оказался «абсолютистом» (хотя и взгляды Щербатского содержали некоторые основания для их «абсолютистской» интерпретации).

На интерпретации мадхьямаки, предложенной Мурти, несомненно сказалось влияние самой влиятельной философской школы — веданты. И надо сказать, что это очень показательно: тенден-

ция к сближению буддизма и веданты в целом характерна для индийских буддологов. Мурти явно стремился «ведантизировать» мадхьямаку, что ему удалось: еще четверть века «абсолютистское» понимание мадхьямаки будет преобладать в работах востоковедов, историков философии и религиоведов.

Мурти утверждает, что Нагарджуна, фактически отрицая реальность феноменов — дхарм, провозглашает реальность «ноумена» — Абсолюта, носящего такие имена, как «реальность как она есть», Таковость *(татхата)*, Дхармовое Тело Будды и даже Пустота *(шуньята)*. Таким образом, понимание Нагарджуной пустоты как бы амбивалентно: с одной стороны, пустота есть бессущностность и несубстанциональность явлений, с другой — апофатическое обозначение бескачественной и непостижимой для рассудка «вещи в себе» — монистического Абсолюта, напоминающего Брахмана философии *адвайта-веданты* («недвойственной веданты», созданной Гаудападой и Шанкарой в VII–IX вв.).

Четвертая (и пока последняя) интерпретация мадхьямаки относится к 80–90-м годам (она преобладает и в настоящее время) и может быть названа критической или антиметафизической. Ее появление связано с очень важными изменениями в источниковедческой базе буддологии. Буддологи «нигилистического» периода не опирались на оригинальные тексты вообще, работая с их брахманистскими интерпретациями, а ученые «призыва» времен Ф. И. Щербатского и Т. Мурти читали оригинальные санскритские (реже тибетские или китайские) тексты. Современные же буддологи получили возможность работать с носителями живой буддийской традиции — тибетскими ламами из числа интеллектуальной элиты тибетского духовенства, оказавшимися в эмиграции на Западе после подавления властями КНР антикитайского восстания в Тибете (1959). Благодаря этому обстоятельству они смогли познакомиться с богатейшей герменевтической и экзегетической (комментаторской) традицией тибетского буддизма. Именно игнорирование традиции истолкования мадхьямаки в странах распространения Махаяны и попытка реконструировать ее философию, опираясь лишь на одни первоисточники без учета их традиционного понимания, мешали буддологам прошлого увидеть критическую направленность этой школы, ставшей своеобразной деконструкцией традиционной индийской метафизики.

Ключом к новой (и вместе с тем наиболее древней) интерпретации мадхьямаки могут стать слова великого последователя

Нагарджуны — мыслителя VII в. Чандракирти: «Учение о пустоте было провозглашено Благословенным для опровержения всех теоретических позиций (или точек зрения. — *Е. Т.*). Тот же, кто создает особую позицию на основе учения о пустоте, находится в наихудшем заблуждении».

Другими словами, функция мадхьямаки сугубо критическая. Ее задача — опровергнуть все возможные метафизические теории как ментальные конструкты, не имеющие никакого отношения к подлинной реальности, и показать принципиальную невозможность построения адекватной онтологии. Впрочем, эта деконструкция метафизики не связана с агностицизмом или скептицизмом: реальность как она есть постижима йогической интуицией (праджня-парамита), но она недоступна дискурсивному мышлению, основывающемуся на субъект-объектной дихотомии, которая сама по себе суть плод ментального конструирования, и выражающемуся в языковых формах, которые полностью непригодны для описания того, что есть в действительности, а не наших представлений о ней. Вместе с тем было бы ошибкой предположить, что эти четыре интерпретации мадхьямаки просто последовательно сменяли друг друга и что в настоящее время все буддологи придерживаются лишь последней по времени антиметафизической интерпретации. Если абсолютистская и релятивистская интерпретации учения Нагарджуны и его последователей действительно в основном принадлежат прошлому, то нигилистическая версия понимания мадхьямаки в последнее десятилетие стала быстро возрождаться, обретая все новых и новых сторонников. К их аргументации мы сейчас и обратимся. Я буду исходить прежде всего из работ двух авторов: Д. Бертона (1999) и Т. Вуда (1994)*. К этим именам можно также добавить и имена итальянских исследователей Тола и Драгонетти, переводчиков основных текстов мадхьямаки**.

Эти авторы считают, что Нагарджуна придерживался нигилистических взглядов, хотя само их понимание нигилизма гораздо более утонченное и сложное, чем у буддологов начала прошлого века. Их аргументацию можно резюмировать следующим образом:

---

* *Burton D.* Emptiness Appraised. A Critical Study of Nagarjuna's Philosophy. London: Curzon, 1999; *Wood T.* Nagarjunian Disputations: A Philosophical Journey Through an Indian Looking-Glass. Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, no. 11. Honolulu: University of Hawaii' Press, 1994.

** *Tola F. and Dragonetti C.* On Voidness: A Study on Buddhist Nihilism. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

1. Если мы будем понимать шунью (пустоту) лишь как синоним причинно-зависимого происхождения, а тезис мадхьямиков, что все феномены лишены своебытия в силу того, что они причинно обусловлены, а не самосущи и самодостаточны, мы не сможем обнаружить никакой разницы между позицией мадхьямики и ее «хинаянских» оппонентов, по существу утверждавших то же самое.

2. Мадхьямики утверждают в конечном итоге не то, что все феномены возникают и исчезают причинно-обусловленно, а то, что они вообще не возникают и не исчезают и что само по себе возникновение и исчезновение — фикция.

3. С позиции мадхьямаки реальным существованием *(дравья сат)* могут обладать только простые сущности *(дхармы),* все сложное и составленное — нереально (ментальный концепт, концептуализированное бытие — *праджняпти сат*). Следующий шаг: доказательство того, что ни одной простой сущности нет, все сложно и посему лишь концепт, а не ральность. Следовательно, все феномены, будучи концептами, существуют лишь относительно ума, который, в свою очередь, пуст и не обладает самодостаточным бытием.

4. Следовательно, любая реальность для мадхьямаки лишь иллюзия (или, точнее, нечто подобное иллюзии). Нирвана тоже не есть самодостаточный Абсолют: мадхьямака учит, что природа Будды тождественна природе мира; мир лишен своебытия, и Будда тоже лишен своебытия.

5. Позиция мадхьямаки зеркально подобна позиции элиминативного материализма* и может быть условно названа «элиминативным идеализмом».

---

* В отличие от классических форм материализма (включая и диалектический материализм) элиминативные материалисты отказывают духовному даже в феноменологической реальности, сводя все духовные явления (мышление, волю и т. д.) к электромагнитным, биохимическим и иным материальным процессам головного мозга. Таким образом, реален мозг и его процессы, их «духовное выражение» — чистая иллюзия. Скандал начинается с того, что элиминативному материалисту можно указать на то, что о самом мозге мы знаем лишь благодаря чувственному восприятию, умозаключениям и т. д., что делает его (как и всю материю) чистой фикцией. Т. Вудс в ходе мысленного эксперимента высказывает предположение, что Нагарджуна согласился бы с элиминативными материалистами в их отрицании реальности (даже феноменологической) духовного, но немедленно потребовал бы от них признания иллюзорности и материального, причем на основе их собственной методологии.

6. В качестве нигилистов мадхьямиков квалифицируют все другие школы индийской философии, как буддийские, так и брахманистские.

Надо сказать, что аргументация Бертона и Вуда представляется мне вполне валидной (основанной на филологически и историко-философски корректной процедуре анализа базовых текстов мадхьямаки) и достаточно обоснованной, чтобы от нее можно было просто отмахнуться как от некоего рудимента старой буддологии. И тем не менее их окончательные выводы не кажутся мне адекватными или единственно возможными. Полагаю, что ключ к проблеме лежит в осознании принципиальной несводимости и нетождественности индийского и западного дискурсов, индийской и западной модели теоретического мышления. Из утверждения индийского мыслителя, согласно которому «все пусто и подобно иллюзии», следуют существенно иные выводы, чем из высказывания западного мыслителя, говорящего, что ничто реально не существует и что все иллюзорно и не обладает даже феноменологической действительностью. Во втором случае это действительно нигилизм, но в первом, полагаю, нечто иное. И наконец, буддизм уже в своих базовых идеологемах в такой сильной степени предполагает отказ от крайностей нигилизма и этернализма в качестве «срединного учения», что было бы странным ожидать нигилистическую доктрину от буддийского философа (не говоря уже о том, что само слово «мадхьямака» означает именно «срединное воззрение»).

После этого краткого экскурса в историю изучения мадхьямаки обратимся непосредственно к учению Нагарджуны и его школы.

Исходным пунктом для дискурса Нагарджуны является признание им принципа причинно-зависимого происхождения *(пратитья самутпада)* в качестве методологической основы правильного философствования. Для него этот принцип — важнейшее положение, имеющее общетеоретический смысл. Главный вывод Нагарджуны: все существует лишь постольку, поскольку является причинно обусловленным, и нет ничего (ни одной дхармы), что было бы не причинно обусловлено. А это означает, что ничто (ни одна дхарма) не обладает своебытием *(свабхава),* то есть нет такой сущности, которая бы самодовлела, которая существовала бы сама по себе в силу своей собственной природы. Раз это так и все причинно обусловлено, никаких самосущих сущностей нет, ибо

заимствованное бытие не есть подлинное бытие, подобно тому как взятые в долг деньги не есть настоящее богатство: конечно, бедняк может взять в долг много золота и вести себя так, словно богат, но это будет лишь видимостью, кажимостью. Такой же кажимостью является и бытие чего бы то ни было. При этом цепь причинной обусловленности разомкнута: никакого абсолютного «заимодавца» (Бога, Абсолюта) нет, и явления сами бесконечно обусловливают существование друг друга.

Таким образом, все дхармы пусты, бессущностны и безопорны. Их главная и, по существу, единственная характеристика — это то, что они *найратмья* (бессамостны, бессущностны, «без „я“»). Таким образом, мадхьямака дополняет старую Абхидхарму Хинаяны: ее принцип *пудгала найратмья* (бессамостность личности) дополняется новым, а именно принципом *дхарма найратмья* (бессамостность дхарм). Теперь уже бессмысленно различать дхармы — они вполне «равностны» относительно друг друга *(самата)* в их пустотности. Поэтому и праджня более не может пониматься как различающая мудрость; теперь это непосредственное интуитивное постижение природы реальности, природы того, что поистине есть. Как говорится в «Сутре сердца праджня-парамиты»: «Для всех дхарм пустота — их [общий] сущностный признак. Они не рождаются и не гибнут, не загрязняются и не очищаются, не увеличиваются и не уменьшаются»; другими словами, единственный признак дхарм — отсутствие признака, безатрибутность и, следовательно, их несемиотичность, незнаковость и невербализуемость (невыразимость в слове) — *анимитта*. Все же, что семиотично, знаково, описываемо, вербализуемо, — лишь видимость и кажимость, плод деятельности различающей мысли *(викальпа)* и ее конструкт *(кальпана)*.

Более того, причинность, трансцендентальное условие пустотности сущего, сама по себе пуста и не суща. Пуста и сама пустота: она не есть некий метафизический принцип, наделенный собственной природой. Она есть лишь лишенность своебытия, или необладание своебытием всеми феноменами. Именно поэтому «тот, кто создает особую позицию на основе учения о пустоте, находится в наихудшем заблуждении». Вместе с тем *шуньята* есть *татхата*, пустота феноменов как их единственное сущностное свойство и есть то, что есть.

Любая попытка создать адекватную реальности метафизическую систему или релевантную онтологию обречена на провал:

думая, что мы описываем бытие, мы описываем лишь наши представления о бытии, созданные нашей различающей мыслью, положившей прежде всего субъект-объектную дихотомию как условие эмпирического познания. Вначале мы навешиваем на реальность ярлыки, а потом изучаем их, принимая их за саму реальность, или, другими словами, принимаем за луну палец, указывающий на луну (образ китайской даосской литературы, активно использовавшийся и китайскими буддистами).

Доказывая непригодность философских категорий (как буддийских философских школ, так и брахманистских) для описания реальности и создания адекватной онтологии, Нагарджуна применяет своеобразную отрицательную диалектику, получившую название *прасанга* (отрицательное аргументирование). В «Мула мадхьямака кариках» Нагарджуна рассматривает и отвергает как нерелевантные такие категории, как причинность, движение, время, пространство, количество и ряд других. Рассмотрим два примера: критику Нагарджуной отношения «причина — следствие» и критику буддийской теории мгновенности и категории «время».

Нагарджуна задает вопрос: как соотносятся причина и следствие? Можем ли мы сказать, что следствие отлично от причины? Нет, не можем, потому что в таком случае невозможно доказать, что данное следствие является следствием именно этой, а не какой-либо другой причины. Может быть, следствие и причина тождественны? Тоже нет, потому что тогда их вообще бессмысленно различать. Может быть, причина и следствие и тождественны, и различны? Нет, это тоже невозможно, потому что такой взгляд будет сочетать ошибки двух первых утверждений. Можно ли сказать, что причина производит следствие? Нельзя, потому что в таком случае мы должны предположить возможность следующих альтернатив: а) следствие уже присутствовало в причине; б) следствие не предсуществовало в причине, но появилось заново; в) имело место и то и другое вместе. Эти альтернативы равно невозможны. В первом случае вообще нельзя говорить о причине и следствии, поскольку это просто одно и то же. Во втором случае утверждается нечто невероятное, поскольку бытие и небытие, подобно жизни и смерти, свету и тьме, являются контрарными (взаимоисключающими) противоположностями, и если чего-то нет, то его не может быть, — «нет» не может перейти в «да», из «ничего» не может получиться «нечто». Третий случай сочетает некорректность и первого, и второго вариантов. Таким образом, причина не

порождает следствие, ничто вообще не может быть произведено. Причинность пуста.

Приблизительно так же Нагарджуна показывает некорректность категории «время». Что такое время? Это прошлое, настоящее и будущее. Но понятно, что ни одно из этих измерений не «своебытно», они существуют лишь относительно друг друга, целиком определяясь друг другом: понятие «прошлое» имеет смысл только относительно будущего и настоящего, будущее — относительно прошлого и настоящего, а настоящее — относительно прошлого и будущего. Но прошлого уже нет. Будущего — еще нет. Где же тогда настоящее? Где тот самый миг между прошлым и будущим, который называется «жизнь»? Ведь это якобы реальное «настоящее» существует относительно двух фикций — того, чего уже нет, и того, чего еще нет.

Таким образом, получается странная картина: эмпирически существуют и причинность, и время, и пространство, и движение, но как только мы пытаемся рационально проанализировать категории, обозначающие эти явления, мы немедленно оказываемся погруженными в океан неразрешимых противоречий. Следовательно, все философские категории являются лишь продуктами нашей ментальной деятельности, совершенно непригодными для описания реальности как она есть.

Отсюда Нагарджуна переходит к теории двух истин, или двух уровней познания. Первый уровень познания — уровень эмпирической реальности *(санвритти сатья),* соответствующий повседневной практике. Применительно к этому уровню можно говорить об условном существовании причинности, движения, времени, пространства, единства, множественности и тому подобного. Этот уровень отличается от чистой иллюзии — снов, галлюцинаций, миражей и прочих видимостей, подобных «рогам у зайца», «шерсти у черепахи» или «смерти сына бесплодной женщины». Но он столь же иллюзорен относительно уровня абсолютной, или высшей, истины *(парамартха сатья).* Этот уровень недоступен для логического дискурса, но постижим силами йогической интуиции.

С применением отрицательной диалектики мадхьямаки связаны и идеи известного «атеистического» трактата Нагарджуны «О том, что Вишну не мог сотворить мир...», переведенного на русский язык Ф. И. Щербатским*. В этом трактате Нагарджуна

* *Щербатской Ф. И.* Буддийский философ о единобожии // Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. Т. 16. Вып. 1. СПб., 1904. С. 59–74.

высказывает следующие антикреационистские (направленные против теории божественного творения мира) аргументы. Во-первых, теисты говорят, что поскольку все имеет причину, то и мир в целом тоже должен иметь свою причину, и эта причина — Бог. Однако в таком случае Бог также должен иметь свою причину, она — свою и так далее до бесконечности. Совершенно непонятно, почему цепь причинной обусловленности должна заканчиваться на Боге*. Во-вторых, всякое действие предполагает некоторую цель, а наличие такой цели — несовершенство деятеля. Если Бог творит мир, значит ему это зачем-то нужно, ему чего-то не хватает, а следовательно, он не является совершенным и самодостаточным, что противоречит самой идее Бога. А значит, или Бог не творит мир, или он не совершенен, то есть не является Богом в теистическом понимании. Если же Бог творит мир без мотива и цели, то он подобен маленькому неразумному ребенку, который сам не понимает, что делает, а это также несовместимо с понятием о Боге. Наконец, идея творения сама по себе внутренне противоречива: ведь если мира нет, то он не мог и появиться, ибо из небытия не может возникнуть бытие, а из ничего — нечто.

Из своих философских посылок Нагарджуна делает еще один вывод, чрезвычайно важный для религиозной доктрины Махаяны: он утверждает тождественность сансары и нирваны.

Нет разницы вообще
Между нирваной и сансарой.
Нет разницы вообще
Между сансарой и нирваной.

Что является пределом нирваны,
Есть также и предел сансары.
Между этими двумя мы не можем найти
Даже слабейшей тени различия.

Нагарджуна.
Мула мадхъямака карики, XXV, 19–20

Это утверждение Нагарджуны допускает два истолкования, и оба они использовались в буддийской традиции. Во-первых, можно сказать, что сансара есть иллюзорный, сконструированный

* Ср. критику Кантом космологического доказательства бытия Божия и замечание Шопенгауэра относительно того, что теисты обходятся с законом причинности как наниматель с извозчиком: когда извозчик довозит до нужного места, он становится ненужным и его отпускают.

различающим сознание аспект нирваны, исчезающий при правильном постижении реальности, подобно тому как исчезает змея, за которую по ошибке была в темноте принята веревка, после осознания этой ошибки. Такая интерпретация положения Нагарджуны находит свое подтверждение в некоторых праджня-парамитских сутрах. Например, в «Алмазной сутре» говорится:

> Будда сказал Субхути: «Все бодхисаттвы-махасаттвы (великосущностные бодхисаттвы. — *Е. Т.*) должны так овладевать своим сознанием: сколько бы ни было существ, должны они думать, рождающихся из яиц, рождающихся из утробы, рождающихся из сырости или вследствие превращений, имеющих материальное тело или не имеющих его, мыслящих или не мыслящих или не-мыслящих и не не-мыслящих, всех их должен я привести в нирвану без остатка и упокоить их, даже если речь идет о несчетном, неизмеримом и бесконечном числе живых существ. Однако в действительности ни одно существо не может быть упокоено. И по какой причине?
>
> Если бодхисаттва имеет представление о „я“, представление о „личности“, представление о „существе“ и представление о „душе“, то он не является бодхисаттвой».

Этот фрагмент можно понимать так: бодхисаттва знает, что с точки зрения абсолютной истины спасать некого и не от чего, тем не менее понимает, что с точки зрения уровня относительной истины существуют сансара и страдающие существа, которые он и дает обет освободить и упокоить в нирване, хотя, строго говоря, они уже и так пребывают в нирване, с самого начала являясь Буддами.

Второе истолкование связано с релятивизмом мадхьямаки. Поскольку нирвана есть нирвана лишь относительно сансары, а сансара такова лишь относительно нирваны, то ни сансара, ни даже нирвана не обладают своебытием, а следовательно, они тоже пусты и бессущностны и их общая *татхата,* подлинная природа, есть *шуньята,* пустота. Бодхисаттва постигает пустотность как сансары, так и нирваны и так обретает состояние Будды.

Выше уже говорилось о различных интерпретациях мадхьямаки, и особое внимание было уделено ее абсолютистскому и антиметафизическому пониманию, причем отмечалось возрождение в самом конце XX в. нигилистической интерпретации мадхьямаки. Интересно, что мадхьямака оказывается неким философским протеем, который прекрасно поддается равно убедительным интерпретациям в рамках совершенно различных интерпретирующих парадигм, при этом оставаясь до конца непонятной. Возможно,

что эта неуловимость мадхьямаки в плане ее историко-философских квалификаций является ее неким сущностным свойством.

Резюмируя вытекающее из этого тезиса понимание мадхьямаки, полагаю необходимым сказать следующее.

Начну с повторения главного тезиса мадхьямаки: все (все дхармы) лишены своебытия *(свабхава),* то есть не являются самодовлеющими и самодостаточными сущностями, существующими «в себе и для себя». Чандракирти через несколько столетий после Нагарджуны даже сформулировал эту мысль несколько парадоксальным образом: отсутствие своебытия и есть своебытие всех дхарм (в обоих случаях используется санскритское *свабхава:* отсутствие свабхавы у всех дхарм и есть их подлинная свабхава)*. Что значит «обладать свабхавой»? Это значит, помимо всего прочего, быть наделенным строго определенной и неизменной сущностью, быть именно *a,* а не *b, c* или *d,* причем свабхава и будет здесь атманом, поскольку атман есть прежде всего то, что делает нечто (или некто) самим собой, то есть суть, сущность, самотождественность**. Таким образом, сказать, что все дхармы лишены свабхавы, в некотором смысле есть то же самое, что сказать, что все они «без атмана» *(найратмья).*

Допустим, что мир обладает своебытием, наделен сущностью, которая есть то-то и то-то и ничего, кроме этого. Но раз так, то мир оказывается закрытым, ограниченным, замкнутым, ведь он по своей сути «то-то и то-то» и уже не может быть «этим и тем» или «тем-то и тем-то». Но вот мадхьямики говорят: мир без сути, мир пуст, лишен своебытия. Что это значит? Это значит и то, что мир открыт, неоднозначен, гибок, а его горизонты подвижны и гибки. Он и «то-то и то-то», и «это и то», и «такой-то и этакий», и вообще какой угодно в одно и то же время. Не то чтобы он меняется, он одновременно и *«a»* и «не-*a*», и «*a* и *b*» одновременно, и вообще «все, что угодно». Автор даосского трактата «Гуань Инь-цзы», находившийся под сильным влиянием мадхьямаки, сказал в своем произведении: «В мире есть драконы, морские гады и просто змеи. Дракон — он может быть одновременно и драконом, и морским гадом, и зме-

---

* Тибетцы, правда, в своих переводах подвергли это высказывание Чандракирти определенной лексической правке, употребив в одном случае слово rang bzhin (свабхава, своебытие), а во втором — ngobo nyid (сущность): отсутствие своебытия есть сущность всех дхарм.

** *Парибок А. В.* Атман // Индуизм, джайнизм, сикхизм: Словарь. М., 1996. С. 66–67.

ей. А морской гад или змея — они только морской гад и змея, и не больше. Совершенномудрый подобен дракону, а мудрец — он морской гад, не больше». Наш мир, воспринимаемый как обладающий своебытием и составленный из самосущностных элементов, с неизбежностью всегда четко определен, ограничен, и потому в нем нет жизни, а есть лишь страдание и страдательность. Если уж он Deus sive natura, Бог или природа, то он уж никак не может быть волей и представлением. А если он воля и представление, то уж не быть ему плодом самосозерцания мирового Разума. А так ли это? Надо сказать, что не только буддисты-шуньявадины, но и джайны учили, что любое учение освещает мир лишь «некоторым образом» и лишь в «каком-то отношении». Значит, и джайны чувствовали эту открытость, эту магическую пустотность мира, в котором всё в одном, а одно во всем, всё тоже во всем, а одно еще и в одном! Эта магическая вселенная и есть сеть бога Индры из «Аватамсака сутры». Мириады блистающих драгоценных каменьев, каждый камень отражает все остальные камни и, в свою очередь, отражается во всех камнях. Отражения и взаимоотражения, отражения отражаются в отражениях, каждое из них реально и каждое подобно иллюзии, подобно сну; часть вмещает в себя целое и в этом целом опять-таки содержится, снова объемля и его, и себя в нем. Это мир борхесовского Алефа, открытый и непредсказуемый, мир, который не «от сих до сих», будь то в пространстве или во времени, он нелинейно бесконечен и «гиперссылочно» (прошу прощения за неологизм) вечен. И именно его пустотность, его лишенность своебытия, его «найратмичность», бессущностность и есть залог его открытости и магической голографичности.

Очень важно для предложенной интерпретации мадхьямаки как философии «магической вселенной» то, что она, по существу, достаточно широко распространена в трудах современных японских буддологов, хорошо знающих китайско-японскую традицию махаянского буддизма, в которой холистические и «голографические» концепции универсума (особенно в текстах школы Хуаянь / Кэгон) непосредственно выводятся из дискурса мадхьямаки. Именно аналогичное понимание шуньи как открытости бытия представлено в книге по мадхьямаке одного из патриархов современной японской буддологии Гадзина Нагао*, и, думается, разработка

* *Gadjin Nagao*. Foundational Standpoint of Madhyamika Philosophy. Albany: SUNY Series in Buddhist Studies, 1994.

подобной интерпретации мадхьямаки представляется перспективной и плодотворной, во всяком случае более плодотворной, чем наклейка на мадхьямаку таких европоцентристских штампов, как «нигилизм».

Постепенно в мадхьямаке сложилось два направления: *мадхъямака-прасангика* и *мадхъямака-сватантрика*. Строго говоря, в самой Индии эти направления реально не существовали. Их выделили уже позднее тибетские авторы на основе анализа тенденций в индийской мадхьямаке.

Мадхьямака-прасангика (напомним, что слово *прасанга* означает отрицательную аргументацию, отрицательную диалектику) — это радикальная мадхьямака. Ее последователи считали, что у мадхьямаки не может быть никаких собственных позиций или точек зрения; ее позиция чисто отрицательная и критическая, направленная на опровержение любых позиций и доктрин.

Крупнейшими представителями радикальной мадхьямаки тибетцы считали ученика Нагарджуны Арьядэву, а также Буддхапалиту (VII в.), Чандракирти (VII в.) и Шантидэву (VIII в.). Судьба философии Чандракирти сложилась очень своеобразно. Его сочинения вскоре после смерти были почти забыты и никаким особым влиянием долго не пользовались. Однако на рубеже XIV–XV вв. Чандракирти заново открыл знаменитый реформатор тибетского буддизма Цзонкхапа (Цзонхава) и объявил именно его интерпретацию мадхьямаки наиболее совершенной. С этого времени Чандракирти был канонизирован в Тибете как одно из «украшений Индии», а его трактат «Мадхьямакаватара» («Введение в мадхьямаку») стал основным текстом, по которому изучали мадхьямаку ученики тибетских монастырей-университетов.

Название *мадхъямака-сватантрика* происходит от санскритского слова *сватантра*, что означает «с опорой на себя», «самоопорный», то есть «независимый». Это название указывает на то, что последователи этого направления («умеренной мадхьямаки») считали, что применительно к уровню относительной истины *(санвритти сатья)* возможны положительные суждения и положительные философские позиции. Поэтому очень часто сватантрики в таком случае присоединялись к позициям саутрантиков *(саутрантика мадхьямака-сватантрика)* или йогачаринов *(мадхьямака-сватантрика йогачара)*. Крупнейшими представителями этой школы были Бхававивека, или Бхавья (рубеж V–VI вв.), Шантаракшита и Камалашила (оба — VIII в.). Последние два философа

внесли значительный вклад и в разработку школы йогачара. Кроме того, оба они проповедовали в Тибете, причем Камалашила сыграл важную роль в истории раннего тибетского буддизма. Камалашила также один из немногих буддийских мучеников — он был убит в Тибете (хотя до сих пор совершенно неясно кем).

Мадхьямака сыграла огромную роль в становлении и оформлении базовых идей философии махаянского буддизма, и возникшая позднее школа йогачара, при всех ее отличиях от мадхьямаки, во многом руководствовалась теми же методологическими принципами, и прежде всего — ее пониманием пустотности сущего.

Покровителем мадхьямаки считается бодхисаттва Маньджушри, изображаемый обычно с пылающим мечом, отсекающим невежество, и книгой праджня-парамиты.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Андросов В. П. Нагарджуна и его учение. М., 1990.

Игнатович А. Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М., 1987 (гл. 3, разделы «Трактаты», «Учение школы Санрон»).

Лепехов С. Ю. Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджня-парамиты // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991.

Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // *Васубандху.* Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Ч. I: Анализ по классам элементов / Предисл., пер., коммент. В. И. Рудого. М., 1990.

Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

ЛЕКЦИЯ 6

КЛАССИЧЕСКАЯ БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ЙОГАЧАРА (ВИДЖНЯНАВАДА) И ТЕОРИЯ ТАТХАГАТАГАРБХИ

Философия школы йогачара является, по-видимому, сложнейшей из всех не только буддийских, но и вообще индийских систем. Ее создателями считаются сводные братья Асанга и Васубандху — по-видимому, то же самое лицо, что и автор знаменитой «Абхидхармакоши»*, который, как утверждает традиция, принял учение Махаяны под влиянием своего брата; жили они на рубеже IV–V вв.

Это время, вошедшее в историю под названием «эпоха империи Гуптов», было временем наивысшего расцвета не только буддизма, но и всей индийской культуры. В этот период завершается формирование большинства философских школ *(даршан)* брахманизма, расцветает наука (особенно математика и астрономия; в частности, закладываются основы будущей алгебры и вводится понятие нуля, не без влияния, возможно, философии мадхьямаки), создаются великие памятники санскритской поэзии и драмы (творчество Калидасы). Буддизм в это время также процветал. Монастыри, стоявшие по всей Индии, получали богатые дарения и всевозможные привилегии. Ученые монахи часто вытесняли брахманов в качестве наставников и советников государей. В знаменитом монастыре-университете Наланда даже привратниками были монахи-интеллектуалы. О нравах Наланды красноречиво рассказывает один анекдот про великого мыслителя Шантидэву (VIII в.).

---

* В настоящее время тождество двух Васубандху (абхидхармиста и йогачарина) можно считать установленным, поскольку в опубликованном несколько десятилетий тому назад трактате «Абхидхармадипа», написанном анонимным автором, современником Васубандху, упоминается о принятии последним Махаяны. Философское значение творений Васубандху (и как абхидхармиста, и как йогачарина) настолько велико, что в традиции он часто титулуется «вторым Буддой».

У монахов Наланды существовал обычай время от времени собираться вместе и читать, обсуждая, какое-нибудь философское сочинение. Шантидэву же монахи считали человеком глуповатым и не очень способным. Когда до него дошла очередь читать текст, Шантидэва спросил, что читать — свое или чужое. Монахи решили посмеяться над туповатым простаком и предложили ему читать его собственное сочинение. И Шантидэва начал читать «Бодхичарьяватару» («Бодхисаттвачарьяватару»), текст, вскоре ставший нормативным для Махаяны трактатом об идеале бодхисаттвы и пути Махаяны. Читая текст, Шантидэва вошел в самадхи, а потом начал и левитировать, поднявшись над полом перед изумленной и потрясенной братией. Больше его, естественно, никто уже глупцом не считал.

В это время буддизм достиг своей зрелости, и философия йогачары стала наилучшим свидетельством этой зрелости. В доктринальном плане появление йогачары оказалось тесно связанным с учением о трех поворотах Колеса Дхармы, провозглашенным в «Сандхинирмочана сутре» («Сутра о развязывании узла глубочайшей тайны»). Согласно этому учению, теория «только лишь сознания» является высшей и окончательной истиной, открытой Буддой.

Само название *йогачара* означает «практика йоги», на основании чего обычно утверждается, что именно данная школа придаст занятиям йогой особое значение. Между тем любому человеку, мало-мальски знакомому с йогачарой, понятно, что эта утонченно-рафинированная система требует слишком больших интеллектуальных усилий для овладения ею в полном объеме, чтобы считать ее лишь теоретическими пролегоменами к йогической практике. Йогачарины, конечно, практиковали йогу, но вряд ли в большем объеме, нежели представители других школ. Поэтому в данном случае мы имеем дело с совершенно особым пониманием йоги: здесь в качестве йоги выступает сама философия; йогачара — это философия, выполняющая функции йоги, или философия, ставшая йогой. Важнейшая задача буддийской йоги — преобразование сознания человека, поворот в самом его основании *(ашрая паравритти)* для того, чтобы из профанного сансарического существа стать существом пробужденным и просветленным — Буддой. Философия же йогачары посвящена одной задаче — выяснению того, как функционирует сознание и каковы механизмы его деятельности и его преобразования. Таким образом, задачи йоги и философии

здесь почти совпадают, и можно сказать, что йогачара представляет собой методологию йогической практики, своеобразный проект йогической алхимии трансмутации омраченного и грезящего сознания в сознание очищенное и бодрствующее.

Эта школа имеет и несколько других названий: *виджнянавада* (учение о сознании, теория сознания), *виджняптиматра** (только лишь осознавание), *виджнянаматра* (только лишь сознание) и *читтаматра* (только лишь психическое). В Индии термины *виджняптиматра* и *читтаматра* рассматривались как абсолютные синонимы, тогда как в Китае (и в меньшей степени в Тибете) первый термин (кит. *вэй ши*) обозначал учение классической йогачары, а второй (кит. *вэй синь***) — доктрину теории Татхагатагарбхи о едином и абсолютном Уме.

Важнейшими йогачаринскими источниками являются следующие тексты.

1. **Так называемые трактаты Майтреи — Асанги.**

Согласно буддийской традиции, Асанга был вдохновлен на создание философии йогачары самим грядущим Буддой Майтреей, учеником которого ему удалось стать (предание об этом см. ранее, лекция 3). Очень долгое время это утверждение воспринималось просто как легенда, но в настоящее время многие буддологи считают, что Асанга действительно был учеником некоего ученого монаха по имени Майтрея или Майтреянатха (*Майтрея* — спаситель), отождествленного позднейшей традицией с грядущим Буддой, который и считается покровителем йогачары. В таком случае Майтрея также должен считаться одним из основоположников философии йогачары. Считается, что Асанга получил от бодхисаттвы Майтреи пять трактатов, которые и являются основой йогачаринского учения***.

---

* Слово *виджняпти* может быть с небольшой натяжкой интерпретировано как «представление», «репрезентация» или «идеация» *(виджняптиматра* — «только лишь репрезентация» (представление, идеация).

** От этого названия, кстати, — с добавлением суффикса *-чжуи,* аналогичного русскому *-изм,* — образовано и современное китайское слово *вэйсинь-чжуи* — идеализм.

*** Здесь надо отметить, что пять трактатов Майтреи — Асанги выделяются только поздней индо-тибетской традицией. Китайская же традиция атрибутирует четыре из этих пяти текстов как написанные только Асангой, а авторство пятого («Ратнаготравибхага») приписывает некоему Сарамати *(кит.* Цзяньхуэй).

Это следующие сочинения:

а) «Мадхьянтавибхага» («Дискурс о нахождении середины между крайностями»). Это своеобразная пропедевтика йогачары, связывающая ее с мадхьямакой.

б) «Йогачарабхуми шастра», или «Йогачарьябхуми шастра» («Трактат о ступенях йогического делания», или «Трактат о ступенях [совершенствования] наставников йоги»). Это самый большой по объему философский памятник классического индийского буддизма. Представляет собой детальное изложение системы ранней йогачары в форме анализа ступеней буддийского пути.

в) «Махаянасутраланкара» («Украшение из сутр Махаяны») — весьма своеобразный текст, сближающийся по основной тенденции с доктриной Татхагатагарбхи. Знаменит тем, что в нем истинная реальность как она есть описывается в таких нехарактерных для буддизма терминах, как «Великое Я» *(махатман),* «Высшее Я» *(параматман)* и «Чистое Я» *(шуддхатман)*.

г) «Абхисамаяланкара» («Украшение сверхреализации») — текст, скорее относящийся к традиции мадхьямаки, нежели йогачары. Написан как комментарий к сутрам праджня-парамиты. В Тибете (особенно в школе Гелугпа) считался важнейшим комментарием к праджня-парамитским сутрам.

д) «Ратнаготравибхага», или «Уттаратантра» («Дискурс о драгоценной природе», или «Высшая тантра») — классический текст по теории Татхагатагарбхи без каких-либо элементов йогачары.

2. **Сочинения по махаянской Абхидхарме,** написанные с позиций йогачары. Это прежде всего два трактата Асанги — «Абхидхарма самуччая» («Свод Абхидхармы») и «Махаяна сам [пари] граха» («Компендиум Махаяны»); последний текст написан в качестве комментария к утраченной ныне «Махаяна Абхидхарма сутре».

3. **Краткие изложения основ системы.** Это прежде всего трактаты Васубандху «Вимшатика» («Двадцатистишие») и «Тримшика» («Тридцатистишие»), гениальные по своей краткости, систематичности и содержательности произведения: в двух десятках шлок в одном случае и в трех — в другом рассматриваются и решаются сложнейшие вопросы философии сознания. К ним были написаны многочисленные комментарии, важнейшими из которых являются тексты учеников Васубандху — Стхирамати и Дхармапалы. В середине VII в. знаменитый китайский паломник, переводчик и буддийский философ Сюань-цзан (602?–664) собрал

в единый свод комментарии к «Тридцатистишию», выбрав в качестве основного комментарий Дхармапалы. Он перевел этот свод на китайский язык, в результате чего получился фундаментальный йогачаринский текст под названием «Чэн вэй ши лунь» («Виджняптиматра сиддхи шастра» — «Компендиум учения о только лишь осознавании»).

К этим трактатам Васубандху примыкает также текст «Трисвабхава нирдеша» («Рассмотрение трех уровней реальности»); авторство Васубандху подвергается сомнению со стороны ряда буддологов.

4. **Сочинения поздних йогачаринов.** С середины VI в. в рамках йогачары появилось новое направление, известное как логико-эпистемологическая школа. Ее учение излагается в многочисленных трактатах, посвященных вопросам логики и теории познания в рамках йогачаринской парадигмы и написанных такими крупнейшими мыслителями, как Дигнага (VI в.), Дхармакирти (VII в.), Дхармоттара (IX в.), Ратнакирти (XI в.) и другие. Наиболее известные из этих сочинений — трактаты Дхармакирти «Ньяябинду» («Капля логики» или «Учебник логики») и «Сантанантара сиддхи» («Свод обоснований бытия других существ» — опровержение солипсизма), а также тесно связанный тематически с предыдущим трактат Ратнакирти «Сантанантара душана» («Опровержение бытия других существ»). Эти тексты (за исключением последнего) с комментариями Дхармоттары к первому и Винитадэвы — ко второму были переведены на русский язык и детально проанализированы академиком Ф. И. Щербатским, сделавшим исключительно много для изучения логико-эпистемологического направления йогачары.

После этого источниковедческого введения обратимся непосредственно к основам философии йогачары.

Основной тезис йогачары восходит к «Дашабхумика сутре» («Сутра десяти ступеней»), где провозглашается следующее положение: «Что касается трех миров, то они есть не что иное, как только лишь сознание». Поэтому йогачару часто сравнивают с европейскими формами идеализма, особенно с идеализмом Беркли. Однако это совершенно неверно.

Во-первых, в отличие практически от всех видов европейского идеализма, йогачара отнюдь не рассматривает сознание *(видж-*

*няну)** как абсолют или первосубстанцию**. Напротив, сознание есть проблема, которую следует решить, ибо именно сознание представляет собой источник различений и ментальных конструктов, формирующих сансару. Здесь следует обратить внимание на то, что сутра говорит, что именно троемирие *(траялокья)*, а не «все» вообще, и тем более не нирвана, «есть только лишь сознание». В ходе своей практики йогин постигает природу, функции и корни сознания, конструирующего сансарическое бытие, и изживает его, заменяя сознание (с необходимостью требующее субъект-объектную дихотомию и формирующее ее) на недвойственный, недихотомичный *(адвая)* гносис-знание *(джняна)*.

Во-вторых, западные формы идеализма (прежде всего берклианство) отрицают реальность материи, сводя ее к комплексу восприятий по принципу esse est percipi (быть — значит восприниматься), но признают реальность субстанциальной души (субъекта) и божественного духа, вкладывающего в душу ее «идеи», которые она проецирует вовне. Йогачара считает иллюзией и внешние объекты, и воспринимающий их субъект (не говоря уж об отрицании ею божественного духа). Здесь, правда, нужно сделать две оговорки. Прежде всего, йогачара считает иллюзорными не столько сами объекты, сколько их «овнешвленность», а именно то, что они воспринимаются нами как внешние по отношению к сознанию. Затем, хотя эмпирический субъект и пуст, будучи лишь относительным коррелятом эмпирических объектов, он некоторым образом первичнее их, поскольку именно с ним отождествляет себя предшествующее субъектно-объектной дихотомии коренное, или базовое,

---

* Здесь следует обратить внимание на семантическое различие между русским словом «сознание» и санскритским *виджняна*. В русском слове с префиксом *со-* (ср.: «совесть», то есть «совместное ведение, со-ведение») подчеркивается сопричастность, объединение, *со-знание*, тогда как санскритский префикс *ви-* указывает на разделение, различение. Если калькировать слово *виджняна* на русский, то получится не «сознание», а «раз-знание» или «распознавание». То есть в слове *виджняна* подчеркивается именно различающая функция сознания.

** В этом отношении исключение среди западных философов-идеалистов составляет учение Шопенгауэра, в котором сознание также не является первичной реальностью, хотя и по иным причинам, нежели в йогачаре. Для Шопенгауэра мир как «вещь в себе» есть воля (или, точнее, то, что обнаруживает себя в самосознании как воля), а как явление — представление. В йогачаре *татхата* (реальность как она есть) также вполне трансцендентна сознанию, которое является источником сансары.

сознание *(алая-виджняна)*. Но и алая-виджняна не абсолют, а лишь корень и источник ментального конструирования и сансарического существования*. Главная идея йогачары не отрицание объективного существования материи (как у Беркли), а изживание иллюзии, выражающейся в том, что качества и свойства сознания мы приписываем внешним объектам, на которые эти качества и свойства проецируются.

Приведем один пример. Хорошо известно, что цвета и звуки существуют лишь в нашем глазу или ухе (точнее, мозге), тогда как объективно существуют лишь световые и звуковые волны различной длины, которые кодируются нашими рецепторами как краски и звуки. Эти краски и звуки вполне субъективны и целиком обусловлены строением воспринимающего органа. Так, глаз собаки устроен таким образом, что она не воспринимает различия между длиной световых волн и видит мир черно-белым. Но мы тем не менее, зная все это, приписываем цвета и звуки вещам внешнего мира, объективируем их. И не задумываясь над тем, что это значит, мы говорим, что молоко белое, осенние листья желтые и красные, небо синее, музыка громкая и т. п. То есть мы приписываем объектам то, что является характеристикой наших восприятий и нашего сознания. Нечто очень похожее утверждает и йогачара, лишь значительно расширяя область субъективного и относящегося к области сознания.

Надо также сказать, что ни один из европейских философов, учения которых сравнивают с йогачаринским (за исключением, быть может, того же Шопенгауэра, но он испытывал влияние индийской мысли), не только не стремился подчеркнуть иллюзорность феноменов сознания, не говоря уж о самом сознании или познающем субъекте, но, напротив, стремился всячески избежать возможных обвинений в «иллюзионизме». Так, Беркли утверждал, что он отрицает не действительность мира, а только реальность материи или даже только релевантность самого этого понятия: в его философии, утверждал он, исчезает не мир, а только призрак материи, вся же природа с ее ландшафтами и пейзажами остается такой же, какой и была прежде и какой она, собственно, и дана в непосред-

* Здесь важно упомянуть о том, что санскритское слово *матра* (только, только лишь, всего лишь только) в буддийских сочинениях, как правило, употребляется в отрицательных контекстах. Поэтому *виджняптиматра* означает «только лишь осознавание» или даже «всего лишь только осознавание». Это отрицательная характеристика «трех миров», а не положительная.

ственном восприятии. Еще более показателен пример Канта: в «Пролегоменах» он категорически отвергает обвинение в том, что его учение о пространстве и времени как присущих субъекту формах чувственного созерцания превращает мир явлений в иллюзию. Более того, кенигсбергский философ решительно утверждает, что, поскольку у него речь идет о времени и пространстве как о в с е о б щ и х формах познания, никакого иллюзионизма или субъективизма в его «Критике чистого разума» нет и что он, напротив, рассматривает явления как одинаково всем данные в созерцании и в этом смысле предельно объективные.

Здесь следует иметь в виду, что йогачара не является абстрактной доктриной, возникшей вне связи с буддийской доктриной. Вовсе нет. Йогачара прежде всего стремится отыскать, а потом снять, элиминировать причины и корни привязанности к объектам внешнего мира, порождающей аффективные состояния *(клеши)* и вовлеченность в круговорот сансары. Йогачара утверждает, что вначале развертывающееся вовне сознание само конструирует объекты привязанности, перенося на них свои свойства и качества, а потом само же «хватается» за них, формируя влечения и привязанности.

Не будем углубляться здесь в вопрос о том, можно ли вообще квалифицировать йогачару как идеализм. Возможно, предпочтительнее говорить о йогачаре как о буддийской феноменологии сознания, а не как об идеализме. Однако необходимо отметить, что даже если это и идеализм, то весьма специфический. Он не имеет ничего общего с европейским идеализмом, коренящимся в онтологическом реализме (признании объективного, р е а л ь н о г о) существования общих понятий (Платон, Гегель). Он также совершенно отличен от идеализма фихтеанского типа, дедуцирующего бытие из самосознания трансцендентального Я. Учению о только лишь сознании ближе (несмотря на все отличия) формы западной философии, склоняющиеся к радикальному номинализму и эмпиризму* (уже упоминавшийся Беркли и, конечно, Юм), а также феноменологический подход к проблеме сознания и его состояний и содержаний (Гуссерль).

Еще раннебуддийская Абхидхарма учила об участии сознания в процессе восприятия с самого начала. Она выделяла шесть типов

* Тенденция к радикальному эмпиризму особенно укрепилась в поздней (логико-эпистемологической) йогачаре.

чувственного сознания: зрительное сознание, слуховое, обонятельное, осязательное, вкусовое и «умственное» *(мановиджняна)* — поскольку «ум» *(манас)* рассматривался также как воспринимающая способность *(индрия),* объектом *(вишая)* которой были «дхармы» (в данном случае объекты, относившиеся Абхидхармой к «дхармовому элементу», *дхарма дхату,* то есть к четырем скандхам за вычетом «материальной» рупа скандхи — см. лекцию 2). Однако раннюю Абхидхарму, в отличие от йогачары, не интересовал вопрос об источнике сознания. Поэтому она ограничивалась этими шестью видами сознания (точнее, шестивидным сознанием чувственных восприятий), которые вместе с шестью способностями восприятия — индриями (зрение — глаз, слух — ухо и т. д.) и шестью типами объектов восприятия — вишая (цветоформа, звук, запах и т. д.) образовывали классификацию дхарм по базам познания (восемнадцати *дхату*)*.

Йогачара не могла ограничиться такими классификациями. Поэтому ее создатели дополнили перечень видов сознания еще двумя типами. Ими были введены так называемые седьмое и восьмое сознания (поскольку типы сознания всегда перечисляются в текстах в определенной последовательности, их часто обозначают просто по порядковому номеру в этом списке): *манас (клиштамановиджняна)*** и *алая-виджняна*.

Слово *клиштамановиджняна* означает «загрязненный, или омраченный, ум», но, как уже говорилось ранее, йогачарины обычно называют его просто манасом, чему и мы будем следовать далее. Его также называют «цепляющимся, или хватающимся, умом», поскольку именно манас образует тот центр эмпирической личности, который человек принимает за «я». Именно манас ответствен за возникновение иллюзии существования самостоятельной индивидуальности, отличной как от других индивидуальностей, так и от внешнего мира. Манас порождает активно заинтересованное отношение к внешнему миру, формируя чувства: «это я, а это другие люди», «это я, а это внешний мир», «это мое, а это не мое» — и вытекающие из них многообразные по своим проявлениям привязанности, влечения и отторжения. Манас — корень всех форм

---

* Она дополняла другую классификацию — по источникам познания, к которым относились двенадцать *аятан* — шесть индрий (чувственных способностей восприятия) и шесть коррелирующих с ними объектов восприятий (вишая).

** Поскольку манас ранней Абхидхармы йогачарины называют *мановиджняной,* седьмое сознание в этой школе обычно носит название «манас».

эгоизма и эгоцентризма. Феноменологически манас также является осью, объединяющей все данные восприятий и все формы психической деятельности в единое целое, называемое «личность».

Однако и манас не является коренным, или базовым, сознанием, поскольку для него также существует нечто, воспринимаемое манасом в качестве *Атмана* — простого вечного субстанциального «я», или души. Это «нечто» и есть восьмое сознание — *алая-виджняна* (дословно: «сознание-сокровищница», «сознание-хранилище»).

Алая-виджняна, таким образом, является коренным сознанием *(мула-виджняна)*, или, как говорят тибетцы, это есть «сознание — корень всего» (тиб. *сем кюн жи / семс кюн гжи*). Все остальные виды сознания (семивидное эмпирическое сознание) с их интенциональностью и содержаниями проистекают из алая-виджняны или, точнее, являются формами ее инобытия, ее превращенными формами *(паринама)*. Но алая-виджняна никоим образом не Абсолют и не субстанция. Во-первых, как мы увидим позднее, алая-виджняна относится к уровню относительно реального, а не совершенно реального. Во-вторых, алая-виджняна представляет собой не покоящуюся, «пребывающую» субстанцию, а континуум, и тексты часто сравнивают ее с рекой или потоком. Естественно, что алая-виджняна, как и все, проистекшее из нее, непостоянна *(анитья)* и мгновенна. В-третьих, алая-виджнян неизмеримо много: каждое живое существо с переживаемым им миром сводится к «своей» алая-виджняне, которая сама предлежит субъектно-объектной дихотомии.

Как уже говорилось, само слово *алая-виджняна* означает «сознание-сокровищница». Но какие же «сокровища» хранятся в этом «вместилище»? Согласно йогачаре, сама алая-виджняна вполне пассивна и ничего как таковая не производит, будучи своего рода текучей «оболочкой», «контейнером». Но в этом контейнере, как зерна в мешке (метафора оригинальных текстов), покоятся «семена» *(биджа)*. Эти «семена» суть не что иное, как «энграммы», элементарные единицы информации (в самом широком смысле этого слова), закладывающиеся в алая-виджняну с безначальных времен в процессе развертывания психического опыта субъекта. Все воспринятое и пережитое субъектом попадает в «сознание-сокровищницу» и хранится в ней в виде «семян» опыта. Но в надлежащий момент, определенный кармой существа, эти семена под воздействием присущей им так называемой силы или энергии сознания *(мати шакти)* начинают «прорастать», то есть проецировать свои

содержания вовне. В результате алая-виджняна полагает себя в виде эмпирического субъекта, с которым она себя и отождествляет («присваивает» его), и коррелирующего с ним мира чувственно воспринимаемых объектов. Понятно, что костяком эмпирического субъекта являются семь эмпирических форм сознания, в свою очередь представляющих собой превращенные формы базового сознания*. В процессе восприятия в алая-виджняну закладываются новые семена-биджа, и весь процесс повторяется. При этом нельзя сказать, что было раньше — «курица или яйцо», то есть был ли первый акт проекцией «семян» или же закладыванием «семян» в «мешок» алая-виджняны в процессе восприятия. Этот вопрос абсолютно некорректен, поскольку эти процессы не имели никакого абсолютного начала, они б е з н а ч а л ь н ы.

Здесь уместен такой пример. Представьте себе спящего человека, видящего сны. Его мозг — алая-виджняна. Этот мозг полагает свои содержания в виде эмпирического субъекта сновидения (того «я», с которым отождествляет себя во сне спящий человек) и множества объектов, которые этот субъект принимает за реальные вещи объективного мира, хотя и он и объекты представляют собой лишь проекции мозга спящего и сводятся к нему (при этом мозг как бы трансцендентен субъект-объектной дихотомии сновидения). Но мы во сне, как правило, черпаем материал для сновидений из опыта бодрствования, а алая-виджняна получает материал для новых «порций» психического опыта исключительно из предшествующего психического опыта. То есть спящий из нашего примера всегда спит, черпая материал для своих сновидений из предыдущих сновидений.

Почему семена вообще проецируют свои содержания вовне? Здесь следует разъяснить еще один йогачаринский термин — *васана*. Это слово буквально означает «искурение» (например, курительной палочки) или «источение аромата» (цветком, надушенной женщиной). Обычный пример: мимо прошла надушенная женщина. Она уже ушла, но аромат ее духов еще разлит в воздухе. Таким образом, *васана* — это некое остаточное впечатление, привычка, склонность к определенному поведению. Например, представьте

* Интересно, что для обозначения эмпирического субъекта йогачара использует слово *грахака* (ухватывающий), а для объекта — *грахья* (ухватываемое). То есть самым главным в субъектно-объектных отношениях для йогачаринов как буддистов остается аспект влечения, привязанности, аффективной омраченности субъекта, «цепляющегося» за чувственные объекты.

себе, что вы всегда ходите до станции метро одной и той же дорогой, но из-за ремонта ее перегородили, и вам надо изменить маршрут. Выходя из дома, вы знаете, что надо идти не налево, как всегда, а направо, но вы тем не менее каждый раз вначале по привычке поворачиваете налево. Вот это воздействие привычки и есть *васана*. Это слово по-разному переводилось на русский язык: «следы», «отпечатки», «следы-впечатления», «сила привычки» и т. д. Но, пожалуй, наиболее удачной попыткой перевода можно считать все же выражение «сила привычки» или «энергия привычки»; кстати, именно на этом варианте остановились многие китайские переводчики буддийских текстов (кит. *си ци*).

Йогачара полагает, что с безначальных времен в алая-виджняне накопилась тенденция к проецированию семян вовне. Таким образом, сознание всегда интенционально, однако сила васан определяет эту интенциональность исключительно как направленность вовне, устремленность к опредмечиванию и конструированию иллюзорной субъект-объектной дихотомии, в основе которой лежит влечение и жажда обладания. Для достижения освобождения от сансарического существования, суть которого — страдание, йогину следует радикальным образом трансформировать сознание, полностью изменив его интенциональность. Этот поворот алая-виджняны от проецирования вовне к обращенности на себя самое получил название «поворота в [самом] основании» *(ашрая паравритти)*. С него начинается долгий путь к обретению состояния Будды и окончательной нирване.

Прежде всего, йогину следует «опустошить» алая-виджняну от «семян» — носителей информации, подобно тому как из мешка высыпают зерно. Попутно преодолеваются васаны — сформировавшиеся с безначальных времен тенденции к проецированию содержимого алая-виджняны вовне. Тогда алая-виджняна оказывается направленной на самое себя. Теперь это чистое сознание, свободное от какой-либо дуальности и дихотомичности, вне субъектно-объектной оппозиции. Утратив свои различающие функции, алая-виджняна, собственно, перестает быть *виджняной,* сознанием. Теперь это чистая зеркальная мудрость, совершенный безобъектный гносис *(джняна)*. На этом путь к нирване завершен. Однако следует отметить, что йогачарины, как махаянисты, не ограничивались хинаянским идеалом нирваны, сделав очень многое для разработки учения о бодхисаттвах и пути бодхисаттв. Именно йогачаринам принадлежит заслуга окончательного для традиции

и максимально полного описания пути бодхисаттвы. Они же придали завершенность и махаянской доктрине Трех Тел Будды.

Как уже говорилось ранее, йогачарины признавали множественность алая-виджнян; каждое живое существо (*грахака,* эмпирический субъект) с переживаемым им миром объектов *(грахъя)* сводится к «своей» алая-виджняне. Из этого следует, что каждое живое существо переживает свой собственный мир, отличный от миров других живых существ, и лишь Будда в силу своего всеведения *(сарваджнята)* знает содержания сознания и миры всех существ. Отсюда следует вопрос, почему же миры, переживаемые всеми существами, столь сходны, что могут рассматриваться как один и тот же мир. Ответ йогачары: в силу общности кармы, определяющей уровень развертывания сознания каждого типа существ (людей, животных и т. д.) и характер их тел как объективации их кармических плодов, к которым и «подстраивается» тип переживаемого ими «объективного» мира. Другими словами, поскольку все мы люди, то и переживаемые нами миры есть «миры людей», все же различия между ними определены особенностями индивидуальной кармы. Как говорится в «Виджняптиматра сиддхи шастре», подобно тому как свет многих ламп в одном помещении образует единое освещение, так и миры множества существ образуют единую согласованную реальность (в относительном смысле этого слова). Согласованность между мирами объясняется определенной корреляцией между кармами существ. Например, сейчас я в моем мире в силу особенностей моей кармы читаю лекцию студентам, причем я не имею доступ в их миры и к их сознаниям. Студенты «моего» мира — лишь образы, миражи. Но каждый из студентов в переживаемых ими мирах в силу их кармы слушает мою лекцию. При этом я для студентов (как и они друг для друга) тоже лишь мираж, образ сознания каждого из них. Будда же может реально общаться с каждым существом, непосредственно входя в его сознание. Позднее подобный подход породил для йогачаринов проблему опровержения солипсизма, но об этом мы поговорим далее.

С доктриной сознания йогачаринов самым непосредственным образом связана их теория «трех уровней реальности», буквально — «трех уровней своебытия» *(трисвабхава),* хотя, как мы увидим, на самом деле, согласно йогачаре, ни один из этих уровней не обладает подлинным своебытием.

Обратимся к трактату Васубандху (?) «Трисвабхава нирдеша» («Рассмотрение трех уровней реальности»). В нем автор приводит

такой пример: некий маг (здесь — иллюзионист-фокусник) силой мантры на глазах у публики из куска дерева создает слона. Что этот пример означает? Васубандху дает две его интерпретации, существенно отличающиеся друг от друга; позднее разные традиции, сформировавшиеся в рамках йогачары, ориентировались на одну из этих интерпретаций.

Согласно первому объяснению, слон, которого нет — ведь он лишь созданная магом иллюзия, — это уровень ментально сконструированной реальности, совершенно призрачной и нереальной по своей природе. Этот уровень называется *парикалпита,* «сконструированная реальность». Но форма слона, или видимость слона, обладает относительной реальностью: ведь она воспринимается глазами зрителей, а следовательно, эмпирически наличествует. Это уровень относительно реального (*паратантра;* буквально: «существующее с опорой на другое»). Отсутствие же иллюзорно сконструированного в относительно реальном (отсутствие парикалпиты в паратантре) есть уровень истинно, или совершенно, реального *(паринишпанна)*. То есть понимание того, что никакого слона нет, что он только видимость, есть истинно совершенное знание. Другими словами, совершенно реальное — это отсутствие заблуждения (парикалпита) относительно природы эмпирически реального (паратантра): паратантра, видимая именно как *паратантра,* суть паринишпанна. В приведенном примере уровень паринишпанны реализуется тогда, когда зрители перестают заблуждаться относительно природы видимого ими слона, осознавая, что он — только видимость и ничего более.

Как этот пример раскрывается в собственно философской перспективе?

Парикалпита — это уровень реальности (или уровень познания, что для йогачаринов практически одно и то же), соответствующий обыденному мировосприятию. Это мир самосущих объективных вещей и самостоятельных субъектов, мир как его понимает обыватель, судящий обо всем с позиций непосредственной данности в восприятии и простого здравого смысла. Это уровень ментальных конструкций *(калпана)* и проекций омраченного сознания. Он подобен чистой иллюзии и имеет природу миража.

Паратантра — это уровень реальности, как ее понимают Абхидхарма и мадхьямака. Это мир «только лишь сознания», в котором нет ничего самосущего и в котором каждый феномен существует в зависимости от других феноменов в цепи их взаимообусловленности. Вся йогачаринская феноменология сознания, включая

алая-виджняну, относится к анализу именно этого уровня. Он обладает относительной реальностью, будучи чистой видимостью, но не полной иллюзией. Разумеется, реальность этого уровня пуста по своей природе, в соответствии с доктриной мадхьямаки.

Уровень паратантры детально анализируется йогачаринами на основе абхидхармистской методологии. Йогачарины выделяют сто дхарм (у сарвастивадинов список дхарм состоял из семидесяти пяти единиц), которые понимаются ими, естественно, только лишь как *праджняпти сат,* то есть как конвенциональные (условные) единицы языка описания сознания и психического опыта.

Паринишпанна — это уровень совершенного знания, присущего Буддам. Это понимание пустотности паратантрического уровня по формуле «паратантра минус парикалпита равно паринишпанне». Видение паратантры как она есть, в ее «таковости» *(татхата),* и есть совершенное знание, лишенное субъектно-объектной дуальности.

Вторая интерпретация примера со слоном, данная в том же самом тексте и практически сразу же за первой, рисует совершенно иную картину.

Здесь Васубандху так объясняет свой пример: мантра, посредством которой из куска дерева возникает иллюзия слона, — это алая-виджняна; слон, который есть чистая иллюзия, — парикалпита; видимая форма слона — паратантра, и, наконец, кусок дерева — это паринишпанна. Таким образом, в этом примере уровень совершенной реальности отнюдь не есть «паратантра минус парикалпита». Это есть особый, имеющий онтологический статус уровень, истинносущее, иллюзорно превращаемое различающим сознанием *(алая-виджняна)* в подобный миражу мир явлений, основывающийся на субъектно-объектной дихотомии. В буддийской терминологии это Дхармовое Тело Будды, *бхутататхата* (истинная реальность как она есть), *Татхагатагарбха* (здесь: природа Будды как истинная действительность), *дхармата* (природа дхарм) и даже Единый Ум *(экачитта).*

Первая интерпретация природы третьего (совершенно истинного) уровня реальности характерна для «классической» йогачары Асанги и особенно — Васубандху, а также для логико-эпистемологического направления йогачары. Вторая — для синкретического направления, объединившего в себе философию йогачары и теорию Татхагатагарбхи, а также для учения большинства тантр. Нетрудно заметить, что первая интерпретация сохраняет парадиг-

му «нормативного» буддийского феноменализма, тогда как вторая стимулирует развитие буддийской мысли в направлении развития онтологического трансцендентализма и метафизики.

Можно высказать, правда, одно предположение, примиряющее две интерпретации уровня совершенной истины: первую из них можно считать гносеологической, описывающей три уровня познания реальности, а вторую — онтологической, описывающей реальность как она есть (уровень паринишпанна) и ее деформацию в несовершенном познании, обусловленном различением, ментальным конструированием и субъект-объектной дихотомией. Вершиной этой онтологизирующей тенденции в буддизме стало формирование и развитие теории Татхагатагарбхи, которой будет посвящена следующая лекция. А пока кратко рассмотрим логико-эпистемологическую ветвь философии йогачары.

Ее основателем является выдающийся мыслитель, реформатор индийской логики Дигнага. Он был брахманом из Южной Индии, но принял буддизм, постригся в монахи и стал учеником Васубандху. Однако он разошелся с учителем по вопросам логики и основал собственную школу, тогда как преемниками Васубандху стали Стхирамати и Дхармапала. Логическую реформу Дигнаги закрепил Дхармакирти (вторая половина VII в.), который придал новой школе ее окончательный вид. Значительный вклад в развитие логики и эпистемологии поздней йогачары внесли философы, сочетавшие йогачару с умеренной мадхьямакой, — Шантаракшита и Камалашила. Эта школа, пожалуй, наиболее хорошо изучена как в российской науке (благодаря пионерским трудам Ф. И. Щербатского), так и в зарубежной (только по философии Дхармакирти за последние десять лет было проведено две представительные международные конференции).

До логической реформы Дигнаги — Дхармакирти все индийские философы (как буддийские, так и брахманские) пользовались логическими методами брахманистской школы *ньяя*. Теперь буддизм оказался значительно сильнее в области логики и эристики, чем брахманизм, и буддисты стали очень опасными оппонентами в традиционных диспутах. Но здесь мы сталкиваемся с историческим парадоксом: с одной стороны, буддисты сделались практически непобедимыми диспутантами, а с другой — именно в эпоху расцвета поздней йогачары буддизм окончательно утрачивает свои позиции в общеиндийском масштабе, все больше и больше уступая натиску возрождающегося индуизма. Видимо, экзальтированная

любовь к личному Богу *(бхакти)*, которую проповедовали и воспевали индуистские аскеты-бхакты *альвары* и *наянары*, и вера в блаженное слияние с божественным Возлюбленным оказались ближе и нужнее народу, нежели ученое превосходство и диалектический блеск буддистов. К тому же в это время в рамках брахманской индуистской традиции окончательно сформировалась философская система, известная как *адвайта-веданта* (недвойственная веданта), созданная в VII–IX вв. Гаудападой и Шанкарой (Шанкарачарьей). Эта система удачно сочетала в себе сильные стороны буддийской философии (противники даже называли Шанкару тайным буддистом) и индуистской теологии, что и сделало ее в глазах брахманов удачной и эффективной альтернативой буддизму.

Впрочем, только в XII в., когда буддизм в Индии (прежде всего на территории современного штата Бихар и в Бенгалии) доживал свои последние дни, брахманистская мысль созрела до теоретического реванша, которым стала новая логическая школа *навья-ньяя* (новая ньяя), основанная Гангешей. Однако, утратив такого мощного философского оппонента, каким был буддизм, брахманы не востребовали в полной мере могучую аналитику школы Гангеши, превратившуюся, по меткому выражению одного индолога, в великолепную мельницу, в которой нечего было толочь.

Поздняя йогачара полностью господствовала в монастырских университетских центрах Индии VIII–XII вв., откуда она и попала в Тибет, где стала основой монастырского образования: именно с нее (*прамана* — дисциплина, посвященная логике, учению об источниках познания и критериях правильного знания) начиналось философское образование *(цанид)* в Стране снегов. Но в Китае (и вообще на Дальнем Востоке) поздняя йогачара осталась практически неизвестной (ее открытие там относится во многом уже к XX в., когда она обратила на себя внимание крупного философа так называемого постконфуцианского направления Сюн Шили).

Поздние йогачарины фактически отказались от концепции алая-виджняны, сочтя ее неким надэмпирическим метафизическим допущением, принятие которого противоречило их установке на радикальный эмпиризм. Однако они расширили объем понятия *васана*, активно используя его в своей философии. Например, такой васаной, конвенциональной «стародавней привычкой», с точки зрения поздних йогачаринов, является язык.

Отказались они и от учения о трех уровнях реальности, вернувшись к принятой мадхьямиками модели двойственной истины (условной и абсолютной). С другой стороны, поздние йогачарины еще более отчетливо сформулировали учение об объекте восприятия как результате ментального конструирования. Здесь важную роль сыграл Шантаракшита, который разработал знаменитую теорию *сахопаламбхади,* согласно которой объект чувственного восприятия тождествен комплексу самих восприятий (например, синий лотос есть не что иное, как комплекс определенных зрительных, обонятельных и осязательных восприятий), что очень близко основному тезису философии Беркли. Вместе с тем они полагали, что за этими ментальными конструкциями скрыт некий «чистый бескачественный объект», трансцендентный операциям и формам сознания и данный в его истинности в первичном акте чувственного восприятия *(пратьякша)*. Именно этот аспект поздней йогачары позволил Ф. И. Щербатскому называть ее трансцендентальным, или критическим, идеализмом в отличие от «догматического идеализма» школы Асанги — Васубандху. Поздние йогачарины предлагают очень утонченный анализ познавательного процесса, в ходе которого уже на первых ступенях практически мгновенного акта восприятия стержень познания — «чистый объект» окружается непроницаемой оболочкой ментальных конструктов и проекций *(кальпана)**. На этом основании позднюю йогачару иногда называют *саутрантика-йогачара,* поскольку «репрезентационисты»-саутрантики, с одной стороны, признавали существование «внешней» реальности, трансцендентной сознанию, а с другой — допускали принципиальную неадекватность ее отражений в сознании воспринимающего субъекта. Другими словами, они проводили различие между объективной реальностью и ее явлениями сознанию. Однако в отличие от саутрантиков йогачарины отказывались рассматривать внешние объекты как причины существования представлений или явлений в силу принципиальной невозможности (по учению йогачары) непосредственного восприятия чего-либо, трансцендентного сознанию. В конечном итоге в философии поздней йогачары само сознание является себе же в акте чувственного восприятия.

* В этом отношении огромный интерес представляет трактат Ратнакирти (вторая половина XI в.) «Доктрина многоаспектной недвойственности» («Читра-адвайта пракаша вада»).

Далее, последователи Дигнаги и Дхармакирти восстановили в правах древнюю теорию мгновенности *(кшаникавада),* переосмыслив ее, однако, в соответствии с основными положениями йогачаринского учения. Теперь под мгновением *(кшана)* понимается неуловимый единичный акт восприятия, в котором реальность присутствует как таковая *(татхата),* еще не будучи подвергнутой операции преобразования в сознании в процессе ментального конструирования и концептуализации. Такое мгновение-восприятие носит техническое название *свалакшана* (буквально: «то, что наделено своим собственным признаком»; *сва* — «свой» и *лакшана* — «признак», «свойство»). Свалакшана рассматривается поздними йогачаринами как элемент истинной реальности *(парамартхика),* доступный нам в чувственном познании *(пратьякша).* Как таковая, свалакшана рассматривалась как нечто, предлежащее субъект-объектной дихотомии (*адвая* — недвойственность). Для обретения этого элемента знания истинной реальности поздние йогачарины разработали особую процедуру очищения опыта от ментальных конструкций и концептов, бывшую подлинной йогой этой школы. Ее цель — обретение окончательной нирваны, понимавшейся как полное прекращение конструирующей и концептуализирующей деятельности сознания, упразднение субъект-объектной двойственности, исчерпание *васан* и *санскар* (элементарных подсознательных импульсов), замена двойственного по самой своей природе сознания недвойственным гносисом *(джняна)* и обретение полной слиянности с истинносущим, полной согласованности с реальностью как она есть.

Поздние йогачарины признают два источника познания: чувственное восприятие *(пратьякша)* и логический вывод *(анумана),* причем только в чувственном восприятии содержится элемент правильного знания о реальности как она есть, тогда как логический вывод способен дать знание только применительно к уровню относительной истины. Этот тезис связан с крайним номинализмом поздней йогачары. Только единичное реально, любые общие понятия и абстракции (вроде таких идей, как «вечность», «бесконечность», «субстанция») являются ментальными конструктами в чистом виде — утверждают йогачарины. «Лес» — ментальный концепт, но даже «дерево» — ментальный концепт. Реально существуют только вот эта конкретная пальма или та акация. Любое наименование уже содержит в себе элемент такого конструирования. Представление — это то, что может быть принципиально обо-

значено словом, то есть нечто семиотичное (при этом важна именно принципиальная обозначаемость: младенцы и животные не умеют говорить, но их представления также принципиально подводимы под языковое выражение). Реальность же как таковая несемиотична, ибо язык (в самом широком смысле) есть лишь условность, «стародавняя васана»). Любое обозначение имеет сугубо отрицательную ценность. Когда мы говорим: «Это корова», мы имеем в виду лишь то, что перед нами не лошадь, не собака, не слон, не человек и т. д. (эта теория наименования как исключения значений получила название *апоха*). Номинализм поздней йогачары простирается столь далеко, что она готова отказаться от категории «общего» *(саманья)* как таковой, заменив ее категорией «соформного» *(сарупья):* реальны не коровы, реальна только вот эта Буренка, Звездочка, Машка. Мы называем все эти существа коровами только потому, что они «со-формны», обладают сходными признаками и свойствами, что отличает их от собак («со-формных» между собой Шариков, Жучек и Барбосов), кошек, слонов, людей и т. д.

В плане формальной логики наиболее интересно разделение Дхармакирти силлогизмов на «вывод для себя» и «вывод для другого». Здесь Дхармакирти выразил весьма существенную мысль о нетождественности форм мышления как такового и их логического (в данном случае силлогистического) оформления. В целом же, реформировав традиционный пятичленный силлогизм школы ньяя, Дигнага и Дхармакирти значительно приблизили его по форме к хорошо знакомому нам аристотелевскому силлогизму.

Весьма специфической областью философской деятельности поздних йогачаринов было их обсуждение проблемы солипсизма*.

Проблема солипсизма активно обсуждалась и обсуждается в западной философии, будучи доктриной, которую, по выражению Б. Рассела, трудно принять и так же трудно опровергнуть. При этом выделяются различные типы солипсизма (метафизический

* Солипсизм (от лат. solis — «один только» и ipse — «сам») обычно определяется как учение, утверждающее, что в мире существует только один субъект — я сам. Однако это не совсем точное определение, поскольку можно представить себе ситуацию (например, последствие некой глобальной катастрофы, когда выживет только один человек), когда данное утверждение будет истинным без какого-либо солипсизма. Точным определением солипсизма будет такое: «Солипсизм — это учение, утверждающее, что единственной реальностью является мой собственный психический опыт».

солипсизм, эпистемологический солипсизм, солипсизм данного мгновения и другие). Вместе с тем не обошла проблему чужой одушевленности и буддийская философия, прежде всего логико-эпистемологическое направление поздней школы йогачара. Двое из ее представителей — Дхармакирти и Ратнакирти — занимались проблемой солипсизма специально и оставили сочинения, посвященные этой теме.

Сама буддийская доктрина не давала никаких оснований для сомнений в существовании других субъектов, поскольку она прямо провозглашала (устами самого Будды) принцип спасения всех живых существ, породивший идеал бодхисаттвы, движимого великим состраданием ко всем формам жизни, ввергнутым в круговорот сансары. Кроме того, махаянский буддизм также утверждал учение о всеведении *(сарваджнята)* Будды, которое предполагало и знание Буддой всех психических процессов всех живых существ. Предполагалось, что и продвинутые йогины также обладали способностью проникать в чужую психику.

Ф. И. Щербатской переводил название знаменитого трактата Дхармакирти «Сантанантара сиддхи» как «Обоснование чужой одушевленности», и по существу этот перевод, конечно, верен. Однако следует иметь в виду, что буддизм в своей доктрине анатмавады отрицает существование постоянного «я», или души, и рассматривает живое существо в качестве потока, или континуума *(сантана),* элементарных психических состояний *(дхарм)*. Следовательно, название данного текста дословно можно перевести как «Трактат, дающий окончательное доказательство существования других континуумов».

Хотя, как говорилось ранее, буддийская доктрина не давала никаких оснований для солипсизма, философия школы йогачара, провозгласившая принцип «только лишь сознания» или «только лишь психического» *(виджняптиматра, читтаматра),* естественным образом подошла к проблеме чужого «я», особенно после того, как Шантаракшита и Камалашила разработали доктрину *сахопаламбхади,* которая, подобно берклианству, провозглашала тождество восприятий и воспринимаемого. (Заметим, что это обстоятельство подтверждает тот факт, что философский дискурс в рамках буддизма развивался с достаточной степенью автономности от собственно религиозной доктрины буддизма.) Таким образом, вставал вопрос: если тела других людей, подобно прочим воспринимаемым объектам, тождественны восприятиям субъекта, то

стоит ли за этими телами другой психический субъект, отличный от воспринимающего?

Дхармакирти, предложив свое доказательство существования других живых существ (других континуумов, или сознаний), сводящееся к тому, что за действиями тел живых существ не стоит никакой психический акт в сознании воспринимающего (а следовательно, им предшествует таковой акт в их собственном сознании, которое, следовательно, существует), сделал одну существенную оговорку. Он заявил, что таким образом доказывается существование других существ на уровне только относительной истины *(санвритти, вьявахарика),* но не на уровне абсолютной истины *(парамартхика)*. Именно эта оговорка и стала отправной точкой для рассуждений его последователя Ратнакирти (ок. 1070 г.).

Трактат Ратнакирти называется «Сантанантара душана», то есть «Опровержение существования других континуумов», и кажется направленным против тезиса Дхармакирти. Однако это не так. Дхармакирти доказывал, что множественность сознаний-континуумов существует на уровне относительной истины. Ратнакирти доказывает, что она не существует на уровне абсолютной истины. Для обоснования этого положения Ратнакирти обыгрывает то обстоятельство, что, согласно эпистемологии школы йогачара, только чувственное восприятие *(пратьякша)* единичного (как уже говорилось, йогачарины — крайние номиналисты) содержит элемент действительного знания, тогда как логический вывод *(анумана)* имеет отношение только к области условно, или относительно, реального, ибо имеет дело с общим *(саманья)*. В непосредственном же опыте чужие сознания для нас как «рога зайца» или «сын бесплодной женщины». Способствует такой постановке вопроса и йогачаринское педалирование теории мгновенности, объявляющей единственно реальным данное мгновение *(свалакшана)* и рассматривающей такие понятия, как «вечность» и даже «длительность», в качестве ментальных конструктов *(кальпана)*.

Какая метафизика стоит за утверждением Ратнакирти о том, что хотя на уровне эмпирической / относительной истины другие сознания / континуумы существуют, но на уровне абсолютной истины их нет? Сам Ратнакирти этого не говорит, избегая, как и все буддисты, метафизических заявлений, но на основании наших знаний о позднем махаянском буддизме и различных намеков, содержащихся в позднемахаянских текстах, можно предположить, что Ратнакирти является приверженцем своеобразного

трансцендентального солипсизма, практически тождественного монизму брахманистской адвайта-веданты: поистине существует только одно абсолютное сознание, иллюзорно являющее себя себе самому в виде множества эмпирических субъектов-сознаний с коррелирующими им переживаниями «внешнего» мира. Аналоги можно найти и в современном Ратнакирти кашмирском шиваизме; его теоретики (такие, как Абхинавагупта) утверждали, что единое абсолютное Я *(Атман)* полагает себя в виде множества душ *(джива),* каждая из которых переживает свой собственный мир, но вместе эти миры образуют единую согласованную относительную реальность. Подобного рода воззрения характерны не только для индийских учений. Так, иранский суфийский мыслитель XIV в. шиит Хайдар Амули избрал такой образ для выражения аналогичной идеи: на столе стоит одна свеча, но она отражается во множестве зеркал. Реальна только одна свеча, все остальные лишь видимость.

Данная концепция демонстрирует глубокое единство буддийской традиции. Нетрудно заметить, что поздняя йогачаринская концепция вполне совпадает с позицией теории Татхагатагарбхи, которая обычно рассматривается в качестве чуть ли не противоположной классической йогачаринской. Различия между ними скорее относятся к области выражения, описания и расстановки акцентов, нежели сущностного ядра этих доктрин. Так, мыслители направления Татхагатагарбхи склонялись к позитивному описанию абсолютного сознания, единого Я, тогда как йогачарины предпочитали оставаться на твердой почве эпистемологии и логики, избегая метафизических и квазитеологических спекуляций и оставляя постижение природы абсолютного сознания на долю йогического опыта и трансперсонального инсайта.

* * *

Ранее мы говорили о школах буддийской философии, которые выделялись уже в древности самими буддистами. Теперь речь пойдет о направлении, не имеющем даже традиционного названия, и тем не менее оно не может быть сведено ни к мадхьямаке, ни к йогачаре. Это направление получило в современной буддологии название теории *Татхагатагарбхи*. Несомненно, что это учение начало складываться в Индии во вполне самостоятельную школу, пятую буддийскую *ваду,* однако этот процесс остался незавершенным, и теория Татхагатагарбхи постепенно начала поглощаться

йогачарой, образовав с ней в конце концов единое синкретическое учение. Генезис теории Татхагатагарбхи, однако, никак не связан с учением о «только лишь сознании»; более того, тибетская традиция (особенно школа *Гелуг-па*) связывает базовые трактаты этого направления не с йогачарой, а с мадхьямакой.

Судьба теории гарбхи (так далее мы будем сокращать длинное слово «Татхагатагарбха») в разных регионах распространения Махаяны была неодинаковой. В Тибете она продолжала существовать как важный, но подчиненный элемент школ, ориентировавшихся на умеренную мадхьямаку и йогачару. Только традиция *Джонанг-па,* бывшая ответвлением школы *Сакья-па,* непосредственно опиралась на доктрину гарбхи. Однако еще в XVII в. она прекратила свое существование. Впрочем, несмотря на свою малочисленность, Джонанг-па дала такого выдающегося деятеля тибетского буддизма, как Таранатха, знаменитый традиционный историк буддизма. Но в Китае именно теория гарбхи оказалась тем элементом, который был необходим для окончательного восприятия и усвоения буддизма в этой стране. Здесь учение о гарбхе достигло своей зрелости и расцвета, став теоретической основой всех ведущих школ китайского (а потом и всего дальневосточного) буддизма.

О том, что теория гарбхи возникала как вполне самостоятельное направление, свидетельствует тот факт, что она опиралась на вполне конкретные сутры и имела свои трактаты *(шастры),* по содержанию отличавшиеся как от сочинений мадхьямиков, так и йогачаринов. Наиболее важны для этого учения три сутры: «Татхагатагарбха сутра», «Махапаринирвана сутра» и «Шримала-дэви симханада сутра». «Ланкаватара сутра», в которой также достаточно много места уделено теории гарбхи, отразила этап начала сближения теории гарбхи и философии йогачары.

Самой важной шастрой этого направления является один из трактатов Майтреи — Асанги, а именно «Ратнаготра вибхага», или «Уттаратантра» (III в.). Экзегеты тибетской школы Гелуг-па относят этот трактат к мадхьямака-прасангике и считают его учение «окончательным» *(нитартха),* хотя реальное его доктринальное наполнение очень далеко от мадхьямаки. Помимо этого текста следует назвать еще приписываемый Васубандху трактат «О природе Будды» («Буддхаготра шастра») и сохранившуюся только в китайском переводе небольшую работу Сарамати «Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире нет различий» («Дхармадхату авишеша шастра»; *кит.* «Да чэн фацзе у чабе лунь»).

Другие трактаты, в которых идеи гарбхи являются определяющими, уже содержат в себе значительный элемент философии йогачары. Синтез теории гарбхи и йогачары проявился, в частности, во введении йогачаринской терминологии (*алая-виджняна, васины* и др.) и в сближении терминов *Татхагатагарбха* и *алая-виджняна*. Вершины и полной теоретической зрелости этот синтез достиг в тексте, написанном, по всей видимости, в Китае VI в. и на китайском языке. Это «Трактат о пробуждении веры в Махаяну» (*кит.* «Да чэн ци синь лунь»; «Махаяна шраддхотпада шастра»), приписываемый без всякого на то основания Ашвагхоше (I в. н. э.), автору знаменитой поэмы о жизни Будды — «Буддхачарита».

Что означает само слово *Татхагатагарбха*? *Татхагата,* как уже говорилось, один из основных эпитетов Будды; в данном случае это просто синоним слова *Будда*. А слово *гарбха* полисемично, причем, по-видимому, именно поэтому и было выбрано неизвестными создателями этого термина. Во-первых, оно имеет значение «зародыш», «эмбрион». Во-вторых, оно обозначает то вместилище, в котором зародыш находится, — матку, хорион, лоно. Таким образом, слово *Татхагатагарбха* может быть понято и как «зародыш Будды», и как «лоно Будды», «вместилище Будды». Оба эти значения весьма существенны для теории гарбхи.

В первом значении гарбха понимается как зародыш состояния Будды в каждом живом существе. Другими словами, каждое живое существо потенциально наделено природой Буддой, потенциально является Буддой. Этот тезис получил в традиции две достаточно отличающиеся друг от друга интерпретации. Согласно первой из них, гарбха должна пониматься сугубо метафорически, как некая возможность для каждого живого существа стать Буддой: в природе существ нет ничего, что могло бы помешать им стать Буддами. Ни о какой сущности, или субстанции, которая могла бы называться «природой Будды», в данном случае речь не идет. Когда Будда в сутрах возвещал истину о том, что в каждом существе скрыт зародыш состояния Будды, он имел в виду лишь то, что каждое существо имеет возможность стать Буддой. Эта интерпретация принималась практически всеми направлениями Махаяны, в том числе и такими, которые (как, например, гелугпинцы в Тибете) считали окончательным учением мадхьямака-прасангику. Некоторым исключением была классическая йогачара, поскольку йогачарины (в соответствии с учением «Йогачара бхуми шастры») делили всех людей на особые категории, или классы (*готра;* всего

таких готр насчитывалось пять) в зависимости от их способности продвижения по буддийскому Пути. Например, считалось, что некоторые люди, по крайней мере в данной жизни, по своей природе лишены возможности стать Буддами или бодхисаттвами; их «потолок» — состояние хинаяниста-шравака. Допускали йогачарины и существование *иччхантиков,* людей, по своей природе принципиально лишенных возможности достичь пробуждения. Доктрина же гарбхи провозглашала существование только одной готры — готры Татхагаты, «семьи Будды», к которой и принадлежат все живые существа. Но позиция йогачаринов, не признававших равную возможность для существ обрести пробуждение, была исключением среди направлений махаянского буддизма.

Вторая интерпретация предполагала, что в живых существах реально присутствует некая особая сущность, которая может быть названа «природой Будды». Если первая интерпретация теории гарбхи утверждала, что все существа могут стать Буддами, то вторая провозглашала, что все живые существа уже есть Будды и им надо только реализовать свою потенциальную «буддовость». Некоторые последователи доктрины гарбхи шли еще дальше, говоря о том, что эту природу Будды не надо даже реализовывать, она и так вполне актуальна. Следует лишь осознать себя в качестве Будды, понять и прочувствовать, что ты уже здесь и сейчас являешься Буддой. Если первая интерпретация гарбхи получила распространение в основном в тибетской ветви Махаяны, то вторая безраздельно господствовала в китайско-дальневосточном буддизме и переросла там в знаменитую теорию «изначального пробуждения» (кит. *бэнь цзюэ;* яп. *хонгаку*), утверждавшую, что живые существа изначально пробуждены и сама природа ума *(читта; синь)* есть пробуждение, бодхи. Сходную позицию занимало и тибетское направление *Дзог-чэн (маха ати йога),* учившее, что природа ума *(семсньид; читтатва)* есть пробуждение, или изначальный гносис *(риг-па* или *йешэс / ешей; джняна, видья),* присутствующее в любом актуальном акте сознания, подобно тому как влажность (природа воды) присутствует в любой волне. Лозунг и Дзогчэна, и китайских школ буддизма: «Наш собственный ум (или сердце-ум) и есть Будда». Все живые существа суть Будды: живое существо — это Будда с аффективными омрачениями, Будда — это живое существо без аффективных омрачений.

Именно со второй интерпретацией гарбхи связано и понимание самого этого термина как вместилища, лона: Татхагатагарбха

есть не что иное, как синоним абсолютной реальности, понимаемой в качестве единого, или абсолютного, Ума *(экачитта),* порождающего как сансару, так и нирвану и являющегося субстратом и того и другого. Этот Ум пуст *(шунья)* для нас, поскольку абсолютно трансцендентен различающему и конструирующему субъектно-объектную дихотомию сознанию, но не пуст *(ашунья)* сам по себе*, будучи наделен бесчисленными благими качествами и свойствами *(гуна),* не отличающимися, однако, от самой субстанции Ума (в отличие от качеств субстанции брахманистских учений). И именно этот Ум (Татхагатагарбха как вместилище) присутствует в существах как их природа в качестве ростка состояния Будды (Татхагатагарбха как зародыш). Принципиальными атрибутами этого Ума являются Постоянство *(нитья),* Блаженство *(сукха),* Самость (или «я» — *атман*) и Чистота *(шубха).* Нетрудно заметить, что эти атрибуты прямо противоположны фундаментальным качествам сансары, как их определял еще ранний буддизм: непостоянство *(анитья),* страдание *(духкха),* бессущностность, или бессамостность *(анатма),* и загрязненность *(ашубха).*

И здесь встает принципиальный вопрос: не противоречит ли так истолкованная теория Татхагатагарбхи базовым положениям буддизма, и прежде всего доктрине *анатмавады*?

Во-первых, необходимо помнить, что даже ранние буддийские тексты отрицали *атман* лишь как индивидуальную субстанциальную душу, поскольку вера в таковую и привязанность к ней, как к «я» *(атма моха* — заблуждение относительно природы «я»), являются корнем сансарического существования со всеми его страданиями. Но они ничего не говорили об Атмане как едином и абсолютном сверхэмпирическом Я всех существ, о котором, например, учили Упанишады брахманов. Это, конечно, не означает, что ранний буддизм признавал таковой Атман, он просто молчал о нем, не считая соответствующее учение враждебным Дхарме или даже не зная о нем. Надо сказать, что и позднее буддисты, ведшие активнейшую полемику с брахманистскими школами, не считали противником адвайта-веданту Шанкары и обычно просто игнорировали ее (первое упоминание недвойственной веданты встреча-

* Здесь уместно вспомнить Канта, учившего, что для нас (но не как таковая) «вещь в себе» пуста, поскольку мы не располагаем формами ее познания (как априорные формы чувственного созерцания, так и категории рассудка предназначены только для познания явлений, а не «вещей в себе»).

ется только у Камалашилы, причем и после него упоминаний этой школы в буддийских текстах чрезвычайно мало). Собственно, буддисты всегда отрицали не столько атман как таковой, сколько эмпирический характер атмана: в опыте никакого атмана обнаружить нельзя. Буддисты также отрицали замену скандх атманом, но молчали о возможности существования трансцендентного Атмана «по ту сторону» скандх.

Во-вторых, как уже неоднократно говорилось, буддизм стоял на позициях «срединного воззрения», отрицая крайности и нигилизма, и этернализма. При этом крайность нигилизма, сводившая нирвану к чистому «ничто», рассматривалась как даже более опасная, чем крайность этернализма, поскольку лишала ценности стремление к освобождению и обесценивала сотериологическую перспективу как таковую. Согласно палийским текстам, и сам Будда отказывался признать, что в нирване не будет никого, кто мог бы осознать себя пребывающим в нирване, храня «благородное молчание» в ответ на соответствующий вопрос. Поэтому уже в раннем буддизме развилась тенденция к положительному описанию нирваны как высшего и вечного блаженства, и эта тенденция к «катафатике» применительно к описанию реальности всегда сосуществовала в буддизме с «апофатикой» и описанием природы реальности в отрицательных терминах.

В-третьих, абсолютная реальность обозначалась словом «атман» и в некоторых авторитетных текстах, не являющихся непосредственно текстами, излагающими теорию гарбхи. Например, как уже говорилось выше, такие термины, как Высший Атман *(парамат-ман)* и Великий Атман *(махатман),* употребляются в трактате «Махаяна сутраланкара» из корпуса Майтреи — Асанги, а также в весьма авторитетной «Ланкаватара сутре» (а ее дополнительная глава «Сагатхакам» даже прямо осуждает людей, отвергающих веру в Атман; правда, не исключено, что здесь имеет место ошибка древнего переписчика, приписавшего Будде взгляды оппонентов буддизма). Еще интереснее содержание одного пассажа из «Махапаринирвана сутры», в котором не только отвергается мысль о том, что учение о Татхагатагарбхе как об Атмане является небуддийским, но, напротив, утверждается, что именно брахманы позаимствовали его из наставлений Будды и приписали себе.

Кроме того, важно отметить, что буддийские тексты употребляли слово «атман» иначе, нежели брахманисты. Буддийский «атман» никоим образом не субстанция брахманистских систем,

отличная от несомых ею качеств. Буддийский «атман» — Татхагатагарбха — тождествен не только своим атрибутам (подобно дхарме, в которой совпадают носитель и несомое качество), но и сущности всех феноменов сансары, образуя их собственную природу *(свабхава)*. В связи с этим тезисом часто приводятся примеры с волнами, имеющими природу воды, или с вещами, сделанными из золота и имеющими, соответственно, природу золота. Подобный взгляд напоминает учение Шанкары об Атмане-Брахмане, но здесь уже надо скорее говорить о буддийском влиянии на брахманизм, чем о брахманистском на буддизм, поскольку адвайта-веданта значительно моложе теории гарбхи, а допускать непосредственное влияние Упанишад на буддизм вряд ли возможно.

Вместе с тем не может быть и речи о том, что буддисты использовали такие понятия, как «атман», в качестве лишь «искусного средства» *(упая)* для обращения в буддизм лиц, не готовых к восприятию мадхьямаки и привязанных к брахманистским воззрениям: все сутры, проповедующие идею гарбхи, отчетливо называют ее учением типа *нитартха,* то есть учением окончательным и не требующим никакой дополнительной интерпретации. И с этим в целом согласны все авторитетные учители махаянской традиции.

В ранних текстах, представляющих учение о гарбхе («Махапаринирвана сутра», «Татхагатагарбха сутра», «Ратнаготра вибхага»), эта доктрина никак не связывается с философией йогачары и не излагается в йогачаринских терминах. Более того, по-видимому, теория гарбхи старше йогачары. Однако впоследствии синтез идей гарбхи и философии «только лишь сознания» происходит, первым примером чего является «Ланкаватара сутра» (IV в.). Почему же это произошло и к чему привело?

Вероятно, в этом синтезе более нуждалась йогачара, нежели теория гарбхи. Дело в том, что йогачара весьма последовательно и стройно объясняла причины и механизмы возникновения сансары, но гораздо хуже обосновывала возможность обретения пробуждения и достижения состояния Будды. Из учения йогачары совершенно неясно, каково основание того самого «поворота в основании», благодаря которому алая-виджняна перестает проецировать свои содержания вовне, постепенно преображаясь в недвойственную мудрость. Кроме того, онтологический статус самой этой мудрости оставался довольно темен. В результате даже возникла тенденция к введению в йогачаринскую систему еще одного — девятого — сознания (*амала-виджняна* — «неомраченное со-

знание»), тождественного Дхармовому Телу Будды. Окончательно эту идею артикулировал Парамартха (VI в.), один из наиболее известных переводчиков санскритских буддийских текстов на китайский язык и во многом ключевая фигура для истории становления буддийской традиции в Китае.

Теория гарбхи являла собой противоположную крайность: она прекрасно объясняла причину и основание обретения состояния Будды, но была почти неспособна объяснить происхождение сансары и ее оснований — кармы и клеш. Поэтому в сотериологическом отношении йогачара и теория гарбхи великолепно дополняли друг друга и нуждались друг в друге, что и обусловило начало их сближения и постепенного синтеза.

Прежде всего, произошло сближение понятий «Татхагатагарбха» и «алая-виджняна», что отчетливо видно по «Ланкаватара сутре», где эти термины порой практически синонимичны. Собственно, алая-виджняна начинает рассматриваться как охваченная клешами (омрачающей аффективностью) Татхагатагарбха, а гарбха — как очищенная от клеш алая-виджняна. Соответственно изменяется и теория самой алая-виджняны: если в классической йогачаре, как уже говорилось, признается множественность алая-виджнян, которых столь же неисчислимо много, как и живых существ, то в новой синтетической теории гарбха-йогачары говорится о единой и единственной алая-виджняне, универсальном «депозитарии», «хранилище» всех энграмм — «семян» и всех тенденций проявления энергии привычки *(васана)*. Алая-виджняна, таким образом, становится неким единым и всеобщим «подсознанием» всех существ и универсальным проектором иллюзорных феноменов сансары с присущей им субъект-объектной двойственностью. Таким образом, разрешалась как сотериологическая проблема йогачары: обретение состояния Будды возможно, поскольку алая-виджняна по своей собственной природе суть Татхагатагарбха — абсолютный Ум Будды и его Дхармовое Тело, так и проблема генезиса сансары в теории гарбхи: охваченная клешами Татхагатагарбха превращается в алая-виджняну, проецирующую свои омраченные содержания вовне и порождающую, таким образом, сансарическое существование. В «Ланкаватара сутре» появляется знаменитый пример: ветры неведения дуют над спокойными по своей природе водами океана пробужденного Ума и вздымают на нем волны сансары. Прекращение ветра (вспомним, что первоначальное значение слова *нирвана* — угасание [огня] или прекращение [ветра])

приводит к возвращению вод океана в их естественное состояние покоя и гладкой зеркальности.

Но тут немедленно возникала новая проблема: а откуда, собственно, берется ветер неведения? Почему изначально просветленная гарбха вдруг оказывается охваченной клешами и откуда вообще берутся клеши? Надо сказать, что ни один из этих вопросов не мог даже возникнуть, пока школы буддийской философии строго придерживались феноменалистской позиции и отказывались говорить о порождении сансары каким-либо Абсолютом (будь то личный Бог или безличное Единое). Но как только теория гарбхи сделала решительный шаг в сторону абсолютистской позиции, все эти вопросы, по существу связанные с проблемой теодицеи (оправдания Бога, абсолютно благого начала, за зло, существующее в мире), прежде даже немыслимой в буддизме, становятся в высшей степени актуальными. И ответить на них был призван текст, отразивший гарбха-йогачаринский синтез в его самой зрелой форме: «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», написанный, видимо, в середине VI в. в Китае (возможно, Парамартхой).

Вкратце суть учения этого важнейшего текста можно изложить так. Единственной реальностью *(бхутататхата; чжэнь жу)* является изначально пробужденный Единый Ум *(экачитта; и синь)*. Пробуждение образует саму субстанцию его собственной природы. Однако в этом Уме изначально присутствует и непробужденный аспект. Он сугубо акцидентален и условен, но именно он является причиной формирования сансары. Единый Ум в аспекте его непробужденности, омраченности является алая-виджняной. Суть же этой имманентной Единому Уму омраченности заключается во влечении, привязанности, что побуждает Ум некоторым иллюзорным образом полагать себя в виде субъекта и объекта. Дихотомия «субъект — объект» создает условия для актуализации омраченной природы клеш и развертывания сансарического существования. Однако во всех существах сансары как зародыш присутствует изначально пробужденный Единый Ум, Татхагатагарбха; этот зародыш как бы побуждает человека освободиться от клеш, сопряженных с неведением, и реализовать свою изначально совершенную природу, которая есть природа Будды (то есть начинается как бы процесс, зеркально отражающий описанный выше, процесс элиминации непробужденного аспекта Абсолюта). Достигая пробуждения (подобно царевичу Сиддхартхе Гаутаме под Древом Бодхи), человек уничтожает как клеши (аффекты), так и пре-

пятствия, связанные с неведением, и реализует тождественность своей собственной природы с природой Единого Ума. И это обретенное пробуждение сущностно тождественно изначальному пробуждению, образующему субстанцию абсолютной реальности Единого Ума. В результате все феномены сансары исчезают, подобно сну после пробуждения или волнам после того, как прекращает дуть вздымающий их ветер.

Интересно, что «Трактат о пробуждении веры в Махаяну» обеспечивает теоретическим обоснованием и махаянский культ: истинная реальность извечно пробужденного Ума изнутри воздействует на сознание людей, формируя васаны, направляющие людей к добру и совершенствованию. Это воздействие также противодействует васанам, накапливающимся в алая-виджняне и стимулирующим кармическую активность живых существ, привязывающую их к сансаре. А это уже похоже на идею божественного промысла теистических религий. Кроме того, влияния природы Единого Ума могут принимать в индивидуальном сознании образы наставляющих человека на путь добра Будд и бодхисаттв, которые как раз и почитаются в многочисленных богослужебных ритуалах и литургических церемониях махаянского буддизма.

Постепенно синкретическая философия йогачара-гарбхи все больше дистанцируется от классической йогачары, противопоставляя себя ей даже на уровне самоназвания. В классической йогачаре слова *читта* (ум, психика) и *виджняна* (сознание) употреблялись как синонимы и, соответственно, синонимичными считались и такие самоназвания йогачары, как *читтаматра* (только лишь ум) и *виджнянаматра* (только лишь сознание). Синтетическое направление присваивает себе самоназвание *читтаматра,* понимая под *читтой* (умом) единый и абсолютный Ум, Татхагата-гарбху, и оставляет название *виджнянаматра* (или *виджняптиматра*) за классической йогачарой. Позднее, уже в Китае, знаменитый теоретик школы Хуаянь, патриарх Фа-цзан, полемизируя со столь же знаменитым Сюань-цзаном, заявлял, что его школа, представляющая *читтаматру* (кит. *вэй синь*), постигает саму абсолютную природу феноменов Ума — дхарм *(фасин — дхармата),* тогда как *виджнянаматра* (кит. *вэй ши*) Сюань-цзана постигает лишь сами эти феномены *(фасян — дхармалакшана),* не проникая в суть их абсолютно недвойственной природы. Фактически это было равнозначно утверждению, что классическая йогачара останавливается на уровне относительно реального *(паратантра),*

тогда как синтетическая гарбха-йогачара проникает на уровень совершенной реальности *(паринишпанна)*. И именно в Китае (а потом также в Корее, Японии и Вьетнаме) теория изначального пробуждения синкретической йогачара-гарбхи стала важнейшим и определяющим аспектом буддийской традиции этого региона*.

На этом мы заканчиваем наш по необходимости краткий очерк буддийской философии и переходим теперь к обзору новой стадии эволюции индийского буддизма — Ваджраяне, или тантрическому буддизму.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Дармакирти. Обоснование чужой одушевленности. С толкованием Винитадева / Пер. с тибет. Ф. И. Щербатского // Памятники индийской философии. Вып. 1. Пг., 1922.

Игнатович А. Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М., 1987 (гл. 3, разделы «Трактаты», «Учение школы Хоссо»).

Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // *Васубандху.* Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Ч. I: Анализ по классам элементов / Предисл., пер., коммент. В. И. Рудого. М., 1990.

Сарамати. Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире нет различий / Пер. с древнекит., предисл., коммент. Е. А. Торчинова // Восток *(Oriens)*. 1998. № 3.

Трактат о пробуждении веры в Махаяну / Пер. с кит., предисл. и коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1997.

Утехин И. В. Учение виджнянавадинов о восьмом сознании // Мысль: Ежегодник Петербургской ассоциации философов. Вып. 1: Философия в преддверии XXI столетия. СПб., 1997.

Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Изд. 2-е. Т. 1, 2. СПб., 1995.

Щербатской Ф. И. Буддийская логика. Введение // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995.

---

* Когда в феврале 1991 г. известный монах-каллиграф Чу-гуан из монастыря Ханьшаньсы (г. Сучжоу, пров. Цзянсу, КНР) дарил мне свою каллиграфическую надпись с четырьмя иероглифами *чан, лэ, во, цзин* (то есть «постоянство», «блаженство», «я», «чистота»), он отметил, что в этих четырех знаках выражена вся суть буддизма.

ЛЕКЦИЯ 7

ВАДЖРАЯНА (ТАНТРИЧЕСКИЙ БУДДИЗМ)

В начале второй половины I тыс. н. э. в буддизме Махаяны постепенно зарождается и формируется новое направление, или *Яна* (Колесница), получившее название *Ваджраяна,* или тантрический буддизм; это направление может считаться заключительным этапом развития буддизма на своей родине — в Индии.

Здесь надо сразу же сказать, что само слово *тантра* никак не характеризует специфику этого нового типа буддизма. Тантра (как и сутра) просто тип текстов, в которых может и не быть ничего «тантрического». Если слово *сутра* означает «нить», на которую нечто нанизывается, то слово *тантра,* образованное от корня *тан* (тянуть, растягивать) и суффикса *тра,* означает «основу ткани»; то есть, как и в случае с сутрами, речь идет о неких базовых текстах, служащих основой, стержнем. Поэтому хотя сами последователи тантризма и говорят о «пути сутр» (Хинаяна и Махаяна) и «пути мантр», тем не менее они предпочитают называть свое учение *Ваджраяной,* противопоставляя ее не Махаяне (тантры всегда подчеркивают, что Ваджраяна суть «путь», *яна,* внутри Махаяны), а классическому махаянскому пути постепенного совершенствования, так называемой *Парамитаяне,* то есть Пути Парамит, или совершенств, переводящих на Тот Берег. То есть Ваджраяна противопоставляется именно Парамитаяне, а не Махаяне, которая включает в себя и Парамитаяну (достижение состояния Будды за три неисчислимые кальпы), и Ваджраяну (достижение состояния Будды за одну жизнь, «в этом теле»).

Слово *ваджра,* входящее в название *Ваджраяна,* первоначально употреблялось для обозначения громового скипетра индийского Зевса — ведийского бога Индры, однако постепенно его смысл

изменился*. Дело в том, что одно из значений слова *ваджра* — «алмаз, адамант». В рамках буддизма со словом *ваджра* начали ассоциироваться, с одной стороны, изначально совершенная природа пробужденного сознания, подобная несокрушимому алмазу, а с другой — само пробуждение, просветление, подобное мгновенному удару грома или вспышке молнии. Ритуальная буддийская ваджра, так же как и древняя ваджра, представляет собой вид скипетра, символизирующего пробужденное сознание, а также *каруну* (сострадание) и *упаю* (искусные средства) в оппозиции праджня — упая (праджню и пустоту символизирует ритуальный колокольчик; соединение ваджры и колокольчика в ритуально скрещенных руках священнослужителя символизирует пробуждение как результат интеграции *(юганнадха)* мудрости и метода, пустоты и сострадания. Следовательно, слово *Ваджраяна* может быть переведено как «Алмазная Колесница», «Громовая Колесница» и т. п. Первый перевод наиболее распространен).

Следует сразу же сказать, что в отношении аспекта мудрости *(праджня)* Ваджраяна не предполагает практически ничего нового по сравнению с классической Махаяной и базируется на ее философских учениях — мадхьямаке, йогачаре и теории Татхагатагарбхи. Все своеобразие Алмазной Колесницы связано с ее методами *(упая),* хотя цель применения этих методов все та же — обретение состояния Будды для блага всех живых существ. Ваджраяна утверждает, что главное преимущество ее метода — его чрезвычайная эффективность, «мгновенность», позволяющая человеку стать Буддой в течение одной жизни, а не трех неизмеримых *(асанкхея)* мировых циклов — кальп. Следовательно, адепт тантрического пути может быстрее выполнить свой обет бодхисаттвы — стать Буддой для избавления всех существ, утопающих в болоте цикличе-

* Как сообщил автору петербургский буддолог А. В. Парибок, в ведах слово *ваджра* исконно означало особое оружие, некогда изготовлявшееся из комля деревца с заостренными и оставленными торчать в разные стороны частями корней. Потом материал сменился, но форма осталась прежней. Буддийская ваджра как ритуальный предмет по форме представляет собой удвоенный оголовок данного оружия, рукоять же оружия у ритуального предмета отсутствует. А. В. Парибок также сообщил, что почти такое же оружие было у наших предков и называлось оно «шестопер» («перья на шесте»? Согласно Далю, правда, это слово имеет форму «шестеропер» или «шестопер», то есть «шесть перьев»). Оно тоже считалось страшнейшим и несокрушимым, как ваджра громовержца Индры.

ского существования рождений-смертей. Вместе с тем наставники Ваджраяны всегда подчеркивали, что этот путь является и самым опасным, подобным прямому восхождению к вершине горы по канату, натянутому над всеми горными ущельями и пропастями. Малейшая ошибка на этом пути приведет незадачливого йогина к безумию или рождению в особом «ваджрном аду». Гарантией успеха на этом опасном пути является приверженность идеалу бодхисаттвы и стремление обрести состояние Будды как можно быстрее, чтобы скорее получить способность спасать живые существа от страданий сансары. Если же йогин вступает на Колесницу Грома ради собственного преуспеяния, в погоне за магическими силами и могуществом, его конечное поражение и духовная деградация неотвратимы.

Поэтому тантрические тексты считались сокровенными, а начало практики в системе Ваджраяны предполагало получение специальных посвящений и соответствующих им устных наставлений и разъяснений от достигшего реализации Пути учителя. Вообще же роль учителя, *гуру,* в тантрической практике чрезвычайно велика, и иногда молодые адепты тратили много времени и прилагали огромные усилия, чтобы найти достойного наставника. В силу этой сокровенности практики Ваджраяны ее также называли Колесницей Тайной Мантры или просто тайным (эзотерическим) учением (кит. *ми цзяо*).

Все тантры, то есть доктринальные тексты Ваджраяны, представляющие собой, подобно сутрам, наставления, вложенные авторами тантр в уста самого Будды — Бхагавана, делились на четыре класса: *крия-тантры* (тантры очищения), *чарья-тантры* (тантры действия), *йога-тантры* (йогические тантры) и *ануттара йога-тантры* (тантры наивысшей йоги), причем последний, высший класс также делился на материнские тантры (если в них делался упор на мудрость — праджню и женское начало), отцовские тантры (если в них особое значение придавалось методу — упае и мужскому началу) и недвойственные тантры (если эти два принципа играли одинаковую роль). Существовали и некоторые специфические классификации. Так, тибетская школа Ньингма-па называла ануттара йогу Великой Йогой *(маха-йога)* и добавляла еще два типа йоги: *ану-йога* (изначальная йога), предполагавшая работу с «тонкими» (энергетическими) психофизиологическими центрами тела *(чакры* и *нади),* и *[маха] ати-йога* ([великая] совершенная йога, или *Дзог-чэн*). Правда, следует добавить, что оконча-

тельно стандартная классификация тантр утвердилась довольно поздно, не ранее XI в., и не в Индии, а в Тибете (возможно, что ее автором является Бромтонпа / Дромтонпа (992–1074), ученик знаменитого проповедника буддизма в Стране снегов Атиши, хотя окончательно она стала общеупотребительна только со времен Цзонкхапы, XIV–XV вв.).

Каждому типу тантр соответствовали свои методы: в крия-тантрах преобладают внешние формы практики, прежде всего различные мистические ритуалы; в чарья-тантрах появляются элементы внутренней, созерцательной практики; в йога-тантрах она преобладает, а ануттара йога-тантры уже относятся исключительно к внутренней психопрактике. Впрочем, ануттара йога-тантрам присущ и ряд весьма специфических черт, которые достаточно отчетливо отличают этот тип тантрических текстов от текстов других классов.

Основные методы, предлагаемые первыми тремя классами тантр, могут быть сведены к совершению особых, имеющих сложное символическое значение ритуалов — литургий и к практике *мантр,* технике визуализации (мысленного воспроизведения образов) божеств и созерцанию *мандал.*

Практика чтения мантр имеет в Ваджраяне столь большое значение, что ее часто даже называют *Мантраяной* — Колесницей Мантр. Строго говоря, практика произнесения молитв — мантр хорошо известна и классической Махаяне. Однако природа махаянских молитв и тантрических мантр и *дхарани** совершенно различна. Махаянские мантры обычно рассчитаны на понимание непосредственного смысла составляющих их слов и предложений. Например: *Ом! Свабхава шуддха, сарва дхарма свабхава шуддха. Хум!* («Ом! Чисто своебытие, своебытие всех дхарм чисто. Хум!»). Или мантра праджня-парамиты из «Сутры сердца»: *Ом! Гате, гате, парагате, парасамгате, бодхи. Сваха!* («Ом! О уводящие за пределы, переводящие за пределы пределов, ведущие за пределы пределов запредельного, пробуждение. Славься!»). Или знаменитая мантра великого сострадательного бодхисаттвы Авалокитешвары: *Ом мани падме хум* — «Ом! Драгоценно-лотосовый! Хум!» Следует обратить внимание на то, что уже в этих мантрах такие слоги, как *ом* и *хум,* оставлены без перевода. Эта священная непереводимость

* *Дхарани* (это слово образовано от того же корня *дхр,* что и *дхарма* — «держать») — сочетания звуков и слогов, кодирующие содержание развернутых текстов психопрактического характера, их своеобразный слоговой и звуковой конспект.

(слог *ом*, или *аум*, считался священным еще задолго до буддизма) уже непосредственно роднит их с тантрическими мантрами. Звукосочетания, образующие эти мантры, такие как *хум, ах, хри, э-маxо,* и тому подобные, не имеют никакого словарного смысла. Они рассчитаны на непосредственное воздействие их звучания, самих звуковых колебаний и модуляций голоса при их произнесении на сознание и психофизические параметры повторяющего их йогина. Произнесение мантр подразумевает также созерцательное сосредоточение и понимание внутреннего (эзотерического) смысла мантры и ее воздействия. Часто могут также созерцаться написанные тексты мантр (иногда визуализируемых на определенных частях тела), причем задается определенный цвет, размер, толщина и другие параметры созерцаемых букв. Кукай (Кобо Дайси), основоположник японской тантрической школы Сингон (774–835), стал одновременно и создателем японского национального алфавита именно благодаря интересу тантр к звуку и его графической фиксации. Практика тантрических мантр предполагала также получение специального посвящения, которое сопровождалось объяснением правильного произнесения того или иного звука.

Техника визуализации божеств также чрезвычайно разработана в Ваджраяне. Практикующий йогин должен научиться представлять того или иного Будду или бодхисаттву не просто как некое изображение, а как живого человека, с которым можно даже беседовать. Обычно визуализация божеств сопровождается рецитацией посвященных ему мантр. Эта форма созерцания особенно характерна для методов *ануттара йога-тантр* первой стадии практики (так называемая ступень порождения — *утпатти крама*).

Мандала (букв. «круг») — сложная трехмерная (хотя существуют и иконы, изображающие мандалы) модель психокосма в аспекте пробужденного сознания того или иного Будды или бодхисаттвы (его изображение обычно помещается в центре мандалы). Йогин визуализирует мандалу, строит как бы внутреннюю мандалу в своем сознании, которая потом актом проекции совмещается с внешней мандалой, пресуществляя окружающий йогина мир в мир божественный, а точнее — изменяя сознание йогина таким образом, что оно начинает развертываться на ином уровне, соответствующем уровню развертывания сознания божества мандалы; это уже больше не «мир пыли и грязи», а Чистая Земля, «Поле Будды». Попутно отметим, что существовали даже грандиозные храмовые комплексы, построенные в форме мандалы. По мнению

многих исследователей, таков, например, знаменитый индонезийский монастырь Боробудур, представляющий собой гигантскую мандалу в камне.

Трудно сказать, когда впервые элементы тантрической практики, существовавшие в буддизме с древности, начали оформляться в особую йогическую систему — Ваджраяну. По-видимому, этот процесс начинается в IV–V вв. Во всяком случае, к VIII в. все формы методов, описанные в тантрах первых трех классов, уже существовали (в первой четверти VIII в. они уже начинают проповедоваться в Китае). В середине VIII в. начинается появление тантр наивысшей йоги *(ануттара йога-тантры)* и соответствующих им форм практики*. Если же говорить о месте появления тантрического буддизма, то это, скорее всего, была Южная или Восточная Индия (возможно, район, где располагалась знаменитая ступа Дханьятака — ныне селение Амаравати округа Гунтур, штат Андхрапрадеш, но генезис Ваджраяны в таких индийских землях, как Орисса или Бенгалия, также не исключен; впоследствии Ваджраяна особенно процветала в Камарупе — Ассам).

Ануттара йога-тантры (то есть, повторим, тантры наивысшей йоги) используют все описанные выше методы и приемы, однако их содержание в значительной степени изменено. Кроме того, тантрам этого класса присущ и ряд специфических черт, которые обычно и ассоциируются в популярной литературе со словом «тантра», и очень часто, когда говорят о тантрах, имеют в виду как раз тантры наивысшей йоги («Гухьясамаджа тантра», «Хеваджра тантра», «Чандамахарошапа тантра», «Чакрасамвара тантра», «Калачакра тантра» и др.). Но прежде чем рассматривать их специфику, зададимся вопросом о происхождении Ваджраяны, что в значительной степени поможет понять и сущность тантрических текстов наивысшей йоги, и характер описываемых в этих текстах методов, а также и языка, которым эти методы описываются.

Как уже говорилось в первой лекции, буддизм во многом формировался в рамках протеста живого религиозного и нравственного чувства против застывшего брахманского догматизма и ритуализма, против снобистской гордыни «дваждырожденных». Но ко

* В 70-е гг. XX в. американский буддолог А. Уэймен (Wayman) предпринял попытку доказать, что одна из важнейших ануттара йога-тантр, «Гухьясамаджа тантра» («Тантра сокровенного собора»), появилась еще в середине IV в., однако последующие исследования не подтвердили его правоту и показали, что эта тантра появилась не ранее первой четверти VIII в.

времени появления Алмазной Колесницы уже в самом буддизме, как в широко распространенной и процветающей религии, появилось собственное внешнее благочестие, зачарованное своей праведностью и добродетелями, обретенными в стенах монастырей; возникла монашеская элита, подменившая дух учения Пробужденного скрупулезным следованием букве монастырских уставов и формальных предписаний. Это постепенное угасание живого религиозного импульса побудило ряд последователей буддизма бросить вызов традиционному монашескому образу жизни во имя возрождения духа учения Будды, противного всякому формализму и догматической омертвелости и базирующегося на непосредственном психотехническом опыте. Данная тенденция нашла наивысшее выражение в образах *махасиддхов* (великих совершенных), людей, которые предпочли опыт индивидуального отшельничества и йогического совершенствования монастырской замкнутости. В образах махасиддхов (Тилопа, Наропа, Марина и др.) много гротескного, юродствующего, порой шокирующего среднего обывателя с его расхожими представлениями о святости и благочестии.

Вот весьма характерный пример из «Жизнеописания восьмидесяти четырех махасиддхов», составленного на рубеже XI–XII вв. «великим гуру из Чампары» — тантриком Абхаядаттой:

> Вирупа практиковал йогу двенадцать лет и обрел сиддхи (совершенство). Однажды послушник купил вина и мяса и принес ему; после этого Вирупа стал ловить голубей и есть. Когда голубей не стало, монахи заинтересовались: «Кто же из нас поедает голубей? Монах не должен заниматься этим». Монахи осмотрели кельи, в том числе и келью Вирупы. Заглянув в окно, они как раз и увидели, как он ест голубиное мясо, запивая его вином. На ближайшем же собрании было решено изгнать Вирупу из монастыря. В день изгнания он поднес образу Будды свое монашеское одеяние и чашу для подаяния, отбил поклоны и вышел. Один из последних монахов на дороге спросил его: «Куда ты пойдешь теперь?» Вирупа ответил: «Вы изгнали меня, какое же вам теперь дело до того, куда я пойду?» Недалеко от монастыря было большое озеро. Вирупа сорвал цветок лотоса и поднес его Будде. Потом у берега озера он встал на лист лотоса и побрел по воде на другой берег. Те, кто был в Сомапури, исполнились раскаяния и сожаления. Они поклонились Вирупе и, обхватив его колени, обратились к нему и стали спрашивать его: «Зачем же вы убивали птиц?» — «Я никого не убивал», — ответил Вирупа и попросил послушника принести объедки. Когда мастер щелкнул пальцами, перья превратились в голубей, еще более ладных и упитанных, чем раньше, и все вокруг были тому свидетелями.

С тех пор Вирупа оставил монашескую общину и стал вести жизнь странствующего йогина. Однажды Вирупа пришел на берега Ганга и попросил еды и питья у местной богини, но она ничего ему не дала. Тогда рассерженный Учитель раздвинул воды и перешел на другой берег.

Как-то в Канасати Вирупа купил в харчевне вина. Служанка подала ему вино и рисовые лепешки, которые ему очень понравились. Он пиршествовал два дня напролет, а солнце не двигалось с места. Тогда царь тех мест, озадаченный этим обстоятельством, потребовал узнать, кто сотворил это чудо. Богиня солнца явилась царю во сне и сказала: «Странствующий йогин оставил меня в заклад служанке из харчевни». Через некоторое время, когда царь и его свита заплатили за вино, выпитое Вирупой, долг которого уже достиг баснословных размеров, тот исчез.

После этого он направился в страну Индра, где жили язычники. Там стоял, например, сорокаметровый образ Шивы в виде «Великого Господа», Махешвары. Вирупе предложили поклониться ему, но он ответил: «Старший брат не должен кланяться младшему». Царь и его приближенные закричали, что казнят Вирупу, если он тут же не отобьет поклонов. «Я не могу, это будет большой грех», — сказал Вируна. «Пусть твой „грех“ падет на меня!» — рассмеялся царь.

Когда Учитель сложил руки и пал ниц, огромная статуя раскололась пополам и раздался голос: «Я покоряюсь тебе!» После клятвы колосс вновь стал целым, каким и был до того. Местные жители передали Вирупе все дары, поднесенные статуе Шивы, и стали буддистами. Говорят, часть из этих даров сохранилась до сих пор*.

Махасиддхи были прежде всего практиками, йогинами, которых интересовало именно скорейшее достижение религиозной цели, а не схоластические тонкости интерпретации Дхармы и ставшие самоцелью бесконечные дискуссии о них в монастырских центрах. Йогины-махасиддхи не связывали себя принятием формальных обетов, вели свободный образ жизни и даже внешне, своими длинными волосами (а иногда и бородами), отличались от бритых монахов (интересно, что и сейчас во время совершения тантрических ритуалов в дацанах Монголии и Бурятии ламы-мо-

* Abhayadatta. Caturasiti-siddha-pravrtti. sMon-grub Shes-rab. Grub thob brgyad cu rtsa bzhi'i lo rgyus. Translated into English by James B. Robinson. N. Y., 1979. Здесь использован фрагмент неопубликованного перевода К. Щербицкого под названием «Львы Будды. Жизнеописания восьмидесяти четырех сиддхов» (1992), а также перевод того же текста, выполненный А. И. Бреславцем (Гаруда. 1997. № 1. С. 56–57).

нахи надевают на свои бритые или коротко подстриженные головы парики с характерной прической йогинов Ваджраяны, временно становясь при этом как бы мирянами). Не имея догматических предубеждений, они свободно общались с такими же, как и они, индуистскими йогинами, презревшими ограничения брахманской ортодоксии, что приводило к неограниченному обмену идеями и методами йогической практики. По-видимому, именно в этой среде и формировались приемы и образы, характерные для тантр класса наивысшей йоги (расцвет движения махасиддхов — X–XI вв.), усвоенные много позднее и не совсем в полном объеме монастырским буддизмом.

Говоря о махасиддхах, нельзя хотя бы предельно кратко не упомянуть о шести йогах Наропы: 1) йога внутреннего тепла, 2) йога иллюзорного тела, 3) йога сновидений, 4) йога ясного света, 5) йога промежуточного состояния, 6) йога переноса сознания.

Хотя все методы этих йогических систем весьма интересны, здесь нам придется ограничиться лишь несколькими словами о перечисленных выше формах тантрической йоги.

Первая из этих йог предполагает умение йогина входить в промежуточное состояние между смертью и новым рождением *(антара бхава;* тиб. *бардо;* кит. *чжун инь)*. Йогин достигает особого состояния сознания, отождествляемого им с промежуточным. В нем исчезает ощущение тела, и сознание йогина (психологический субъект) может свободно перемещаться в пространстве, переживая различные видения. При этом йогин ощущает, что он привязан к своему телу эластичной нитью. Разрыв нити означал бы подлинную смерть. Для чего нужно вхождение в промежуточное состояние? В тантрическом буддизме существует представление, что каждый умерший в определенный момент переживает пробуждение и созерцает беспредельный ясный свет пустотного Дхармового Тела, тождественный его собственной изначальной природе. Закрепление этого переживания (что, как утверждает традиция, практически никому не удается) означает обретение состояния Будды и выход из сансары. Поэтому йогин стремится еще при жизни войти, находясь в состоянии самадхи, в промежуточное состояние и попытаться в нем обрести пробуждение.

Йога внутреннего тепла *(чунда йога;* тиб. *туммо)* особенно популярна в тибетской школе Кагью-па (Каджуд-па*). Чунда-йога предполагает работу с психофизиологическими «тонкими» цент-

* Написание *Каджуд-па* отражает монгольское чтение тибетского слова.

рами — *чакрами* и каналами, по которым жизненная энергия *(прана)* циркулирует по телу *(нади)* для сублимации *праны,* что выражается в сильном разогреве тела и трансформации сознания (переживания состояния недвойственности блаженства и пустоты).

Особый интерес представляет йога сновидений с ее техникой «бодрствования во сне», которое постепенно переходит в умение практиковать йогу во сне и дает постижение иллюзорной «сноподобности» всех феноменов. Известно, что в постоянном созерцании (в том числе и во сне) могут пребывать и чаньские (дзэнские) монахи стран Восточной Азии. Йога иллюзорного тела, напоминающая даосскую «внутреннюю алхимию» *(нэй дань),* заключается в замене «грубого» физического тела «тонким» энергетическим телом, созданным из энергий — пран — и подобным радужному сиянию. Йога переноса сознания (тиб. *пхова*) заключается в «открытии» на макушке головы особого «тонкого отверстия» (отверстие Брахмы) для выхода через него в момент смерти сознания, окруженного «энергетической оболочкой», и его «переноса» в Чистую Землю Будды Амитабхи (см. лекцию 3). Содержание йоги ясного света *(прабхасвара,* тиб. *од гсал)* близко, насколько можно судить, йоге промежуточного состояния.

Говоря о махасиддхах, важно отметить и еще один момент. Тенденция к субстанциализации пробужденного сознания, о которой говорилось в связи с теорией Татхагатагарбхи, находит свое полное завершение в текстах, связанных с именами махасиддхов, и в поздних тантрах, что, возможно, обусловлено конвергенцией индуистской и буддийской йоги в психотехнически (а не доктринально) ориентированной традиции индийской Ваджраяны. В поздних тантрах даже появляется понятие *Адибудды* (Изначального, или Превечного, Будды), персонификации единого абсолютного Ума, объемлющего собой все бытие (Дхармовый мир — *дхармадхату*), как сансару, так и нирвану, а многие *йога-тантры* (например, очень популярная в Китае и Японии «Махавайрочана тантра») говорят о «Великом Я» *(махатман)* как синониме Дхармового Тела Будды. Недвойственная Дхармакая зачастую описывается в этих текстах в тех же терминах, что и божественный Атман Упанишад и других брахманских текстов, а иногда даже прямо называется именами индуистских богов (Вишну, Шивы, Брахмы и т. д.).

Вот характерный пример из «Гухьясамаджа тантры» (XVII, 19): «Это тело-ваджра есть Брахма, речь-ваджра есть Шива (Великий Господь), мысль-ваджра, царь, есть великий волшебник Вишну». Как заметил один индийский буддолог, Ваджрасаттва (Ал-

мазно-несокрушимое Существо, еще одно имя для высшей реальности Единого Ума) гораздо выше всех названных здесь богов, ибо он есть единство их всех.

Потребовались огромные усилия реформатора тибетского буддизма Цзонкхапы (XIV–XV вв.), чтобы в рамках традиции тибетского буддизма согласовать позицию тантр исключительно с классической формой мадхьямака-прасангики, считавшейся в школе Гелуг-па наивысшей философией. В «старых» же школах тибетского буддизма (Сакья-па, Кагью-па и особенно Ньингма-па) исходный «конвергентный» характер «теологии» тантр сохранился в более или менее первозданном виде.

Что бросается в глаза при чтении тантрических текстов наивысшей йоги? Прежде всего это мотивы греховного, преступного и ужасного, повторяющиеся в положительных контекстах темы прелюбодеяния, кровосмешения, убийства, воровства и даже каннибализма — все это рекомендуется к совершению истинному йогину, все, что, казалось бы, полностью противоположно самому духу буддизма, всегда проповедовавшего нравственную чистоту, сострадание ко всему живому и воздержание. И вдруг — торжественные заявления о том, что путь удовлетворения всех страстей тождествен пути их пресечения, вдруг — проповеди, произносимые Буддой-Бхагаваном, пребывающим в *йони,* «лотосе» женских гениталий, проповеди, от которых бодхисаттвы, слушающие их, падают в обморок, ибо наполнены эти проповеди призывами убивать родителей и учителей, совершать акты самого чудовищного инцеста, есть не только мясо животных, но и предаваться каннибализму, а также совершать подношения Будде мясом, кровью и нечистотами.

Что стоит за всем этим? Неужели некие «сатанисты» или «черные маги» завладели образом кроткого и сострадательного Будды для совращения живых существ с пути освобождения? Или же это что-то иное? Но что?

В первую очередь следует сказать, что метод тантр, хотя и приводит, согласно традиции, к тому же результату, что и метод сутр классической Махаяны, тем не менее по своему характеру прямо противоположен тому. Махаяна (да и Хинаяна) прежде всего работала с сознанием, с тем тонким и поверхностным слоем психики, который характерен именно для человека и тесно связан с типом цивилизационного развития того или иного общества и его уровнем. И только постепенно просветляющее воздействие методов Махаяны затрагивает более глубокие слои и пласты психики, очищая и преобразуя их. Иное дело Ваджраяна. Она прямо сразу на-

чинала работать с темными пучинами бессознательного, того «тихого омута», в котором «черти водятся», используя его безумные сюрреалистические образы и архетипы для быстрого выкорчевывания самих корней аффектов: страстей, влечений (порой патологических), привязанностей, — всего того, что могло и не осознаваться самим практикующим, бомбардируя, однако, его сознание «изнутри». Затем только наступала очередь сознания, преображающегося вслед за очищением темных глубин подсознательного.

Большую роль в определении гуру конкретной практики для каждого ученика играло выяснение базового для его психики аффекта *(клеши):* является ли он гневом, страстью, невежеством, гордыней или завистью. Поэтому тексты Алмазной Колесницы неустанно повторяют, что аффекты должны не искореняться или уничтожаться, а осознаваться и трансформироваться, пресуществляться в пробужденное сознание, подобно тому как в процессе алхимической трансмутации алхимик превращает железо и свинец в золото и серебро. Таким образом, тантрический йогин сам оказывается алхимиком (неслучайно алхимиками считались такие знаменитые махасиддхи, как Нагарджуна II и Сараха), исцеляющим психику превращением скверны и страстей в чистую мудрость Будды (для тантр существен такой ряд соответствий: пять клеш — пять скандх — пять трансцендентных гносисов / мудростей Будды). И если основой трансмутации металлов является некая первоматерия, образующая природу как железа, так и золота, то основой претворения страстей и влечений в мудрость Будды является *буддхатва* — природа Будды, которая есть природа психики и всех ее состояний *(читта — чайта)* и которая присутствует в любом, даже самом низменном психическом акте, подобно тому как вода остается влажной как в морской волне, так и в любой загаженной луже: ведь эта грязь не имеет никакого отношения к природе воды, всегда влажной, чистой и прозрачной. Как уже говорилось, тибетская традиция Дзог-чэн называет эту природу сознания «сознаньевостью» *(читтатва; семсньид),* в отличие от просто психики, или ума *(читта; семс);* в китайско-дальневосточной традиции Чань (Дзэн) это называется «природой Ума» *(синь син),* которая и открывается в акте «видения природы» (кит. *цзянь син;* яп. *кэнсё*). Ее суть — чистый и недвойственный, внесубъектно-объектный гносис *(джняна;* кит. *чжи,* тиб. *риг-па* или *йешес).*

И здесь адепты Ваджраяны оказываются в полном согласии с одним из основополагающих постулатов Махаяны — доктриной о тождественности и недвойственности сансары и нирваны.

Далее, все тантрические тексты высокознаковы, семиотичны и вовсе не рассчитаны на дословное понимание (не будем забывать, что речь идет о тайном и опасном для профанов учении). Многое в их интерпретации зависит от уровня, на котором текст истолковывается. Так, на одном уровне требование убить родителей может означать искоренение клеш и дуалистического видения реальности, служащих как бы родителями для сансарического существа, а на другом — пресечение движения потоков энергии *(праны)* в позвоночном столбе посредством задержки дыхания в ходе йогической практики тантр (ср. знаменитое высказывание китайского чаньского монаха Линьцзи, IX в.: «Встретишь Будду — убей Будду. Встретишь патриарха — убей патриарха», направленное на искоренение авторитарного мышления и овнешвления истины, поскольку, как учит Чань, нет никакого Будды, кроме Будды в нашем собственном сердце-уме). То же справедливо и для прочих метафор преступления (ср. фразу из псалма 136 «На реках вавилонских»: «Блажен муж, еже разбиет младенцы твоя о камень», где под «вавилонскими младенцами» православная церковь понимает грехи). Надо напомнить, что подобные образы есть даже в палийском каноне, например в «Дхаммападе», а в комментариях Буддхагхоши поясняется, что «родители» здесь — наше неведение и привязанность к «я».

Особенно следует остановиться на сексуальной символике тантр, которая настолько очевидна, что даже стала ассоциироваться у западного обывателя с самим словом «тантризм».

Отнюдь не удивительно, что работающие с подсознанием тантрические йогины специальное внимание уделили сексуальности (либидо) как основе самой энергетики организма, который рассматривался как микрокосм — точная гомоморфная копия универсума. Кроме того, Ваджраяна рассматривала блаженство, наслаждение *(сукха, бхога)* как важнейший атрибут природы Будды и даже провозгласила тезис о тождестве пустоты и блаженства. В тантрах речь идет о динамическом процессе, когда йогин, сосредоточиваясь на переживании блаженства (что намного легче, чем сосредоточиваться на абстрактных идеях), направляет блаженное сознание на постижение *пустоты* и стремится силой концентрации проникнуть в нее. Если ему это удается — переживание блаженства и переживание *пустоты* становятся единым переживанием. В некоторых тантрах вводится понятие Тела Великого Блаженства *(маха-сукха кая),* которое рассматривается как единая сущность всех

трех Тел Будды*. А наслаждение оргазма рассматривалось тантриками как наиболее адекватное сансарическое выражение этого трансцендентного блаженства. В сексуальной йоге тантр оргазм должен был переживаться максимально интенсивно, используясь в психопрактических целях для остановки концептуального мышления, ментального конструирования *(викальпа),* избавления от субъектно-объектной двойственности и перехода на уровень переживания абсолютного блаженства нирваны.

Кроме того, адепты Алмазной Колесницы соотнесли сексуальные образы подсознания с основными положениями махаянской доктрины. Напомним, что, по учению Махаяны, пробужденное сознание рождается (не будучи между тем рожденным) из соединения искусного метода бодхисаттвы и его великого сострадания (*каруна,* ее символ — скипетр-ваджра) и премудрости как непосредственного интуирования пустоты в качестве внутренней природы всех феноменов (*праджня,* ее символ — колокольчик). Эта интеграция сострадания / метода и мудрости / пустоты *(юганаддха)* и есть пробуждение *(бодхи).* Поэтому ничто не мешало тантрической традиции соотнести сострадание и метод с мужским, активным началом, а мудрость — с женским, пассивным, и метафорически представить пробуждение, обретение состояния Будды в виде находящейся в соитии мужской и женской фигур божеств-символов. Таким образом, тантрические изображения сизигий (пар) сочетающихся божеств есть не что иное, как метафорические образы единства сострадания-метода и пустоты-мудрости / блаженства, порождающих в экстазе любовного единения и наслаждения (в тантрах встречается даже каламбур *бхога-йога,* наслаждение суть йога, психопрактика) пробуждение как высшую целокупность, интегрированность всех психосоматических аспектов личности-микрокосма (в соответствии с тантрическим принципом тождественности, единосущности тела и сознания-ума).

Если некогда в древности один бхикшу на вопрос, не проходила ли мимо женщина, ответил, что мимо проходил скелет, но какого этот скелет пола, он не знает, то теперь в Ваджраяне половые

* Это тело «Великого Блаженства» отождествлялось с недвойственным гносисом *(джняна)* как собственно природой Будды. Остальные три Тела (Дхармакая, Самбхогакая и Нирманакая) рассматривались как Ум, Речь и Тело Будды (или Ум-Ваджра, Речь-Ваджра и Тело-Ваджра), обусловливающие наличие мысли, речи и тела у человека, тогда как Тело Гносиса / Блаженства соответствовало природе Будды в качестве истинной природы человека.

различия становятся одной из опор пути к пробуждению. При этом и древний бхикшу-хинаянист, и йогин-тантрик исходили из собственно буддийских доктринальных основоположений, что еще раз демонстрирует необыкновенную пластичность буддизма и его способность, оставаясь самим собой, занимать совершенно разные позиции в рамках базовой парадигмы. Поэтому бессмысленно говорить, какой буддизм «правильный»: хинаянский, не видящий ни мужчин, ни женщин, а только ходячие скелеты, или тантрический, делающий человеческую сексуальность одним из методов *(упая)* достижения состояния Будды. Видимо, вполне «правильным» буддизмом (то есть соответствующим исходным принципам Дхармы) является и то и другое.

Имели ли место в тантрической практике реальные ритуалы, предполагавшие физическую близость участвовавших в них мужчины *(йогин)* и женщины *(мудра),* отождествлявших себя с *карун*ой и *праджней* соответственно, или же эти ритуалы всегда носили чисто внутренний, созерцательный характер? В настоящее время совершенно очевидно, что в ранний период развития Ваджраяны йогины, не принимавшие монашеских обетов, действительно практиковали сексуальные ритуалы, предполагавшие в качестве необходимого условия их эффективности самоотождествление партнеров с божествами. Иногда сексуальный ритуал являлся частью тантрического посвящения (как в случае с эзотерическими четырьмя высшими посвящениями в практику «Калачакра тантры»)*. Более того, утверждалось, что некоторые формы тантрической йоги, особенно на стадии завершения практики *(утпанна крама, сатпатти крама)* с необходимостью требуют реального соития с партнером *(карма-мудра)***, а не его медитативного проигрывания в уме *(джняна-мудра)****. Эти ритуалы практиковались и позд-

---

* Сексуальные ритуалы типа *карма-мудра* и *джняна-мудра* особенно характерны для посвящений в «материнские», «йогини», тантры, с их упором на мудрость (*праджня-абхишека; абхишека* — посвящение, инициация). На этом основании гелугпинцы в Тибете считали «Калачакра тантру» материнской тантрой, хотя другие школы относили ее к недвойственным тантрам.

** Дословно: «действующий [женский] партнер».

*** Дословно: «мыслимый [женский] партнер». Позднее появилась также идея *маха-мудры* («великий, или божественный, партнер»), под которым понималась «со-рожденная» *(сахаджа)* каждому существу природа Будды; это уже чисто созерцательная практика без непосредственного сексуального контекста. Практика маха-мудры была характерна прежде всего для тибетской школы Кагью-па. Исходя из основного значения слова *мудра,* тибетцы переводили этот термин как «великий символ» или «великая печать».

нее, в том числе и в Тибете, однако только йогинами, не принявшими монашеского обета. Практика подобных ритуалов и йогических методов для монахов была строго запрещена как несовместимая с Винаей, о чем совершенно отчетливо высказывались такие авторитеты тибетской буддийской традиции, как Атиша (XI в.) и Цзонкхапа (XIV–XV вв.), никоим образом, однако, не осуждавшие сами методы, если они практиковались йогинами-мирянами. Поэтому в монастырях (практика методов ануттара йога-тантр в монастырской среде окончательно закрепляется в XI–XII вв.) от сексуальной йоги полностью отказались, довольствуясь медитативным воссозданием при помощи практики визуализации и самоотождествления с визуализируемым персонажем *(джняна-мудра)*. Но в любом случае тантрическая йога является отнюдь не техникой секса, проповедуемой многочисленными шарлатанами от тантры, и не способом получения чувственного удовольствия посредством мистического эротизма, а сложнейшей системой работы с психикой, с подсознанием для реализации религиозного идеала махаянского буддизма — психотехникой, включающей в себя своеобразный психоанализ и психотерапию.

Важно отметить еще одно обстоятельство. Долгое время считалось, что в Ваджраяне полностью доминировало мужское начало и женщины просто использовались в тантрических ритуалах в интересах мужчин-йогинов. Однако современные исследования, в том числе и живой традиции в Гималайском регионе, показали, что в Ваджраяне существовал настоящий культ женщин. Женщины были наставниками — гуру, женщинам принадлежат многие описания тантрических форм практики — *садхан*. Женщины рассматривались как проявление начала мудрости и часто лидировали в сообществах тантрических йогинов. Поэтому говорить о какой-то «инструментальности» женщин в тантре или тем более о их сексуальной эксплуатации совершенно некорректно.

Здесь уместно указать на одно существенное отличие буддийского тантризма от развивавшегося параллельно с ним индуистского (шиваистского) тантризма. В буддизме женское начало — *праджня,* то есть премудрость, интуирование реальности как она есть и понимание природы сансары как пустых по сути состояний сознания; праджня пассивна. В шиваизме женское начало — *шакти,* то есть сила, энергия, единение с которой приобщает к миросозидающей мощи Бога; шакти по определению активна. Буддо-индуистская конвергенция на уровне йоги зашла, однако, так далеко,

что в самых поздних тантрах (например, в «Калачакра тантре», начало XI в.) появляется и понятие «шакти», до этого в буддийских тантрах не использовавшееся.

Тантрический буддизм вызвал к жизни новый пантеон божеств, неизвестных другим формам буддизма. Когда на буддийской иконе вы видите многорукое и многоголовое, увешанное черепами божество, зачастую сжимающее в объятиях свою праджню, то знайте, что вы видите икону именно тантрического буддизма. Каков же религиозный смысл этих образов?

Подобно тому как сексуальный символизм тантр имел свой прообраз в архаических культах плодородия (видимо, дравидийского происхождения) древнейшей Индии, которые были радикально переосмыслены буддизмом и стали, по существу, дериватами архаических культов и образов, будучи включенными в контекст буддийского мировоззрения, буддийских философии и психологии, тантрический пантеон также в значительной степени коренился в культах архаических божеств, почитание которых по большей части сохранилось в низших сословиях и кастах индийского общества, а также у париев *(домби, чандала)*. Кто такие все эти тантрические *йогини* (ведьмы, бесовки) и *дакини,* волшебные девы, пирующие на кладбищах и местах кремации трупов и обучающие адептов тайным высшим знаниям среди скелетов и кремационного пепла? По своему происхождению это весьма малопривлекательные вампиры-кровососы (их клычки видны на тибетских иконах — *танка*), упыри и демоны низшего пласта индийской мифологии. Но разве их ужасные и гротескные образы не лучше всего соответствуют сюрреалистическим порождениям раскрепостившегося и бушующего подсознания? Не лучшим ли образом символизируют они идею всеприсутствия и всеобщности природы Будды, образующей собственную природу даже самых порочных психических импульсов, превращение кровопийцы-оборотня в носителя тайн пути к освобождению? К тому же, надо сказать, тантрические буддийские йогины не упустили и возможность слегка эпатировать монашескую элиту почитанием подобных образов.

Вообще же необходимо заметить, что Ваджраяна, использовав внешность, форму объектов древних культов и народных верований и суеверий, радикально переосмыслила их содержание, преобразив первобытных демонов и бесовок в символы тех или иных состояний психики, что превратило их в искусственно сконструированные образы архетипов коллективного бессознательного.

Особый класс тантрических божеств составляют так называемые «покровительствующие божества» *(ишта дэвата;* тиб. *йидам)*. Эти божества, многорукие и многоголовые, с множеством атрибутов, являются сложнейшими архетипическими символами, обозначающими высшие состояния сознания. По существу, учение любой тантры, ее наивысшая цель — пробуждение, и предлагаемые ею методы могут быть наглядно представлены в образе йидама. Поэтому их имена обычно совпадают с названиями тантр: Хеваджра (Ямантака), Калачакра, Гухьясамаджа, Чакрасамвара и другие. Таким образом, йидамы символизируют совершенное и всецелое пробуждение и по своему статусу соответствуют Буддам и тождественны им. Их же грозный вид, оскаленные клыки и прочие воинственные атрибуты помимо высокого психологического смысла демонстрируют готовность уничтожить все пороки и страсти, превратив их кровь в вино пробуждения и *амриту* (амброзия, напиток бессмертия), наполняющие *капалы* (чаши из черепов) на многих тантрических иконах. В процессе йогического созерцания на этапе порождения *(утпатти крама)* йогин, знающий наизусть соответствующий текст и владеющий кодирующими его мантрами и *дхарани,* а также получивший необходимое посвящение, визуализирует соответствующее божество, отождествляет себя с ним, перенося на себя его атрибуты, и в конечном счете растворяется вместе с йидамом в безграничности пустого «ясного света» природы Будды, которая есть и его собственная природа.

Практика созерцания йидама отражает еще одну важную черту тантрической йоги — ее стремление представить абстрактные категории буддийской философии в виде наглядных чувственных образов. Так, в ходе тантрических *садхан* все категории Абхидхармы репрезентируются в виде фигур божеств: пять скандх, преобразующихся в пять трансцендентных гносисов, символизируются в виде пяти *Джин* (Победителей), или *Татхагат,* — Вайрочаны, Амитабхи, Акшобхьи, Ратнасамбхавы и Амогхасиддхи; двенадцать *аятан* (источников познания: шесть способностей чувственного восприятия — *индрий* и шесть соответствующих им типов объектов чувственного восприятия — *вишая)* — в виде шести сизигий бодхисаттв мужского и женского пола; *клеши* (аффекты) — в виде фигур людей или демонов, попираемых ногами йидама, и так далее.

На архаические корни тантризма могут указывать и элементы магических представлений и форм практики в рамках буддизма Ваджраяны, но также переосмысленных с точки зрения буддийской этики. Тантры полны описаний ритуалов, которые можно

формально отнести к магии, причем, казалось бы, даже к вредоносной магии, — ритуалов умиротворения, обогащения, подчинения и уничтожения. Однако в текстах делаются важные оговорки: например, тайные ритуалы уничтожения должны совершаться только ради блага живых существ (например, для уничтожения врага, способного уничтожить в данной стране буддизм или монашескую общину). Тем не менее в истории можно найти много примеров, когда соответствующие ритуалы совершались и по менее глобальным причинам. Здесь особенно характерен пример Японии. Так, в XIV в. император Годайго, боровшийся с военным сёгунским правительством в Камакура, совершал ритуалы уничтожения; в 1854 г. монахи тантрической школы Сингон совершили аналогичные ритуалы, когда к берегам Японии подошла эскадра американского адмирала Перри, потребовавшего «открытия» страны на основе неравноправного договора; и, наконец, ритуалы подчинения и уничтожения регулярно совершались японскими сингонскими и тэндайскими монахами во время Второй мировой войны. Особенно характерно для этих целей совершение обряда «огненного подношения» *(хома* или *гома),* уходящего корнями, видимо, еще в ранневедийскую эпоху*.

Другим примером трансформации архаической религиозной практики служит тантрический ритуал *чод,* созданный в XII в. тибетской йогини Мачиг Лабдон и очень популярный у буддистов Монголии. Это обряд, совершающийся в горах в полном уединении, представляет собой призывание голодных духов и демонов и затем отдание им для их насыщения своего собственного тела. Его шаманские корни совершенно очевидны. Однако его цели сугубо буддийские — развитие сострадания, практика парамиты даяния *(дана-парамита)* и преодоления иллюзии «я» и привязанности к индивидуальному существованию.

Очень важным положением буддизма Ваджраяны является тезис о недвойственности, тождественности тела и сознания. Вообще, сознание занимает центральное место в учении Ваджраяны: и сансара, и нирвана не что иное, как два разных состояния одного и того же сознания; пробуждение — постижение природы сознания как такового, то есть как пустотного и недвойственного гносиса-блаженства. И это сознание провозглашается недихотомичным, недвойственным *(адвая)* с телом и единосущным последнему.

* Мы обязаны этой ценной информацией личным сообщениям профессоров Нобуми Иянага (Япония) и Стивена Ходжа (Великобритания).

Отсюда проистекает естественное стремление тантрического йогина работать не просто с сознанием, а с психофизическим целым своего организма, недвойственного по своей природе. Поэтому важное место в методах Алмазной Колесницы (особенно на стадии завершения — *утпанна крама* или *сампатти крама*) занимает работа с различными признаваемыми индийской традицией психофизическими энергетическими («тонкими») структурами тела. Согласно тантрической парафизиологии (она признается в общих чертах и индуистскими тантриками), тело на «тонком» уровне наделено особыми каналами *(нади),* по которым циркулирует жизненная энергия *(прана)*. Три из этих каналов считаются важнейшими. В буддийской тантре они называются: *авадхути* (он идет от промежности до макушки вдоль центральной части позвоночного столба; в индуистской тантре его называют *сушумна*), *лалана* и *расана,* идущие справа и слева от авадхути и символизирующие метод — сострадание и премудрость (это *ида* и *пингала* индуистской тантры). Йогин стремится ввести энергетические потоки боковых каналов в бездействующий у профана центральный канал, сплавить их в единое целое и получить таким образом эликсир пробуждения, направляемый в мозг. Для этой цели иногда используются и методы сексуальной йоги, поскольку тантрики считают, что во время оргазма прана сама стремится войти в центральный канал авадхути.

Упражнения такого рода предполагают определенную подготовку, тренировку в двигательной и особенно дыхательной гимнастике, а также умение визуализировать систему каналов. Данная практика, как и аналогичная индуистская, включает в себя и упражнения с *чакрами* (*чакра* — буквально: «колесо»), энергетическими центрами организма, локусами схождения каналов-нади. В буддийской тантре обычно используются три чакры, соотносимые с Тремя Телами Будды (иногда к ним добавляется четвертая, «тайная» чакра: видимо, центр у основания позвоночника), а также с Мыслью, Речью и Телом Будд (Тело — верхний, мозговой центр, *Нирманакая;* Речь — средний, горловой центр, *Самбхогакая;* Мысль — нижний, сердечный центр, *Дхармакая)**. Интересно,

* В «Калачакра тантре», однако, встречается и иное соотнесение чакр и Тел Будды: горловой центр — Тело Гносиса / Блаженства, сердечный центр — Дхармакая / Ум, пупочный центр — Самбхогакая / Речь, «тайная чакра» (у основания позвоночника?) — Нирманакая / Тело. Названия некоторых чакр в буддийской тантре отличаются от более известных индуистских названий: так, чакра мозга называется *ушниша,* а не *сахасрара;* центр, проецирующийся на лоб или межбровье, — *лалата,* а не *аджня,* и т. д.

что, в отличие от индуизма, высшее состояние ассоциируется здесь не с головным *(сахасрара; ушниша),* а с сердечным *(анахата; хридая)* центром. Любопытной параллелью здесь может быть «умная молитва» восточнохристианских монахов-*исихастов,* произносимая именно из ума, помещенного в сердце.

Чакрам и их элементам соответствуют определенные семенные мантры *(биджа мантра),* буквенная запись которых может визуализироваться йогином в соответствующих центрах (размер, толщина и цвет букв строго регламентируются).

Раскрытие чакр (их активизация), как полагают, и вообще работа с энергетикой организма приводит йогина к овладению различными сверхспособностями (в буддизме они называются *риддхи*): умение летать, становиться невидимым и т. п. О великом тибетском йогине и крупнейшем поэте Миларепе (XI — начало XII в.) существует, например, легенда, что он укрылся от грозы в брошенном на дороге полом роге, причем рог не стал больше, а Миларепа — меньше. Считается, что такими средствами, как дыхательные и физические упражнения, прием алхимических эликсиров и растительных экстрактов, «возврат семени в мозг» (достигается через умение испытывать оргазм без эякуляции) и созерцание*, йогин может даже сделать свое тело бессмертным и неразрушимым, дабы, исполняя обеты бодхисаттвы, в течение целого космического цикла оставаться с людьми и наставлять их в Дхарме Будды. Так, среди пожилых лам Бурятии еще лет двадцать-тридцать тому назад существовало предание, что знаменитый йогин и махасиддха Сараха (VII в.) в 20-е годы XX столетия посетил один из бурятских монастырей. И хотя Ваджраяна учит смотреть на все подобные силы и способности как на пустые и иллюзорные по своей природе, в народе за адептами Алмазной Колесницы прочно закрепилась репутация чудотворцев и волшебников.

Структура тантрической йоги на стадии завершения не определена точно; скорее, можно сказать, что каждый текст предлагал свою структуру пути. Так, «Хеваджра тантра», «Чандамахарошана тантра» и «Калачакра тантра» говорят о «шестичленной йоге» *(шаданга йога)*: 1) отвлечение чувств от их объектов и введение пран из боковых каналов в центральный канал *(пратьяхара)*; 2) созерцание и достижение однонаправленности сознания *(дхъяна)*;

* Все эти методы практически полностью совпадают со способами, которыми надеялись обрести бессмертие и сверхъестественные силы последователи даосизма в Китае.

3) дыхательные упражнения, контроль над дыханием в сочетании с произнесением мантры для очищения боковых каналов и введения праны по среднему каналу в чакру области сердца *(пранаяма);* 4) концентрация, или сосредоточение сознания для интеграции всех пран, окончательного искоренения всех аффектов — клеш и их «следов» — васан, а также для достижения переживания чувства блаженства во всех четырех чакрах *(дхарана);* 5) практика осознанности-памятования *(анусмрити);* на этом этапе практикуется и сексуальная йога на уровне карма-мудры, джняна-мудры или маха-мудры (см. выше) для осознания пустотности тела, его трансформации в божественную форму йидама и достижения переживания состояния неизменного блаженства; 6) предельное сосредоточение или йогический транс *(самадхи),* то есть обретение «тела гносиса» *(джняна деха)* и реализация в себе всех четырех Тел Будды, то есть актуализация их в непосредственном психическом опыте. Те же тексты рекомендуют и занятия *хатха-йогой* (позы — *асаны,* дыхательные упражнения и т. п.). Считается, что в процессе этой практики йогин овладевает не только своим психофизическим комплексом во всех его аспектах и на всех его уровнях, но и всеми силами и энергиями вселенной в соответствии с принципом точного подобия (или даже тождества) тела и космоса.

Тантрический буддизм фактически стал ведущим направлением поздней индийской Махаяны эпохи правления царей династии Палов, последних буддийских монархов Индии (VIII — начало XIII в.), и был в таком же статусе заимствован формировавшейся синхронно тибетской традицией. Тантрическую йогу практиковал и такой известный мыслитель, как Дхармакирти. По существу, логико-эпистемологическая ветвь йогачары в философии и тантра в буддийской практике определяли специфику буддизма последнего периода его существования на его родине (хотя отдельные буддийские йогины-тантрики жили и в XV в., и даже в XVI в., но после мусульманского завоевания Бенгалии и Бихара в XIII в. буддизм как организованная религия в Индии исчезает). Оба эти направления — философия и логика поздней йогачары и Ваджраяна — во многом определили специфику тибетского буддизма (а потом и монгольского, заимствованного также народами России — бурятами, калмыками и тувинцами).

Напротив, на Дальнем Востоке тантра получила относительно незначительное распространение (хотя она и повлияла довольно сильно на иконографию китайского буддизма). Даже в Японии, где

благодаря замечательной личности Кукая (Кобо Дайси, 774–835) тантрическая школа йога-тантр Сингон достаточно сильна, влияние тантры заметно уступало влиянию таких школ, как Чистая Земля, Нитирэн-сю, Дзэн или даже Тэндай. Это во многом объясняется тем, что китайский буддизм ко времени расцвета Ваджраяны уже практически сформировался (новая волна интереса к тантрам привела в XI в. к переводу ряда ануттара йога-тантр, но эти переводы сопровождались значительными купюрами и редакторской цензурой текстов). Кроме того, культурно-экологическая ниша Ваджраяны была занята в Китае даосизмом. Тем не менее Ваджраяна и поныне остается чрезвычайно актуальным для центральноазиатского буддизма и весьма интересным для религиоведения феноменом духовной жизни народов Востока.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Анагарика Говинда, лама. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1992.

Гунтан Данби Донме. Обучение методу исследования текстов сутр и тантр / Пер. с тиб., предисл., коммент. Е. А. Островской-младшей. М., 1997.

Карма Агван Йондан Чжамцо. Светоч уверенности: (Методы Карма Кагью). СПб., 1993.

Мачиг Лабдон. Отсекая надежду и страх. СПб., 1998.

Тантрический буддизм / Предисл., пер., коммент. А. Г. Фесюна. М., 1999.

Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного (трансперсональные состояния и психотехника). СПб., 1997. С. 265–278.

Элиаде М. Йога. Бессмертие и свобода. СПб., 1999.

ЛЕКЦИЯ 8

БУДДИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ ТИБЕТА

Говоря о тибетском буддизме, необходимо сразу же указать на неправомерность употребления термина «ламаизм» для обозначения этой ветви Махаяны. Сами тибетцы не знают этого слова, для них существуют лишь такие понятия, как *Дхарма (чой),* Дхарма Будды *(сангье чой)* или Махаяна *(тег-па чэн-по)*. Это слово было создано европейцами в XIX в. для того, чтобы подчеркнуть существовавший в Тибете культ духовного учителя, «доброго друга» *(кальяна митра)* — *ламы* (от тибетских слов *ла* — «высокий» и *ма* — «нет», то есть «высочайший»)*. Таким образом, тибетский буддизм превращался как бы в особую конфессию, что совершенно неоправданно, поскольку тибетская монастырская традиция не только восприняла, но и с необычайной тщательностью сохранила и воспроизвела позднеиндийскую буддийскую традицию во всей ее полноте. В этом отношении с гораздо большим основанием можно было бы счесть особой конфессией китайский буддизм, сильно изменившийся и трансформировавшийся под воздействием традиционной китайской культуры. Что же касается культа лам, то йога почитания учителя *(гуру-йога)* — явление вполне индийское и лишенное какой бы то ни было тибетской специфики. Фактически все отличия тибетского буддизма от индийского буддизма эпохи Палов существуют только на уровне народной и бытовой религиозности, не затрагивая собственно «большую традицию».

---

* Первоначально ламами в Тибете называли только *тулку* — «воплощенных лам». Позднее это слово было распространено на всех полноправных членов монашеской общины — *бхикшу* (тиб. *гелонг*). В Монголии ламами стали называть уже всех духовных лиц, носящих «одежды Дхармы», а в Бурятии это слово стало применяться как к ученикам — *хуваракам,* так и к мирянам, принявшим некоторые буддийские обеты. Словом *лама* в тибетских текстах также переводится санскритское *гуру* (духовный учитель).

В 60-е годы XX в. вопрос о ламаизме приобрел и политическое измерение: после подавления антикитайского восстания в Тибете и бегства Далай-ламы XIV в Индию (особенно во время печально известной «Великой Пролетарской Культурной Революции», 1966–1976) власти КНР осуществили ряд репрессивных актов, направленных как против тибетского духовенства, так и против буддийской традиции и национальной культуры Тибета в целом, утверждая, что тибетский ламаизм (кит. *лама цзяо)* не есть буддизм или же это всего лишь деградировавшая форма буддизма, а потому он не заслуживает сохранения в качестве части общекитайского культурного наследия. Именно тогда Далай-лама призвал ученых всего мира отказаться от употребления слова «ламаизм». Не будем употреблять его и мы, причем по причинам исключительно научного характера.

Начало распространения буддизма в Тибете окутано легендами, но в любом случае знакомство народа Страны снегов с индийским учением началось не раньше VII в. В это время Тибет представлял собой мощную в военном отношении державу, управлявшуюся царями, которые впоследствии начали возводить свой род к древнеиндийским царям, упоминающимся в «Махабхарате», и даже к самим братьям Пандавам — героям того же эпоса. Вообще же этногенез тибетцев остается довольно темным*. Скорее всего, племена *цянов,* населявшие земли к северо-западу от Древнего Китая и часто совершавшие набеги на китайские пограничные районы, постепенно, будучи теснимыми китайцами, отступали на юг до тех пор, пока не пришли на тибетское плоскогорье, где они остановились, смешавшись с немногочисленными группами автохтонного земледельческого населения неясного происхождения, что произошло, видимо, на рубеже нашей эры. Хотя язык тибетцев относится к сино-тибетской семье (ее тибето-бирманской ветви), не исключено, что в их этногенезе принимали участие и ираноязычные этнические группы. Во всяком случае, вполне возможно, что таинственный Шаншунг, древнее государство, из которого, согласно тибетским легендам, пришел Шенраб, создатель их национальной религии *бон (бон-по),* был населен народом, говорившим на языке индоевропейского происхождения.

* У самих тибетцев существует миф о происхождении своих предков от союза самца обезьяны (иногда в «буддизированном» варианте эта обезьяна считается воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары) и горной ведьмы.

Религия бон, скорее всего, представляла собой одну из форм центральноазиатского шаманизма. Позднее бон подвергся настолько мощному влиянию буддизма, что, по существу, превратился в одно из не совсем «ортодоксальных» направлений буддизма: религиозная доктрина, иконография и пантеон, содержание и сама форма священных текстов, архитектура храмов, формы религиозной практики бон — все это стало лишь едва и с трудом отличаемым от собственно буддийского. Поэтому судить о древнем бон по современному облику этой религии, еще имеющей некоторое распространение среди тибетцев, совершенно неправильно. Столь же неверно и предполагать бонское происхождение некоторых форм буддийской практики в Тибете (Дзог-чэн) лишь на том основании, что ее практикуют и современные последователи бон.

Как уже говорилось, к началу распространения буддизма Тибет был молодым, но сильным государством, доставлявшим много беспокойства своим соседям, прежде всего китайской империи Тан (618–907); некоторые пограничные территории в VII–IX вв. постоянно переходили из рук в руки. К таковым относился и Дуньхуан, город у так называемого Ганьсуского прохода на северо-западе Китая (современная провинция Ганьсу), сыгравший очень важную роль в распространении буддизма как в самом Китае, так и в Тибете.

Согласно тибетским источникам, впервые о буддизме тибетцы узнали благодаря чуду: в правление царя Лхатотори (IV в.?) с неба упал ларец, в котором находился текст «Карандавьюха сутры» и священные предметы. Царь и его потомки почитали сутру как «таинственного помощника», и благодаря этому государство процветало.

В первой половине VII в. на престол вступил первый из тибетских «царей Дхармы» — Сронцзангампо, который позднее стал считаться воплощением покровителя Тибета — бодхисаттвы Авалокитешвары. Легенда утверждает, что в его волосах была даже скрыта вторая голова — духовного отца Авалокитешвары — Будды Амитабхи. Сронцзангампо взял в жены двух принцесс: дочь царя Непала и дочь китайского императора Тай-цзуна по имени Вэньчэн (последнее обстоятельство указывает, насколько Китай тогда опасался военной мощи Тибета: императоры Государства Центра только при крайних обстоятельствах выдавали своих дочерей замуж за «варварских» правителей). Обе жены Сронцзангампо были буддистками, привезшими с собой в Тибет буддийские тексты

и предметы культа. Особенно важным был дар Вэнь-чэн, которая привезла большую статую Будды, считающуюся и ныне (она находится в монастыре Джокханг в Лхасе) одной из главных святынь Тибета. Тибетская традиция почитает этих принцесс как воплощения двух ипостасей бодхисаттвы Тары — зеленой и белой.

Кроме того, царь послал в Индию своего сановника Тхонми Самбхоту, который на основе индийского бенгальского письма разработал национальный тибетский алфавит; таким образом, у тибетцев появилась письменность. Тхонми Самбхота также написал первую грамматику тибетского языка, взяв за образец грамматики санскрита.

В последующие сто лет буддизм очень медленно укоренялся в тибетском обществе, оставаясь в целом религией инородной и чуждой тибетцам. Ситуация начала меняться в середине VIII в., когда царь Тисрондэцзан пригласил для проповеди одного из крупнейших буддийских ученых и философов того времени Шантаракшиту, внесшего важный вклад в развитие как мадхьямаки, так и йогачары. За свои огромные труды по распространению буддизма в Тибете Шантаракшита получил почетный титул «Ачарья-бодхисаттва», то есть «Бодхисаттва-Учитель». Шантаракшита основал первые буддийские монастыри, прежде всего монастырь Самьелинг, или просто *Самье,* близ Лхасы, ставшей приблизительно в это время столицей тибетского государства. Шантаракшита также впервые постриг в монахи несколько тибетцев из знатных кланов (в соответствии с правилами Винаи *муласар-вастивадинов* — 779 г.). Однако классическая Махаяна, представителем которой был Шантаракшита, с трудом воспринималась неискушенными в философских и этических тонкостях тибетцами, бывшими тогда народом воинственным и неукротимым. К тому же бонские жрецы и шаманы чинили распространению буддизма различные препятствия, ссылаясь на волю богов и демонов Тибета. Поэтому Шантаракшита посоветовал Тисрондэцзану пригласить в Тибет тантрического йогина и чудотворца Падмасамбхаву («Лотосорожденного») из Уддияны.

Падмасамбхава сыграл столь важную роль в распространении буддизма в Тибете, что его почитают там почти наравне с Буддой, особенно среди последователей так называемых «нереформированных», или «красношапочных», школ, не принявших религиозной реформы Цзонкхапы. Собственно биографией Падмасамбхавы мы

не располагаем, а тибетское житие *(намтар)* этого йогина настолько перегружено всевозможными сюжетами мифологического характера, что реконструировать по этому житию реальную биографию совершенно невозможно; по существу, мы даже не знаем точно, где находилась та страна — Уддияна, которая считается его родиной (разброс мнений специалистов тут очень велик — от Ориссы в Индии до Центральной Азии).

Согласно тибетскому житию, Падмасамбхава был проявлением, «магически созданным телом» *(нирманакая)* Будды Амитабхи; он родился из цветка лотоса, почему и получил свое имя. Будучи, подобно Будде, принцем, Падмасамбхава, опять-таки как и Будда, покидает дворец и становится отшельником. Во время медитаций на кладбищах и в недоступных пещерах он получает тайные тантрические посвящения от фей *(дакини)* и становится великим йогином и чудотворцем.

Прибыв в Тибет, Падмасамбхава приступил к проповеди буддизма и демонстрации тибетцам своих магических способностей. По-видимому, могущество, даруемое тантрической йогой, произвело на тибетцев большее впечатление, чем проповедь пути бодхисаттвы, которую вел Шантаракшита. Возможно также, что тантрический буддизм Падмасамбхавы чем-то (по крайней мере внешне) показался тибетцам похожим на привычный для них шаманизм. Как сообщает житие, Падмасамбхава посрамил бонских жрецов и колдунов, превзойдя их магическое искусство, и подчинил демонов и злых духов Тибета, обратив их в буддизм и сделав *дхармапалами* — божествами, защищающими Дхарму. Даже покинул Тибет Падмасамбхава не обычным способом: обретя волшебное иллюзорное тело, он взошел на небо по арке из радуги, сидя верхом на коне.

Вскоре престарелый Шантаракшита скончался, пригласив себе на смену из Индии своего ученика и преемника Камалашилу, также весьма известного ученого. С именем Камалашилы связана знаменитая полемика в Самье, сыгравшая важную роль в истории распространения буддизма в Тибете.

Дело в том, что одновременно с индийскими монахами в Тибете стали появляться и китайские проповедники буддизма, причем они, по-видимому, посещали Тибет даже до правления Сронцзангампо. Первоначально тибетские цари относились к ним благосклонно, даже направляя образованных тибетцев в Китай (в основном в Ба — часть современной провинции Сычуань на юго-западе Ки-

тая). Отправляли цари свои послания с просьбой о разъяснении трудных вопросов буддийского учения и к китайским монахам Дуньхуана.

Однако после того как в Тибете длительное время проповедовал такой образцовый представитель классической индийской Махаяны, как Шантаракшита, постепенно стало выясняться, что между учением Ачарья-бодхисаттвы и доктринами китайских и некоторых корейских (в Тибете был достаточно известен своими проповедями Учитель Ким, также придерживавшийся чаньской традиции) *хэшанов** существуют серьезные, а может быть, и непримиримые противоречия. Между тем и Камалашила как преемник Шантаракшиты, и китайские монахи имели своих многочисленных последователей из числа тибетской аристократии, придворной знати и членов царской семьи. Поэтому возникла потребность выяснить, какой все-таки вариант буддизма является истинным и в большей мере соответствующим учению самого Будды (подход вполне естественный для неофитов-тибетцев). И выяснить это было решено традиционным для Индии способом — путем диспута, на котором индийскую сторону представлял сам Камалашила, а китайскую Хэшан (в тибетских источниках этот «титул» воспринимается в данном случае как имя) Махаяна (тиб. *Хва-шан Махаян;* кит. *Хэшан Мохэянь*). Этот диспут и состоялся в монастыре Самье (точная дата его неизвестна, условной датой проведения диспута можно считать 790 г.).

Согласно традиционным тибетским источникам, диспут закончился полной победой Камалашилы (что привело даже к самоубийствам среди сторонников Хэшана Махаяны), после чего царь запретил проповедь китайского буддизма и Тибет окончательно и бесповоротно обратился к классическим индийским образцам. Однако реальные последствия диспута были несколько иными по сравнению с сообщениями поздних тибетских источников (в основном написанных гелугпинцами в XVI–XVIII вв., когда Китай все активнее и активнее стал заявлять о своих правах на контроль над Тибетом). Чтобы оценить их, необходимо подробнее рассмотреть сам обсуждавшийся на диспуте в Самье предмет.

Тибетские источники сводят предмет дискуссии к нескольким положениям.

---

* *Хэшан* (от санскр. *упадхъяя* — учитель, наставник) — почтительное наименование китайских монахов.

Во-первых, Хэшан Махая научил, что пробуждение и обретение состояния Будды происходит мгновенно, или внезапно, тогда как Камалашила проповедовал классическую доктрину пути бодхисаттвы, восходящего по десяти ступеням совершенствования в течение трех неизмеримых *(асанкхея)* мировых циклов благодаря практике шести совершенств — *парамит*.

Во-вторых, Хэшан Махаяна отрицал ценность самих парамит, считая их мирскими добродетелями (за исключением праджня-парамиты), способствующими улучшению кармы, но не имеющими никакого отношения к пробуждению и реализации природы Будды. С его точки зрения, следовало пресечь всякую кармическую активность вообще, ибо добрые дела также привязывают к сансаре, как и дурные.

В-третьих, Хэшан Махаяна, в отличие от Камалашилы, считал, что главным методом совершенствования является созерцание, направленное на достижение полной остановки мыслительного процесса и обретение состояния «недумания» (кит. *у нянь*), при котором исчезают все различия и ментальные конструкты *(викальпа;* кит. *фэньбе),* равно как и субъект-объектная дихотомия. Вслед за прекращением «думания» наша собственная природа, которая есть природа Будды, раскрывается немедленно и спонтанно. Камалашила же не признавал этот метод, считая его чисто отрицательным и не ведущим к пробуждению.

Уже из этих трех пунктов видно, что реальная полемика велась вовсе не между индийским и китайским буддизмом (и не между классической Махаяной и учением китайской школы Чань), как это обычно считается. Масштабы полемики в Самье выходят далеко за эти рамки. Это полемика между двумя течениями и в индийском буддизме, и в махаянском буддизме вообще, ибо тезисы, выдвинутые Хэшаном Махаяной, отражали позиции, которых придерживались и многие буддисты в самой Индии (особенно в рамках тантрической традиции; несколько позднее они будут в полной мере представлены в учениях махасиддхов и традиции, известной как *Маха-мудра*). Теоретической ее основой, несомненно, была теория Татхагатагарбхи (особенно положение «наш собственный Ум и есть Будда»), тогда как Камалашила вслед за своим учителем придерживался учения синкретической школы *мадхъямака сватантрика йогачара* с ее совершенно иным пониманием как структуры пути, так и характера природы Будды.

Отзвуки полемики в Самье могут быть обнаружены и в главном труде Камалашилы — трактате «Рассмотрение ступеней созерцательной практики» («Пурва бхавана крама»), из которого, впрочем, ясно, что взгляды Хэшана Махаяны отнюдь не были достоянием только китайского буддизма, имея своих сторонников и в самой Индии.

Приблизительно через десять лет после полемики в Самье Камалашила был убит неизвестно кем и по неизвестным мотивам (поздние тибетские источники обвиняют в этом китайцев, что представляется совершенно невероятным: ни школа Чань, ни буддизм вообще не обладали в Китае каким-либо государственным статусом; скорее, ответственность за это лежит на бонском жречестве и его сторонниках из числа тибетской знати).

Если контекст полемики в Самье был гораздо шире того, который обозначен традиционными историографами, то последствия ее были гораздо скромнее того, о чем говорят те же историографы. Китайский Чань не был искоренен указом Тисрондэцзана (если таковой указ вообще был) и продолжал присутствовать в тибетском буддизме в течение всего IX в., постепенно исчезнув только в следующем столетии в связи с общим упадком буддизма в Тибете и прекращением контактов между тибетскими и китайскими буддистами, вызванным гонениями на буддизм в обеих странах (об этом — ниже) и смутами как в Тибете после распада единого государства, так и в Китае после падения династии Тан. И только в XI в., в период так называемой второй рецепции буддизма в Тибете и возрождения там махаянской традиции, сангха и миряне Страны снегов окончательно и на этот раз бесповоротно обратились в сторону Индии, взяв, восприняв, сохранив и развив богатейшее наследие ее буддийской культуры.

Тем не менее «чаньский» субстрат сохранился в тибетском буддизме. Свидетельством этого является теория и практика течения *Дзог-чэн, или Дзог-па чэн-по (маха ати-йога),* являющегося высшей йогой тибетской школы *Ньингма-па* («Старая» или «Древняя» школа), возводящей свои корни к самому раннему этапу рецепции буддизма в Тибете и считающей своим основателем самого Падмасамбхаву. А именно во времена Падмасамбхавы влияние китайских «хэшанов» из школы Чань было наиболее интенсивным. Дзог-чэн учит, что природа нашего ума *(читтатва; сем-ньи/семсньид)* есть изначальный недвойственный гносис *(джняна* или *видья;*

риг-па или *йешес/ешей),* который присутствует в любом наличном акте сознания. Осознание (актуализация) этого постоянного п р и с у т с т в и я есть обретение состояния Будды (ср. с чаньским принципом: «Смотри в свою природу и станешь Буддой»).

В первой половине IX в. Тибетом правил царь Ралпачан, отличавшийся исключительным благочестием. При нем начинается регулярная работа по переводу санскритских канонических текстов на тибетский язык, осуществлявшаяся как индийскими учеными — *пандитами,* так и знающими санскрит тибетскими *лоцзава* (переводчиками). Один из указов Ралпачана запрещал переводить на тибетский язык хинаянские сочинения других школ, нежели сарвастивада, а также «тайные заклинания» (по-видимому, имелись в виду какие-то категории тантрических текстов). Однако скоро над буддизмом в Тибете сгустились тучи.

В начале 40-х годов IX в. царь Ралпачан был убит своими сановниками, продолжавшими покровительствовать религии бон и бонскому жречеству; на тибетский престол вступил брат Ралпачана — Лангдарма, оказавшийся тибетским Юлианом Отступником. Лангдарма отказался от поддержки буддизма и восстановил все привилегии бонского жречества. Начались гонения на буддизм, закрытие монастырей и насильственное возвращение монахов к мирской жизни (достаточно курьезным совпадением является то обстоятельство, что в это же самое время начинаются сильнейшие за всю историю Китая гонения на буддизм в этой стране — 845 г., так называемые гонения годов Хуэй-чан). Однако эта реставрация старой религии была не более успешной, чем попытки римского коллеги Лангдармы восстановить античное язычество, покончив с «галилеянами», и закончилась примерно так же. Один из буддийских монахов, некто Палдордже, «преисполнившись сострадания к царю»*, убил его. После этого Палдордже удалился в уединение, посвятив всю свою жизнь изучению махаянских текстов и меди-

* Используемое в текстах выражение не следует воспринимать как циничную шутку тибетских историографов: согласно буддийскому учению, поступки царя непременно вели его к рождению в аду. Палдордже, убив Лангдарму, предотвратил дальнейшее возможное ухудшение его кармы, что неминуемо произошло бы в случае продолжения им гонений на буддизм. Кроме того, Палдордже совершил «героическое деяние бодхисаттвы»: ради процветания Дхармы и Сангхи он пожертвовал собственной благой кармой и перспективой счастливого рождения в следующей жизни, совершив одно из «черных деяний» — убийство.

тации. Гибель царя-гонителя и сейчас празднуется в регионах распространения тибетского буддизма; во время празднеств исполняется особая мистерия, повествующая о том, как Палдордже вначале натерся сажей сам и натер ею своего коня, а после покушения на Лангдарму омылся в озере, помыл коня, вывернул наизнанку свою одежду и таким образом ушел от погони.

Гибель Лангдармы имела самые отрицательные воздействия на судьбы тибетского государства: после его убийства начинается борьба за власть, кровопролитные междоусобицы и смуты, приведшие в конечном итоге к распаду Тибетского царства на отдельные феодальные владения. Наступают темные времена тибетской истории — период смут и междоусобных войн продолжался около ста пятидесяти лет, до начала XI в. Но единым Тибет станет только в XVII в.

Распад тибетского государства крайне отрицательно сказывается и на буддизме в этой стране, который в конце IX в. приходит в полный упадок, продолжавшийся и в течение всего X в.; можно сказать, что в это время буддизм в Тибете существует только номинально.

В оставшихся тибетских монастырях практически исчезает традиция Винаи, сами монастыри превращаются в своего рода общежития семейного духовенства. Правила истолкования тантр забыты, и они начинают пониматься буквально, что приводит к совершенно невероятному росту распущенности духовенства, а также расцвету грубой магии и колдовства. Этот упадок продолжался до середины XI в., когда происходит быстрое возрождение буддизма.

Впрочем, справедливости ради надо отметить, что и в X в. предпринимались попытки преодолеть упадок буддизма. Здесь следует прежде всего назвать Ринчэн Цзанпо, проповедовавшего в Восточном Тибете (современный Ладак на территории Индии; от того времени в Ладаке сохранился монастырь Алчи с великолепными фресками). Принявший монашество бывший номинальный царь Тибета Хорде (монашеское имя Ешей Од) послал Ринчэн Цзанпо и несколько других молодых монахов учиться в Индию, однако из них только он один стал выдающимся буддистом. Ринчэн Цзанпо вместе с индийскими пандитами перевел много санскритских текстов, особенно йога-тантр, а также «Гухьясамаджа тантру», и проверил правильность перевода на тибетский других тантрических текстов.

В XI в. в Тибете происходит фактическая вторая рецепция буддизма. Она имела ряд существенных отличий от первой.

Во-первых, в период до гонений Лангдармы буддизм в Тибете был прежде всего верхушечным явлением; буддистами (включая монахов) были главным образом аристократы. Теперь буддизм быстро распространяется и в народе, а Тибет за какие-то сто-двести лет превратился в подлинную цитадель буддизма, «Страну Дхармы», как потом и стали называть свою родину тибетцы. Во-вторых, ранняя традиция была гетерогенной, сочетая в себе элементы как индийского, так и китайского буддизма. С XI в. тибетцы стремятся максимально точно воспроизводить именно и только индийские образцы. И наконец, если в VII–IX вв. процесс распространения буддизма в Тибете был долгим и трудным, то теперь тибетцы жадно ловят каждое слово индийских учителей и быстро усваивают весь объем буддийского учения в его позднемахаянской форме.

Восстановление буддийской традиции в Тибете шло двумя путями: реставрация монашеской традиции Винаи и распространение йогических форм тантрического буддизма Ваджраяны. Огромную роль в восстановлении монастырской системы в Тибете сыграл монах из знаменитого бенгальского монастыря-университета Викрамашила по имени Атиша (Джово Атиша, Дипанкара Атиша Шриджняна, 982–1054). Созданная им школа *Кадам-па* стремилась не только возродить строгие принципы монастырских уставов, основывающихся на Винае, но и ввести в рамки Винаи ваджраянскую практику тантрической йоги, а также разработать систему монастырского образования и схоластической монашеской учености. После XV в. школа Кадам-па практически исчезает, слившись с близкой ей по духу школой Гелуг-па. Очень активно Атиша и его последователи занимались также переводами буддийского канона и философских сочинений на тибетский язык.

Вторая линия возрождения буддизма на тибетском плоскогорье была чисто йогической; она восходила к индийской традиции махасиддхов, связанной с именами таких знаменитых йогинов, как Тилопа и Наропа. В Тибет ее принес йогин и переводчик Марпа, проповедовавший узкому кругу своих учеников методы «шести йог Наропы» (см. лекцию 7). Большое значение Марпа и его преемники придавали также практике *маха-мудры* — непосредственного постижения природы своего сознания как природы Будды. Школа, основанная Марпой, получила название *Кагью-па* (монго-

лизированное произношение — *Каджуд-па),* восходящее к тибетскому корню *гью / джуд,* означающему нить, струну, а метафорически — традицию, линию передачи учения (этим словом, кстати, переводилось и санскритское «тантра»). Поскольку индийские махасиддхи придавали огромное значение передаче учения, йогических посвящений и практических методов непосредственно от учителя к ученику, их тибетские преемники и обозначили свою школу этим словом (Кагью-па — школа Преемственности).

Любимым учеником Марпы и его преемником в качестве главы школы стал крупнейший тибетский поэт Миларепа (1040–1123). В юности Миларепа был далек от буддизма и даже практиковал черную бонскую магию с целью извести родственников, ранее причинивших много зла его семье. Позднее Миларепа пережил глубокое раскаяние и обратился в буддизм. После тяжких испытаний он стал учеником Марпы, который позднее и сделал его своим преемником. Миларепа стоит у истоков тибетской традиции уединенного горного отшельничества: в труднодоступных горных пещерах он практиковал йогу *туммо* — внутреннего тепла, которая, по его словам, неоднократно спасала его во время суровых тибетских зим. Практика туммо занимает важное место в методах школы Кагью и в настоящее время: когда вы слышите о гималайских «йогах», в лютую стужу соревнующихся в горах в том, кто скорее высушит теплом своей обнаженной спины мокрую простыню, знайте, что речь идет именно о кагьюпинских *репа (рес-па)* — носящих белые льняные одежды йогинах, практикующих туммо. Будучи незаурядным поэтом, Миларепа написал множество стихов и песен, которые еще в недалеком прошлом знал наизусть любой традиционно образованный человек в Тибете и Монголии.

Своим преемником Миларепа сделал одного из своих самых поздних учеников Гамбопу (Гампопу), автора многих ученых буддийских сочинений. Со времени Гамбопы у школы Кагью-па появились свои монастыри, и индивидуальная йогическая практика оказалась дополненной принципами монашеской дисциплины.

После Гамбопы школа Кагью-па разделилась на несколько ветвей — субтрадиций (так называемые «четыре большие и восемь малых»). Наиболее важной и влиятельной из них стало направление, известное как *Карма-кагью* (слово «карма» здесь восходит к названию главного монастыря этого направления — основанной в 1147 г. обители Кармаданса). Духовный глава направления носит титул *Кармапа* (в настоящее время школу возглавляет Кармапа XVII). Карма-кагью иногда называют «черношапочной школой»,

потому что «короной» Кармап является головной убор черного цвета, пожалованный Кармапе одним из китайских императоров династии Юань (1279–1368). Сегодня эта регалия находится в монастыре Румтек в гималайском княжестве Сикким (до 1975 г. — под индийским протекторатом, с 1975 г. оккупировано Индией). Кармапа считается третьим по статусу иерархом Тибета (после Панчэн-ламы и Далай-ламы).

С начала 90-х годов XX в. в Карма-кагью существует раскол, поскольку часть монахов (в основном из числа тибетских эмигрантов) не признала Кармапой XVII найденного на территории Тибетского автономного района КНР «перевоплощенца» Кармапы XVI, поддержанного Далай-ламой, и выбрала своего собственного Кармапу. К «раскольникам» присоединились и монахи монастыря Румтек. Ситуация обострилась в самое последнее время: юный Кармапа XVII Ургьен Тинлей в начале января 2000 г. бежал из Тибета в Индию, прибыл в Дхарамсалу — резиденцию Далай-ламы и его «тибетского правительства в изгнании» и обратился к властям Индии с просьбой о предоставлении ему политического убежища.

Именно с направлением Карма-кагью связано начало практики поисков «перерожденцев» его иерархов (Кармап, настоятелей монастырей и т. д.); впоследствии эта практика приняла в Тибете и соседнем регионе глобальный характер и была канонизирована школой Гелуг-па; подробнее о ней мы расскажем позднее, в связи с созданием института Далай-лам.

В настоящее время Карма-кагью получила распространение не только среди традиционных буддистов, но и среди последователей буддизма в странах Европы и Америки, которые стали получать традиционные посвящения и проходить подготовку в созданных тибетскими монахами-эмигрантами образовательных центрах этого направления в Индии и США. Одним из таких неофитов стал датский буддист Оле Нидал, активно проповедующий европеизированный вариант Карма-кагью в России (в настоящее время достаточно большие по российским масштабам русскоязычные общины Карма-кагью созданы в ряде крупных городов Европейской части России, включая Москву и Санкт-Петербург; появились они и в российских регионах традиционного буддизма — в Бурятии и Калмыкии).

Другие субтрадиции школы Кагью-па были постепенно вытеснены на окраины тибетского мира доминирующей в Тибете

с XVII в. школой Гелуг-па. Сейчас они занимают лидирующие позиции в таких гималайских областях, как Королевство Бутан, Сикким, Ладак (в составе индийского штата Джамму и Кашмир), а также в некоторых частях Непала. В Ладаке весьма влиятельна субтрадиция *Дригун-кагью (Бригун-кагью)*, всегда довольно малочисленная, но прославившаяся ученостью своих монахов, написавших множество сочинений по различным аспектам теории и практики тибетского буддизма. Одним из наиболее авторитетных представителей этого направления на Западе является тибетский лама Ламчэн Гьялпо Римпоче, длительное время возглавлявший ассоциацию буддистов Тайваня, а в настоящее время создавший религиозный и культурно-образовательный центр в США (штат Нью-Джерси). Летом 1992 г. он приезжал в Санкт-Петербург и проповедовал в Санкт-Петербургском буддийском храме — Дацане Гунзэчойнэй.

В конце XII в. самой влиятельной школой тибетского буддизма становится основанная еще в 1073 г. школа *Сакья-па* (дословно: «Желтая Земля», по названию местности, где был возведен первый монастырь этой школы). Школа Сакья-па прославилась как выдающимися учеными трудами своих иерархов, так и политической ролью, которую она играла в Тибете в XIII–XIV вв. Именно с этой школой связано и происхождение титула *Далай-лама* («лама, [чья мудрость подобна] океану») — так назвал одного из виднейших иерархов Сакья-па, ее пятого главу Пагба-ламу, китайский император монгольской династии Юань Хубилай (юаньский Ши-цзу, 1279–1294).

Монастырь Сакья контролировался аристократическим кланом Кхон, из числа представителей которого выходили иерархи этого направления буддизма. Школа Сакья-па не требовала обязательного безбрачия у духовных лиц, но существенным ограничением здесь было требование прекратить половую жизнь после рождения наследника. Однако сакьяские иерархи принимали монашеские обеты, что привело к установлению практики передачи сана настоятеля и первоиерарха школы от дяди к племяннику в рамках клана Кхон.

Доктрина школы Сакья-па восходила к учению индийского махасиддхи Вирупы, провозгласившего принцип «плод — результат», согласно которому цель пути непосредственно реализуется в процессе его прохождения. Огромное значение традиция Сакья-па придавала практике йоги промежуточного состояния *(бардо)*.

По философским взглядам последователи Сакья-па придерживались синтеза умеренной мадхьямаки и йогачары. Центральной для этой школы тантрой является «Хеваджра тантра».

Несмотря на то что представители школы Сакья-па отличались ученостью и были авторами многочисленных сочинений, эта школа прославилась прежде всего своей политической активностью в плане достаточно успешных попыток объединения Тибета в теократическое государство; в этом отношении иерархи Сакья-па, несомненно, были непосредственными предшественниками гелугпинцев. Сакьясцам практически удалось достичь этой цели, чему способствовали прежде всего их тесные контакты с правителями монгольской императорской династии Юань в Китае.

Первым контакты с юаньским двором установил знаменитый Сакья-пандита Кунга-чжалцан, но особое значение они приобрели после того, как другой сакьяский иерарх, Пагба-лама (Пхагба-лама Лодой-чжалцан, 1235–1280), совершил ритуал посвящения в «Хеваджра тантру» над императором Хубилаем, который после этого даровал Пагба-ламе титул императорского наставника *(ди ши)*, что привело к оформлению отношений Тибета, контролировавшегося практически целиком школой Сакья-па, и юаньской империи как отношений между ламой — духовным учителем (гуру) и императором — милостынедателем (донатором и протектором). Однако после падения власти династии Юань в 1368 г. и провозглашения в Нанкине новой национальной китайской империи Мин (1368–1644) позиции Сакья-па в Тибете существенно ослабли и различные феодальные кланы вновь приобрели неограниченную самостоятельность в своих землях. Со второй половины XIV в. начинается постепенный упадок школы Сакья-па, продолжающей существовать, однако, и в наши дни. Современный первоиерарх школы Сакья Терзин в настоящее время находится в эмиграции за пределами Тибета. Он один раз посетил Санкт-Петербург, проповедовал в петербургском Дацане и давал там сакьяские посвящения.

Помимо основной ветви, к школе Сакья-па примыкал еще ряд субтрадиций, наиболее влиятельным из которых было направление *Джонанг-па* (также по названию центрального монастыря этой субтрадиции), обозначенное известным британским буддологом Дж. С. Руеггом «школой буддийских онтологов». Уникальностью Джонанг-па является ее исключительная ориентация на сутры, провозглашающие учение о Татхагатагарбхе в качестве высшей

и окончательной доктрины, что роднит ее со школами китайского буддизма. Придавали большое значение джонангпинцы и практике тантр, уделяя особое внимание «Калачакра тантре». Противники обвиняли последователей Джонанг-па в том, что ее учение находится под влиянием небуддийских, брахманистских идей, что вряд ли соответствовало действительности. Тем не менее в XVII в. гелугпинцы, установившие контроль своей школы над Тибетом, запретили направление Джонанг-па как «еретическое», и оно прекратило свое существование. Однако гелугпинцы вряд ли были искренни в объяснении мотивов своих репрессий; например, они не предприняли никаких акций, направленных против школы Ньингма-па, хотя ряд ее доктрин и форм практики гораздо дальше отходили от общепринятого в Тибете буддийского стандарта. Скорее, причиной запрета Джонанг-па стало то обстоятельство, что ее активно поддерживали феодальные кланы, решительно противившиеся установлению в Тибете теократии Далай-лам*.

Несмотря на то что Джонанг-па никогда не была особенно многочисленна, она дала миру одного выдающегося буддийского ученого — Таранатху (Дараната Гунга Ньинбо, 1575–1634). Таранатха был историком, знатоком санскрита, собирателем и восстановителем памятников истории Тибета. Он перевел ряд санскритских грамматических сочинений, но прославил Таранатху его собственный труд — знаменитая «История буддизма в Индии» (1608). «Перерождениями» Таранатхи считались ургинские *хутухты* — первоиерархи монгольской буддийской «церкви».

Позднее других оформилась в качестве организованной школы Ньингма-па, хотя само это название и означает «старая» или «древняя», поскольку ее последователи считали, что они хранят верность тому буддизму, который принес с собой в VIII в. из Индии Падмасамбхава, почитаемый ими как Гуру Римпоче (Драгоценный Учитель), и отвергают все пришедшие в Тибет позднее доктрины и формы практики как ненужные нововведения. Таким образом, ньингмапинцы являются своеобразными «старообрядцами» Тибета.

Действительно, многие ритуалы и другие ньингмапинские формы практики содержат в себе достаточно много не буддийских,

* В середине XIX в. основные доктрины и практики направления Джонанг-па были возрождены благодаря возникшему на базе Ньингма-па движению *Риме* (см. далее).

а шаманских (по-видимому, бонских) элементов — показатель того, что своими корнями Ньингма-па уходит в тот период, когда буддийская традиция в Тибете еще не установилась. Связь Ньингма-па с ранним периодом истории буддизма в Тибете видна и из наличия в ее методах отчетливого китайского (чаньского) субстрата, на что уже указывалось при разговоре о последствиях полемики в Самье. Кроме того, ньингмапинцы имеют свою классификацию тантр и свой канон. Они не признали новые, усовершенствованные, переводы санскритских текстов, сделанные в XI–XII вв., оставшись верными архаичным трудам ранних переводчиков. С одной стороны, санскритские оригиналы многих тантр ньингмапинской традиции неизвестны, с другой — ньингмапинцы не признают авторитета многих безусловно аутентичных тантр, не обнаруженных, однако, в Тибете до XI в. (к последним относится, например, «Калачакра тантра», считающаяся другими школами вершиной учений Ваджраяны). Огромную роль (часто бóльшую, нежели собственно переводные санскритские тексты) в школе Ньингма-па играют тексты из так называемых «кладов» (эти тексты называются *терчой*): ньингмапинцы утверждают, что часть этих текстов была спрятана самим Падмасамбхавой, поскольку в его время тибетцы еще не могли понять их, а часть — буддистами во время гонений Лангдармы. «Клады» с терчой стали активно «открываться» в XI–XIV вв.; это время и может считаться периодом организационного оформления школы.

Ньингмапинцы подразделили терчой на несколько видов; в разделе тантры были выделены такие группы: 1) *крия,* очищение или ритуал; 2) *упайога* — слияние абсолютной и относительной истин и созерцание циклов пяти Будд уровня Тела Самбхогакая (Татхагат); 3) *йога* — призывание персонажа пантеона (йидама), отождествление себя с этим персонажем; созерцание мандалы; 4) *махайога* (великая йога) — созерцание групп, образующих эмпирическую личность (скандхи), олицетворенных в облике персонажей пантеона; 5) *ану-йога* (изначальная йога) — тайная инициация в присутствии персонажа пантеона и его женской ипостаси (праджни) и созерцание шуньяты, или пустоты, для разрушения иллюзорности всех вещей; 6) *ати-йога* (совершенная йога), или Дзог-чэн (также *маха ати-йога,* или «великая совершенная йога») — постижение единства йидама и его женской ипостаси, которое приводит к опыту Бесконечного Света; реализация истинной природы сознания. Достижение пробуждения (состояния Будды) нахо-

дится в зависимости от посвящения в ту или иную группу текстов: посвященный в *крия-тантру* может достичь состояния Будды через семь рождений в облике человека; посвященный в *упайога-тантру* способен обрести состояние Будды после пяти рождений человеком; посвящение в *йога-тантру* приводит к состоянию Будды самое меньшее через три жизни; *маха йога-тантра* дает возможность стать Буддой в следующем рождении, *ану-йога-тантра* — во время смерти, *ати-йога* — уже в этой жизни.

Школа Ньингма-па дала нескольких крупных мыслителей; это прежде всего Лонгчэнпа, или Лонгчэн Рабджампа (Нацог Рандол, 1308–1363), писавший в основном по вопросам Дзог-чэна, и доксограф Ми-пхам Гьямцо / Джамцо (1846–1912), которому принадлежат также сочинения по философии Махаяны.

Для ньингмапинской традиции характерно отсутствие больших монастырей и предпочтение практики в затворничестве *(ритод)* — индивидуальной или в составе небольшой группы.

В XIX в. на базе Ньингма-па возникает новое, «внешкольное» движение тибетского буддизма, известное как *Риме (Рис-мед)*. Оно возникло в местности Кхам благодаря деятельности таких лам, как Шеванг Норбу и Ситу Панчэн. Важную роль в новом движении сыграли также Джамгон Конгтул (1813–1899), Джамджанг Кхьенце Ванг-бо (1820–1892) и упомянутый выше Ми-пхам Гьямцо. Последователи Риме утверждали, что помимо изучения и практики традиции собственной школы необходимо также приобщаться и к другим традициям буддизма независимо от их школьной принадлежности. В настоящее время небольшие общины Риме имеются и в России (Москва, Санкт-Петербург).

Хотя Ньингма-па и не получила значительного распространения за пределами Тибета и гималайского региона (особенно Сикким), тем не менее отдельные последователи этой школы встречались и в Монголии, и в Бурятии; есть данные о значительной роли ньингмапинских лам в распространении буддизма в Туве. В настоящее время в России существует несколько русскоязычных ньингмапинских общин и групп, практикующих Дзог-чэн (например, в Москве и Санкт-Петербурге). Важную роль в знакомстве российской публики и верующих-буддистов с Дзог-чэн (а также с махамудрой) сыграла деятельность бурятского буддийского йогина и ученого-буддолога и тибетолога Бидии Дандаровича Дандарона (1914–1974), репрессированного за проповедь буддизма и создание неофициальной религиозной группы в 1972 г. и вскоре умершего в заключении.

XI–XIV вв. — период активной переводческой деятельности, начатой Атишей и его учениками. Именно в это время не только делаются новые адекватные переводы санскритских текстов, но и формируется тибетская Трипитака — *Ганджур (Кангьюр)* — и «второканоние» — *Данджур (Тангьюр)*. Уже первые переводчики *(лоцзавы)* санскритских текстов на тибетский столкнулись со сложнейшей проблемой: в языке незатейливых горцев просто не было слов для передачи изощренной религиозно-философской терминологии буддизма. В результате сложнейшей филологической работы тибетские монахи и их индийские помощники фактически создали новый, в значительной степени искусственный, тибетский язык, изобретя огромное количество неологизмов, калькирующих санскритский термин. При этом тщательно соблюдался принцип единообразия: один и тот же санскритский корень или аффикс всегда передавался одним и тем же тибетским корнем (в отличие от флективного санскрита тибетский язык является изолирующим и, следовательно, корневым). Калькирование велось таким образом: сложное слово «бодхисаттва», например, состоит из двух простых слов: *бодхи* — «пробуждение» и *саттва* — «существо»; тибетцы перевели его как *чан-чуб сем-па,* где *чан* и *чуб* почти синонимичны и означают «светлый, ясный, чистый», а *сем-па* — «существо». Соответственно, сочетание *чан-чуб* передавало и само слово *бодхи* (правда, слово «Будда» передавалось другими корнями — *сан-гье,* а «Шакьямуни» звучало как *Шакьятуб-па,* что, строго говоря, должно было бы передавать несуществующее санскритское слово «Шакьясиддха»; но это скорее исключение из правила). В результате тибетские переводы оказались фантастически точными, и, как правило, они достаточно удобны для реконструкции исходного санскритского текста. Сказанное выше касается прежде всего именно «новых переводов» XI–XIV вв., ранние же переводы (до периода правления Лангдармы) достаточно аморфны и описательны, хотя общие принципы перевода существовали уже в то время. Кроме того, ранние переводы иногда делались с китайского, а не с санскритского оригинала. Теперь переводятся только санскритские тексты; практика двойного перевода отброшена.

В результате переводческой деятельности лоцзав была создана тибетская Трипитака — Ганджур и «второканоние» — Данджур, то есть собрание переводных индийских шастр, религиозно-философские сочинения тибетских авторов, индийские сочинения по грамматике, астрономии (астрологии), математике, медицине, памятники классической индийской литературы и т. д. Если тексты

Ганджура в основном совпадают с текстами, вошедшими и в китайскую Трипитаку, то Данджур является вполне оригинальным и потому еще более ценным сводом текстов.

В середине XI в. на тибетский язык переводится «Калачакра тантра» («Тантра Колеса Времени»), которую тибетская традиция считает вершиной тайн Ваджраяны. Одна из основных идей «Калачакры» — доктрина гомоморфности микрокосма и макрокосма, человеческого тела и универсума. Поэтому первая глава этой тантры посвящена космологии, астрономии, астрологии и теории календаря. Идеи «Калачакры» произвели такое впечатление на тибетцев, что они провели реформу календаря, введя систему шестидесятилетних циклов, принятую уже более тысячи лет в Китае. Причиной заимствования китайского календаря послужило то обстоятельство, что календарь «Калачакры» также основывается на шестидесятилетнем цикле, хотя и несколько ином, чем цикл китайского календаря. За точку календарного отсчета (первый год первого цикла — *рабджуна*) был взят 1027 г., когда, в соответствии с тибетской традицией, махасиддха Чилупа (Цилупа) принес текст «Калачакры» из загадочной страны под названием *Шамбхала* (известной у нас благодаря Н. К. Рериху как *Шамбала,* хотя исходная санскритская форма, видимо, *Самбхала*). Кстати, легенда о Шамбхале в течение многих столетий питала эсхатологические представления тибетцев, поскольку в первой главе «Калачакры» Будда открывает царю этой страны Сучандре будущее — сообщает ему о грядущей войне Шамбхалы — цитадели истинной Дхармы — и вторгнувшихся в нее «варваров» *(млеччха),* под которыми имелись в виду мусульмане, с XI в. уничтожавшие остатки буддизма в Индии. По существу, легенда о грядущем «Армагеддоне» — шамбхалинской войне и конечной победе «мессианского» царя (*калки-раджа;* Калки или Калкин — имя десятого воплощения бога Вишну в индуистской мифологии) Шамбхалы над «варварами», — а также последующее торжество буддизма тоже являются следствием исламского влияния — идеи джихада, прежде органически не характерной для буддизма*.

* Правда, здесь не исключено и влияние индуизма: согласно вишнуистской доктрине, бог Вишну должен под именем Калки воплотиться в конце настоящей эпохи, известной как Кали-юга (Черный Век; Железный Век), когда Дхарма (в данном случае Дхарма Вед, то есть индуистское учение и нормы морали) придет в окончательный упадок, — чтобы покарать и даже уничтожить грешников и нечестивцев, восстановить Дхарму в ее чистоте и великолепии и вернуть человечество (временно, конечно, поскольку имевший место ранее цикл вновь повторится) в эпоху Золотого Века.

На введение нового календаря повлияли, видимо, и основанные на нумерологической мистике расчеты Атиши, стремившегося определить точную дату парининрваны Будды.

XIII–XIV вв. — время становления традиционной тибетской историографии. И здесь необходимо назвать имя Будона (Будон Ринчендуб, 1290–1364). Будон был уникальной, энциклопедической личностью: философом, комментатором, историком, тантрическим йогином и интерпретатором «Калачакра тантры» и настоятелем монастыря Шалу. Главное произведение Будона — «История буддизма в Индии и Тибете» (переведена на английский язык выдающимся российским буддологом Е. Е. Обермиллером), послужившая основой для последующих, более фундаментальных трудов: «Голубые анналы» (переведены на английский язык Ю. Н. Рерихом), «История буддизма в Индии» Таранатхи и «История Тибета» Далай-ламы V. Принимал Будон активнейшее участие и в составлении Ганджура. Именно он отобрал для включения в него двадцать пять так называемых «старых тантр» школы Ньингмапа, хотя и относился достаточно подозрительно к этим текстам неясного происхождения, не имеющим установленного санскритского прототипа. По своим философским взглядам Будон явно тяготел к теории Татхагатагарбхи, что сближает его с мыслителями школы Джонанг-па.

Вершиной развития буддийской культуры Тибета и вместе с тем знаком завершения креативного периода ее истории стало творчество и деятельность выдающегося реформатора буддизма Цзонкхапы (Цзонкхапа Лобзан Драгпа, 1357–1419).

Цзонкхапа родился в провинции Амдо, на северной окраине Тибета (в настоящее время это территория китайской провинции Цинхай), близ современного города Синина, где впоследствии был возведен большой монастырь Кумбум, называемый китайцами Таэрсы. Житие *(намтар)* Цзонкхапы повествует, что его рождению (он был четвертым ребенком в семье) предшествовали многие чудесные знамения, а на коре и листьях дерева, росшего во дворе дома его родителей, появился даже текст мантры «Ом мани падме хум» и других мантр. Цзонкхапа еще в детстве проявил желание стать монахом и с момента своего пострижения уже никогда дома не бывал. Предание рассказывает, что однажды мать Цзонкхапы в письме слезно умоляла его навестить ее. В ответном послании Цзонкхапа кровью нарисовал свой портрет, но приезжать отказался, сославшись на свою огромную занятость; он также посо-

ветовал матери читать его сочинения: это будет равносильно их встрече, заметил Цзонкхапа.

Цзонкхапа отличался великолепной памятью, прилежанием и невероятной эрудицией (говорили, что он знает наизусть весь Канон). Уже при жизни его сравнивали с бодхисаттвами — Авалокитешварой и всеведущим Маньджушри. Эти качества Цзонкхапы — огромная ученость, склонность к обобщениям, исключительное усердие и работоспособность — во многом определили и характер его будущей школы, которая в высшей степени ценила схоластическую образованность, эрудицию, любовь к комментированию древних авторитетов, но в значительно меньшей степени поощряла творчество и самостоятельный поиск. Определенная догматичность и схоластическая сухость отличают саму стилистику сочинений последователей Цзонкхапы — гелугпинцев.

Цзонкхапа получил превосходное по тибетским стандартам образование, досконально изучив все направления буддийской философии и все системы тантрической йоги. Он собрался совершить паломничество в Индию к святыням буддизма, но, как утверждает житие, ему явился бодхисаттва Авалокитешвара и объявил, что если тот поедет в Индию, то скоро умрет. Цзонкхапа отказался от своего плана и занялся реформированием тибетского буддизма, руководствуясь своим пониманием наследия Атиши.

Надо сказать, что буддизм в Тибете конца XIV — начала XV в. отнюдь не переживал упадка. XIV в. был веком таких выдающихся мыслителей и ученых, как Лонгчэнпа и Будон. Однако совершенно определенно все больше увеличивался разрыв между монастырской традицией, возрожденной Атишей, и различными направлениями тантрической практики. Сам Цзонкхапа писал, что в его время люди, практикующие йогу, проявляют мало интереса к учению и теоретическому знанию, а любящие учиться мало заботятся о применении в духовной практике результатов своей учебы. Действительно, если мы посмотрим на историю буддийских школ XI–XIV вв., то увидим, что все они были прежде всего школами йогической практики, в большей (Ньингма-па) или меньшей (поздняя Кагью-па и Сакья-па) степени пренебрегая нормами Винаи, возрожденными в Тибете Атишей. Цзонкхапа, собственно, и хотел устранить этот дисбаланс и установить гармонию между йогой, философским дискурсом и монашеской дисциплиной. И в целом это ему удалось.

В своей реформаторской деятельности Цзонкхапа руководствовался следующими стандартами: 1) нормы буддийской практики, установленные Атишей; 2) признание радикальной мадхьямака-прасангики высшей формой философского дискурса; 3) необходимость введения обязательного религиозно-философского образования для монахов, включающего в себя овладение базовыми положениями всех направлений Хинаяны и Махаяны; 4) практика тантрической йоги только после завершения общефилософской подготовки, получения солидного схоластического образования и принятия в том или ином объеме монашеских обетов*. Как сказал, несколько утрируя ситуацию, один современный буддист, характеризуя позицию гелугпинцев: «Если не будешь знать логики, то не станешь Буддой». Одновременно гелугпинцы уделяли огромное внимание повышению престижа и статуса духовенства, благолепию и красоте монастырских интерьеров, величию и пышности литургии и богослужебного чина. Именно со времени Цзонкхапы в тибетских монастырях появились роскошно украшенные изображения Будд и бодхисаттв, завернутые в покровы из тончайшего шелка. Изменил Цзонкхапа и цвет одежд монахов, в которых уже несколько столетий преобладал красный цвет, символизирующий мудрость — *праджню;* теперь снова восторжествовал древний шафранный цвет, символ бедности и смирения (древние индийцы носили одежды белого цвета; на солнце они постепенно желтели, и именно такой пожелтевший вид они имели, будучи выброшенными на свалку, откуда только и брали свою одежду древнеиндийские аскеты — *шраманы*). Красные головные уборы сакьясцев и ньингмапинцев также были заменены желтыми, что и дало гелугпинцам распространенное в старой буддологической литературе прозвание «желтошапочная секта».

Вначале Цзонкхапа считал себя только продолжателем дела Атиши и поэтому назвал свою школу, образовавшуюся после того, как он поселился в монастыре Гэндан (построен в 1409–1410 гг.), Новой Кадампой. Однако впоследствии название цзонкхапинской школы изменилось, и она вошла в историю под названием Гелугпа, то есть школа монастыря Гэ (имеется в виду Гэндан — «Оби-

* После Цзонкхапы в Тибете установилась следующая монашеская иерархия: *хуварак* — ученик, *гецул (шраманера)* — послушник, человек, частично принявший монашеские обеты, и *гелонг* (т. е. *бхикшу*) — полноправный монах, принявший все обеты, предусмотренные Винаей.

тель Блага»); перевод названия Гелуг-па как «друзья добродетели» является неправильным.

Цзонкхапе принадлежит огромное количество сочинений, посвященных самым разным аспектам буддизма — от логики до тантрической йоги, но, пожалуй, самым знаменитым из них стал его обширный трактат «Ламрим чэн-мо» («Великий свод сведений о ступенях Пути», написан между 1402 и 1410 гг.). Задуманный как комментарий к небольшому трактату Атиши «Светоч Пути», он превратился во внушительную энциклопедию теории и практики буддизма.

Умер Цзонкхапа в 1419 г. Его житие повествует, что перед смертью он почти месяц пребывал в глубоком самадхи, выйдя из которого преподал последние наставления ученикам, причем его лицо испускало невыносимое для глаз сияние, а обликом он напоминал шестнадцатилетнего юношу, что было свидетельством проявления в нем Тела Всеблаженства — Самбхогакаи Будды. Его тело было подвергнуто бальзамированию и покрыто золотыми пластинами. Позднее оно было помещено в ступу. Преемником Цзонкхапы стал его любимый ученик Хайдуб. Другим известным учеником Цзонкхапы был Гэндундуб, провозглашенный посмертно Далай-ламой I.

В течение XV–XVI вв. влияние созданной Цзонкхапой школы Гелуг-па неуклонно росло, крепло и ее политическое положение. Гелугпинцы постепенно создали мощную сеть монастырей — *дацанов,* в которых проживало до нескольких десятков тысяч монахов. Дацаны были также образовательными центрами. Наиболее крупные дацаны имели три факультета: общий (философский — *цанид*), медицинский и тантрический *(гью; джуд)*. В небольших дацанах был только общий факультет. На тантрический факультет принимали только монахов, получивших общую философскую подготовку, а в группы по изучению «Калачакра тантры» — лишь самых способных из числа допущенных к изучению тантр.

Система «цанид» предполагала последовательное изучение пяти дисциплин, на что уходило около пятнадцати лет (как правило, родители отдавали в монастыри детей в очень раннем возрасте): логика (прамана) — по сочинениям Дхармакирти; парамита (путь «классической» Махаяны — по тексту Майтреи — Асанги «Абхисамаяланкара»); мадхьямака (по трактату Чандракирти «Мадхьямакаватара»); Виная (прежде всего Виная муласарвастивадинов);

Абхидхарма (по «Абхидхармакоше» Васубандху и «Абхидхарма-самуччае» Асанги).

К началу XVII в. школа Гелуг-па превратилась в силу, доминировавшую как в духовной, так и в политической жизни Тибета. Кроме того, со второй половины XVI в. при поддержке ряда монгольских правителей, прежде всего Алтан-хана, буддизм быстро распространяется в Монголии, причем власти там оказывают покровительство исключительно школе Гелуг-па. Внук Алтан-хана стал Далай-ламой IV, впервые сделавшим власть этих гелугпинских иерархов реальной политической силой. Позднее монгольский правитель Гуши-хан, вторгшийся в Тибет в 1640 г., оказал большую помощь Далай-ламе V в укреплении власти последнего в масштабе всего Тибета.

Таким образом, в это же время тибетский буддизм не только распространяется за пределами Страны снегов, но и формируются важнейшие для нарождающейся тибетской теократии институты Далай-лам и Панчэн-лам (о чем — чуть позднее).

При Далай-ламе V Великом Нгаван Лобсан Гьяцо (1617–1682) Гелуг-па не только становится доминирующей школой тибетского буддизма, вытеснившей старые школы на периферию духовной жизни и оттеснившей их на культурные окраины Тибета, но и объединяет под властью своих иерархов практически весь Тибет (некоторым князьям удалось сохранить свою независимость и от гелугпинских Далай-лам, и от самих «желтошапочников»; наиболее яркий пример — тибетское королевство Бутан, где доминирует одно из малых направлений школы Кагью-па). Далай-лама V, несомненно, был выдающейся личностью: в нем сочетались таланты религиозного деятеля, опытного политика, тонкого дипломата, удачливого полководца, ученого-историка и тантрического йогина, практикующего таинственные ньингмапинские ритуалы*. Ис-

* Не все одобряли ньингмапинские увлечения Великого Ламы. Так, некий гелугпинец Дордже Шугдэн даже совершил самоубийство, протестуя против отступления Далай-ламы от школьной чистоты Гелуг-па. Легенда рассказывает, что, став после смерти божеством, Дордже Шугдэн даже дал клятву бороться с Далай-ламами во имя чистоты гелугпинского учения. Некоторые тибетцы и сейчас объясняют включение Тибета в состав КНР и бегство Далай-ламы XIV происками Дордже Шугдэна. Поэтому Далай-лама XIV несколько лет тому назад запретил культ Дордже Шугдэна как антипатриотический и нечестивый, что вызвало протесты и даже волнения среди отдельных групп тибетских эмигрантов.

кусно маневрируя между политическими силами региона (монголы Тушету-хана, маньчжуры, завоевавшие после 1644 г. Китай и установившие там власть своей династии Цин — до 1911 г., различные феодальные кланы Тибета), Далай-лама V смог не только укрепить свою власть и централизованное управление Тибетом, но и сохранить свою страну фактически независимой: хотя цинские императоры Китая и считали Тибет своим вассалом, предоставляя в нем свою власть особым чиновником — *амбанем,* тем не менее реально Далай-лама оставался вполне самостоятельным государем. Поездка Далай-ламы V в Пекин для встречи с покровительствовавшим буддизму императором Шунь-чжи (1644–1662) еще больше укрепила престиж и авторитет тибетского иерарха.

При Далай-ламе V в Лхасе, столице Тибета, возводится грандиозный дворец-монастырь Далай-лам — Потала (по названию «Чистой Земли» бодхисаттвы Авалокитешвары, «воплощением», или, точнее, проявлением которого считаются Далай-ламы), поражавший воображение современников. Престиж Далай-ламы V был настолько велик, что после его смерти премьер-министр *(калонг)* тибетского правительства даже скрывал от всех факт его смерти, что позднее привело к серьезным проблемам. Но чтобы понять эти проблемы, необходимо сказать несколько слов о природе и характере самой тибетской теократии Далай-лам.

Начнем с того, что Далай-ламы считались воплощениями бодхисаттвы Авалокитешвары. Что это значит? В соответствии с махаянским учением, Будды и высшие бодхисаттвы обладают способностью магически порождать так называемые «превращенные» тела *(нирманакая;* тиб. *тулку,* пишется: *спрул-ску),* в которых могут одновременно являть себя в мириадах и мириадах хилокосмов (тысячемирий) буддийской космологии. Одним из таких «превращенных тел» Авалокитешвары и считался правящий Далай-лама (это не означало, что в мире больше не могло быть других явлений этого бодхисаттвы; по выражению одного современного тибетского ламы, он может явиться еще во множестве обликов, в том числе и какого-нибудь фермера из Техаса). Другой первоиерарх Тибета, *Панчэн-лама* (от санскр. *пандит* — ученый и тиб. *чэн* — великий; также *Таши-лама;* монг. *Панчэн-эрдэни*), считался проявлением Будды Амитабхи и поэтому иерархически стоял выше Далай-лам. Однако, в отличие от Далай-лам, Панчэн-ламы были лишены светской власти и жили вдали от столичной Лхасы — в пышном

уединении величественного монастыря Ташилхунпо (г. Шигадзе, Южный Тибет). Тем не менее между Далай-ламами и Панчэн-ламами порой возникали противоречия, в том числе и по политическим вопросам. Например, Панчэн-ламы, как правило, были настроены более прокитайски, нежели Далай-ламы.

Вслед за Далай-ламами (из номинального этот титул превратился в реальный титул духовного вождя и светского государя не ранее конца XVI — начала XVII в., при Далай-ламе IV) *тулку,* «воплощенцами», стали называть себя и все другие иерархи Тибета, в том числе и настоятели всех крупных монастырей, ставшие «магически созданными телами» различных индийских и тибетских мудрецов и святых (утверждалось, что, выполняя обеты бодхисаттвы, они продолжают пребывать в сансаре, чтобы руководить монахами и направлять к достижению состояний Будды все новых и новых живых существ). Таким образом скоро Тибет и Монголия оказались местом земного явления большинства наиболее почитаемых персонажей буддийского пантеона и выдающихся исторических деятелей буддизма.

Надо отметить, что нигде в буддийском мире не наблюдалось более ничего подобного, хотя сама идея «воплощенцев», несомненно, коренилась в общемахаянской доктрине. Почему же именно в Тибете были реализованы социально-политические потенции этой доктрины, оставшиеся совершенно неизвестными буддистам Китая или Японии? Думается, что ответ на этот вопрос следует искать именно в теократическом характере позднего тибетского государства и в необходимости найти релевантную религиозной доктрине буддизма форму легитимации светской и духовной власти в условиях безбрачия ее носителей, что исключало возможность ее наследования. Другими словами, гелугпинцы изобрели особую (наряду с наследованием и выборностью) форму легитимации государственной власти в условиях теократии и целибата носителей власти.

Как же конкретно происходили поиски нового «перерожденца» настоятеля монастыря или Далай-ламы?

Как правило, иерарх перед смертью сам указывал возможное место своего будущего рождения. Иногда прорицал государственный оракул Тибета — лицо с явно шаманскими функциями и шаманского происхождения: входя в транс, он вещал от имени вошедшего в него божества. Так, после смерти Далай-ламы XII оракул увидел место рождения нового тибетского теократа в отражении

в озере. Затем (обычно через два-три года после смерти иерарха) специальная комиссия из высокопоставленных лам отправлялась в предполагаемое место и по особым приметам отбирала кандидатов из числа мальчиков соответствующего возраста. Затем (в случае с поисками Далай-ламы) кандидатов везли в Лхасу, где они проходили дополнительные испытания. Например, перед детьми клали разные красивые и блестящие вещи, а среди них одну невзрачную вещь покойного. Если мальчик тянулся к этой вещи, это было важным аргументом в его пользу. Окончательный отбор происходил, как правило, при помощи жеребьевки, сопровождавшейся определенным ритуалом (в XVIII в. китайский император Цяньлун подарил тибетскому правительству особую чашу для такой жеребьевки, что-то вроде современной урны для голосования).

В настоящее время подобные «выборы» крайне политизировались. Так, после смерти последнего Панчэн-ламы в 1988 г. правительство КНР распорядилось провести поиски его преемника по всем правилам; это было очень важно для Пекина, поскольку по конституции КНР Панчэн-лама является главой правительства ТАР — Тибетского автономного района. Однако находящийся в эмиграции Далай-лама XIV не признал выбранного Панчэн-ламу, объявив, что китайские власти фальсифицировали его поиски, и провозгласил новым Панчэн-ламой другого мальчика, еще ранее найденного работавшей с санкции властей КНР специальной комиссией монастыря Ташилхунпо под руководством Чадрела Римпоче (это тоже имело место на китайской территории). После соответствующей проверки кандидата Далай-лама официально утвердил его как Панчэн-ламу (14 мая 1995 г.). Через несколько дней после этого юный Панчэн-лама вместе с родителями был изолирован китайскими властями и увезен в неизвестном направлении. Официальные же поиски нового Панчэн-ламы завершились лишь к концу 1995 года.

Еще больший скандал разразился ранее с «избранием» Кармапы XVII. На этот раз Далай-лама, ссылаясь на некое тайное письмо покойного Кармапы, наоборот, признал китайского кандидата законным Кармапой, что вызвало негодование части монахов Карма-кагью из числа эмигрантов (а также братии монастыря Румтек в Сиккиме во главе с иерархом Шамар-римпоче; в монастыре Румтек хранятся регалии Кармапы), обвинивших Далай-ламу в подыгрывании китайским властям. Ситуация обострилась еще больше

после того, как «китайский» Кармапа бежал в Индию в начале января 2000 г. и выразил желание посетить Румтек. «Кармапинцы-раскольники» немедленно объявили побег Кармапы инсценировкой китайских спецслужб.

Надо сказать, что в прошлом элемент политического цинизма при выборах иерархов тибетской «церкви» практически отсутствовал и новым теократом отнюдь не всегда становился отпрыск богатого или знатного семейства. Здесь очень характерно вступление на престол нынешнего Далай-ламы. По расчетам лхасского духовенства, новый Далай-лама родился в 1935 г. на территории, контролировавшейся китайскими властями. Делегация прибывших в эту местность лам (1937 г.) очень быстро нашла искомого мальчика (причем только одного) в совершенно нищей крестьянской семье. Китайские власти, которым ламы сказали, что ищут «перерожденца» настоятеля одного крупного монастыря, потребовали выкуп, который был немедленно заплачен. Китайцы заподозрили, что ведутся поиски лица более важного, нежели настоятель, и значительно увеличили размер выкупа. Делегация не располагала такой суммой и запросила Лхасу. Как только деньги были получены и выплачены, ламы с ребенком и его семьей немедленно пересекли границу, и вскоре мальчик уже был коронован в Лхасе как Далай-лама XIV.

После этого необходимого отступления вернемся к Далай-ламе VI. Поскольку, как уже говорилось, премьер-министр несколько лет скрывал смерть Далай-ламы V, предписанное время поисков его нового «явления» (это слово более адекватно, чем «перевоплощение» или «перерождение») миновало, что впоследствии и дало возможность заинтересованным лицам утверждать, что новый Далай-лама был определен неправильно. Новый первоиерарх оказался весьма способным, но мало подходящим для своего сана молодым человеком. Он оказался одаренным поэтом (пожалуй, вторым по значению после Миларепы поэтом Тибета), но монашеская жизнь ему явно претила. Не желая лицемерить, Далай-лама VI просто отказался принимать монашеские обеты, предпочитая инкогнито покидать Поталу и веселиться в Лхасе. Нарушение установленных норм было чревато кризисом, и в дело вмешался Китай, считавший себя сюзереном Тибета. Лама-поэт был приглашен (а фактически вызван) в Пекин. Большинство членов Государственного совета Тибета высказалось за его поездку. По пути в Пекин юный теократ-диссидент внезапно скончался (ходили

слухи, что он был отравлен). После этого началась смута. Пекин надавил на Лхасу и добился признания лхасским духовенством ошибочности сделанного ранее выбора. Начались поиски нового, опять-таки шестого Далай-ламы. Между тем сторонники умершего поэта начали поиски Далай-ламы VII. Однако в конечном итоге покойный поэт мог торжествовать: конец смуте был положен признанием его статуса законного Далай-ламы VI и нахождением нового Далай-ламы VII как его нового «явления».

С середины XVIII в. Тибет пребывал в мире и покое (исключением были только две краткие тибето-непальские войны в конце XVIII и середине XIX вв.). Не следует думать, что в стране царила идиллия, — как и везде, духовенство Тибета отнюдь не было безгрешным, и сочинения, посвященные критике алчности, корыстолюбия и распущенности части лам, стали важной частью тибетской дидактической литературы. Как и при любом дворе, в Потале плелись интриги и заговоры, а власти Цинской империи стремились сохранить Тибет в изоляции в качестве своей западной пограничной «Великой стены». Но тем не менее абсолютное большинство тибетцев отличалось редкостным благочестием, нравы были здоровыми и мягкими, монахами становилось до четверти населения страны. Тибет представлял собой уникальную страну, цивилизация которого являла собой попытку реализации некоего «буддийского проекта». В дацанах проводились диспуты, там читали лекции по классической буддийской философии Индии, писали новые схоластические и медицинские трактаты. В пещерах и ритодах йогины занимались буддийской психопрактикой. Однако в начале бурного XX в. эта относительная идиллия была нарушена (более, правда, для обитателей Поталы, нежели для большинства тибетцев — монахов и мирян). На престоле в это время находился Далай-лама XIII (1876–1935) — самый выдающийся тибетский первоиерарх после Далай-ламы V.

На рубеже XIX–XX вв. чрезвычайно обостряются отношения между Англией и Россией, вызванные колониальным проникновением Англии на территории, относившиеся к сфере интересов России. Несмотря на полную замкнутость Тибета, его полную закрытость для внешнего мира, Далай-лама осознавал опасность, исходившую для самостоятельности Тибета от Англии, и дипломатически верно решил сблизиться с Россией, тем более что значительная часть подданных Российской империи — буряты и калмыки — исповедовала буддизм тибетского, прежде всего

гелугпинского, толка (Тува вошла в состав России в качестве протектората только в 1914 г.). Это стало особенно актуально после того, как в 1903–1904 гг. Англия предприняла в Тибет военную экспедицию во главе с полковником Янгхасбендом (Younghusband)*. Расчет оказался правильным, и после протеста России Англия вывела войска из Тибета. В это время Далай-лама направляет в Санкт-Петербург своего учителя (имевшего высшую тибетскую ученую степень *гешелхарамбы*), бурята Агвана Доржиева (Агван Лобсан Доржиев, 1857–1938), который был принят в Петербурге Николаем II и сыграл важную роль не только во внешней политике Тибета и России, но и в культурной жизни нашей страны**.

Во время британской интервенции Далай-лама XIII находился в Монголии, где он в 1905 г. встречался с Ф. И. Щербатским. Щербатской переводил для Далай-ламы западную прессу, а также санскритскую поэзию, за что первоиерарх Тибета подарил русскому буддологу бесценные буддийские санскритские тексты, хранящиеся ныне в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН. Позднее из-за конфликта с китайскими властями*** Далай-лама еще раз временно покидал Тибет, выбрав на этот раз в качестве убежища британскую Индию. В 1913 г., после Синьхайской революции в Китае и провозглашения там республики (1911), Далай-лама XIII фактически провозгласил независимость

---

* Достаточно курьезным можно счесть то обстоятельство, что тибетцы считали королеву Викторию (1837–1901) «воплощением» бодхисаттвы Белой Тары (как ранее монголы воспринимали Екатерину II) и были уверены, что, пока она правит Англией, та не нападет на Тибет. И действительно, поход отряда Янгхасбенда состоялся через два года после кончины этой королевы.

** Впервые Агван Доржиев приехал в Петербург еще в 1898 г. В 1904 г., во время захвата Лхасы англичанами, он организовал бегство Далай-ламы в Монголию. В Петербурге А. Доржиев стал одним из инициаторов строительства дацана, посвященного Калачакре (Дацан Гунзэчойнэй), был членом Императорского географического общества. В 1906 г. он организовал высшее философское училище для буддистов Калмыкии, просуществовавшее до 1931 г. В 1933 г. А. Доржиев безуспешно ходатайствовал перед М. И. Калининым о сохранении этого центра буддийской учености в России. В 1937 г., после закрытия ленинградского дацана, А. Доржиев переехал в один из дацанов Бурятии. В том же году он был арестован и заключен в тюрьму, где и скончался 29 декабря 1938 г. Был реабилитирован в 1957 г.

*** В 1910 г. цинское правительство Китая предприняло попытку свергнуть Далай-ламу XIII и впервые в истории ввело в Тибет войска (до этого императоры направляли в Тибет воинские части только по просьбе Далай-лам), однако их нахождение на территории Тибета продолжалось недолго.

Тибета, утвердив тибетский национальный флаг — «Снежный Лев». На конференции в Симле (1913–1914), в которой участвовали представители Англии, Тибета и Китая, Тибет был признан независимым государством, но представитель Китайской Республики отказался подписать протоколы конференции. Государственный статус Тибета остался неопределенным, что через некоторое время привело к роковым последствиям.

Умер Далай-лама XIII в 1933 г., оставив Тибет столь же традиционной и в чем-то архаичной страной, какой он был и сотни лет до того. Появление в Лхасе телеграфа, а несколько позднее радио было единственным признаком наступления XX века.

В 1950 г. правительство Китайской Народной Республики (провозглашена 1 октября 1949 г.) ввело войска в Тибет под предлогом его «освобождения». Совет Безопасности ООН отказался рассматривать протест Тибета против действий КНР, определенных правительством юного Далай-ламы XIV как агрессия, в связи с неясностью международного статуса Тибета. Тибет на условиях весьма широкой автономии вошел в состав Китая как Тибетский автономный район. Однако проводившаяся китайскими властями политика (в очень значительной степени — их пренебрежение к религии, культуре, обычаям тибетцев и тибетскому языку) привела в 1959 г. к восстанию, начавшемуся в области Кхам. Восстание было подавлено, после чего Далай-лама, многие иерархи всех школ тибетского буддизма (но не Панчэн-лама) и множество тибетцев из всех слоев общества бежали в Индию, что привело к резкому обострению китайско-индийских отношений. Начался период тибетской диаспоры, и закончилась история традиционного Тибета со всеми его институтами и ценностями.

Можно по-разному отнестись к тому, что произошло с Тибетом в середине XX века. Вполне уместна элегическая грусть по поводу вторжения в тибетскую легенду суровой реальности, положившей конец реализации «буддийского проекта» тибетской цивилизации. Безусловно, заслуживает глубокого сочувствия трагедия тибетского народа, насильственно вырванного из привычной жизни и вынужденного быть пассивным свидетелем осквернения своих святынь во время «культурной революции». Но тем не менее нельзя не признать, что тибетский проект был обречен: в XX веке, с его глобализацией всех социально-экономических, социокультурных и цивилизационных процессов, просто не оставалось места для

тибетского заповедника духовности, без коммерции и схоластической учености, не озабоченной утилитарным применением своих достижений. И если бы история не вторглась в него на танке Народно-освободительной армии Китая, она вполне могла бы мягче, но не менее безжалостно явить себя в бутылке кока-колы и макдональдсовском бигмаке.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Андреев А. Буддийская святыня Петрограда. СПб., 1993.

Будон Ринчендуб. История буддизма / Пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера. СПб., 1999.

Гунтан Данби Донме. Обучение методу исследования текстов сутр и тантр / Пер. с тиб., предисл., коммент. Е. А. Островской-младшей. М., 1997.

Далай-лама XIV. Буддизм Тибета. СПб., 1991.

Далай-лама XIV. Мир тибетского буддизма. СПб., 1996.

Дылыкова В. С. Тибетская литература. М., 1990.

Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века. СПб., 1998.

Карма Агван Йондан Чжамцо. Светоч уверенности (методы Карма Кагью). СПб., 1993.

Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги Страны снегов. М., 1975.

Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями последнего к народу. Элиста, 1993.

Соднам-Цзэмо. Дверь, ведущая в учение / Предисл., пер., коммент. Р. Н. Крапивиной. СПб., 1994.

Тибетский буддизм. Теория и практика. Новосибирск, 1995.

Туччи Дж. Полемика в монастыре Самье // Гаруда. 1997. № 1–2.

Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения (Lam-rim Chen-mo) / Пер. с тиб. А. Кугявичуса; под ред. А. Терентьева. Т. 1–3. СПб., 1994–1997.

ЛЕКЦИЯ 9

БУДДИЗМ В КИТАЕ И НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ

Проникновение буддизма в Китай и формирование собственно китайской буддийской традиции является самым ярким в истории китайской культуры примером межкультурного взаимодействия до наступления Нового времени и начала интенсивных контактов Китая и Запада. Кроме того, китайский буддизм, ставший, по существу, своеобразным продуктом синтеза китайской и индийской культур (последнюю и представлял буддизм в Китае), распространился из Китая по всем странам Дальнего Востока (Корея, Япония, Вьетнам)*, неся с собой не только китайскую иероглифическую письменность, но и те аспекты китайской культуры, которые к собственно буддизму непосредственного отношения не имели. Таким образом, именно распространение буддизма «за пределы четырех морей» оказало решающее влияние на протекание там цивилизационного процесса и в конечном итоге на формирование дальневосточного историко-культурного региона. Но еще важнее, по-видимому, то, что при рецепции буддизма Китай впервые столкнулся с мировоззрением, принципиально чуждым ему по своим основным характеристикам и ценностным ориентациям. В результате сложнейшего многовекового процесса культурной адаптации буддизм не только сумел раз и навсегда вписаться в китайское общество, но и смог трансформировать многие важные аспекты китайского взгляда на мир. Во всяком случае, он принес с собой принципиально новую культурную информацию, которую китайская культура осваивала, адаптировала и перерабатывала

* Хотя в географическом отношении Вьетнам относится к Юго-Восточной Азии, в историко-культурном плане он часть дальневосточного историко-культурного региона, поскольку основы вьетнамской культуры тесно связаны с китайской культурной традицией и иероглифической письменностью, а также китайскими формами махаянского буддизма (особенно Чань / Тхиен).

в течение тысячелетия; плодом этого усвоения и свершившегося культурного синтеза во многом стало неоконфуцианство. Но, разумеется, и сам буддизм в ходе этого процесса претерпел огромные изменения, превратившись в особую буддийскую конфессию в рамках махаянской традиции. Поэтому процесс становления буддийской традиции в Китае вполне обоснованно называется процессом «китаизации буддизма» *(чжунгохуа)*. Более того, вполне закономерно, что буддизм как единичный представитель целостной индийской культурной традиции не мог оказаться равномощен колоссу китайской цивилизации, уже насчитывавшей к моменту начала рецепции буддизма около двух тысяч лет своего развития, и поэтому подвергся трансформации в большей степени, чем китайская культура под его воздействием.

Рассмотрим теперь, в чем же заключалась принципиальная мировоззренческая и ценностно-праксеологическая несовместимость двух традиций — китайской, представленной конфуцианством и даосизмом, и индийской, представленной буддизмом.

Начнем с буддизма.

1. Все буддийское мировоззрение помещено в поле идеологического контекста, созданного важнейшими доктринальными положениями буддизма, и прежде всего — доктринами *сансары* и *кармы*. Тройственный мир буддийской космологии порожден кармической активностью живых существ, в основе которой лежит фундаментальное заблуждение относительно природы реальности *(авидья, моха)*, формирующее мотив влечения и привязанности на эгоцентрическом основании. Эта кармическая активность вновь и вновь воссоздает миры после завершения очередного космического цикла *(кальпа; цзе)*. Этот мир непрестанных рождений, смертей и новых рождений, обусловленных кармой живых существ, характеризуется страданием *(дуккха; ку)*, всеобщим непостоянством *(анитья; у чан)*, бессущностностью *(анатма; у во)* и загрязненностью *(ашубха; бу цзин)*. Буддийская религиозная доктрина постулирует возможность выхода из этого круговращения и достижение освобождения — *нирваны (непань)*. Таким образом, буддизм провозглашает полную десакрализованность космоса, который даже на своих высших уровнях остается частью сансары — исполненного страданий мира чередующихся рождений-смертей и сферой профанического существования, в отличие от нирваны.

Таким образом, следует отметить, что освобождение в буддизме понимается не как повышение статуса в рамках тройственного психокосма, а как радикальное его преодоление, выход за его пределы посредством закрепленной традицией психотехнической практики, трансформирующей сознание адепта и приостанавливающей его кармическую активность, которая является причиной не только его собственного сансарического существования, но и источником всего космоса в целом.

2. Понимание мира в буддизме сугубо психологично, ибо все уровни космоса рассматриваются в качестве коррелятов состояний сознания живых существ, или уровней развертывания сознания. В некоторых же направлениях буддизма, провозглашающих принцип «только лишь сознания» *(виджняптиматра — вэй ши; читтаматра — вэй синь),* троекосмие и вообще сводится только к уровням развертывания психики, превращаясь в чистый психокосм.

3. Это мир, подверженный циклическим разрушениям и воссозданиям, не охватывающим только высшую часть мира форм (ступень четвертого уровня медитативного сосредоточения) и мира не-форм.

Совершенно иной тип представлений характерен для традиционной китайской культуры.

1. Чувственный космос выступает и для конфуцианства, и для даосизма в качестве единой и единственной реальности, не сопоставляемой с какой-либо иной формой бытия. Традиционные китайские учения не знали никаких аналогов буддийских доктрин сансары и кармы и поэтому не создали концепции религиозного освобождения как некоего идеала, реализуемого вне и помимо космоса. Все божества, бессмертные и прочие сверхъестественные существа помещены китайской традицией или в пространство между Небом и Землей, или же на Небо, во Дворцы Полярной Звезды и Большой Медведицы.

Конечно, представление о «прежденебесных» *(сянь тянь),* то есть предшествующих появлению видимого неба, эманациях *Дао*-Пути предполагало признание некоторых миров, отличных от чувственно воспринимаемого космоса, но эти миры скорее аналогичны мирам форм и не-форм буддизма, чем нирване в оппозиции «сансара — нирвана».

В целом мир, по китайским представлениям, делится скорее на две, а не на три части: это лишенный оформленной телесности мир

«отсутствия» *(у)* и мир наличного бытия «десяти тысяч вещей-существ» *(ю)*. Неоконфуцианцы закрепили это разделение терминологически: как *син эр шан* (выше оформленности) и *син эр ся* (ниже оформленности); первое из них в настоящее время часто осмысляется как «метафизическое». Эти два аспекта единого космоса соотносятся с двумя основными ступенями космогенеза: исходного недифференцированного состояния универсума и космоса множества вещей-существ.

Эти два уровня могут быть сопоставлены с чувственным миром *(кама дхату)*, с одной стороны, и мирами форм и не-форм *(рупа дхату* и *арупа дхату)* — с другой, а даосские бессмертные небожители *(сянь)* — с божествами *(дэва)* буддийской традиции. Однако отсутствие в Китае оппозиции «сансара — нирвана» предполагало максимальную сакрализацию чувственного мира, а статус бессмертных считался высшим для живого существа, в отличие от рождающихся и умирающих богов буддийских небес, существ сансарических, тогда как религиозный идеал буддизма воплощал *архат* — освобожденный, достигший нирваны святой — или *бодхисаттва* — святой, обретший пробуждение *(бодхи)*, но отказывающийся от вступления в нирвану во имя спасения всех живых существ.

Высшее же состояние в религиях Китая обычно воспринималось как достижение полного единения с космическими началами, достижение «единотелесности» *(и ти)* с универсумом.

2. В отличие от буддийского психологизма в китайской космологии всецело господствовал натурализм. Для традиционной китайской культуры сама постановка вопроса о мире как производном от деятельности существ (их «воли», если здесь уместна терминология А. Шопенгауэра, говорившего обо всех природных силах и о природе вообще как об объективации единой мировой воли) была невозможна. Невозможным было и теоретически осознанное соотнесение различных уровней космоса с состояниями сознания (скорее сознание могло рассматриваться как нечто сущее, рядоположное материальным объектам).

Таким образом, традиционный китайский и буддийский взгляды на мир могут сопоставляться друг с другом как онтологический оптимизм (космос сакрализован и он — благо) и онтологический пессимизм (космос десакрализован, он продукт заблуждения, омраченности и влечений; благо-освобождение понимается как удаление причин, вызвавших сансарическое существование и космос в целом). В области этики буддизм ориентирует религи-

озную элиту на монашеские идеалы безбрачия и ухода от мира. Китайские учения тесно связаны с культом предков, семейных ценностей (*сяо* — сыновняя почтительность) и деторождения. Отшельничество известно, но оно не предполагает безбрачия. Идеал целибата неизвестен и неприемлем (монашество в даосизме появляется поздно и только под влиянием буддизма).

3. Добуддийская китайская культура не знала представлений о множественности космических циклов (в отличие от циклов чисто временных). Равно не было знакомо китайской культуре и представление о множественности изоморфных параллельных миров. В раннее Средневековье идея космических циклов переходит из буддизма в даосизм и затем в неоконфуцианство, где она всесторонне разрабатывается Шао Юном (1011–1077).

Гораздо больший параллелизм обнаруживается между социальной доктриной буддизма и китайских учений (особенно четкая параллель между буддизмом и моизмом в их доктрине социогенеза как некоего договора между людьми, устанавливающего царскую власть и единый закон). Однако для китайской традиции характерна качественно более высокая, нежели в буддизме (доктрина *чакравартина*), сакрализация монарха. Буддизм универсален, китайские учения, как правило (за исключением некоторых течений даосской мысли), резко китаецентричны: Китай — Государство Центра и царство цивилизованности *(вэнь),* все остальные народы — периферийные варвары и «люди только с виду».

Стало быть, принципиальные мировоззренческие расхождения между буддизмом и традиционными китайскими учениями можно легко выразить следующим образом.

Буддийская космология и традиционная китайская культура

1. Буддизм. Десакрализация космоса. Основными характеристиками «тройственного мира» сансары являются страдание и непостоянство. Причина мира — действия *(карма)* живых существ. Цель буддизма — освобождение от сансары и достижение нирваны, выход за пределы «трех миров». Онтологический пессимизм и монашеский идеал для человека, стремящегося к освобождению.

2. Китайские учения. Сакрализация космоса. Чувственно воспринимаемый мир считается единственной реальностью. Отсутствие аналогов кармы и сансары. Двойственное деление мира на

потенциально сущее, неоформленное *(у)* и мир наличного бытия *(ю)*. Реализация религиозного идеала в пределах чувственного космоса. Онтологический оптимизм, культ предков, семейных ценностей и деторождения.

3. Психологизм буддийской космологии. «Три мира» и их местопребывания — состояния сознания живых существ с соотнесенными с ними планами существования.

4. Натурализм китайской космологии. Мир на всех его уровнях — различные состояния единой квазиматериальной энергетической субстанции — пневмы *(ци)*. Миры божеств и бессмертных типологически соответствуют мирам форм и не-форм в буддизме.

5. Циклизм времени в буддизме. Существуют мировые циклы. Время циклично. Преобладает членение пространства по вертикали.

6. Циклизм времени в китайских учениях. Существуют временные, но не космические циклы. Время циклично, но есть элементы линейности. Преобладает членение пространства по горизонтали.

7. Доктрина социогенеза в буддизме. «Договорная теория» происхождения государства. Относительно слабая сакрализация власти монарха. Цивилизационный универсализм.

8. Доктрина социогенеза в китайских учениях. Наличие элементов «договорной теории» (у моистов). Исключительно высокая степень сакрализации власти монарха и государственных институтов. Цивилизационный китаецентризм.

Здесь следует кратко коснуться еще одного вопроса — о самой возможности утверждения идеи сансары в рамках традиционной китайской культуры. С одной стороны, доктрина сансары является важнейшим постулатом буддизма. С другой стороны, все характеристики космоса в китайской культуре (сакрализованность, упорядоченность, гармоничность, предельная реальность чувственного) прямо противоположны характеристикам сансары (страдание, непостоянство, бессущностность, загрязненность, пустотность). Тем не менее состоявшееся в Китае утверждение буддийской традиции свидетельствует и о принятии доктрины сансары.

Думается, однако, что идея сансары оказалась привлекательной для носителей китайской культуры не как точка отталкивания для достижения освобождения — нирваны, а как своеобразный вариант китайского представления о всеобщности перемен и транс-

формаций *(и)*. Принципиально новой для китайцев была и идея повторных рождений-смертей — идея, казавшаяся им скорее положительной и обнадеживающей, нежели свидетельствующей о всеобщей неудовлетворительности существования.

Поскольку в традиционной китайской культуре не было развитых представлений о сохранении духовного начала после смерти тела (существовала лишь даосская доктрина физического бессмертия святых — *сяней*), учение о карме и чередующихся рождениях-смертях было воспринято как своего рода откровение, надежда на вечное продолжение индивидуального существования в различных формах, притом существования физического, что вполне гармонировало с установками даосизма. Подобная интерпретация (подчас прямо противоположная исходному смыслу буддийской доктрины) очень четко проявилась в дискуссиях о «неуничтожимости духовного начала» — *шэнь бу ме* (V–VI вв.), на которых, что достаточно курьезно, светские интеллектуалы-буддисты отстаивали понимание «духа» *(шэнь)* как некоей постоянной *(чан)* духовной субстанции, переходящей из жизни в жизнь, что вполне соответствовало установкам китайского натурализма (в его «спиритуализированном» под воздействием буддизма варианте), но полностью противоречило базовой буддийской доктрине «не-я» *(анатмавада; у во цзянь),* рассматривающей живое существо как континуум *(сантана)* мгновенных, но причинно обусловленных элементарных психофизических состояний *(дхарм),* сгруппированных в пять групп — *скандх*.

Вместе с тем ряд существенных черт буддизма и китайских учений обнаруживали определенную общность, без чего невозможно было бы их взаимодействие. Это прежде всего нетеистическая онтология и апофатическое описание Абсолюта.

Китайскому мировоззрению теистический подход был чужд настолько, что первые миссионеры-иезуиты в Китае XVII–XVIII вв. даже испытывали сильнейшее затруднение при переводе самого слова «бог» на китайский язык; достаточно курьезным является то обстоятельство, что в конечном итоге они остановились на китайской транскрипции латинского слова deus *(тэусы)*. Китайский натурализм был несовместим с идеей трансцендентного Бога-Творца, творящего мир ex nihilo (из ничего) и управляющего им посредством своего Промысла. Буддизм тоже был нетеистической доктриной *(ниришваравада),* отрицавшей существование Бога-Творца и Промыслителя.

И буддисты, и китайские мыслители описывали высший принцип своих учений в отрицательных терминах. *Нирвана, бодхи* (пробуждение, просветление), *татхата* (истинная реальность как она есть) неописываемы, ибо они трансцендентны обыденному опыту, который только и описывается языком. Но с этим согласны и даосы, говорившие, что истинный Путь *(дао)* невыразим в словах и даже Путем называется только условно. Если с этим не всегда были согласны конфуцианцы (зачастую вообще воздерживавшиеся от суждений о предметах метафизических, ибо они есть то, о чем *цзы бу юэ* — Учитель, то есть Конфуций, ничего не говорил), то эта идея все-таки оставалась хорошо известной традиционной китайской культуре и вполне гармонировала с буддийскими подходами.

В написанных в Китае буддийских сочинениях мотив страдания как фундаментального свойства всякого существования даже не нашел особого развития. Китайский буддист стремился не столько к «освобождению от...», сколько к «освобождению для...». В этом кроется и одна из причин предпочтения китайскими буддистами Махаяны с ее идеалом бодхи, а не Хинаяны / Тхеравады с ее идеалом нирваны, хотя Хинаяна также проникла в Китай. Сама концепция пробуждения *(пути, чжэн цзюэ, у)* в Китае (школы Тяньтай, Хуаянь, Чань) включала в себя пантеистические мотивы единения с универсумом, отождествление индивидуального сознания с единым и абсолютным *(и синь, экачитта)* Умом, или с всеобщностью бытия. Они во многом опирались на традиционный китайский натуралистический холизм, предполагавший взгляд на мир как на единый организм, с которым должен стать «единотелесен» *(и ти)* совершенный мудрец, или благородная личность *(арья пудгала)* буддизма.

Далее, и религии Китая (прежде всего даосизм), и буддизм были религиями недогматическими и инклюзивистскими, то есть открытыми для взаимодействия и не предполагавшими своей абсолютной вероисповедной исключительности, что впоследствии стало важным фактором в формировании китайского религиозного синкретизма «трех учений» *(сань цзяо)*.

Буддизм начинает проникать в Китай в I в. н. э. Существует легенда, посвященная приходу в Государство Центра Дхармы Будды. В 56 г. н. э. императору Минди династии Хань явился во сне некий святой, сияющий золотым блеском. Утром император созвал своих мудрых сановников, чтобы узнать, что это за святой.

Все они были в недоумении, и только один мудрец сказал: «Ваш подданный слышал, что на Западе есть божество *(шэнь)*, его называют Буддой. Это божество и явилось вашему величеству». Тогда император снарядил посольство в Западный Край (*си юй* — Центральная Азия), и это посольство вернулось с буддийскими текстами и священными изображениями, которые везли на белом коне. А сопровождали этого коня два монаха — Дхармаратна и Кашьяпаматанга. В столице империи — Лояне — монахам были оказаны почести, и вскоре там был воздвигнут первый буддийский монастырь — Монастырь Белого Коня (Баймасы).

Конечно, к этой легенде нельзя относиться совершенно серьезно. Так, нет никакого сомнения, что первые монастыри появились в Китае (в том числе и в Лояне) гораздо позднее — не раньше III в. н. э. Но тем не менее она правильно указывает время появления буддизма в Китае — I в. н. э. Мы также располагаем текстом письма удельного чуского царя Ина (Лю Ина), написанного около 65 г. В нем царь Ин упоминает три буддийских термина — *упасака* (буддист-мирянин), *Будда* и *шрамана*. Другой важный исторический момент, также нашедший свое отражение в легенде, — приход в Китай буддизма из Центральной Азии.

Распространение буддизма в Китае стало возможным благодаря сложному стечению исторических обстоятельств. Во-первых, это завоевания Александра Македонского, связавшие Центральную Азию, населенную тогда ираноязычными народами, с Индией, благодаря чему между этими регионами установились тесные торговые контакты, а буддизм начал быстро распространяться в центральноазиатских землях. С другой стороны, китайская экспансия в Западный Край в правление ханьского императора У-ди (140–87 г. до н. э.) и признание рядом расположенных там государств своего вассалитета относительно империи Хань привели к установлению тесных контактов Китая и Центральной Азии. Таким образом и возник знаменитый Великий шелковый путь, связавший Китай через Центральную Азию (выполнявшую весьма выгодные для себя посреднические функции) с Восточным Средиземноморьем с одной стороны и с Индией — с другой. Караваны купцов постоянно двигались из столицы империи Хань в Фергану, Хотан или Согдиану, а им навстречу шли караваны, направлявшиеся оттуда в Китай. И вместе с товарами по Великому шелковому пути двигались и идеи, оправдывая, таким образом, банальную, но в целом верную фразу: «Торговля — двигатель прогресса». И еще

в течение нескольких столетий проповедовать буддизм в Китае будут не индийцы, а монахи из Хотана или Согдианы (а то и вовсе выходцы из Парфии), что, несомненно, повлияло на характер формирующейся буддийской традиции Китая. Интересно, что первые центры буддизма в Китае точно совпадают с местами окончания Великого шелкового пути. Это прежде всего столичный город Лоян и город Пэнчэн.

Был и другой путь распространения буддизма в Китае, и он тоже связан с торговлей. Это путь из Северного Вьетнама (тогда китайская провинция Цзочжи, или Цзяочжоу) на север через территорию современной китайской провинции Гуандун. Этот важный торговый путь связывал Южный Китай с индуистским государством Тямпа, располагавшимся до XV в. на территории, занимаемой современным Южным Вьетнамом, а также с другими государствами южных морей и Индией. Интересно, что этим путем в Китай также приходили монахи центральноазиатского происхождения. Так, на юге Китая во второй половине III в. проповедовал монах согдийского происхождения Кан Сэнхуэй, пришедший в Китай южным путем.

Следовательно, буддизм ранее всего появился в Северо-Западном и Южном Китае, его распространение в восточной и центральной части страны относится к более позднему времени.

Надо отметить, однако, что до III в. в Китае не было ни монахов-китайцев, ни монастырей. Буддизм оставался для китайцев малопонятным экзотическим учением, которое зачастую воспринималось в качестве одного из направлений даосизма. Об этом свидетельствует, например, такой факт: в 165 г. император Хуаньди совершил жертвоприношение Лао-цзы, обычно почитаемому как основатель даосизма, и Будде. Уже сам факт совершения жертвоприношения Будде показывает, сколь поверхностным было в то время у китайцев представление о буддизме. Третий век — ключевой для истории буддизма в Китае. Именно в течение этого столетия решался вопрос, быть или не быть буддизму в Государстве Центра.

Первыми буддистами в Китае были центральноазиатские купцы. Торговые дома Западного Края, ведшие постоянную торговлю с Ханьской империей, основывали в Китае свои представительства, фактории, работники которых часто жили в Китае всю свою жизнь, для их детей и внуков китайский язык становился родным, и поэтому возникал вопрос о необходимости перевода

для них (если они были буддистами) буддийских текстов на китайский язык. Считается, что первый буддийский текст был переведен на китайский язык (скорее, на китайском была составлена некая компиляция из нескольких текстов) еще в I в. н. э. Этим текстом была так называемая «Сутра в сорока двух главах». Важно также отметить, что в это время в самой Индии еще не сформировалась Махаяна; I век — время только самого начального формирования буддизма Великой Колесницы. Поэтому первоначально на китайский язык переводились или хинаянские тексты, или тексты с неопределенной смешанной доктриной, содержавшей элементы и Хинаяны, и Махаяны. Очень часто переводились тексты сугубо практического характера, посвященные элементарным приемам техники сосредоточения и созерцания, а также дыхательным упражнениям. Поскольку такого рода текстов было много и у даосов, китайцы в еще большей степени укреплялись в мысли, что буддизм — своеобразный вариант даосизма.

Очень скоро возникла легенда, что Лао-цзы, уйдя на Запад (об этом говорилось еще в добуддийских текстах), пришел в Индию, где и стал наставником Будды. Таким образом, получалось, что буддизм есть нечто вторичное и производное от даосизма, что льстило китайскому самолюбию. Возможно, что первоначально эта легенда, получившая название теории «просвещения варваров» *(хуа ху)*, возникла в Китае в буддийских кругах с целью отыскания китайских корней новой религии и обоснования ее близости китайской культуре. Но позднее, когда буддизм в Китае укрепился, став активным конкурентом даосизма, инициативу перехватили даосы, создавшие даже апокриф под названием «Канон просвещения варваров Лао-цзы» («Лао-цзы хуа ху цзин»). В этом тексте даосы активно воспользовались материалами буддийских жизнеописаний Будды, приписав, однако, все деяния, совершенные, согласно этим произведениям, Буддой, Лао-цзы. Спор даосов и буддистов о подлинности «Канона» завершился только в XIII в., когда даосы проиграли буддистам сразу три диспута по этому вопросу, не сумев доказать недоказуемое — подлинность и древность своей подделки. В результате после последнего диспута (1281) император правившей тогда в Китае монгольской династии Хубилай приговорил «Канон» к сожжению. В результате этого акта мы располагаем только фрагментами этого апокрифа, сохранившимися в буддийских исторических сочинениях.

В отличие от Тибета распространение буддизма в Китае не получило ни малейшей государственной поддержки; до поры до вре-

мени власти его почти не замечали. Не было также никакого плана или системы в переводе буддийских текстов на китайский язык; каждый монах переводил то, чем располагал, и на основании этих фрагментарных и эпизодических переводов и компиляций первые китайские буддисты вынуждены были формировать свое представление о буддизме как целом. Регулярный перевод буддийских канонических текстов на китайский язык начинается только в конце II в. благодаря деятельности выходца из Парфии, известного нам под его китайским именем Ань Шигао, проповедовавшего в Китае (не только в столице, но и в центральной части страны) между 148 и 172 гг. Считается, что Ань Шигао был родственником царей Парфии. Он перевел на китайский язык около сорока различных сочинений, в основном относящихся к хинаянскому буддизму. Кроме того, в конце II в. в Лояне трудилось над переводами около десяти иноземных монахов.

Проблема перевода вообще исключительно важна для понимания особенностей буддийской традиции в Китае. Дело не только в том, что сам китайский язык сильно отличался от санскрита, — тибетский отличался от него не меньше. Но китайская иероглифическая письменность, передающая не произношение слова (корня), а его значение, создавала чрезвычайно серьезные препятствия для работы переводчиков. Кроме того, китайская культура за свою уже двухтысячелетнюю историю такими учениями, как даосизм и конфуцианство, разработала сложную систему философской терминологии, во всех отношениях разнившейся от буддийской и имевшей совершенно отличные от последней коннотации.

Первоначально переводчики пытались передать понятия буддийской религиозной доктрины при помощи понятий традиционной китайской философии: *бодхи* (пробуждение, просветление) — *дао* (путь, высшая истина), *нирвана* — *у вэй* (недеяние) и т. д. Однако подобный перевод подменял исходные значения терминов, устанавливал ложные ассоциативные связи и не мог способствовать адекватной передаче сути буддийского учения. Поэтому первоначально буддийская мысль выступала в сильно китаизированном, а точнее — даосизированном виде. Эта китаизация заметна даже в названиях ранних переводов буддийских текстов. Один из переводов III в. «Аштасахасрика праджня-парамита сутры» (праджня-парамитские сутры начали переводить в Китае с конца II в.) назван по-китайски «Дао син цзин», то есть «Канон об осуществлении Дао-Пути». Если учесть, что на раннем этапе распростра-

нения буддизма на китайский не переводились систематические философские тексты (шастры), а только лишь сутры, причем и они переводились, как правило, без продуманной системы и последовательности, то понятно, что ранняя буддийская традиция в Китае чрезвычайно отличалась от нормативного индийского буддизма. Следует учитывать и тот уже упоминавшийся факт, что в период, синхронный начальному распространению буддизма в Китае, буддийская традиция в самой Индии отнюдь не сложилась окончательно и находилась в процессе становления, тогда как тибетцы с самого начала имели дело со зрелой и сложившейся традицией махаянского буддизма.

Значительный прогресс в практике перевода буддийских текстов на китайский язык был достигнут благодаря деятельности Кумарадживы (занимался переводческой деятельностью между 401 и 413 гг.). Кумараджива выдвинул принцип «подбора значений» *(гэ и)*, согласно которому понятиями традиционной китайской философии можно было пользоваться только весьма ограниченно, отдавая предпочтение неологизмам, специально сконструированным словосочетаниям, создаваемым по принципу этимологического или семантического соответствия индийскому термину; например, *фан бянь* (*фан* — способ; *бянь* — удобный, простой, подходящий) — *упая; лунь хуэй* (*лунь* — колесо; *хуэй* — вращение, круговорот) — *сансара; фань нао* (*фань* — бремя, надоедливый, докучливый; *нао* — мозг) — *клеша*. В ряде случаев допускалось транскрибирование индийских терминов *(бодхи — пути; нирвана — непань; самадхи — саньмэй; бодхисаттва — путисадо* или сокращенно *пуса; праджня-парамита — божо-боломи* или *божоболомидо)*. Но в целом предпочтение отдавалось именно переводу термина.

Кумараджива впервые перевел на китайский язык ряд фундаментальных философских трактатов, прежде всего школы мадхьямака (шуньявада), что также придало новое направление развитию буддизма в Китае.

Принципы перевода, разработанные Кумарадживой, нашли применение и получили дальнейшее развитие в трудах многочисленных его последователей — Бодхиручи, Парамартхи, Дхармагупты и других. В середине VII в. новую переводческую реформу провел знаменитый путешественник, мыслитель и переводчик Сюань-цзан. Сюань-цзан около двадцати лет прожил в Индии, по преимуществу в знаменитом монастыре-университете Наланда,

где настолько овладел санскритом, что даже принимал участие в полемике с брахманами. Уже вернувшись в Китай, где он был обласкан императором Тай-цзуном, который даже предлагал монаху должность министра, Сюань-цзан по поручению императора перевел на санскрит знаменитый памятник даосской философии «Дао-Дэ цзин» («Канон Пути и Благодати»). Сюань-цзан предложил наиболее совершенную систему перевода, но к этому времени китайская буддийская традиция и свод канонических текстов (Трипитака) в основном уже сложились, и поэтому большинством школ китайского буддизма каноническими были признаны более ранние и ставшие авторитетными переводы Кумарадживы и его преемников. Переводческий подвиг Сюань-цзана, равно как и его стремление «исправить» китайский буддизм по индийским образцам, в значительной степени пропал втуне, не будучи востребован китайской буддийской традицией.

Распространяясь в Китае, буддизм столкнулся с рядом трудностей, обусловленных особенностями культуры и традиционного китайского общества.

Во-первых, в Китае еще задолго до I в. н. э. утвердилась концепция, согласно которой эта страна — центральное государство мира (самоназвание Китая — *Чжун го,* Срединное Государство, или Государство Центра), китайская культура — единственная культура мира, а все остальные народы — варвары. Эта концепция, имевшая аналоги и в других цивилизациях древности, предполагала необходимость объяснения причин, зачем Китаю нужно «варварское», иностранное учение — буддизм.

Апологеты буддизма обычно отвечали, что принципы буддизма тождественны принципам китайских «совершенных мудрецов» Чжоу-гуна и Конфуция, однако применяются к «дальнему и сокровенному», а не к «близкому и ясному»; буддизм не противоречит основополагающим принципам китайской цивилизации, а дополняет их. Вспоминали и Конфуция, говорившего, что хорошему надо учиться и у варваров. Некоторые буддийские апологеты даже заявляли, что Китай, будучи физическим центром мира, совсем не обязательно должен быть также и его духовным центром. Но существовала и «имперская» версия правомерности распространения буддизма в Китае: благая Сила — *Дэ* древних монархов Китая была столь мощной, что достигла отдаленной Индии, оказало на индийских «варваров» цивилизующее воздействие, в результате чего и возник буддизм, а потом уже Индия с благодарностью под-

несла в ответ буддизм как свой дар Китаю. В целом распространение буддизма в Китае способствовало определенному смягчению китаецентризма, хотя и не преодолело его.

Во-вторых, в китайском обществе не было никаких аналогов института монашества, поэтому буддийские монахи обвинялись в нарушении не только основополагающих норм культуры и морали, но и вселенского, универсального порядка.

Придерживаясь принципа безбрачия и меняя при постриге имя, монах, с китайской точки зрения, отрекался от своих предков, отказываясь от служения им и продолжения рода. Это считалось тяжким аморальным деянием. Кроме того, поскольку само существование космоса обусловлено соединением полярных принципов *инь* и *ян,* их «браком», а буддизм призывает к безбрачию, следовательно, он выступает против должного миропорядка и достоин осуждения.

Буддийский монашеский устав (Виная) требовал от монаха полного отказа от собственности и проживания за счет милостыни, что было вполне естественным в индийских условиях. В Китае это давало повод для резких обвинений членов сангхи в тунеядстве и безделье. А подобные обвинения часто вели к антибуддийским акциям правительства.

Оправдываясь, буддийские апологеты (а III–V вв. — эпоха буддийской апологетики в Китае) обычно подчеркивали роль монашества в духовном совершенствовании народа и в деятельности, направленной на благо всех существ, а также, конечно, предков, карма которых улучшается благодаря благим деяниям их потомков-монахов. Буддисты доказывали, что их принципы служения предкам и сыновней почтительности глубже и шире традиционных китайских.

Антимонашеская деятельность конфуцианских критиков буддизма косвенным образом способствовала развитию в Китае мирского буддизма, утверждавшего идеалы буддиста-мирянина, что обусловило чрезвычайную популярность в Китае «Сутры о Вималакирти», главный персонаж которой, мирянин Вималакирти, превосходит своей святостью и мудростью не только монахов, но и великих бодхисаттв.

В-третьих, как уже говорилось, в Китае сложилась концепция сакрального (священного) характера власти императора. Император рассматривался не только как самовластный повелитель своих подданных, но и как космократор, миродержец, управляющий силами вселенной и осуществляющий упорядочивающее воздействие

на весь мир посредством присущей ему Благодати, Силы-Дэ. Китайское государство, персонифицированное в особе монарха, требовало полного подчинения ему буддийской сангхи: никаких независимых от государства общин или иных объединений в Китае не было.

Подобное требование встретило на первых порах определенное противодействие со стороны монашества (когда позиции сангхи в Китае достаточно укрепились — к началу V в.). Знаменитый буддийский апологет Хуэй-юань (344–416), создавший большую монастырскую общину на горе Лушань и впервые введший в Китае культ Будды Амитабхи, в своем сочинении «Монах не должен почитать императора» («Сэн бу цзин ван чжэ лунь»), соглашаясь с традиционным пониманием императорской власти, утверждал, что монах по своему положению стоит выше императора, ибо все силы последнего «от мира сего» и укоренены в сансаре, тогда как монах стремится к освобождению от сансары и реализации своей природы Будды, а следовательно, он «надмирен» и неподвластен монарху-миродержцу.

Тем не менее в конечном итоге сангха в Китае оказалась полностью подконтрольной государству, регламентировавшему все стороны ее деятельности, включая признание того или иного человека монашествующим (иногда для этого даже требовался экзамен на знание основных сутр) и численность монашества.

Говоря о проблемах, с которыми буддизм столкнулся в ходе своего утверждения в Китае, и вызванных ими дискуссиях, оказавших значительное влияние на эволюцию буддизма в этой стране, нельзя не упомянуть дискуссию о неуничтожимости духовного начала *(шэнь бу ме)*.

Поскольку в Китае не было развитых теорий бессмертия души, да и вообще души как особой духовной и принципиально отличной от тела сущности, буддийское учение о карме воспринималось китайцами как доктрина, предполагающая наличие в человеке вечного и неуничтожимого духовного начала. Такое понимание в корне противоречило основополагающей буддийской доктрине — анатмаваде и по существу совпадало с самыми грубыми формами индуистской атмавады. Однако именно эту теорию неуничтожимости духа в Китае в III–V вв. воспринимали как собственно буддийскую.

Противники буддизма из числа ортодоксальных конфуцианцев выступали против этого учения, утверждая, что духовное начало, будучи функцией тела, подобно тому как острота является функ-

цией или качеством ножа, не может существовать после смерти тела, как и острота не может существовать отдельно от ножа. Особенно бурные дискуссии по этому вопросу проводились в V — начале VI в., когда буддизм пользовался особым покровительством императорского двора династии Южная Лян (прежде всего лянского императора У-ди, даже величавшего себя императором-бодхисаттвой). Против буддийских апологетов тогда выступал конфуцианский ученый Фань Чжэнь, имя которого и осталось в истории только благодаря этим диспутам.

Закреплению доктрины «неуничтожимости духовного начала» способствовало и незнание китайцами в течение длительного времени шастр — систематических философских трактатов. Знакомство с ними благодаря переводческой деятельности Кумарадживы (вначале на захваченных в IV–VI вв. кочевниками северных землях страны, а потом и на юге, где правили национальные династии) поставило вопрос о соответствии устоявшихся представлений о буддизме его подлинному учению.

С одной стороны, осознание этого вопроса привело к отказу от полностью несовместимых с буддизмом его интерпретаций, а с другой — побудило китайских буддистов искать в самой религиозно-философской литературе индийского буддизма опору для сложившегося в Китае подхода к фундаментальным буддийским идеям.

Неадекватное понимание в Китае анатмавады в значительной степени было обусловлено натуралистическим субстанциализмом традиционной китайской философии, который «овеществил» поток психических состояний *(сантана)* буддийской философии и превратил его в некую духовную «вечную вещь» *(чан у)*. Такой же подход применялся и к понятию *шунья* — «пустота». Китайские буддисты в IV в. разработали особое «учение о праджне» *(божо-сюэ)*, представлявшее собой не что иное, как переложенную на язык буддийской терминологии даосско-конфуцианскую философию *сюань-сюэ* в редакции Ван Би (226–249). Мыслители школы божо-сюэ (прежде всего учитель Хуэй-юаня — Дао-ань, 312–385) рассматривали шунью как аналог китайского «отсутствия» *(у)*, то есть некоего неоформленного, бескачественного состояния мира, предшествующего его оформлению и превращению в мир наличия *(ю)*, наличного бытия «десяти тысяч вещей» *(вань у)*. Китайские буддисты IV в. прямо называли шунью «коренным отсутствием» *(бэнь у)* и «телом-субстанцией» *(ти)* всего сущего.

После перевода на китайский язык буддийских философских трактатов (вначале шуньявадинских, а позднее и виджнянавадинских) неправомерность подобных интерпретаций стала очевидной. С другой стороны, определенное понимание буддизма в Китае уже сложилось, и отказаться от него было практически невозможно. Тогда теоретики китайского буддизма в самой индийской традиции нашли идеи, подкрепляющие сложившуюся интерпретацию буддизма. Начинается период реинтерпретации буддизма в Китае (вторая половина V — первая половина VI в.), связанной с расцветом в Китае теории Татхагатагарбхи (кит. *жулай цзан*).

Три фактора сыграли очень важную роль в знакомстве китайских буддистов с теорией Татхагатагарбхи и в отдании ей предпочтения перед другими буддийскими учениями: перевод на китайский язык «Махапаринирвана сутры», имевший огромный резонанс, деятельность Парамартхи, активно пропагандировавшего в Китае синтез йогачары и теории гарбхи и познакомившего Китай с таким шедевром этого синтеза, как «Махаяна шраддхотпада шастра», и установившийся еще со времен крупнейшего конфуцианца Мэн-цзы (ок. 372–289 до н. э.) интерес китайской мысли и китайской культуры к проблеме сердца-ума *(синь)* — индийское зерно пало на добрую почву.

История формирования текста «Махапаринирвана сутры» очень сложна и запутанна, особенно если учесть разницу между ее редакциями, имевшими хождение в Северном и Южном Китае, и серьезные содержательные отличия в переводах (Буддхабхадры, Фа-сяня и Дхармакшемы). По всей видимости, окончательное формирование текста сутры, имевшей, конечно, индийское происхождение, происходило в Центральной Азии. Именно там, вероятнее всего, в сутру была добавлена знаменитая 23-я глава, провозгласившая тезис, согласно которому все живые существа обладают изначально пробужденной природой, являясь по своей сути Буддами.

«Махапаринирвана сутра» прямо провозглашает окончательность учения о гарбхе как «изначально пробужденной» *(бэнь цзюэ)* природе Будды, наделенной такими благими качествами, как вечность, блаженство, истинная самость и чистота. Интерпретация сутры в духе учения об изначально пробужденном едином сердце-уме *(экачитта)*, образующем природу всех существ, окончательно утвердилась после комментариев знаменитого ученика Хуэй-юаня по имени Дао-шэн (360?–434) и перевода Дхармакшемы.

Парамартха (Чжэнь-ди, 498–569; прибыл в Гуанчжоу из Индии в 546 г.) был убежденным приверженцем синтеза йогачары и теории Татхагатагарбхи. Именно его переводы и интерпретации окончательно склонили китайских буддистов в пользу этого направления буддийской мысли и убедили их в высшем и окончательном *(нитартха; ляо и)* характере его учения. В Китае Парамартху преследовали неудачи, и, гонимый смутой и политическими неурядицами, он был вынужден постоянно переезжать с места на место. Парамартха несколько раз пытался вернуться в Индию, но безуспешно (один раз он уже сел на корабль, но буря вынудила судно пристать в Гуанчжоу, губернатор которого уговорил Парамартху остаться), а однажды он даже пытался совершить в высшей степени предосудительный для монаха поступок — покончить жизнь самоубийством. Парамартха перевел на китайский язык такие важные йогачаринские тексты, как «Мадхьянта вибхага», «Двадцатистишие» («Вимшатика») Васубандху и «Махаяна сампариграха шастра» Асанги, поданные Парамартхой в духе синтеза йогачары и теории гарбхи. Но самым важным его деянием было ознакомление китайской сангхи с «Трактатом о пробуждении веры в Махаяну» («Махаяна шраддхотпада шастра», «Да чэн ци синь лунь»), а возможно, и само написание этого текста, ставшего своеобразной библией оригинальных школ китайского буддизма и множество раз комментировавшегося в Китае (особенно известным комментатором является Фа-цзан), Корее (комментарии Вонхё) и Японии.

В нативной китайской философской традиции сердце *(синь)* прежде всего мыслящий, а не чувствующий орган; это «умное» сердце. В трактате «Мэн-цзы» (особенно в главе «Об исчерпании сердца» — «Цзинь синь») содержатся такие утверждения, как «тот, кто познает свою природу, познает и Небо»; там же содержатся такие термины, как «благосердие» *(лян синь)* и «благомочие» *(лян нэн)*, указывающие на благую и совершенную природу сердца-ума, аналогичную «самосвечению» *(прабхасвара)* ума *(читта)* в теории гарбхи. И наконец, избрание слова *синь* для перевода санскритского *читта* довершило конвергенцию буддийской и конфуцианской тенденций интерпретации сердца-ума *(синь / читта)*. Таким образом, преобладающий в собственно китайской философской традиции интерес к проблеме сердца-ума также во многом определил ориентацию китайской буддийской мысли на теорию Татхагатагарбхи.

Окончательное размежевание между китаизированными школами, ориентирующимися на теорию гарбхи, и школами, стремившимися «исправить» китайский буддизм по индийским стандартам, произошло в середине VII в. Именно тогда буддийский Китай сделал окончательный выбор, отвергнув в лице хуаяньского патриарха Фа-цзана индийскую версию буддизма, принесенную в Китай Сюань-цзаном, как ограниченную познанием преходящих феноменов и лишенную подлинного сотериологического универсализма. После этого китайские буддисты практически утрачивают интерес к тому, что происходит у буддистов Индии (этот интерес не могут уже оживить ни паломничество монаха И-цзина, ни кратковременный успех проповедников тантрического буддизма Амогхаваджры, Ваджработхи и Субхакарасимхи в первой половине VIII в.). Поэтому не только поздняя Ваджраяна и традиция махасиддхов, но даже логико-эпистемологические изыскания Дхармакирти и его последователей остаются совершенно неизвестными в Китае. Этот интерес внезапно и достаточно бурно возродился в XI в., когда на китайский переводятся (впрочем, подвергаясь при этом сокращениям и правке в соответствии с китайским пониманием «приличий») тантры класса наивысшей йоги. Но этот всплеск интереса уже ничего не изменил, и в XIII в. сочинения Сюань-цзана и его ученика Куай-цзи и вовсе теряются (позднее они были вновь привезены в Китай из Японии).

Развитие идей Татхагатагарбхи в Китае приняло форму создания теории «природы Будды» *(фо син лунь)*. В основе ее лежало представление о наделенности каждого живого существа природой Будды *(фо син),* которая является его истинной сущностью и его истинным Я: все живые существа по своей природе Будды и их истинная природа изначально пробуждена. Обычно под «природой Будды» понималось исходное, субстратное сознание, тождественное Татхагатагарбхе. Цель буддийской практики — реализация этой изначально присущей человеку природы, ее осознание, ее актуализация в повседневном опыте.

Теория природы Будды сложилась в результате взаимодействия махаянского учения о том, что все дхармы наделены свойствами Будды, «буддовы» по своей сути *(буддхата, буддхатва),* и традиционных китайских (конфуцианских) теорий природы человека *(син),* утверждавших устами Мэн-цзы, что человек по своей природе добр и потенциально наделен всеми нравственными совершенствами.

К VI в. буддизм в Китае стал мощной идейной силой. По всей стране существовало множество монастырей (особенно крупные монастырские комплексы располагались на севере, где были возведены гигантские статуи Будд и бодхисаттв, — пещерные комплексы Лунмэнь и Юньган), в которых жили многочисленные монахи. Буддизм, пользовавшийся покровительством многих императоров, постепенно завершал свою интеграцию в китайское общество. Шел активный процесс оформления так называемой «триады учений» *(сань цзяо),* то есть конфуцианства, даосизма и буддизма. Эта триада определила духовное развитие китайского общества на протяжении последующих полутора тысяч лет.

Сложившиеся в VI–VIII вв. школы китайского буддизма, определившие своеобразие буддийской традиции всего Дальнего Востока, можно разделить на три основные группы.

1. «Школы трактатов» *(лунь),* базирующиеся на одной из индийских шастр и занимающиеся по преимуществу изучением и комментированием текстов философии индийского буддизма (мадхьямака, йогачара, классическая Абхидхарма). К ним относятся такие школы, как *Сань лунь цзун* (школа Трех Трактатов, мадхьямака), *Фа сян цзун* (школа дхармовых признаков, йогачара), *Чэн ши цзун* (близкая к Хинаяне школа трактата «Сатья-сиддхи шастра», написанного Хариварманом) и *Цзюйшэ лунь цзун* (школа трактата Васубандху «Абхидхармакоша»). Эти школы, представлявшие собой островки индийского буддизма в Китае, были малочисленны, лишены заметного влияния и рано прекратили свое существование (частично сохранившись, однако, в Японии), хотя некоторые их представители (самый яркий пример — Сюань-цзан) сыграли огромную роль в истории китайского буддизма.

2. «Школы сутр» *(цзин),* то есть школы, базирующиеся на том или ином доктринальном тексте, приписываемом традицией Будде и считающемся в данной школе высшим выражением буддийской истины. К ним относятся такие не имеющие индийского аналога школы, как *Тянь-тай цзун* (школа горы Тяньтайшань), основанная на учении «Сутры лотоса благой Дхармы» («Саддхарма пундарика сутра», «Фа хуа цзин») и *Хуаянь цзун* (школа «Аватамсака сутры»), основанная на учении одноименной сутры (кит. «Хуаянь цзин»). Хотя школы данного типа основывались не на философском, а на религиозно-доктринальном тексте, тем не менее они занимались теоретическими философскими проблемами, разработали сложные системы, не сводимые к учению того или

иного индийского текста. Эти школы создали специфически дальневосточные системы буддийской философии, базирующиеся на теории Татхагатагарбхи (точнее, на синтезе теории гарбхи и йогачары). После расцвета в VII — первой половине IX в. их влияние ослабло, хотя философия школ сутр сохраняла свою актуальность в течение всей истории буддизма в Китае и на Дальнем Востоке.

3. «Школы дхьяны», созерцания *(чань),* уделявшие внимание преимущественно буддийской психопрактике, медитации, йоге. К этой группе прежде всего относится специфически китайская школа *Чань цзун* (яп. *Дзэн-сю*). С известными оговорками к этой группе можно также отнести «школу мантр» *(чжэнь янь цзун;* она же — «тайное учение», *ми цзяо),* представлявшую в Китае начиная с VIII в. тантрический буддизм, который, однако, не получил в Китае значительного распространения; школу Чистой Земли *(Цзинту цзун),* центральной практикой которой является молитвенное повторение имени Будды Амитабхи; школу Винаи *(люй цзун),* занимавшуюся вопросами монашеской дисциплины. Некоторые из этих школ разрабатывали доктрину преимущественно созерцательного характера, учение других отличалось акцентом на вере и религиозном ритуале. С середины IX в. школы этой группы — Чань и Чистая Земля — становятся главенствующими школами китайского, а с XII–XIII вв. и всего дальневосточного буддизма. Они часто используют религиозную практику друг друга и заимствуют многие положения теоретического учения других школ, прежде всего Хуаянь.

Здесь мы остановимся только на специфически китайских школах, учение которых значимо для понимания эволюции в Китае именно философского учения буддизма.

Школа Тяньтай (Тяньтай цзун)

Школа Тяньтай — одна из первых буддийских школ, оформившихся в Китае. Ее основатель — монах Чжи-и (538–597), хотя основы учения были заложены его учителями Хуэй-вэнем и Хуэйсы. Название школы происходит от названия горы Тяньтайшань в Восточном Китае (пров. Чжэцзян), где долгое время жил и проповедовал Чжи-и. Поскольку основным каноническим текстом школы является «Лотосовая сутра» (кит. «Фа хуа цзин»), то ее называют также школой Сутры Лотоса *(Фахуа цзун).*

Предпочтение, оказываемое школой Тяньтай этой сутре, тесно связано с ее доктриной классификации учений *(пань цзяо)*, обосновывающей ее преимущество перед другими школами. Эта доктрина называется «пять периодов, восемь учений» *(у ши ба цзяо)*.

Согласно учению о пяти периодах, Будда Шакьямуни после обретения пробуждения пребывал в особой форме предельной сосредоточенности, трансе *(самадхи)* «морского отражения» *(хай ин саньмэй)*. В этом состоянии сознание Будды, подобно морской глади во время штиля, отражало все объекты, и Будда увидел весь мир как абсолютное единство бесконечного Ума. Свое видение Будда изложил в «Аватамсака сутре» и проповедовал божествам и бодхисаттвам, но даже для них она оказалась слишком сложной и непонятной. Тогда Будда решил готовить учеников к восприятию истины постепенно и в Оленьем Парке в Бенаресе (Варанаси) проповедовал учение о Четырех Благородных Истинах и причинно-зависимом происхождении (Хинаяна). После усвоения этого учения Будда проповедовал махаянскую теорию сознания — йогачару, а затем махаянское учение о бессущностности и пустотности дхарм — мадхьямаку. И только после того как ученики были таким образом подготовлены к восприятию высшей истины, Будда проповедовал им «Лотосовую сутру», которая и стала итогом его наставлений. Перед самой своей кончиной и окончательным уходом в нирвану Будда проповедовал еще «Махапаринирвана сутру», которая в школе Тяньтай рассматривается как сутра, подтверждающая высшую истинность «Лотосовой сутры».

Утверждается, что содержание «Сутры Лотоса» тождественно высшей истине «Аватамсака сутры», однако по форме «Лотосовая сутра» превосходит ее: «Аватамсака сутра» понятна, да и то с большим трудом, людям только с самым сильным и развитым интеллектом, тогда как «Лотосовая сутра» доступна и понятна как людям наиболее умным и образованным, удовлетворяя их требования, так и простым и невежественным. Следовательно, заключает Чжи-и, именно учение «Лотосовой сутры» является всеобъемлющим, законченным, совершенным, «круглым» (юань).

Обычно считается, что учение школы Тяньтай базируется на мадхьямаке Нагарджуны. Однако в действительности оно очень далеко от классической мадхьямаки и представляет собой вариант теории Татхагатагарбхи. Две важнейшие идеи Тяньтай — доктрина «в одном акте сознания — три тысячи миров» *(и нянь сань цянь)*

и концепция «единого ума» *(и синь; экачитта)*. Психопрактическая сторона учения школы выражается в формуле «прекращение и созерцание» *(чжи гуань)*, восходящей к раннебуддийской практике *шаматха-випашьяна* (успокоение и аналитическое созерцание), но приобретшей в рамках школы Тяньтай специфические формы.

И доктрина «и нянь сань цянь», и учение о едином Уме тесно связаны с космологическими представлениями буддизма, прежде всего с воззрением, согласно которому каждый тип живых существ и его «местопребывание» могут рассматриваться двояко: как особый уровень развертывания сознания и как соответствующий ему мир.

Таких миров / типов живых существ *(ши)* традиция школы Тяньтай насчитывает десять. Прежде всего это шесть миров сансарических существ: миры адов, голодных духов, животных, людей (имеются в виду только «мирские люди», «профаны» — *притхаджана; су жэнь*), титанов-асуров и божеств. К этим мирам сансары добавляются еще четыре мира «благородных личностей» *(арья пудгала; сянь):* мир шраваков, пратьека-будд, бодхисаттв и мир Будды.

Каждый из этих миров присутствует в любом другом мире, миры как бы проникают друг в друга, — мир адов присутствует в мире Будды (отсюда и весьма оригинальная «гностическая» идея буддизма Тяньтай о том, что природе Будды присуще не только добро, но и зло), но и мир Будды присутствует в адах; умножение десяти на десять дает сто миров. Каждый мир рассматривается еще в трех отношениях, каждое из которых тоже получает статус особого мира *(ши цзянь):* 1) мир существ (рассмотрение каждого мира в аспекте населяющих его существ); 2) мир пяти скандх (рассмотрение каждого мира в психологическом аспекте как уровень развертывания сознания существ) и 3) мир-страна (рассмотрение каждого мира как вместилища живых существ).

Умножение десяти миров на три дает тридцать миров. Далее следует перемножение уже имевшихся ста миров и полученных тридцати, что и дает число «три тысячи». В этом учении ясно просматривается сущность школы Тяньтай как результат взаимодействия индийской и собственно китайской традиций, которое здесь проявилось через взаимовлияние индийской философской психологии и китайской комбинаторики и нумерологии, то есть идеологически значимых операций с математическими или квази-

математическими объектами; нумерология играла очень важную роль в традиционной китайской философии.

Все три тысячи миров существуют не только объективно и не только как содержание сознаний живых существ, но все они равным образом опираются на абсолютный Единый Ум *(и синь),* Ум Будды. Каждый акт этого Ума *(и нянь)* полагает эти миры целиком и полностью.

Теория Единого Ума теснейшим образом связана с тяньтайской доктриной Вечного Будды.

В «Лотосовой сутре» Будда говорит, что только глупцы отождествляют его с Сиддхартхой Гаутамой, обретшим пробуждение под Древом Бодхи: Будда пробужден извечно, он никогда не рождается и никогда не умирает. Основатели школы Тяньтай сделали из этих высказываний вывод, что Будда есть истинная сущность, подлинная реальность как всей вселенной в целом, так и каждого существа в отдельности, все наделено изначально просветленной природой Будды. Этот тезис школы Тяньтай отличает ее от всех других школ китайского (и не только китайского) буддизма. Школа Тяньтай утверждает, что природой Будды наделены не только живые существа (*сантана,* «психические континуумы»), но и вещи, «неживая природа» (*асантана,* «не-континуумы»), другие же школы считают обладателями природы Будды только живые существа, тогда как «неживая природа» выступает лишь их коррелятом. Следует отметить, что этот своеобразный тяньтайский пантеизм оказал огромное влияние на искусство Дальнего Востока, особенно на поэзию и живопись Китая и Японии, пронизанных переживанием образов природы как многообразных явлений единого Абсолюта.

В учении школы Тяньтай в полной мере проявился субстанциализм китайского буддизма, граничащий с элементами панпсихизма и пантеизма.

Еще один аспект учения школы Тяньтай — ее теория тройственной истины *(сань ди).*

По форме это учение восходит к теории двух истин Нагарджуны, однако по сути оно радикально отличается от последней, хотя определенная преемственность идей, конечно, сохраняется.

Первая истина школы Тяньтай гласит, что, поскольку любое явление причинно обусловлено, оно лишено самобытия и фактически бессущностно, будучи своего рода проявлением той сово-

купности причин и условий, которые ее породили. Эта «истина пустоты» *(кун ди)* в целом соответствует учению Нагарджуны.

Вторая истина называется истиной о ложном, или условной истиной *(цзя ди)*. Она сводится к тому, что все явления лишены истинной сущности, неизменной и постоянной основы и поэтому подобны иллюзорным образам или порождениям фантазии *(хуань; хуа)*.

Третья истина называется «истиной срединного пути» *(чжун дао ди)*, то есть пути между двумя крайними точками зрения. Она заключается в том, что в действительности все явления наделены одной и той же «дхармовой природой» *(фа син)*, не рождаются и не гибнут, будучи вечными проявлениями вечного Будды.

По существу, истиной в строгом смысле слова школа Тяньтай считает только третью истину, тогда как первые две представляют собой только лишь следствие неполного или неадекватного познания реальности. Другими словами, если мы будем рассматривать явления вне целостного миропонимания и без знания о тождестве чувственного мира и Единого Ума Будды, то с неизбежностью придем к первым двум ограниченным точкам зрения. Теория Единого Ума восстанавливает мир в его реальности, утверждая его тождественность с абсолютно пробужденным Умом Будды и совершая в рамках буддийского мировоззрения своеобразное «оправдание бытия» (выражение К. Ю. Солонина).

В учении о трех истинах опять-таки присутствует результат взаимодействия фундаментальных для махаянского буддизма учений о тождестве сансары и нирваны и об относительной и абсолютной истинах с традиционной натуралистической и космологической направленностью философской мысли Китая.

Психопрактика школы Тяньтай наиболее полно раскрывается в трактате «Мохэ чжи гуань» («Маха шаматха випашьяна») — «Великий трактат о прекращении волнения сознания и аналитическом созерцании». В этом тексте утверждается, что методы созерцания были унаследованы школой Тяньтай благодаря тайной устной передаче двух методов йоги: метода «золотого устного наставления», передаваемого от Будды Шакьямуни, и «метода нынешнего учителя», передаваемого от Нагарджуны.

Изложение основ психопрактики сопровождается в трактате Чжи-и детальным анализом всех положений тяньтайского учения и категорий философии данной школы.

Школа Тяньтай процветала в Китае до середины IX в., после чего постепенно пришла в упадок, пережив период краткого возрождения в XI–XII вв. В начале IX в. японский монах Сайтё (767–822) начал распространять учение Тяньтай (яп. *Тэндай*) в Японии, где в IX–XII вв. оно получило государственную поддержку. В XIII в. из Тэндай выделилась школа монаха Нитирэна (1222–1282), делавшая особый упор на почитание «Сутры Лотоса» и повторение ее названия (по-японски *Намо мёхо рэнгэ кё* — Поклонение «Сутре лотоса сокровенного Учения»). Эта молитва заменила всю сложную созерцательную практику шаматхи и випашьяны школы Тяньтай. В остальном школа Нитирэн-сю разделяет положения тэндайского учения, считая его наивысшим учением Единой Колесницы. В настоящее время школа Нитирэн-сю — одна из самых распространенных буддийских школ Японии. Собственно школа Тэндай также остается достаточно влиятельной. Ей принадлежат многочисленные монастыри, храмы, центры, благотворительные фонды и университеты.

Определенное распространение, хотя и незначительное, школа Тяньтай имела в Корее и Вьетнаме.

Школа Хуаянь (Хуаянь цзун)

Школа Хуаянь получила свое название по наименованию сутр, на которых основывала свое учение. «Хуаянь цзин» («Аватамсака сутра») — собрание нескольких сутр, сведенных воедино в начале нашей эры (видимо, в Центральной Азии). Важнейшей из них для школы Хуаянь была «Гандавьюха сутра».

Основатель школы, монах Фа-цзан (или Сянь-шоу, 643–712), был по своему происхождению согдийцем, из Центральной Азии, хотя родился и жил в Китае. Он формально считается третьим патриархом Хуаянь, поскольку впервые стал комментировать «Аватамсака сутру» монах Ду-шунь (557–640), который при жизни, правда, считался скорее чудотворцем, нежели мыслителем.

Еще совсем молодым человеком Фа-цзан стал членом переводческой группы Сюань-цзана и с энтузиазмом работал над переводами. Однако вскоре он полностью разочаровался в индийском буддизме Сюань-цзана и ушел из группы. Несколько позднее он в чрезвычайно резких выражениях критиковал преемника Сюань-цзана, монаха-философа Куай-цзи (Куй-цзи), сыграв, по существу, ключевую роль в дискредитации дела Сюань-цзана, приведшей

к упадку его школы и радикальному разрыву китайского буддизма с магистральной ветвью развития позднеиндийской буддийской традиции. Сюань-цзан был для Фа-цзана полухинаянистом, ограничивавшимся познанием феноменов, а не Абсолюта, проявляющегося в феноменах. Он категорически отверг йогачаринскую доктрину иччхантиков, провозгласив принцип всеобщего обладания существами изначально пробужденной природой Будды.

Будучи авторитетнейшим буддийским учителем своего времени, Фа-цзан был приглашен проповедовать императрице У-хоу (У Цзэтянь), пытавшейся узурпировать престол в конце VII в. и надеявшейся обрести в буддизме идеологическое обоснование своей узурпации. Эти проповеди легли в основу знаменитого «Трактата о золотом льве» («Цзинь ши-цзы чжан»).

Сама школа Хуаянь — одно из наиболее философски ориентированных направлений китайского буддизма. Это даже послужило поводом для ее критики со стороны других школ, обвинявших Хуаянь в том, что из-за своей приверженности к теоретическим построениям она пренебрегает буддийской религиозной практикой.

Исходный пункт хуаяньской философии, ее доктринальная основа — образ драгоценной сети бога Индры, описанный в «Гандавьюха сутре». Эта сеть была сплетена из драгоценных каменьев, каждый из которых отражал все остальные камни и в свою очередь отражался во всех камнях. В этом образе последователи Хуаянь увидели метафору «дхармового мира» *(дхармадхату; фа цзе)*, единого и целостного универсума. Объясняя учение Хуаянь своим ученикам, Фа-цзан взял десять зеркал и расположил их вокруг статуи Будды таким образом, что статуя стала до бесконечности отражаться в этих зеркалах (подобного рода экспозиции можно видеть и в современных буддийских монастырях в Китае). Этот наглядный пример иллюстрировал одно из четырех базовых положений Хуаянь: «все в одном, и одно во всем» — в каждом элементе весь мир, и этот элемент — в каждом другом элементе:

1) все в одном;
2) одно во всем;
3) все во всем;
4) одно в одном.

Эти положения развертываются хуаяньскими мыслителями в стройную религиозно-философскую систему при помощи двух доктрин: 1) «взаимная беспрепятственность принципа и феноме-

нов» *(ли-ши у ай)* и 2) «взаимная беспрепятственность феноменов» *(ши-ши у ай)*. Но прежде чем рассматривать эти доктрины, необходимо выяснить, что понимали мыслители школы Хуаянь под принципом *(ли)* и под феноменами *(ши)*.

Понятие «принцип» *(ли)* восходит к конфуцианскому мыслителю III в. до н. э. Сюнь-цзы и философии синкретической даосско-конфуцианской школы III–IV вв. до н. э. *сюань-сюэ*, однако центральной философской категорией до Хуаянь оно не было. Зато позднее из учения Хуаянь его заимствуют философы-неоконфуцианцы XI–XII вв. Чэн Хао, Чэн И и Чжу Си, которые не только выстроили все свое учение вокруг понятия «принцип», но и назвали свою систему «принципологией» *(ли сюэ)*.

Как слово обыденного языка, *ли* первоначально означало размежевание полей, позднее — обработку, шлифовку и огранку драгоценных камней. С самого начала в нем присутствовало значение упорядочивания, внесения порядка, структуры, оформления. Благодаря этому за *ли* закрепились такие значения, как «принцип», «правило», «норма», «разумность», «резон». В философии это слово стало обозначать рациональный структурообразующий и формообразующий принцип. В современном китайском языке понятие «рациональность» передается через слово *хэли* — «соответствующий принципу», «соответствующий ли».

Слово *ши* имело два основных значения: 1) дело; 2) как глагол оно означало «служить». В философских текстах *ши* в первом значении стало употребляться как синоним слова *у* (вещь, существо), что связано с представлением о вещах как о *делах,* то есть образованиях, находящихся в процессе постоянного изменения *(и)*.

Таким образом, понятие *ли* выражало идею некоего вечного и неизменного принципа, а *ши* — его временного, текучего и изменчивого проявления или выражения. С этими значениями двух рассмотренных понятий и связаны основные положения хуаяньской буддийской философии.

В философии Хуаянь оба рассмотренных понятия введены, естественно, в буддийский философский контекст. Под принципом *(ли)* понимается реальность как она есть, истинносущее, по выражению выдающегося российского буддолога О. О. Розенберга. «Вещи-события» *(ши)* — это проявления принципа, элементы эмпирической действительности, дхармы в их инобытии (тогда как принцип — это дхармы, точнее Дхарма как она есть). Исходя

из махаянского положения о фундаментальном тождестве нирваны и сансары, философы школы Хуаянь рассматривают принцип и вещи (феномены) как не только связанные, но и сущностно тождественные начала: феномены — это проявления принципа, его обнаружение; это как бы выход принципа из его бытия в мир причинно-обусловленных факторов. Поэтому они лишены собственной, независимой от принципа природы и по своей сути тождественны ему. Если принцип является в вещах, то и вещи, в свою очередь, наделены природой принципа.

Теория *ли-ши у ай* вполне закономерно может быть возведена к общемахаянским доктринальным положениям, тогда как теория *ши-ши у ай* — исключительно достояние буддизма Хуаянь.

Поскольку феномены наделены природой принципа, они несут в себе все его атрибуты, в том числе и бесконечность. Следовательно, каждый феномен, каждый элемент, каждая дхарма по своей природе бесконечны и всеобъемлющи: «Каждый цветок содержит в себе мудрость всех сутр Великой Колесницы». Весь эмпирический мир — система, целостность бесконечных и поэтому взаимосодержащих друг друга элементов — феноменов, «вещей» (ср. образ сети бога Индры). В каждой песчинке Ганга содержатся все бесчисленные миры, в которых столько же Гангов, сколько песчинок в одном Ганге; в одном волоске присутствует весь золотой лев (пример, на котором Фа-цзан объяснял свое учение императрице). В качестве современного примера можно привести голограмму, каждый сколок которой содержит в себе информацию о целом; принцип голографичности становится одним из важнейших в процессе становления новой научной парадигмы, и ныне к нему проявляют все больший интерес многие специалисты в области методологических проблем науки и научного знания. Мир в его подлинной реальности — это единая целостная система принципа, явленного в «вещах», и «вещей», каждая из которых несет в себе все остальные. И этот же мир *(дхармадхату; фа цзе)* — Вселенское Тело Будды, олицетворенное в образе Будды Вайрочаны, это Единый Ум, существующий, однако, только будучи явленным в единичных умах / сердцах существ.

Школа Хуаянь считает свое учение самым совершенным и полным *(юань чэн)* буддийским учением, Единой Колесницей *(Экаяна; и чэн)*. Это превосходство Хуаянь над другими буддийскими школами не просто декларируется ее последователями, но и обос-

новывается в традиционных доксографических и историко-философских текстах по классификации учений *(пань цзяо)*.

Первый такой текст («Трактат о пяти учениях»; «У цзяо чжан») был написан уже самим Фа-цзаном. В нем он последовательно рассматривает учение народного буддизма (доктрина кармы), Хинаяну, две школы Махаяны — йогачару и мадхьямаку, а также собственно учение Хуаянь. В качестве критерия истинности и полноты учений взята их способность разрешить проблему соотношения «я» *(во;* здесь — сознание, субъект, единство) и дхарм (*фа;* здесь — вещи, объекты, множественность). Результат, к которому пришел Фа-цзан, можно резюмировать следующим образом.

1. Народный буддизм (получивший позднее наименование «учения людей и богов», поскольку ставит своей целью не освобождение, а обеспечение себе нового благоприятного рождения в виде человека или божества): есть и «я», и дхармы.
2. Хинаяна: «я» нет, дхармы есть.
3. Махаяна:
   а) йогачара: «я» есть, дхарм нет;
   б) мадхьямака: нет ни «я», ни дхарм; есть лишь отношение между ними.
4. Хуаянь (Экаяна): есть и «я», и «дхармы», но нет их противопоставления, оппозиция между ними снята.

В этой схеме важны два момента. Во-первых, ее диалектичность. Вначале признаются оба тезиса, затем последовательно — только один из них, затем отрицаются оба и утверждается лишь реальность отношения между ними, и наконец вновь утверждаются оба принципа, но отношение между ними (их оппозиция, или противопоставление друг другу) отрицается. Во-вторых, понятия буддийской психологии («я», дхармы) употребляются здесь в значениях, очень далеких от классических абхидхармистских, хотя и близких к йогачаринским, в которых под «я» *(атман, грахака)* часто понимался эмпирический субъект, коррелирующий с эмпирическими объектами *(грахъя; дхармы)*.

Высшая точка зрения, принимаемая Фа-цзаном, — Дхармовая Вселенная школы Хуаянь, где есть и субъект (*чжу* — «хозяин» или *ши* — «это») и объект (*кэ* — «гость» или *би* — «то»), и единство и множественность, но нет их противопоставления или взаимоисключенности: все присутствует во всем, все имманентно всему. Классификацию Фа-цзана развил и дополнил хуаяньский мыслитель Цзун-ми (780–841), пятый патриарх этой школы и держатель

традиции *Хэцзэ* школы Чань. Помимо названных учений он также рассматривал конфуцианство и даосизм как самые низшие, «внешние» учения *(вай дао)*.

Школа Хуаянь как самостоятельное направление китайского буддизма приходит в упадок во второй половине IX в., но ее философию заимствует школа Чань в качестве теоретического основания своей созерцательной практики, что подготовил своей деятельностью упомянутый выше Цзун-ми. В рамках Чань учение школы Хуаянь сохранилось до настоящего времени.

Школа Хуаянь имела ограниченное распространение в Корее *(Хваом)* и в Японии *(Кэгон)*. Сейчас в Китае и Японии существует по одному хуаяньскому монастырю, однако хуаяньская философия продолжает тщательно изучаться в многочисленных монастырях школы Чань (Дзэн).

Школа Чань (Чань цзун)

Школа Чань относится к наиболее китаизированным школам дальневосточного буддизма, и некоторые исследователи даже склонны видеть в ней квинтэссенцию китайского буддизма. Вместе с тем нельзя не признать, что типологически сходные явления характерны и для иных традиций буддизма. Достаточно вспомнить об индийских махасиддхах с их своеобразным юродством и стремлением к обретению состояния Будды «в этом теле» или тибетскую практику Дзог-чэн (а отчасти и Маха-мудру). С другой стороны, нельзя не учитывать и того факта, что господствующее положение Чань в позднем буддизме Китая и других стран региона во многом обусловлено конкретно-историческими условиями развития этих обществ в тот период. Тем не менее отрицать или преуменьшать значимость этой школы для дальневосточного буддизма, конечно, нельзя.

Название школы точно отражает ее существо. Слово *чань* (сокращение от *чаньна*) есть не что иное, как транскрипция санскритского *дхъяна* (созерцание, медитация). Это указывает на преимущественно йогическую, психопрактическую ориентацию данного направления буддизма. Другое, малоизвестное, название этой школы — школа «Сердца Будды» *(буддха хридая; фо синь цзун)*.

Согласно традиции, основал ее сам Будда Шакьямуни, который один раз поднял перед учениками цветок и улыбнулся («Цветочная проповедь Будды»). Никто, однако, кроме Махакашьяпы, не понял смысла этого жеста Будды. Махакашьяпа же ответил

Будде, тоже подняв цветок и улыбнувшись. В это мгновение он пережил пробуждение: состояние пробуждения было передано ему Буддой непосредственно, без наставлений в устной или письменной форме. Так, согласно Чань, началась традиция прямой («от сердца к сердцу») передачи пробуждения от учителя к ученику. В Индии Дхарма (в данном случае то же самое, что и пробуждение, бодхи) передавалась в течение двадцати восьми поколений наставников, к которым, согласно чаньскому преданию (совершенно легендарного, конечно, характера), относились такие великие буддисты, как Ашвагхоша и Нагарджуна. Двадцать восьмым патриархом (эта нумерация, разумеется, имеет абсолютно апокрифический характер) школы созерцания в Индии был Бодхидхарма, брахман из Южной Индии, который в качестве проповедника прибыл в Китай (в начале VI в.) и стал первым патриархом Чань в Государстве Центра. Исторически достоверных сведений о жизни и учении Бодхидхармы крайне мало, поздние его жизнеописания наполнены очевидно вымышленными деталями, цель которых всячески возвеличить основателя школы Чань.

Тем не менее с большей или меньшей степенью уверенности можно утверждать, что Бодхидхарма наставлял новым для Китая методом созерцания и проповедовал учение «Ланкаватара сутры», текста, сочетавшего философию йогачары с теорией Татхагатагарбхи. На первом этапе своего существования Чань даже называли школой Ланкаватары.

О ранней истории школы Чань известно немногое. На рубеже VII–VIII вв. она пережила раскол на Северную и Южную школы. В основе раскола лежала дискуссия о мгновенном, внезапном *(дунь)* или постепенном *(цзянь)* характере пробуждения. Южная школа во главе с учеником шестого патриарха Хуэй-нэна (ум. 713) Хэцзэ Шэньхуэем утверждала, что пробуждение, будучи самой природой сознания, не может быть ничем обусловлено и должно озарить «мирское», обыденное, профаническое сознание последователя Чань подобно вспышке молнии. Северная школа во главе с учеником пятого патриарха Хун-жэня по имени Шэнь-сю, напротив, настаивала на постепенном характере пробуждения, подобном постепенному исчезновению мрака во время рассвета. Существовало и множество переходных смешанных концепций, например теория Цзун-ми о «мгновенном пробуждении и постепенном совершенствовании» *(дунь у цзянь сю):* солнце восходит внезапно (пробуждение мгновенно), но разгоняет туман и иссушает росу

постепенно (совершенствование, приводящее к исчезновению аффектов, заблуждений и их последствий постепенно).

К середине IX в., а возможно, и еще раньше, Северная школа, заклейменная последователями Шэнь-хуэя как «оппортунистическая», прекратила свое существование. Южная школа разделилась между тем на пять направлений («домов» — *цзя*) классического Чань, два из которых существуют и сейчас, определяя лицо современного Чань. Это «дом» *Линьцзи* (яп. *Риндзай*), созданный монахом *Линьцзи И-сюанем* (811?–866) и «дом» *Цаодун* (яп. *Сото*), восходящий к двум наставникам того же времени — Цаошань Бэнь-цзи и Дуншань Лян-цзе. Три других «дома» — *Гуйян, Юньмэнь* и *Фаянь* — исчезли после XII–XIII вв. (направление Гуйян было весьма влиятельно во Вьетнаме в XII–XIII вв.). Огромная роль в формировании классического Чань принадлежит монаху VIII в. Ма-цзу Дао-и, провозгласившему принцип: «Ум обычного человека и есть ум Дао, речь обычного человека и есть слово Будды».

До середины IX в. школа Чань была менее влиятельной, чем Тяньтай или Хуаянь, однако ей удалось без значительных потерь пережить антибуддийские гонения императора У-цзуна (845 г.), вдохновленные его фаворитами — даосами, от которых монарх надеялся получить эликсир бессмертия (во время этих гонений проводились массовые конфискации монастырской собственности и массовое насильственное возвращение монахов к мирской жизни). Гонения «годов Хуэй-чан» привели к кризису и началу упадка таких влиятельных прежде школ, как Тяньтай и Хуаянь. Однако школа Чань почти не понесла ущерба: у чаньских монахов в то время почти не было монастырей и они обычно жили в монастырях школы Винаи; кроме того, они занимались производительным трудом (выращивание чая и т. п.), что освобождало чаньских монахов от обвинений в «тунеядстве». В результате в X–XI вв. Чань превращается в одну из ведущих школ, создает большие монастыри и духовную иерархию, что дисгармонировало с первоначальным антиавторитарным и антибюрократическим духом раннего Чань. В XI–XII вв. процесс институциализации Чань завершается.

Основными принципами школы Чань являются следующие положения: «Смотри в свою природу, и станешь Буддой» и «Пробуждение передается особым образом от сердца к сердцу, без опоры на письменные знаки».

Первое из этих положений означало, что поскольку каждое живое существо наделено природой Будды, более того, является Буддой, но не знает об этом (ср. высказывание японского наставника школы Сото-Дзэн Догэна: «Если правильным оком посмотреть на жабу и червяка, то окажется, что даже они наделены тридцатью двумя признаками Будды»), то любой человек может усмотреть, непосредственно узреть эту природу в качестве своей собственной сути, своего истинного «я», осознать себя как «пребывающего в мешке из плоти внутреннего человека без ранга» — слова Линьцзи. И для этого вовсе не нужно ни изучать многочисленные и сложные философские тексты, ни в течение многих жизней постепенно восходить по ступеням пути бодхисаттвы. Обретение состояния Будды в этой жизни («в одном теле») — вот цель Чань, роднящая его с тантрой и тибетским Дзог-чэн.

Второе положение Чань означало, что пробуждение, будучи изначальной собственной и нерожденной (японский учитель Дзэн XVII в. Банкэй особенно подчеркивал именно это определение) природой сознания, не может быть обусловлено никакими внешними факторами, в том числе и изучением канонических текстов. Здесь уместно привести такой пример:

> Однажды чаньский учитель И-сю, живший на горе Бижуйшань, увидел, как великое множество верующих поднимается в расположенный на горе монастырь Бижуйшаньсы для паломничества, поскольку монахи в это время проветривали буддийские сутры. А в этих местах существовало предание, что если ветер будет дуть на сутры, то он сдует также все беды и невзгоды верующих и увеличит их мудрость. Поэтому многочисленные верующие и поднимались непрерывно на гору, чтобы сподобиться этого, приносимого ветром, блага. Чаньский учитель И-сю понял это и сказал: «Я тоже буду проветривать сутры!»
>
> Сказав это, И-сю тотчас обнажился по пояс и улегся загорать на травке. Многие верующие, глядя на это, удивлялись и не могли понять, в чем дело, осуждая неподобающее поведение монаха. Когда монахи из монастыря узнали об этом, они тоже прибежали туда и стали просить И-сю не вести себя столь предосудительно.
>
> Тогда И-сю очень терпеливо объяснил им смысл того, что он делал: «Сутры, которые вы проветриваете, мертвы, и поэтому в них заводятся книжные черви, а те ничего не могут с ними сделать. Сутра же, которую проветриваю я, — живая, она может проповедовать, может совершать служение, может есть. И всякий человек, наделенный мудростью, прекрасно разберется, какая из этих двух сутр более ценна!»

Выдающийся современный учитель Чань, тайваньский монах Син-юнь*, так комментирует этот сюжет:

> В истории «И-сю проветривает сутры» поведение развлекающегося И-сю кажется недостойным, но на самом деле оно вполне имеет свой резон. С точки зрения И-сю, искать истинный принцип мироздания не внутри своего ума, а во внешнем мире — это все равно что принимать верхушку за корень. Сутры напечатаны на бумаге, а истинное Учение Будды есть лишь в нашем собственном сердце: почему же тогда не надо заботиться о своем собственном уме, но надо непременно заботиться о книгах, содержащих сутры? Чтобы обрести счастье и увеличить свою мудрость, надо знать правильный путь к этому, надо заниматься практикой чань и знать методы вхождения в мир мудрости Будды, и тогда всякий сможет использовать сокровища своего собственного ума, ибо драгоценнейшая из всех сутр не напечатана на бумаге, а оттиснута в нашем собственном уме. И только сутры вместилища нашего ума могут породить мириады дхарм!

Состояние пробуждения может быть реализовано любым человеком через прозрение, просветление сознания, что осуществляет-

---

* Великий Учитель *(да ши)* Син-юнь, один из крупнейших чаньских наставников современности и держатель традиции Линьцзи Чань, родился в Китае в 1926 г. В двенадцать лет он принял монашеские обеты и прошел полный постриг в 1941 г. Через восемь лет он приехал на Тайвань, где предпринял огромные усилия для возрождения буддизма. Успех этих усилий выразился в появлении многочисленных новых храмов, буддийских изданий, претворении в жизнь различных буддийских социальных, образовательных и культурных программ, разработанных под личным руководством Син-юня. За свою благородную деятельность Син-юнь выдвигался на Нобелевскую премию мира 1996 г. Син-юню принадлежат многие книги о буддизме и его учении: десять томов «Чаньских бесед» (четыре из которых переведены на русский язык), он выступил в качестве ответственного редактора при составлении восьмитомного Словаря буддизма общества «Фо гуан» (Фо гуан да цы дянь — 1988) и шестнадцатитомного издания раннебуддийских сутр — *агам* (1984). Он также является автором таких книг, как: «Шакьямуни Будда» (1955), «Десять великих учеников Будды» (1959), «Сутра восьми великих прозрений» (1960). Кроме того, несколько томов его лекций по буддизму опубликовано на китайском и английском языках. В 1994–1995 гг. на русском языке было опубликовано тринадцать лекций Син-юня. Син-юнь также является ректором Университета Силай в Лос-Анджелесе. В 1993 г. он посетил Россию, создав Санкт-Петербургское общество «Фо гуан» («Свет Будды»), являющееся членом образованной Син-юнем Международной ассоциации «Свет Будды», цель которой — распространение идеалов гуманистического буддизма, знаний о буддизме, благотворительная и образовательная деятельность.

ся пробужденным учителем благодаря определенным приемам воздействия на психику ученика.

Благодаря этому воздействию учитель как бы передает, транслирует осознанную пробужденность своего «трезвенного» сознания ученику, подобно тому как Будда передал свое пробуждение Махакашьяпе. Эта идея объясняет исключительную важность для Чань списков преемственности Дхармы, содержащих сведения о последовательности передачи пробуждения от одного учителя к другому (это называется «передачей светильника» — *чуань дэн*). Для подчеркивания принципа непосредственности, «безопорности» этой передачи и для искоренения у учеников привязанности к букве, образу, символу многие чаньские наставники раннего периода демонстративно сжигали тексты сутр и священные изображения. Монах Линьцзи И-сюань даже сказал: «Встретишь Будду — убей Будду. Встретишь патриарха — убей патриарха». Смысл этого высказывания в том, что следует убить в себе привязанность ко всему внешнему, ко всем образам и именам: Будда — это сам человек в его истинности, а не некий религиозный авторитет или законоучитель. И тем более это не изображение и не текст. Как сказал настоятель монастыря на горе Йонтышон (Вьетнам) юному императору Вьетнама Чан Тхай-тонгу (XIII в.), решившему стать монахом: «В горах нет Будды. Будда — это твое собственное сердце, и вне его никакого другого Будды нет». Вместе с тем чаньская практика предполагала строжайшую дисциплину и полный авторитет учителя для ученика, что было закреплено в XII–XIII вв. в нормативных уставах чаньских монастырей («чистые правила» — *цин гуй*), своеобразной чаньской Винае.

В своей психопрактике школа Чань тоже достаточно оригинальна. Несмотря на то что некоторые направления Чань (особенно *Цаодун / Сото*) практиковали и традиционное созерцание в сидячей позе со скрещенными ногами *(цзо чань / дза дзэн),* эта школа не считала таковое наиболее совершенным и тем более единственно возможным методом. Большинство направлений Чань предписывало монахам пребывать в состоянии созерцания при любых формах деятельности, даже во время занятий физическим трудом, бывшим обязательным для всех чаньских монахов (принцип учителя Бай-чжана: «День без работы — день без еды»). А продвинутые монахи должны были уметь заниматься созерцательной практикой даже во сне. Иногда для стимулирования мгновенного пробуждения чаньские монахи практиковали палочные удары, обру-

шивавшиеся на ничего не подозревающих, погруженных в созерцание учеников.

Наиболее распространенными и специфически чаньскими (особенно в направлении Линьцзи / Риндзай) объектами сосредоточения были так называемые «вопросы—ответы» *(вэнь-да,* яп. *мондо),* то есть парадоксальные и алогичные беседы учителя и ученика, и так называемые *гун-ань* (яп. *коан*) — парадоксальные высказывания, цель которых — пробуждение сознания ученика. Иногда *гун-ань* представляли собой извлечения из вопросов—ответов. Вот примеры некоторых характерных *гун-ань:* «Всем известно, что такое хлопок двумя ладонями. А как звучит хлопок одной ладони?»; «Каково было твое лицо, прежде чем родились твои родители?» (имеется в виду изначальная и нерожденная «природа Будды» как истинное лицо человека); «Не утверждая и не отрицая, скажи, в чем смысл Чань?»; «Представьте, что вы, будучи связаны по рукам и ногам, висите над пропастью, ухватившись зубами за ветку дерева. К краю пропасти подходит учитель и спрашивает о том, зачем Бодхидхарма пришел с Запада. Ответьте ему».

Логическая неразрешимость *гун-ань* должна была стимулировать некий интуитивный прорыв сознания ученика за пределы всякой двойственности и вызвать в нем видение собственной природы как природы Будды. Иногда словесно сформулированный ответ звучал так же парадоксально и не имел видимой связи с вопросом (например, вопрос: «Что такое Будда?» Ответ: «Три фунта льна»). Со временем в Китае возникла мода на вопросы—ответы и *гун-ань,* и представители традиционной интеллектуальной и творческой элиты начали зачастую просто имитировать чаньские диалоги*.

Близок к *гун-ань* также и метод, известный как *хуатоу* (слово, как и *гун-ань,* практически непереводимое: если *гун-ань* означает нечто вроде «публичный юридический казус», то *хуатоу* можно калькировать как «словность», «речевость» и т. д.). *Хуатоу* есть

* Чаньское «иконоборчество» также постепенно стало культурным стереотипом, что привело к отказу Чань от него. Здесь уместно вспомнить любопытный случай, произошедший с известным современным американским популяризатором японского Дзэн Ф. Капло. Когда Капло впервые приехал в Японию и зашел в дзэнский монастырь, то первое, что он увидел, был монах, зажигающий свечу перед изображением основателя монастыря. Капло сказал ему: «Зачем ты ставишь свечу? Не лучше ли разбить это изображение?» Монах ответил на это: «Если тебе хочется этого, разбей его. А мне больше хочется поставить перед ним свечку».

некое чаньское «вопрошание о сущем». Например, монах повторяет имя Будды Амитабхи, а затем вопрошает себя: «Кто есть тот, кто повторяет имя Будды?»

Хотя школа Чань принципиально отвергала разработку отвлеченных философских проблем, она тем не менее охотно использовала готовые философские положения и теории других школ. С начала IX в. благодаря деятельности Цзун-ми, бывшего одновременно пятым патриархом школы Хуаянь и последним держателем чаньской традиции *Хэцзэ* (основанной Хэцзэ Шэньхуэем), в Чань восторжествовал принцип *цзяо-чань и чжи,* то есть «доктрина (*цзяо* — имеется в виду философия Хуаянь) и созерцание (чаньская психопрактика) суть одно». Вследствие этого «Аватамсака сутра» становится одним из наиболее почитаемых в Чань текстов, а сочинения хуаяньских философов — теоретическим фундаментом Чань (особенно сблизилось с Хуаянь чаньское направление *Фаянь*).

Школа Чань быстро распространяется из Китая в другие страны региона. Во Вьетнаме в X–XIV вв. Чань (вьет. *Тхиен*) фактически был официальной идеологией династий Ранняя Ли и Чан, многие императоры которых становились монахами и даже патриархами тхиенских направлений. Во Вьетнаме возникло два специфически вьетнамских направления Тхиен: *Чуклам* («Бамбуковый лес», XIII–XIV вв.; по-видимому, на базе китайского направления Гуйян) и *Лиеу Куан* (по имени основателя — с XVIII в.; на основе направления Линьцзи).

Сходная ситуация была и в Корее, где Чань *(Сон)* играл очень важную роль, особенно благодаря деятельности монаха Чинуля (1158–1210). Однако позднее, в связи с утверждением в Корее идеологической монополии конфуцианства, деятельность буддийской сангхи была подвергнута многочисленным ограничениям.

В Японию школа Чань (Дзэн) проникла поздно, на рубеже XII–XIII вв. Первыми проповедниками Дзэн были Эйсай (направление *Риндзай*) и Догэн *(Сото)*. Однако Дзэн очень быстро приобрел огромное влияние, в особенности в самурайской среде: старые школы, такие как Кэгон, Сингон и Тэндай, были в большей степени связаны с придворной киотоской аристократией, а пришедший одновременно с Дзэн культ Будды Амитабхи получил особое распространение в демократической среде — между горожанами (ремесленниками и торговцами), а также среди крестьян. До XVII в. (когда был установлен режим сёгуната Токугава, отда-

вавший предпочтение неоконфуцианству) Дзэн, по существу, играл роль официальной доктрины военного (сёгунского) правительства Японии (бакуфу).

Учение Чань о внезапном пробуждении *(у;* яп. *сатори*), о непосредственном усмотрении природы Будды в себе и во всем сущем *(цзянь син;* яп. *кэнсё),* а также другие аспекты теории и практики Чань оказали огромное влияние на литературу, искусство и эстетические теории Китая и сопредельных стран. Здесь особенно следует отметить китайскую монохромную живопись тушью, расцветшую в XII–XIII вв.; большинство корифеев этого направления в искусстве или практиковали Чань, или были чаньскими монахами (Ся Гуй, Лян Кай, Му Ци). Глубокий интерес к Чань проявляли многие поэты и литераторы (Ван Вэй, Су Ши, Лу Ю и другие). Дух Дзэн пронизывает всю культуру Японии — от хайку Басё до чайной церемонии *(тя-но ю)* и искусства икебаны.

С середины XX в. интерес к Чань (Дзэн) резко возрастает на Западе, во многом благодаря произведениям талантливого популяризатора Дзэн и известного ученого-буддолога Дайсэцу Тэйтаро Судзуки. Этот интерес даже перерос в своеобразный «дзэнский бум», достигший апогея в конце 50-х и в 60-х годах. Он был тесно связан с движениями битников и хиппи, видевших в Дзэн своеобразный образ жизни, отвергающий авторитарность, иерархию ценностей и утверждающий полную свободу и раскрепощенность.

Влияние Дзэн можно обнаружить в творчестве Г. Гессе, Дж. Сэлинджера, Дж. Керуака, во взглядах А. Швейцера, в психологии К. Г. Юнга и Э. Фромма (написавшего даже вместе с Судзуки статью «Дзэн-буддизм и психоанализ»), в произведениях некоторых композиторов (Г. Малер) и художников рубежа XIX–XX вв. (Ван Гог, А. Матисс).

В настоящее время чаньские (дзэнские) общины имеются в большинстве стран Европы и Америки, появились они и в России (русскоязычные общины в Москве, Санкт-Петербурге, Ульяновске и др.).

На Дальнем Востоке Чань остается одной из лидирующих школ. Сосуществование и даже синтез Чань и Чистой Земли (культ Будды Амитабхи) определяют в настоящее время жизнь буддийских общин в Китае, Корее и Вьетнаме, тогда как в Японии, несмотря на все свое влияние, Дзэн уступает по численности таким школам буддизма, как Чистая Земля (в ее японском варианте) и Нитирэн-сю.

Школа Чистой Земли *(Цзинту цзун)*

Генезис школы *Цзинту* (Чистой Земли) сложен. Ее предтечей считается Общество Белого Лотоса *(Бай лянь шэ)*, созданное в 402 г. Хуэй-юанем для почитания Будды Амитабхи (кит. *Амитофо*) и совместного обретения рождения в его «раю» (не путать со средневековым Обществом Белого Лотоса — тайной политизированной сектой с учением мессианско-эсхатологического характера, сформировавшимся под сильным воздействием манихейства). Однако после смерти Хуэй-юаня деятельность общества прекратилась.

Следующий этап создания этой школы связан с именем монаха Тань-луаня (V–VI вв.). В молодости Тань-луань был последователем даосизма, в котором его привлекала прежде всего идея возможности обретения физического бессмертия. Позднее он уверовал в спасительную силу Будды Амитабхи (в китайской традиции Амитабха полностью отождествляется с Амитаюсом — Буддой Бесконечной Жизни) и стал активным проповедником его культа, однако деятельность Тань-луаня вскоре после его смерти была забыта, и даже имя его было предано забвению. Только много позднее в Японии его сочинения были вновь открыты, и Тань-луаня провозгласили первым патриархом школы.

С большим правом считаться основателем школы Цзинту может монах Шань-дао (613–681). Шань-дао стал монахом в молодости. В 641 г. он встретился с наставником Дао-чо, который впервые проповедовал ему сутры, посвященные почитанию Будды Амитабхи. Шань-дао основал собственную школу в столичном монастыре Гуанминсы (г. Чанъань — современный г. Сиань, пров. Шэньси).

Тем не менее до XIII в. школа Цзинту может называться школой достаточно условно: отсутствие четкой преемственности патриархов, а также собственной монастырской структуры превращали Цзинту в весьма аморфное образование, поддерживавшееся только единством культа Будды Амитабхи, который день ото дня становится все популярнее и популярнее. Что касается мировоззренческих аспектов учения Цзинту, то на них весьма значительное влияние оказывала доктрина школы Тяньтай.

Школа Цзинту не была исключительно монашеской, она активно привлекала к религиозной деятельности мирян. Подобно школе Чань и в силу аналогичных причин эта школа относительно благополучно перенесла «гонения годов Хуэй-чан» и вместе с Чань стала ведущей школой не только китайского, но и всего дальневосточного буддизма.

В основе учения школы Чистой Земли лежит общемахаянский культ Будды Амитабхи (подробнее см. лекции 3 и 4), оформившийся в Китае в особую школу, проповедующую этот культ как единственно возможное в нашу эпоху средство спасения.

Существенным фактором для роста популярности школы Цзинту в Китае был определенный параллелизм образов ее учения и некоторых даосских представлений (так, Тань-луань сам первоначально был даосом). Для даосизма характерна вера в «счастливые земли» *(фу ди)* и «пещерные Небеса» *(дун тянь),* вполне аналогичные «Западному Раю» Будды Амитабхи. Кроме того, в Индии (а позднее в Тибете) один из аспектов Амитабхи почитался как Амитаюс (Будда Бесконечной Жизни). В Китае это имя воспринималось как второе имя Амитабхи (*У лян шоу фо* — Будда Неизмеримого Долголетия), который выступал как податель вечной жизни, что также гармонировало с даосским идеалом бессмертия.

От прочих буддийских школ школа Чистой Земли отличается тем, что освобождение от сансары в ней достигалось не собственными силами, а благодаря спасительной силе «другого», Будды Амитабхи, почему ее и называли «школой сил другого» *(та ли;* яп. *тарики),* в отличие от прочих школ — школ «собственных сил» *(цзы ли;* яп. *дзирики).* Необходимость опоры на силы Будды Амитабхи объяснялась последователями этой школы исходя из принципа угасания способностей существ в эпоху «конца Учения» *(мо фа):* согласно доктрине этой школы (и некоторых других направлений буддизма в Китае), вся история буддизма делится на периоды «истинного Учения» (первые 500 лет после нирваны Будды), «Учения, лишь подобного истинному» (последующие 500 или 1000 лет) и «конца Учения» (следующие 1000 лет). В последний из этих периодов люди уже не способны понимать сложности буддийской философии и заниматься изощренной техникой йоги. Единственный путь — возложить все свои надежды на спасительную силу сострадания Амитабхи. Так же обосновывал исключительную важность повторения мантры «Сутры Лотоса» и один из главных противников школы Чистой Земли — японский монах XIII в. Нитирэн.

Главной формой религиозной практики школы Цзинту было постоянное повторение мантры «Наму Амито-фо» («Поклонение Будде Амитабхе», яп. «Наму Амидабуцу»), что называлось «памятованием о Будде» *(нянь фо;* яп. *нэмбуцу)* и считалось, при наличии полной веры, главным способом обретения рождения в Чистой Земле. Аналогичная практика хорошо известна и в других

религиях: *джапа* (повторение имен Бога) в индуизме, рецитация имен Бога в исламе, Иисусова молитва в восточном христианстве.

В монашеской практике Китая и школы *Дзёдо* в Японии «памятование о Будде» дополнялось шестнадцатью видами созерцания Чистой Земли для обретения рождения в ней согласно «Сутре созерцания Амитаюса». Вообще школа Цзинту не была чисто монашеской; простота вероучения и практики, созвучие представлениям народного буддизма делали ее массовым направлением не только монашеского, но и мирского буддизма.

С конца IX в. школа Цзинту вместе с Чань стала лидирующей школой китайского буддизма. Обе школы часто объединяют свою практику в единое целое: многие чаньские наставники проповедуют пользу «памятования о Будде», несмотря на все различие двух школ. При этом Чань рассматривает Амитабху и его «рай» как другое наименование Будды в качестве изначально пробужденной собственной природы самого человека. В результате уже в начале второго тысячелетия н. э. в Китае сложился единый религиозный комплекс Чань — Цзинту, дополненный хуаяньской философией, введенной в чаньскую традицию. Благодаря же деятельности таких выдающихся буддийских деятелей, как Чжу-хун (1535–1615), элементы чаньской практики и методов памятования о Будде распространились и среди мирян, во всех слоях китайского общества.

В Японию школа Цзинту *(Дзёдо-сю)* проникла из Китая в конце XII в., и ее первым проповедником стал монах Хонэн. В начале XIII в. из нее выделилось собственно японское направление *Дзёдо син-сю* («Истинная вера Чистой Земли»), основанное Синраном (1173–1262). Эта школа первоначально с неодобрением воспринималась властями и даже стимулировала в XV в. серию крестьянских восстаний. Синран еще больше усилил роль веры в Амитабху (яп. *Амида;* отсюда *амидаизм,* термин, которым на Западе часто обозначают школу Чистой Земли) как личного спасителя каждого человека и подчеркнул особую значимость восемнадцатого обета Амитабхи, то есть его клятвы спасти все без исключения живые существа. Отсюда более мирской характер направления Синрана по сравнению с китайской «ортодоксией»: в ней даже монахи могли иметь семью, есть мясо и т. д. — все это неважно по сравнению с верой в Будду Амитабху и его спасительные обеты. Эта синрановская идея «спасения только верой» позволила такому крупному протестантскому религиозному философу и теологу, как П. Тиллих, заявить о том, что из всех религий мира именно «Истинная

вера Чистой Земли» по своему духу ближе всего к протестантизму. Со временем школа Дзёдо син-сю наряду со своим давним противником — школой Нитирэн-сю — стала ведущей буддийской школой Японии (сейчас ей принадлежит 21 500 храмов и монастырей).

В начале XVII в. Япония познакомилась с пришедшим из Китая синкретизмом Чань и Чистой Земли. В это время китайские монахи направления Линьцзи начали проповедовать в Японии Чань, процветавший в правление династии Мин (1368–1644) и сильно отличавшийся от японского Дзэн, воспроизводившего китайский Чань эпохи династии Сун (960–1279), уже давно исчезнувший в самом Китае. В результате в Японии появилось дзэнское направление *Обаку* (кит. *Хуанбо* — по названию горы, на которой жил основатель этого направления), богослужение которого до сих пор совершается на литературном китайском языке, а повторение мантры Амитабхи — важная часть религиозной практики. Значительного распространения Дзэн направления Обаку в Японии не получил.

Школа Чистой Земли также существовала в Корее и Вьетнаме, хотя роль ее там была меньше, чем в Китае и Японии.

В настоящее время школа Чистой Земли получила распространение на Западе (прежде всего в США — Гавайи, Калифорния), преимущественно в японской форме Дзёдо син-сю. Вначале ее носителями были в основном представители японской и китайской диаспоры, но позднее к школе стали примыкать и последователи из иных этноконфессиональных групп.

В целом процесс формирования культурных традиций на Дальнем Востоке может быть описан как распространение китайской культуры за пределы Китая и формирование на ее основе других региональных культур — корейской, японской и вьетнамской, усвоивших и в соответствии с местными условиями переработавших китайское культурное наследие. Китай же выступал своего рода культурным очагом, формировавшим некий культурный эталон для других стран региона.

В процессе приобщения к этому эталону культуры реципиенты не отказывались от самобытности. Вскоре после первого этапа усвоения основного объема заимствованной культуры начинался период ее творческого переосмысления и создания собственной культурной традиции, не тождественной китайской.

При рассмотрении конкретного процесса распространения китайской культуры за пределы Китая и превращения ее в некоторую культурную универсалию региона нетрудно заметить, что этот процесс совпадает с распространением в странах Дальнего Востока буддизма, который выступал в качестве посредника между китайской и местными традициями и представителя ценностей и норм уже не индийской, а китайской цивилизации. Именно через буддизм народы Восточной Азии знакомились с китайской культурой, в том числе и с ее небуддийскими пластами, хотя в дальнейшем буддизм мог быть (и зачастую бывал) оттеснен другими формами китайских идеологических доктрин (прежде всего конфуцианством). Но и в случае подобного оттеснения буддизм зачастую сохранял значительное влияние (особенно ощутимое во Вьетнаме и несколько меньшее в Японии; только в Корее конфуцианству после XV в. удалось полностью оттеснить буддизм на обочину культурной традиции и маргинализировать его).

Почему именно буддизм выступил проводником китайской культурной традиции? Всегда воспринимавшийся в Китае как учение в достаточной степени чужеродное (хотя бы в силу его индийского происхождения), буддизм подвергся в этой стране мощному влиянию собственно китайской культуры, что превратило специфически китайские школы буддизма в своеобразный продукт межкультурного взаимодействия. Чрезвычайно важен тот факт, что буддизм — мировая религия с выраженной установкой на проповедь своей доктрины, проистекавшей из махаянской доктрины великого сострадания бодхисаттвы, дающего обет спасти все живые существа. Это делало буддизм гораздо более активным в отношении своего распространения за пределами Китая, нежели китаецентричные и не заинтересованные в проповеди своих учений конфуцианство и даосизм.

Народы Дальнего Востока стремились к усвоению китайской культуры, которая воспринималась как универсальная и единственно возможная. Для народов региона это была культура с большой буквы, подобно греко-римской культуре для раннесредневековой Европы. Именно буддизм из всех идеологических течений Китая был меньше всего связан с китайской официальной идеологией и правящими кругами Государства Центра (т. е. он не мог использоваться в качестве орудия политического давления), что также способствовало его популярности в качестве средства приобщения к китайской культуре у народов Восточной Азии, особенно

у тех, кто, подобно вьетнамцам, регулярно отстаивал свою независимость в вооруженных столкновениях с могучим соседом.

Поскольку буддийские монахи в Китае были носителями не только Учения Будды, но и собственно китайской культуры во всем ее объеме, то они, наряду с учением буддийских доктринальных текстов, пропагандировали конфуцианскую образованность, достижения классической литературы и искусства Китая, даже далекие от буддизма.

Это обстоятельство связано с господством в Китае конфуцианства, которое привело к значительному удельному весу в рамках «большой традиции» китайской культуры «светского», нерелигиозного элемента. Будучи не только буддистом, но и классически (в китайском смысле) образованным человеком, монах-проповедник из Китая нес эту образованность вместе с буддийской доктриной за пределы своей страны; ее же усваивал и иноземный монах, приехавший учиться в китайских монастырях. А порой именно буддизм порождал явления, превращавшиеся в неотъемлемый элемент дальневосточной традиции. Самый яркий пример такого феномена — пагода, являющаяся по своему происхождению модификацией буддийской ступы. Но без пагод уже много столетий немыслим сам культурный ландшафт стран Восточной Азии.

В дальнейшем судьба буддизма сложилась неодинаково в разных странах Дальневосточного региона, но практически везде вслед за созданием национальной системы бюрократического аппарата чиновничества буддизм оттеснялся на второй план конфуцианством как естественной идеологией этого класса профессиональных управленцев. Тем не менее духовное и культурное влияние буддизма, как правило, оставалось весьма значительным.

Что касается распространенности за пределами Китая различных школ буддизма, то, если континентальные страны, непосредственно граничащие с Китаем, воспроизвели у себя китайскую ситуацию с практически монопольным господством в последние шесть-семь веков школ Чань и Цзинту, в Японии сохранилось гораздо большее многообразие школ, многие из которых практически исчезли на континенте. Японцы в значительной степени сохранили (во многом благодаря известной изолированности островного государства) формы культа без изменения со времен распространения этих школ в Японии, тогда как в Китае и обрядность, и формы религиозной практики претерпели несравненно более серьезные изменения.

Буддизм сыграл решающую роль в формировании дальневосточной (восточноазиатской) историко-культурной общности, продолжая оставаться важным фактором духовной, культурной, а подчас и политической (характерный пример — японская Партия Чистой Политики, *Комэйто,* тесно связанная с религиозно-общественной организацией «Сока Гаккай», ориентирующейся на учение школы Нитирэн-сю) жизни стран этого региона и в настоящее время.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Буддизм в переводах: Альманах. Вып. 1: СПб., 1992. Вып. 2: СПб., 1993.

Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987.

Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994.

Буддизм в Японии / Под ред. Т. П. Григорьевой. М., 1993.

Волков С. В. Ранняя история буддизма в Корее: (Сангха и государство). М., 1985.

Ван Янь-сю. Предания об услышанных мольбах (Гань ин чжуань) / Пер., предисл. и коммент. М. Е. Ермакова. СПб., 1998.

Дюмулен Г. История Чань-буддизма. Т. 1–2. СПб., 1993–1995.

Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма. СПб., 1995.

Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. с кит., исследование, таблицы, указатели М. Е. Ермакова. М., 1990.

Игнатович А. Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М., 1987.

Китайская философия: Энциклопедический словарь. М., 1994.

Пятый чаньский патриарх Хун-жэнь. Трактат об основах совершенствования сознания (Сю синь яо лунь) / Пер., предисл., коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1995.

Солонин К. Ю. Учение Тяньтай о недвойственности // Петербургское востоковедение. Вып. 8. СПб., 1996.

Солонин К. Ю. «Отсутствие мысли» и чань-буддийское учение об уме // Метафизические исследования. Вып. 6. СПб., 1998.

Солонин К. Ю. Оправдание бытия: Заметки о китайской религиозности // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 12. СПб., 1998.

Трактат о Пробуждении Веры в Махаяну (Махаяна шраддхотпада шастра. Да чэн ци синь лунь) / Пер., предисл. Е. А. Торчинова. СПб., 1997.

Тантрический буддизм / Предисл., пер., коммент. А. Г. Фесюна. М., 1999.

Торчинов Е. А. Буддийская школа Тхиен (Становление и история развития) // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 2–3. СПб., 1993.

Цзун-ми. Чаньские истины / Пер., предисл., коммент. К. Ю. Солонина и Е. А. Торчинова. СПб., 1998.

Янгутов Л. Е. Философия буддизма Хуаянь. М., 1981.

Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995.

ЛЕКЦИЯ 10

ОЧЕРК ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ БУДДИЗМА В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

Научное изучение буддизма началось в Европе в начале XIX в. В течение этого столетия постепенно складываются основные буддологические школы, продолжавшие играть важную роль в течение первой половины XX в., а некоторые из них существуют и в настоящее время. Это франко-бельгийская, англо-германская и российская (петербургская) школы. В XX в. к ним добавились американская и японская школы, лидирующие практически во всех основных областях буддологических исследований.

Имея в виду историческую ретроспективу, можно сказать, что для англо-германской школы до середины XX в. было характерно особое внимание к Тхераваде и палийскому Канону в рамках противопоставления его Махаяне как более поздней и неаутентичной форме буддизма; для франко-бельгийской школы типичен интерес к истории индийского буддизма и его философии, но в рамках довольно отчетливо выраженной европоцентристской парадигмы с определенными католическими коннотациями, тогда как российской школе (особенно со времен О. О. Розенберга и Ф. И. Щербатского) свойствен преобладающий интерес к философским аспектам буддийской традиции. Американскую и японскую школы я охарактеризую несколько позднее.

Начало изучения буддизма в России можно отнести к 20–30-м годам XIX в., когда член Петербургской Академии наук немец Я. И. Шмидт (1779–1847) опубликовал ряд буддологических исследований (на немецком языке), а также первую русскую грамматику тибетского языка. Его работы, написанные на основе изучения монгольских и тибетских источников, имели широкий резонанс в Европе, а на его статью о праджня-парамите даже сослался А. Шопенгауэр в конце первого тома своего основного труда «Мир как воля и представление».

Но подлинно научное изучение буддизма в России связано с именами о. Палладия Кафарова (1817–1878) и академика В. П. Васильева (1818–1900). Палладий (в миру Петр Иванович) Кафаров в течение многих лет был главой Русской Духовной миссии в Пекине, занимаясь, однако, не столько миссионерской деятельностью, сколько наукой. Он был китаеведом высочайшего класса, причем история буддизма занимала очень важное место в его исследованиях. К сожалению, многие его труды не опубликованы и по сей день.

В. П. Васильев был академическим ученым в полном смысле этого слова и буддологом прежде всего, хотя ему принадлежат также важные труды по истории китайской литературы, даосизму и конфуцианству и другим направлениям синологии. Помимо санскрита, китайского и тибетского языков В. П. Васильев владел также маньчжурским, монгольским и другими восточными языками, что чрезвычайно расширяло источниковедческую базу его исследований. Труды В. П. Васильева еще при его жизни приобрели европейскую известность. Его основной труд — «Буддизм, его догматы, история и литература» (1857–1869) — был вскоре после выхода в свет переведен на немецкий язык*. Принципиальным методологическим (хотя исторически и вполне объяснимым) недостатком трудов этого ученого был его откровенный европоцентризм, подчас переходящий в пренебрежительное отношение к феноменам изучавшихся им культур.

Родоначальником индологической буддологии в России стал И. П. Минаев (1840–1890). До него буддизм в России изучался прежде всего по китайским и тибетским источникам, и это вполне понятно, если учесть, что Китай является непосредственным соседом России, а последователями тибетских направлений буддизма были и подданные Российской империи — буряты и калмыки (Тува стала российским протекторатом только в 1914 г.). И. П. Минаев прежде всего изучал палийские тексты, особенно же его интересовали проблемы изучения Винаи (он перевел на русский язык «Пратимокша-сутру» — важнейший из текстов Винаи). Именно от него протягивается нить к классику отечественной буддологии — академику Ф. И. Щербатскому.

* Третья часть этого труда (1869) представляет собой перевод знаменитого труда Таранатхи (у В. П. Васильева — Даранаты) «История буддизма в Индии».

Вместе с этими крупнейшими буддологами-теоретиками нельзя не упомянуть ученых, занимавшихся полевыми наблюдениями и этнографическими изысканиями. Они оставили нам бесценные сведения о жизни, быте и религиозной практике монахов и мирян современных им Бурятии, Монголии и отчасти Тибета. Это прежде всего А. М. Позднеев*, Г. Ц. Цыбиков и Б. Б. Барайдин.

В 1897 г. С. Ф. Ольденбург (1863–1934) основал серию Bibliotheca Buddhica (Библиотека Буддика), сыгравшую огромную роль в истории не только российской, но и мировой буддологии; очень скоро серия приобрела огромный международный авторитет, благодаря которому она переиздается за рубежом вплоть до настоящего времени, хотя в конце 30-х годов XX в. серия фактически прекратила свое существование (попытки реанимировать ее в 60–80-е годы не привели к существенным результатам). Основной целью серии была научная публикация классических буддийских текстов (прежде всего санскритских и тибетских; китайский буддизм был представлен в серии весьма слабо), снабженная серьезным справочным аппаратом, академическими комментариями и предисловиями. Печатались в серии (хотя и не очень часто) и переводы буддийских текстов. Во многом появление Bibliotheca Buddhica знаменовало собой начало нового, «классического» этапа развития отечественной буддологии, связанного прежде всего с именем академика Ф. И. Щербатского (1869–1942). Но прежде чем говорить об этом ученом и его школе, необходимо рассказать о другом великом исследователе буддизма, ярким, но, увы, мгновенным метеором блеснувшем на небе отечественного востоковедения. Я имею в виду О. О. Розенберга (1888–1919).

Обычно О. О. Розенберга называют учеником Ф. И. Щербатского, но это не совсем так. Формально являясь учеником Щербатского, Розенберг тем не менее был вполне независимым и самостоятельным исследователем, выводы и подходы которого значительно отличались от выводов и методологических принципов великого академика. Собственно, Розенберг — автор одной книги, но именно как автор этой книги он и стал знаменит. Речь идет о его магистерской диссертации «Проблемы буддийской фило-

* Важнейший труд А. М. Позднеева «Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями последнего к народу» (1887) был недавно (1993) переиздан в Элисте (Республика Калмыкия).

софии». Она была написана после стажировки автора в Японии и опубликована в Петрограде в бурном революционном 1918 году*. Строго говоря, «Проблемы» являются второй частью единого труда под названием «Введение в изучение буддизма по китайским и японским источникам»**. Розенберг планировал и третью часть, посвященную школам китайского и японского буддизма, но написать ее ему было не суждено. Уже обращение по преимуществу к китайским и японским источникам отделяет Розенберга от Щербатского и «птенцов его гнезда», ограничивавшихся почти исключительно изучением индо-тибетских источников.

Книга О. О. Розенберга поистине ознаменовала собой переворот в буддологии. В чем же он состоял?

1. Розенберг открыл наличие нескольких уровней в буддизме и показал принципиальное отличие популярного, народного буддизма от философского буддизма.

2. Он обосновал необходимость изучения буддийского учения не только по сутрам, но и по систематическим философским трактатам — шастрам. Именно тексты шастр позволяют понять философский уровень буддизма, представленный и в сутрах, но не в систематической форме.

3. О. О. Розенберг впервые доказал, что именно Абхидхарма является основой философии буддизма, а главный предмет Абхидхармы — теория дхарм, которая была рассмотрена Розенбергом детально и всесторонне.

4. И наконец, О. О. Розенберг показал, что никакого буддизма «вообще» нет. Буддизм исторически существовал и существует только в виде отдельных школ и направлений.

Вместе с тем одно положение теории дхарм в интерпретации Розенберга длительное время представлялось достаточно загадочным. Дело в том, что российский буддолог рассматривает дхармы как некие трансцендентные и непознаваемые носители, лишь манифестирующие себя мгновенными вспышками в эмпирическом «бывании». Между тем классические абхидхармистские тексты, включая и «Абхидхармакошу» Васубандху, на которой прежде всего базировались разработки Розенберга, не содержат в себе никаких

---

* В 1924 г. вдова ученого перевела этот труд на немецкий язык и опубликовала его в Германии.

** Первая часть (изданная в Токио в 1916 г.) имела название «Свод лексикографического материала».

оснований для подобной интерпретации: дхармы в них вполне «имманентные» элементарные психофизические состояния. Для понимания интерпретации Розенберга важно помнить, что работал он главным образом по китайским и японским источникам, прежде всего йогачаринской школы *Хоссо-сю* (кит. *Фа сян цзун*). Между тем на Дальнем Востоке со времен полемики Фа-цзана против Сюань-цзана проводилось разделение между сущностью, или природой, дхарм *(фа син; дхармата)* и проявлениями, или феноменами, этой сущности — *фа сян (дхармалакшана)*. Первое в интерпретации Розенберга превратилось в «трансцендентный» носитель, второе — в его эмпирическую манифестацию.

В 1918 г. О. О. Розенберг принял участие (вместе с Ф. И. Щербатским, монголистом Б. Я. Владимировым и другими востоковедами) в проведении Первой буддийской выставки, прочитав на ней лекцию «О миросозерцании буддизма на Дальнем Востоке». После этого Розенберг таинственно исчезает, и следы его теряются. Сейчас, однако, можно считать установленным, что он как репатриант отправился в Германию, остановился по пути в Таллине, где заболел и умер в 1919 г.

Как бы ни были велики научные заслуги О. О. Розенберга, основателем отечественной буддологической школы стал все-таки не он, а его старший современник, коллега и отчасти учитель академик Ф. И. Щербатской (1866–1942). Щербатской получил превосходное санскритологическое образование в Петербургском и Венском университетах. В Вене он стажировался у крупнейшего европейского санскритолога Г. Бюлера, учебник которого Щербатской позднее перевел на русский язык (Стокгольм, 1923); по нему и сейчас занимаются все студенты-индологи в российских востоковедных вузах (переиздан петербургским издательством «Лань» в 1999 г.). В 1893 г. Щербатской вернулся в Россию, но первоначально занимался не научной, а общественной деятельностью (был земским гласным и уездным предводителем дворянства). Только в 1899 г. он возвращается в науку и работает в Бонне с немецким буддологом Якоби. С 1900 г. Щербатской — приват-доцент кафедры санскритологии факультета восточных языков Петербургского университета и остается преподавателем университета на всю свою жизнь. В 1918 г. он становится действительным членом Российской Академии наук. В 1928 г. Ф. И. Щербатского назначают директором Института буддийской культуры (ИНБУК) АН СССР, просуществовавшего, к сожалению, только два года

и растворенного в 1930 г. в только что созданном Институте востоковедения, в котором Ф. И. Щербатской стал заведующим Индо-Тибетским кабинетом. Последние годы жизни Щербатского были очень тяжелыми. Большинство его учеников и коллег были репрессированы и казнены по нелепым обвинениям. Его самый выдающийся ученик Е. Е. Обермиллер умер от рассеянного склероза. Сам академик подвергся настоящей травле как идеалист-неокантианец, проповедующий реакционные взгляды и занимающийся реакционной «индийской поповщиной». Его работы издаются в России, но только по-английски. После начала войны Щербатской вместе с другими академиками оказывается в эвакуации в Боровом (Казахстан), где он и умирает 18 марта 1942 г. А вместе с ним умирает и классическая отечественная буддология, уже никогда не оправившаяся от ударов, нанесенных ей сталинскими репрессиями.

Крупнейшими трудами Ф. И. Щербатского являются монографии «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» (т. 1–2. СПб., 1903–1909), «The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma» («Базовая концепция буддизма и значение слова „дхарма“». Лондон, 1923), «The Conception of Buddhist Nirvana» («Концепция буддийской нирваны». Л., 1927) и «The Buddhist Logic» («Буддийская логика», т. 1–2. Ленинград, 1930–1932). Кроме того, Щербатской был автором многочисленных статей, переводов небольших буддийских текстов и публикаций в серии Bibliotheca Buddhica.

Первая из названных выше монографий посвящена учению логико-эпистемологической ветви школы йогачара (Дхармакирти и Дхармоттара), вторая — философии мадхьямаки и пониманию мадхьямиками нирваны, третья — опять логико-эпистемологическому направлению йогачары.

Уже отсюда видно, что Щербатской и его школа занимались по преимуществу буддийской философией в ее самых рафинированных формах, причем значение философского уровня буддийской традиции этой школой подчас даже абсолютизировалось, рассматриваясь вне религиозно-доктринального и йогического контекста буддизма. Для описания буддийской философии Ф. И. Щербатской использовал терминологию и инструментарий неокантианской философии, представленной в России такими мыслителями, как А. Введенский (один из учителей Ф. И. Щербатского) и И. И. Лапшин (интересно, что с Лапшиным по философским вопросам кон-

сультировался и О. О. Розенберг). Одновременно Ф. И. Щербатской продемонстрировал принципиально новый подход к переводу буддийского философского текста, отвергнув традиционный филологический перевод и обосновав необходимость философски адекватного перевода классических буддийских текстов. Не филологи, а философы должны изучать буддийскую мысль, утверждал академик. Еще одним важным методологическим положением школы Щербатского стало требование рассматривать историю буддийской философии в контексте ее полемики с оппонентами, прежде всего с философскими школами брахманизма, поскольку вне конкретного историко-философского контекста многое в развитии буддийской мысли не может быть понято.

Ф. И. Щербатской прославился в первую очередь как исследователь логико-эпистемологического направления поздней йогачары. Именно благодаря его трудам сочинения Дигнаги, Дхармакирти и Дхармоттары стали известны ученым всего мира, что стимулировало дальнейшую работу по изучению их наследия. Как уже говорилось, философия йогачары интерпретировалась Ф. И. Щербатским в кантианских терминах, что порой приводило к определенным издержкам. Действительно, принятый Щербатским язык описания и его герменевтическая процедура позволяли звучать русскоязычному переводу индийского текста вполне философично. При этом переводчику удавалось прежде всего передавать то, что было общего у индийского философа с европейскими мыслителями, тогда как принципиально новое и инокультурное содержание буддийских памятников оставалось по-прежнему в значительной степени скрытым и неявным. А это вызывало порой недоразумения и непозволительную европеизацию буддийской мысли. Самый яркий пример здесь — перевод Ф. И. Щербатским очень важного йогачаринского термина *свалакшана* (своепризнак, собственное свойство) как «вещь в себе», что скорее мешало, чем помогало понять содержание этого понятия. Но в целом труды Щербатского в этой области были пионерскими и вдохновляющими. Это же можно сказать и относительно его исследования о смысле понятия *дхарма* в буддийской философии. Хотя исследование Ф. И. Щербатского и уступало по блеску работе О. О. Розенберга, но вместе с тем и удачно корректировало выводы последнего. Так, Щербатской совершенно обоснованно отказался от розенберговского разделения дхарм на трансцендентные носители и эмпири-

ческие манифестации, вернувшись к непосредственному содержанию индийских абхидхармистских текстов.

Гораздо более спорным является сочинение Ф. И. Щербатского «Концепция буддийской нирваны», которое сам автор рассматривал как продолжение труда о дхармах: если учение о дхармах анализировалось на хинаянском материале, то учение о нирване раскрывалось им на основе махаянских, а именно шуньявадинских источников. Эта работа была написана Ф. И. Щербатским как полемическое сочинение, направленное против концепции нирваны, предложенной лидером франко-бельгийской школы буддологии Луи де ла Валле-Пуссеном. Бельгийский ученый противопоставлял канонический буддизм раннему буддизму, или «буддизму Будды», который, по его мнению, был прежде всего йогой (здесь он солидаризировался с другим буддологом той же школы, Э. Сенаром), причем под йогой он был склонен понимать что-то вроде магии, колдовства и чудотворения. Такое понимание йоги явно было плодом католического европоцентризма, к сожалению характерного для творчества этого замечательного ученого.

Ф. И. Щербатской совершенно справедливо и весьма едко критикует де ла Валле-Пуссена и его понимание йоги, чрезвычайно точно указывая на удивительные совпадения в позиции буддистов и Патанджали, автора «Йога-сутр», но переоценивая, как мне представляется, обособленность философии от йогической практики в буддийской традиции.

Однако самым главным в рассматриваемом труде Щербатского все-таки остается его интерпретация мадхьямаки вообще и учения Нагарджуны в частности. Как уже говорилось (см. лекцию 5), Ф. И. Щербатской является родоначальником как «релятивистской», так и «абсолютистской» интерпретации мадхьямаки, ибо он, с одной стороны, рассматривает *шуньяту* не как пустоту, а как относительность, с другой — подчеркивает веру мадхьямиков в Будду как Абсолют. Здесь Щербатской даже вспоминает о Спинозе и употребляет его формулы Deus sive natura и Deus sive substantia*. Для Щербатского шуньята есть относительность сансарического существования как причинно обусловленного, и в то же время она суть реальность Абсолюта как истинносущего Целого по ту сторону этой обусловленности: «Подобно тому как слепой

* Бог, или природа. Бог, или субстанция *(лат.)*.

от рождения человек не может увидеть солнца, так и люди, пребывающие в тисках общепринятых понятий, не могут непосредственно постичь Будды, но стремятся описать его умозрительно. Именно ими он и не может быть постигнут непосредственно. Будда должен рассматриваться как космический порядок, его тело есть космос, сущность космоса непознаваема, и ее невозможно понять умозрительно. Реальность Будды — это реальность вселенной, и поскольку Будда не имеет отдельной реальности, то и вселенная не имеет никакой реальности вне Будды. Все элементы бытия, просеянные сквозь сито относительности, приобретают великолепие, все миллионы существований должны рассматриваться как проявленное в них тело Будды. Это и есть относительность, кульминационная точка мудрости (праджня-парамита)»*. Подобные слова вполне применимы к теории Татхагатагарбхи (недаром Щербатской ниже очень сочувственно цитирует японского буддолога и буддиста М. Анесаки, выражающего традиционный для дальневосточного буддизма «космотеизм»), но вряд ли применимы к классической мадхьямаке. «Концепция буддийской нирваны» вызвала много споров среди специалистов, но, пожалуй, никто из них так и не принял интерпретацию шуньяты, предложенную российским ученым.

Ф. И. Щербатской был не только ученым-исследователем, но и блестящим педагогом, воспитавшим целую плеяду ученых, образовавших российскую (петербургскую, ленинградскую) буддологическую школу. Самым крупным ученым из воспитанников Ф. И. Щербатского был, несомненно, Е. Е. Обермиллер.

Е. Е. Обермиллер (1901–1935) продолжал традиции классической буддологии, принципы которой разработал Ф. И. Щербатской. Особое внимание Обермиллер уделял изучению текстов Майтреи — Асанги «Абхисамаяланкара» и «Ратнаготравибхага». Таким образом, Обермиллер был первым европейским ученым, занявшимся этими текстами, базовыми для теории Татхагатагарбхи. Большинство опубликованных работ Обермиллера написано по-английски**. К сожалению, его жизнь оказалась короткой: в тридцать четыре года Е. Е. Обермиллер скончался после тяжелой и изнури-

* *Щербатской Ф. И.* Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 244–245.

** Например, см.: *Obermiller E.* The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation // Acta Orientalia. Vol. 9. Pt. 2–3. 1931. P. 81–106.

тельной болезни. Последние годы жизни он провел в Бурятии, занимаясь буддийской философией с учеными ламами.

Академик Щербатской создал блестящую школу, но она, увы, не пережила своего создателя, погубленная сталинскими репрессиями. После смерти Щербатского в 1942 г. буддология в России (СССР) исчезает как минимум на 15 лет.

С началом так называемой «хрущевской оттепели» буддологические исследования в нашей стране робко возрождаются, однако до сих пор им не удалось превзойти довоенный уровень. Важную роль в процессе этого возрождения сыграло возвращение на родину известного тибетолога и буддолога Ю. Н. Рериха, сына знаменитого художника. Ю. Н. Рерих много сделал для возрождения «Библиотеки Буддики», опубликовав в 1960 г. под ее грифом перевод одного из важнейших памятников раннего палийского буддизма — «Дхаммападу» (в переводе В. Н. Топорова). Публикация перевода вызвала скандал — академические чиновники обвинили ученого в проповеди «поповщины»; Ю. Н. Рерих с трудом переносит травлю и вскоре умирает. Однако в 1963 г., опять-таки под грифом «Библиотеки Буддики», Б. И. Панкратов и Э. Н. Темкин публикуют подготовленную к изданию еще Е. Е. Обермиллером главу из «Пурва бхавана крама» Камалашилы. После этого «Библиотека Буддика» опять замирает на десятилетия.

На рубеже 60–70-х годов начинается второй период расцвета отечественной буддологии. Он не набрал мощи первого, хотя поначалу обещал многое. Важную роль в нем сыграли издания Тартуского государственного университета «Труды по знаковым системам» и «Труды по востоковедению». В них регулярно публиковались такие деятели «буддологического ренессанса», как А. М. Пятигорский (методологические вопросы буддологии, буддийская психология и феноменология сознания; его беседы о природе сознания с М. Мамардашвили, задуманные как введение в изучение виджнянавады, имели не только буддологическую, но и собственно философскую ценность), О. Ф. Волкова (классический индийский буддизм), Л. Э. Мялль (праджня-парамитская литература), Б. Д. Дандарон (Ваджраяна, традиции Дзог-чэн и Махамудра), и другие ученые.

Однако этот «ренессанс» оказался весьма кратковременным. В 1972 г. подвергается аресту Б. Д. Дандарон (дважды репрессировавшийся в сталинское время), бывший не только буддологом, но и практикующим буддистом, и даже более того — тантрическим

йогином (он происходил из старого рода, давшего Бурятии многих выдающихся лам). Ему инкриминируется создание некоей секты. В качестве свидетелей защиты приглашаются многие буддологи, поддерживавшие тесный контакт с группой Дандарона. Суд осуждает Дандарона, вскоре умершего в заключении, и выносит частные определения в адрес некоторых свидетелей. Последствия «дела Дандарона» оказываются поистине трагическими для буддологии: в глазах властей и академических чиновников она становится занятием подозрительным, почти крамольным. Буддологические исследования сворачиваются, большинство исследовательских тем собственно буддологического характера закрывается. Эмигрируют А. М. Пятигорский (в Англию) и А. Я. Сыркин (в Израиль), фактически отстраняется от научной жизни О. Ф. Волкова, отходит от научной деятельности Л. Э. Мялль.

Тем не менее жизнь в отечественной буддологии продолжает теплиться. Хотя буддология в классическом смысле почти исчезает, продолжают развиваться исследования исторического, обществоведческого, филологического и культурологического характера, так или иначе связанные с буддизмом (например, изучаются проблемы соотношения буддизма и государственных институтов в странах Востока, народная буддийская литература средневекового Китая, роль буддизма в культурах Центральной и Восточной Азии и т. п.)*.

Особо хотелось бы отметить книгу московского искусствоведа Е. В. Завадской «Восток на Западе» (М., 1972; переиздана в 1977 г. под названием «Культура Востока в современном западном мире»). Эта небольшая книга посвящена влиянию буддизма Чань (Дзэн) на культуру Запада XX века. Хотя ее собственно буддологическое значение и невелико, она сыграла очень важную позитивную роль как в информировании широкой публики о новых процессах межкультурного взаимодействия, так и в отчетливом стимулировании интереса к буддологии у востоковедной молодежи.

Во второй половине 70-х — начале 80-х годов число буддологических исследований возрастает. Хотя в целом их уровень по ми-

* Здесь необходимо назвать таких ученых, как академик Г. М. Бонгард-Левин (духовная культура Древней Индии), Л. Н. Меньшиков (буддийская литература в жанре *бяньвэнь*), М. И. Воробьева-Десятовская (буддийские санскритские тексты из Центральной Азии), И. С. Гуревич (язык чаньских бесед — *юйлу*), В. И. Корнев (буддизм и общественная жизнь стран Юго-Восточной Азии), В. Н. Горегляд (буддизм и японская литература), А. С. Мартынов (буддизм, общество и государство в Китае и на Дальнем Востоке).

ровым стандартам остается достаточно скромным, само оживление буддологии было весьма обнадеживающим фактом. Важно также отметить, что в это время традиционная для России ориентация буддологических работ на индологическую и тибетологическую тематику дополняется возникновением и развитием исследований в области истории китайского и японского буддизма. Такие молодые ученые из Бурятии, как Н. В. Абаев, Л. Е. Янгутов, С. Ю. Лепехов, С. П. Нестеркин, активно занялись изучением Чань и других направлений дальневосточного буддизма.

Очень важны для понимания современного состояния буддологии в России 80-е годы, когда активно заявили о себе как об участниках научного процесса представители нового поколения, определившие лицо российской буддологии 90-х годов. Это А. Н. Игнатович (история буддизма в Японии, школы Тэндай и Нитирэн), Л. Н. Меньшиков (народная буддийская литература, жанр *бянь-вэнь*), В. Н. Андросов (учение Нагарджуны), В. Г. Лысенко (ранний палийский буддизм), А. В. Парибок (палийский буддизм), А. М. Кабанов (Дзэн и классическая японская литература), С. Д. Серебряный (индийская религиозная философия, литература махаянских сутр), М. Е. Кравцова (буддизм и общество в раннесредневековом Китае), М. Е. Ермаков (буддийская агиография в Китае, простонародный китайский буддизм) и многие другие.

Особо следует сказать о группе В. И. Рудого, ученого, активно работавшего еще в 70-е годы. Позднее (на рубеже 80–90-х годов) она организационно оформилась в виде группы буддологии Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. Эту группу можно считать первым после школы Ф. И. Щербатского оформленным отечественным буддологическим направлением с четко определенными методологическими принципами. Наиболее активные и последовательные члены этого направления — помимо самого В. И. Рудого — Е. П. Островская и Т. В. Ермакова. Основным и практически единственным предметом изучения этой группы является классическая буддийская Абхидхарма, причем даже не вся Абхидхарма, а трактат Васубандху «Абхидхармакоша». На основе всестороннего анализа этого памятника группа В. И. Рудого делает широкие выводы общебуддологического характера. Как чрезвычайно важный положительный фактор деятельности школы В. И. Рудого должны быть названы: 1) обращение к классической буддологической проблематике и возрождение традиций школы Ф. И. Щербатского; 2) наличие разработанной

теоретико-методологической базы исследований и герменевтической процедуры, а также 3) высокий уровень как филологического, так и историко-философского анализа текста. Вместе с тем абсолютизация учения трактата Васубандху и порой некритическое распространение полученных выводов на буддизм вообще (в том числе и не только на индийские формы этой религии), а порой и просто отождествление «нормативного буддизма» или «классического буддизма» с философией Васубандху его «хинаянского» периода существенно снижают ценность полученных результатов. В целом группа В. И. Рудого вполне может быть названа «группой Абхидхармакоши».

В начале 90-х годов постепенно формируется буддологическая школа философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Е. А. Торчинов, К. Ю. Солонин и ряд начинающих молодых ученых). Генетически эта школа, базирующаяся в настоящее время на кафедре философии и культурологии религии философского факультета СПбГУ, восходит к школе В. И. Рудого, однако отличается от нее как по предмету своих занятий, так и по ряду подходов. Во-первых, университетские буддологи работают прежде всего на материале китайских текстов; во-вторых, они склонны рассматривать буддизм как принципиально плюралистическую традицию, отказываясь от попыток найти некий «эталонный», «нормативный» или даже «классический» буддизм.

Подводя итог обзору тернистого пути российской буддологии, необходимо с сожалением констатировать тот факт, что, несмотря на быстро идущий процесс возрождения отечественной буддологии и освоения ею новых тем и подходов, в целом российская буддология значительно отстала от западной и японской и пока еще не в состоянии выступать в качестве равного этим научным традициям субъекта современного научно-исследовательского процесса. Но останемся оптимистами: ведь главное все-таки в том, что в России снова есть подлинная научная буддология.

Перенесемся на Запад и посмотрим, как развивались буддологические исследования в Западной Европе и Америке. Отметим, что выделение Запада в особое «буддологическое пространство», отличное от российского, в известной степени условно, поскольку от своего возникновения и как минимум до смерти Ф. И. Щербатского российская буддология развивалась в тесном взаимодействии с западной в рамках единого историко-научного процесса. С таки-

ми российскими буддологами, как Палладий Кафаров, В. П. Васильев, Ф. И. Щербатской, на Западе считались, к их авторитету апеллировали и их мнение ценили. Достаточно вспомнить, что такая книга, как «Концепция буддийской нирваны» Щербатского, была написана как полемический ответ де ла Валле-Пуссену, а одну из рецензий на этот труд написала классик британской буддологии К. А. Ф. Рис-Дэвидс. Только позднее «железный занавес» отделил отечественную буддологию от западной, а когда он пал, оказалось, что наша буддология отстала настолько, что уже не является равноправным субъектом мирового научного процесса.

Основателями европейской буддологии могут с полным правом считаться венгерский тибетолог Александер Чома де Кёрёши* (1784–1842) и французский индолог Эжен Бюрнуф (1801–1852), но если Чома де Кёрёши остался исследователем-одиночкой, то Э. Бюрнуф создал одну из самых мощных буддологических школ в мире.

Начинал Бюрнуф свою научную деятельность как специалист по языку пали и южному буддизму, но позднее он перешел к исследованиям Махаяны, перевел с санскрита и в 1852 г. опубликовал «Саддхарма пундарика сутру». Его главный труд — «Введение в историю индийского буддизма» («L'Introduction a l'Histoire du Bouddhisme Indien», 1844); этот труд содержит переводы фрагментов многочисленных санскритских текстов, а также первые характеристики праджня-парамитских сутр и «Ланкаватара сутры». Рассматривая цель буддизма (нирвану) как абсолютное небытие, что, конечно, совершенно неверно, Бюрнуф делает определенный мировоззренческий вывод, в котором очень четко проявился присущий французской науке европоцентризм с конфессиональной (католической) окраской. А его ученик Б. де Сент-Илер уже прямо пишет, что главная польза от изучения буддизма состоит в том, что по контрасту с ним мы лучше понимаем все преимущества нашей (христианской) религии. Позднее буддологи или воздерживались от подобных оценочных суждений, как академические

* А. Чома де Кёрёши — выдающийся венгерский востоковед, буддолог и тибетолог, с 1834 г. — почетный член Бенгальского азиатского общества. С 1822 г. проживал в Индии, совершая поездки в Гималаи и тибетские монастыри Ладака. Автор санскрито-тибето-английского словаря на базе буддийского словаря Махавьютпатти. Переводчик «Чжуд-ши» (тибетского медицинского трактата), исследователь системы Калачакра; его работы по буддизму и переводы канонических текстов составили сборник «Исследования по тибетологии» (1912).

ученые, или (если они сами были буддистами, что случалось нередко) склонны были делать прямо противоположный вывод.

Самыми выдающимися учениками Э. Бюрнуфа были Эмиль Сенар (1847–1928) и Силвен Леви (1863–1935). Первый из них так же, как и Бюрнуф, начинал с исследований палийских источников, будучи одним из основателей знаменитого лондонского Pali Text Society (Общества палийских текстов), но позднее занимался почти исключительно Махаяной. Он может считаться одним из лучших знатоков буддийского искусства. В своих работах Э. Сенар справедливо подчеркивал формообразующую функцию психопрактики (йоги) в процессе возникновения и развития буддизма и был сторонником вполне актуальной и ныне теории возникновения буддизма из практики йоги.

Что касается С. Леви, то его огромным вкладом в буддологию была находка и публикация санскритских оригиналов базовых йогачаринских текстов: «Махаяна сутраланкары» Майтреи — Асанги (переведен и опубликован в 1907 г.) и «Двадцатистишия» и «Тридцатистишия» Васубандху (1925). Кроме того, в 1934 г. он вместе с С. Ямагути опубликовал комментарий *(тика)* Васубандху к «Мадхьянтавибхаге» Майтреи — Асанги. Труды С. Леви по изучению йогачары, переводу и изданию йогачаринских текстов стимулировали также исследования учения этой школы такими учеными, как Ф. И. Щербатской и Л. де ла Валле-Пуссен. С. Леви много путешествовал, в том числе и по России — во время своей двухгодичной (1921–1923) поездки на Восток; он был членом многих иностранных академических обществ.

Но крупнейшим представителем франко-бельгийской школы был, конечно, ровесник и оппонент Ф. И. Щербатского, Луи де ла Валле-Пуссен (1869–1939), который вполне может считаться претендентом на звание величайшего буддолога всех времен и народов. Будучи учеником С. Леви, Л. де ла Валле-Пуссен прекрасно владел не только пали и санскритом, но также тибетским и китайским языками, что чрезвычайно расширило источниковедческую базу его исследований. Перечень тем, которыми он занимался, и список его работ вызывают восхищение и удивление, что один человек мог сделать так много. Де ла Валле-Пуссен был пионером в изучении школы *сарвастивада,* он написал все основные статьи о буддизме для «Энциклопедии религии и этики», опубликовал такие важные тексты, как «Бодхичарьяватара», «Бодхисаттва бхуми», «Мадхьямакаватара», «Вимшика пракарана» (текст

Васубандху), и многие другие тексты. В 1923–1925 гг. он перевел на французский (с тибетского) «Абхидхармакошу» Васубандху, а в 1930-м — «Виджняптиматра сиддхи шастру» («Чэн вэй ши лунь») Васубандху — Сюань-цзана, фактически реконструировав санскритскую терминологию этого памятника. Его работа о нирване (1925) вызвала к жизни ответное сочинение Щербатского. И этот перечень работ и буддологических заслуг бельгийского ученого далеко не полон.

Тем не менее нельзя не указать на некоторые спорные моменты в исследованиях Л. де ла Валле-Пуссена. Во-первых, определенный католический европоцентризм, проявлявшийся в его трудах, мешал ученому в понимании буддийских текстов. Из него же проистекало и слегка высокомерное отношение де ла Валле-Пуссена к источникам (отсюда и такие определения, как «махаянская квазитеология», характерные для его лексики). Отсюда же и определение йоги как «магии и колдовства», ответственных, по мнению де ла Валле-Пуссена, за понимание ранним доканоническим буддизмом нирваны как рая и блаженного состояния бессмертной души (тезис, вызвавший вполне оправданное негодование Щербатского). И во-вторых, это вполне сознательная интерпретация йогачары в терминах, которые максимально приближали ее к западноевропейскому идеализму Нового времени; такая интерпретация учения о «только лишь сознании» надолго дезориентировала буддологов. И тем не менее научные заслуги Л. де ла Валле-Пуссена поистине огромны.

После Второй мировой войны французская буддология постепенно утрачивает свои позиции. Последним крупным ее представителем был синолог Поль Демьевилль (1894–1979), большой ценитель российской китаеведной науки (он читал на русском языке). Но Демьевилль был все-таки прежде всего синологом и только во вторую очередь — буддологом. Буддизм интересовал его прежде всего как феномен китайской культуры, а не как таковой. Крупнейший вклад Демьевилля в мировую буддологию — издание нескольких выпусков фундаментального энциклопедического словаря «Хобогирин» (яп. «Лес драгоценностей Дхармы», 1929–1937; издание так и не было завершено, попытки возобновить его предпринимались в 60–70-е годы), посвященного рассмотрению религиозных и философских принципов буддизма по китайским и японским источникам.

После смерти П. Демьевилля французская буддология приходит в упадок, уступая место расцветшим во Франции в 70-е годы исследованиям даосизма (традиция, идущая от Анри Масперо, 1883–1945). В настоящее время наиболее известным французским буддологом является Б. Фор, занимающийся историей Чань (Дзэн) и предлагающий новые культурологические интерпретации этой школы в духе постмодерна. Пальма первенства в области буддологии переходит в Западной Европе к Германии и Англии.

В Бельгии продолжателем классических исследований Л. де ла Валле-Пуссена стал Э. Ламотт, автор объемистого и фундаментального труда по истории буддизма в Индии (до периода ранней Махаяны). Помимо ряда исследований ему принадлежат переводы на французский язык таких важнейших махаянских сутр, как «Вималакирти нирдеша сутра», «Сандхинирмочана сутра» и «Шурангама самадхи сутра». Подобно Л. де ла Валле-Пуссену, Э. Ламотт работал с источниками на санскрите, тибетском и китайском языках.

Английская и германская школы в буддологии связаны не только общностью подхода, но и генетически, поскольку одним из основателей британской буддологии был Макс Мюллер (1823–1900), немец по происхождению и англичанин как по гражданству, так и по манерам и привычкам. Макс Мюллер был чрезвычайно знаменит не только как буддолог, но и как лингвист-индоевропеист, сравнительный религиовед и переводчик. Кроме него, основоположниками британской школы должны считаться супруги Рис-Дэвидс — Томас Уильям (1843–1922) и Каролина Августа Фоли. Из классиков германской буддологии необходимо назвать Х. Ольденберга (1854–1920), знаменитая книга которого «Будда, его жизнь, учение и община» еще в 1893 г. была переведена на русский язык.

Главными особенностями англо-германской школы был преимущественный и почти исключительный интерес к палийскому тхеравадинскому буддизму, который представители этой школы до конца 30-х годов рассматривали в качестве или просто тождественного раннему буддизму, «буддизму Будды», или лишь слегка модифицированного представителями сангхи. Махаяна почти полностью игнорировалась этой школой как явление позднее и подверженное влиянию индуизма.

Главной заслугой английской школы является создание в 1881 г. (супругами Рис-Дэвидс) Pali Text Society, общества, целью кото-

рого ставилось изучение и перевод палийских буддийских текстов на английский язык. В настоящее время цель Общества может считаться выполненной — практически вся палийская Типитака и большинство авторитетных неканонических текстов на пали переведены на английский язык, став доступными для любого исследователя, читающего по-английски. Кроме того, Общество выпустило ряд словарей и индексов весьма высокого качества. Огромная заслуга в переводе текстов Типитаки принадлежит английской исследовательнице Айсалин Блю Хорнер (Isaline Blew Horner), бывшей четвертым президентом Общества (расцвет ее научной и переводческой деятельности приходится на 30–50-е годы).

Достижения англо-германской школы в изучении и переводе текстов южного буддизма чрезвычайно велики, однако основной тезис школы — эталонный характер палийского тхеравадинского буддизма — не выдержал испытания временем, и к началу 1950-х годов буддологи практически отказались от него. В настоящее время германская буддология демонстрирует весьма значительное тематическое и методологическое разнообразие, тогда как британские ученые проявляют особый интерес к аналитической и логико-эпистемологической составляющей буддийской философской традиции, хотя изучаются и другие аспекты буддизма. Например, крупнейшие современные специалисты в области изучения тантрического буддизма — англичане Д. Л. Снеллгроув и Д. С. Руегг.

Огромную роль в изучении буддизма на Западе во второй половине XX в. сыграли такие ученые, как Э. Конзе (Великобритания), исследовавший праджня-парамитскую литературу, и Г. Гюнтер (Канада), который совершил подлинную революцию в области перевода буддийской терминологии и всесторонне развил феноменологическую парадигму в исследованиях буддийской философии.

Американская буддология сформировалась позднее европейской. Первоначально она находилась под сильным влиянием британской школы, однако постепенно преодолела его. В настоящее время, несомненно, большинство буддологов мира живут и работают в США, однако о каком-то методологическом единстве американской школы, как и вообще о наличии таковой, говорить не приходится. По существу, американские ученые занимаются всеми отраслями и проблемами буддологии на основе самых разнообразных методологических подходов (пожалуй, можно весьма условно говорить о некотором преобладании в настоящее время инте-

реса к герменевтической проблематике). Можно сказать, что до 50-х годов в американской науке преобладал интерес к палийскому буддизму, а в 50–70-е — к тибетской традиции (он был в значительной степени стимулирован появлением в США весьма значительного числа традиционных ученых-буддистов из числа тибетцев-эмигрантов и знакомством с живой традицией). Вообще же между 1950–1980 гг. подход англосаксонских буддологов очень своеобразно трансформировался: если до этого живая махаянская традиция отвергалась как неаутентичная, а исследователей призывали обращаться к палийским текстам, то теперь стала преобладать какая-то «тибетская» эйфория: зачем изучать мертвые тексты, когда перед нами древняя, но живая традиция! Эта эйфория привела к некоторым издержкам: первое время все интерпретации и истолкования ученых тибетских лам принимались как истина в последней инстанции, без попыток какой-либо критической рефлексии. Только после 1980 г. ситуация начала быстро меняться, и сейчас ни один серьезный буддолог не станет априорно отождествлять собственное значение санскритского текста с его интерпретацией в рамках тибетской традиции, а понимание махаянской классики тибетцами само стало предметом рефлексии и изучения.

В это же время начинается все более серьезное и профессиональное изучение китайского и вообще дальневосточного буддизма. Если раньше Дзэн в основном находился в области экстраакадемических интересов (в период «дзэнского бума» битников и хиппи), то теперь наступает время для его серьезного изучения в исторической ретроспективе и культурно-историческом контексте. Активно изучаются и другие школы дальневосточного буддизма — Хуаянь, Тяньтай, Чистая Земля. В этой связи нельзя не упомянуть такие имена, как Дж. Мак-Рэй, Р. Гимелло, Р. Басуэлл и П. Грегори. Эти ученые (и ряд других) группируются вокруг финансируемого японцами Института Курода для изучения буддизма и человеческих ценностей (США, Гавайи), директором которого в настоящее время является П. Грегори. Изданные Институтом в 80–90-е годы сборники статей и монографии («Studies in Ch'an and Hua-yen»; «Sudden and Gradual in Chinese Buddhism»; «Buddhist Hermeneutics»; «Traditions of Meditation in Chinese Buddhism»; фундаментальная монография Дж. Мак-Рэя «The Northern School and the Formation of Ch'an Buddhism», исследования П. Грегори о чаньско-хуаяньском мыслителе Цзунми и многое другое) внесли

весьма существенный вклад в изучение буддизма на Дальнем Востоке (Китай, Корея, Япония). Нельзя не отметить также, что «гавайская группа» находится под определенным влиянием японских исследований буддизма. В последнее время в США активизировалось изучение классической махаянской философии — при Американской Академии религии функционирует семинар по йогачаре, объединяющий ведущих ученых из Америки, Европы и Японии; молодой буддолог из Флориды Д. Ластхаус подготовил новый перевод «Виджняптиматра сиддхи шастры» (сейчас находится в печати).

И в заключение несколько слов о японской буддологии. Она зародилась в период реформ императора Мэйдзи (1867–1911) под влиянием европейского востоковедения. О. О. Розенберг описал первые младенческие шаги японской буддологии, когда значение изучения санскритских источников только начинало осознаваться, а японская традиция некритически отождествлялась с буддизмом вообще. В настоящее время японская буддология чрезвычайно богата и многообразна. Японские ученые лидируют как в изучении китайско-японской традиции, так и индийского и тибетского буддизма. Сочетая западные принципы текстологии и китайские приемы филологической критики текста XVIII–XIX вв., японские буддологи добились весьма впечатляющих результатов в филологическом исследовании буддийских текстов. Издание «Трипитаки годов Тайсё» — «Тайсё синсю Дайдзокё» (середина 20-х годов; переработана и переиздана в 1968–1980 гг.) снабдило ученых всего мира великолепно выполненным собранием буддийских текстов китайской, японской и корейской традиций. «Большой буддийский словарь» («Буккё дайдзитэн»), изданный под редакцией Мотидзуки Синко (1933–1936; 1954–1957; 1974–1977), стал одним из авторитетнейших буддологических справочных изданий, а такие имена, как Накамура Хадзимэ, Гадзин Нагао и Уи Хакудзю стали известны ученым всего мира (не говоря уж о таких популяризаторах японского буддизма, как Дайсэцу Тэйтаро Судзуки — Д. И. Судзуки). И тем не менее, поскольку подавляющая часть работ японских ученых не переведена на европейские языки, достижения японских буддологов во многом остаются еще не востребованными мировой буддологической и востоковедной наукой.

Весьма любопытным явлением в японской буддологии, вышедшим, впрочем, за академические рамки и распространившимся

в область собственно буддизма, стало появление в Японии так называемого «критического буддизма» *(хихан буккё)*.

Влияние буддийской рефлексии относительно собственной традиции на научную буддологию хорошо известно. Это влияние даже на конфессионально индифферентных буддологов было в свое время эксплицитно выражено в известной шутке О. Ф. Волковой: «Каждый буддолог в душе немного буддист». Гораздо меньше известно о влиянии академической буддологии на появление новых направлений буддизма или новых интеллектуальных течений в рамках буддийской традиции в конце XX в., что, несомненно, отражает рост авторитета буддологических исследований, с которыми начинает считаться и религиозно-философская традиция, хотя подчас это влияние выражается в весьма неожиданных формах.

«Критический буддизм» возник в Японии в середине 1980-х годов, когда профессора Университета Комадзава, известные буддологи и санскритологи Хакамая Нориаки и Мацумото Сиро, принадлежавшие первоначально к традиции Сото школы Дзэн, отвергли, по существу, всю дальневосточную буддийскую традицию (в том числе и Дзэн) как неподлинную и еретическую и провозгласили возвращение к «подлинному» индийскому буддизму. Правда, и в Индии, по их мнению, тоже почти все в традиции не было истинно буддийским: только за Тхеравадой, праджня-парамитой, мадхьямакой Нагарджуны и некоторыми текстами йогачары признавалась принадлежность к «чистому» и «подлинному» буддизму.

С тех пор «критический буддизм», как они назвали свою интерпретацию религии, приобрел достаточно много последователей в Японии и в других странах Дальнего Востока (в последние годы его приверженцы появились и в КНР).

Исходным моментом религиозного диссидентства японских буддийских ученых послужило неприятие социальной доктрины Сото Дзэн, которая использовала доктрину *гарбхи / готры* для обоснования дискриминации японских париев *(буракуминов)*.

Главный тезис «критического буддизма» — неадекватность и еретичность теории Татхагатагарбхи, являвшейся теоретической основой практически всей собственно дальневосточной буддийской традиции (школы Хуаянь / Кэгон, Тяньтай / Тэндай, Чань / Дзэн). Таким образом, «критические буддисты» фактически отвергли всю собственную историческую буддийскую традицию, провоз-

гласив принцип возвращения к индийским корням и к «подлинному» буддизму.

В чем же, по мнению «критических буддистов», проявляется «еретичность» теории Татхагатагарбхи и коррелирующих с ней буддийских школ и направлений? Во-первых, она характеризуется как *дхатувада* (термин, сконструированный самими Хакамая и Мацумото). В их интерпретации *дхатувада* — это нечто вроде «топического буддизма», буддизма некритического и догматического, базирующегося не на данных опыта, логическом выводе и критическом анализе, а на откровении и вере. Последнее, с их точки зрения, характерно для «внешних» (небуддийских) учений, но враждебно подлинному духу буддизма.

Во-вторых, они отвергали доктрину гарбхи как чуждый буддизму субстанциализм и эссенциализм, в своей сути тождественный брахманистской атмаваде.

В-третьих, «критический буддизм», рефлектируя о причинах известного «юродства» и антиномизма чаньских и дзэнских монахов, обвинял доктрину «изначального пробуждения» (базирующуюся во многом на учении такого базового для дальневосточной традиции текста, как «Махаяна шраддхотпада шастра») в склонности к этическому релятивизму, утрате присущих буддизму четких моральных ориентиров и нравственному субъективизму и произволу. На этом же основании «критические буддисты» категорически отвергли философию постмодерна как в ее западном, так и японском варианте. Именно теория изначальной пробужденности человеческой природы как некоего трансцендентного принципа, запредельного действию закона причинности *(пратитья самутпада),* объявляется «критическим буддизмом» источником топической веры в откровение и догматической метафизики. Таким образом, «критические буддисты» отвергли все основоположения дальневосточной буддийской традиции как иррелевантные «подлинному» буддизму и чреватые опасным антиномизмом и этическим релятивизмом.

Если говорить о корнях «критического буддизма», то, конечно, необходимо упомянуть о роли мирян — реформаторов китайского буддизма рубежа XIX–XX вв. Люй Чэна (1896–1989) и особенно Оуян Цзинъу (1871–1943). Они достаточно резко критиковали собственно буддийские школы, отдавая предпочтение индианизированной версии Сюань-цзана. При этом Оуян Цзинъу, вначале

увлекавшийся буддизмом Хуаянь, но потом разочаровавшийся в нем, даже посвятил специальные сочинения критике доктрины «Махаяна шраддхотпада шастры»*.

Гораздо важнее другое — а именно влияние современных индологических и тибетологических исследований в области буддологии и конструируемого ими образа буддизма как религии, отвергавшей любую трансцендентную причину существования и заменявшую представление о таковой доктриной имманентной причинной обусловленности *(пратитья самутпада)*, религии антиметафизической, психологизирующей и антидогматической, религии нетеистической, отвергающей теологические спекуляции и онтологический субстанциализм; короче говоря — религии рациональной и критической. При этом важно вновь подчеркнуть, что японская академическая буддология является одной из лидирующих в мире, причем это справедливо и относительно ее санскритологического и тибетологического направлений.

Более того, именно успехи буддологии сделали возможной для дальневосточных буддистов саму постановку вопроса об аутентичности собственной традиции. Ведь в прошлом для буддиста Японии или Китая вопроса о соотношении его традиции с нормативной индийской просто не существовало — все школы исходили из веры в то, что их учение и есть подлинный буддизм, процветавший в Индии и проповеданный некогда самим Буддой Шакьямуни. Академическая буддология принесла с собой осознание радикального отличия дальневосточной традиции от базовой индийской.

В этом отношении характерен тот факт, что буддийские ученые, близкие к «критическому буддизму», предпочитают тибетские переводы индийских философских текстов китайским. Это отчетливо проявляется даже в работах китайских ученых данного направления, которые признают адекватными только переводы Сюань-цзана и тибетских *лоцзава* (в связи с этим они поощряют изучение тибетского языка своими учениками, что весьма нехарактерно для Китая). Здесь достаточно показателен пример одного из старейших буддийских ученых КНР профессора Хань Цзинцина, по своим мировоззренческим установкам очень близкого к «критическому буддизму». Если же учесть тот факт, что в КНР

* См.: Ли Сянпин. Цзю ши юй цзю синь. Чжунго цзиньдай фоцзяо фусин сычао яньцзю (Спасение мира и спасение сердца. Исследование возрождения буддийской мысли в Китае Нового времени). Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ, 1993, 376 с. (особенно с. 145–203).

постоянно растет интерес к Сюань-цзану и его наследию (а именно Сюань-цзан с его приверженностью к индийским стандартам выступает для «критического буддизма» в качестве образцового «истинного» буддиста Восточной Азии), то можно предположить, что и позиции «критического буддизма» там будут укрепляться*.

В целом же, вероятно, не будет ошибкой вслед за французским буддологом Б. Фором назвать «критический буддизм» проявлением на Дальнем Востоке «новой воли к ортодоксии»**.

Что касается китайской буддологии, то следует отметить, что восемьдесят процентов всех буддологических работ, издающихся в КНР, посвящены школе Чань. При этом даже работы, посвященные индийскому буддизму, как правило, написаны на основе китайских переводов без учета санскритских оригиналов и тибетских переводов. Однако в настоящее время ситуация постепенно начинает меняться, в чем, несомненно, велика заслуга таких ученых старшего поколения, как Хуан Синьчуань (ведущий китайский санскритолог) и У Байхуэй.

Подводя итог всему изложенному выше, следует сказать, что, хотя буддология за последние сто лет проделала огромный путь и о буддизме написано не поддающееся учету множество академических и популярных книг, не сделанного тем не менее остается гораздо больше, чем сделанного. И это не только потому, что до сих пор не изучены и не переведены многие базовые тексты как индийского буддизма, так и тибетской и дальневосточной ветвей этой религии. Главная проблема заключается в том, что мы до сих пор лишены понимания буддизма как единого во всем своем многообразии религиозного и культурного феномена и мозаика отдельных текстов и направлений заслоняет от нас целостность буддизма, вмещающего в себя все это многообразие и не существующего

---

* Этот интерес к Сюань-цзану имеет и совершенно отчетливые общественно-политические корни — культивация образа могучей, просвещенной и открытой внешнему миру Танской империи как идеала, к которому должен стремиться современный Китай, и семантика фигуры Сюань-цзана как воплощения китайской открытости внешнему миру при верности национальным интересам.

** О «критическом буддизме» см.: *Hubbard J., Swanson P. L.* (eds.). Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997. XXXIII + 513 p.; *Swanson P. L.* Zen is not Buddhism: Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature. Numen. Vol. 40, 1993; *Кимура Кётака*. Тюгоку буккё кэнкю но доко то кадай (Направления и проблемы исследований в области китайского буддизма) // Индогаку буккёгаку кэнкю (Индологические и буддологические исследования). Т. 44, № 1. С. 327–332.

вне его. А это означает, что поле деятельности для буддолога остается огромным и особенно важна буддология именно для нашей страны. Во-первых, долг российских востоковедов — восстановить историческую справедливость и вернуть отечественной буддологии ее былой блеск и былой авторитет. Во-вторых, буддизм — традиционная религия нескольких народов нашей страны, народов, стремящихся ныне к национально-культурному возрождению. В-третьих, я лично глубоко убежден в том, что богатства буддийской философии и психологии важны для нас здесь и сейчас, но быть востребованы современной российской культурой, философией и интеллектуальной сферой вообще они могут только благодаря посреднической миссии специалиста-буддолога, что, несомненно, накладывает на него и дополнительную ответственность, и дополнительные обязательства.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века. СПб., 1998.

Ермакова Т. В., Островская Е. П., Рудой В. И. и др. Введение в буддизм. СПб., 1999.

Лысенко В. Г. Философия раннего буддизма. М., 1994.

Островская Е. П., Рудой В. И. Классическая буддийская философия. СПб., 1999.

Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.

Торчинов Е. А. Изучение буддизма в России (современное состояние) // Проблемы Дальнего Востока. 1992. № 4. С. 75–89.

Шохин В. К. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998.

Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Be Jong J. W. A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America. N.Y., 1973.

Peiris W. The Western Contribution to Buddhism. Delhi, 1973.

Опыт запредельного

Религии мира

ВВЕДЕНИЕ

О целях и задачах исследования

Эта книга обязана своим появлением насущной необходимости не просто обратиться к рассмотрению тех или иных отдельных теоретических проблем религиеведения, сколь бы важными они ни были, а подвергнуть критическому анализу самые основы методологии религиеведческого исследования и его фундаментальные принципы. Данная необходимость обусловлена целым рядом факторов, связанных как с развитием различных областей гуманитарного знания, так и с результатами, полученными в смежных областях науки, прежде всего в психологии. Вплоть до настоящего времени в религиеведении господствует социологический подход, который в течение последних ста лет способствовал весьма значительному прогрессу религиеведения и колоссально углубил наше понимание функционирования религий в различных обществах и культурах. Ограниченность этого подхода, однако, становится все более очевидной, и начинают обозначаться пределы его применимости.

Сказанное выше отнюдь не касается только марксистского религиеведения, которое является лишь частным случаем рассматриваемой парадигмы. По существу, все основные направления религиеведения, сложившиеся на Западе в течение последнего столетия, являются социологическими. Это справедливо и относительно веберианской школы, тем более что именно М. Вебер считается основоположником социологии религии как одной из важнейших религиеведческих дисциплин. В еще большей степени это верно относительно концепции Э. Дюркгейма, которая настаивает на чрезвычайно жесткой социальной детерминации всех явлений духовной культуры. Характерен социологический подход и для ряда теорий, разрабатывавшихся в рамках этнологии и оказавших

существенное влияние на религиеведение. Это концепции функционализма (Б. Малиновский) и структурализма (К. Леви-Стросс). Правда, что касается последнего течения, то, при всей его генетической связи с теорией Э. Дюркгейма, оно все же выходит за рамки чисто социологического подхода, поскольку Леви-Стросса прежде всего интересовал вопрос о структурах мышления, накладывающихся на все сферы социального опыта.

За рамки чисто социологического подхода также выходят различные психоаналитические концепции религии (З. Фрейд, К. Г. Юнг, Э. Фромм), однако ведущей, общепринятой и нормативной для современного религиеведения все-таки остается социологическая парадигма.

Тем не менее, особенно после ряда интереснейших результатов, полученных психологами, прежде всего представляющими так называемую глубинную психологию (это направления, восходящие к Фрейду и его ученикам, и трансперсональная психология), а также после введения в научный оборот богатейшего эмпирического материала, собранного и обработанного этнологами и востоковедами, возникают серьезные сомнения в универсальности и окончательности социологической парадигмы. Все чаще и чаще не только профессиональные религиеведы, но и ученые других специальностей, соприкасающихся с проблемами изучения тех или иных аспектов религии, высказывают идеи, развитие которых увело бы их далеко за пределы социологического подхода. Эта неудовлетворенность господствующей парадигмой вполне отчетливо присутствует уже в трудах М. Элиаде и в настоящее время достаточно ясно осознается западными религиеведами. В российской науке, пожалуй, эта неудовлетворенность должна ощущаться еще острее из-за глубокого понимания всех плюсов и минусов социологического подхода в его марксистском варианте, господствовавшем в отечественной науке безраздельно в течение последних десятилетий. Однако, к сожалению, разочарование в марксизме как универсальной парадигме религиеведческого и вообще гуманитарного исследования достаточно часто приводит российских ученых или к огульному отрицанию ценности марксистской социологии вообще, или к полному методологическому индифферентизму, когда поиски новой эффективной парадигмы заменяются теоретическим скепсисом и погружением в эмпирию, осмысливаемую не в рамках строгой научной парадигмы, а с позиций так называемого здравого смысла.

Заслуги социологического подхода несомненны. Благодаря его применению стали поняты функции религиозных верований и религиозных институтов в различных обществах и в различные исторические эпохи. Стал понятен социальный смысл многочисленных культов и ритуалов. Значительный прогресс достигнут как в понимании социальной (и социально-экономической) детерминации развития религии на разных этапах ее истории (в том числе и в рамках конкретных конфессий), так и в изучении влияния религиозного фактора на те или иные социальные и социокультурные процессы (достаточно упомянуть только классическое исследование М. Вебера о роли протестантской этики в формировании капиталистических отношений).

И тем не менее все больше и больше происходит осознание ограниченности сферы применения социологической парадигмы. Более того, нельзя не чувствовать, что различные социологические концепции религии характеризуют ее только внешним образом, описывая и объясняя ее функционирование, но не ее суть. Природа религии, несмотря на все громкие заявления философов и социологов, начиная с просветителей, остается по-прежнему загадкой. Мы хорошо понимаем «как» религии, но не ее «что», которое и является ее сущностью и природой. А для понимания этой сущности мало что дает изучение ее внешних проявлений, бытования или функционирования тех или иных институтов, социального смысла тех или иных догм и культов. Между тем это «что» религии не может игнорироваться наукой и не может быть отброшено со ссылкой на его иррациональность, ибо сама иррациональность должна быть объяснена. И там, где останавливается социология, не сможет ли нам помочь психология? Не следует ли в поисках сути религии обратиться к тому, что составляет самое живое и глубинное в ней, а именно к религиозному опыту. Исследование же религиозного опыта требует по определению уже не социологического, а психологического подхода.

В свое время Галилео Галилей сделал глубокое и остроумное замечание, что религия учит нас тому, как взойти на Небо, а не тому, как небо вращается. А этот путь на Небо, согласно всем развитым религиям, в конечном счете заключается в некоторой психической (душевной, духовной — *психэ, пневма*) трансформации человека, в его духовном преображении, просветлении и пробуждении его сознания. Так утверждают религии. Но не должно ли и религиеведение (теория религии, в некотором роде «метарелигия»)

сделать из этого вывод, что для научного понимания пути на Небо необходима новая научная парадигма, базирующаяся не на социологии, описывающей инобытие религии, а на психологии. Именно в обосновании данного тезиса и заключаются суть и смысл предлагаемой вниманию читателя работы.

Здесь уместно сказать еще два слова о культурологическом, или цивилизационном, подходе к проблемам религиеведения. В принципе цивилизационный подход был разработан как альтернатива марксистскому формационному подходу. При нем понятие формации как базовый интерпретирующий термин заменяется понятием цивилизации (или культуры) как сущностного или субстанционального носителя всех социальных, социально-экономических и культурных реалий. Разные типы цивилизаций порождают разные типы общественных отношений. Религия оказывается одной из важнейших движущих сил, формирующих тот или иной цивилизационный тип.

Нетрудно заметить, однако, что цивилизационный подход зарождается опять-таки в рамках социологической парадигмы. Здесь не рассматривается суть религии, ее в себе и для себя, а лишь ее проявления вовне, формирующие ту или иную культуру, тот или иной цивилизационный тип. А посему цивилизационный подход в религиеведении не может быть альтернативой психологическому подходу с его объектом — религиозным опытом.

Таким образом, предметом настоящего исследования будет религиозный опыт, рассматриваемый в контексте психологического осмысления религии. Однако под психологией здесь понимаем не то, что обычно имеется в виду, когда говорится о психологии религии. Под психологией религии обычно подразумевается исследование религиозных чувств, переживаний, жизненных установок и ценностных ориентаций верующих. Эти вопросы хотя и могут быть косвенно затронуты в процессе настоящего исследования, однако никоим образом не будут непосредственно входить в его предмет. Под психологией здесь прежде всего понимается именно религиозный опыт в достаточно узком смысле этого слова. Под религиозным опытом мы будем понимать те переживания и состояния сознания, которые обычно относятся религиеведением к области мистики и которые являются объектом достаточно пристального внимания со стороны представителей глубинной психологии, прежде всего К. Г. Юнга и трансперсональных психологов (С. Гроф, К. Уилбер и др.). Сейчас мы не считаем необходимым заниматься

терминологическими комментариями и разъяснениями, в том числе рассматривать вопрос дефиниции таких понятий, как «мистика», «религиозный опыт», «психотехника» и т. п. Все необходимые разъяснения будут сделаны ниже.

В качестве объекта исследования будут выступать прежде всего тексты (как оригинальные, так и переведенные на русский и иные европейские языки), содержание которых релевантно поставленной проблеме, — то есть тексты, фиксирующие или описывающие религиозный опыт и так называемые измененные состояния сознания, реализуемые в таковом опыте (о правомерности употребления этого термина также ниже). Это в первую очередь мистические или психотехнические тексты, считающиеся авторитетными в религиозной практике различных традиций и конфессий. В ряде случаев мы будем пользоваться оригинальными текстами (в случае буддизма, религий Китая, традиций русского православия и русского религиозного сектантства), в остальных — вынуждены прибегать к авторитетным переводам тех или иных текстов на русский и другие европейские языки.

Проблема религиозного опыта и психологии религии в ее глубинном измерении будет рассматриваться на примере религиозных традиций различных эпох и культур. Это ранние формы религии (прежде всего шаманизм), мистерии и мистериальные культы Древнего Востока и Античности, религии Индии и Китая. Религиям, возникшим в рамках индийской культуры (индуизм, буддизм), а также даосизму мы уделим особое внимание, поскольку их специфика позволяет выделить интересующие нас аспекты религиозного опыта в наиболее чистом виде, что исключительно важно для формирования психологического подхода в религиеведении. Кроме того, в монографии будут рассмотрены основные аспекты религиозного опыта и его специфики в рамках библейских религий — иудаизма, христианства и ислама[1], причем особое внимание уделяется вопросу о специфике «библейского» подхода к духовной практике.

Объектами исследования будут выступать и материалы, собранные современными психологами и психотерапевтами и имеющие отношение к трансперсональным переживаниям современных людей, в том числе и индифферентно относящихся к религиозным верованиям.

Таким образом, целью настоящего исследования является разработка принципов нового, психологического подхода к религии,

формирующего новую научную парадигму для религиеведческих исследований. Этот новый подход, базирующийся на изучении проблемы религиозного опыта, может, думается, дополнить, а иногда и существенно откорректировать выводы, сделанные в ходе исследований в рамках социологического подхода. С другой стороны, для избежания противоположной односторонности выводы, полученные в рамках психологического подхода, должны проверяться и корректироваться результатами социологических и культурологических исследований, что может способствовать формированию целостной научной картины религиозного феномена.

Сказанное выше содержит и вопрос о методологической базе настоящего исследования. Поскольку важной его целью была разработка принципиально новых методологических подходов, не может быть и речи об использовании какой-то одной сложившейся методологии. Тем не менее необходимо назвать ряд имен ученых, чьи исследования весьма существенны для решения поставленных задач.

Это прежде всего У. Джеймс, книга которого «Многообразие религиозного опыта» впервые продемонстрировала продуктивность помещения религиеведческой проблематики в психологический контекст. Ему же принадлежит и разработка самого понятия «религиозный опыт».

Большой интерес для формирования психологического подхода к религиеведческим проблемам представляют труды ученых психоаналитического направления, особенно теоретические разработки К. Г. Юнга, касающиеся концепций архетипов и коллективного бессознательного.

В исследованиях трансперсональных психологов (С. Гроф, К. Уилер) значительную ценность представляет не только богатейший накопленный ими эмпирический материал, но и их поиск теоретических подходов к интерпретации этого материала.

Для заключительного раздела монографии, в котором ставится вопрос о принципиальной возможности использования данных религиеведения (глубинной психологии религии) для формирования новой философской и научной парадигмы, важны труды таких известных физиков-теоретиков, как Д. Бом и Дж. Чу (Чью).

Из представителей отечественной философской традиции необходимо назвать Вл. Соловьева и И. Ильина, специально занимавшихся вопросами религиозного опыта в рамках своих религиозно-философских изысканий.

После этих предварительных замечаний представляется возможным перейти к рассмотрению наиболее общих теоретических проблем данного исследования, связанных прежде всего с терминологическими вопросами[2].

О понятии «религия»

Когда мы говорим о религиозном опыте, оба слова, формирующие это сложное понятие, нуждаются в определении. Иначе говоря, необходимо пояснение, что будет пониматься в исследовании под «религией» и что — под «опытом». Это, конечно, не означает, что здесь будет дана всеобъемлющая дефиниция того и другого, скорее речь идет о том, как эти слова понимаются автором и в каком смысле они будут употребляться ниже.

Существует огромное количество определений религии, и поэтому, вероятно, нет смысла пытаться просто приумножить их в надежде предложить нечто исчерпывающее и всеобъемлющее, но поясним читателю, что имеет в виду автор, когда он употребляет слово «религия». Разумеется, у нас есть (или мы считаем, что у нас есть) некое интуитивное понимание того, что такое религия. Сколь бы ни отличались религии Дальнего Востока от православия, русский казак, попавший в Пекин XVII в., прекрасно понимал, где находится храм, и отнюдь не принимал последний по ошибке за трактир или университет. Но как только с обыденного уровня мы переходим на уровень теоретический, сразу же появляется масса проблем и вопросов.

Обращаясь к проблеме дефиниции религии, сразу же следует сказать, что мы не будем рассматривать сущностные определения, то есть определения, претендующие на характеристику самой сути религии. Дело в том, что такие определения, как правило, несвободны от идеологических коннотаций и предполагают ту или иную вполне определенную мировоззренческую позицию автора такого определения, равно как и человека, его принимающего. Например, марксистское понимание религии как иллюзорной формы отражения действительности приемлемо только для человека, стоящего на атеистических материалистических позициях. Напротив, гегелевское определение религии как формы самопознания Абсолютного духа в представлении приемлемо только для гегельянца. Это справедливо и для различных теологических определений, часть которых приемлема для верующих большинства конфессий,

а часть — только для последователей группы близких конфессий. Поэтому эти сущностные или идеологические дефиниции вряд ли пригодны для объективного (в той мере, в какой объективность, конечно, возможна, ибо у любого исследователя, поскольку он является человеком, а не абстрактным познающим субъектом, имеются определенные предпочтения, симпатии и антипатии, которые, впрочем, следует делать предметом собственной научной рефлексии и держать под контролем) научного исследования.

Гораздо более привлекательными представляются эмпирические дескриптивные (описательные) определения, которые обычно стремятся выделить некое общее свойство, присущее всем, с точки зрения автора определения, формам религии, и поэтому в наибольшей степени и наилучшим образом характеризующие религию и религиозное сознание.

Из определений такого типа наиболее известным в нашей стране является определение Г. В. Плеханова, который считает наиболее важной, если угодно, сущностной чертой наличие веры в сверхъестественное. И для обыденного сознания это утверждение представляется вполне весомым и основательным. Действительно, какая же религия может не включать в себя веру в сверхъестественное? Однако, увы, как только мы приступаем к теоретическому анализу этого утверждения, то сразу же сталкиваемся с рядом проблем. Во-первых, слово «сверхъестественное» употреблено здесь вполне внерефлективно и само нуждается в разъяснениях и определении. Во-вторых, возникает вопрос, возможны ли некие нерелигиозные формы духовной культуры, которые также предполагают веру в сверхъестественное. И наконец, в-третьих, следует посмотреть, действительно ли все учения, квалифицируемые обычно без тени сомнения как религии, предполагают эту веру в сверхъестественное.

Начнем именно со сверхъестественного. Само это слово уже по своей внутренней форме предполагает в качестве своего референта нечто трансцендентное естеству, то есть природе. Это есть нечто сверхприродное, сверхнатуральное, как говорили в старину, а следовательно, неподвластное законам природы и стоящее над ними. Сверхъестественное трансцендентно, потусторонне, оно «не от мира сего».

Так можно ли сказать, что во всех религиях и во всех религиозных верованиях мы встречаемся с этим сверхъестественным? Никоим образом. Прежде всего, критерию «наличие веры в сверхъестественное» не удовлетворяют феномены духовной культуры,

обычно относимые к примитивным или ранним формам религии. Наиболее характерный пример — магия. Совершенно очевидно, что когда первобытный охотник наносил удар по изображению быка или когда колдун наводил порчу на врага, воздействуя на символизирующую его фигурку, то они отнюдь не прибегали к помощи каких-то сверхъестественных сил. По существу, они просто неправильно (строго говоря, не соответствующим современным научным представлениям образом) истолковывали принцип причинности, причинно-следственных отношений. Еще точнее, они усматривали причинную связь между явлениями, но заменяли отношения причин и следствий при ее интерпретации отношениями симпатии (подобное к подобному). Аналогичная интерпретация причинности сохраняется иногда и в высокоразвитых культурах: принцип сходства видов *(тун лэй)* в традиционном Китае. В магии, таким образом, мы встречаемся не с верой в сверхъестественное, а с неправильным (не соответствующим нашим научным представлениям) пониманием естественных связей и отношений. Другими словами, магия коренится в определенной картине мира, существующей в примитивных культурах, но картине мира природного, естественного. Сказанное, однако, нельзя полностью переносить на поздние формы магии, например на средневековую европейскую магию, в которой исходный субстрат (естественная магия) оказался дополненным представлениями и образами христианской демонологии и ангелологии. Таким образом, существуют некие культурные феномены, относимые обычно к сфере религии, в которых, однако, нет веры в сверхъестественное. Отсюда следует вывод: нужно или перестать относить магию и другие аналогичные представления к сфере религии, или изменить критерий, определяющий сущностное качество религии.

Необходимо также отметить как курьезное то обстоятельство, что в качестве представлений, предполагающих веру в сверхъестественное (вариант: мистичных, оккультных), могут выступать не только архаичные представления о мире, связанные с попытками его осмысления, но и научные представления, резко выходящие за рамки общепринятой научной парадигмы. Вполне возможно, что рационалистический XVIII в. воспринял бы положения теории относительности или квантовой физики (особенно без их математического аппарата) как сплошную мистику и фантастику. Нечто подобное имело место и в нашей стране в период гонений на генетику и кибернетику.

Посмотрим, как обстоит дело со сверхъестественным в развитых религиях. И здесь нас ждут сплошные сюрпризы. Обратимся к двум религиям Индии — буддизму и джайнизму. Изучая их тексты, мы с удивлением убеждаемся в том, что признаваемые ими божества и демоны всего только определенные типы живых существ (наряду с людьми и животными), что они так же рождаются и умирают, хотя срок их жизни может быть измерен только астрономическими числами. Достижение их состояния отнюдь не является религиозной целью двух названных учений, и значительной роли признание их существования не играет. Более того, в основах доктрины буддизма и джайнизма не произошло бы никаких существенных изменений, если бы их последователи вдруг решили отказаться от веры в богов и демонов, — просто двумя классами страдающих живых существ стало бы меньше. Таким образом, в буддизме и джайнизме, во-первых, существа, наделенные божественным статусом, рассматриваются как вполне посюсторонние, то есть, строго говоря, не сверхъестественные, а во-вторых, их роль в данных учениях вполне ничтожна.

Религии Китая обнаруживают еще меньше склонности к вере в сверхъестественное; не совсем даже понятно, как можно было бы перевести само слово «сверхъестественный» на древнекитайский язык. Вполне показательно, что идеалом даосской религии является не что иное, как естественность, естественное. Как гласит «Дао дэ цзин» (№ 16): «Человек берет за образец Землю, Земля берет за образец Небо, Небо берет за образец Дао (Путь, первопринцип. — *Е. Т.*), Дао берет за образец самоестественность *(цзы жань)*». Идеал даосизма в конечном итоге сводится к следованию своей изначальной природе и к единению с природой как таковой. По справедливому замечанию синолога и миссионера-иезуита Л. Вигера, в религиозном даосизме мы встречаемся с описанием самых невероятных и фантастических событий и превращений, но все они объясняются естественным образом, что свидетельствует о том, что представление о чуде как некоем событии, принципиально нарушающем законы и нормы природы, было не только неизвестно даосизму, но и абсолютно чуждо ему. Да и все бессмертные, божества и гении даосской религии пребывают в пространстве Неба и Земли, в пределах сакрализованного, но вполне чувственно-конкретного космоса.

Даже в политеистических религиях Ближнего Востока древности, а также античных Греции и Рима идея сверхъестественного

отсутствует. Древние египтяне были последовательными «монофизитами», пребывая в убеждении, что боги, люди, животные и другие существа обладают одной и той же природой[3]. Поэтому, в частности, и животные обожествлялись ими не за сверхъестественные, а как раз за самые естественные свои качества и свойства, что вызывало одобрение Джордано Бруно, видевшего в египетском культе животных лучшее выражение понимания всеприсутствия божественной природы[4]. Для греков и римлян также было вполне чуждо представление о богах как о трансцендентных сущностях.

По существу, только религии библейского корня (иудаизм, христианство и ислам) полностью удовлетворяют рассматриваемому критерию. Им присуще представление о трансцендентности Бога, о тварности и принципиальной иноприродности космоса и населяющих его живых существ, о чуде как божественном вмешательстве, нарушающем Богом же установленные законы природы.

В заключение следует с сожалением констатировать, что слово «сверхъестественное» зачастую употребляется в религиеведении не как однозначный термин и вообще не как понятие, а как слово обыденного языка, передающее интуитивное и внерефлексивное понимание чего-то как фантастического, не имеющего места в действительности и т. п. Помимо нетерминологичности такого словоупотребления, оно опасно еще и потому, что нечто, представляющееся фантастикой и небывальщиной сегодня, может оказаться вполне реальным завтра (достаточно вспомнить о современной теоретической физике с ее теорией искривления пространства-времени или о генной инженерии; более спорные примеры, связанные, например, с парапсихологией, можно не приводить).

Вместе с тем существуют нерелигиозные формы духовной культуры (формы общественного сознания в марксистской терминологии), предполагающие если не веру в сверхъестественное, то, по крайней мере, признание его существования. Любая форма философии, обосновывающая или декларирующая существование некоей трансцендентной (в онтологическом смысле) реальности, как раз и является таковой. Достаточно вспомнить о мире парадигматических платоновских идей, чтобы убедиться в справедливости высказанного тезиса. Конечно, вопрос об отношении религии к философии весьма сложен, и рассмотрение его выходит за пределы настоящего исследования, однако автономность от религиозных представлений многих существовавших в истории философии концепций трансцендентного вполне очевидна.

Таким образом, можно констатировать, что ни само понятие сверхъестественного не является адекватным для характеристики религии, ни наличие веры в сверхъестественное не является достаточным критерием для отнесения того или иного феномена духовной жизни к религии.

Другим распространенным критерием для определения религиозного характера того или иного представления, верования или доктрины является проверка на наличие в нем оппозиции (или дихотомии) «сакральное — профанное», считающейся фундаментальной для религии. Эта идея восходит к трудам М. Вебера и Э. Дюркгейма, однако широкое распространение в религиеведении она получила благодаря работам М. Элиаде. На первый взгляд этот критерий имеет ряд преимуществ по сравнению с рассматривавшимся выше. Действительно, сакральным (священным) отнюдь не обязательно должно быть нечто сверхъестественное, потустороннее, надприродное. Сакральностью может быть наделено любое существо, любая часть природы или же природа в целом. Наконец, учения, декларирующие тотальную сакральность существования, тем не менее имплицитно также не лишены данной дихотомии на бытовом или практическом уровне: пусть вся тотальность бытия во всех его проявлениях сакральна, но сакральность стирки семейного белья настолько ниже сакральности посещения храма или медитативного созерцания священного единства, что ее, по существу, можно счесть делом вполне профаническим. Следовательно, без понятия сакрального, точнее, без отношения к чему-то как к сакральному ни одной религии быть не может. Но понятие сакрального бессмысленно само по себе, без его соотнесения с чем-то отличным от него, то есть оно обладает содержательностью только относительно понятия профанного, являющегося его смысловым и идейным антонимом. Итак, для любой религии характерен дуализм «сакральное — профанное». Наличие этого дуализма — верный критерий для отнесения того или иного явления духовной жизни к религии.

Однако, думается, и *этот* критерий, несмотря на его несомненные преимущества, не является полностью удовлетворительным. Рассмотрим основания этого утверждения.

Прежде всего следует еще раз сказать о религиях тотальной сакральности. Как уже говорилось выше, древние египтяне были «монофизитами», считавшими, что все существа и даже вещи наделены одной и той же природой и различия между людьми и богами — это не различия по природе, а лишь по степени проявления

этой природы. То есть речь идет не о сакральности и профанности, а лишь о степени сакральности. Таким образом, данной оппозиции в чистом виде в воззрениях египтян и, добавим, других древних и примитивных народов не наблюдается.

Достаточно непросто обстоит дело с противопоставлением сакрального и профанного и в высокоразвитых религиях. Так, буддизм Махаяны декларирует принципиальное тождество нирваны (сакральное) и сансары (профаническое существование), причем сама сансара оказывается плодом неведения, фундаментального или трансцендентального заблуждения *(авидья)*, членящего единую и недвойственную *(адвая)* реальность. Некоторые школы Махаяны также провозглашают недвойственность (недихотомичность) сансары и нирваны, причем интуитивное переживание *(праджня)* этой недвойственности оценивается как просветление или пробуждение. Типологически близкие идеи существуют и в рамках брахманско-индуистской традиции *(адвайта-веданта)*. Интересно также, что именно недихотомичное видение реальности, снятие оппозиции «сакральное — профанное», элиминация дихотомичности мышления вообще рассматривается в качестве религиозного идеала. Более того, в буддийской традиции Ваджраяны (уровень тантр наивысшей йоги — аннутара-йога-тантра) даже подношения Будде часто совершаются не цветами или иными благообразными предметами, а отбросами и нечистотами — для более наглядного и демонстративного выражения идеи недихотомичности реальности и иллюзорности оппозиций типа «прекрасное — безобразное», «священное — профаническое» и т. д.

На сказанное выше можно возразить, что здесь, при отказе от теоретического противопоставления сакрального профанному, сохраняется противопоставление по этому принципу на практическом уровне. Например, махаянисты, отвергающие дуализм сансары и нирваны, тем не менее живут в монастырях, отправляют определенные обряды, читают молитвы, занимаются медитацией и совершают подношения Будде (пусть даже и в виде нечистот). Вот эта-то деятельность и будет формировать сферу сакрального в буддизме, резко отличающуюся от профанного существования индийского крестьянина с его постоянной заботой о хлебе насущном и прекрасным пониманием отличия монастыря (где сакральное) от своей хижины (где профанное).

Однако на этот аргумент можно ответить контраргументом. В рамках той же тантрической традиции буддизма сложилась традиция так называемых махасиддхов (великих совершенных), то

есть подвижников-йогинов, которые стирали грань между сакральным и профанным, так сказать, самой своей жизнью, причем они не сакрализовали профаническое, как можно было бы предположить, а профанировали сакральное, что, понятно, было более шокирующим, а потому и более наглядным. Махасиддхи принципиально противопоставляли свой образ жизни образу жизни не только монахов, но и благочестивых мирян, вызывающе нарушая нормы буддийской морали и индуистской ритуальной чистоты. Они могли жить вместе с париями, есть не просто мясо, а тухлое мясо, пьянствовать, посещать дома терпимости и тем не менее слыли великими святыми и чудотворцами. Внешне такое девиантное поведение роднит их с юродивыми, однако только внешне, ибо сходные типы поведения базируются на принципиально различных установках. Для юродивого это идея кенозиса, «рабьего зрака Сына Божия» и слова евангельского текста о том, что получающие награду на земле уже не получают ее на небесах. Для махасиддха основанием его поведения является прочувствованное признание принципиальной недуальности, недихотомичности и неиерархичности реальности. Понятно, что при подобном подходе любое противопоставление по принципу «сакральное — профанное» будет восприниматься как проявление неведения, иллюзорно членящего *(викальпа)* недвойственную реальность.

Другое дело, что позднее религиозная традиция (особенно на ее низовом, «популярном» уровне) может сакрализовать и подобный тип поведения для особых представителей духовной элиты. Так, между прочим, был сакрализован шафранный цвет одежд буддийского духовенства, первоначально бывший цветом низших варн индийского общества и париев, а следовательно, и цветом смирения и отречения от мирских благ и ценностей. Но это имеет отношение уже к социологии религии, к проблеме функционирования тех или иных традиций в разных социумах или к процессу социализации и рутинизации религиозного опыта (по аналогии с веберовской рутинизацией харизмы), а отнюдь не к проблеме «сакральное — профанное» как фундаментальной характеристике религии.

Более того, поскольку само понятие «сакральное» значительно шире понятия «сверхъестественное», то и элементы дихотомии «сакральное — профанное» («священное — обыденное») мы можем найти и за пределами религии, в гражданских церемониях и ритуалах, в почестях, оказываемых символам государства, и т. п. По сравнению с этими ритуалами вся обыденная деятельность

(семейные дела, работа, хобби и т. д.) также будут нести на себе оттенок профанического. Кстати, именно по этой причине нельзя не только поставить знак равенства между понятиями «религия» и «культ», но и рассматривать наличие культа как фундаментальный признак религии, поскольку культ может быть и вполне секулярным. Сказанное относится не только и не столько к метафорам типа «культ личности», сколько к таким явлениям общественной жизни, как мемориалы, мавзолеи, поскольку самое их использование и связанный с ними церемониал имеют культовый характер, тем не менее остающийся вполне секулярным. Именно с этим обстоятельством связано недоразумение с конфуцианством, часто относимым популярной религиеведческой литературой к религиям. В действительности конфуцианство является вполне светской идеологией, будучи этико-политическим учением. Конфуцианские же ритуалы совершенно справедливо сравнены известным синологом В. Эберхардом с почестями, оказываемыми государственному гербу и флагу[5]. Это хорошо понимали уже миссионеры-иезуиты XVII–XVIII вв., разрешавшие новообращенным китайцам отправлять конфуцианский культ как имеющий гражданский, а не религиозный характер. И тем не менее встречаются работы (написанные, правда, в основном не синологами), в которых конфуцианство рассматривается как религия.

Из всего сказанного выше следует, что наличие дихотомии «сакральное — профанное» никоим образом не может считаться определяющим признаком религии.

Еще хуже обстоит дело с определением религии как веры в Бога или в богов. Хорошо известно, что существуют учения, единогласно относимые к религиям, в которых подобная вера отсутствует. Иногда их называют даже «атеистическими» (т. е. «безбожными») религиями, что, впрочем, вряд ли удачно, ибо в современных языках слово «атеизм» означает безрелигиозность, а не безбожие, почему религии такого типа лучше называть нетеистическими, какими являются буддизм, джайнизм и даосизм. Что касается Китая, то даже и в самом китайском языке отсутствует слово «бог», на что обратил внимание еще А. Шопенгауэр[6]. Слово *шэнь* означает: психическое начало в человеке (ср.: *шэньсюэ* — «теология»), дух в его отличии от тела (дух умершего), нечто необычное, сакральное, стихийное, природное божество (божество ветра, дождя, горы и т. п.). Поэтому христианские миссионеры так и не могли решить, как переводить слово «бог» на китайский язык, а первые

проповедники-иезуиты вообще предпочитали транскрипцию *тэусы* (от лат. deus и греч. theos).

В буддизме и джайнизме, как уже говорилось, так называемые божества *(дэва)* просто вид живых существ, подверженных заблуждениям, страстям, рождениям и смертям. Обе религии отрицают существование единого Бога, творца и промыслителя, считая веру в него серьезным заблуждением. При этом джайнизм верит в существование вечных субстанциальных и несотворенных душ, спасение которых (точнее, освобождение, нирвана) — его цель, а буддизм отрицает и это, проповедуя доктрину анатмавады об отсутствии неизменного субстанциального «я» или души.

Таким образом, наличие веры в Бога или богов также не может считаться сущностным признаком религии. Религии многообразны, и мы не можем подходить к ним, исходя из такого европоцентристского критерия, как наличие веры в Бога. Действительно, для человека, воспитанного в традициях европейской культуры и не имеющего достаточно основательного знания иных культур, вера в Бога кажется естественной основой религиозных представлений, поскольку она является таковой для иудео-христианской традиции, но профессиональный религиевед, разумеется, не может проявлять такую узость подхода и игнорировать материал как примитивных форм религии, так и великих религиозных традиций иных, нежели средиземноморская, цивилизаций.

Собственно, именно имплицитное отождествление религии вообще и христианства, приводившее к проецированию выводов, сложившихся на иудео-христианском материале, на другие традиции (что в целом было естественно для европоцентристской установки ученых прошлого), оказало негативное воздействие на философию религии XIX столетия. В качестве характерного примера можно привести антропологическую философию религии Л. Фейербаха, считавшего, что в религии человек обожествляет свою собственную сущность и гипостазирует ее в виде всеблагого и всесовершенного Бога, которому и поклоняется. Но для универсальной значимости такой теории необходим и универсальный теизм, который, однако, в истории религий наблюдается отнюдь не часто. Даже И. Кант, говоря о постулатах практического разума, называет в качестве основ нравственности веру в Бога, бессмертие души и свободу воли (правда, Кант оговаривается, что место личного Бога может занимать и представление о безличном нравственном законе типа античного возмездия). Между тем буддизм в самых

основах своей доктрины провозглашает отказ от веры в Бога, душу и достаточно специфически трактует свободу воли, одновременно демонстрируя весьма высокий нравственный стандарт, на что именно в связи с кантовской формулировкой обратил внимание академик Ф. И. Щербатской.

Уверенность в том, что в основе религии лежит вера в Бога или богов (то есть в некое абсолютно совершенное Существо или в могущественных сверхъестественных существ), была настолько присуща старому религиеведению, что ему казалось, будто специфика всех религиозных представлений (по крайней мере, всех развитых религиозных учений) может быть выражена при помощи терминов, включающих в себя греческое слово «theos»: теизм, пантеизм, деизм, панентеизм и т. д., и даже слово для обозначения безрелигиозности звучит как «безбожие» (атеизм), что позволило Марксу не без остроумия назвать атеизм последним этапом разложения христианской теологии.

Из всех этих терминов самым неудачным является «пантеизм», поскольку, во-первых, это слово прилагается к учениям едва ли не противоположного характера, а во-вторых, ему в истории религии, кажется, ничто не соответствует. Здесь, в частности, уместно вспомнить весьма содержательную критику этого термина Гегелем в заключительных пассажах «Философии духа». Позволим напомнить читателю: Гегель отмечает, что из самого понятия «пантеизм» («всебожие») следует представление о Боге как обо всем, то есть как о некоей совокупности эмпирических объектов. Однако такого представления Гегель вполне справедливо в «пантеистических» религиях не находит, хотя обращается и к индуистской традиции («Бхагаватгита»), и к суфизму (Джалал ад-дин Руми).

Когда применительно к какому-либо учению (религиозному или философскому) прилагают термин «пантеизм», то обычно исходят из тезиса, согласно которому пантеизм — это учение, провозглашающее тождество мира и Бога (Абсолюта). Такого рода учения бывают двух типов: первые говорят об имманентности божественности чувственному космосу как целому и в предельном варианте приходят к идее divina materia (божественной материи), самый яркий пример — Джордано Бруно; тогда как вторые говорят о полной нереальности и даже иллюзорности мира и единственной реальности Бога как безличного Абсолюта, самый яркий пример — адвайта-веданта Шанкары.

Если Джордано Бруно утверждал, что природа — это Бог, воплощенный в вещах, и практически воспринимал Бога как мир в качестве единого целого или же как внутреннюю суть универсума, то Шанкара, напротив, утверждал, что, хотя мир и Абсолют (Брахман) тождественны, мир является чистой иллюзией *(майя)*, кажущейся реальностью лишь в силу неведения *(авидья):* «Брахман реален, мир ложен, душа неотлична от Брахмана». К натуралистическому холизму типа учения Бруно будет тяготеть, например, стоическая философия, а из новоевропейских учений — система Спинозы, тогда как к иллюзионистскому монизму веданты будет приближаться суфийская доктрина *вахдат-алвуджуд* (единство существования), разработанная Ибн ал-Араби (это учение рассматривает все уровни универсума как различные ступени или аспекты самоопределения Абсолютного духа).

Понятно, что эти учения настолько радикально отличаются друг от друга, что относить их к единой рубрике «пантеизм» достаточно бессмысленно. Если же мы попытаемся сделать это, то понятие «пантеизм» станет просто бессодержательным.

Что касается буддизма и джайнизма, то, как уже говорилось, они могут быть названы теизмом только с отрицательным префиксом «не» или «анти». Нельзя квалифицировать через понятие «бог» и даосизм, в котором оно вовсе отсутствует.

Таким образом, вера в Бога или богов также отнюдь не является сущностным признаком религии.

Еще менее удовлетворительны попытки свести религию к культу и рассмотреть культ в качестве определяющей характеристики религии. О причинах этого сказано выше в связи с рассмотрением феномена конфуцианства.

Пока мы пришли к чисто отрицательному результату, ибо потерпели неудачу в попытках подобрать адекватное дескриптивное определение религии и выделить некое свойство, которое могло бы характеризовать сущность религии как таковой. Но может быть, поисками определения религии не стоит и заниматься и достаточно ограничиться тем фактом, что все мы владеем некоторым интуитивным пониманием того, что есть религия, или, по крайней мере, набором тех признаков, которые ее характеризуют. Как писал У. Джеймс, слово «религия» следует рассматривать скорее как собирательное имя, нежели как обозначение единого и цельного явления. С точки зрения Джеймса, попытка создать некое отвле-

ченное понятие, в котором все особенности конкретных религий стираются, больше затемняет явление, чем проливает на него свет.

Разумеется, для религиеведческого исследования, ставящего своей целью описание и упорядочение некоего эмпирического материала, то, о чем говорит У. Джеймс, вполне приемлемо. Однако при исследовании в области теоретического религиеведения все-таки следует задаться вопросом, что же лежит в основе нашего интуитивного знания о природе религии, каким бы аморфным оно ни было, или, говоря кантовским языком, каковы трансцендентальные основания этого знания. Поэтому следует все-таки стремиться выделить тот признак или группу признаков (возможно, образующих определенную структуру, вне которой они ни по отдельности, ни все вместе не обладают характеризующей понятие «религия» функцией), являющихся общими для известных нам религий или позволяющих нам считать их таковыми. Выделение этих сущностных признаков, однако, возможно лишь в рамках определенной, четко сформулированной методологии (парадигмы): информация такого рода вне интерпретирующей модели останется просто информацией, материалом и не приобретет даже статуса научного факта, не говоря уже о какой-либо теоретической функции. Потому попытки найти положительный ответ на вопрос о природе религии и о ее сущностных свойствах мы предпримем ниже, после того как будут сформулированы методологические принципы настоящего исследования. Пока же обратимся к аналогичному рассмотрению термина «религиозный опыт» и определим, в каком смысле мы будем его употреблять.

О религиозном опыте

Понятие «религиозный опыт» достаточно часто используется в религиеведении со времен У. Джеймса и Вл. Соловьева. К рассмотрению их концепций религиозного опыта мы обратимся несколько ниже. Пока же отметим, что это понятие тесно связано с такой областью религиеведения, как психология религии; поэтому и о том и о другом следует говорить вместе.

Обычно под религиозным опытом понимается вся совокупность религиозных чувств и переживаний, таких как переживание обращения, чувство греховности, раскаяние, утешение и т. д. К сфере религиозного опыта относят, таким образом, любые психические

состояния, связанные с исповеданием любой религии. В сферу религиозного опыта, что вполне естественно, включается и так называемый мистический опыт, представляющий для настоящего исследования особый интерес, хотя, оговоримся сразу, соответствующий термин кажется нам неудовлетворительным.

Психология религии рассматривает также те функции религии, которые связаны с психологическим состоянием верующего. В марксистском религиеведении принято особенно выделять компенсаторную функцию религии, что непосредственно связано с принятым в этой традиции метафорическим определением религии как «души бездушного мира, вздоха угнетенной твари» (кстати, ставшее одиозным выражение «религия есть опиум народа» также подчеркивает прежде всего функцию религии как своего рода болеутоляющего средства, восполняющего реальное ничтожество людей в «превратном мире» угнетения человека человеком). Попутно следует отметить, что к марксистским дефинициям приходится обращаться довольно часто в силу двух причин: из-за их привычности для российского читателя, подсознательно ассоциирующего религиеведение именно с марксистской методологией, а также по причине определенной мифологизации именно марксистской парадигмы, которая вначале трудами коммунистических идеологов (идеология — ложное сознание, согласно Марксу) была провозглашена единственно истинной, а потом, в силу естественной реакции на ее тотальное господство, была подвергнута полному и не всегда справедливому отвержению (вспомним, что Марксу во многом были обязаны такие корифеи современной западной культурологии и культуры, как Э. Фромм и К. Леви-Стросс), что привело к своеобразному методологическому вакууму и сделало поиски новой религиеведческой парадигмы в нашей стране даже более актуальными, чем в остальном мире.

Итак, одной из психологических функций религии считается компенсаторная, то есть, говоря обыденным языком, функция восполнения утраченного достоинства и утешения. В последнем случае четко проявляется так называемая психотерапевтическая функция религии. Представьте себе, что вы страдаете от некоего психического дискомфорта, чувства вины, чувства собственной греховности и т. д. Вы с верой приходите на исповедь и уходите после нее с чувством вполне ощутимого облегчения, причем сила этого облегчения прямо пропорциональна силе искренности покаяния. Эта функция вполне осознается самой христианской тради-

цией, сравнивающей таинство исповеди с врачебницей, из которой подобает уйти исцеленным.

Сам основатель психологии религии У. Джеймс склонен так же широко рассматривать понятие религиозного опыта, включая в него феномены обращения, святости, молитвы, мистицизма и т. д. И такое расширительное понимание религиозного опыта вполне обоснованно, если под опытом мы будем понимать здесь внутренний опыт как любое психическое переживание и любое психическое состояние. В таком случае психические состояния и переживания, которые оказываются в той или иной форме связаны с исповеданием религии (понимая слово «исповедание» в самом широком смысле), могут быть отнесены к религиозному опыту.

Теперь представляется возможным сформулировать главный вопрос методологической части данного исследования: какова роль религиозного опыта в формировании самого феномена религии и в каком отношении религиозный опыт находится к другим аспектам религии, прежде всего к ее социальному измерению как феномена социокультурного бытия человечества. После ответа на этот вопрос и краткого знакомства с некоторыми современными психологическими теориями мы сочтем возможным предпринять попытку сформулировать принципы психологического подхода к изучению религии и верифицируем их применимость на конкретном историко-религиеведческом материале.

Пока же, не мудрствуя лукаво и не отдаляя неизбежное, сразу же заявим, что считаем именно религиозный опыт фундаментальной основой феномена религии как такового, именно его мы рассматриваем в качестве первоэлемента религии со всеми ее верованиями, догматами и институтами. Или, что будет точнее, мы считаем, что в основе религии лежат подчас весьма глубинные, подчас и более поверхностные психические переживания или состояния, которые позднее, в рамках уже сложившейся традиции, могут квалифицироваться как религиозный опыт.

Здесь мы позволим себе для подкрепления заявленной позиции обратиться к мнению таких авторитетов, как Вл. С. Соловьев и У. Джеймс.

Первый из них в своей хорошо известной статье «Понятие о Боге» утверждает, что «наша уверенность в действительном существовании божества нераздельно связана с теми явлениями, которые даны в религиозном опыте и которые мы относим к действию божества на нас. Это верно относительно всех религий. Древний

эллин не верил бы в существование Диониса, если бы не испытывал его душевно-телесного действия в опьянении»[7].

У. Джеймс, понимающий под религией прежде всего совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, последовательно отстаивает приоритет опыта (причем даже индивидуального религиозного опыта) перед социализованной, институционализованной религией: «По крайней мере в одном отношении личная религия оказывается несомненно первичнее, чем богословие и церковь: всякая церковь, однажды учрежденная, живет после этого, опираясь на традицию; но „основатели“ каждой церкви всегда черпали свою силу из непосредственного личного общения с божеством. Так было не только с теми, кому, как Христу, Будде или Магомету, приписывается сверхчеловеческая природа, но и со всеми основателями христианских сект»[8].

Таким образом, У. Джеймс, подобно Вл. Соловьеву, считает опыт, некоторое переживание, определенное психическое состояние первичным в формировании религии как таковой.

Прежде чем перейти к аргументам, проистекающим из достижений современной психологии, по-новому обосновывающим первичность психического опыта в формировании религии, представляется необходимым коснуться еще одного терминологического момента.

В самом начале настоящей книги было сказано, что она будет по преимуществу посвящена не религиозному опыту вообще — что превратило бы ее в работу по психологии религии и даже в какой-то мере в работу по социальной психологии, — а глубинным религиозным переживаниям, которые обычно подпадают под рубрику мистического опыта или просто мистики, мистицизма. Между тем на всех предыдущих страницах мы стремились по возможности избегать слова «мистика». Теперь пора сказать о причине этого подробно и с полной определенностью.

Слово «мистика» и все образованные от него прилагательные представляются нам в высшей степени неудачными по причине их нетерминологичности, то есть по причине отсутствия определенности и однозначности, что позволяет одному исследователю употреблять их в совершенно ином значении, нежели другому.

Слово «мистика» греческого происхождения и имеет значение тайного, сокровенного, соответствуя, таким образом, слову латинского происхождения — «оккультный». В Древней Греции было известно существительное *мист,* переводившееся в древнерусских

текстах как «тайник» и означавшее участника мистерий, посвященного в таинства (слово «мистерия» и означает «таинство»), например в Элевсинские мистерии[9]. Позднее оно начинает использоваться для обозначения самых разных аспектов религиозных и парарелигиозных учений. В религиеведческой литературе слово «мистика» обычно употребляется для обозначения:

1) трансперсональных переживаний, предполагающих переживание непосредственного общения, единения или слияния с божеством, безличным Абсолютом или иным типом первоосновы бытия. Это может быть также переживание онтологического «ничто» или «пустоты», но в любом случае предполагает высшую форму святости, достижение спасения, освобождения и т. д. Здесь мы встречаемся с интенсивнейшим религиозным переживанием, выражающимся в достижении очень специфичных измененных состояний сознания (правомерность и желательность употребления последнего термина будет рассмотрена ниже). К той же группе переживаний могут быть отнесены различного типа измененные состояния сознания, предполагающие переживание архетипических (в юнговском смысле) образов и ситуаций: смерти и воскресения (обновления), гибели и воссоздания мира, духовного рождения, Великой Матери, Спасителя-Мессии и т. п. Вероятно, в качестве подгруппы этого типа можно рассматривать профетические феномены, а также разного рода «экстазы» и «трансы» (типа шаманских), не предполагающие обретения спасения или святости в смысле развитых мировых религий;

2) разнообразных форм эзотерических ритуалов, мистерий и посвящений, иногда предполагающих, а иногда не предполагающих переживания первого рода. Вариантом этого типа мистического являются и христианские «мистерии» — таинства;

3) различных форм оккультизма, причем иногда ярко выраженного паранаучного характера: магия, астрология, всевозможные виды мантики и т. д.

Понятно, что вышеназванные явления не только достаточно гетероморфны, но и гетерогенны, а посему между ними нет ничего общего, кроме названия. Особенно резко от первых двух групп отличаются феномены третьей группы. Тот факт, что Юнг видел и за ними психологическую основу, ничего принципиально в их гетерогенности не меняет.

И действительно, трудно увидеть что-то общее между переживанием погружения в божественное Ничто Мейстера Экхарта

и столоверчением спиритов. Между тем и то и другое называется мистикой. Повторим в этой связи еще раз, что нас будут интересовать только те феномены, обозначаемые бессодержательным словом «мистика», которые предполагают глубинные психологические переживания, связанные с достижением измененных (трансперсональных) состояний сознания, а также методы, приводящие к этим состояниям. Ниже мы постараемся обосновать и продемонстрировать на анализе эмпирического материала, что именно феномены такого рода не только образуют сердцевину, внутреннюю суть религиозного опыта, но и лежат в основе явления, которое мы называем религией. Здесь, правда, мы считаем нужным оговориться (эту оговорку время от времени придется повторять): данное утверждение не означает, что религия сводится к глубинным трансперсональным переживаниям. Разумеется, понятие религии гораздо шире и включает в себя и многое другое, подобно тому как дом не сводится к фундаменту, но тем не менее покоится на нем.

Пока же вернемся к терминологическим проблемам. Термин «мистика» неудачен еще и потому, что имплицитно он предполагает оппозицию «разум — вера» или «разум — интуиция», или даже «рациональное — иррациональное». И это вполне понятно, поскольку данная (или данные) оппозиция была вскормлена западноевропейской цивилизацией, в лоне которой и вызрело само понятие «мистика». Причин тому много, но сейчас ограничимся упоминанием лишь одной: изначально заложенным в западной христианской культуре противоречием между ее античным и иудейским истоками, между Афинами и Иерусалимом, как выражался Тертуллиан. В иных же культурах, вполне гомогенных и вообще имеющих иные фундаментальные характеристики, такой оппозиции вообще не существовало, и в Индии, например, практически все мыслители (по европейским понятиям вполне рационально и часто рационалистически мыслившие) были одновременно, по тем же самым западным понятиям, «мистиками». Но об этом «парадоксе» (являющемся таковым только для европоцентристски мыслящего наблюдателя) подробнее речь пойдет ниже. В любом случае такие коннотации употребляемого термина нас никоим образом не устраивают, поскольку всякий раз будут появляться в уме читателя вместе со словом «мистика» и искажать смысл того, о чем пойдет речь. Поэтому словами «мистик», «мистика», «мистицизм» мы станем пользоваться только тогда, когда речь будет идти о соответствующих феноменах в их европейско-христианском варианте: о западноевропейских созерцателях типа Мейстера Экхарта

или св. Иоанна Креста или о восточнохристианских исихастах. Во всех других случаях, а также для обозначения самого феномена как такового слово «мистика» употребляться не будет.

Чем его можно заменить? Наилучшим вариантом было бы санскритское слово «йога», которое уже начинает приобретать оттенок понятия научного метаязыка (так, говорят о «даосской йоге», «мусульманской йоге» — суфизм — и даже о «христианской йоге» — исихазм). Нечто подобное произошло с такими словами, как «мана», «тотем», «табу» и «потлач», которые из слов тех или иных полинезийских или индейских языков превратились в общеупотребительные термины этнологии и отчасти вошли даже в повседневную речь (особенно это касается слова «табу»). Тем не менее со словом «йога» этого еще не произошло, и в ряде контекстов оно могло бы смотреться достаточно экзотично. Поэтому мы не будем форсировать события и пока сохраним за этим словом его индобуддийскую специфику, хотя отчасти и жаль, что так приходится поступать, ибо слово «йога» означает как путь достижения «мистических» состояний, так в ряде случаев и цель этого пути.

Для внесения окончательной ясности в терминологический вопрос скажем без дальнейших околичностей, что методы достижения тех или иных глубинных трансперсональных состояний мы будем называть психотехникой[10] (ср. у М. Элиаде — «техника экстаза»), а сами эти состояния — трансперсональными переживаниями. От слов типа «экстаз» или «транс» в основном следует отказаться, поскольку, во-первых, они несколько скомпрометированы употреблением в обыденной речи (сексуальный экстаз у женщины, транс у наркомана и т. д.), а во-вторых, нехороши и по сути, так как не всякое глубинное переживание представляет собой некий «выход из», предполагаемый словом «экстаз», ибо хотя трансперсональный опыт по определению подразумевает трансцендирование эмпирической индивидуальности, «эго», это происходит, как правило, через самоуглубление, открытие подлинного «я» или божества в глубинах сознания, а не вовне. Правда, следует отметить, что именно экстазом называли высшее, с их точки зрения, трансперсональное переживание — погружение ума *(нус) в* Единое — неоплатоники, но из-за отсутствия установившейся традиции и терминологической однозначности использование слова «экстаз» в научном тексте представляется нежелательным. Последний аргумент (слабая терминированность) в еще большей степени справедлив относительно слова «транс». Тем не менее мы оставляем за собой право в отдельных случаях (в основном при описании тех

или иных религиозных феноменов) использовать оба эти слова, если в конкретном случае строгая терминологичность не требуется, а смысловой контекст допускает подобное словоупотребление.

Несколько слов также следует сказать о термине «медитация», часто применяемом для обозначения различных психотехнических процедур. Этот термин представляется крайне неудачным, поскольку латинское *mĕditātio*, равно как и его новоевропейские (французский и английский) варианты, обозначает не что иное, как размышление (ср. «Рассуждение о методе» Декарта и «Мысли» Паскаля — в названия этих трудов в оригинале входит французский вариант слова «медитация»). Между тем психотехнические процедуры весьма далеки от процесса размышления, а в ряде случаев (точнее, практически всегда) они просто предполагают выход за пределы дискурсивного мышления, а следовательно, и медитации в строгом смысле этого слова. Поэтому представляется гораздо более уместным русское слово «созерцание», часто употребляемое в адекватном контексте в святоотечественной литературе.

Таким образом, говоря о религиозном опыте, мы в значительной степени сузили предмет исследования, поскольку речь далее будет идти по преимуществу об одном аспекте религиозного опыта, однако об аспекте центральном, позволяющем понять и остальные аспекты религиозного опыта, и религию в целом.

Более того, по нашему мнению, которое мы постараемся обосновать, все аспекты собственно психологии религии не только связаны с глубинными трансперсональными переживаниями, но являются по сути своей их проявлением как бы в слабой, «разбавленной» форме, точно так же, как различные таинства и обряды высокоинституционализованных религий, независимо от вторичных догматических и теологических их интерпретаций, восходят к тем или иным матрицам или паттернам трансперсонального опыта. По остроумному замечанию основоположника марксистской методологии, анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны (теоретическая основа этого остроумия — гегелевское учение о восхождении от абстрактного к конкретному и его же тезис о единстве логического и исторического). Тем не менее, независимо ни от каких методологических тонкостей, представляется совершенно очевидным, что именно изучение чистой, «идеальной» формы того или иного явления наиболее результативно для понимания сущностных характеристик этого явления. Данному принципу, собственно, следуют и естественные науки, изучая в эксперимен-

тальных условиях явления в их наиболее чистом виде. Точно так же и в нашем случае именно изучение глубинных трансперсональных основ религиозного опыта, как бы чистейшей эссенции этого опыта, возможно, окажется ключом к пониманию менее интенсивных, вторичных и опосредованных его проявлений.

Теперь остановимся подробнее на причинах высказанной выше убежденности в первичности глубинного религиозного опыта в формировании такой чрезвычайно сложной системы, как религия с ее литургической, догматической, теологической и социально-институциональной составляющими. Почему именно глубинный религиозный опыт мы склонны рассматривать в качестве стержня или несущей конструкции этого сооружения? Для ответа на этот вопрос, а также для экспликации методологической основы исследования необходимо обратиться к рассмотрению ряда данных современной психологической науки.

Родоначальником современной глубинной психологии с полным основанием можно считать З. Фрейда, вклад которого в психологию сравним с кантовским переворотом в философии. Именно со времен Фрейда в науке все в большей и в большей степени утверждается понимание того, что так называемое сознание (в психологическом смысле) охватывает лишь ничтожную часть психики, являясь как бы верхушкой айсберга подсознательного и бессознательного. Однако ряд противоречий в теории Фрейда, а именно: а) сведение всех подсознательных комплексов к биографическим аспектам, особенно к переживаниям младенчества и детства; б) ограничение подсознательного сферой либидо — полового влечения; в) неспособность объяснить психологию саморазрушения — влечения к самоубийству, садомазохистские комплексы и т. п. (введение в систему Фрейда дуализма Эроса и Танатоса не только не спасало дела, но, наоборот, сильно его запутывало), — все эти противоречия способствовали процессу критического переосмысления теории Фрейда и ее развития через преодоление исходной односторонности.

Фрейдистская концепция религии как формы вытеснения либидозных влечений и их сублимации (работы «Тотем и табу», «Моисей и происхождение единобожия») в конечном итоге не удовлетворила ни психологов, ни религиеведов.

В результате в рамках психоаналитической парадигмы начинается развитие новых, постфрейдистских или неофрейдистских концепций, связанных с именами А. Адлера, Э. Фромма и К. Г. Юнга.

Последний разработал теорию архетипов (неких обобщенных первообразов бессознательного, кодирующих его содержание и проявляющихся в мифологиях, переживаниях мистиков, художественном творчестве, снах, галлюцинациях и т. д.) и коллективного бессознательного как вместилища архетипических форм. Для Юнга характерен исключительный интерес к культурологической и религиеведческой тематике. Теория архетипов и поиск архетипических образов в культуре побуждала его заниматься вопросами алхимии, йоги, учением китайского «Канона Перемен» («И цзин») и многим другим, имевшим непосредственную связь с проблемами религиеведения. По существу, Юнгу удалось показать, что фрейдистское понимание подсознательного затрагивает лишь самый поверхностный слой глубинных измерений психики и никак не объясняет более глубокие области индивидуального и трансиндивидуального (интерсубъективного) бессознательного.

Далее, необходимо упомянуть так называемую гуманистическую психологию, связанную с именами А. Маслоу и Р. Ассаджиоли, показавшую, что «пиковые переживания», типологически соотносимые с опытом мистиков и традиционно квалифицируемые психиатрией как патологические, напротив, зачастую оказываются благотворными для переживших их людей. В результате исследования подобных состояний А. Маслоу пришел к выводу, что они относятся к категории выше нормы, а не ниже или вне ее. Далее, Маслоу считал, что высшие потребности представляют собой важный и имманентный аспект человеческой психики и структуры личности и не могут быть сведены к низшим инстинктам или, наоборот, быть выведены из них. С точки зрения Маслоу, высшие ценности (метаценности) и стремление к ним (метамотивация) свойственны природе человека и признание этого факта необходимо для любой теории человеческой личности.

Но реальный прорыв как в накоплении эмпирического материала, необходимого для формирования психологического подхода к религиеведению и его верификации, так и в теоретическом осмыслении этого материала связан с именами ученых, создавших трансперсональную психологию. Это прежде всего американский психолог и психиатр С. Гроф (первоначально работавший в Чехословакии) и его соратники — К. Уилбер, Р. Уолш, Ф. Воон и др.

Эмпирической основой разработки трансперсональной психологии явились опыты с психоделиками, прежде всего с ЛСД. О сути и результатах этих опытов следует сказать подробнее.

Вопреки распространенному мнению, ЛСД (диэтиламид альфа-лизергиновой кислоты) не является наркотиком. С. Гроф определяет этот препарат как неспецифический усилитель ментальных процессов, выносящих на поверхность различные элементы из глубин бессознательного. «То, что мы видим в ЛСД-переживаниях, — говорит он, — оказывается в основе своей экстериоризацией и усилением конфликтов, внутренне присущих человеческой природе и цивилизации. Если подходить с этой точки зрения, феномены ЛСД — чрезвычайно интересный материал для глубокого понимания ума (точнее, психики. — *Е. Т.*), природы человека и природы общества».

ЛСД был впервые синтезирован в 1938 г. в Швейцарии П. Столлом и А. Хофманом как гинекологическое лекарство и средство от мигрени, но после оказавшихся неэффективными опытов над животными от его клинического использования отказались.

Психоделические (изменяющие сознание) свойства ЛСД были открыты случайно шведским химиком А. Хофманом в 1943 г. Вначале вызываемые им состояния были сочтены своего рода смоделированной шизофренией, и его даже рекомендовали студентам-психиатрам для лучшего понимания «изнутри» состояний своих пациентов. Таким образом, предполагалось, что препарат обладает психотомиметическим (моделирующим психоз) действием.

Очень быстро, однако, обнаружилось, что состояния, переживаемые в результате приема ЛСД, не имеют никакого отношения к шизофреническим, но, напротив, препарат обладает мощным психотерапевтическим эффектом. В результате серии сеансов приема ЛСД у больных различными формами шизофрении и психозами наблюдалось резкое улучшение, так что даже заговорили о нем как о панацее при лечении наиболее тяжелых и запущенных психотиков, хронических алкоголиков, наркоманов, криминальных психопатов и острых невротиков.

В 1960 г. появилась знаменитая статья С. Коэна, доказывавшая, что ЛСД-терапия значительно безопаснее многих других традиционных психотерапевтических процедур — электрошоковой терапии, лечения инсулиновой комой и психохирургии. Регулярно проводились и практически безвредные эксперименты со здоровыми добровольцами, также давшие чрезвычайно интересные материалы.

Однако после начала движения хиппи, когда ЛСД оказался широкодоступным за пределами клиник и университетов и стал важным фактором знаменитой «психоделической революции»,

разгорелся спор о безобидности подобных опытов и ЛСД-терапии вообще. Бесконтрольное употребление препарата в кругах битников и хиппи, окончившееся в отдельных случаях трагически, вызвало дискуссию в прессе, в которой средства массовой информации вместо обращения к специалистам и обсуждения вопроса о контроле над использованием ЛСД стали однозначно настраивать общественное мнение против любого, в том числе и клинического, применения ЛСД, что привело в США к правительственному запрету ЛСД-терапии; в настоящее же время раздается все больше и больше голосов ученых-психиатров, призывающих пересмотреть это решение.

В этих условиях психотерапевты-трансперсоналисты разработали весьма эффективные средства немедикаментозной терапии, приводящие к тем же результатам, что и клиническое использование ЛСД. Это прежде всего техника «холотропного дыхания» (от греч. holos — целый и trepein — двигаться в направлении к чему-то, то есть ориентированный на целостность, тотальность), включающая в себя дыхательные упражнения, созерцание, использование музыки и т. п.[11]

Мы никоим образом не считаем себя компетентными в обсуждении вопроса о правомерности клинического использования ЛСД или других психоделических препаратов. Это прерогатива специалистов-психотерапевтов. Однако в связи с предметом настоящего исследования мы считаем своим долгом познакомить читателя с основными результатами исследований с помощью ЛСД, которые имеют огромную психологическую, культурологическую и философскую значимость. Здесь, разумеется, будет дан только самый краткий очерк этих результатов, подробную информацию о них читатель может получить из переведенных на русский язык работ С. Грофа, к которым мы его и адресуем[12].

Во-первых, выяснилось, что ЛСД последовательно открывает различные уровни бессознательного, причем первый, самый поверхностный, соответствует представлениям фрейдовской школы и замкнут на биографический уровень; второй соотносится с юнговским пониманием архетипов, коллективного бессознательного и с воспоминаниями о пренатальном (предшествующем рождению, внутриутробном) и перинатальном (связанном с процессом родов) опыте; а третий, весьма неоднородный, полиморфный уровень связан с различными трансперсональными переживаниями, соответствующими тем, что обычно называются мистическим опы-

том. Вместе с тем довольно часта суперпозиция (взаимоналожение) второго («юнговского») и третьего (трансперсонального) уровней, когда переживания тех или иных пренатальных или перинатальных переживаний сливаются с переживаниями трансперсонального типа.

Во-вторых, оказалось, что эти «измененные» состояния сознания (точнее, их переживание) не только не являются патологическими, но, напротив, способствуют ликвидации имеющейся психопатологии.

Теперь кратко охарактеризуем переживания второго и третьего уровней.

Прежде всего отметим, что само наличие пренатальной и перинатальной памяти, не говоря уже о трансперсональных состояниях, по-новому ставит вопрос о соотношении между мозгом и психикой. Традиционная психология отрицала возможность таковой памяти на том основании, что у новорожденного, и тем более у плода, мозг не зрел и миелинизация кортикальных нейронов не завершена. Хотя — следует оговориться — австрийский психиатр О. Ранк еще в 1927 г. утверждал, что именно перинатальные переживания и память о родовой травме являются подлинной основой психологических комплексов и конфликтов. Необходимо подчеркнуть, что в ЛСД-сеансах имеют место именно воспоминания о перинатальных состояниях, а не аналогичные им галлюцинации, поскольку многое из сообщений пациентов относительно обстоятельств их внутриутробного развития и родов было верифицировано в ходе опроса их родителей или акушерского медперсонала.

С. Гроф выделяет четыре *базовые перинатальные матрицы* (далее — БПМ), которые характеризуются им со стороны: 1) физиологического процесса, соответствующего им, 2) соответствующих психопатологических синдромов (в случае травмированности), 3) активности фрейдовских эрогенных зон, 4) ассоциативной памяти постнатальной жизни и 5) их переживания на сеансах ЛСД (феноменология сеансов ЛСД).

В нашем очерке мы ограничимся в основном пунктами 1, 5 и, в отдельных случаях, 4 в связи с их релевантностью нашей проблематике.

БПМ I. 1. Первоначальное единство с матерью до начала родов (внутриутробное переживание до начала родов).

4. Ситуации последующей жизни, когда удовлетворяются основные потребности, такие как счастливые моменты раннего детства и младенчества; ответная любовь, знакомство с предметами

искусства высокой эстетической ценности; плавание в открытом море и чистых озерах и т. п.

5. Реалистические воспоминания опыта «хорошей матки», «океанический» тип экстаза; переживания космического единства; видения рая.

БПМ II. 1. Антагонизм с матерью (схватки в закрытой маточной системе).

4. Ситуации, представляющие угрозу выживанию и целостности тела (опыт войны, ранения, операции, случаи удушья, тюремное заключение, подавляющая семейная атмосфера и т. п.).

5. Огромное физическое и психическое страдание, безысходность, образы ада, апокалиптический мир, концлагерь, инквизиция и т. п.

БПМ III. 1. Синергизм с матерью (проталкивание через родовой канал).

4. Борьба, драки, рискованные приключения, гонки, бокс, дебоши, сексуальные оргии, изнасилования, роды.

5. Интенсификация страданий до космических размеров; «вулканический» тип экстаза, убийства и кровавые жертвы, оргиастические чувства и сцены, переживания смерти и воскресения, религии с принесением кровавых жертв (ацтеки, страдания и смерть Христа, культ Диониса) и т. п.

БПМ IV. 1. Отделение от матери (прекращение симбиотического союза с матерью и формирование нового типа отношений).

4. Благополучное избегание опасных ситуаций (конец войн и революций, выживание после несчастного случая); преодоление препятствий через усилия и борьбу; картины природы (начало весны, конец шторма на море, восход солнца и др.).

5. Огромная декомпрессия, расширение пространства, видение гигантских залов, струящийся свет и прекрасные тона; чувство второго рождения и искупления; чувство грандиозного и переход к элементам БПМ I; приятные ощущения могут быть прерваны попутным кризисом: острая боль в животе, страх смерти, кастрации и т. п.[13]

Представляется необходимым сказать несколько подробнее об архетипических переживаниях с религиозными образами, имеющих место в сеансах с перинатальной тематикой. Это делается для удобства читателей, не знакомых с трудами С. Грофа, поскольку знание данного материала необходимо для понимания последующего изложения.

Для БПМ I характерно чувство космического единства, называемого «океаническим» экстазом. Мир представляется как место невыразимого сияния и красоты. Важной вариацией этого переживания является наложение его на трансперсональное состояние отождествления себя с физической вселенной с ее галактиками, солнечными системами и мириадами отдельных звезд.

Символические образы, сопровождающие переживания БПМ II, покрывают довольно широкий диапазон. Это видение ада, образы Сизифа и Тантала, терзаемый орлом Прометей, а также образ мстительниц эриний. Библейские темы сводятся к картинам изгнания из рая, а также к переживаниям подвергаемого издевательствам Христа перед распятием и чувству богооставленности.

Символы БПМ III связаны с оргиастическими культами и религиями, практикующими кровавые жертвоприношения. Характерны образы, близкие тематике культа религий доколумбовой Америки, а также видения божеств типа Молоха, Гекаты или Астарты. Присутствуют видения религиозных церемоний, включающих сексуальный элемент и ритмические танцы, от вакханалий древних греков до архаических ритуалов. Из библейских образов присутствуют потоп, жертвоприношение Авраама, египетские казни, разрушение Содома и Гоморры, а также распятие и страдания Христа и переживания чистилища.

Кроме того, присутствуют и видения демонического характера, в которых сочетаются образы извращенного секса, садомазохизма, скатологии и акцент на смерти с элементами богохульства и обратного религиозного символизма.

Религиозный и мифологический символизм БПМ IV богат и разнообразен. Переживание смерти «эго» связывается с образами ужасных божеств, упомянутых выше. Возможно отождествление себя с жертвой богини Кали или с ребенком, брошенным в пламя, пылающее в гигантской статуе Молоха. Сцена возрождения часто связана с отождествлением себя с такими божествами, как Кетцалькоатль или Осирис, а также с другими персонажами, символизирующими смерть и воскресение, — Дионисом, Орфеем, Персефоной и Адонисом. Из библейских тем это смерть и воскресение Христа.

Индивидуум, прошедший через муки родов и переживающий возрождение, преисполнен чувств торжества и триумфа, выражающихся в видениях победы над разными мифологическими монстрами (св. Георгий, побеждающий дракона, Тезей, побеждающий Минотавра, Митра, убивающий быка в священной пещере, и т. п.).

Характерны видения сияющего света, исходящего из божественного источника. С этим связана и суперпозиция перинатальных и трансперсональных переживаний (переживание слияния с Богом или Абсолютом, растворение «я» в бесконечном сознании, единство с архетипической Великой Матерью (иногда в виде Исиды или других великих богинь) или присутствие на пиру олимпийских богов с вкушением нектара и амброзии)[14].

Собственно трансперсональные переживания включают в себя генетическую или расовую память, феномен, называемый С. Грофом памятью о предыдущих жизнях, филогенетическую и эволюционную память, а также различные формы расширения сознания вплоть до переживания абсолютного сознания и супракосмической и метакосмической пустоты. Кроме того, трансперсональные переживания в ЛСД-сеансах включают в себя и многие другие интереснейшие феномены, останавливаться на которых мы не имеем возможности и посему советуем заинтересованному читателю обращаться непосредственно к трудам С. Грофа и его соратников. Пока же кратко охарактеризуем названные выше переживания и состояния сознания.

Генетическая память проявляется через отождествление пациентом во время ЛСД-сеанса себя с одним из своих (порой весьма отдаленных) предков. Эти переживания имеют вполне объективный характер, поскольку пациенты зачастую не имели ранее об этих предках и об эпохе их жизни никакого представления. Характерен пример с пациенткой Ренатой, приводимый С. Грофом. Она отождествила себя с одним чешским аристократом, жившим в начале XVII в., и рассказала о быте и политической ситуации этого периода достаточно много вполне релевантных историческим знаниям фактов, неизвестных ей ранее из других источников. Более того, Рената не имела ни малейшего понятия о том, что этот аристократ был ее предком. Об этом Рената узнала гораздо позже от отца, занимавшегося генеалогией их семьи, о чем и написала С. Грофу, уже переселившемуся в США[15].

Коллективные и расовые переживания получили свое отражение в учении К. Г. Юнга о коллективном и расовом бессознательном. Субъекты, настроенные на эти области бессознательного, могут переживать во время ЛСД-сеансов короткие эпизоды или длительные, насыщенные подробностями истории, имевшие место в различных странах и/или столетиях, и описывать самые разные аспекты самых разных культур, с которыми они связаны этниче-

ским происхождением или историческим опытом своего этноса (это имеет место даже в том случае, если индивидуум или его предки полностью порвали с традициями исходной культуры — например, американизированные китайцы-протестанты или американские негры).

Информация, получаемая благодаря таким переживаниям, независимо от предшествующей степени информированности пациента (или полного отсутствия таковой), обычно совершенно точна и может быть проверена при консультации с авторитетами в области археологии, антропологии и этнологии. Иногда, отмечает С. Гроф, бесхитростные индивидуумы описывали детали египетских погребальных церемоний, включая форму и назначение различных амулетов, технологию мумификации и т. п. С. Гроф приводит много других аналогичных примеров.

Важной характеристикой коллективных и расовых воспоминаний является тот факт, что субъект переживает их как интуитивный прорыв в разнообразие культурных групп человечества, в примеры из истории человечества. В таких переживаниях отсутствует личная вовлеченность или отождествление, как в случае с генетической (родовой) памятью[16].

Филогенетическая и эволюционная память. Согласно С. Грофу, этот тип переживаний предполагает полное и совершенно реалистическое отождествление с животными на разных уровнях филогенетического развития. Субъект при этом имеет очень живое убедительное чувство, что животные особи, с которыми он отождествляет себя, являются частью филогенетической истории и что он таким образом исследует эволюцию видов в природе. Процесс субъективного отождествления, часто выходя за пределы человеческой фантазии и воображения, включает в себя ощущение веса, размера, чувство тела, разнообразие физиологических ощущений, а также необычное восприятие окружения.

С. Гроф сообщает, как после рассказа о переживаниях пациентки, отождествившей себя с самкой доисторической рептилии, он проконсультировался с зоологом-палеонтологом, подтвердившим на материале поведения современных рептилий адекватность этих переживаний[17].

Особое место в трансперсональных переживаниях на ЛСД-сеансах занимают воспоминания, типологически близкие проявлениям генетической, расовой и коллективной памяти, однако отличающиеся от них тем, что переживающий эти состояния субъект

не имел никакой возможной генетической, расовой или культурной связи с объектом своего отождествления (например, чех мог отождествить себя с древним китайцем или негром с берегов Конго). При этом сообщаемые им подробности о жизни и представлениях объекта отождествления зачастую, с одной стороны, далеко превосходили всякую возможно имевшуюся у него до того информацию (иногда и отсутствовавшую полностью), а с другой — верифицировались специалистами (историками, археологами и этнологами) как вполне адекватные. Такого рода переживания, достаточно часто имеющие место на ЛСД-сеансах, С. Гроф называет памятью о предыдущих воплощениях (так зачастую осмысляют свои переживания и пациенты). Не ставя перед собой экстраакадемических целей, мы воздерживаемся от оценки онтологической релевантности этих переживаний и просто констатируем их наличие[18].

Трансперсональные переживания «мистического» типа весьма разнообразны, и мы ограничимся их перечислением. С. Гроф выделяет следующие переживания: единение с жизнью и всем творением как на макро- (универсум), так и на микро- (мир атомов и элементарных частиц) уровне; наделенность различными парапсихическими (экстрасенсорными) способностями; описываемые пациентами как пребывание в загробном мире; встречи с различными архетипическими и божественными персонажами; интуитивное понимание универсальных символов; аналогичные описаниям переживаний адептов индийских психотехнических методов (активизация чакр, подъем кундалини и т. п.); отождествление с мировым сознанием или супракосмической пустотой и т. п.[19] Здесь мы не станем подробно описывать эти феномены, поскольку русскоязычному читателю доступны ныне тексты самого С. Грофа, и лишь отметим, что будем подробнее останавливаться на их содержании (равно как и на содержании перинатальных переживаний) в ходе последующего анализа различных типов и форм религиозного опыта.

Пока же отметим, что большая часть (если не все) перечисленных переживаний испытывалась пациентами С. Грофа и его коллег не только под воздействием ЛСД, но и после запрета в США ЛСД-терапии при использовании заменяющих ее немедикаментозных методов, разработанных трансперсональными психологами, прежде всего — холотропной терапии[20].

Сразу же подчеркнем, что ни С. Гроф, ни мы не склонны рассматривать трансперсональные переживания как психопатоло-

гические. С. Гроф, напротив, подчеркивает их психотерапевтический, катарсический эффект. Тем не менее хорошо известно, что и в нашей стране (особенно в 1920–1930-е гг.), в условиях господства государственного воинствующего атеизма, и среди бихевиористско и позитивистски настроенных западных психиатров существовала тенденция квалификации различных трансперсональных переживаний святых и «мистиков» различных религий как психопатологических состояний. Подобного рода оценка во многом вытекала из самой доминировавшей даже в естественных науках (за исключением наиболее успешно развивавшейся из них — физики) позитивистски понятой ньютоно-картезианской парадигмы.

Между тем еще труды А. Маслоу показали психологическую и психотерапевтическую ценность трансперсонального опыта и его положение «над», а не «под» обыденным опытом. Свой вклад в освобождение трансперсональных переживаний от ярлыка безумия внесли и религиеведы. Достаточно вспомнить убедительное обоснование неправомерности психиатрической квалификации шаманского опыта у М. Элиаде[21].

На самом деле существует один простой и очень эффективный критерий отнесения тех или иных состояний к трансперсональным или к патологическим. Если переживание данного состояния (или данных состояний) ведет к деградации (психологической, физической, социальной, профессиональной, интеллектуальной) личности, то его следует отнести к патологическим. Если же такой деградации не наблюдается или же, наоборот, трансперсональный опыт стимулирует творческое развитие и реализацию личности, то его, безусловно, нельзя отнести к психопатологии.

Мы не должны забывать, что целые культуры (среди них и такая великая, как индийская) не только включали психотехническую практику, ведущую к трансперсональным переживаниям, в свои фундаментальные положения, но и рассматривали трансперсональный опыт в его наиболее тонких формах в качестве своих высших ценностей, а группы людей, занятых психотехнической практикой, не только имели высокий социальный статус, но и внесли огромный вклад в разработку целых пластов цивилизаций, к которым принадлежали.

Сказанное вполне применимо и к индивидууму. Если те или иные психические переживания оказывают разрушительное воздействие на его личность, ведущее к ее деградации, то таковые

должны считаться патологическими, если же нет — то к сфере психиатрии они не имеют ни малейшего отношения.

С. Гроф отмечает, что переживание трансперсональных состояний (опыта смерти-возрождения, расширения сознания и т. п.) не только приводит к резкому улучшению состояния психически больных, но и к полному их выздоровлению. Более того, эти люди приобретают новые ценностные ориентации, обогащающие их личность и способствующие реализации их потенциальных возможностей. Отличает Гроф благотворность переживания смерти-возрождения, других трансперсональных состояний и для здоровых людей, испытывающих мощный психологический катарсис, чувство обновления и преображения.

Интересна сама концепция психического расстройства. В связи с расплывчатостью, культурно-исторической относительностью понятия психической нормы, аморфностью и неоднородностью круга явлений, обозначаемых как «шизофрения», и глубокой неясностью этиологии и патогенеза последней С. Гроф и другие представители его направления склонны рассматривать ее (шизофрению) как своего рода трансперсональный кризис, коренящийся в сфере перинатального или даже более глубокого опыта. По сообщению Грофа, его клинический опыт указывает на то, что болезнь успешно излечивается, когда ее симптомы не снимаются и не подавляются транквилизаторами, а, наоборот, проявляются наиболее полно и углубленно. И переход от психотического состояния к трансперсональному переживанию обычно оказывается мощным психотерапевтическим средством.

Хорошо известно, что в различных группах мистической ориентации, кружках йоги, центрах медитации и пр. высок процент людей с психическими расстройствами, что обычно объясняется на первый взгляд вполне естественным (а на самом деле достаточно безосновательным) представлением о психотическом характере привлекающих психотиков форм практики (по принципу «Рыбак рыбака видит издалека»). Однако гораздо правдоподобнее предположение, что эти психопатические личности в силу некоторого подсознательного чувства влекутся к различным формам психотехники как к лекарству, психотерапии, способу исцеления. И только из-за крайней неразвитости трансперсональных (в широком смысле слова) центров в нашей стране, руководимых к тому же подчас откровенными шарлатанами (которых немало среди наставников йоги или медитации), они не получают искомого.

Таким образом, данные трансперсональной психологии свидетельствуют о «сверхнормальности», а не о ненормальности трансперсонального опыта. Именно поэтому мы отказываемся от термина «измененные состояния сознания», предполагающего, что единственно нормальным, нормативным и эталонным является состояние сознания некоего «среднего человека», соответствующее стандартному ньютоно-картезианскому видению мира, а все остальные — «измененные», что есть лишь вежливая форма психопатологического. Но увы, в таком случае психотиком можно счесть и современного физика-теоретика с его теорией относительности, корпускулярно-волновым дуализмом, искривленным пространством-временем, закругляющейся бесконечной вселенной и другими еще более «шизофреническими» концепциями.

Позволим себе обширную цитату из С. Грофа: «Опыт и поведение шаманов, индийских йогов и саддху (святых отшельников) или духовных искателей других культур по западным психиатрическим стандартам следовало бы диагностировать как явный психоз. И наоборот, ненасытное честолюбие, иррациональные побуждения к компенсации, технократия, современная гонка вооружений, междоусобные войны, революции и перевороты, считающиеся нормой на Западе, рассматривались бы восточным мудрецом как симптомы крайнего безумия. Точно так же нашу манию постоянного прогресса и „неограниченного роста“, наше отрицание космических циклов, загрязнение жизненных ресурсов (воды, почвы и воздуха), превращение в бетон и асфальт тысяч квадратных миль земли в таких местах, как Лос-Анджелес, Токио или Сан-Пауло, американский или мексиканский индеец-шаман посчитал бы чудовищной несообразностью и опасным массовым безумием»[22].

К этой цитате добавить уже нечего.

Выше несколько раз упоминалась проблема научной парадигмы, поскольку именно господствующая в науке парадигма, принятая наукой «философия», обусловливает отношение к тем или иным фактам, к той или иной информации. Как таковая проблема научной и философской парадигмы в связи с вопросами религиозного опыта будет обсуждаться в заключении этой работы. Однако представляется уместным уже сейчас сказать несколько слов о некоторых, зачастую замалчиваемых в научном сообществе, аспектах сдерживающего влияния старой (классической) научной парадигмы на развитие религиеведения, этнологии, философии, психологии и других смежных дисциплин.

Все специалисты, имеющие отношение к этнологическим и этнографическим исследованиям, хорошо знают, что при полевых исследованиях различных неевропейских культур (как архаических, так и высокоразвитых) исследователю приходится сталкиваться с весьма значительным количеством фактов, которые совершенно необъяснимы с точки зрения господствующей научной парадигмы. Из опасения за свою профессиональную репутацию и боязни быть обвиненными в ненаучности, легковерии и т. п. ученые, сталкивающиеся с такого рода фактами, как правило, оставляют их для разговора в узком кругу или для застольных бесед с приятелями. Во всяком случае, в их научные публикации данные факты не попадают, а следовательно, и не становятся объектом теоретической рефлексии[23]. Между тем научное описание различных паранормальных феноменов, засвидетельствованных авторитетными специалистами, могло бы сыграть важную роль в трансформации самой научной методологии и научной парадигмы, особенно в условиях начавшегося разложения старой парадигмы (прежде всего в теоретической физике).

Однако пока серьезные академические ученые именно в силу определенного давления научного общественного мнения не готовы к подобным шагам. Причем на Западе ситуация даже менее благоприятна, чем в России, где перестроечные и постперестроечные катаклизмы способствовали значительной ломке стереотипов, а образовавшийся методологический вакуум всегда чреват нестандартными теоретическими решениями. На Западе же ученый настолько скован страхом обвинения в непрофессионализме, что предпочитает сугубо конкретные эмпирические исследования смелым междисциплинарным прорывам и погружению во мрак теоретико-методологических проблем.

В завершение данной части введения еще раз сформулируем наш базовый тезис: именно трансперсональные переживания различных типов являются основой и религиозного опыта, и религии как таковой (религии как «формы общественного сознания» в терминологии недавнего прошлого). Сказанное, повторим еще раз, не означает, что мы склонны сводить все многообразие религиозности к трансперсональным переживаниям, что было бы непростительным редукционизмом и упрощенчеством. Любая религия подобна дереву с корнями, стволом, ветвями, листьями и т. п. Нелепо сводить дерево к корням, но нелепо и игнорировать корни или преуменьшать их значение. В любой развитой религиозной системе мы, помимо трансперсональных переживаний и религиозного

опыта, в более широком смысле найдем религиозную доктрину (догматику), теологию, культ, церковь как форму социального тела религии и многое другое. Кроме того, религия взаимодействует с другими формами духовной культуры (мифология, искусство, наука и т. д.), что также оставляет на ней свой отпечаток. Но в любом случае, предполагаем мы, корнем религиозной веры и религиозной жизни является именно трансперсональный опыт. У некоторых религий этот корень могуч и разветвлен, у других слаб и хил (правда, при хилости корня само дерево может быть вполне пышным — соков для его питания хватает), но он есть, и его не может не быть. Именно названный корень — сокровенная сущность религии, тогда как все остальное — либо проявления (феномены и эпифеномены) этой сути, либо формы самоотчуждения религии, ее инобытия, если использовать гегелевскую терминологию (что прежде всего относится к аспектам религии как социального института). Это во-первых.

Во-вторых, можно описывать религию в разных парадигмах, под разным углом зрения, как бы в разных системах координат. Можно описать религию в социологической парадигме (вариант — в культурологической), а можно — в психологической. Результаты будут различны, но они как бы высветят два лика религии, покажут ее с разных сторон. Два (или три, или n) лика будут дополнять друг друга и способствовать пониманию религии как целостности (не случайно же сравнение с деревом, с организмом). И религиеведы, и представители других областей знания привыкли к одному, социальному лику религии. Предложим вглядеться в другой — психологический и мистический. И может быть, лик таинственной трансперсональной Гекаты позволит понять и светозарное чело социологического Аполлона?

В любом случае мы сформулировали принципы своего подхода. Но «по плодам их узнаете их», как возвестил Новый Завет и с удовлетворением (кто же откажется от сакральной санкции собственной теории) повторил Б. Малиновский. А о плодах судить читателю, на объективность и компетентность которого мы и полагаемся.

К вопросу о типологии религий

Выше (раздел 2 введения) разбирался вопрос о различных дефинициях религии. Результат проведенного анализа оказался чисто отрицательным. Было выяснено, что критерием религиозности

не может быть ни вера в сверхъестественное, ни наличие дуализма сакрального и профанного, ни вера в Бога, ни вера в бессмертие, ни просто вера, ни наличие культа. Вместе с тем никакой попытки позитивного решения этого важнейшего вопроса не было предложено, впрочем вполне умышленно. Теперь мы вернемся к проблеме дефиниций и понятий, предварительно рассмотрев вопрос о типологии религий как своего рода эмпирической основы для поиска решения проблемы дефиниций. Но вначале несколько слов о критериях в построении типологий.

Разумеется, классификации могут быть весьма различны и тем не менее вполне адекватны. Можно предложить достаточно много классификаций религий, и все они будут вполне корректны. Все зависит от принципа, положенного в основу классификации. Так, если в основе классификации будет лежать отношение той или иной конфессии к проблеме Бога, то мы можем выделить религии строго теистические (иудаизм, ислам, христианство), умеренно теистические, то есть сочетающие теистические идеи с иными, например деистическими или пантеистическими (к таким конфессиям будут относиться различные направления средневекового индуизма), дуалистические (маздеизм, или зороастризм, манихейство), нетеистические (буддизм, джайнизм, даосизм) и т. д. Можно в основу классификации положить степень институциализации данной религии, роль церкви или же отношение к проблеме спасения, бессмертия и т. д. и т. п.

Но поскольку, как неоднократно говорилось выше, мы считаем основой религиозности трансперсональный опыт, то предлагаемые классификации будут исходить именно из этой предпосылки. Мы считаем, что именно предлагаемые классификации основаны на сущностной характеристике религии и потому являются базовыми для религиеведения. Однако даже если в этом отношении мы и заблуждаемся, данные классификации все равно будут представлять определенный интерес, поскольку в любом случае могут считаться характеризующими один из моментов (или аспектов) религиозности и религиозного опыта.

Исходя из трансперсоналистической установки, мы можем классифицировать религии: а) по характеру и типу трансперсонального опыта, на котором они базируются, б) по степени его интенсивности и в) по характеру функционирования данного опыта и связанных с ним переживаний в традиции, что связано с вопросом о воспроизводимости этого опыта. Начнем с первого варианта классификации.

С. Гроф выделяет четыре типа переживаний, имеющих место в ЛСД-сеансах: 1) абстрактные и эстетические переживания, объясняющиеся на языке физиологии и анатомии органов чувств; 2) психодинамические или биографические переживания, в значительной степени истолковывающиеся в рамках фрейдистской методологии; 3) перинатальные переживания, основывающиеся на том, что человеческое бессознательное содержит хранилища или матрицы, активизация которых ведет к повторному переживанию мучительного процесса рождения как процесса смерти (после блаженного пренатального состояния, БПМ I) и нового рождения. Этот процесс часто находится в состоянии суперпозиции с собственно трансперсональными переживаниями и открывает внутренние области психики, независимые от расового, культурного и образовательного фона; 4) собственно трансперсональные переживания, связанные с расширением сознания и трансцендированием индивидуальных ограничений.

Собственно, эти четыре типа переживаний можно свести к двум: переживания, связанные с привычным («нормальным») восприятием реальности, и переживания, трансцендирующие это восприятие.

Понятно, что переживания первого типа (по четверичной классификации) не имеют отношения к религиозному опыту. Переживания второго типа могут иметь минимальную связь с ним в том случае, если личные особенности и биографические данные того или иного пророка, святого или основателя религии как-то сказались на содержании вероучения. Однако существенного и формообразующего значения они иметь не могут, о чем свидетельствует и фиаско Фрейда в объяснении религии на основе комплексов и влечений биографического порядка.

Следовательно, весь глубинный религиозный опыт можно сопоставить только с переживаниями третьего и четвертого типов.

Для религиозных переживаний, соответствующих третьему типу, будут прежде всего характерны архетипический символизм как в форме самого переживания, так и в форме выражения этого переживания, а также подчеркивание находящихся в динамической связи образов утраченного блаженства, страданий, смерти, воскресения-возрождения или восстановления исходного блаженного состояния. Эти архетипические переживания могут сочетаться в той или иной степени с опытом «океанического», расширенного сознания как аналога исходного блаженства или финального возрождения-обновления. К религиям, базирующимся на данном типе

переживаний (разной степени сложности), относятся архаические верования (прежде всего шаманизм), средиземноморские мистериальные культы древности (культы Аттиса, Адониса, Осириса, Элевсинские и Самофракийские мистерии и т. п.) и, по всей видимости, древнейший пласт библейского иудаизма. Значительную роль глубинные переживания этого типа играют в даосизме, хотя в процессе его развития все большее и большее значение там приобретает собственно трансперсональный элемент. Моменты переживаний данного типа (далее будем условно называть его перинатальным — по наименованию аналогичных переживаний на психоделических сеансах) есть в христианстве, хотя в целом эта религия также больше ориентируется на собственно трансперсональный уровень.

Если говорить о степени интенсивности и законченности переживаний перинатального типа, значимости их роли и воспроизводимости в религиозном контексте, то на первом месте будут находиться мистериальные культы древнего Средиземноморья, потом следует, видимо, поставить шаманские переживания (особенно связанные с инициационным циклом) и даосизм, тогда как в остальных упомянутых религиях данные переживания менее выражены, менее интенсивны и значимы и стремление к их воспроизведению также снижено.

Разумеется, здесь перечислены отнюдь не все религии или типы религиозности, базирующиеся на переживаниях перинатального типа, поскольку подобного рода исчерпывающий перечень, видимо, вообще невозможен. Мы приводим только наиболее яркие, значимые и характерные примеры.

Религиозные переживания четвертого (собственно трансперсонального) типа весьма разнообразны. Прежде всего следует выделить религии, в которых трансперсональные переживания являются не только основой, но и важнейшей составляющей религиозной практики. Это религии с развитой психотехникой, в которых сама религиозная прагматика (т. е. спасение, освобождение) реализуется только через трансперсональный опыт, обретаемый посредством разработанной психотехнической практики, она же, в свою очередь, дает материал для религиозной философии и теологии. В религиях данного типа сама религиозная доктрина (догма) вполне отчетливо выводится из трансперсонального опыта основателя или иных религиозных авторитетов. Религии этого типа ниже мы будем называть религиями чистого опыта. Следует подчеркнуть,

что для религий чистого опыта характерна установка на регулярное воспроизведение трансперсонального опыта посредством занятий психотехникой, поскольку именно такой опыт признается единственным сотериологическим (спасительным) средством.

Наиболее ярким представителем религий чистого опыта является буддизм. К этому же типу относятся и другие религии Индии — брахманизм (индуизм) и джайнизм, сюда же с некоторыми оговорками следует причислить и даосизм.

Можно отметить, что религии чистого опыта не придают особого значения техникам, воспроизводящим перинатальный тип переживаний. Последние играют, правда, весьма значительную роль в даосизме и отчасти задействованы в тантрической психотехнике (как буддийской, так и индуистской). Тантрическая йога вообще весьма своеобразна и уникальна, поскольку она вполне сознательно оперирует различными пластами подсознательного и бессознательного и даже (как это будет показано в соответствующем разделе) занимается психотехническими процедурами с искусственно конструируемыми архетипическими образами.

Далее следует выделить религии, которые хотя и базируются на трансперсональном опыте, но не считают его воспроизведение единственным или даже важнейшим путем к спасению. Более того, в рамках данных конфессий тот трансперсональный опыт, который послужил им фундаментом, может считаться даже исключительной прерогативой их основателей (их могут обожествлять или сакрализовывать как пророков, посланников и т. п.). Такие религии в целом не сориентированы на развитие психотехники и воспроизведение трансперсональных переживаний, оказывающихся в них уделом особых сообществ или личностей (монашества, мистических братств и орденов, отшельников и анахоретов), которые в зависимости от конфессии, конкретных исторических условий и т. п. могут рассматриваться или как элитарные (эзотерические), или как маргинальные (еретические). Для религий этого типа характерна высокая степень догматизации учения и социализованность (институциализация). В них психотехнический трансперсональный опыт основателя обычно рассматривается как харизма, которая, естественно, вскоре рутинизируется, как это было показано М. Вебером.

К религиям рассматриваемого типа относятся прежде всего так называемые библейские религии, или религии Книги (т. е. Библии или Корана), — иудаизм, христианство и ислам. Возможно, мазде-

изм (зороастризм) также следует отнести к религиям данного типа. Трансперсональный элемент играет достаточно важную роль в христианстве (традиции монашества, исихазм, старчество, католическая мистика и т. п.) и исламе (суфизм, с XI в. считающийся вполне ортодоксальной и уважаемой формой благочестия). В иудаизме он выражен несколько слабее (профетическая традиция древности, каббалистическая эзотерика Средневековья, хасидизм).

Библейские религии, как правило, мало связаны с перинатально-архетипическим опытом и чуждаются его как «языческого». Это, впрочем, не означает, что объективно таковой в них не представлен: он отчетливо просматривается в ветхозаветной мифологии и историософии, а также в христианском комплексе идей и ритуалов, связанных с искупительной жертвой и воскресением Христа.

Сказанное выше можно резюмировать следующим образом.

1. В основе феномена религиозности лежат психические переживания перинатального (архетипического) и трансперсонального типов.

2. К религиям с доминированием перинатального типа следует отнести архаические верования (прежде всего шаманизм) и религиозные системы древнего Ближнего Востока и Античности.

3. К религиям с доминированием трансперсонального уровня следует отнести религии индийского происхождения (буддизм, индуизм, джайнизм), даосизм и библейские религии (иудаизм, христианство и ислам).

4. В религиях с доминированием трансперсонального элемента, в свою очередь, можно выделить две группы: а) религии чистого опыта с преобладающей установкой на трансперсональные переживания (прежде всего религии Индии) и б) религии, лишенные такой установки (библейские религии). Этот тип религий мы ниже будем называть догматическим.

5. Некоторые религии или религиозные направления могут рассматриваться в качестве переходных. Так, даосизм является переходным между религиями перинатального и трансперсонального опыта, а тантрическая йога синтезирует оба данных типа переживаний в рамках установки на чистый опыт.

Таким образом, мы можем представить себе различные конфессии как конкретно-исторические формы проявления религиозности следующим образом. Центральную позицию будут занимать религии чистого опыта в качестве конденсированного выражения

самой сущности религиозного феномена как трансперсонального опыта. На двух полюсах, равноудаленных от этого центра, будут находиться религии с доминированием перинатально-архетипических переживаний и догматические религии (или религии откровения — так их можно назвать в силу трансформации в них идеи базового религиозного опыта в идею харизмы).

Предложенная классификация позволяет поставить еще один весьма существенный культурологический вопрос, связанный с реинтерпретацией ясперсовской концепции осевого времени. Последнее обычно понимается как культурно-исторический переворот глобального значения, выразившийся в переходе от безличных и этически нейтральных архаических культов, представляющих стихию безличностной и натуралистической сакральности, к религиям спасения, обращенным к человеческой личности, воплощающим в себе нравственные ценности и супранатуралистическую духовность.

Поскольку из сказанного выше следует, что архаические верования и древнейшие религии базировались не на трансперсональном опыте (то есть психическом переживании, выводящем за пределы эмпирической индивидуальности), а на перинатальном опыте, выражающемся в архетипических образах (с задействованием, видимо, и других видов проявления коллективного бессознательного — генетической, филогенетической, расовой и коллективной памяти), то осевое время может рассматриваться как эпоха перехода от доминирования этого типа опыта в религиозных системах к доминированию глубинного трансперсонального опыта. Переход этот исторически совершался как в религиях чистого опыта, так и в догматических религиях по всей ойкумене. Осевое время (середина I тыс. до н. э.) — это эпоха не столько великих моралистов Конфуция и Сократа, сколько эпоха формирования даосизма, эра Будды, библейских пророков, период расцвета элевсинских, самофракийских и иных мистериальных культов, в которых предельно выраженный перинатально-архетипический опыт оказывается чреватым высшими трансперсональными переживаниями.

Разумеется, это не более чем рабочая гипотеза, нуждающаяся в тщательной проверке и проработке. Но думается, что это перспективная гипотеза, даже частичное подтверждение которой поможет если не переосмыслить суть осевого времени, то, по крайней мере, увидеть новые аспекты данного эпохального культурного явления и открыть новые перспективы его изучения.

Выше мы неоднократно подчеркивали, что не только не склонны сводить религию к психическим переживаниям и психическому опыту той или иной степени глубины, но даже и предпочитаем воздерживаться от попыток выведения всех аспектов религиозности из этого опыта, утверждая лишь его первичность в формировании той или иной религиозной системы. Религия (особенно если мы будем говорить о таких высокоразвитых и дифференцированных конфессиях, как мировые религии) представляет собой чрезвычайно сложное многоуровневое и многоаспектное явление, включающее в себя помимо глубинного опыта, ядра этого явления, также догматику (религиозную доктрину), религиозную практику (психотехническую, ритуально-богослужебную или жертвенную), культ, теологические спекуляции и, наконец, религиозные институты. Все эти и иные аспекты образуют некую целостность, конкретно-историческое тело религии, вне которого мы будем иметь лишь бледную абстракцию. Свести всю эту сложность к каким-то исходным базовым переживаниям, разумеется, невозможно. Более того, порой невозможно и вывести из них те или иные аспекты определенной конфессии. Вместе с тем, образуя эту конкретную целостность, различные стороны религиозного феномена не могут не быть связаны каким-либо образом, во-первых, между собой, а во-вторых с формообразующим сущностным центром религии, ее душой и энтилехией — с глубинным психическим переживанием того или иного уровня.

Первый аспект данной взаимосвязи нас не интересует: он относится к феноменологии религии и прекрасно вписывается в существующую ныне в религиеведении социологическо-культурологическую парадигму. Поэтому здесь мы (по необходимости бегло) остановимся лишь на втором обозначенном выше аспекте взаимоотношений, то есть посмотрим, как различные уровни и различные составляющие, образующие феномен религии, соотносятся с глубинным психическим опытом, лежащим в основе этого феномена. Попутно, правда, придется особо рассмотреть те компоненты религии, которые зачастую известны нам как таковые, но вместе с тем могут существовать в культуре и самостоятельно, вне религии. Именно эти явления порой очень трудно связать с психологической основой религии, что и понятно, поскольку их связь с религией не является связью сущностного характера. Мы имеем в виду вопросы соотношения религии и магии, религии и мифологии, религии и так называемых протонаучных (прежде всего космологических) представлений. К их рассмотрению мы и обратимся.

Предварительно позволим себе еще одно замечание, касающееся структуры религиозного феномена. Прежде всего, мы можем выделить в религии ее сущностное ядро, которое мы уже определили как религиозный опыт, основой которого являются глубинные переживания. Далее, мы можем выделить некоторые качества религиозности, которые хотя и являются производными, но тем не менее связаны с сущностью религии, характеризуют и раскрывают, являют ее. Эти качества или атрибуты религии мы будем называть первичными или сущностными ее свойствами. К ним следует отнести доктрину (догматику) или иного рода совокупность представлений и концепций, характеризующих мировоззренческий аспект религии. В значительной степени доктрина является результатом описания базового религиозного опыта в категориях той или иной культуры той или иной эпохи. Важнейшим и наиболее связанным с сущностью религии аспектом доктрины является сотериология как указатель религиозной прагматики системы, зачастую задающей установку на воспроизведение базового опыта. К первичным свойствам нужно также отнести религиозную практику во всех ее формах и культ.

Другие свойства религии, к которым будут относиться религиозная мифология (кроме ее аспектов, связанных с практикой и культом) и протонаучные (космологические) представления, которые или не связаны с сущностью религии, или связаны с ней только опосредованно, мы будем называть вторичными или акцидентальными. К ним также следует отнести и социальные институты, надстраиваемые над психологическим телом религии в процессе ее функционирования в тех или иных обществах.

Прежде чем мы обратимся к характеристике первичных свойств и их связей с сущностной основой религии, поговорим немного об акцидентальных свойствах и характере их существования в рамках религии.

Религия и магия

Вопрос о соотношении религии и магии представляется искусственно усложненным. Обычно эти два феномена справедливо противопоставляют, однако на ложных основаниях. Во-первых, говорят, что религия базируется на благоговении перед высшими силами и добровольном подчинении им, тогда как магия предполагает подчинение высших сил воле мага. Но такая точка зрения абсолютно неверна, поскольку ряд высокоразвитых религий (буддизм,

джайнизм, некоторые направления брахманизма, даосизм и др.) не только не базируются на благоговейном подчинении высшим силам, но и принципиально отрицают таковое на разных основаниях. С другой стороны, существовали религии (ведийская религия индоариев), целью жертвоприношений и ритуалов которых было не умилостивление богов, а именно подчинение их воле лица, от имени которого совершался ритуал. Следовательно, в данном аргументе слово «магия» употреблено просто некорректно, ибо под магией в нем понимается магия в средневековом смысле, предполагавшем наличие средств для подчинения воле мага светлых, ангельских (белая магия) или демонических, темных (черная магия) сил. Это, по существу, уже не магия, а довольно примитивная форма утилитарной религиозности. Впрочем, в Средние века существовала и так называемая естественная магия (magia naturalis), которая ставила своей целью воздействие на некоторые тайные, сокровенные (оккультные) силы природы. Вот эта естественная магия, в которую верил не только монах Роджер Бэкон, но и его однофамилец и великий эмпирик Фрэнсис уже на заре Нового времени, и является собственно магией в строгом научно-терминологическом смысле этого слова.

Во-вторых, магия рассматривается как суеверие («пустоверие»), в отличие от религии как онтологически обоснованной веры. Но подобный аргумент является сугубо теологическим, ибо он априорно предполагает истинность (онтологическую релевантность) одной из религий (в данном идеологическом контексте — христианства; здесь даже само слово «религия» должно бы браться с определенным артиклем, буде таковой существовал в русском языке: религия = христианство) и поэтому серьезной научной критики просто не заслуживает.

Другие религиеведы, наоборот, склонны рассматривать магию как существенный элемент любой религии, находя ее присутствие в обрядах, ритуалах и таинствах различных религий. Более того, магию в чистом виде они считают одной из ранних форм религии.

Эта точка зрения, особенно последнее утверждение (магия — одна из ранних форм религии), должна рассматриваться как печальное заблуждение, базирующееся на предпосылке, что религия равна вере в сверхъестественное, и на отождествлении сверхъестественного с фантастическим, а точнее — с фантастическими (ложными) представлениями о природе физической реальности. Собственно, основа представления о магии как форме религии может

быть выражена через следующее умозаключение: «Религия есть вера в сверхъестественное. Ничего сверхъестественного не существует. Следовательно, религия есть вера в то, чего не существует. Магия основана на вере в то, что не соответствует действительности, ложно. Следовательно, религия и магия по основной характеристике тождественны. Магия есть форма религии, что и требовалось доказать». Увы, это доказательство more geometrica на самом деле ничего не доказывает, ибо, во-первых, не всякая религия есть вера в сверхъестественное, во-вторых, понятия сверхъестественного и фантастического не совпадают даже при самой атеистической интерпретации первого (представление о живущих на Луне людях вполне фантастично и ложно, но при чем здесь сверхъестественное?) и, в-третьих, магия не предполагает никакой веры ни в сверхъестественное, ни даже в чудесное (во всяком случае, первобытный маг видит в принципе магии не больше чудесного или сверхъестественного, чем физик XIX в. — в эфире и флогистоне).

Строго говоря, у религии и магии принципиально разные сферы деятельности, и отношения между религией и магией можно с некоторой натяжкой (впрочем, незначительной) сравнить с отношениями между религией и наукой. В истории науки существовало множество ложных наук (например, френология: примеры астрологии и алхимии неправомерны, поскольку последние не были по своим принципам науками в строгом смысле и не претендовали на это), но то, что они были ложными, совсем не означает, что они базировались на вере в сверхъестественное или чудесное. Френологи приписывали особый биологический смысл выпуклостям черепа, которого эти выпуклости были лишены, но где же здесь сверхъестественное? По существу, мы имеем здесь дело с неправильной интерпретацией эмпирических данных или связей между событиями, а отнюдь не с суеверием или религией.

Рассмотрим теперь магическую процедуру как таковую. Предположим, охотник примитивного[24] племени собирается на бизона. Перед охотой он изготавливает изображение бизона и стреляет в него, будучи уверен, что между изображением и его прототипом существует некоторая связь и удар по изображению гарантирует успех в охоте. То же самое мы наблюдаем и в случае вредоносной магии, когда изготавливается изображение врага, которому затем причиняется ущерб (например, оно прокалывается иглой). Здесь также присутствует убежденность в наличии связи между изображением и оригиналом. Тот же самый принцип присутствует и в пар-

циальной магии, когда функцию изображения выполняет какая-то часть оригинала (например, череп зверя или прядь волос человека). Магию такого рода (а это и есть подлинная магия) называют также симпатической[25], поскольку она предполагает наличие некоторого притяжения, влечения, симпатии между подобиями. Принцип симпатии отнюдь не является достоянием лишь примитивных верований. Расширенный до космологического закона, он, например, сыграл важную роль в философии стоиков. В средневековых формах науки он часто выступал в роли ведущего методологического принципа, а в формулировке «подобное излечивается подобным» принцип симпатии лег в основу медицинской теории Парацельса. Более того, этот принцип, будучи вполне универсальным, как была универсальной и магия, отнюдь не ограничен в своем использовании европейскими или, точнее, средиземноморскими культурами. В виде теории сродства видов *(тун лэй)* он составил важный элемент в методологии традиционной китайской науки и философии.

Современная наука отрицает существование связи между явлениями по принципу подобия, заменяя его причинными интерпретациями и принципом детерминизма. С точки зрения науки Нового времени этот принцип не отражает реально существующие связи и отношения, он онтологически нерелевантен, проще говоря, неистинен. Но при чем же тут религия и сверхъестественное? При здравом и непредвзятом размышлении становится совершенно очевидным, что магия базируется не на вере в сверхъестественное или чудесное, более того, ей вообще чужда какая бы то ни было религиозная интенциональность. Магия основывается на вполне определенном и рациональном методологическом принципе, который, однако, не был подтвержден эмпирически в ходе развития науки и поэтому был отвергнут ею. Потому-то магия имеет отношение скорее к истории науки, чем к истории религии, что прекрасно выразил в названии своего фундаментального труда американский ученый Линн Торндайк, озаглавивший его следующим образом: «История магии и экспериментальных наук» (речь идет о средневековой и ренессансной Европе)[26].

Ситуация несколько осложняется, когда магия оказывается связанной с ритуалом. Представим себе, что охотники некоего племени перед началом охоты устраивают ритуальную пляску, имитирующую (моделирующую) охоту (подобные ритуалы широко распространены), а колдун племени в костюме из шкуры того или

иного животного и в соответствующей маске изображает это животное, символически поражаемое охотниками. Цель ритуала — магическая, принцип, положенный в его основу, — тот же самый, что был описан выше. Однако теоретически можно предположить, что он связан и с определенными трансперсональными переживаниями. Многократно описаны случаи, когда под воздействием психоделиков или немедикаментозных психотерапевтических техник пациент отождествляет себя с животными (например, в контексте филогенетических переживаний), и можно предположить, что для большей действенности ритуала колдун входит в определенное психическое состояние, в котором отождествляет себя с тем или иным животным, что тем более вероятно, поскольку ритуал зачастую имеет своей целью или воспроизведение определенного глубинного переживания, или, по крайней мере, его имитацию. Кстати, на этом феномене в значительной степени базируется и вера в оборотничество — случаи, когда люди сознательно достигают таких состояний сознания, в которых они самоотождествляются с животными (обычно хищниками), хорошо известны; в качестве примера можно привести знаменитых членов тайного союза людей-леопардов, наводящих ужас на население Экваториальной Африки.

Но даже наличие трансперсонального переживания в магическом ритуале ничуть не меняет его природу, поскольку это переживание здесь является не источником, сутью или целью ритуала, а лишь дополнительным средством повышения его эффективности. Следовательно, магический ритуал принципиально отличен от религиозного, что еще раз подчеркивает как гетерогенность, так и гетерологичность религии и магии.

Тем не менее определенные элементы магии в разных религиях (особенно в сфере ритуала) действительно присутствуют. Для архаических верований это объясняется синкретическим характером мировосприятия примитивного человека, который отнюдь не склонен проводить четких (а скорее вообще никаких) граней между тем, что впоследствии станет религией, искусством, наукой, философией и т. д. Поэтому и в более поздние формы религии магический элемент также зачастую переходит, так сказать, по наследству, в силу исторической преемственности и непрерывности традиции. Но есть и другие причины, о которых будет сказано ниже в связи с проблемой места протонаучных (особенно космологических) представлений в различных религиях.

Сказанное нами относительно неистинности или нерелевантности теории магии отнюдь не означает, что мы догматически априорно отвергаем возможность существования особых феноменов, демонстрирующих эффективность тех или иных магических операций, о чем достаточно часто сообщают этнологи (например, значительную эффективность практики африканских заклинателей дождя). Однако мы глубоко убеждены, что причина этих эффектов лежит совершенно в иной сфере, чем та, о которой говорят сами колдуны и вся симпатическая теория магии. Больше мы не будем касаться этой темы как выходящей далеко за пределы нашего исследования, а заинтересованному читателю рекомендуем познакомиться с весьма любопытными соображениями, высказанными на сей счет А. Шопенгауэром в разделе о магии его труда «О воле в природе»[27].

Религия и мифология

О мифологии, а также о соотношении религии и мифологии написано чрезвычайно много. Одно перечисление даже самых крупных специалистов по проблемам мифологии заняло бы не одну страницу. Поэтому здесь мы только очень кратко изложим некоторые из существующих точек зрения на проблему «мифология — религия» и затем выскажем свое мнение, не углубляясь в рассмотрение мифа вне контекста данного вопроса.

Прежде всего отметим существование точки зрения о принципиальном различии мифологии и религии. Самое интересное здесь заключается в том, что резко разводить мифологию и религию склонны авторы, стоящие на диаметрально противоположных мировоззренческих позициях, причем именно эти позиции и являются определяющим фактором для разработки их концепций. Другими словами, эта точка зрения чрезвычайно сильно идеологизирована. Ее приверженцами, во-первых, являются христианские (в первую очередь протестантские) теологи, особенно стоящие на позициях теории прамонотеизма[28]. Для них мифология — синоним ложных, баснословных («баснословие» — один из вариантов церковно-славянского перевода слова «мифология») представлений и верований, не имеющих ничего общего с религиями откровения, и прежде всего с христианством. Во-вторых, противопоставлять миф и религию склонны и иные авторы-атеисты, для которых религия есть средство проповеди покорности и смирения перед выс-

шими силами, а миф, к которому восходит и народная сказка, напротив, воспевает творческую энергию человека, его независимость и силу и зачастую пронизан богоборческими мотивами (точка зрения, с предельной простотой и лаконичностью, а потому и ясностью высказанная М. Горьким[29]). В силу крайней идеологизированности этой позиции ее вряд ли можно считать научной, хотя отбрасывать все отмеченные ее сторонниками элементы отличий мифологии и религии тоже вряд ли разумно.

Противоположной ей является концепция, максимально сближающая мифологию и религию, более того, сводящая религию к мифологии. Эта концепция наиболее отчетливо проявилась у авторов, разрабатывавших так называемую мифологическую концепцию христианства (мифологическая школа), от немецкого философствующего историка А. Древса до авторов популярных атеистических брошюрок, хорошо усвоенных булгаковским Берлиозом. Слабость методологии мифологов была, впрочем, очевидна с самого начала их деятельности, а ход их рассуждений позволял превратить в солярный миф не только Иисуса Христа, но и Наполеона Бонапарта. Тем не менее и усмотренную ими связь между религией и мифологиями также не должно игнорировать.

Главное, по нашему мнению, что следует осознать при рассмотрении этого сложнейшего вопроса: бессмысленно сравнивать религию и мифологию вообще. Это области, конечно, пересекающиеся и взаимодействующие, но никоим образом не тождественные и тем более не сводимые друг к другу. Не существует никакой однородной «мифологии вообще», которую можно сопоставлять с религией. Есть мифы и — мифы. Одни из этих мифов тесно связаны с самой сутью религиозности и могли появиться только в религиозном контексте, другие связаны с религией достаточно поверхностно, третьи вообще находятся за пределами религиозного феномена.

Во-первых, следует выделить первичную и вторичную мифологию. Первичная мифология — это архаические мифы, возникшие в глубочайшей древности (или мифы, бытующие у различных примитивных народов нашего времени, типологически соответствующие архаическому пласту в мифологии). Вторичная мифология — это мифологические сюжеты, возникшие в рамках развитых религий и тесно связанные с их догматическими или доктринальными положениями (в этом смысле говорят о христианской, буддийской, исламской и т. д. мифологиях). Иногда два этих типа

могут взаимодействовать и развитые религии (особенно на народном уровне) могут включать в себя элементы древних мифологических сюжетов или персонажей древних мифов (вера в джиннов в исламе, персонажи ведийской религии в буддизме и т. п.). Промежуточный характер имеют архаические мифы, бытующие в контексте высокоразвитых культур. В такой ситуации древний миф подвергается аллегоризации (античная риторическая традиция) и символизации (неоплатоники, интерпретация древних мифологем в индуизме или даосизме и т. п.). В любом случае в указанной ситуации миф перестает восприниматься в своей непосредственности, а становится или символом, знаком чего-то иного, высшего и иначе невыразимого, или превращается в литературный сюжет, образ, аллегорию.

Связь вторичной мифологии с религией, точнее, ее неотделимость от религиозного контекста вполне очевидна и вытекает уже из самого определения этого типа мифологии. Пока мы о ней говорить не будем: это гораздо удобнее сделать ниже, при анализе конкретного конфессионального материала, поскольку в разных религиях вторичная мифология играет разную роль и имеет разное значение (хотя, как правило, она связана не с психологическим ядром религии, а с догматико-доктринальными формами выражения исходного психического переживания). Если от основ христианства ничего не останется в случае отказа от веры в непорочное зачатие, боговоплощение, воскресение, вознесение, второе пришествие и т. д., то суть буддийского учения совершенно не изменится, если отбросить все сведения явно мифологического характера, касающиеся рождения и жизни будды Шакьямуни. И это различие далеко не случайно: для буддизма как религии чистого опыта базовым является только трансперсональное переживание Сиддхартхи Гаутамы (пробуждение, просветление — *бодхи*), благодаря которому он и становится Буддой (Пробужденным), а для христианства как догматической религии откровения трансперсональный опыт важен лишь опосредованно, в качестве харизмы богочеловека, Сына Божия, божественность которого (причем божественность уникальная) становится актуальной для верующего лишь через сюжеты мифологического характера. Более того, именно благодаря этим сюжетам и возможно осмысление жизни Иисуса как теофании, богоявления, воплощения Логоса во времени и истории. При этом, правда, достаточно ясен и трансперсональный внутренний смысл вторичной христианской мифологии.

Но это лишь иллюстрация к вышеприведенному тезису, и не более. Пока же обратимся к первичной мифологии (собственно мифологии).

Первичная мифология также весьма неоднородна, поэтому однозначно говорить о ее связи с религией неправомерно. Некоторые ее типы связаны с религией теснее, некоторые — слабее, причем разные группы мифов связаны с разными уровнями и пластами религии и из них только незначительная часть — с ее психологическим ядром, но именно эта группа мифов и будет нас интересовать прежде всего.

Следует отметить, что все мифы имеют одну общую сущностную характеристику: все они порождены особым типом мышления, который В. Н. Топоров называет мифопоэтическим, а другие исследователи — мифологическим[30]. В нашу задачу не входит сейчас описание параметров этого типа мышления, резко отличающегося от современного логико-дискурсивного мышления. С его особенностями читатель может ознакомиться в работах авторитетов в этой области (назовем только Л. Леви-Брюля, К. Леви-Стросса, Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова, Е. М. Мелетинского и А. Ф. Лосева)[31].

Рассматривая мифологическое мышление как тип, предшествующий логико-дискурсивному, мы, однако, отнюдь не склонны считать его как низшее или примитивное. Более того, мы позволим себе высказать предположение о трансперсональных корнях этого типа мышления, поскольку для архаического человека трансперсональная сфера психики была, видимо, гораздо более доступна, чем для современного «исторического» человека.

С. Гроф так описывает параметры целостного, холотропического сознания, в отличие от хилотропического (по существу, функционирующего в логико-дискурсивном модусе и нашедшего свое наиболее полное выражение в принципах ньютоно-картезианской парадигмы): «...вещественность и непрерывность материи является иллюзией, порожденной частной оркестровкой событий в сознании; время и пространство в высшей степени произвольны; одно и то же пространство может быть занято многими объектами; прошлое и будущее можно эмпирически перенести в настоящий момент (ср. для примера выход в архаическом ритуале в мифологическое правремя, время оно, в котором пребывает вершитель ритуала, находясь для внешнего наблюдателя в определенном промежутке физического времени. — *Е. Т.*); можно иметь опыт пребы-

вания в нескольких местах одновременно (например, шаман одновременно камлает в юрте и совершает полет в метапространства. — *Е. Т.*); можно переживать несколько временных систем сразу; можно быть частью и одновременно целым; что-то может быть одновременно истинным и неистинным; форма и пустота взаимозаменяемы и т. п.»[32] Разве это не созвучно описанию парадигм мифологического мышления? Если это так, то миф и религия обнаруживают родство и связь на самом глубинном, сущностном уровне как две формы «опыта запредельного».

Вместе с тем нельзя хронологически резко разводить мифологическое и логико-дискурсивное мышление. Первое присуще и нам (миф, по точному определению неоплатоника Саллюстия, не есть то, что было когда-то, а есть то, что есть всегда), а второе не было чуждо и архаическому человеку. По этому поводу весьма определенно и исчерпывающе высказываются Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский. Они утверждают, что чистая, абсолютно последовательная модель мифологического мышления принципиально не может быть наблюдаема. Более того, «в равной мере допустимо и другое объяснение, согласно которому гетерогенность является исконным свойством человеческого сознания, для механизма которого существенно необходимо наличие хотя бы двух не до конца взаимопереводимых систем... Итак, именно гетерогенный характер нашего мышления позволяет нам в конструировании мифологического сознания опереться на наш внутренний опыт. В некотором смысле понимание мифологии равносильно припоминанию»[33].

Отметим, что в целом теснее связь мифологии с теми религиями, доктринальные основоположения которых (понимая под последним любую совокупность идей и представлений, ставших или не ставших предметом рефлексии, составляющих идеологический костяк той или иной религии) порождены тем же самым типом мышления, который порождал и мифы. Другими словами, тесно связаны с мифологией религии, в которых базовый психологический опыт формулировался, описывался или осмысливался в мифологических категориях и способами мифопоэтического мышления. Естественно, что это прежде всего древнейшие религии (религии Античности, классического Древнего Востока — Египта, Месопотамии, Передней Азии, ведийская религия и ранние формы брахманизма и т. п.). Если же та или иная древняя религия не исчезала в эпоху господства мифологического мышления, а переживала его, вступая в эпоху доминирования логического дис-

курса, то функции включенных в нее или связанных с ней мифов трансформировались, а сами мифы под влиянием новой рефлексии утрачивали свою непосредственность.

Итак, первичные мифы разнообразны. Понятно, что наименьшую связь с религией, по крайней мере с ее сущностным и определяющим психологическим аспектом, имели интерпретирующие или объясняющие мифы (мифы космографического и социогенного характера), а также мифы о культурных героях (которые, конечно, могли сакрализовываться) и иные историзированные мифы. Другое дело, что используемые в них мифологемы (образно-смысловые единицы мифа) и даже сюжеты, обладая природой или культурно-исторических универсалий, или даже универсальных архетипов, могли иметь и психологическое содержание как обобщенные образы коллективного бессознательного. В таком случае они могли включаться в достаточно глубинные религиозные структуры. Теоретически нельзя исключить и процесс наделения религиями психоархетипическими чертами тех или иных персонажей мифов или те или иные мифологемы и сюжеты. Но подобное было возможно, по-видимому, в достаточно поздние периоды, в связи с символизацией мифа.

Всем специалистам, как-либо касавшимся проблем мифологии, хорошо известен давний спор о том, что первично — миф или ритуал. Одни ученые считают, что первичен миф, тогда как ритуал является лишь производным от него; другие же полагают, что первичен именно ритуал, тогда как миф появляется позднее, лишь для интерпретации содержания ритуала. Эмпирический материал между тем подтверждает и ту и другую концепцию, а кроме того, существуют мифы, не имеющие ритуального аспекта, и ритуалы, не выраженные в форме мифа (например, древнекитайские ритуалы).

Со своей стороны, мы очень осторожно попытаемся высказать предположение, что вопрос этот вообще не может быть решен в плане первичности того или другого аспекта. Нам представляется, что и миф, и ритуал (по крайней мере, в ряде случаев) являются коррелятами, производными от чего-то третьего. И этим третьим и определяющим (собственно, первичным) будет некое глубинное переживание перинатального или трансперсонального характера, выраженное через архетипические образы в нарративе мифа и реально или символически воспроизводимое средствами ритуала.

Ниже на примере древних мистерий (особенно связанных с катарсическим переживанием смерти-возрождения) мы постараемся детально показать тесную связь мифа, ритуала и исходного (базового) психического переживания. При этом нам представляется достаточно ясным, что некоторые культы приобрели универсальную значимость (по крайней мере, в пределах одной культурно-исторической сферы, например средиземноморской) не благодаря своей теологической глубине (ее, как правило, не было вовсе) и не благодаря авторитету лежащего в основе культа мифа (как правило, достаточно ничтожного для универсального почитания того или иного божества), а именно благодаря ритуалу, иллюстрирующему (иллюстрирующемуся) миф (мифом) и направленному на достижение катарсического глубинного переживания, исходно трансцендентного и мифу, и ритуалу и делающего возможным и прагматически осмысленным и то и другое. Это наблюдается и в мистериях Исиды и Осириса (Сераписа), и в культах Аттиса и Адониса, и в Элевсинских и вакхических мистериях, и в тауроболиях Великой Матери.

Особо следует оговорить случай магического ритуала, например связанного с плодородием. Ритуалы такого типа зачастую включают в себя церемониальное совокупление на возделываемом поле. Это типичная магия, базирующаяся на симпатическом принципе. Здесь еще, в принципе, нет ничего религиозного, подобное стимулируется подобным. Следующим этапом трансформации ритуала в элемент религии может быть появление мифа, интерпретирующего и обосновывающего ритуал неким правременным деянием богов. Далее миф в силу своей принципиальной архетипичности (в юнговском смысле) начинает приобретать психологическое измерение и пониматься как образ тех или иных событий внутренней жизни (не противопоставлявшейся мифологическим сознанием внешней жизни — они вполне изоморфны и изономны, то есть управляются теми же нормами и принципами). Затем миф уже может рассматриваться как образ глубинного переживания и приобретать собственно религиозный смысл. Этому способствует и архетипический параллелизм образов перинатального типа (образов, кодирующих переживание процесса рождения), коитального типа (полового акта) и земледельческой символики (ср. раннебрахманический образ земли как йони, хориона, а сажаемых семян как спермы, но земля также и мать, материнское, рождающее лоно). В целом же не исключено присутствие глубинного пережива-

ния (в магическом, а не религиозном контексте) с самого начала. И вообще создается впечатление, будто то, что мы воспринимаем лишь как ритуал, обряд, было для архаического человека формой мощного глубинного переживания.

Таким образом, наиболее непосредственно с религией (причем с базовыми ее аспектами) оказываются связаны мифы, коррелирующие с ритуалом, направленным на воспроизведение базового психического переживания, наделенного катарсическими характеристиками. На втором месте по близости к религии находятся мифы, связанные с культом (прежде всего с персонажами пантеона), и последнее место занимают мифы интерпретирующего (например, явления природы) характера. В целом связь религии с мифологией в ходе исторического процесса последовательно убывает по мере перехода доминирующего положения от мифологического к логико-дискурсивному мышлению. Так, например, вавилонские жрецы не стремились, да и не могли стремиться к рациональной интерпретации своих религиозных мифов, тогда как христианские Отцы Церкви старались разрабатывать догматические принципы своей религии, основанные на признании фундаментальной значимости чуда боговоплощения и т. д., в соответствии с рациональными принципами греческой философии при использовании диалектики понятий «сущность», «энергия», «природа», «лицо» и т. п.

Религия и космологические представления

Этот вопрос в силу ряда причин исключительно труден. Во-первых, сразу же отметим, что, говоря о космологических представлениях, мы не имеем в виду космогонические воззрения и системы архаических и древних религий. Такие системы имеют вполне определенные и очень четко выраженные перинатальные и трансперсональные истоки, поскольку в них присутствует иногда вполне эксплицитно выраженная параллель между космопорождением и зачатием, беременностью и процессом родов. Подобные образы присущи и представлениям, связанным с культом богини Великой Матери, и с религиями, в которых материнское, порождающее начало космоса не персонифицировано. Из религий последнего типа особенно показателен даосизм, богатая и эксплицитно выраженная перинатальная символика которого (четко соотносимая и с трансперсональным уровнем психического переживания) будет подробно рассмотрена нами в соответствующем разделе.

Под космологическими представлениями мы будем иметь в виду претендующие на определенную позитивность или научность картины мира, его строения и природы, а также космографию, мирописание как элементы, так или иначе присутствующие в различных религиозных учениях (что позволяет говорить о библейской картине мира, буддийских представлениях о мире и т. д.). Другими словами, речь пойдет о тех явлениях, которыми в настоящее время занимаются география и астрономия, а в прошлом находившихся в сфере внимания религии. Поэтому данная проблема тесно переплетается с вопросом о соотношении религии и науки, по крайней мере с некоторыми аспектами этого вопроса.

Несмотря на кажущуюся невинность рассматриваемой проблемы, именно она являлась причиной поистине трагических коллизий, из которых всем памятно сопротивление церкви коперниканскому перевороту и инквизиционные мытарства Галилея.

Между тем именно Галилею принадлежит фраза, приводившаяся нами выше, которая, на наш взгляд, чрезвычайно точно описывает отношения космологии и религии. Приведем ее еще раз: «Религия учит тому, как взойти на Небо, а не тому, как небо вращается».

Данное высказывание в высшей степени удачно указывает на то, что связь религии (в центре которой — психическое переживание, религиозный опыт, преломляющийся в сотериологической перспективе) и космологии (и науки вообще) не является сущностной.

Это хорошо понимали средневековые богословы, разработавшие теорию двух книг, или двух истин, — книги природы, читаемой при помощи разума (и, добавим от себя, эксперимента), и книги откровения, читаемой при помощи веры.

И тем не менее на излете Ренессанса церковь делает именно вопросы, относящиеся к книге природы, центральными для определения правоверия. Почему? Здесь не место рассматривать конкретную историко-культурную и религиозную ситуацию в Европе рубежа Нового времени. Наша задача — посмотреть, какие факторы обусловили не только присутствие в религиозных учениях космологических представлений (то есть представлений об устройстве космоса вне соотношения с сотериологической прагматикой, вне связи с проблемой души), но и подчас исключительное значение, которые они начинали играть в религиозных учениях, несмотря на свою принципиальную инородность, гетерогенность. Разумеется,

этот вопрос (как и все рассматриваемые во введении) чрезвычайно сложен и вполне может быть предметом специального исследования. Мы же стремимся не к его окончательному решению, а скорее к определению того направления, в котором его можно решать в системе психологического подхода к религии.

Как уже отмечалось выше, мировоззрение архаического человека имело чрезвычайно синкретический характер и в нем религия, наука, философия, искусство и другие области культуры были неонтологичны, то есть не имели бытия как таковые. Проще говоря, в едином архаическом мировосприятии не произошло выделения этих сфер культуры ни актуально, как факта, ни тем более в самосознании носителей архаической традиции. Религия была тесно переплетена с магией и другими формами протонауки, магия — с искусством, и все это выражалось в модусе мифологического мышления. Поэтому когда мы пытаемся применительно к архаике провести четкие грани между религией и другими формами культуры, мы должны помнить, что это возможно лишь в процессе абстрагирования, что эти межи и грани проводятся лишь для нас и для удобства нашего понимания, что реально их не существовало. Говоря об архаических религиях, приходится говорить и о магии, космологии, мифе и многом ином, выделившемся позднее в особую область духовной жизни и культуры. Да и сами архаические космологии были созданы по законам того же мифологического мышления и вполне коррелировали с другими аспектами духовной жизни и были изоморфны им. Потому библейское повествование о сотворении мира меньше всего напоминает по самому своему характеру космогонические системы новоевропейской науки (например, кантовскую естественную историю неба). Применительно к этому периоду еще нельзя говорить о знаниях, поскольку существовало единое и вполне однородное знание, а следовательно, никакого конфликта или дуализма типа «религия — наука», «религия — искусство», «религия — мифология» не могло и существовать, их даже нельзя и помыслить. Говоря об архаической религиозности, мы просто выделяем из этого духовного синкрета те его элементы, которые мы определили как базовые именно для религии, хотя религии как таковой (сопоставляемой с философией, наукой, искусством или противопоставляемой им) тогда просто не было, и мы имеем антиномию, парадокс: а) религия существует столько же, сколько существует человечество, и говорить о ее происхождении бессмысленно, и б) религия была не всегда, она по-

явилась после расчленения исходного духовного синкрета на различные сферы культуры и формы интеллектуальной и духовной деятельности. Таким образом, исходная связь религиозного и космологического элементов была вполне естественной и неизбежной.

После начала спецификации сфер культуры и духовной жизни религия и космология оказались естественно разделенными: первая учила о том, как обрести Небо духовное, вторая — о том, как устроено небо физическое. Однако определенная связь между ними сохранилась, точнее, в религиях сохранились элементы древних космологий или целые архаические системы космологии, которые прежде соотносились с религиозным элементом. О связи религии и космологии можно сказать следующее.

1. Вторичность космологического элемента в религии отнюдь не означает вторичности той доктрины, которая является основанием для присутствия этого элемента в той или иной религии. Поясним это на примере. Учение о божественном творении (креационизм) относится к сфере религиозной доктрины (догматики), которая была выше охарактеризована нами как одно из первичных (сущностных) качеств религии. Детальное же описание этого акта будет относиться к сфере космогонии, а описание (по необходимости мифологизированное) созданного мира, его физического устройства и т. д. — к сфере космологии. Поэтому само учение об истоке космоса (творении, эманации, развертывании некоего первоначала) и характере акта, произведшего космос, достаточно естественно вписывается в религиозную доктрину и теологию как форма признанной религиозной традицией рефлексии на доктрину, тогда как описание структуры порожденного универсума уже будет отстоять гораздо дальше от сущностного ядра религии и ее прагматики, а в условиях сосуществования религиозной и научной традиций как относительно автономных форм культуры космологизированность религии (в указанном выше узком смысле) будет означать вторжение религии в сферу компетенции науки и конфликт между ними, не имеющий, впрочем, никакого отношения к несовместимости науки и религии, религиозной веры и разума и т. п.

2. Космологический элемент играет разную роль в различных конфессиях. Она минимальна в религиях чистого опыта, откровенно сориентированных на достижение высших форм трансперсональных переживаний посредством разработанной психотехники. Здесь особенно характерен пример буддизма, в котором космология является производной от психологии, мир рассматривается

как психокосм, то есть лишь в соотнесении с психикой воспринимающего его живого существа, причем высшие уровни этого психокосма соответствуют различным состояниям сознания в чистом виде, без коррелирующих с ним «местопребываний». Буддийская же космогония и космография, во-первых, явно вторичны по сравнению с буддийской психологией и, во-вторых, с очевидностью заимствованы из архаической добуддийской мифологии. При этом имеет место суперпозиция мифологического и логикодискурсивного мышления: в текстах психологический аспект учения подается в логическом модусе, а космология в значительной степени — в мифологическом.

О совершенно отчетливо выраженной вторичности и, если так можно выразиться, необязательности космологии в буддизме свидетельствуют слова современного буддийского авторитета далай-ламы XIV, сказавшего, что если быть буддистом означает верить в гору Сумеру и четыре материка вокруг нее, то он не буддист.

Такой же подход, хотя и в более смягченном виде, характерен и для других религий Индии, в которых не только космология, но, по существу, и онтология оказывались вторичными по отношению к психологии.

Несколько иная картина соотношения религии и космологии присутствует в библейских религиях откровения, в частности в христианстве. Взгляд на Библию как на богодухновенный и откровенный текст заставил христианских богословов (по крайней мере, часть из них, поскольку были достаточно влиятельны и сторонники символического истолкования Ветхого Завета) воспринимать библейские (ветхозаветные) мифы буквально, рассматривая мифологическую информацию в качестве некоторого позитивного и в некотором смысле научного знания.

Здесь следует отметить, что именно в рамках христианской цивилизации, и только в них, имел место глобальный конфликт религии и науки (отдельные коллизии аналогичного характера в мусульманском мире типа убийства Улукбека не идут с ним ни в какое сравнение). Тому существует несколько причин.

Во-первых, только в рамках христианской цивилизации (ее западноевропейского варианта) выделились в чистом виде секулярный культурный комплекс и наука в современном смысле этого слова (причины этого уникального явления требуют самостоятельного исследования). А следовательно, возникла и возможность противостояния религии и науки.

Во-вторых, в христианстве всегда присутствовал жесткий культурологический дуализм, объясняемый его гетерогенными истоками. Это было исходное противоречие между интеллектуализмом эллинских Афин и откровением иудейского Иерусалима. Христианские богословы начиная с эпохи патристики (приблизительно с IV в.) чувствовали насущную потребность рационального подкрепления откровения, точнее, демонстрации непротиворечивости, гармонии откровения и разума, что на деле привело к попыткам интерпретации библейских (в том числе и новозаветных) текстов с позиций единственной существовавшей в греко-римской ойкумене философской и научной традиции, а именно греческой. Греческая философия (вначале стоицизм, а позднее платонизм и неоплатонизм) стала и орудием догматического оформления христианской доктрины, превратившись в «вечную философию» христианства. Поэтому вполне понятны аргументы Вл. Соловьева, призывавшего переосмыслить откровение с учетом тех успехов и достижений в развитии философской мысли, которые имели место в постантичную эпоху. Его фундаменталистские оппоненты, однако, возражали против этого, замечая, что человеческая мудрость достигла своего предела у древних греков и ее возможности оказались исчерпаны. Высшим относительно этой мудрости было только само христианское откровение, делающее излишней философию. Следовательно, вся постантичная философия — просто суемудрие и суесловие, а отнюдь не подлинная мудрость.

Так христианство вместе с догматами, принятыми Вселенскими соборами, канонизировало и придало сакральный статус региональной и исторически сложившейся форме философии, философии греческой. Если св. Павел, противопоставляя христиан иудеям и эллинам, говорил, что иудеи жаждут чуда, эллины ищут мудрости, а мы (христиане) проповедуем Христа распятого, и подчеркивал экзистенциально-праксилогическое измерение христианства, то св. Августин, провозгласив принцип «Верить, чтобы понимать», по существу, ввел в христианство эллинские поиски мудрости.

Однако вместе с греческой философией была канонизирована и греческая наука в качестве «науки как таковой», а следовательно, и античные представления о строении космоса в той их части, в которой они не противоречили позитивно истолковываемому библейскому мифу и библейской картине мира, с целями, аналогичными целям абсорбции эллинской философии. Поэтому не

имевшая, собственно, никакого отношения ни к христианству, ни к Библии космология язычника Птолемея (II в.) оказалась фактически канонизированной церковью.

Но если принцип развития или прогресса в философии достаточно дискуссионен и, вероятно, можно и сейчас быть платоником, то в сфере естественно-научного знания факт поступательного развития неоспорим. И настал час, когда данные науки пришли в противоречие с античной картиной мира, канонизированной церковью. Вероятность конфликта стала чрезвычайно высокой, и он разразился.

В-третьих, следует обратить внимание на конкретно-исторические и культурологические аспекты становления христианской цивилизации. После крушения Западной Римской империи в сменившем ее хаосе и временной деградации эпохи «темных веков» (VI–X вв.) только церковь оставалась элементом и фактором стабильности, а также хранительницей культурной и научной информации. Этот факт способствовал укреплению взгляда на информацию как на монополию церкви, с одной стороны, а с другой — побудил саму церковь смотреть на себя как на монополиста в сфере духовной жизни, включая науку и искусство. Это был ее домен, сфера ее суверенитета. А тем более это относилось к сфере мировоззрения, в том числе и к тем его аспектам, которые затрагивались космологическими концепциями. Поэтому вызов, брошенный коперниканцами монополии церкви, вызвал ее болезненную реакцию, что резко усугубило конфликт. Но в то же время прозвучало и упоминавшееся уже слово «Галилея», как бы указывавшее религии ее подлинную миссию и вновь актуализировавшее тот сущностный аспект христианства, о котором говорил апостол Павел. В высшей степени показательно, что слово было произнесено подлинным родоначальником науки Нового времени, знавшим, что такое наука, и через сопоставление с нею познавшим и что такое религия. И это делает все инквизиционные преследования всего лишь «дерзостями немощными демонов».

3. Космологические представления как бы существуют в религиях в двух формах. В первом случае это картины мифологического видения мира, архетипические по своей природе и повествующие не столько о строении мира, сколько о строении психического, о «структуре души», хотя для самого носителя такого рода сознания этой антитезы не существовало вовсе — и то и другое было вполне изоморфным проявлением единой парадигмы, единого

паттерна, различными формами единой эпифании сакрального (священно-явления), по выражению М. Элиаде.

Здесь модус глубинного переживания был модусом, формой восприятия того, что мы называем внешним миром, а посему существовала вполне определенная корреляция между религиозным опытом и космологическим образом.

Вторая форма присутствия космологии в религии — это наличие космологических представлений, рассматриваемых уже как информация, как некое «позитивное» знание, сообщаемое в откровении и потому сакральное по своему источнику, хотя и глубоко десакрализованное по сути. Здесь исходная связь утрачена, связь космологии с религиозным опытом как фундаментом религии становится внешней и необязательной, а космология такого рода уже может оцениваться по шкале «научная — ненаучная», что явно бессмысленно в первом случае. Приверженность той или иной конфессии такому роду космологий, ассоциирование с ними сущностных измерений своего учения — предпосылка к драматическому столкновению с научным знанием.

Выделившись из лона архаического синкретического единства, религия долго несет его в себе в «снятом виде», претендуя порой на роль некоего универсального знания, не в смысле знания сакрального, а в смысле обладания ею сакральным знанием любого рода. Религия начинает претендовать не только на знание о душе, но и на информацию, составляющую область становящихся форм эмпирического знания, чему (как в случае с христианством) могут способствовать исторические обстоятельства.

И здесь опять весьма характерны примеры христианства и буддизма как двух типов отношения к эмпирическим знаниям в их связи с религиозной топикой. Если католицизм до последнего боролся с научным знанием, идущим вразрез с ассимилированной им птолемеевской картиной мира, то буддизм просто считает информацию «научного» (объективно-космологического) типа иррелевантной религиозной проблематике.

Здесь очень показательна притча о стреле, рассказанная Буддой, когда ученики стали донимать его вопросами об устройстве мира, его конечности или бесконечности, вечности и невечности и т. п. Представьте себе, сказал Будда, что человеку в глаз попала стрела и пришел врач, чтобы извлечь ее. Но раненый сказал, что не позволит ему сделать это, пока не услышит от врача, какова его специальность, где он учился, кто его учителя, какие науки он

изучал и т. д. и т. п. Понятно, что раненый скорее умрет, чем узнает все это. Так же и я, заключил притчу Будда, учу пути избавления от стрелы страданий, освобождению от ужасов сансарического существования, а вы со своими вопросами уподобляетесь тому неразумному раненому. Другой формой выражения того же отношения к проблемам, иррелевантным Учению, Дхарме, служило благородное молчание Будды в ответ на различные вопросы метафизического и космологического характера. Вместе с тем буддийская доктрина одним из качеств будды (а им, по крайней мере с точки зрения Махаяны, мог, в принципе, стать любой человек по причине изначальной нацеленности природой будды) считала всеведение *(сарваджнята)* в качестве принципиальной возможности обладать полным и исчерпывающим знанием как относительно уровня абсолютной истины, так и относительно всех аспектов феноменального, сансарического мира.

Из всего сказанного можно сделать вывод, что исходно связь религии и космологии коренится в синкретичности архаического мировосприятия, космологические представления которого коррелировали с глубинными переживаниями, образовавшими основу религии в качестве выражений или эпифаний архетипических пластов индивидуального и коллективного бессознательного. Пока космология сохраняла свой архетипический характер, ее связь с религией оставалась внутренне обоснованной. Однако по мере депсихологизации космологии (которая религиеведчески может рассматриваться как десакрализация) и появления восприятия ее в качестве некоторой информации, позитивного знания эта связь становилась внешней и несущественной, а продолжение восприятия ее в качестве сакральной оказалось источником конфликта религии и естественно-научного знания.

В связи с этим, кстати, представляются достаточно наивными попытки части современных теологов прочитать и истолковать Книгу Бытия с позиций современного научного знания. Здесь библейский миф по-прежнему воспринимается как позитивная информация, но это приводит не к отторжению современного научного знания как противоречащего библейской информации, а к попытке реинтерпретировать последнюю в духе первой. По существу, это лишь достаточно неуклюжие потуги восстановить экзегетические принципы св. Климента Александрийского и его школы. Между тем, если бы означенные теологи смотрели на миф как на миф, быть может, им удалось бы найти в нем и более глубокий смысл,

и более глубокое видение реальности — не то, что было, а то, что есть всегда.

На этом мы завершаем наш по необходимости беглый обзор проблем, касающихся связи религии и ее вторичных (акцидентальных) свойств. Теперь обратимся к свойствам первичным и сущностным, к которым мы относим культ, ритуал и теологию как форму рационализации религиозной доктрины. Что касается самой доктрины (догматики) как фундаментальнейшего свойства религии, то мы рассмотрим ее связь с сущностным, психологическим ядром религии в контексте проблемы «трансперсональное переживание и культурно обусловленные формы его осмысления (интерпретации) и описания».

Религия — ритуал — культ

Прежде всего необходимо определить понятия, которыми мы будем оперировать в этом разделе, и в первый черед дать рабочее определение самому понятию «религия». Оговоримся, что данное определение имеет смысл лишь в рамках предлагаемой нами парадигмы и не исключает других возможных определений религии, разработанных в других парадигмах (например, в рамках социологии религии) и для других целей.

Здесь и всюду в этой работе **под религией мы будем понимать комплекс представлений, верований, доктрин, элементов культа, ритуала и иных форм практики, базирующийся на трансперсональном переживании[34] того или иного типа и предполагающий установку на воспроизведение этого базового переживания.**

Против этого определения можно высказать два основных возражения. Во-первых, можно заявить, что не все религии базируются на трансперсональном опыте и на религиозном опыте вообще. На это возражение мы ответим очень просто: такие формы идеопраксиологических комплексов мы просто не считаем религиями, даже если в них наблюдаются некоторые признаки или свойства религии (культ, ритуал и т. д.) или если подобные комплексы в своих обществах выполняют функции религии в социологическом смысле. Это относится, например, к конфуцианству, которое никоим образом не является религией, и его определение как этико-политического учения, принятое рядом синологов, признается нами вполне корректным. Конфуцианство осуществило радикальную трансляцию архаики древнего ритуализма и магизма на язык

этики и этизированной социальной мысли, сохранив древние формы, но влив в эти старые мехи совершенно новое вино, причем отнюдь не настоянное на духе (spiritus) религиозности.

Во-вторых, можно также утверждать, что отнюдь не все религии ориентированы на воспроизведение базового глубинного переживания. Например, религии откровения (догматические религии) избегают переразвития психотехнического элемента, оставляя его уделом членов элитарных монашеских сообществ, причем корректность, истинность (ортодоксальность) их опыта постоянно сверяется с позицией догматических авторитетов.

Это возражение основывалось бы на недоразумении, поскольку мы отнюдь не утверждали, что все религии предполагают установку на достижение тех или иных трансперсональных уровней всеми своими последователями здесь и теперь. Более того, мы даже не утверждали, что это воспроизведение базового религиозного опыта мыслится во всех традициях как результат некой психотехнической процедуры (что характерно только для религий чистого опыта).

Поясним сказанное на примере христианства. Базовым для этой религии является опыт основателя христианства, выразившийся прежде всего в переживании личностного и сущностного единства с Богом, рационализированном позднее в догмате о богочеловечестве Христа. С точки зрения церкви Христос является уникальной личностью, поскольку он был богочеловеком по своей природе. И в то же время та же церковь утверждает, что все верующие могут обрести (в ином эоне, «будущем веке», после Страшного суда) богочеловечество по благодати, через искупительную жертву Христа, что приведет к появлению богочеловечества. На этой же идее базируются и многочисленные средневековые практики подражания Христу (imitatio Christi), наиболее известным обоснованием которых является одноименный трактат Фомы Кемпийского.

Другими словами, христианство не предполагает, что богочеловеческое состояние может быть реализовано здесь и теперь (по крайней мере, всеми верующими) и тем более исключительно при помощи психотехники (аскетики). Однако в принципе в грядущем эоне богочеловечество должно стать реальностью для спасшихся. А это богочеловечество и есть по существу воспроизведение опыта и состояния Иисуса Христа (хотя и не в силу природы, а под воздействием благодати). На это указывают и многие евангельские

тексты, явно противоречащие мнению о принципиальной невоспроизводимости опыта Иисуса. «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» — только один из примеров, но очень показательный, поскольку имеет форму императива.

Аналогична ситуация и в исламе, где психотехника как таковая, а следовательно, и трансперсональный опыт в качестве актуального переживания является уделом мистиков-суфиев. Однако и более экзотерический ислам также предполагает опосредованное воспроизведение базового опыта пророка Мухаммада: разве образы рая, ада и Бога на престоле сил не были действительными видениями (психическими переживаниями) пророка? Приведенный пример поверхностен, но тем более показателен. Разумеется, мусульманин не может стать, подобно Мухаммаду, пророком (Мухаммад — последний пророк, «печать пророков»), но тем не менее чаяния и устремления мусульманина в конечном итоге определяются содержанием религиозного опыта Мухаммада и надеждой на возможность повторного переживания по крайней мере некоторых аспектов этого опыта (райское блаженство).

И несколько слов о сопоставлении предлагаемого нами психологического подхода к религии с традиционным социологическим.

Пожалуй, классическим для социологической парадигмы является функциональное определение религии, принадлежащее М. Веберу, который рассматривает религию как рационализацию (систематизацию) человеческих отношений к божественному (сакральному).

Это знаменитое определение, несмотря на всю его значимость для социологии религии, представляется малоудовлетворительным для религиеведа. Помимо того, что оно использует термины, не охватывающие всего спектра содержания религии, всего объема ее понятия, такие как «божественное» или «сакральное», оно имеет смысл лишь при двух условиях. Во-первых, мы должны понимать под религией лишь ее упорядочивающую, рационализирующую сакральное сторону (догматы, теологические системы и т. д.), а во-вторых, согласиться с чисто идеологической установкой, провозглашающей в человеческой экзистенции примат рационально-рассудочного и, как следствие, рассматривающей процесс десакрализации бытия и секуляризации культуры как единственно возможный, ценностно оправданный и необратимый, а это, в свою очередь, предполагает идею однонаправленного линейного прогресса, идею, милую сердцу XIX в. и трагически пережитую, опла-

канную и отвергнутую веком XX. И сейчас, может быть, более, чем когда бы то ни было ранее, мы понимаем всю бедность культур и ущербность цивилизаций, базирующихся лишь на голой рациональности целей и средств. Человеческий дух не исчерпывается монитаристской доктриной, и экзистенция не сводится к рассудочной жизни по принципу «Ты мне, я тебе».

Больше мы не станем критиковать односторонность социологического подхода к религии, а позволим себе привести две цитаты из М. Элиаде, религиеведа и мыслителя, пожалуй представляющего собой тип наиболее ярко выраженного антагониста веберианского (и социологического вообще) подхода.

1) «Для религиеведа историческая обусловленность мифа и ритуала не объясняет самого существования мифа и ритуала. Познать священное можно только через его исторические проявления. Но эти проявления не ответят на вопросы: что священно? что значит религиозный опыт? Религиеведу исторические документы не только сообщают факты, но открывают важную истину о человеке и его отношении к священному»[35].

2) «Экономические, социальные, национальные, культурные и все прочие влияния на идеологию (в том смысле, какой придает этому термину Карл Манхейм) не могли бы лишить ее объективной ценности, как и лихорадка и опьянение, вызвавшие у поэта новый творческий порыв, не умаляют достоинств его произведений. Все эти социальные, экономические и т. п. „влияния“ представляли бы возможность наблюдать духовный мир под новым углом зрения. Но само собой разумеется, что социология познания (изучение социологической обусловленности идеологий) сумела бы избежать релятивизма, лишь утверждая автономность духа — чего, если мы правильно поняли, Карл Манхейм утверждать не решился»[36].

К этому одновременно и глубокому, и красноречивому тексту М. Элиаде добавим лишь, что социологический подход в религиеведении очень полезен для изучения конкретных форм проявления религиозности или типов ее инобытия, самоотчуждения, но никак не сути религии как таковой. Кроме того, в нем всегда присутствует опасность редукционизма — сведения содержания поэмы к лихорадке, стимулировавшей ее написание. Конечно, достаточно полезно изучить характер лихорадки и симптоматику ее воздействия на творческий процесс поэта. Не надо только думать, что, поняв все это, мы поймем и поэму. Религия — это прежде всего пере-

живание присутствия экзистенциально подлинного, которое может называться сакральным, божественным и т. д. И если цель религиеведения — понять суть религии, то мы и должны стремиться к постижению природы и характера такого переживания, такого внутреннего опыта, а именно на это и направлен психологический подход к религии[37].

Перейдем теперь к определению двух других понятий, вынесенных нами в заголовок этого подраздела.

Под ритуалом мы будем понимать совокупность определенных актов, имеющих сакральный смысл и направленных или на воспроизведение того или иного глубинного переживания, или на его символическую репрезентацию. Ритуал, утративший связь с глубинным переживанием даже в форме символической репрезентации, будет называться нами обрядом. Совокупность ритуально-обрядовых норм и практик в рамках одной конфессии будет называться нами литургикой.

Все сказанное выше справедливо только относительно религиозного ритуала. Разумеется, имеются и многие другие типы ритуалов (государственные, воинские и т. п.), но они никак не связаны с религией и поэтому нами никак затрагиваться не будут.

Под культом мы будем понимать почитание тех или иных объектов (исторических и мифологических персонажей, их изображений, различных живых существ, предметов, элементов ландшафта и т. д.), которые рассматриваются в той или иной религиозной традиции как сакральные и в той или иной степени связаны с религиозной прагматикой конфессии.

Мы не будем использовать слово «культ» в следующих случаях: а) тогда, когда это слово употребляется в расширительном смысле или как синоним религии вообще, что просто неправильно, либо как синоним всего культово-ритуального ее аспекта; в таких случаях обычно указывают на родство слов «культ» и «культура» (оба эти слова восходят к латинскому корню, обозначающему возделывание земли, ее обработку, «структурализацию», «окультуривание»). Подобное сближение иногда приводило к глубоким философским выводам — например, у о. П. Флоренского; б) тогда, когда слово «культ» употребляется для выражения идеи высокой ценностной значимости того или иного явления: культ телесной красоты в Античности, культ семьи в традиционном Китае и т. д.; также нелишне отметить, что в таких сочетаниях, как «культ личности», слово «культ» употребляется метафорически, а не терминологически.

И ритуал, и культ тесно связаны с религией, хотя возможны и не религиозные ритуалы и культы.

Говоря о связи ритуала не столько с религией как таковой (поскольку ритуалы религиозного характера органически входят в структуру религии), сколько с психологическим ядром религии, следует отметить несколько обстоятельств.

1. Не во всех религиях ритуал играет одинаковую роль. В некоторых конфессиях роль ритуала чрезвычайно велика (христианство, особенно католицизм и православие, даосизм, махаянский буддизм), в других — минимальна (джайнизм, тхеравадинский буддизм, некоторые направления протестантизма и ислама). Поэтому невозможно однозначно оценить место ритуально-литургического элемента в религиозной жизни.

2. Ритуалы весьма разнообразны и полифункциональны. Наиболее непосредственно связаны с психологическим ядром религии ритуалы, целью которых является достижение совершающим их человеком определенных трансперсональных состояний сознания. Этот тип ритуала наделен, таким образом, психотехнической функцией, и поэтому ритуалы такого рода мы будем называть психотехническими. Самым чистым примером психотехнического ритуала являются ритуалы тантрического буддизма, представляющие собой, по существу, форму созерцания, объективированного во времени и пространстве через совершение ритуальных действий. В целом все формы практики тантрического буддизма на уровнях крия, чарья и отчасти йога тантр и являются такими ритуализованными созерцаниями. К этому же типу относятся и многие даосские ритуалы (например, принадлежащие к литургической традиции Небесных наставников), также включающие в себя методы созерцания, визуализации божеств и парафизиологических структур тела-микрокосма и т. д.

Второй тип связи ритуала с психологическим ядром религии представлен теми литургическими традициями, которые тоже объективно способствуют переживанию тех или иных глубинных состояний, однако делают это опосредованно; в этих традициях отсутствует осознание адептом психотехнического характера ритуала и его воздействие на верующих объясняется воздействием на них сакральных сил — божественной благодати, милости богов и т. п. К ритуалам этого типа относятся ближневосточные и эллинистические мистерии, а также христианские таинства (прежде всего крещение и евхаристия как мистериальное действо, моде-

лирующее, воспроизводящее литургическими средствами искупительное жертвоприношение Иисуса Христа; в условиях резкой секуляризации христианской цивилизации мистериальный характер христианской литургики постепенно утрачивается, заменяется обрядовым, что особенно хорошо видно на примере протестантизма как наиболее яркого представителя христианства секулярной эпохи). Далее мы будем называть такой тип ритуала мистериальным.

Третий тип ритуала наиболее далек от психологического ядра религии. Ритуалы данной группы практически лишены психотехнической функции и не стимулируют глубинных переживаний. Тем не менее они могут иметь определенную связь с религиозным опытом, оказывая в ряде случаев эмоциональное воздействие на верующих и сказываясь на их ценностных ориентациях, повышая уровень их религиозности. Но глубже эмоционального уровня их воздействие не проникает. Этот тип в наиболее чистом виде представлен протестантскими ритуалами, а также немистериальными ритуалами других христианских конфессий, хотя примеры ритуалов такого рода можно найти во всех религиях. Этот тип ритуала мы будем называть обрядовым.

И наконец, уже за пределами ритуально-литургической сферы находятся обряды, практически никак не связанные с психологическим ядром религии и потому внеположные области религиозности как таковой. Главный признак обряда — формализм в его совершении, связанный с верой в необходимость лишь точного и чисто механического воспроизведения технических моментов обряда, что роднит его не с религией, а с магией. Совершаются обряды обычно с сугубо утилитарными целями.

Следует оговориться, что психологический момент играет чрезвычайно важную роль в функционировании ритуальной сферы. Любой, даже самый серьезный психотехнический или мистериальный ритуал может превратиться в обряд, если таково будет отношение к нему совершающего его человека (профанизация сакрального). Это зачастую имеет место в народных (популярных) формах религии, в которых доминирует именно магическое, а не религиозное отношение к ритуалу. По существу, обряд есть средство достижения утилитарной цели через формальное воспроизведение обрядовых актов, малейшая ошибка в выполнении которых ведет к утрате действенности обряда. Обрядовое истолкование литургии (обрядоверие) осуждается духовенством самых различных кон-

фессий, а его нарастание свидетельствует о глубоком кризисе религиозности (об этом достаточно красноречиво свидетельствуют, например, многие страницы истории русского раскола XVII в.). Крайние формы обрядоверия, связанные с зацикленностью на совершении внешних обрядовых действий, уже, возможно, пограничны с областью навязчивых состояний и могут интерпретироваться в рамках теоретической модели З. Фрейда.

В целом же ритуальная сфера является одним из важнейших источников религиозного опыта, и ее роль в религиозной жизни трудно преувеличить, учитывая и глубокую древность этого элемента, коренящегося в синкретической духовности архаической эпохи.

Область культа настолько близка к ритуалу, что порой их трудно разграничить. Как правило, ритуалы группируются вокруг того или иного культа, являясь как бы религиозно-практическим его выражением. Поэтому классификация культов чрезвычайно близка к классификации ритуалов.

1. Психотехнические культы. Это культы, весьма далекие от тех форм религиозности, которые обычно обозначаются данным словом. В качестве примера можно привести культы тантрических божеств в буддизме, которые обычно известны под тибетским названием «йидам». Тантрические божества, по существу, представляют собой искусственно сконструированную форму архетипа, кодирующую высшие состояния сознания, реализуемые адептом в ходе йогической психотехнической процедуры, имеющей образ йидама своим фокусом. Такие процедуры и будут представлять собой ритуальное выражение данного культа. Сама тантрическая традиция при этом отнюдь не предполагает онтологичности йидамов как неких божественных личностей, и в таком смысле их нет, однако в качестве символических репрезентантов пробужденного (просветленного) сознания они есть — в высшем смысле, в котором они тождественны буддам. Данное обстоятельство, конечно, не мешает образам йидамов быть объектами почитания и поклонения в народном буддизме, окружающем их даже своей вторичной мифологией.

Таким образом, объекты психотехнических культов непосредственно выступают в качестве созерцательных символов и своего рода образной опоры психотехнического процесса.

2. Мистериальные культы. К ним относятся культы божеств, являющихся центральными персонажами мистериальных ритуа-

лов. Более того, зачастую сам культ такого божества приобретает значимость и широкое распространение именно благодаря высокому авторитету и эффективности его ритуалов и мистерий (Дионис, Орфей у орфиков, Деметра и Прозерпина, Исида и Осирис / Серапис, Аттис, Адонис и др.). В народных верованиях те же самые божества могут почитаться в ритуалах обрядового типа.

3. Универсальные культы. Это специфический тип культа, не соотносящийся однозначно с определенным типом ритуалов. Сюда входят культы, выражающие суть центральной доктрины той или иной конфессии и кодирующие все базовые идеи данной конфессии: культ единого Бога в монотеистических религиях, культ основоположника той или иной религии и т. п. Универсальные культы могут выражаться в ритуалах всех типов. Например, для монаха-исихаста культ Иисуса Христа выражается в духовном (психотехническом) делании — Иисусовой молитве, направленной на созерцание нетварных энергий Бога (Фаворский свет) и обретение обожения (теозис). Тот же монах, участвующий в литургической жизни церкви, или догматически образованный клирик, или мирянин почитают Иисуса Христа в ритуалах мистериального типа (например, таинство евхаристии). И наконец, носитель народного религиозного сознания может почитать Иисуса Христа совершением ритуалов обрядового типа, делая этот культ аспектом так называемой бытовой религиозности.

Здесь же следует отметить интересный аспект семиотичности (знаковости) культа и ритуала. Эта знаковость является многоуровневой, и для разного типа верующих один и тот же ритуал (или культ) может означать нечто совершенно различное в зависимости от того семиотического уровня, на котором этот ритуал воспринимается и истолковывается. Так, для кочевника-монгола тантрический ритуал может восприниматься как магическое действо стяжания сил и подчинения воле ламы гневных божеств для мирского благополучия верующих, последователь классической Махаяны увидит в нем одно из проявлений упайи — искусных методов, применяемых бодхисаттвой для спасения живых существ, а для йогина-тантрика этот ритуал представляет собой форму йогической созерцательной практики, направленной на трансформацию сознания для обретения просветления.

То же характерно и для семиотики культа. Тантрическое божество *(йидам)* будет восприниматься на профаническом уровне как грозный и ужасный бог, уничтожающий врагов Учения и сокрушаю-

щий силы зла, на йогическом уровне — как созерцательный психотехнический символ. При этом внешние ритуальные действия, совершаемые носителями двух указанных типов религиозного сознания, внешне будут совершенно одинаковыми.

Различна может быть и ритуальная интенсивность выражения культов (или даже одного и того же культа в разных традициях).

Например, в махаянском буддизме Будда почитается как одно из земных выражений *(нирманакая)* вечной и абсолютной истины *(дхармакая)*, что находит свое продолжение в культе Вечного Будды (обычно под именем Вайрочана), тогда как в южной тхеравадинской традиции ритуалы, выражающие культ Будды, имеют почти светский характер — это просто дань памяти великого человека, первоучителя, открывшего путь к освобождению, или средство (как в случае совершения подношений изображению Будды) для культивации добродетели даяния *(дана-парамита)*. Аналогичным образом ритуалы конфуцианства могут быть направлены на обретение искренности *(чэн)*, важнейшего для этого учения нравственного качества. Сходный пример можно привести и с культом Христа как богочеловека в православии и католицизме и как человека — учителя нравственности в некоторых модернистских направлениях протестантизма. Сильно варьирует и культ пророка Мухаммада: это посланник Бога и печать пророков, но тем не менее только человек в ортодоксальном суннизме и проявление одного из высших метафизических принципов в некоторых направлениях суфизма и неимамитского шиизма (исмаилизм и др.).

4. Обрядовые культы. Культы, выражаемые в ритуалах обрядового типа. Они характерны практически для всех религий, особенно на народном (популярном) уровне. Это может быть культ священных животных, сакральных предметов, святых избранников и угодников и т. п.

Если в архаических верованиях подобного рода культы служили выражением благоговейного чувства эпифании священного, то в более развитых религиях они утратили свой глубинный смысл, превратились в форму проявления бытовой религиозности, ориентирующейся на обслуживание бытовых потребностей верующих. К этому же типу может быть отнесен и любой иной тип культов (культ сакрализованных героев, исторических деятелей и т. п.), утративших и прямую, и косвенную связь с глубинным религиозным опытом и в предельном случае затрагивающих лишь эмоциональную сферу верующего.

5. Нерелигиозные культы, присутствующие в религиях. Прежде всего это «культы», связанные с различными типами магии и ошибочно принимаемые за религиозные. Они могут контаминироваться с религиозными представлениями, особенно на уровне народных верований, во многом сохраняющих природу архаического синкретизма. Например, это различные формы фетишизма, чрезвычайно характерные для африканских магических представлений. От собственно магии фетишизм отличается только тем, что в нем, видимо, имеет место определенная сакрализация средства совершения магического действа. Но это отнюдь не превращает фетишистские культы в религиозные. В качестве реликта фетишистские представления могут сохраняться и в развитых религиозных учениях, особенно на их низовом уровне.

Например, в раннее Средневековье культ мощей в Западной Европе при своей чрезвычайной распространенности принял отчетливо фетишистские формы, что побудило церковь даже бороться с такими проявлениями почитания реликвий.

Приведенные обоснования данной классификации ритуалов и культов показывают ошибочность существовавшего в отечественной религиеведческой литературе представления, согласно которому научная аргументация разграничения таких понятий, как «ритуал», «таинство», «обряд», невозможна, поскольку они являются синонимами и приобретают терминологическую значимость только в рамках религиозного или даже конфессионального сознания. Мы, напротив, постарались показать правомерность различного словоупотребления, указав на сущностное и функциональное разнообразие религиозных ритуалов и литургических традиций. Надеемся, что эта проблема в дальнейшем привлечет пристальное внимание исследователей.

Религия и теология

Слово «теология» (его русский вариант — «богословие») употребляется нами за неимением лучшего термина. Богословие в собственном смысле — достояние таких религий, как христианство и ислам (и, вероятно, иудаизм), поскольку, во-первых, это теистические религии, в которых любая рефлексия на доктрину должна была с неизбежностью принять форму рассуждений о природе Бога, а во-вторых, эта форма теоретической рефлексии достаточно четко (хотя и не всегда) отделялась от философии, даже от рели-

гиозной. В христианской Европе это стало совершенно очевидным с эпохи Нового времени, особенно после того, как И. Кант развенчал претензии теологии (впрочем, как и метафизической философии) на статус науки. В исламе изначально существовало различие между богословскими школами *(калам)* и философией *(фалсафа),* причем отношения между ними отнюдь не всегда были безоблачными.

Напротив, в индо-буддийском мире собственно богословия, или теологии, не существовало вовсе (это равным образом относится и к нетеистическим религиям). По существу, богословие и философия полностью совпадали; при этом нельзя сказать, что в Индии или Тибете существовали только богословие или только философия. Скорее там имело место нечто весьма специфическое, отличное и от того и от другого (в том смысле, в каком мы привыкли говорить о философии и теологии применительно к средиземноморским культурам). Удобнее всего, пожалуй, называть это явление религиозной философией, хотя в разных школах и направлениях элементы философии и теологии сосуществовали в разных пропорциях[38]. Так, в рамках брахманизма удельный вес теологии был весьма незначительным в ньяс или санкхье и очень ощутимым в веданте (особенно в «персоналистских» ее вариантах), а в поздних вишнуистских и шиваистских сиддхантах он безусловно возрастает. Буддийская мысль была еще менее «теологизирована», нежели индуистская (хотя сам термин «теология» применительно к нетеистическому и даже антитеистическому буддизму выглядит очень топорно), и роль философского дискурса здесь была выше. Пожалуй, «теологические» моменты в большей степени характерны для поздних текстов, связанных с культами бодхисаттв, будд иных миров и с доктринальными концепциями типа теории татхагатагарбхи (лона, утробы или зародыша будды). В брахманской традиции религиозно-философская (она же теологическая) школа обозначалась словом «даршана» (точка зрения), а в буддийской — словом «вада» (учение, теория).

Для Китая и всего Дальневосточного региона ситуация выглядит еще сложнее и, вероятно, совершенно не может быть описана в терминах философии и теологии. Поэтому под теологией применительно к этому региону мы будем понимать религиозную мысль вообще, хотя ничего похожего на богословие в европейском смысле там просто не существовало. Все, что мы могли бы отнести к философии или теологии, попадало в Китае в две группы текстов по традиционной рубрикации: группу *цзин* (классики), если

речь шла о комментаторской традиции базовых (канонических) текстов конфуцианства, и группу *цзы* (мудрецы), если речь шла о сочинениях авторов других направлений мысли.

Весь этот экскурс понадобился нам для того, чтобы предупредить читателя об условности употребления нами слов «теология» и «богословие», что совершенно необходимо сделать во избежание возможных недоразумений и недопонимания.

В целом же под теологией мы будем понимать любую форму теоретической рефлексии на религиозную доктрину (догматику). Под религиозной доктриной, в свою очередь, мы будем понимать набор базовых идеологем, мировоззренческих определений и сотериологических воззрений, образующих фундамент того или иного религиозного учения. В христианстве религиозная доктрина, например, будет совпадать в узком смысле с Символом веры, а в широком — со всей совокупностью догматов, в том числе и не вошедших в Символ (как, например, халкидонский догмат о двух природах Христа или догмат о его двух волях, принятый VI Вселенским собором). Религиозная доктрина является более или менее непосредственной рационализацией того глубинного опыта, который лежит в основе религии, своего рода выводом из этого опыта. Но о проблеме «религиозный опыт — доктрина» мы будем специально говорить в другом месте. Теология же представляет собой рефлексию на доктрину, попытку ее систематического и рационального осмысления. Поэтому, в отличие от философа, теолог резко ограничен рамками доктрины своей конфессии, выходя за которые он превращается в еретика. Остальное зависит от ширины этих рамок.

В религиях чистого опыта доктрина обычно была весьма непосредственно связана с базовым трансперсональным (психотехническим) опытом и естественно вытекала из него. Например, все базовые доктрины буддизма («четыре Благородные истины», доктрина несуществования индивидуального «я» и т. д.), согласно традиции, были пережиты Буддой в его просветлении (пробуждении) и сформулированы им в Бенаресской проповеди. В брахманско-индуистской доктрине содержание трансперсонального опыта опосредуется содержанием текстов откровения (Ведами), хотя и играет весьма существенную роль, не говоря уже о том, что сами ведические утверждения (прежде всего доктрина единства атмана и Брахмана, Я и Абсолюта в упанишадах) имеют отчетливые трансперсональные истоки.

Иная ситуация наблюдается в христианстве, догматика которого (к тому же весьма жесткая) складывается через несколько столетий после времени Иисуса (первые элементы догматического творчества относятся к III в., но его пик — IV и особенно V в.). Никакой непосредственной связи с религиозным опытом Иисуса, соответственно, она иметь не могла, да и Евангелия не содержали какой-либо оформленной доктринальной системы. Наличие же епископальной церкви как мощного социального института обусловливало ригидность и строгость догматической системы, чего не могло быть ни в буддизме, ни в индуизме с их плюрализмом направлений и отсутствием сколько-нибудь выраженной централизованной церковной организации.

В исламе ситуация была сходной с христианской, хотя существовали и важные отличия.

Во-первых, время жизни Мухаммада и эпоха оформления коранического текста и формирования богословских школ не отстояли значительно друг от друга, да и сам Мухаммад достаточно четко сформулировал основы исламской доктрины (единобожие и профетизм Мухаммада, пятеричная молитва, пост, милостыня и паломничество к святым местам). Во-вторых, в исламе не существовало ни церкви как особого социального института, ни дуализма «церковное — светское». Отсюда большая свобода в интерпретации доктрины и теологическом творчестве. Вопрос «Како веруеши?» невозможен в исламе. Если человек признал принцип единобожия, то он был полностью вправе составлять свое понятие о Боге и, в зависимости от своих склонностей, рассматривать Бога как величественного старца, восседающего на престоле, или в качестве безличного и бескачественного Абсолюта (для христианства подобная свобода немыслима). Поэтому и понятие ереси в исламе было весьма размыто, а по мнению ряда специалистов, и вообще отсутствовало; ересью могла считаться только попытка ревизовать основы доктрины, но не своеобразная интерпретация этой доктрины.

Весьма отличным в результате был и способ связи базового религиозного опыта и теологии.

В религиях чистого опыта эта связь достаточно непосредственна и очевидна, ибо религиозно-философские школы буддизма, индуизма, джайнизма и др. не только были формами теоретической рефлексии на доктрину, прямо базировавшуюся на трансперсональном опыте, но и сами питались из того же источника, ибо по преимуществу психологическая тематика этих школ побуждала их

рассматривать психотехнику в качестве поставщика сырого материала для осмысления и теоретизирования. И здесь богословие в значительной степени выступало как психология или метапсихология, а вопрос онтологии психического, с одной стороны, и психологических параметров истинносущего, с другой, был одним из важнейших и фундаментальнейших.

В догматических религиях теологическая мысль рефлектировала уже по поводу доктринальных положений, весьма далеких и по времени своего формирования (а в случае с христианством и по социокультурной и культурно-исторической среде), и по своему содержанию от базового религиозного опыта основателя, который сам становился объектом догматической интерпретации. В случае с христианством особую роль также играли чрезвычайно сложные культурные процессы интерпретации обращенного к иудеям учения в контексте топики и проблематики эллинистической культуры и греко-римской мысли. Все это делало связь теологии и базового опыта весьма зыбкой и эфемерной.

Особым случаем является так называемая мистическая теология, в значительной степени базировавшаяся на трансперсональных переживаниях того или иного подвижника. Наиболее ярким примером этого рода теологии в западнохристианской традиции является богословие Мейстера Экхарта (XIII–XIV вв.) и его учеников и последователей. Но поскольку здесь определяющим для богословствования был личный религиозный опыт, а не догматические установления церкви, последняя весьма подозрительно относилась к нему, а в случае с Мейстером Экхартом и прямо (после некоторого колебания) объявила его учение еретическим. Восточнохристианская традиция в большей степени апеллировала к личному религиозному опыту аскетов и анахоретов (ср. особую роль в ней апофатического богословия), но интерпретировала его с четких догматических позиций (особенно интересен пример исихастского догмата — XIV в.).

Ислам также хорошо знает мистическое богословие, которым, собственно, и было умозрение суфиев, отличное как от собственно богословия *(калам),* так и от рациональной философии восточных перипатетиков типа Ибн-Рушда (Аверроэса). После краткого периода подозрительности ортодоксия в полной мере признала ценность суфийского опыта и умозрения, что произошло во многом благодаря трудам великого теолога XI в. Ал-Газали.

В иудейской традиции роль мистического богословия в значительной степени играла теоретическая каббала, также отличавшая-

ся от талмудической экзегезы и от рациональной теологии, возникшей в Средние века по образцу исламской школы философов (в иудаизме этот тип мысли представлен Маймонидом). Каббала рассматривалась как высшее эзотерическое и сокровенное знание и тайная премудрость.

Но все предлагаемые нами выводы будут неполными, если мы не обратимся к рассмотрению проблемы трансперсонального религиозного опыта и культуры.

Доктрина, религиозный опыт и культура

У. Джеймс назвал свою знаменитую книгу, по существу положившую начало научному изучению проблемы религиозного опыта, «Многообразие религиозного опыта». Мы бы тем не менее взяли на себя смелость выдвинуть тезис о единообразии религиозного опыта. Разумеется, можно выделить разные слои и уровни этого опыта: эмоциональный, связанный с переживанием содержания религии на уровне чувств, перинатально-архетипический и трансперсональный, в свою очередь имеющий множество уровней, от проявлений коллективной памяти до наиболее глубинных переживаний онтологического единства сущего или безатрибутной Пустоты-Абсолюта. Но все эти типы переживаний, по нашему мнению, будут практически тождественными в различных религиозных традициях и культурах, а все многообразие будет относиться лишь к уровню выражения этого опыта и его описания. Таким образом, мы предлагаем выделить в религиозном опыте как бы два уровня: уровень переживания, тождественный во всех традициях одного типа и слоя, и уровень выражения и описания, который будет разниться в различных традициях, поскольку адепт всегда будет передавать свой опыт в категориях и терминах своей доктрины, в свою очередь существующей в рамках определенной культуры, являющейся детерминантой доктринального выражения базового переживания.

Приведем простейший пример. В. В. Розанов, описывая религиозную экстатическую практику сектантов-христововеров (хлыстов) и ее доктринальное оформление, говорит, что сектанты называют своих лидеров (т. е. лиц, реализовавших религиозную прагматику учения секты) «христами» и «богородицами» просто потому, что не знают других слов, хотя гораздо точнее было бы назвать их «богами» и «богинями»[39]. Точно так же и адепт той или

иной «высокой» психотехнической традиции, приводящей к глубинным трансперсональным переживаниям, будет описывать и интерпретировать их в привычной для него знаковой системе. Так, переживание онтологического единства будет интерпретировано адвайта-ведантистом как переживание тождества индивидуального (атман) и универсального (Брахман) «я», буддистом — как реализация дхармового тела Будды, в котором исчезают все оппозиции и всяческая дихотомия, созерцателем-неоплатоником — как погружение души в ум и ума в Единое, христианином — как возвышение души до ее причастности божественному первоединству («причастность божественному естеству», по выражению из послания ап. Петра) и т. д.

Интересно, что в индийской религиозной традиции с ее особым вниманием к психотехнике и трансперсональному переживанию это обстоятельство достаточно хорошо осознавалось. Во-первых, это проявилось в склонности к негативному описанию глубинного переживания: то, что переживается, принципиально невыразимо и неописываемо — «не то, не то». Эта же тенденция к негативному описанию высшего опыта есть и у христианских созерцателей, особенно восточных, но в индийской традиции она выражена сильнее и недвусмысленнее. Сам метод описания высших состояний в индийских религиях остроумно назван Д. Зильберманом «семантической деструкцией языка» — когда описание при помощи принятых в культуре символов сменяется негативным описанием и даже указанием на условность и негативного описания (в мире глухих, замечает Д. Зильберман, Шанкара никогда бы не сказал, что язык Брахмана — безмолвие)[40]. Во-вторых, в индийской традиции (в том числе и в последние сто лет) находились люди, прямо утверждавшие тождественность опыта и разнообразие его описаний, — наиболее безыскусное и потому весьма показательное суждение на этот счет принадлежит Рамакришне, приходившему к идентичным переживаниям, следуя различным традициям (включая христианство и ислам). А Дж. Кришнамурти прямо отвергал любой обусловленный культурой и эпохой язык описания духовности как источник привязанности, несвободы и идолопоклонства. В результате ему удалось исключительно глубоко передать дух индийской религиозности, не употребляя при этом ни одного санскритского слова и говоря на самом обыденном языке. В христианско-маронитско-суфийской традиции этого же эффекта добился Джебран.

Вполне правомерно здесь поставить вопрос о том, в какой степени культуры деформируют переживание в процессе его описания. Прежде всего следует отметить, что любое, даже самое простое переживание адекватно не описывается («Мысль изреченная есть ложь»[41], как сказал поэт), поскольку язык (по крайней мере, «естественный» язык), видимо, вообще плохо приспособлен для описания внутреннего мира, или, говоря научным языком, психических процессов. Поэтому любое описание любого, даже самого «общедоступного» психического состояния или переживания деформирует его, оставаясь принципиально ущербным. Попробуйте, например, совершенно адекватно описать гнев, радость, сочувствие, страх, влюбленность и т. д. Даже метафоризм поэтической речи помогает не столько описать и понять, сколько сопережить (магическая суггестивность поэзии). Кстати, на такое сопереживание направлены и многие психотехнические методы. Например, дзенские коаны или мондо имеют своей целью вызвать у подготовленного должным образом человека трансперсональное переживание (*сатори* — «пробуждение»; *кэнсё* — «видение природы-сущности» и т. д.). Однако форма коана обусловлена культурой и эпохой: то, что парадоксально и суггестивно для японца XVII в., может показаться нам просто бессмысленным или, наоборот, банальным. Нужно быть глубоко верующим амидаистом, чтобы вначале ужаснуться кощунству фразы «Зуб щелкнул блоху, а уста прошептали „наму Амида буцу“», а потом пережить чувство освобожденности от авторитарного давления традиции и прочувствовать свою собственную природу как природу будды. Поэтому коаны для европейцев, вероятно, должны быть совсем иными, нежели для китайцев и японцев.

Тем более принципиально неописываемо переживание, выходящее за пределы предметности, субъект-объектных отношений и вообще всяческой дихотомии. Любые формы его описания (которое в принципе невозможно в силу его трансцендентности обыденному опыту или, если угодно, опыту в кантовском смысле, для описания которого только и предназначен язык) будут условными и имеющими ценность лишь в рамках определенной культурной традиции.

Таким образом, религии, ориентированные на психотехническую практику и трансперсональные переживания (религии чистого опыта), не только в меньшей степени мифологизируют и догматически реинтерпретируют базовые переживания, нежели догматические религии откровения, но и наделены самосознанием

универсальности, неописываемости и несообщаемости знаковыми средствами данного опыта, к которому эти средства могут только подтолкнуть при их определенном применении, как это имеет место в дзен или в праджня-парамитских сутрах. Выше мы говорили об особой чуткости к этому обстоятельству индийской религиозной традиции, однако она отнюдь не является исключением. Достаточно вспомнить знаменитую притчу великого суфия XIII в. Джалал ад-дина Руми о турке, персе, арабе и греке, решивших купить виноград, но называвших его каждый на своем языке. В результате четыре друга, не найдя взаимопонимания, подрались, не зная, что говорят об одном и том же. «Слова незнающих несут войну, мои же — единство, мир и тишину», — завершает притчу автор. Под кажущейся простотой и дидактичностью текста скрыта глубокая мысль о тождестве денотата (объекта высказывания) при различии сигнификата (знакового выражения смыслового объема понятия, прилагаемого к денотату) — мысль, которая постоянно обсуждается в утонченнейших теориях индийской лингвофилософии.

Проблема соотношения религиозного переживания и его выражения на языке той или иной традиции и той или иной культуры чрезвычайно сложна и вполне заслуживает исследования во многих солидных монографиях. Все сказанное здесь — лишь некие тезисы, развить и обосновать которые можно только в ходе многих исследований конкретного материала в рамках сравнительного религиеведения.

В заключение несколько затянувшегося введения мы считаем необходимым чрезвычайно бегло коснуться еще одного вопроса, а именно вопроса о соотношении религии и морали. Первоначально мы не собирались касаться его вообще как весьма далекого от темы настоящего исследования, но позднее изменили решение, поскольку среди самых широких слоев наших потенциальных читателей существует мнение, чуть ли не общепризнанное, о чрезвычайной близости религии и морали и даже о тождественности того и другого. С нашей точки зрения, эта уверенность есть результат заблуждения, о чем мы и считаем нужным сказать несколько слов.

Конечно, в высокоразвитых религиях этика играет весьма важную, хотя и не одинаковую роль. Но так было отнюдь не везде и не всегда. Все архаические и древнейшие религии практически были лишены этического элемента, и сакральность в них была связана с нравственностью. Даже в такой религии, как даосизм, этическое учение достаточно примитивно и неразработанно, особенно если

сравнить его с конфуцианской моралью, хотя конфуцианство как раз религией и не является.

То, что этическая доктрина не составляет сути религии, прекрасно понимают и христианские богословы, несмотря на чрезвычайно высокую этизированность христианства. Это, в частности, проявилось и в резкой критике православной церковью толстовства, пытавшегося интерпретировать христианство как чисто этическое учение, как доктрину добродетельной жизни. То же относится и к критике толстовства русскими религиозными мыслителями Серебряного века. Достаточно вспомнить образ князя в «Трех разговорах» Вл. Соловьева и замечание Д. С. Мережковского о неуникальности христианской этики (учение о всеобщей любви было всюду — от Конфуция до Бодхисаттвы, а о бессмертии души лучше всех возвестил Сократ — «Не мир, но меч»). Не нравственное учение, утверждает Мережковский, определяет ценность христианства, а сама личность воскресшего Господа.

Вышесказанного уже достаточно, чтобы определить нравственную доктрину лишь как одно из качеств или свойств религии, причем свойств производных и акцидентальных, а не сущностных. Тем не менее мы позволим себе сказать еще несколько слов о месте этики в мировых религиях.

Буддизм, как и другие религии Индии, рассматривает нравственное совершенствование, к которому предъявляются чрезвычайно высокие стандарты (достаточно вспомнить об ахимсе как принципе абсолютного непричинения зла живым существам), не как цель, а лишь как необходимое подготовительное средство для подавления или усмирения *клеш,* аффектов, препятствующих достижению освобождения. В структуре буддийского пути ступень нравственности *(шила)* следует сразу же за ступенью мудрости *(праджня),* но предшествует заключительному этапу — этапу психотехники *(самадхи),* непосредственно приводящему к обретению нирваны. Сама высшая реальность как в буддизме, так и в брахманизме отнюдь не рассматривается в этических категориях: добро и зло — относительные понятия профанического уровня. И проблема зла трактуется в индийских религиях сугубо психологически: зло есть то, что создает карму и привязывает живое существо к сансаре, колесу чередующихся рождений-смертей, неизменно связанных со страданием. Источник зла — клеши, аффективные состояния психики, базирующиеся на неведении *(авидья)* природы реальности.

Для даосизма проблема зла предельно проста и обусловлена его натуралистическим характером: все природное — благо (все естественное хорошо), зло заключается в отпадении от гармонического мира природы, понимаемом как отступление от Дао — мирового первопринципа. Но природа лишена и нравственного содержания («Небо и Земля не гуманны»), она не описывается в этических категориях. Следовательно, добро и зло — просто пара взаимообусловленных противоположностей, порожденных рефлексией отпавшего от природного универсума человека и лишенных онтологического статуса.

В христианстве, напротив, Бог зачастую рассматривается в этических категориях как высшее благо и источник нравственности и морального закона. Такая трактовка проблемы этики в сочетании с креационизмом создает большую теологическую трудность и проблему теодицеи. Впрочем, всегда находились богословы, трактовавшие зло или как необходимый фон, оттеняющий сияние добра (св. Августин), или как следствие неадекватности нашего познания (формулировка Спинозы, хотя идея не чужда и ряду средневековых теологов).

Существенно иначе проблема этичности Бога решалась в рамках апофатического богословия: к Богу не применимы никакие определения эмпирического происхождения; Бог всегда «не это». Потому нельзя сказать и что он благ (да и Библия учит, что Адам и Ева совершили грехопадение через распознавание добра и зла, ранее чуждое им и относящееся, таким образом, уже к тварному, и даже падшему, состоянию; Бог же выше любых противоположностей). Кроме того, раз Бог — источник блага, значит он выше блага, так же как он выше сущности и даже бытия.

Сходные проблемы в интерпретации теологии морали вставали также и перед иудаизмом и исламом, но пример христианства особенно показателен. Однако в любом случае ни одна из мировых религий не может быть сведена к этике и нравственной доктрине. Этическая интерпретация христианства — сомнительный для религиозного сознания дар либеральной теологии позитивного и прогрессистского XIX в. («Но как избыть его печали? Он мягко стлал, да жестко спать»[42]).

Теперь несколько слов об основном корпусе настоящего исследования.

Он состоит из трех частей. Первая посвящена архаическим и древним религиям, вторая — религиям чистого опыта как наибо-

лее ясно являющим психологическую сущность религии (это даосизм, индуизм и буддизм), а третья — догматическим религиям библейской традиции (иудаизм, христианство, ислам).

Сразу же хотим предупредить читателя, а заодно и воспрепятствовать обвинениям с его стороны, что мы совсем не собираемся ни освещать историю религий, ни претендовать на полное и исчерпывающее описание не только всех, но даже и основных конфессий. Такое описание (а тем более в новой психологической парадигме) — дело будущего и вряд ли посильно одному человеку. Мы лишь на конкретном религиеведческом материале опробуем тот подход и те методологические принципы, которые были сформулированы в этом введении, а потому наш анализ религий мира будет выборочным и неполным. Прежде всего мы затронем именно трансперсональные и психотехнические аспекты рассматриваемых нами религий и культов. Из архаических верований мы остановимся в первую очередь на шаманизме, из религий Древнего мира — на мистериальных культах и их ритуалах, а из религий Востока ограничимся даосизмом, брахманизмом (индуизмом) и буддизмом в указанных выше аспектах. Что касается библейских религий, то нас главным образом будет интересовать вопрос о своеобразии соотношения их доктрин с трансперсонально-психологической основой, а также место трансперсонального и психотехнического аспектов в их традициях. Насколько эти задачи будут выполнены — судить читателю.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Библейскими христианство, иудаизм и ислам названы нами постольку, поскольку они в своем учении опираются на круг идей и образов, составляющих содержание Библии, хотя и опираются на него в разной степени: для иудеев авторитетен только Ветхий Завет, для христиан же его ценность вторична по сравнению с Новым Заветом, ислам помимо Библии (и более, нежели ее) почитает Коран как текст собственно мусульманского откровения. Тем не менее уже в самом выражении «религии Книги», употребляемом мусульманами для обозначения трех вышеназванных религий в отличие от прочих, «языческих» учений, содержится вполне рациональное представление об их генетическом и смысловом единстве. Эти же религии можно назвать также монотеистическими, поскольку принцип единобожия в строго теистическом варианте выражен в них наиболее отчетливо.

[2] Мы выражаем нашу особую признательность и благодарность профессору факультета психологии Гавайского университета (США) Самюэлю И. Шапиро (Samuel I. Shapiro) за его ценные консультации и помощь в получении инфор-

мации о современных исследованиях в области трансперсональной психологии на Западе.

[3] Об этом см.: *Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. М., 1984. С. 71–78.

[4] Подробнее см.: *Yates F.* Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. L., 1964.

[5] См.: *Эберхард В.* Китайские праздники. М., 1977.

[6] *Шопенгауэр А.* О воле в природе. Синология // Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. М., 1993. С. 100.

[7] *Соловьев Вл. С.* Понятие о Боге // Спиноза Б. Этика. СПб., 1993. С. 229.

[8] *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 34.

[9] Достаточно курьезен тот факт, что в Византии слово «мистик» обозначало тайного советника.

[10] Этот термин в данном значении был введен в науку современными петербургскими буддологами В. И. Рудым и Е. П. Островской.

[11] Подробнее см.: *Гроф С.* Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД. М., 1994. С. 12–17.

[12] *Гроф С.* Указ. соч. *Он же.* За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1993.

Сокращенные повторные ссылки мы используем в пределах введения и каждой из трех частей книги.

[13] Подробнее см.: *Гроф С.* Области человеческого бессознательного. С. 103–105; *Он же.* За пределами мозга. С. 154–156.

[14] *Гроф С.* Области человеческого бессознательного. С. 103–145.

[15] Там же. С. 158–164.

[16] Там же. С. 164–167.

[17] Там же. С. 167–169.

[18] Там же. С. 169–173.

[19] Там же. С. 167–169.

[20] Там же. С. 180–202. О методах холотропной терапии см.: *Гроф С.* За пределами мозга. С. 361–433.

[21] *Eliade M.* Shamanism: Archaic Techniques of Extasy // Bollingen Series. Vol. 76. Princeton, 1974. P. 23–32.

[22] *Гроф С.* За пределами мозга. С. 323.

[23] Об этом же см.: *Гроф С.* За пределами мозга. С. 45.

[24] Выражения типа «примитивное племя», «примитивная религия» и т. д. употребляются нами не в оценочном, а в терминологическом смысле как синонимы для сочетаний со словами «первобытное» или «архаическое».

[25] Исконное значение слова «симпатия», сохранившееся в ряде европейских языков, — сочувствие, влечение.

[26] *Thorndike L.* History of Magic and Experimental Sciences. New York, 1929.

[27] *Шопенгауэр А.* О воле в природе. Животный магнетизм и магия. С. 78–96.

[28] Прамонотеизм — этнолого-теологическая концепция, согласно которой первоначальной религией всего человечества было единобожие.

[29] *Горький М.* Советская литература // Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. М., 1953.

[30] Сама концепция мифологического мышления достаточно стара и излагается уже в трудах А. А. Потебни (см.: *Потебня А. А.* Эстетика и поэтика. М., 1976). В настоящее время оригинальная концепция мифологического мышле-

ния разработана Е. П. Островской (см.: Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. С. 10–12, 89–106).

[31] Например, *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930; *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1980; *Топоров В. Н.* Первобытные представления о мире // Очерки естественно-научных знаний в древности. М., 1982; *Иванов Вяч. Вс.* Образы природной среды в знаковых системах культуры и искусства // Художественное творчество: Вопросы комплексного изучения. Л., 1986; *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976; *Лосев А. Ф.* Знак. Символ. Миф // Труды по языкознанию. М., 1982. См. также следующую интересную работу: *Смирнов М. Ю.* Мифология и религия: некоторые аспекты их соотношения // Вестник Санкт-Петербургского университета. Вып. 3. 1992. С. 8–19.

[32] *Гроф С.* За пределами мозга. С. 371.

[33] *Лотман М. Ю., Успенский Б. А.* Миф — имя — культура // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. С. 291–293.

[34] Здесь слово «трансперсональный» обозначает любые глубинные переживания, включая перинатально-архетипические.

[35] *Eliade M.* The Quest, History and Meaning in Religion. Chicago, 1969. P. 52–53. Цит. по: *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 257–258.

[36] *Элиаде М.* Космос и история. С. 141–142.

[37] Иногда религию определяют и как веру в бессмертие. Это глубоко неверно, поскольку существовали религии, отрицавшие бессмертие в какой-либо форме (древнейшая библейская религия до периода вавилонского пленения, некоторые архаические верования, в определенной степени религия Античности: Ахилл жалуется Одиссею, что лучше быть рабом на земле, чем царем в царстве мертвых, и др.). Также неправильно связывать религию непременно с представлением о «слепой вере». Даже в христианстве существуют разные концепции веры (от псевдотертуллиановского «Верю, потому что нелепо» до августиновского «Верить, чтобы понимать»). Но если в христианстве все же преобладает концепция веры-доверия, то в буддизме, например, доминирует идея веры-уверенности *(шраддха),* базирующаяся не только на суждении религиозного авторитета, но и на данных опыта и логического вывода. Кроме того, вера вообще является составным элементом процесса познания: например, ученый, приступающий к эксперименту, уже априори верит в определенный результат, иначе он вообще бы не проводил его.

[38] Мы полностью разделяем теорию структурного полиморфизма религиозно-философских учений Востока, разработанную В. И. Рудым и Е. П. Островской. Из последних работ см. их разделы в книге «Буддийский взгляд на мир» (СПб., 1994), особенно с. 5–7.

[39] См.: *Розанов В. В.* Апокалиптические секты: хлысты и скопцы. СПб., 1911.

[40] См.: *Зильберман Д. Б.* Откровение в адвайта-веданте как опыт семантической деструкции языка // Вопросы философии. 1972. № 5.

[41] Цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева «Silentium».

[42] Цитата из поэмы А. А. Блока «Возмездие».

ЧАСТЬ I

РАННИЕ ФОРМЫ РЕЛИГИИ. МИСТЕРИАЛЬНЫЕ КУЛЬТЫ ДРЕВНОСТИ

Глава 1
ШАМАНИЗМ

Типы архаической религиозности

После нашего методологического введения мы приступаем к анализу и рассмотрению конкретного религиеведческого материала в предложенной ранее перспективе. Как мы уже говорили, это отнюдь не будет очерком истории религии, тем более что не совсем понятно, в каком смысле об истории религии можно говорить вообще. В свое время Маркс сказал, что религия не имеет своей истории, подразумевая вторичный, производный характер религии от социально-экономических (базисных) факторов, превратным отношением которых она, по Марксу, является. Мы склонны согласиться с Марксовым заявлением, хотя и по совершенно иным причинам и на других основаниях. Если в фундаменте религий лежат сходные или даже тождественные трансперсональные переживания, то единство религиозного опыта, о котором говорилось выше, — тогда о какой истории может идти речь? И не случайно М. Элиаде осторожно назвал свой фундаментальный труд, подведший итог всей его научной жизни, не «Историей религий», а «Историей религиозных идей...»[1]. Действительно, в сущностном отношении в религиях менялась только степень глубинности переживаний, лежащих в их основе, и потому примером исторического процесса здесь может быть разве что переход от эмоциональных переживаний к перинатально-архетипическим и от этих последних — к различным трансперсональным. В целом же сущность религий всегда оставалась самотождественной, менялись лишь явления этой сущности, точнее, культурно-исторически обусловленные формы выражения этой сущности — доктрины и теологические системы, культы и ритуалы, мифы и образы, как если бы

один и тот же человек попеременно появлялся то в одном, то в другом туалете, то в маске одного фасона, то другого. Да и сама история не есть ли лишь форма видения социально-культурной реальности «историческим» человеком, взлелеянным иудео-христианской традицией, его, так сказать, априорной формой социокультурного созерцания? История Индии существует для европейца, а не для индийца, да и древний китаец был бы удивлен историзмом европейской культуры, ибо как бы ни была богата династийными и иными хроникальными и хронологическими сочинениями китайская культура, циклическая модель времени космоса и времени социума делала невозможной историю в европейском понимании, то есть историю в собственном смысле этого слова. Впрочем, все эти вопросы слишком сложны, чтобы кощунственно пытаться решить их походя, поэтому вернемся в лоно религиеведения.

Первый вопрос, встающий, когда речь заходит о ранних формах религии, — это вопрос о происхождении религии, который мы сразу же назовем ложным или, мягче, некорректным. Почему? Выше мы уже сформулировали некую апорию или антиномию религиеведения: «Религия не возникала никогда. Религия возникла в исторически обозримое время». Теперь разъясним ее. Все религиеведы знают, что уже нельзя найти ни одного народа и ни одного племени, сколь бы примитивным оно ни было, не имеющего представлений, относимых к религиозным. Тем не менее мы, воспитываясь на марксистской парадигме, привыкли говорить о происхождении религии, что делало ее исторически преходящей формой общественного сознания: как религия некогда возникла, так она некогда и исчезнет. Достаточно любопытен, однако, факт, что этот подход в целом задан ментальностью иудео-христианской традиции: религия (то ли связь с божественным, то ли благоговение перед ним, в зависимости от того, к какому латинскому корню мы будем возводить это слово[2]) возникла в результате грехопадения, поскольку до него существовало непосредственное общение с Богом, и религия исчезнет в грядущем эоне царства Божия, когда это общение восстановится. «Апокалипсис» св. Иоанна Богослова специально подчеркивает, что в Новом Иерусалиме, Граде Божием, храма не будет, ибо Бог будет все во всем[3]. Кстати, здесь, в свою очередь, просматривается очень древний мифологический сюжет об изначальной всеобщей связи мира людей и духов или божеств, утраченной позднее и сохранившейся только у избранных, прежде

всего — у шаманов. Идея происхождения и отмирания религии, безусловно, требовала иудео-христианского историзма в рамках разомкнутого временного цикла — линейного времени. Впрочем, о происхождении религии впервые заговорили не марксисты, а французские просветители (кажется, эту линию можно и еще удревнить, доведя до средневековых повествований о Трех Обманщиках[4]).

Для подтверждения этой, в общем-то сугубо умозрительной, теории религии, вытекавшей из просветительской или марксистской концепции, обращались и к эмпирическому материалу, а именно к данным археологии. А эти данные свидетельствовали, что у древнейших людей (питекантропов, синантропов, неандертальцев, хотя у последних вроде бы под вопросом) никаких религиозных верований не было, точнее, раскопки не давали материала о наличии подобных верований. Понятно, что это не аргумент: мало ли, собственно, какие ритуально-культовые формы у наших древнейших предков (или почти предков) могли быть. Они еще не умели рисовать быков для магических (но не религиозных!) целей, не делали статуэток примитивных «Венер» и могли не верить в посмертное существование, для обеспечения которого в могилу надо положить каменный нож, лук и стрелы. Но даже если никаких верований у них действительно не было, это отнюдь не является, увы, аргументом в пользу теории исторического происхождения религии, ибо, строго говоря, все эти перволюди не были людьми, точнее, не принадлежали к тому же биологическому виду homo sapiens, что и мы, грешные. Ведь не удивляемся же мы тому, что религии нет у человекообразных обезьян. Религия появляется вместе с homo sapiens и всегда существует с ним; науке не известны ни религия без homo sapiens («человека разумного», как известно), ни homo sapiens без религии. И действительно, уже у кроманьонца, который, по существу, и был первым homo sapiens, религиозные представления наличествовали: существовали и магические быки, и брюхатые «Венеры», и погребальные ритуалы. Не следует ли из этого, что религиозный опыт и религиозное чувство имманентны самой природе человека?

Но с другой стороны, все эти верования (и не только кроманьонца, но и многих племен и народов, известных этнологам, а не одним археологам) еще не образовали религии как таковой, соотносимой с искусством, мифологией, наукой и отличаемой от них. Подобно тому как эта синкретическая пракультура не произвела

в себе вычленения искусства, науки, литературы, философии и т. д., она не отделила от них и религию. Точнее, религиозные элементы были слиты с иными элементами духовной культуры в единое и нечленимое целое, образуя того самого Хампти-Дампти, который потом разбился и таковым и остался, несмотря на все попытки собрать его заново. Поэтому наряду с утверждением, что религия никогда не возникала, равно справедливым будет и утверждение, согласно которому религия все-таки возникла, но не у кроманьонца, а одновременно с дифференциацией пракультуры на науку, искусство, философию и благодаря этой дифференциации. И если все-таки датировать «происхождение» религии, то мы, пожалуй, склонились бы (по крайней мере, для большей части древних цивилизаций) все к тому же ясперсовскому «осевому времени», то есть к середине I тыс. до н. э., причем для древнейших цивилизаций (египетской, шумеро-аккадской) эту датировку следовало бы, возможно, удревнить, хотя имевшая в них место дифференциация носила, по-видимому, весьма ограниченный и относительный характер, а мифологическое мышление (цементирующий фактор исходного единства и синкретизма) господствовало в полной мере. Таким образом, говорить о происхождении религии все-таки можно, но в совершенно особом смысле.

К ранним формам религии обычно относят магию, анимизм, анимизм, фетишизм, тотемизм и шаманизм, причем, как правило, эти формы не встречаются в чистом виде, а образуют сложные комплексы, взаимодействуя друг с другом.

О магии и фетишизме мы уже специально говорили во введении, отрицая их религиозный характер, и к этому вопросу возвращаться больше не будем. Теперь же кратко охарактеризуем остальные формы примитивной религиозности, перед тем как подробнее остановиться на шаманизме.

Анимизм (в устоявшейся терминологии anima — душа как жизненное, животное начало или animus — разумное начало) — это род религиозных представлений, признающих наличие некоей разумной или чувствующей психической субстанции не только в человеке, но и в любом живом существе, а также зачастую и в неодушевленных, по нашим понятиям, предметах — камнях, деревьях, водоемах и т. п. К анимизму близок аниматизм, то есть представление о тотальной, всеобщей одушевленности как жизненности: все живо, мертвой материи не существует. Аниматизм отнюдь не остался достоянием только примитивной религиозности; в древних

цивилизациях он стал объектом теоретической, философской рефлексии и под названием «гилозоизм» (от греч. hylo — материя, zoe — жизнь) вошел в историю философии, существуя в таком виде и в настоящее время, в частности, в научных и паранаучных теориях, рассматривающих нашу планету как организм или живое целое. Анимистические и аниматические представления присутствуют во многих развитых религиях, а национальная религия японцев — синтоизм («путь богов») в значительной степени базируется на них.

Тотемизм большинство религиеведов склонны рассматривать в качестве одной из наиболее ранних форм религии как в силу его значительной примитивности, так и потому, что он составляет основу религиозных представлений аборигенов Австралии, считающихся весьма примитивным народом. Но само слово «тотем» — североамериканско-индейского происхождения. В религиеведении и культурологии тотемизм очень знаменит благодаря двум чрезвычайно несходным сочинениям — работе З. Фрейда «Тотем и табу» (1912 г.) и исследованию Э. Дюркгейма и М. Мосса «О некоторых начальных формах классификации: к изучению коллективных представлений» (1903 г.), явившемуся классическим образцом социологического подхода в религиеведении.

Обычно под тотемизмом понимаются представления, предполагающие наличие коллективного родства между группой (например, племенной) людей и определенным видом животных или растений (иногда — неодушевленных предметов; встречаются и такие поразительные тотемы, как «улыбка мальчика»). Тотем (например, тотемное животное) рассматривается как предок данной группы и объект поклонения. Как правило, тотем воспрещается убивать и употреблять в пищу, хотя отдельные ритуалы, напротив, предполагают убиение тотема и его культовое поедание, укрепляющее родственные узы через вторичное приобщение к тотему.

Социологическая школа, считающая, что религиозные идеи (особенно в ранних обществах) непосредственно задаются организацией общества (разделение его на группы или классы проецируется в область идей), склонна рассматривать тотемизм как проекцию архаической структуры общества, разделенного на отдельные группы, которые возводятся к различным тотемным предкам (тотемные группы). Однако, как справедливо показал М. Элиаде, наличие параллелизма между структурами общества и вселенной на самом деле говорит лишь о наличии единого принципа струк-

турирования, имманентного мифологическому (архаическому) мышлению, а отнюдь не о социальной обусловленности этого структурирования[5].

Кроме того, науке известны и факты наличия у одних и тех же народов помимо тотемных и других, более «рационалистических» форм классификаций. Но в любом случае тотем все же выступает маркером классификационных рядов, посредством которых архаический человек упорядочивает содержание своего опыта. Этот архаический классификационизм также не умер бесследно вместе с примитивными обществами, но проявил себя в истории мировой цивилизации в весьма утонченных формах. По существу, тот классификационизм и нумерологизм, который, по мнению авторитетных синологов, составляет методологическую основу всей классической китайской философии[6], несомненно, имеет ту же природу, что и тотемистические упорядочивающие структуры. Так, например, первоэлементы *(у син)* китайской космологии маркируют или кодируют весьма длинные классификационные ряды, гармонически упорядочивая универсум китайской культуры.

Тотемизм также включает в себя весьма любопытные ритуалы, предполагающие, в частности (помимо уже упоминавшегося ритуального вкушения мяса тотема), отождествление участников с тотемными животными или растениями.

Говоря о психологическом основании ранних форм религии, мы можем только гадать о том, какого рода переживания лежали в их основе, поскольку они не стали там осмысленным фактом индивидуального опыта, продолжая существовать на уровне коллективных представлений или проявлений коллективного бессознательного.

Тем не менее факты, накопленные трансперсональной психологией, позволяют сделать некоторые предположения. Ряд трансперсональных переживаний (например, чувство слиянности со всей жизнью во вселенной, видение духовных «сущностей» людей и иных существ и т. п.) могут объяснить появление анимистических и анимистических представлений. Элементы того, что С. Гроф называет филогенетической и кармической памятью, в частности проявляющей себя в отождествлении с различными животными, вполне могут психологически объяснить ряд сущностных черт тотемизма. Сюда же можно отнести и такой странный вид переживаний, как переживание «сознания» неодушевленных субстанций — металлов, минералов и т. п. (эти переживания, видимо, имеют

отношение и к корням анимистического миросозерцания). И наконец, коллективно-расовая (племенная) память вполне может являться основанием как для культа предков, так и для некоторых форм тотемизма.

В этой связи достаточно интересны рассуждения некоторых конфуцианцев о природе культа предков. Как известно, Конфуций, сохранив и возвеличив архаический культ предков, наполнил его принципиально этическим содержанием. Мы не знаем, верил ли сам Конфуций в бессмертие духов предков или нет. Он и его ученики воздерживались от суждений по этому поводу. «Не знаем, что такое жизнь, откуда же нам знать, что такое смерть», — говорили они. Во всяком случае, посмертная участь предков явно относилась к области того, о чем Учитель не говорил *(цзы бу юэ)*. Вместе с тем почитание предков предписывалось любому из его последователей. Зачем? Во-первых, для нравственного совершенствования и развития весьма ценившихся китайской этикой семейно-клановых добродетелей типа сыновней почтительности *(сяо)*. Но не только. Согласно конфуцианским представлениям, сын получает от отца (и потомки от предков вообще) *ци* (жизненную силу) особого рода. Совершение ритуала почитания предков с предельной силой искренности *(чэн)*, с чувством их реального присутствия на ритуале *(жу цзай)* как бы стимулировало, питало *(ян)* эту жизненную силу, что способствовало как нравственному, так и физическому процветанию благочестивого потомка. А концепции такого рода уже достаточно близки обоснованию существования тех или иных культов через трансперсональные переживания.

Можно предположить, что у архаического человека в силу значительно большей открытости областей бессознательного, не придавленного еще толстым слоем цивилизационных норм, навыков и стереотипов и не испытывавшего еще такого давления со стороны сознания, его проявления, в том числе и в виде трансперсональных переживаний, были значительно более частыми, интенсивными и достаточно обыденными. По своей психической организации архаический «дикарь» был не грубее, а значительно тоньше и чувствительнее, чем современный «цивилизованный» человек.

Далее эти переживания выражались уже в формах мифологического мышления и категориях примитивной культуры, и там, где человек утонченной религиозно-философской традиции увидел бы свидетельство единения своего духа с духом всего сущего, обретение единотелесности с универсумом или память о предыду-

щих жизнях, о предсуществовании души, «дикарь» видел населенность всего злыми и добрыми духами, тотемистическое родство человека и животного и влияние воли своих покойных предков. И кто знает, не являются ли «культурные» интерпретации по сравнению с истинным положением дел столь же дикими, сколь дики по сравнению с ними тотемистические истолкования первобытного человека?

Шаманизм как система психотехники

Чем отличается шаманизм от других ранних форм религии и почему именно ему мы решили уделить особое внимание?

О шаманизме написано гигантское количество статей и монографий, и тем не менее до сих пор недостаточно ясны даже сами критерии отнесения того или иного религиозного феномена к шаманизму[7], не говоря уже о том, что некоторые этнологи склонны отделять шаманизм как концептуальную модель от шаманства как определенного типа религиозной практики. В настоящей работе мы будем следовать критерию, предложенному М. Элиаде в его знаменитой книге, и будем под шаманизмом понимать архаическую технику экстаза, то есть примитивную психотехнику. Именно ее наличие и выделяет шаманизм из прочих ранних форм религии. Более того, именно потому, что трансперсональный момент впервые довольно чисто представлен в шаманизме и шаманизм же оказывается первой из форм религии, которая располагает достаточно сформировавшейся психотехникой, мы склонны в определенной мере смотреть на него как на самый ранний пример религии в собственном смысле этого слова, как на антропологический и экзистенциальный феномен религиозного характера, в котором собственный признак религии представлен отчетливо и непосредственно.

Действительно, за исключением психотехники, в шаманизме нет ничего уникального, ибо все космополитические и космографические идеи и представления, используемые или утилизируемые шаманизмом (тройственное деление мира, образ мировой оси и т. п.), существовали и до него, и помимо него. И глубоко прав М. Элиаде, считающий особенностью шаманизма именно то, что он сделал эти представления содержанием индивидуального религиозного опыта, а точнее, смоделировал его форму по образцу общепринятых космологических представлений, используя их и для

описания своего сугубо личного опыта глубинных переживаний. Процитируем самого М. Элиаде: «В архаических культурах сообщение между Небом и Землей используется для жертвоприношений небесным богам, а не для того, чтобы предпринимать конкретное и индивидуальное восхождение, которое остается уделом шаманов. Только они умеют подниматься на Небо через „центральное отверстие“[8], только они преобразуют космотеологическую концепцию в конкретный мистический опыт. Это важный момент: он показывает ту разницу, которая существует, например, между религиозной жизнью североазиатского народа и религиозным опытом его шаманов — этот последний есть опыт индивидуальный и экстатический. Иными словами, то, что для остальной общины остается космологической идеограммой, для шаманов (и других героев и т. д.) становится мистическим маршрутом. Первым Центр Мира позволяет направлять к небесным богам своим просьбы и приношения, тогда как вторым он дает возможность улететь в прямом смысле слова. Реальное сообщение между тремя космическими зонами возможно лишь для этих последних. ⟨...⟩ Не сами шаманы — одни — создали космологию, мифологию и теологию своих племен; они лишь ввели их в свой внутренний мир, опробовали и использовали в качестве маршрута для своих экстатических путешествий»[9]. В ходе развития шаманизма его психотехнический элемент еще более усиливается, и те типы шаманизма, которые, по существу, являются переходными от ранних форм религии к религиям чистого опыта, стремятся к усилению роли психотехнического элемента, ведущего к трансперсональным переживаниям («транс» в терминологии Элиаде). Элиаде предлагает следующее объяснение этого явления: «Например, не обязано ли отклонение шаманского транса от „нормы“ тому факту, что шаман пытается опробовать на конкретном опыте символику и мифологию, которые по самой своей природе не подлежат эксперименту, не поддаются „конкретной“ „проверке опытом“; одним словом, не стремление ли достичь любой ценой и не важно, каким способом вознесения во плоти, мистического и в то же время реального путешествия на небо, — не оно ли привело к ошибочным трансам, которые мы наблюдали; не является ли, наконец, такое поведение неизбежным следствием отчаянного желания „пережить“, а иначе говоря, „опробовать на опыте“ то, что в нынешнем человеческом состоянии возможно лишь в плане „духа“?»[10]

В этой цитате только один пункт вызывает наше несогласие с Элиаде, — по нашему мнению, люди во все века, от шаманов до индийских йогинов и от орфиков и гностиков до «сайентологов», занимались экспериментами с психикой, стремясь поверить опытом доктринальные положения и догматические схемы, которые, в свою очередь, непосредственно или опосредованно также восходили к опыту и переживанию. Порой эти эксперименты приводили к созданию такого психотехнического чуда, как индийская йога, подлинная наука духовного делания, а порой — к появлению сомнительного «культа». В случае с шаманизмом (оставляя без ответа вопрос о том, не была ли и исходная космотеология основана на стихийном и неосознанном психотехническом опыте) избыточное присутствие в нем психотехнического фактора приводило к деформации исходной модели, к упадку шаманизма как четко определенного культурно-исторического явления и его перерастанию (по крайней мере, в некоторых регионах) в религию чистого опыта. Шаманизм был шаманизмом, пока психотехнический и космотеологический (архаический по своему характеру) аспекты его находились в гармонии и согласии. Но как только переразвитие психотехники привело к осознанию недостаточности старых мифа и космологии ни как формы описания нового опыта, ни как его концептуальной опоры, шаманизм вступил в кризис, приведший в отдельных случаях к появлению религий высшего порядка (характерный пример — даосизм).

Важно отметить еще одно существенное отличие психотехники шаманизма от психотехнических методов в религиях чистого опыта. В первом случае психотехника (в классическом варианте) направлена на вполне утилитарные цели: шаман вступает в сферу трансперсонального опыта или во время инициации, или выступая как психопомп (проводник душ умерших на тот свет), или с целью излечения больного и т. п., тогда как в религиях чистого опыта психотехника есть средство постижения истины, освобождения, спасения или самореализации (ср.: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными»[11]).

Это отличие очень точно подметил японский ученый Идзуцу Тосихико в своей статье «Мифопоэтическое „эго“ в шаманизме и даосизме»[12]: для шамана существует разрыв между его могуществом, обретенным в трансе, и его состоянием в обыденной жизни, тогда как для даоса и то и другое едино и неразделимо. Потому поэт-шаман Цюй Юань (III в. до н. э.) кончает жизнь самоубийством

в водах реки Мило, а лирический герой оды «Дальнее странствие» («Юань ю») наслаждается созерцанием истока всего сущего, венчающим его «волшебный полет».

Не ставя своей целью всестороннее описание шаманизма (явления, как и другие формы религии, поистине универсального, имеющего место и в сибирской тайге, и в тундре, и в Индонезии, и в обеих Америках, и в Океании, и в других местах), мы ограничимся общей информацией (иллюстрируя ее одним-двумя примерами) о следующих аспектах шаманизма: «шаманская болезнь», инициационные ритуалы, переживания и камлание как основная форма шаманской психотехники, включающая в себя «волшебный полет» в небесный мир или нисхождение в подземный. После этого мы предложим возможную психологическую интерпретацию рассматриваемых явлений. Примеры в основном взяты нами из монографии М. Элиаде как своего рода компендиума материалов по шаманизму.

«Шаманская болезнь»

В шаманизме самых разных народов мы встречаемся с уникальным явлением, получившим название «шаманская болезнь» и представляющим собой как бы свидетельства шаманского призвания будущего адепта. Хотя «шаманская болезнь» и весьма распространена в самых разных регионах, однако ее нельзя считать непременным атрибутом шаманизма. Мы встречаемся с ней только там, где существует представление об избранничестве шамана и где будущий шаман оказывается бессильным перед волей духов, которая никак не согласовывается с личным волеизъявлением избранника (это весьма характерно для сибирского шаманизма). В тех же традициях, где будущий шаман или избирается еще в детском возрасте практикующим шаманом, или же шаманское служение становится результатом сознательного и добровольного выбора человека (как у эскимосов), «шаманская болезнь» неизвестна. Очень часто мы встречаемся с этим видом психофизической патологии в родах потомственных шаманов, даже если потомки шаманского рода полностью порывают с традицией. Известны случаи, когда молодые люди из шаманских семей, воспитывавшиеся в условиях советского общества, в атеистических и материалистических убеждениях, тем не менее страдали от «шаманской болез-

ни» и избавлялись от нее, только начав практиковать шаманскую психотехнику и, по существу, становясь шаманами.

В чем заключается «шаманская болезнь»? Это целый комплекс патологических состояний, которые испытывают будущие шаманы в молодости (часто в пубертатный период) и которые являются в глазах шаманов свидетельством избранности человека духами для шаманского служения. Очень часто человек пытается сопротивляться этим состояниям, не желая становиться шаманом, однако патологические симптомы нарастают, становясь мучительными и непереносимыми. И только обратившись за помощью к шаману и пройдя через шаманскую инициацию (посвящение), человек целиком и полностью избавляется от болезненных ощущений. «Шаманская болезнь» обычно проявляется в приступах сонливости, головной боли, ночных кошмарах, слуховых, зрительных галлюцинациях и иных формах патологических состояний. Больной начинает слышать голоса духов, зовущих его, видит странные и пугающие видения. После шаманской инициации и начала шаманской деятельности все эти симптомы навсегда проходят, что объясняется шаманистами как результат следования человека своему призванию и согласие с волей могущественных духов и предков-шаманов.

Феномен «шаманской болезни» заставлял многих исследователей (Ольмаркс, Ниорадзе, В. Г. Богораз-Тан, Д. Ф. Аберль и др.) видеть корни шаманизма в психопатологии, а именно в так называемой арктической истерии. Эта точка зрения была полностью развенчана М. Элиаде[13].

Во-первых, арктическая истерия (весьма распространенная в северных широтах болезнь, связанная с недостатком света, холодом, дефицитом витаминов и т. д.) не может быть источником и причиной шаманизма хотя бы потому, что шаманизм (и «шаманская болезнь») распространен по всему миру, а отнюдь не только в арктических и субарктических регионах. Весьма развитые шаманские традиции существуют в тропиках (например, в Индонезии), где никаких причин для повальной психопатологии нет.

Во-вторых, переживания невротика и истерика сами по себе лишены религиозного содержания и религиозной ценности и могут сопоставляться с религиозными трансперсональными состояниями лишь по каким-то чисто внешним параметрам. Более того, сами нативные носители шаманской традиции прекрасно отличают шаманскую харизму от психопатологии: например, среди

суданских племен весьма распространена эпилепсия, однако эпилептики никогда не становятся шаманами.

В-третьих, шаман отнюдь не просто больной человек, а исцелившийся больной, полностью контролирующий свое состояние и управляющий им. Отличие шаманского транса от патологических состояний заключается и в том, что это управляемые состояния, достигаемые посредством особой, разработанной в данной традиции психотехнической процедуры.

В-четвертых, шаманы представляют собой интеллектуальную элиту своих народов. Их интеллектуальный уровень и волевые качества в целом значительно выше, чем у их среднего соплеменника. Именно шаманы выступали, как правило, хранителями национальной культуры и традиций, фольклора и эпоса. Поэтому авторитет шамана чрезвычайно высок в своей среде, последнее доказывается и тем, что в ранний период коллективизации в СССР шаманов очень часто избирали председателями колхозов.

Здесь следует добавить, что шаманская деятельность представляла собой именно служение. «Это тяжелая работа» — как выразился в беседе с этнологами один сибирский шаман. Причем это бескорыстное служение. Средства на жизнь шаман обычно добывал другим трудом, не имевшим никакого отношения к религии (охотой, рыболовством и т. п.).

Таким образом, психопатологическая концепция шаманизма безусловно может считаться совершенно не соответствующей действительности. Пока же мы просим читателя обратить особое внимание на следующее: шаман проходит через болезнь и исцеляется сам, более того, пройдя через болезнь, он выходит из нее обновленным и с более высокими интеллектуально-психологическими характеристиками, чем до нее. Методом исцеления и самораскрытия личности и индивидуальных способностей шамана является посвящение (инициация).

Шаманские инициации

Существует множество различных типов шаманских инициаций, но все они неизменно включают в себя элементы переживания смерти, расчленения, очищения и воскресения. В инициации как бы умирает «ветхий человек» и воскресает обновленная и укрепленная личность «нового человека», «сверхчеловека» архаического общества.

Вот человек, страдающий от головных болей, сонливости, слуховых галлюцинаций и т. п., приходит к шаману и просит научить его шаманскому служению. За этой просьбой следует посвящение, во время которого инициируемый получает свой первый и важнейший психотехнический опыт. Он переживает умирание и смерть; он представляет, как его тело расчленяют на части, извлекают внутренние органы и развешивают их на крюках. Потом их варят и выделывают заново. По существу, это видение сродни библейскому пророческому обновлению, прекрасно прочувствованному и описанному Пушкиным:

И он мне грудь рассек мечом,
И сердце трепетное вынул,
И угль, пылающий огнем,
Во грудь отверстую водвинул.
Как труп в пустыне я лежал,
И Бога глас ко мне воззвал:
«Восстань, пророк, и виждь, и внемли.
Исполнись волею Моей
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей!»

Здесь, как и в шаманской инициации, мы видим божественного избранника, которому высший дух (серафим) отверзает очи духовного видения, уши духовного слышания, заменяет «празднословный и лукавый язык» «жалом мудрыя змеи» и, наконец, заменяет «сердце трепетное» на «угль, пылающий огнем», после чего человек, прошедший через смерть, приходит к новой, высшей жизни и приступает к выполнению своей пророческой миссии. Как все мы знаем из школьных учебников, Пушкин имел в виду под пророком поэта, но и это сближение далеко не случайно и глубоко укоренено в традиции. Достаточно вспомнить об арабах доисламского периода, совершенно однозначно сближавших пророков и поэтов и видевших в поэтическом даре проявление божественной харизмы, обуянности божеством.

В то время как тело шамана лежит расчлененным или варится в котле, приобретая новые, сакральные качества, отделенную от тела душу шамана возносит на вершину мирового древа гигантская птица с железными перьями и длинным хвостом, птица-прародительница шаманов; она помещает душу в яйцо, лежащее в ее гигантском гнезде, и высиживает, пока дух шамана не приобретет сакральной зрелости. Потом душа шамана вылупляется из яйца

и входит в обновленное и воссоединенное тело. Посвящаемый воскресает уже не профаном, а шаманом, готовым к своему служению. Инициация завершена.

Оговоримся, что описанный нами сюжет является некоторым вольным обобщением инициационных переживаний посвящаемых разных шаманских традиций (в основе лежат посвятительные практики якутов). М. Элиаде описывает технику ритуала инициации и сопровождающие его переживания в шаманских традициях якутов, самоедов (ненцев), тунгусов, бурят, австралийцев, южноамериканских индейцев, индонезийцев, эскимосов и других народов, но везде мы встречаемся с переживанием расчленения тела, смерти и воскресения, сопровождаемого чувством исцеления и обновления.

Ниже мы подробнее рассмотрим характер посвящения у эскимосов как один из наиболее сложных, интересных и характерных (особенностью момента избранничества здесь является то, что кандидата в шаманы или находит практикующий шаман, как у эскимосов-аммасаликов, или он самостоятельно высказывает желание стать шаманом, как у эскимосов-иглуликов).

У эскимосов-аммасаликов шаман *(ангакон)* сам выбирает себе учеников среди мальчиков шести—восьми лет. Каждый шаман обычно обучает пять или шесть учеников. Обучение проходит в глубокой тайне. Оно предполагает уединение у старой могилы или у озера, где ученик должен тереть друг о друга два камня и ждать особого знамения. Шаман объясняет ученику, что потом перед ним появится медведь, который сдерет с него всю плоть, так что останется один скелет, после чего последний обрастет новой плотью, и затем последует воскресение.

Лабрадорские эскимосы считают, что в виде медведя появляется сам Великий Дух — Тонгарсоак. В Западной Гренландии посвящаемый остается «умершим» (в бессознательном состоянии) в течение трех дней после появления духа.

Пережив смерть и воскресение, новый шаман проходит ритуал наделения силами и получает власть над духами-помощниками. После этого он обычно идет к другому учителю (так как каждый шаман считается специалистом только в одной конкретной технике) и собирает целый сонм духов-помощников.

У эскимосов-иглуликов ритуал инициации еще интереснее. Желающий стать шаманом приходит к выбранному учителю и про-

сит его наставлений. Если тот не видит препятствий, то соглашается. Тогда ученик и вся его семья каются перед шаманом в грехах (нарушение табу и пр.), после чего наступает краткий период наставлений (иногда пять дней), за которым следует период усиленной тренировки в уединении. Затем приходит пора собственно инициации.

Старый шаман выделяет душу ученика из его глаз, мозга, внутренних органов и т. д., чтобы духи могли знать, что в нем является лучшим. После этого новый шаман приобретает способность отделять душу от тела (что-то вроде отделения астрального тела западного оккультизма) и совершать длительные «духовные» путешествия в воздушном пространстве и глубинах морей.

Затем благодаря усилиям учителя посвящаемый переживает озарение или просветление *(ангакокв* или *кауманекв),* заключающееся в видении таинственного света, который шаман внезапно ощущает в теле и голове. Этот свет подобен сияющему огню, благодаря которому шаман может видеть в темноте (и в буквальном, и в переносном смысле) даже с закрытыми глазами. Ему также становятся присущи ясновидение и предвидение.

Посвящаемый обретает видение света после долгих часов ожидания в своем жилище, во время которого он, вероятно, занимается созерцанием и вызыванием духов.

К. Расмуссен, на которого ссылается М. Элиаде, так описывает этот опыт в своей книге «Интеллектуальная культура эскимосов-иглуликов»: «Он подобен тому, как если бы дом, в котором он сидит, внезапно бы взлетел вверх; шаман видит далеко перед собой — сквозь горы, как если бы земля была одной гигантской равниной, а его взор мог бы проникнуть до ее края. Ничто более не скрыто от него; он не только может видеть вещи, находящиеся далеко от него, но он также может видеть души, украденные души, которые заперты в далеких, странных землях или взяты в верхний или нижний мир, в Страну мертвых»[14].

Здесь присутствуют мотивы восхождения и полета, особенно характерные для шаманизма, в частности присущие и сибирскому шаманизму. Но особенно интересен момент видения света, фотизма, чрезвычайно характерный для многих развитых форм религии (от раннего брахманизма до буддийской йоги и христианской мистики). Пример эскимосского шамана свидетельствует, что подобный опыт был доступен для архаического человека со времен незапамятной древности[15].

Весьма любопытной особенностью эскимосского шаманизма является техника созерцания собственного скелета, входящая в индивидуальный психотехнический опыт инициируемого. Длительное и упорное созерцание себя как скелета сопровождается своеобразной аскезой и предполагает способность к высокой степени сосредоточенности и визуализации. Шаман постепенно как бы снимает с себя кожу, мышцы, убирает внутренние органы и т. д. до тех пор, пока от его тела не останется один скелет. Во время этой созерцательной процедуры шаман называет каждую часть своего тела, каждую его косточку, используя особый священный шаманский язык. Так, избавившись от преходящего и гибнущего, от плоти и крови, и сведя свое тело к его субстанциальной основе, как бы приобщившись к вечности, шаман посвящает себя служению, отождествляясь с той первоосновой, которая будет существовать столько же, сколько солнце и ветер. По существу, именно этот момент созерцания себя как скелета и тождественен посвящению, за которым следует получение поддержки от духов-помощников.

В отличие от сибирского шаманизма, где видения смерти, расчленения тела и пр. предполагают совершение этих актов (убийства, расчленения) другими лицами (предками шамана, духами и т. п.), здесь переживание себя как скелета воспринимается следствием собственных усилий в аскетизме и психотехнической созерцательной практике. Но и в сибирском, и в эскимосском случае сведение себя к скелету означает выход (в терминологии Элиаде) за пределы профанного в область сакрального.

Здесь кость представляет собой символ самого первоисточника жизни, субстанциальной основы существования, вечной и незыблемой реальности, не подлежащей тленному и изменчивому миру плоти и крови. Свести себя к скелету — это как бы вновь, говорит Элиаде, войти в утробу первозданной жизни и пережить полное обновление, таинственное возрождение.

Отметим, что подобного рода психотехнические приемы есть и в высокоразвитых религиях, например в буддизме и христианстве. Но здесь их цель существенно иная — видение тщеты и мгновенности мирского и профанического, всеобщности непостоянства и неизбежности смерти. Однако, поскольку переживание этого «памятования о смерти» также ведет к трансцендированию профанического уровня, можно говорить все же о принципиальном функционально-целевом тождестве двух подходов[16].

Особенно интересен пример даосизма, сохранившего изначальную архаическую семантику скелета и костяка. «Дао дэ цзин» противопоставляет внешней и поверхностной красивости преходящего мира (цвета, звуки и влечение к ним) постоянность и сущностность живота и костяка, пищи и скелета. И то и другое равным образом символизирует субстанциональность и предельную реальность невыразимого и «непроходимого» Пути — вечного Дао. Это объясняется уже неоднократно отмечавшейся нами неразорванной связью даосизма с архаическим типом мышления и базовыми формами архаической культуры.

Резюмируя сказанное, отметим еще раз, что всякий инициационный ритуал является ритуалом мистериального типа и предполагает непосредственное переживание посвящаемым смерти, расчленения тела, воскресения и преображенного возрождения, не только кладущего конец «шаманской болезни» в случае наличия таковой, но и превращающего нового шамана в сильную личность архаического общества.

Шаманское камлание. Путешествия в иные миры

За ритуалом инициации следует ознакомление шамана с его духами-помощниками, наделяющими его силами, и надевание церемониального облачения (шаманского костюма) со сложной космотеологической и психотехнической символикой, которой мы здесь не будем касаться в связи с удаленностью данной темы от нашей проблематики[17]. Поэтому перейдем к краткому рассмотрению сущности шаманской психотехники — камланию (от тюркского слова *кам* — «шаман»).

Сам инициационный цикл завершается особой церемонией «тестирования» шамана, которую иногда называют посвящением, что неправильно, поскольку реальное посвящение имело место гораздо раньше (мы охарактеризовали его выше). После этого посвящения шаман проходит достаточно долгий период обучения, во время которого овладевает психотехническими приемами, знакомится с мифологией, космологией, эпическими сказаниями своего народа и т. п. Тогда же совершается и упомянутое выше наделение силами и облачение в ритуальные одежды. В заключение данного подготовительного периода и имеет место церемония утверждения шамана в своем статусе, своеобразное «тестирование»

его сил и способностей, которое можно считать своего рода «конфирмацией» шамана.

Иногда это событие предполагает многодневный публичный праздник, иногда шаман совершает свое первое камлание в уединении, в присутствии только своего учителя.

В отдельных случаях такое подтверждение достоинства шамана включает в себя различные испытания, как это бывает у тунгусо-маньчжурских народов. Маньчжурский шаман, например, должен без какого-либо вреда для себя пройти по горячим углям, демонстрируя нечувствительность к жару. Проводится и противоположное испытание: в разгар зимних морозов во льду делают девять отверстий (по типу прорубей), и шаман (видимо, обнаженный) должен влезть в одну прорубь и вылезти из второй, влезть в третью и так далее, вплоть до девятой. Цель испытания — проверить, обладает ли шаман способностью производить внутренний жар, нечто вроде психического тепла *(туммо),* обретаемого в процессе чунда-йоги адептами тибетской буддийской школы кагью-па *(каджуд-па),* так называемыми репа *(рес-па)*. Вообще следует отметить, что шаманская психотехника предполагает достижение шаманом высокой степени контроля над своими психосоматическими функциями. Известно (и это засвидетельствовано таким авторитетнейшим ученым, как С. М. Широкогоров), что во время камлания шаманы совершают прыжки экстраординарной высоты (это объясняется шаманистами легкостью тела камлающего шамана, приобретающего способность к левитации, причем ритуальное облачение шамана может весить до 30 кг; между тем люди, на которых шаман вскакивал во время камлания, утверждали, что не чувствовали его тяжести), демонстрируют сверхчеловеческую силу, неуязвимость (шаман протыкает себя ножами или мечами, не чувствуя боли и не обнаруживая никаких признаков кровотечения), ходят, не получая ожогов, по горящим углям и т. п.

Теперь следует сказать о статусе и функциях шаманов в архаических обществах. Как правило, шаманы занимали очень высокое социальное положение (исключение здесь — чукчи), а у бурят-шаманистов шаманы были даже первыми политическими лидерами. Следует отличать шамана от жреца — жертвоприношения и молитвы божествам не являются прерогативой шамана. Даже если ритуал камлания предполагает жертвоприношение, его иногда совершает не шаман, а другой священнослужитель. Также шаман не участвует в совершении ритуалов жизненного цикла (рождение,

бракосочетание, беременность, смерть), за исключением тех случаев, когда человек в это время нуждается в защите. Главные функции шамана — функции целителя, знахаря и психопомпа — проводника душ умерших в потусторонний мир. В отдельных случаях шаман использует свои способности для «меньших целей» — предсказания погоды, поиска посредством ясновидения потерянных вещей и т. п. Гадания и предсказания также являются важной функцией шамана.

В некоторых традициях существует разделение шаманов на «белых» и «черных» (например, *ай оюна* и *абасси оюна* у якутов или *сагани бо* и *караин бо* у бурят), хотя это разделение часто имеет чисто условный характер; например, *ай оюна* («белые» шаманы) очень часто не шаманы вообще, а жрецы-священнослужители. Считается, что «белые» шаманы совершают восхождение в небесные миры и почитают небесных богов или высшего бога, а «черные» шаманы связаны с подземными, хтоническими, духами и совершают нисхождение в нижний мир. Однако, как правило, «волшебные (экстатические) путешествия» и в верхний, и в нижний мир совершает один и тот же шаман.

После этих кратких замечаний можно приступить к характеристике самого ритуала (сеанса) камлания. Камлание представляет собой ритуальное вхождение шамана в психотехнический транс (совершаемый обычно публично) для достижения тех или иных целей. Обычно это или исцеление больного, для чего необходимо найти и вернуть похищенную злыми духами душу (иногда предстоит определить какую, так как для шаманизма характерно представление о множественности душ, последнее существует и в некоторых более развитых традициях — например, китайская концепция животных, *по,* и разумных, *хунь,* душ), или проводы души (одной из душ) умершего в потусторонний мир. Иногда камлание совершается и по «малым» поводам (нахождение пропавших домашних животных и т. п.). Но в любом случае оно предполагает вхождение шамана в особое состояние сознания (транс, экстаз), подразумевающее или волшебный полет духа шамана вместе с духами-помощниками в верхний либо нижний миры, или (в «малых» случаях) проявление экстрасенсорных способностей шамана, а следовательно, и различные трансперсональные переживания.

Большую роль в камлании играют так называемые духи-помощники шамана, причем иногда проводится различие между избирающим шамана духом и малыми духами, по его приказу содей-

ствующими шаману в его делах. Л. Я. Штернберг, например, приводит рассказ шамана о явлении ему женского духа, призвавшего его к шаманскому служению. У гольдов (бассейн Амура) существует представление о том, что избирающий дух *(аями)* вступает в брак со своим избранником, сопровождающийся эротическими видениями и переживаниями. Затем аями посылает духов-помощников, чтобы они служили шаману. Иногда избирающий дух имеет тот же пол, что и шаман, что приводит к ритуальному трансвестизму: шаман меняет свой пол (иногда внешне — меняя одежду и украшения, а иногда и более существенно: меняются даже голос и конституция шамана, что свидетельствует о глубокой гормональной перестройке организма; часто шаманы после этого вступают в гомосексуальный брак). Подобного рода явления известны среди чукчей, камчадалов, азиатских эскимосов и коряков, а также в Индонезии (*мананг бали* народа морских даяков), Южной Америке (патагонцы, арауканцы) и отчасти в Северной Америке (у индейских племен арахо, чейенне, уте и др.).

Мы рассмотрим структуру камлания на примере тунгусо-маньчжурского шаманизма, блестяще описанного нашим соотечественником С. М. Широкогоровым, белым офицером, а потом известным этнологом, публиковавшим свои работы в основном на английском языке.

Пример тунгусо-маньчжуров весьма удобен, поскольку у маньчжуров в период их владычества в Китае (династия Цин, 1644–1911 гг.) шаманизм приобрел наиболее зрелый и институализованный вид (в Пекине даже существовал шаманистский храм с шаманами в златотканых шелковых и парчовых ритуальных облачениях, что побудило о. Иакинфа Бичурина рассматривать шаманизм как одну из мировых религий), а некоторые шаманские предания и литургические нормы были зафиксированы письменно. Но с другой стороны, именно тунгусо-маньчжурский шаманизм по тем же причинам оказался под сильнейшим воздействием тибето-монгольского буддизма и религий Китая, что иногда затрудняет вычленение исходных чисто шаманских элементов.

Камлание шамана у тунгусо-маньчжурских народов обычно включает в себя три этапа: предварительное жертвоприношение (обычно лося, но в отдельных случаях — козла или ягненка), собственно камлание, или экстатическое путешествие, шамана и благодарственное обращение к духам-помощникам.

Камлания, предполагающие нисхождение в нижний мир, совершаются для: 1) жертвоприношения предкам; 2) поиска души пациента и ее возвращения; 3) сопровождения души умершего. Этот тип камлания считается очень опасным, и его совершают только отдельные, сильные шаманы (его техническое название — *оргиски,* т. е. «по направлению к орги» — западной или нижней области).

Перед камланием шаман готовит нужные ему ритуальные предметы — изображение лодки, фигурки духов-помощников и т. п., а также шаманский бубен. После жертвоприношения лося происходит созывание духов-помощников. Затем шаман курит, пьет стакан водки и начинает шаманскую пляску, постепенно вводя себя в экстатическое состояние, завершающееся потерей сознания и каталепсией. В лицо шаману брызгают три раза жертвенной кровью и приводят его в чувство. Шаман начинает говорить не своим, высоким голосом и отвечать на вопросы присутствующих. Считается, что это отвечает вселившийся в тело шамана дух, тогда как сам шаман находится в подземном мире (что свидетельствует о своеобразном феномене раздвоения личности). Через некоторое время шаман «возвращается» в свое тело, и его встречают восторженные крики присутствующих. Эта часть камлания занимает около двух часов.

Третья часть камлания начинается после 2–3-часового перерыва и заключается в выражении шаманом благодарности духам.

Интересно, что если во время камлания в тело шамана вселяется зооморфный дух (например, в одном случае, описанном Широкогоровым, — волк), то шаман ведет себя соответствующим образом, отождествляясь с этим животным (на этапе раздвоения личности).

Шаманское путешествие в мир мертвых описано в знаменитом маньчжурском тексте «Повесть о шаманке Нисань»[18]. Ее содержание следующее: в эпоху правления в Китае династии Мин (1368–1644) на охоте в горах погибает молодой человек из богатой семьи. Шаманка Нисань вызывается вернуть его к жизни и отправляется за его душой в мир мертвых. Она встречает множество душ, в том числе душу своего умершего мужа, и после бесчисленных испытаний и опасностей в сумраке нижнего мира находит душу молодого человека и возвращается с ней на землю; он оживает. Этот текст интересен не только описанием экстатического опыта шамана, но

и как свидетельство шаманских истоков «темы Орфея», весьма значимой для мистериальных культов Древнего мира.

Аналогичным является и камлание, совершаемое для восхождения на небо. В качестве вспомогательных средств шаман использует 27 (9 × 3) молодых деревец, отождествляемых с опорами мироздания по сторонам света и мировой осью (отверстие в центральной части юрты, кстати, часто отождествляется с Полярной звездой, через нее проходит мировая ось, по которой шаман может попасть в небесный мир). Еще один аналогичный ритуальный предмет — лестница. После жертвоприношения шаман приводит себя в экстатическое состояние пением, ударами в бубен и пляской. В момент потери им сознания начинается полет его души в небесный мир. Такие камлания совершаются и в дневное, и в ночное время. Широкогоров считает, что камлание ради полета на небо заимствовано тунгусским народом от бурят.

Психотехнический транс играет огромную роль в тунгусском шаманизме; основные методы его достижения — пляска и пение. Детали камлания близки к деталям сеансов других сибирских народов: слышны издаваемые шаманом «голоса духов», шаман приобретает легкость, и пациент не чувствует его веса, когда шаман в своем почти двухпудовом облачении вскакивает на него, во время транса шаман ощущает сильный жар. Он приобретает нечувствительность к огню, режущим предметам и т. д. В целом мы видим здесь как архаический субстрат, так и сино-буддийские влияния (например, шаман призывает не только своих «этнических» духов, но также и китайские и буддийские божества)[19].

Приведенное описание тунгусо-маньчжурской практики камлания в целом, полагаем, достаточно для знакомства с практикой шаманизма и структурой шаманского психотехнического ритуала. Предложим лишь еще один пример шаманского камлания, на этот раз обратившись к чукотскому материалу, поскольку чукчи являются палеоазиатским народом, традиция которого в значительно меньшей степени подвергалась влияниям высокоразвитых цивилизаций и религий. О чукотском шаманизме мы имеем богатый материал благодаря трудам еще одного российского ученого — В. Г. Богораза (Богораз-Тана).

Следует отметить, что к началу XX в., то есть ко времени наблюдений В. Г. Богораза, чукотский шаманизм находился в состоянии упадка. Упадок традиции отмечали у себя и другие наро-

ды Сибири. Впрочем, в ряде случаев речь может идти не о реальной деградации традиции, а о влиянии на общественное сознание мифологемы золотого века, предполагавшей постепенное ухудшение условий жизни и обращения с высшими силами по мере удаления от него.

Тем не менее в случае с чукотским шаманизмом упадок был очевидным. Он проявлялся в том, что шаманы постепенно утрачивали психотехнические навыки, заменяя реальное трансперсональное переживание его имитацией, воспроизведением лишь внешней стороны транса без реального психотехнического опыта, а «волшебное путешествие» шамана подменялось сном, в котором шаман считал возможным увидеть пророческое видение или выполнить свою миссию целителя и психопомпа. Шаманские камлания, в свою очередь, превращались в спектакли, наполненные различными «сценическими эффектами» и демонстрацией паранормальных способностей шамана, а иногда и просто трюками на манер чревовещания.

Шаманов на Чукотке было очень много, до одной трети населения. Процветал и семейный шаманизм, заключавшийся в том, что каждая семья, имевшая свой шаманский бубен, передававшийся по наследству, в особые праздничные дни имитировала сеансы камлания. Речь идет только об имитации внешних моментов поведения шамана (прыжки вверх, подражание священному языку шаманов — издавание нечленораздельных звуков и т. д.). Иногда при таких коллективных акциях имели место пророчества, но к ним никто серьезно не относился. Главное формальное отличие этих семейных камланий от подлинно шаманского состоит в том, что семейное камлание (в котором принимают участие даже дети) проводится при свете под наружным навесом чума, тогда как шаманское — в спальном помещении и в полной темноте.

Основные параметры психотехники чукотского шаманизма тем не менее поддаются реконструкции. Шаманское призвание, как правило, проявляется у чукчей или в виде «шаманской болезни», или означается священной эпифанией — появлением в критический момент божественного животного (волка, моржа), спасающего будущего шамана. Как правило, у шаманов не бывает персональных учителей, хотя они ссылаются на наставления, получаемые ими от духов во время психотехнического транса. Чукотский фольклор постоянно описывает «волшебные путешествия» шамана в небесные (через Полярную звезду) и иные миры

в поисках душ больных и т. п., хотя в начале XX в. камлание сводилось в основном к призыву духов, различным трюкам и имитации транса.

Шаманский бубен часто называется лодкой, а психотехнический транс — «потоплением» шамана, что указывает на подводные странствия чукотского (как и эскимосского) шамана. Тем не менее описываются также полеты шамана в верхний мир и нисхождения в нижний.

Во времена В. Г. Богораза камлание происходило следующим образом: шаман раздевался по пояс, курил трубку и начинал бить в бубен и петь мелодию (у каждого шамана она была своя). Затем в чуме раздавались «голоса духов», слышимые из самых разных направлений. Казалось, что они или исходят из-под земли, или приходят сверху. В это время очевидцы наблюдали различные паранормальные явления — левитацию предметов, камнепад и т. п. (от оценки реальности таких явлений мы воздерживаемся). Духи умерших беседовали со зрителями голосом шамана.

При переизбытке парапсихологических явлений настоящий транс был весьма редким, и только иногда шаман падал на пол без сознания, а его жена накрывала его лицо куском ткани, зажигала свет и начинала петь. Считалось, что в это время душа шамана советуется с духами. Приблизительно через 15 минут шаман приходил в себя и высказывал свое мнение по заданному ему вопросу. Но часто транс заменялся сном, поскольку чукчи приравнивают сон шамана к трансу (не близко ли это типологически тантрической йоге сновидений или, по крайней мере, не коренится ли последняя в шаманской психотехнической деятельности в состоянии сна?).

Шаманы также применяют метод лечения высасыванием, во время которого шаман демонстрирует насекомое, колючку и т. п. как причину болезни. Весьма любопытны шаманские операции, напоминающие знаменитые методы филиппинских целителей. В. Г. Богораз сам присутствовал при одной такой операции. Мальчик 14 лет лежал обнаженным на земле, а его мать, известная шаманка, руками как бы раскрыла его живот, причем В. Г. Богораз видел кровь и обнажившиеся внутренние органы. Шаманка погрузила свои руки глубоко в рану. Все это время шаманка вела себя так, будто она находилась под воздействием сильного жара, и постоянно пила воду. Через несколько мгновений она вынула руки, рана закрылась, и Богораз не увидел никаких от нее следов. Дру-

гой шаман после долгой пляски вскрыл ножом свой собственный живот[20]. Подобного рода явления или трюки характерны для всей Северной Азии и связаны с достижением власти над огнем. Такие шаманы могут также глотать раскаленные угли и касаться раскаленного добела железа. Большинство подобных способностей (трюков) демонстрировалось в начале века для всеобщего обозрения средь бела дня. В. Г. Богораз описывает и такой номер: шаманка чем-то трет небольшой камень, и его кусочки падают в ее бубен. Под конец в бубне появляется целый холмик из этих кусочков, но камень в руках шаманки не уменьшается и не меняет своей формы[21]. На Чукотке устраивались даже целые соревнования шаманов-«волшебников». Описаниями подобных состязаний полон чукотский фольклор.

Чукотский шаманизм имеет еще один интересный аспект. Существует целый класс шаманов, изменивших пол. Их называют мягкими мужчинами или мужчинами, похожими на женщин. Как утверждают, по повелению *келет* (духов) они поменяли свой мужской пол на женский. Они носят женскую одежду, ведут себя как женщины и порой даже выходят замуж за мужчин. Однако обычно приказу *келет* подчиняются только отчасти: шаман носит женскую одежду, но продолжает жить со своей женой и имеет детей. Иногда шаман, получивший подобный приказ, предпочитает трансвестизму самоубийство, хотя гомосексуализм всегда был известен чукчам[22]. О распространенности подобного рода транссексуальности в шаманизме разных этносов уже говорилось выше.

На этом мы закончим краткое описание шаманской психотехнической практики и после нескольких слов о месте шаманизма в истории религиозных учений перейдем к попытке интерпретации феномена шаманизма в свете психологического подхода.

Трансперсональная интерпретация шаманской психотехники

Как уже отмечалось выше, шаманизм был первой формой религии, в которой ее глубинная сущность впервые непосредственно проявила себя в психотехнической практике и трансперсональном переживании. Многие паттерны и парадигмы шаманского опыта сохранились в той или иной форме в более поздних религиозных традициях. Инициационный опыт смерти-воскресения нашел свое развитие в мистериях растерзанного и воскресшего бога-спаси-

теля средиземноморской древности. Структурные элементы камланий и других форм шаманской практики («психическое тепло», психотехническая работа во сне и т. п.) явно просматриваются в даосизме (здесь также весьма любопытно преломляется и транссексуальный мотив шаманизма), индуистском и буддийском тантризме. Причем речь отнюдь не идет о пережитках или реликтах шаманизма в этих традициях. Во-первых, шаманизм как бы задал некоторую парадигму (или парадигматические рамки) определенным типам религиозного опыта, который, видимо, только и может развертываться в этой парадигме, и поэтому шаманистское в ряде случаев оказывается религиозно-универсальным, но впервые проявившимся в шаманизме. Во-вторых, часто шаманистские мотивы и формы практики имеют характер деривата, то есть сознательно используемого и переосмысленного элемента религиозной практики (подробнее мы поговорим об этом в связи с тантрийской йогой). Например, ритуал чод, практикуемый в тибетском буддизме (он заключается в предложении своего тела в пищу духам и демонам и переживании его пожирания ими), совершенно отчетливо смоделирован по образцу шаманского инициационного переживания смерти-воскресения, однако помещен в иной концептуальный контекст, обогащающий и его трансперсонально-психотехническое содержание: его цель — преодоление иллюзии атмана («я», или «эго») и дуализма сансары и нирваны[23].

Историческая судьба шаманизма сложилась неодинаково у разных народов, но в настоящее время большинство шаманистских традиций находятся в состоянии глубокого упадка, вызванного вытеснением шаманизма более развитыми религиями, особенно мировыми, политикой западных колониальных держав XVIII — первой половины XX в., разрушавших социальные структуры и архаические культуры подвластных народов, и другими факторами. Особенно трагична судьба малых народов Сибири, абсолютно непродуманной экономической и культурной политикой советского режима лишенных всех традиционных устоев, традиционного образа жизни и культуры. Обескультуренные народы, не усвоившие (да и не имевшие возможности усвоить) норм русской и европейской культур, оказались на грани духовной гибели и физического вырождения. Помочь им возродиться — исторический долг более удачливых и многочисленных народов России. А для этого необходимо и осознание ими культурной ценности шаманизма как великого религиозного феномена.

Как мы помним, шаманизм чаще всего начинается с «шаманской болезни», преодолеваемой в ходе инициации, базирующейся на переживании смерти-возрождения, после чего шаман не только исцеляется, но и приобретает силы, способности и авторитет, становясь признанным духовным лидером своего народа. Структура этого шаманского опыта прекрасно интерпретируется в парадигме трансперсональной психологии. Мы не будем подробно излагать соответствующий материал и отсылаем читателя к уже упоминавшейся книге С. Грофа «За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии» (особенно к главе 4, раздел «Психотический опыт: болезнь или трансперсональный кризис», с. 318–340), здесь же ограничимся отдельными замечаниями.

Согласимся, что «шаманская болезнь», в принципе, может рассматриваться как своего рода психическое расстройство, однако это отнюдь не означает того, что шаманы — психически больные люди. Прибегая к знаменитой гегелевской диалектической триаде, используемой здесь, конечно, чисто метафорически, можно сказать, что «шаманская болезнь» (психотический кризис) есть тезис, инициационная мистерия смерти-возрождения — антитезис (отрицание), а состояние посвященного шамана — синтез (отрицание отрицания), в котором тезис (психотическое состояние) присутствует в снятом виде, а личность шамана обогащена процессом его снятия. Дело в том, что трансперсональная психология рассматривает серьезные психотические состояния (типа шизофрении) не как болезнь, а как своего рода трансперсональный кризис. Уже К. Г. Юнг видел причину психического расстройства в подавлении сферы бессознательного с ее архетипами, интуициями и устремлениями. Конфликт между бессознательным и сознанием и находит свое разрешение в виде болезни.

Трансперсональные психологи обратили внимание на несколько обстоятельств. Прежде всего, психические расстройства у больных легче проходят или, по крайней мере, легче наступает устойчивая ремиссия в том случае, если болезнь протекает ярко и ее симптомы проявляются отчетливо. Более того, попытки приглушить симптоматику транквилизаторами скорее загоняют болезнь внутрь, а не лечат ее, и применение плацебо (неактивные препараты, «пустышки») оказывалось даже более эффективным. Но еще интереснее то, что определенная стимуляция психического расстройства посредством применения психоделиков и другими способами приводила к максимально положительным результатам,

а иногда и к полному выздоровлению, что говорит о болезни как о своего рода кризисе, при котором терапевт должен создавать условия для стимуляции его разрешения, а не тормозить его развитие транквилизаторами. Далее, было обнаружено, что люди поразному чувствительны ко всевозможным воздействиям из сферы трансперсонального или бессознательного. У одних глубинные переживания начинаются только после приема большой дозы ЛСД, тогда как другие буквально постоянно бомбардируются впечатлениями из области бессознательного. В том случае, если подобная чувствительная личность перестает контролировать процесс взаимодействия модусов сознательного и бессознательного (или не способна на такой контроль) и начинает к тому же смешивать явления внутреннего мира и согласованной реальности, то взаимодействие двух областей становится конфликтным, что и выражается в психическом расстройстве типа шизофрении, по существу являющемся трансперсональным кризисом, коренящимся в дисгармонии двух модусов, или интенций, психики: хилотропического, ориентированного на парадигмы обыденного сознания и общепринятых в данной культуре норм и представлений, и холотропического, ориентированного на целостность и единство трансперсонального видения. При этом трансперсональные переживания, входящие в конфликт с сознательной сферой, могут иметь самую разную природу. Как правило, это воспоминания об опыте рождения (перинатальные впечатления), прежде всего — незаконченное переживание БПМ II (см. выше, введение) в случае подавленной депрессии, БПМ III в случае возбужденной депрессии и незавершенный переход от БПМ III к БПМ IV в случае маниакального психоза. Зацикленность на этих (а возможно, и на иных) переживаниях и невозможность разрешающе пережить их не позволяют выйти из патологического состояния. Между тем это разрешение в силу самого характера базового опыта естественно приобретает характер страданий (ср. расчленение тела шамана в ритуале посвящения), смерти и возрождения-воскресения. Интересно и важно то, что ряд психиатров (помимо называвшихся нами трансперсоналистов, это К. Дабровски, автор опубликованной в 1964 г. в США книги «Положительная дезинтеграция»[24]) считают, что психические пациенты могут выходить из кризисных состояний с более высоким уровнем цельности и собранности, чем до начала болезни. Отмечается, что такой положительный исход наиболее вероятен, когда содержание психотического переживания

включает элементы смерти-возрождения или разрушения и воссоздания мира.

Все вышесказанное позволяет достаточно просто и непротиворечиво интерпретировать феномен шаманизма.

Субъектом «шаманской болезни» становится чувствительный к воздействию трансперсонально-бессознательной сферы человек, у которого проникновение образов бессознательного в сознательное оказывается наиболее интенсивным в пубертатный период, что вполне естественно (интересно, что в Китае именно отроки — *тун* считались естественными медиумами и прорицателями). Вторжение образов как перинатального, так и архетипического аспектов бессознательного приводит к трансперсональному кризису — «шаманской болезни» — парапсихотическому состоянию. Сопровождающие его депрессия, сонливость и т. д. свидетельствуют о связи этого состояния с травмирующим опытом БПМ II. Содержание глубинных пластов психики является будущему шаману в образах, опосредованных его культурной традицией, — голосах и явлениях духов, божеств и т. п., маркирующих те или иные слои и пространства психического опыта.

Переживания посвящения оказываются своего рода глубинной психотерапевтической процедурой, в ходе которой трансперсональный кризис разрешается через завершенность перинатального переживания, кульминирующего в рождении (возрождении), а сфера трансперсонального находит свободный доступ на уровень самосознания шамана, гармонически сочетаясь с ним и оказываясь в границах способности шамана к самоконтролю, что благоприятствует высокой степени реализации потенций его личности и интегрированности психики. Это достигается именно через опыт страданий (расчленения), смерти, обновления и воскресения-возрождения.

Несколько слов следует сказать о сексуальном аспекте шаманского призвания, прежде всего о частном, но достаточно любопытном случае шаманского религиозного трансвестизма. Его можно понять через интерпретацию феномена гомосексуализма в глубинной психологии.

В процессе психоделической терапии «страх кастрации» и образ «зубастого влагалища», о которых много говорили З. Фрейд и его последователи, раскрываются как страх перед женскими гениталиями, основанный на памяти родовой травмы (бессознательный страх попадания в роль рождающегося). Но существует и еще

один элемент, основанный, по мнению С. Грофа, на отождествлении себя с рожающей матерью. Речь здесь идет о специфическом сочетании ощущений БПМ III, ощущений биологического объекта в своем теле, а также смеси удовольствия и боли, сочетании сексуального возбуждения и анального давления[25]. В целом же сексуальные (либидозные) моменты шаманизма, такие как брак с божеством-аями (прообраз сексуальных отношений между тантрическим йогином и его наставницами в тайных искусствах — божественными девами-дакини), объясняются, вероятно, высокой степенью наполненности шамана перинатальной энергией, требующей выхода и сакрализованной в шаманизме в формах данной конкретной архаической культуры. В дальнейшем мы увидим, какую важную роль сакрализованное либидо играет в разных религиозных традициях как в форме его принятия и сублимации, так и в форме отвержения и аннигиляции.

Что касается видений и переживаний шамана в камлании, то они достаточно хорошо известны глубинной психологии. Здесь следует упомянуть такие экстрасенсорные переживания, имеющие место на сеансах трансперсональных психологов, как внетелесный опыт («Некоторые лица переживали себя полностью не привязанными к своим физическим телам, паря над ними или наблюдая их из другой части комнаты. Иногда субъект может также утратить осознание физического окружения сеанса, и его сознание перемещается в разные области переживаний и субъективные реальности, казавшиеся целиком независимыми от материальной реальности»[26]). Особенно интересно редко встречающееся переживание выхода в пространство некоей реальности, по описаниям напоминающее сферу пребывания душ умерших, известную по спиритической и оккультной литературе, а также сходное с «промежуточным существованием (антара бхава, бардо) буддийской традиции»[27]. Последнее сопоставление окажется еще более интересным, если мы вспомним, что в индо-тибетской тантрической традиции существовал определенный тип психотехники (йоги), направленной на переживание практикующим этого «промежуточного состояния» между смертью и новым рождением, а само это состояние рассматривалось как определенный уровень развертывания индивидуального сознания, содержание которого обусловлено предыдущим опытом и верованиями умершего («каждый после смерти видит то, во что он верит»[28]). Не исключены шаманистские корни этой

йоги промежуточного состояния, хотя цели шаманского и тантрического вхождения в него совершенно различны: шаман на этом уровне развертывания психики, воспринимаемом им в качестве объективной реальности, ищет похищенную душу больного или провожает душу умершего, а йогин стремится к обретению просветления, которое как уникальный шанс спастись, согласно этой традиции, получает на мгновение любой умерший, но не умеет, как правило, этим шансом воспользоваться. Однако в любом случае мы встречаемся здесь со своеобразным путешествием в различных слоях бессознательного.

Таким образом, шаманская психотехника («техника экстаза», по М. Элиаде) включает в себя как перинатальные, так и трансперсональные переживания, иногда достаточно высокого уровня (например, созерцание света в эскимосском шаманизме), описываемые и осознаваемые шаманом в категориях его нативной культуры. Схожесть архаических культур обусловливает близость языка описаний шаманских переживаний в разных традициях по всему миру. Чем более усложняется культура и чем дальше заходит процесс дивергенции между культурами, тем сильнее начинают различаться и принятые в них языки описания психотехнического опыта, а следовательно, возрастает и степень различия между религиями. И если в примитивных обществах одного уровня мы наблюдаем различные варианты практически одной и той же архаической перворелигии человечества, то в Древнем мире, особенно в эпоху, последовавшую за «осевым временем», мы имеем дело уже с различными конфессиями, вероисповеданиями.

Интенсивность трансперсональных переживаний шамана вполне объяснима как его природной чувствительностью к воздействиям со стороны бессознательного, так и его способностью к контролю над этими воздействиями после инициации, дополненной направленной психотехнической подготовкой. Здесь встает вопрос о соотношении перинатальных и собственно трансперсональных переживаний. Подробнее этот вопрос будет рассмотрен нами ниже, в связи с взаимоналожением пренатальных «мистических» переживаний («океанический» экстаз) в даосизме. Пока же со всей определенностью заявим, что мы принципиально отвергаем всякий редукционизм, а именно попытки односторонне свести трансперсональные переживания к пре- или перинатальным. На этом утверждении и завершим наш по необходимости краткий очерк такого богатого и интереснейшего феномена, как шаманизм.

Глава 2
МИСТЕРИЯ СМЕРТИ И ВОСКРЕСЕНИЯ: СТРАДАЮЩИЕ БОГИ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА И АНТИЧНОГО МИРА

Великая мать и ее возлюбленный (катарсис бесполого эроса)

В этой главе мы обращаемся к исключительно интересной теме, связанной с психологической интерпретацией культов и ритуалов, давно и хорошо знакомых религиеведам. Это культы так называемых умирающих и воскресающих богов Древнего Востока (Адонис, Аттис, Осирис) и Античности (Персефона-Кора, Дионис). Данные культы были всесторонне проанализированы Дж. Фрэзером в его знаменитой «Золотой ветви»[29], и его точка зрения, по существу, стала общепринятой. Дж. Фрэзер смотрел на культы этих богов как на земледельческие культы плодородия, в основе которых лежит сельскохозяйственный (растительный) цикл. Хотя концепция Фрэзера серьезно не пересматривалась (тема считалась как бы закрытой им), тем не менее находились мыслители и ученые, высказывавшие серьезные сомнения в достаточности фрэзеровской интерпретации и корректности его методологии. Первым по этому поводу высказался Д. С. Мережковский в своей публицистической работе «Тайна Запада: Атлантида — Европа»[30], к которой мы будем обращаться ниже. Вообще, следует сказать, что Мережковский исключительно тонко чувствовал соль проблемы и, хотя его интерпретации отнюдь не всегда научны, его интуицией пренебрегать никак не следует. Собрав данные о бесконечных оскоплениях в названных культах и охарактеризовав их «скопческий» дух, Д. С. Мережковский весьма ядовито высказался по поводу понимания культов страдающих богов как культов плодородия: «Если вся религия страдающего бога — перворелигия всего человечества — „земледельческий культ плодородия“, и ничего больше, то... что, наконец, значит миф, сохраненный Дамасцием, о боге Эшмуне, ханаанском Адонисе, оскопившемся крито-эгейскою двуострою секирою, чтобы избегнуть любовных преследований богини Астронойи — Астарты Звездной, той же Афродиты Небесной, Урании? Здесь мнимый „бог плодородия“ превращается в настоящего бога скопцов, Аттиса. Можно ли пред-

ставить себе что-нибудь менее похожее на культ плодородия?»[31] Вопрос, поставленный Мережковским, более чем правомерен.

Определенным скепсисом веет и от высказывания известнейшего ленинградского ученого-мифолога О. М. Фрейденберг (лекции 1939/40 учебного года). Она говорит следующее: «С религией дело обстоит еще хуже (по сравнению с фольклором. — *Е. Т.*). Английская школа выводила любую религию из первобытной магии, и в этом отношении религии античных народов, или мексиканская религия, или культ Богоматери ничем не отличались»[32]. Это замечание, подчеркивающее, кстати, и антиисторизм фрэзерианства, несмотря на прямо противоположные декларации последнего, также вполне справедливо.

Говорить о мистериальных культах древности, не обращаясь к Фрэзеру, невозможно. Любая попытка сказать здесь нечто новое с неизменностью будет предполагать самоопределение исследователя относительно фрэзеровской концепции и ее переоценку. Не сможем пройти мимо и мы, одна из задач данной главы — критическое переосмысление теории этого классика мирового религиеведения и этнологии.

О ближневосточных культах страдающих богов мы знаем в основном из поздних эллинистических и из римских источников. С IV–III вв. до н. э. эти культы широко распространяются по всему эллинистическому миру и вступают в отношения синкретизации с древнегреческой религией, а с императорского (принципат) периода — и по всей Римской империи (исключение составляют культы Кибелы и Аттиса, почитавшихся в Риме еще со 2-й Пунической войны). Это обстоятельство, с одной стороны, облегчает задачу исследователя, поскольку предоставляет в его распоряжение развернутые и достаточно прозрачные источники, а с другой — препятствует реконструкции исходного содержания мифа и связанного с ним ритуала (исключением здесь является культ Осириса и Исиды — благодаря обилию древнеегипетских материалов). Для реконструкции исходного культа достаточно полезно сопоставление эллинистических и римских источников с месопотамскими материалами, ибо многие ученые видят единый прототип переднеазиатских культов страдающих богов в месопотамском культе Таммуза (библейского Фаммуза) или Думу-зи (Думу-зи абсу).

Римский вариант культов и мистерий умирающих и воскресающих богов Востока досконально описал бельгийский ученый

Ф. Кюмон в своей книге «Восточные религии в римском язычестве»[33], материалами которой мы будем активно пользоваться.

Мы предлагаем следующий план дальнейшего исследования. Прежде всего мы рассмотрим мистериальные культы Древнего Востока на примере культа Аттиса как наиболее яркого и показательного. Мы изложим известные нам версии мифа, опишем связанный с ним ритуал, сопоставляя элементы мифа и ритуала Аттиса с аналогичными элементами культов других божеств Востока (Осириса, Адониса, Таммуза), и критически проанализируем концепцию Дж. Фрэзера на предмет ее релевантности рассмотренному материалу, после чего предложим на суд читателя новую психологическую интерпретацию. Далее аналогичным образом мы рассмотрим греческие мистериальные культы, связанные с богинями Деметрой и Персефоной (Элевсинские мистерии), богом Дионисом (Самофракийские таинства) и отчасти Орфеем. В заключение мы сделаем основные выводы и рассмотрим связь культов вышеупомянутых богов с генезисом и развитием христианства как в его гностическом, так и ортодоксальном варианте. На этом мы будем считать свою задачу выполненной.

Культ Аттиса тесно связан с культом Великой Матери (Magna Mater) — богини Кибелы (называемой греками Реей), матери всех богов, символа вечно женственного начала мира. Культ Аттиса — фригийского, малоазийского происхождения (территория современной Турции). Он имел два центра — город Пессинут с близ протекающей рекой Сангарией (Сангариос) и гору Ида, по названию которой Кибела именовалась Великой Матерью богов идейской (Magna Mater deum Idea). В 205 г. до н. э., когда Ганнибал угрожал Риму, пророчество сивиллиных книг возвестило, что Италия будет спасена, если в Рим прибудет Великая Мать из Ида (это неудивительно, поскольку сивиллины книги имеют малоазийское происхождение). Пергамский царь Аттал передал послам сената черный камень метеорного происхождения как символ Кибелы. После того как он был водружен на Палатине (апрельские ноны 204 г. до н. э.), а Ганнибал изгнан из Италии, культ Матери богов и ее возлюбленного Аттиса приобрел государственный статус в Римской республике. Из Фригии прибыли и жрецы этой божественной четы. Именно тогда римлянам и открылся истинный характер новоутвержденного культа с его экстатической оргийностью и членовредительством, отправляемого оскопленными жрецами-галлами (иногда их неправильно называют корибантами по

аналогии с культом, связанным с Самофракийскими мистериями). В результате сенат ограничил культовую деятельность галлов храмом на Палатине, категорически запретив какую-либо активность за стенами храма. И только раз в году богиня почиталась публично как спасительница Рима. Этот праздник назывался Мегаленсия и отмечался в соответствии с нормами римского отправления культа, без каких-либо восточных черт. Так продолжалось до начала империи, когда император Клавдий (I в. н. э.) снял все ограничения на отправления культа фригийских богов. Это объяснялось тем, что его предшественник Калигула официально утвердил культ Исиды и Сераписа, сразу приобретший огромную популярность и составивший конкуренцию культу Кибелы как древнему государственному культу Рима.

С этого времени популярность культа Кибелы и Аттиса неуклонно росла, римляне стали избираться для получения сана архигалла, а мистериальные праздники смерти и воскресения Аттиса начали официально отмечаться в Риме с еще большей пышностью, чем в Пессинуте. Так продолжалось в течение почти трехсот лет, хотя даже в конце IV в., в правление христианских императоров, поклонники Кибелы и Аттиса еще существовали в Риме, о чем свидетельствует св. Августин.

Прежде чем мы перейдем к рассмотрению ритуалов почитания Аттиса, необходимо остановиться на связанных с ним мифологических сюжетах.

Мы имеем три варианта мифа об Аттисе. Два из них приводит Павсаний (причем один из этих двух повторяет император Юлиан Отступник в своей знаменитой философской поэме о Кибеле), а третий рассказывает христианский автор Арнобий, ссылающийся, впрочем, на жреца Тимофея из рода Евмолпидов, жившего в Египте при Птолемее I на рубеже IV–III вв. до н. э. Арнобий утверждает, что Аттисов миф Тимофей извлек из тайных книг и сокровеннейших мистерий древности. Но начнем с версий Павсания.

Вот как первая из них излагается императором Юлианом. Аттис младенцем был брошен матерью у вод Галла (приток Сангарии). Когда он вырос и возмужал, то стал красавцем, и его возлюбила Мать богов — Кибела, заповедовав ему служить лишь ей и не любить другой женщины. Однако Аттис влюбился в нимфу Сангарию, божество реки, и сочетался с ней в пещере. Кибела навела на него исступление, во время которого Аттис оскопил себя, после чего был прощен Кибелой и возведен ею в небесную высь.

Вторая версия Павсания (VII 17, 9–12) гласит, что Аттис был сыном фригийца Калая и родился неспособным к деторождению. Когда он вырос и переселился в Лидию, то стал славен благодаря совершению таинств Великой Матери. Зевс позавидовал этой славе и наслал на Аттиса вепря, который убил его (миф очень близок к мифу об Адонисе).

Версия Арнобия — Тимофея наиболее интересна. В горной местности Зевс находит Кибелу, свою мать, спящей и, влекомый к ней кровосмесительной похотью, пытается овладеть ею. Зевсу это не удается, и он изливает свое семя на горный камень. Этот камень зачинает ребенка и рождает андрогина Агдистис (Агдестис), существо муже-женской природы, подобно андрогинам Платона наделенное гигантской силой и безграничным вожделением к обоим полам. Бесчинства Агдистис вызывают беспокойство богов, и те посылают на землю Вакха Либера (видимо, Диониса Лиэя, Освободителя, который сам мог отождествляться с Аттисом). Вакх Либер наполняет вином источник, к которому ходит на водопой Агдистис. Последний напивается вина и засыпает. Вакх обвязывает его гениталии петлей из тончайшего и острейшего волоса, а другой конец привязывает к его ноге. Агдистис просыпается и дергает ногой, оскопляя сам себя. Таким образом, Агдистиса лишают мужского пола, и он остается только женщиной, второй (земной) Кибелой. Капли крови Агдистис питают землю, и из нее вырастает цветущее и благоухающее миндальное дерево. Нимфа Нана или Мама, дочь речного бога Сангария, проходила мимо, сорвала цветущую ветку и положила ее к себе за пазуху. От этого нимфа забеременела и родила младенца Аттиса, носителя обособившегося от Агдистис ее мужского пола. Нимфа бросает новорожденного Аттиса, и его вскармливает коза. Он стал юношей, прекрасным, как бог. Его увидела земная Кибела, женщина-Агдистис, и влюбилась в него. Но родственники Аттиса сосватали за него царскую дочь из Пессинута и отправили юношу к ней. Во время брачного пира в чертоги врывается Кибела-Агдистис. Ужас обуревает всех гостей, и они впадают в исступление. Царь-отец оскопляется, невеста отрезает свои груди. Обезумевший Аттис бежит в лес и тоже оскопляется, с криком осуждения бросая отсеченные гениталии к ногам Агдистис, после чего умирает, истекая кровью. Из крови Аттиса вырастают цветы и деревья. Терзаемая раскаянием, Кибела-Агдистис умоляет Зевса (исконное фригийское имя его неизвестно — может быть, Сабазий или Папа?) воскресить Аттиса

и сделать его вечно юным и нетленным. Воскресший Аттис вместе с Агдистис возносятся на небеса[34].

Прежде чем мы обратимся к мистериальным ритуалам Аттиса, следует указать на параллели, существующие между его мифом и мифами о других восточных страдающих богах. Для большей простоты сопоставления перескажем миф об Адонисе (от древнесемитского *адон* — «господь», ср. библейское обозначение Бога — Адонай), передаваемый Аполлодором (III 14, 4)[35] со ссылкой на Панисида. У царя ассирийцев Тианта была дочь Смирна (или Мирра). Она не почитала Афродиту (Астарту), и та внушила ей страсть к родному отцу, с которым она провела двенадцать ночей в полном мраке, и тот не догадывался, что делит ложе с собственной дочерью. Когда царь узнал об этом, то страшно разгневался и погнался за ней, чтобы убить ее мечом. Но Смирна взмолилась богам о пощаде, и боги превратили ее в дерево, называемое смирна.

Вот как описывает это превращение Овидий в своих «Метаморфозах» (X 490 и след.):

> Голени скрыла земля, и, прорвавши ногти, кривые
> Корни стали расти, чтобы ствол поддерживать длинный,
> В древо кости идут, и мозг сердцевиной остался,
> Кровь обращается в сок, а руки — в пространные ветви,
> В малые — пальцы идут, и кожа твердеет корою...

Спустя десять месяцев кора треснула, и родился ребенок, названный Адонисом. Из-за его красоты Афродита еще младенцем тайно от богов положила его в ларец и доверила Персефоне. Но та, увидев Адониса, не захотела возвращать его Афродите. Суд богов во главе с Зевсом разделил год на три части: одну Адонис будет проводить у себя, одну у Персефоны и оставшуюся — у Афродиты. К последней части Адонис присоединил и свою собственную. Позднее Адонис был убит на охоте диким кабаном.

Вот как Овидий описывает плач Афродиты по убиенному Адонису («Метаморфозы» X 720 и след.):

> ...когда ж увидала с Эфира
> Труп бездыханный его, в своей же крови распростертый,
> То соскочила, и тут же одежду и волосы стала
> Рвать, и в грудь ударять безвинными в этом руками,
> И, ропща на судьбу, говорила...

Параллели с мифом об Аттисе (версия Арнобия — Тимофея) вполне очевидны: это и тема кровосмешения, и рождение из дерева,

и кровавая кончина. Хотя миф о сирийском боге ничего прямо не говорит об оскоплении, намек на это есть: вепрь ранит Адониса в бедро, что вполне можно понимать как эвфемистическое обозначение раны в области гениталий. Забавна и реплика вепря (в стихах Феокрита), объясняющего мотив своего поступка: «Ранил я его в бедро нечаянно... хотел поцеловать». Овидий же прямо говорит о ране в пах, а не в бедро.

Другими словами, структура мифов о фригийском и сирийском божествах очень сходна, да и Павсаний почти отождествляет Аттиса и Адониса.

Что касается мифа об Осирисе, то тут любопытен один момент. После расчленения Сетом тела убитого им брата, Осириса, части тела благого бога были разбросаны по всей стране, но богиня Исида, сестра-супруга Осириса, обошла весь Египет и собрала тело бога заново. Лишь одну часть священного тела она не нашла. Этой частью тела был фаллос.

Но вернемся к Аттису. В поздний римский период, когда культ этого бога распространился по всей империи, появились тексты, возвеличивающие Пилеата (бога во фригийском колпаке) как «пантеоса» (Всебога, Бога Всевышнего), «пастыря мерцающих звезд»; его отождествляли не только с Адонисом или Осирисом, но и с Паном, и с Митрой; изображали Аттиса в короне из солнечных лучей, с лунным диском и другими многочисленными атрибутами. Это вызывает вполне справедливый вопрос, сформулированный Ф. Кюмоном[36]: в силу каких причин жалкий и несчастный персонаж любовной истории, каким выглядит Аттис в мифе, превратился в Господа Вседержителя и повелителя Вселенной? На этот вопрос Ф. Кюмон отвечает вполне, на наш взгляд, точно, говоря о культе других восточных божеств — Исиды и Сераписа (Осириса). Примитивная теология, элементарная мораль, даже не сопоставимая с этикой стоиков, платоников и перипатетиков, — и вдруг такой успех, такая широчайшая популярность? И ответ таков: поскольку ни миф, ни теология, ни этика не объясняют успеха культа, нужно искать его в чем-то ином, в том, что составляет самую сильную сторону этого культа. А таковой, говорит Кюмон, является ритуал[37]. Поэтому оставим пока мифы и мифологемы и обратимся к мистериальному ритуалу Аттиса, сконцентрированному на одном моменте — его кровавой смерти и воскресении.

Мистерии Аттиса очень подробно описаны Дж. Фрэзером, поэтому в основу нашего изложения будут положены его данные с некоторыми дополнениями из книг Ф. Кюмона и других авто-

ров[38]. Несмотря на то что ритуал Аттиса действительно производит жутковатое впечатление, достаточно забавно читать морализаторские комментарии Фрэзера, который с позиций викторианского джентльмена критикует «дикость и варварство» ритуала, оценивая и осуждая его.

22 марта, в день весеннего равноденствия, в лесу срубали сосну (согласно одной из версий мифа, Аттис оскопился и умер под сосной). Дерево приносили в храм Кибелы и оказывали ему божеские почести. Затем его ствол, как труп, перебинтовывали шерстяными повязками («плащаница») и обкладывали венками из фиалок (фиалка — цветок, выросший из крови Аттиса). К середине ствола привязывали статуэтку юного бога Аттиса. 23 марта трубили в трубы. Следующий день, имевший в римском календаре название Dies Sanguinis («Кровавый день»), был центральным днем мистерии. Архигалл (первосвященник) вскрывал вены на руке, а жрецы более низкого ранга приводили себя в состояние экстатического исступления буйной музыкой кимвалов, барабанов, рогов и флейт, с трясущимися головами и развевающимися волосами кружились в пляске и, наконец, утратив чувствительность к боли, начинали наносить себе раны глиняными черепками и ножами, забрызгивая алтарь и дерево[39].

Дж. Фрэзер предполагает, что в этот же день оскоплялись и новопосвященные жрецы, бросая отрезанные гениталии в статую Кибелы. Затем отрезанные органы погребали в земле храма Кибелы. По окончании этих экстатических ритуалов статуэтку Аттиса отвязывали от дерева и хоронили в земле. Наступало молчание и всеобщая скорбь. И вдруг в самый тягостный момент скорбного безмолвия вспыхивал свет факелов и жрец возглашал: «Жив Аттис, жив! Радуйся, Жених, Свет Новый, радуйся!»

Могила Аттиса отверзалась, и бог восставал из мертвых, а жрец помазал уста скорбевших миррой (или елеем) и прошептал им на ухо: «Мужайтесь, посвященные в таинство [мисты]! Бог спасен, и будет нам от бед спасение».

Следующий день, 25 марта (считавшийся в Риме собственно днем весеннего равноденствия), праздновался как день воскресения бога, и верующие предавались буйному веселью. В Риме этот праздник проходил как карнавал и назывался Праздником Радости. В этот день позволялось все. Римляне разгуливали по городу в масках, и любой человек мог присвоить себе самый высокий и священный сан.

Следующий день посвящали отдыху и покою. Завершались мистерии 27 марта шествием к речке Альмону. В тележку, запряженную волами, клали статую Кибелы с лицом, изваянным из шершавого темного камня. Знатные патриции, ступавшие босыми ногами, медленно влекли колесницу к реке, впадающей в Тибр под стенами Рима. Там одетый в пурпурные ризы первосвященник омывал статую, повозку и другие священные объекты проточной водой, на обратном пути повозку и волов увивали свежими весенними цветами. Участники ритуала переживали катарсис, духовное очищение и обновление, царило радостное и веселое настроение.

В ритуал смерти и воскресения Аттиса входила и священная трапеза, своего рода причастие, когда верующий вкушал пищу с тимпана, а питье — с кимвала, главных музыкальных инструментов священного оркестра. Во время этого таинства жрец произносил: «С тимпана вкусил, с кимвала испил, приобщился Аттису».

Ниже мы опишем мистериальный ритуал тауроболии (быкоубиения), также связанный с культами Кибелы и Аттиса.

Отметим, что культы, предполагавшие ритуальное оскопление, имели широкое распространение в Передней Азии и обычно были характерны для культа великих богинь (Астарты-Афродиты, Артемиды Эфесской — восточной многогрудой богини с греческим именем). Например, в Иераполисе (Сирия), центре культа Астарты, жрецы-евнухи приводили себя в исступленное состояние, после чего под бой барабанов и звуки флейт начинали наносить себе раны. Верующие поддавались этому экстатическому исступлению, скидывали одежды и принимались оскоплять себя специально приготовленными орудиями. После этого новый скопец богини бежал через весь город с отрезанными гениталиями в руке и наконец бросал их в один из домов, его жители должны были дать скопцу украшения и женскую одежду, которые тот носил до конца жизни. Сожаление о содеянном и возмущение человеческой природы после того описал римский поэт Катулл в знаменитом стихотворении.

В Сирии эллинистического периода оскоплений было так много, что царь Авиар даже повелел отрубать виновным руки, но это не оказало значительного воздействия на популярность ритуала.

Прежде чем перейти к интерпретации ритуала Аттиса, мы считаем нужным обратить внимание читателя на одно обстоятельство. В приведенных выше вариантах мифа об Аттисе практически нет акцента на его воскресении, и даже версия Арнобия — Ти-

мофея только упоминает о нем, тогда как мистерия подчеркивает именно момент страданий, смерти и воскресения бога. Более того, именно этот аспект лежит в основе самого культа Аттиса, что и обусловливало его популярность. Поэтому можно согласиться с Фрэзером, считавшим, что «оба предания (мифа об Аттисе. — *Е. Т.*) опирались на ритуальную практику, точнее, были изобретены для объяснения обычаев, соблюдаемых верующими»[40]. Это высказывание представляется нам абсолютно справедливым, с тем лишь добавлением, что ценность самой ритуальной практики обусловливалась ее психотехническим аспектом, ее психотехнической направленностью, целью которой было катарсическое переживание, реализуемое через опыт смерти-возрождения. Именно психотехническая эффективность мистериального ритуала и превратила незадачливого пастушка, любовника двух ревнивых сакральных особ, в Господа Вседержителя, пастыря звезд и царя надмирных пространств.

Но одного этого тезиса отнюдь не достаточно, чтобы объяснить структуру и архитектонику мистерии Аттиса, здесь необходимо обосновать и неправомерность классической фрэзеровской «сельскохозяйственно-растительной» интерпретации, и некоторые мотивы, встречающиеся как в ритуале, так и в мифе (прежде всего самооскопление), и некоторые, имеющие место только в кодирующем ритуал мифе (мотив кровосмешения). Пока же для большей убедительности последующего анализа приведем в качестве параллели к ритуалу Аттиса сведения о мистерии смерти и воскресения его сирийского двойника Адониса.

Мистерии Адониса совершались по всему эллинистическому Востоку (в Сирии, Финикии, Египте), а также в Греции, причем с достаточно раннего времени, и в римской Италии. Детали проведения ритуала варьируются, но его суть везде остается неизменной. Это опять-таки мистерия смерти и воскресения бога, темы, так же как и в случае с Аттисом, отнюдь не подчеркиваемой в мифе. Иногда этому ритуалу предшествовало празднование брака Адониса и Афродиты (например, в Александрии, где изображения возлежащих на ложе богов, украшенные цветами и окруженные спелыми плодами, выставляли на всеобщее обозрение). Иногда первую церемонию не совершали и имела место только основная мистерия.

Например, в знаменитом финикийском храме Астарты в Библосе смерть Адониса регулярно оплакивали под пронзительные

звуки флейт. Люди стенали и били себя в грудь, однако верили, что на следующий день бог воскреснет и вознесется на небеса. Часто церемония включала в себя ритуал, в ходе которого стенающие женщины бросали изображения умершего Адониса в море или в водоемы (интересно, что, согласно библейскому свидетельству (см. Иез. 8: 14), ритуал оплакивания Таммуза также совершался женщинами), а на следующий день праздновалось воскрешение бога.

Любопытным моментом ритуалов Адониса было создание так называемых садов Адониса, то есть корзин или горшков, наполненных землей, в которых сажали пшеницу, ячмень, салат-латук, сладкий укроп и цветы. В течение восьми дней женщины ухаживали за ними, и растения быстро поднимались, но, не имея развитой корневой системы, так же быстро увядали, после чего их вместе со священными изображениями Адониса выносили и бросали в море или ручей[41].

Достаточно курьезно, что этот обычай Дж. Фрэзер использует в качестве одного из решающих аргументов в пользу своей теории культа Адониса (и других аналогичных богов) как растительно-аграрного культа. Чтобы показать крайнюю натянутость этого аргумента, мы позволим себе привести обширную цитату из упоминавшегося выше сочинения Д. С. Мережковского. Он пишет: «Вся религия Адониса — только „земледельческий культ плодородия“, — это нелепое кощунство остается незыблемым с V века до XX. Ну конечно, Адонис — хлебный злак, умирающий и воскресающий, но совсем не в том смысле, как думают „натуралисты“, от бл. Иеронима до Фразера (орфография автора. — *Е. Т.*), а в том, как учит ап. Павел: „что ты сеешь, не оживет, если не умрет... Так и при воскресении мертвых... Говорю вам т а й н у“ (разрядка автора. — *Е. Т.*). Тайна эта и сделалась „тщетною“, увы, не только в древних Адониях.

Если вся религия страдающего бога — перворелигия всего человечества — „земледельческий культ плодородия“, и ничего больше, то зачем глиняные чаши и черепки с хлебными злаками выставляются нарочно на самом припеке, у стен домов, и обильно поливаются водою, так чтобы зелень как можно скорее взошла и увяла? зачем среди них сажают латук, „яство умерших“, скопческий злак, „отнимающий силу чародея“? зачем кладет Афродита мертвое тело Адониса на „латунное ложе“? зачем кидаются проросшие семена Адонисовых садиков не в плодородную землю,

а в бесплодное море и в бездонные колодцы, устья преисподней? И что, наконец, значит миф, сохраненный Дамасцием, о боге Эшмуне, ханаанском Адонисе, оскопившемся крито-эгейскою двуострою секирою, чтобы избегнуть любовных преследований богини Астроной — Астарты Звездной, той же Афродиты Небесной, Урании? Здесь мнимый „бог плодородия“ превращается в настоящего бога скопцов, Аттиса. Можно ли представить что-нибудь менее похожее на культ плодородия?»[42]

И действительно, Мережковский ставит здесь более чем обоснованные вопросы. Кое-что в его словах нуждается в объяснении: это прежде всего упоминание о блаженном Иерониме. Дело в том, что у Фрэзера были предшественники в древности. Христианские авторы патристического периода, смущенные сходством языческих и пасхальных христианских ритуалов, очень рано начали писать о первых как о чисто сельскохозяйственных. Так, св. Иероним говорил, что Адонис умирает в хлебном семени, а воскресает в колосе. Полухристианин-полуязычник (но если и язычник, то уже поздней, христианской закваски, как и Юлиан Отступник) историк IV в. Аммиан Марцеллин писал, что «жатву созревших плодов означает убиение Адониса». Таким образом, «свободомыслящая» и «атеистическая» теория Фрэзера была впервые создана христианскими авторами с целью противопоставления «ложных» воскресений языческих божеств «истинному» воскресению Христа. И не смущает религиеведов несоответствие: если судить по «садикам», то Адонис вроде бы бог весенней растительности, которую губит летний жар, а если по времени празднования (в Александрии) и по словам Аммиана Марцеллина — то бог созревших и собираемых плодов. А может быть, он бог речных разливов или таяния снегов? Разве не окрашивается Оронт, река в Сирии, в кроваво-красный цвет крови убиенного бога в период таяния снегов на горных вершинах и смывания красной глины? А может быть, он бог цветов анемонов, выросших, по мифу, из капель его крови и даже современными арабами называемых ранами *(нааман)* милого, то есть самого Адониса? А как быть с Аттисом? Почему он бог растительного, а не солнечного цикла? Ведь его мистерии имеют место в период весеннего равноденствия и явно коррелируют с идеей преодоления тьмы светом, превозможения зимы летом. А может быть, это все лунные боги? Ведь луна, а не что-либо иное постоянно умирает и возрождается, на что обратили внимание уже архаичные племена. И как быть с темой оскопления, постоянно

сопутствующей мистериям богов смерти и возрождения? Ну, почитание фаллоса, культ ктеиса — это было бы вполне понятно в контексте культа плодородия. Но оскопления? Не странно ли, что богу плодородия и богине Великой Матери служат только жрецы-евнухи? Ну и наконец, высокая эмоциональность мистерий. Неужто же культ плодородия может до такой степени воздействовать на чувства, что люди принимают настолько близко к сердцу «страдания» умирающего в земле зерна, что начинают стенать, плакать, рыдать, неистовствовать, а потом безудержно радоваться прорастанию колоса? Ну, положим, очень важно для них плодородие, не будет его, так и голодной смерти не избежать. Печалит их эта перспектива. Но неужели же все-таки так сильно, что люди хватают ножи и отсекают свое мужское естество? Как-то не верится в такое воздействие аграрного мифа. Да и каким образом плодородие возрастает от кастрации? Вот уж подлинно мистика!

Нам кажется, что мы не будем чрезвычайно не правы, если предположим, что за всеми этими мифами и ритуалами, за слезами и безумствами поклонников Адониса, Аттиса, Таммуза и Сераписа стоит что-то совсем иное, нежели аграрный цикл.

Но с другой стороны, не исключено, что Адонис и Аттис одновременно и боги растительности, и боги побеждающего солнца, и боги возрождающегося и вновь умирающего лунного диска, и многого, многого другого. Мы уже говорили выше, что для мифологического мышления явления одного типа могут представляться разными формами одной и той же эпифании или теофании. Адонис умер и воскрес, и эта смерть-воскресение бога таинственно проявляется и в судьбе зерна и колоса, и в лунном цикле, и в фазах солнечного года, и в иных феноменах, будучи их парадигмой или архетипом в платоновско-августиновском смысле. Не потому Адонис умер и воскрес, что зерно в земле умирает и в колосе возрождается, а, напротив, судьба зерна такова потому, что некогда, во время оно (или же всегда, в вечности), умер и воскрес Адонис. Таким образом, для мифологического мышления природные явления как бы несут в себе отпечаток причастности к некоему образцовому, парадигматическому событию. Поэтому объяснять миф и ритуал богов смерти и воскресения через сельскохозяйственный цикл так же нелепо, как видеть причину гипертонии в головной боли и изменении глазного дна. Ясно, что за мифом стоит мистерия, а сущность мистерии остается закрытой, «герметичной», пока мы не попробуем посмотреть на нее с другой сторо-

ны. Не со стороны внешнего мира, где цветут цветы и собирают урожай, а со стороны бессознательного пласта психики, в котором как в сокровищнице пребывают все архетипы (уже в юнговском смысле) и прообразы мифов и ритуалов. И действительно, разве еще ранее не пришли мы к выводу, что сущностное ядро религии пребывает не в вещах внешнего мира или в формах социального бытия, а почиет в душе человека как ее сокровенное и глубинное переживание. Именно это переживание и являет себя в грезе мифа и действии ритуала, стремясь то ли снять себя во имя иного переживания, то ли тоже умереть и воскреснуть в переживании обновленности возрождения. Короче говоря, здесь Родос, здесь и прыгай!

В контексте сказанного выше, в частности в связи с инициационными ритуалами шаманизма, у читателя не вызовет удивления наша интерпретация адоний и фригийских мистерий в трансперсональном ключе как опыт переживания смерти и возрождения, имеющий интегрирующее воздействие на психику (не случайно эффектом мистерий является катарсическое переживание). Как и в случае с шаманизмом, мы свяжем это переживание с преодолением психологических комплексов, коренящихся в перинатальной травме и перинатальном опыте (с наложением различных собственно трансперсональных моментов). Однако в этих мистериях гораздо ярче, нежели в шаманизме, проявился символизм, связанный с БПМ III.

На этой стадии, как помнит читатель, плод, постепенно продвигающийся по родовому каналу, ведет постоянную борьбу за выживание, противостоя сильнейшему механическому сдавливанию, вызывающему высокую степень гипоксии и удушья. На трансперсональных сеансах эти перинатальные впечатления выражались в элементах титанической борьбы, садомазохистских переживаниях, сексуальном возбуждении, демонических эпизодах, скатологических мотивах и столкновении с огнем в контексте неуклонной борьбы смерти-возрождения. Соответствующие архетипические образы — картины Страшного суда, подвиги великих героев, битвы космического масштаба. Частыми темами также являются кровавые жертвоприношения, самопожертвования, убийства, садомазохизм и изнасилования, коренящиеся в соединении страданий, испытываемых плодом от воздействия материнской репродуктивной системы, и яростной биологической реакции плода на удушье, боль и тревогу. Ряд образов, связанных с переживанием БПМ III

на сеансах, выражен в религиозных обрядах и ритуалах, в которых сексуальность сочетается с исступленным танцем (фаллические культы, ритуалы Великой Богини-Матери и т. п.). Классическим символом перехода от БПМ III к БПМ IV является птица Феникс, прежнее тело которой сгорает в огне, а новое восстает из пепла и взмывает к солнцу. Опыт борьбы смерти-возрождения представляет собой границу между агонией и экстазом, слияние того и другого.

И наконец, на стадии БПМ IV борьба смерти и возрождения находит свое разрешение. Находясь буквально на пороге освобождения, индивид ощущает приближение катастрофы огромного размаха, гибели, краха, полного крушения. Происходит как бы гибель старого «эго», обусловленная уничтожением всех прежних точек жизни индивида. За опытом полной аннигиляции, смерти, падения за пределы бытия следуют видение ослепительной вспышки белого или золотистого света сверхъестественной яркости и красоты и видения весенней природы, освежающей грозы или бури. Человек испытывает глубокое чувство духовного спасения, освобождения и искупления грехов. Он, как правило, чувствует себя свободным от тревоги, депрессии и вины, испытывает очищение и необремененность. Мир кажется прекрасным и безопасным местом, а интерес к жизни отчетливо возрастает[43].

С. Гроф указывает, что символизм опыта смерти-возрождения весьма богат и извлекается из разных областей коллективного бессознательного. Участник трансперсонального сеанса испытывает смерть «эго», например, при полном самоотождествлении с Христом, Осирисом, Адонисом, Дионисом и другими мифологическими персонажами. Богоявлением может стать и абстрактный образ Бога как лучезарного источника света. Обычен опыт встречи и единения с великими богинями-матерями — Исидой, Лакшми, Парвати, Герой, Кибелой или Девой Марией[44].

Так не естественнее ли интерпретация мистерий умирающих и воскресающих богов в контексте этих перинатально-трансперсональных переживаний, а не в контексте пресловутой растительно-аграрной теории? Не несколько, мягко говоря, странный культ плодородия, а религиозно-психотерапевтическая процедура, приводящая к катарсису и чувству обновления, — таково, на наш взгляд, естественное восприятие этих мистерий.

Приведем в подкрепление нашей позиции один весьма конкретный, но очень красноречивый пример. Широко известно еги-

петское изображение умершего Осириса (точнее, мумии Осириса), из которого прорастают злаки. Это изображение всегда считалось одним из доказательств «сельскохозяйственного» характера культа этого бога, а также его мифа и ритуала. Между тем на с. 335 русского издания книги С. Грофа «За пределами мозга» помещен рисунок, вдохновленный психоделическим сеансом и изображающий цикл смерти-возрождения. На рисунке изображен лежащий в земле гроб со скелетом, из которого произрастает могучее дерево. Из головы скелета вырастает гвоздика, к которой бежит ребенок, девочка. В том, что из останков растет именно гвоздика, отражена игра слов: по-английски carnation — и «гвоздика», и «телесность» (с намеком на «перевоплощение» — reincarnation). Может быть, автор и этого рисунка выразил идею «растительного цикла»? Кстати, вспомним, что и мифы Адониса и Аттиса используют образ сосны как то ли дерева, под которым совершилось таинство их смерти и воскресения, то ли дерева, в которое превратилось их прежнее, бренное тело (в мифе о рождении Адониса деревом становится его мать Смирна).

Теперь попытаемся интерпретировать мифы об Аттисе и Адонисе в контексте глубинно психологического подхода, а также объяснить и некоторые характерные детали их мистерий. При этом прежде всего мы обратим внимание на специфические моменты, отсутствующие в шаманском ритуале смерти-возрождения. В первый черед это мотивы оскопления (кастрации) и кровосмешения.

Обратимся вначале к мифам об Аттисе. Прежде всего отметим, что образ Кибелы (Матери богов) в них как бы указывает на причастность сюжета мифа к теме материнства, рождения. Кибела — архетипическое выражение идеи материнства. Но в мифах именно Кибела (Кибела-Агдистис) является причиной как оскопления и гибели Аттиса, так и его воскрешения и апофеоза. Это вполне понятно, поскольку в перинатальном переживании именно женская репродуктивная система является источником как мучений плода, так и их прекращения и блаженства рождения-возрождения. Если добавить к тому, что пренатальное блаженство плода в материнской утробе с сопутствующим ему «океаническим» состоянием вполне соотносится с идиллией Аттиса и Кибелы до соблазнения бога нимфой Сангарией, то функция образа Кибелы становится вполне понятной. Это именно Мать. Образ нимфы реки Сангарии (Сангариос) менее понятен, хотя присутствие образа реки, воды тесно связано с пренатальной темой «океана» околоплодных вод,

в которых пребывает плод. Возможно, что увлечение Аттиса нимфой Сангарией символизирует нежелание рождаться, покидать первозданные воды и испытывать муки рождения-обновления, что, понятно, вызывает гнев Матери-Кибелы. Далее начинаются страсти Аттиса, муки его смерти-рождения, кульминирующиеся в его самооскоплении. Та же самая тема материнского архетипа представлена и в мифе об Адонисе через образ Афродиты-Астарты, хотя и в более мягкой, как бы смазанной форме.

Любопытно, что император Юлиан Отступник и неоплатоник Саллюстий, интерпретируя в духе высокой философской традиции миф об Аттисе, объясняют «греховную» связь Аттиса с речной нимфой как влечение души к материи и ее отпадение от абсолютного единства духовного начала (Кибела). Если учесть, что материя часто в древности соотносилась с первозданными водами, эта интерпретация тоже представляется интересной. Саллюстий подчеркивает и архетипизм мифологического сюжета — «это не то, что было когда-то, но то, что происходит всегда».

«Страсти» Аттиса кончаются его воскрешением, рождением и апофеозом — вознесением в небесное царство Кибелы.

Интересно, что перинатальные мотивы древних мифов выражены в образах нисхождения в недра земли, в могилу, в подземный мир (отождествление материнского лона и могилы, вполне известное мифологам). Этот архетип представлен не только в мистериях Деметры и Прозерпины, но и в древнейшем мифе о Таммузе.

Нисхожу я путем сокровенным,
Стезей без возврата,
В бездны подземные, —

говорит Таммуз о своем пути в матернее лоно земных недр перед тем, как воскреснуть во славе. Очень древний шумеро-аккадский гимн (хранится в Британском музее) гласит:

Бездна, в нее же нисходит
Владыка, Сын Жизни...
Владыка Обители мертвых,
Владыка Холма над бездной...

(Переводы Д. С. Мережковского)

Для завершения комментирования перинатальной темы в мистериях Аттиса следует обратиться к еще одному фригийскому ритуалу культа Кибелы, являющемуся, по существу, упрощенным

вариантом мистерий смерти-воскресения Аттиса. Мы имеем в виду тауроболии (быкоубиения).

Мы опишем эту мистерию в соответствии с информацией, сообщаемой Ф. Кюмоном[45], считающим тауроболии результатом фригийско-митраистского синтеза.

Впервые тауроболии фиксируются в I в. до н. э. Главный имеющийся источник — описание Пруденция, базирующееся на его собственных воспоминаниях. На открытой платформе происходило заклание тельца, и его кровь стекала на участника мистерии, находившегося в яме, вырытой под платформой. «Через тысячи щелей в дереве, — говорит поэт, — капли крови падают в яму и окропляют голову, одежду и тело неофита. Он откидывается назад, чтобы его щеки, уши, губы и ноздри оказались окрашены кровью; он омывает кровавой влагой свои глаза, и даже его рот не остается сухим, ибо он смачивает кровью язык и охотно пьет кровь». После окончания этого кровавого душа мист выходит из ямы, и его встречает ликующая толпа. Считается, что такой человек благодаря этому кровавому крещению освобождается от всех грехов и всяческой нечистоты и становится равным божеству.

Если учесть, что в культе бога Митры (персидского происхождения) мистический телец рассматривается как источник творящей силы и воскресения, становится понятным внутренний смысл описанного ритуала как средства временного и даже вечного очищения и возрождения души.

Мист здесь уподобляется богу Аттису. Нисхождение в яму равнозначно смерти и внутриутробному состоянию (вспомним, что могила и материнское лоно восходят к одному и тому же архетипу, а нисхождение в могилу равно возвращению в материнскую утробу). Кровь тельца возрождает умершего к новой и более совершенной жизни: мист переживает смерть и возрождение, он как бы вновь рождается, переживая все муки родового процесса с фиксацией на БПМ III: кровь тельца есть не что иное, как материнская кровь (здесь имеется в виду, конечно, мать как архетип, богиня Кибела), в соприкосновение с которой приходит рождающийся на переходе от БПМ III и БПМ IV. Затем мистерия завершается переживанием катарсического обновления и возрождения подвергшегося этому кровавому таинству адепта.

Весьма интересна параллель, существующая между тауроболией и христианским таинством крещения. Собственно, по внутреннему трансперсональному содержанию обе мистерии абсолютно

тождественны (разумеется, с нравственной точки зрения бескровное крещение гораздо предпочтительнее): ведь и крещение рассматривается как новое, духовное рождение, и не случайно наличие крестных матери и отца. Крещение тоже представляет собой мистериальный ритуал смерти и возрождения, однако крещальные воды заменяют кровь, соотносясь не с оргийностью БПМ III, а с «океаническим» покоем БПМ I. Впрочем, крещение человека в младенчестве (как это принято в православии и католицизме) или чисто аллегорическая и обрядовая интерпретация этого таинства в протестантизме сильно снижают его психотерапевтический эффект. Поэтому отнюдь не случайно первые христиане (речь идет о нескольких первых столетиях истории христианства) крестились только в совершеннолетнем возрасте, сохраняя восприятие этого акта как таинства, а не аллегорического жеста, знаменующего присоединение к общине верных.

Интересно, что таинство водного крещения, имеющее дохристианские корни в общинах есеев, с которыми был, видимо, связан и Иоанн Креститель, должно бы, по слову последнего, быть заменено в эоне Нового Завета «крещением Духом Святым и огнем», как бы замещающим «океанические» воды безопасного лона и знаменующим рождение к новой, богоподобной жизни. Однако историческое христианство сохранило верность водному ритуалу.

Высокий катарсический эффект тауроболий объясняет чрезвычайный престиж этого таинства в эллинистическом мире. Совершивший их почитался пребывающим в «вечном возрождении» (in aeternum renatus), о чем сообщают соответствующие надписи.

Вернемся к мифу и ритуалу Аттиса и Кибелы. Миф версии Арнобия — Тимофея имеет значительно более сложную структуру, нежели версии, истолковывавшиеся выше, однако и его содержание может быть сведено к содержанию простых версий. Обратим внимание на некоторые его моменты.

Во-первых, здесь в чистом виде присутствует мотив божественного кровосмешения, имеющийся не только в мифе об Осирисе (где он может быть объяснен матримониальной практикой царствующих семей Египта), но и в мистериальных мифах Диониса и Деметры, о которых мы будем говорить ниже.

Во-вторых, интересно функциональное тождество Вакха Либера (Диониса Лиэя) и самого Аттиса: первый, оскопляя Агдистис, как бы объективирует, выводит из него (нее) его (ее) мужской пол — Аттиса. Второй (то есть Аттис) самооскопляется, преследуе-

мый Агдистис-Кибелой, возвращаясь к исходной двуполости, но уже в ее «снятом», трансцендирующем эмпирический пол виде. Это самооскопление оказывается залогом его воскрешения и апофеоза.

В-третьих, в этой редакции нимфа оказывается не возлюбленной, а матерью (как бы второго порядка; мать первого порядка — сама Кибела Небесная) Аттиса, что подкрепляет нашу версию связи речного характера нимфы с пренатальной символикой воды.

Обратимся теперь к вопросам интерпретации мотивов самооскопления и кровосмешения (инцеста).

Уже З. Фрейд писал о комплексе, названном им «страх кастрации», однако не дал утвердительной интерпретации последнего. Трансперсональная психология видит корень страха кастрации в перинатальных впечатлениях, и прежде всего — в травме от перерезания пуповины, которое, несмотря на отсутствие нервных окончаний в пупочном канате, болезненно переживается новорожденным и воссоздается на психоделическом сеансе болезненными ощущениями в нижней части живота. Таким образом, страх кастрации коренится в подсознательном воспоминании об этом аспекте родовой травмы[46].

Но одно дело — страх кастрации, а другое — влечение к кастрации, феномен, отнюдь не ограничивающийся культом Аттиса. Достаточно вспомнить пламенный скоптический пафос Кондратия Селиванова, русского крестьянина, создавшего на рубеже XVIII–XIX вв. целую секту скопцов, просуществовавшую до нашего времени. Вообще, русская секта и ее опыт весьма интересны при разговоре о мистериях Аттиса, ибо есть одно обстоятельство, роднящее русских сектантов с поклонниками фригийского бога. Это экстатический характер обоих культов, который на поверхностный взгляд может показаться странным для религии кастратов. Напомним, что секта скопцов постепенно выделилась из христововерия, хлыстовства (в начале XIX в. еще существовали смешанные христововерческо-скоптические корабли, т. е. общины), сохранив экстатическую психотехнику радений с их пением, плясками, обуянностью «духом» и, возможно, бичеваниями.

Поэтому необходимо сказать несколько слов о характере психотехнического опыта (экстаза) в подобного рода экстатических культах. А данная экстатичность (и близкая ей оргиастичность) характерна не только для мистерий Аттиса и радений хлыстов-скопцов, но и для многих других мистериальных культов древ-

ности, причем в дионисийских мистериях-вакханалиях с их менадами, терзающими живую плоть животных, а иногда (по крайней мере, в мифах) и человека, она проявляется даже еще ярче.

Здесь нам необходимо охарактеризовать явление трансперсонального характера, названное С. Грофом «вулканическим» или «дионисийским» экстазом и находящееся в разительном контрасте с «океаническим», или «аполлоническим», экстазом, соотносящимся с БПМ I, с ее мотивами умиротворенности и слиянности со всем сущим.

Для «вулканического» экстаза характерно крайнее физическое и эмоциональное напряжение, высокая агрессивность, деструктивные импульсы внутренней (sic!) и внешней направленности, мощные побуждения сексуальной природы, ритмические оргиастические движения. «Вулканический» экстаз предполагает уникальную смесь крайних эмоциональных и физических мук с диким чувственным порывом. Оказываются неотличимыми переживания ледяного холода от непереносимого жара, ненависти — от любви, агонии умирания — от восторга нового рождения, апокалиптических ужасов — от радости созидания и т. п.

У индивида возникает ощущение приближения великого события, потрясающего весь мир, — духовное освобождение, откровение высшей истины или единение всего сущего. Однако, какими бы острыми ни были эти ощущения, переживания, связанные к БПМ III, к которым принадлежит данный тип, экстаз никогда реально не достигает цели и реального разрешения драмы смерти-возрождения. Для этого он должен перейти в переживания типа БПМ IV или БПМ I[47].

Сопровождающие «вулканический» экстаз характерные переживания религиозного типа включают в себя ритуалы жертвоприношения, мученическую смерть, шабаш ведьм, дионисийские оргии и т. п.

Совершенно очевидно, что ритуалы умирающих и воскресающих богов (особенно ярко это проявляется в мистериях Аттиса с их самобичеваниями, кровавыми ранами и самооскоплениями) предполагают именно данный тип экстаза с переходом к просветляющему (иллюминативному) экстазу БПМ IV.

Итак, почему данный вид экстаза может предполагать членовредительство вообще и самокастрацию в частности?

Трансперсональные психологи заметили, что воспоминания о боли в перинатальных переживаниях на психоделических сеан-

сах (а наиболее интенсивные болевые ощущения связаны как раз с БПМ III) часто проявляются в стремлении пациента к избавлению от боли через причинение боли больному месту, как бы вышибить клин клином. Именно с этим влечением связано и большинство несчастных случаев во время бесконтрольного приема ЛСД, когда люди втыкают себе в тело ножницы, ножи, иглы и т. п. Впрочем, это ощущение знакомо, наверное, любому человеку — испытывающему зубную боль хочется что-нибудь вонзить в больное место.

Следует отметить и еще один существенный момент. Переживания типа БПМ III базируются на той стадии родов, когда синергизм плода и матери приобретает характер борьбы, даже вражды. Характерны ассоциации с изнасилованием, имеющие место в переживаниях БПМ III: то, что испытывает жертва изнасилования (угроза, сдавленность, удушье, попытки освободиться, принуждающее сексуальное возбуждение), весьма похоже на переживания плода на данном этапе родов, что, кстати, усиливает травмирующий психику аспект реального изнасилования[48]. Здесь уместно вспомнить о борьбе Зевса с Кибелой при попытке взять ее силой в начале мифа Арнобия — Тимофея. Далее, люди, переживавшие БПМ III на психоделическом сеансе, часто сравнивали процесс родов с процессом полового акта, особенно насильственного акта.

Так что же в таком контексте означает самооскопление? Мы считаем, что в его основе лежит целый комплекс переживаний, базирующихся на экстатическом опыте БПМ III: стремление противодействовать боли, вызванной ситуацией синергетического конфликта с материнским телом, и установка на отрицание самого мучительного процесса родов, ассоциирующегося с половым актом. Это есть физическое выражение отрицания родов как процесса отторжения плода от материнского тела или через возвращение в блаженный синергизм БПМ I, что неприемлемо для ритуала (ситуация с нимфой Сангарией), или через завершение этого процесса в рождении-обновлении и установлении нового по типу единства с матерью (апофеоз Аттиса и Кибелы после смерти и воскресения Аттиса).

Точно таков и смысл мотива кровосмешения, еще более четко выявляющийся в мистериальных мифах дионисического цикла. Кровосмешение (явно отвергаемое мифом Арнобия — Тимофея: Зевсу не удается одолеть Кибелу, что связано с установкой мистерии не на возвращение в утробу, а на возрождение, но имплицитно

принимаемое: Адистис рождается от излияния семени стремящегося к кровосмешению Зевса на камень, бэтиль, своего рода символ двуполости, андрогинности) имеет ту же самую природу. Оно архетипически отвергает процесс родов как некий поступательный акт; в инцесте он повернут к своему собственному истоку, как бы сигнализирует и о стремлении к возвращению в лоно, и об установке на восстановление исходного синергетического единства с материнским телом и обретение тождества с женственно-материнским началом, архетипически представленным в Кибеле как Magna Mater, как Матери par excellence (в наивысшем смысле).

Здесь уместно вспомнить соображение В. В. Розанова по поводу исключительно женственного характера основателя секты скопцов Кондратия Селиванова, самокастрация которого явилась как бы средством удаления «лишней», дисгармонирующей детали для реализации женственного типа личности[49].

Таким образом, и адония, и мистерии Аттиса имеют один и тот же смысл: обретение более высоко интегрированной психики, сакрализующейся в религии через мистериальное переживание смерти-возрождения благодаря разрешению конфликтов БПМ III и переходу к переживаниям БПМ IV в качестве нового духовного рождения-обновления. Оговоримся, однако, что, как и в случае с шаманизмом, мы отнюдь не склонны к редукции всего богатства психотехнического опыта к перинатальным сюжетам. Совершенно очевиден прорыв в сферу трансперсонального и «мистического» в процессе реализации переживаний смерти-возрождения как на узловых моментах БПМ I, так и БПМ IV. Таков же смысл и малоизвестных нам мистерий Исиды и Сераписа, восходящих к древнеегипетским ритуалам Исиды (Исет) и Осириса (Усира). Единственное отличие здесь в том, что архетип смерти-возрождения был перенесен в древнеегипетской религии (ввиду особой значимости для нее заупокойного ритуала и доктрины загробного существования) на физическую смерть человека и его посмертную судьбу (каждый умерший отождествлялся с Осирисом, причем предполагалось, что он разделяет и судьбу последнего, парадигматичную для каждого человека с момента его смерти). Нечто подобное произойдет позднее в христианстве, перетолковавшем психотехнический архетип смерти-возрождения в грандиозную доктрину всеобщего телесного воскресения благодаря вочеловечению Логоса, его крестной физической смерти и физическому же воскресению. Однако поскольку мотив воскресения мертвых отчет-

ливо проявляется только в позднебиблейской религии (после вавилонского пленения), то не исключены и иранские, маздеистские корни последнего: в иранской религии психотехническая реальность также превратилась в основу теологической доктрины о физическом воскресении праведных.

Но здесь мы подходим к совершенно новой теме: вопросу о характере связи мистерий умирающих и воскресающих богов с процессом формирования христианской доктрины.

Определенный параллелизм между культами умирающих и воскресающих богов и христианским догматом искупительной жертвы и воскресения Христа был замечен давно, и даже очень давно. С начала XX в. этот параллелизм стал одним из основных аргументов мифологической школы, отрицавшей историчность Иисуса. Логика этого аргумента такая: раз умирающие и воскресающие боги являются не историческими, а сугубо мифологическими персонажами, то и Христос, о котором рассказывается приблизительно то же самое, также является мифической личностью. Уязвимость этого аргумента вполне очевидна: из того факта, что, например, Александру Македонскому, Юлию Цезарю или иному знаменитому деятелю Античности приписываются те же деяния, что и Гераклу, отнюдь не следует, что они не были историческими лицами. Совершенно ясно принципиальное отличие образа Учителя из Назарета от образов сопоставляемых с ним фригийских, сирийских и египетских божеств. Если последние оказываются достаточно бледными фигурами, вся реальность которых — в их мистериальном ритуале, и мы не имеем ни малейшего представления о том, в каком веке и в каких исторических условиях жили и совершали свои деяния Аттис или Осирис (более того, это принципиально не важно для архетипических фигур — их история есть то, что происходит всегда, а не то, что было когда-то), то вся жизнь Иисуса вписана в совершенно определенный исторический контекст, и мы прекрасно знаем, что он родился в правление императора Октавиана Августа и был распят в правление Тиберия, когда проконсулом Иудеи был Понтий Пилат. Все евангельское повествование насыщено исторической конкретикой, совершенно излишней для мифа и мистерии. Именно эта историческая конкретность образа Иисуса, то, что он жил в истории, в историческом времени и пространстве, и явилась одним из решающих аргументов в пользу христианства, определившим в значительной степени его победу над эллинистическими мистериальными культами: Иисус был,

а Аттиса не было. И все утонченные рассуждения неоплатоников об онтологическом первенстве идеи, архетипа и символа по сравнению с историческим эмпирическим фактом оставались для обыденного религиозного сознания пустопорожней болтовней и непонятными софизмами.

Тем не менее и апологеты христианства, и Отцы Церкви прекрасно осознавали необходимость объяснения странной близости мифов о «языческих» богах и христианской доктрины, тем более что как враги ортодоксии в лице гностиков, так и почитатели богов-спасителей были не прочь поспекулировать на этой теме и использовать сходство жизненных обстоятельств все более популярного Иисуса и своих богов. Так, возмущенный подобными спекуляциями св. Августин рассказывает о том, как некий жрец Кибелы сказал ему: «Et ipse Pileatus christianus est» («И даже сам Пилеат [т. е. бог во фригийской шапке] является христианином»). Одни христианские авторы склонны были видеть в этом сходстве бесовские козни, смущающие христиан, другие — усматривать в древних мифах и мистериях своего рода «евангельское приуготовление», подготовку человечества Божественным промыслом к принятию Нового Завета. Первую точку зрения вполне отчетливо выразили св. Юстин-мученик и Тертуллиан, вторую — св. Климент Александрийский.

«Бесы, узнав через иудейских пророков о скором пришествии Господа, поспешили изобрести басню о боге Дионисе, чтобы распространить ее среди эллинов и других народов, особенно там, где, как они знали, поверят этим пророчествам» (св. Юстин-мученик).

«Так-то подражает дьявол воскрешению Господа», — говорит Тертуллиан о мистериях Аттиса.

«И эллинская, и варварская мудрость видит вечную истину в некоем растерзании, распятии — не в том, о коем повествует баснословие Дионисово, а в том, коему учит богословие вечного Логоса» (св. Климент Александрийский).

Что же касается христиан-гностиков (особенно это относится к египетским офитам), то они могли прямо отождествлять Иисуса и Аттиса, Иисуса и Адониса, рассматривая галилейского проповедника в качестве исторического явления вечного парадигматического принципа, олицетворяемого древними богами мистерий: «Кто бы ты ни был, — Крона блаженного, Деи ли великой сын, — радуйся, Аттис таинственный! Трижды желанным Адонисом тебя называют сирийцы, богом Осирисом — египтяне, эллинов муд-

рость — рогом небесного месяца, самофракийцы — великим Адамом, гемонийцы — святым Корибантом, а фригийцы — то Папою, то богом Умершим, то Нерождающим, то зеленеющим срезанным Колосом... то юным свирельщиком Аттисом» (гимн гностиков-офитов, посвященный, очевидно, Христу; перевод Д. С. Мережковского).

Здесь уместно вспомнить и один гностический амулет, изображающий распятого бога, названного в надписи Вакхическим Орфеем или Орфеем Вакховых таинств (Orpheus Bakhikos), очевидно соотносящимся в культе гностиков с Христом. Но здесь, кстати, не исключена и бессознательная перинатальная символика, поскольку изображения распятого на кресте зародыша весьма характерны для рисунков участников психотерапевтических сеансов психологов-трансперсоналистов.

Современная наука практически полностью отказалась от мифологической теории, признав историчность Иисуса. И тем не менее остается вопрос о механизме мифологизации его образа и способе постепенного соотнесения его с архетипическими сюжетами эллинистических и древневосточных мистериальных культов.

М. Элиаде прекрасно показывает, как происходило превращение исторического персонажа в мифологический архетип под воздействием норм мифологического мышления и коллективного бессознательного. Вот средневековый французский принц-крестоносец Дьедонне де Гозон с острова Родос, через два века после смерти которого возникает легенда, превратившаяся во всеобщее убеждение и рассказывающая о победе этого рыцаря над драконом; при этом легенда воспроизводит все элементы легенды о св. Георгии Победоносце. То же самое происходит и с образами южнославянских борцов с завоевателями-турками, биографии которых со временем превращаются в мифологизированные повествования, имеющие единую структуру, причем историческая конкретика и хронология в значительной степени «вымываются» из этих преданий и реальное историческое лицо превращается в архаического мифологического Героя со всеми его атрибутами и подвигами[50]. В такого же архетипического бога-спасителя превращается со временем и палестинский Учитель под воздействием культурных стереотипов эллинистической (греко-римской) среды.

Этот процесс особенно интересен тем, что он задействовал механизмы культурного перекодирования: первоначально евангельское повествование о смерти и воскресении Христа не имело ника-

кого отношения к культам страдающих божеств и не было связано с ними ни типологически, ни тем более генетически. Оно возникло на базе позднебиблейской иудейской доктрины (возможно, иранского происхождения) воскресения мертвых. Вообще в Евангелиях много воскресений и воскрешений: воскрешение дочери Иаира, воскрешение Лазаря, воскресение пророков и святых во время Страстей Господних и т. п. И лишь одним из них, хотя и главнейшим, оказывается воскресение самого Иисуса. Однако все это забывается в греко-римской культурной среде. Уже эллинизированные и ассимилированные иудеи диаспоры, члены первых иудео-христианских общин, плохо помнят реалии своей родины и ее духовное наследие. Эллины же и римляне вообще ничего не знали об иудейском контексте христианского учения и все перетолковали по-своему. И как было не увидеть им в распятом, страдающем и воскресшем Иисусе нового Аттиса или Адониса, выгодно отличавшегося от древних богов своей безусловной историчностью. Да и крест, орудие позорной казни, ассоциировавшийся у иудеев с проклятием («проклят всяк висящий на древе»), по сходству с египетским «крестом» жизни «анх» и другими аналогичными символами превратился не только в средство кенозиса, «уничижения» бога-спасителя, но и в символ вечной жизни и спасения. Так в процессе этого культурного перекодирования и рождалась христианская доктрина с образом страдающего и воскресшего богочеловека-искупителя в центре.

Два человека особенно ответственны за «пуск» этого процесса — автор Евангелия от Иоанна (св. Иоанн Богослов, согласно традиции) и св. апостол Павел. Первый из них всячески и совершенно сознательно эллинизирует иудео-христианское учение. Иисус превращается в Логос античной философии, воплощающийся во времени и пространстве. Иоанн использует эллинские образы, прямо-таки толкая человека эллинистической культуры к тому, чтобы увидеть в Иисусе нового, исторического Диониса, Иакха Дионисийских мистерий и принять его как исполнение того, о чем грезилось в мифе и мистерии. Иисус — «хлеб, сшедший с Небес» (вполне элевсинский образ), он же — «истинная виноградная лоза».

Св. апостол Павел ставит в центр всего христианства воскресение Господа. Он утверждает, что если Иисус не воскрес, то «тщетна вера наша». Апостол Павел к тому же сознательно ориентиру-

ется на неиудейскую аудиторию, стремясь сделать христианство всемирной, универсальной религией, и посему заслуживает титул «апостола язычников». Так постепенно иудейская первооснова христианства тает в эллинистических интерпретациях; и проповедник из Назарета становится страдающим за весь род людской богочеловеком, «умершим плотию, вземлящим грех мира и подающим нам велию милость».

Хлеб жизни и вино экстаза (Деметра и Дионис)

Вернемся в дохристианскую эпоху и, покинув Сирию и Фригию, отправимся в Элладу, где в середине I тыс. до н. э. процветали Элевсинские мистерии Деметры и Коры-Персефоны, а также различные мистерии дионисийского цикла. Обычно представление об античной религии формируется на основе мифологических сюжетов Гомера и Гесиода, а также эллинистических писателей и поэтов — Каллимаха, Аполлодора, Павсания, Феокрита и др., для которых миф уже в значительной степени скорее факт литературы, риторики и искусства, а не религии. Поэтому, как правило, игнорируется роль шаманистических корней многих образов античной религии и мифологии. Мы, конечно, отнюдь не считаем себя компетентными судить о месте и роли шаманистических представлений и форм практики в становлении древнегреческой религии, что является задачей исследователя-эллиниста. Здесь мы позволим себе, опираясь на работу М. Элиаде[51], указать на наличие шаманистического элемента в античной религии и предположить, что без его учета любое описание древнегреческой религии и любой ее анализ будут неполными и фрагментарными.

К элементам шаманизма в античной религии можно отнести и экстаз вакханалий, и идею энтузиазма как одержимости божеством, и связанную с ней практику оракулов и некромантов, а также концепцию Гадеса как подземного мира мертвых. Однако эти моменты являются универсальными, присутствующими в большинстве архаических и древних культур, а потому не специфически античными. Кроме того, вакхический экстаз структурно серьезно отличается от шаманского и приближается к экстатизму рассматривавшихся выше ближневосточных культов. Вслед за Элиаде отметим также, что подлинно шаманистические элементы просматриваются в религиозной практике, связанной с культом не Диониса,

а Аполлона. Это подтверждается и далеким северным, гиперборейским происхождением культа Аполлона. Интересна легенда о полете Аполлона на стреле, выпущенной из его собственного лука: в скифской религии стрела — символ «волшебного полета», важного элемента шаманского камлания. Шаманистическим по своему характеру является и тесно связанный с Аполлоном образ Аристея Проконнезийского (сын Аполлона и нимфы Кирены, а по существу — древнее божество, почитание которого было вытеснено культом Аполлона). Он впадал в экстатическое состояние, а Аполлон «ухватывал» его душу. Аристей мог появляться одновременно в разных удаленных друг от друга местах и сопровождал Аполлона в виде ворона, что вполне соответствует превращениям шаманистического типа.

Гермотим из Клазомены мог на многие годы покидать собственное тело, принося из своих длительных духовных странствий мантическое знание и способность предвидеть будущее. Наконец враги сожгли бесчувственное тело Гермотима, и его душа более не вернулась (см. «Естественную историю» Плиния, VII, 174).

Эпименид Критский долгое время спал в пещере Зевса на горе Ида (как помнит читатель, Ида — гора в Малой Азии, тесно связанная с культом Кибелы, а если учесть, что само имя Кибелы означает «пещера», что имеет вполне определенный ктеистический смысл, то этот образ покажется вдвойне интересным в контексте перинатальной тематики мифов о Кибеле и Аттисе). Из этой пещеры он вышел знатоком «энтузиастической мудрости», то есть психотехнической практики. Затем он много странствовал, неся с собой науку врачевания, предсказывал будущее как «экстатический мудрец», открывал скрытый смысл прошлых событий и как катарсический жрец заклинал демонические злодеяния, вызванные дурными поступками прошлого. Во всех этих способностях и деяниях Эпименид выступает персонажем шаманистического типа.

У северных народов греческого культурного круга (фракийцы, геты) также просматриваются элементы шаманистической религиозности. Страбон рассказывает о гетских капнобатах, служителях, входивших в экстатическое состояние. Слово «капнобат» может, согласно Элиаде, быть интерпретировано как «ходящие в воскурении», что, вполне вероятно, намекает на употребление ими наркотических курений для вхождения в экстатическое состояние,

как то имело место и у фракийцев, и у скифов. Капнобатами были, видимо, гетские танцоры и колдуны, входившие в транс указанным выше способом.

Но особенно интересен для нас миф об Орфее, являющийся своего рода квинтэссенцией шаманистического элемента в древнегреческой религии. Самый важный шаманистический момент здесь, конечно, его спуск в Гадес с целью возвращения души его жены Эвридики, вполне вписывающийся в практику шамана. По крайней мере, один вариант мифа об Орфее не упоминает о его неудаче в конце этого деяния. Но Орфей имеет и другие черты великого шамана: он наделен даром врачевания, любит музыку и чарует ею зверей, владеет волшебством и обладает даром предсказаний. Даже его функции культурного героя находятся в полной гармонии с шаманским предназначением. Разве шаманизм не рассматривает первого шамана как посланника верховного божества, имевшего своей целью избавление людей от бед и их «окультуривание»? И еще одна деталь мифа об Орфее отчетливо шаманистическая. После того как за пренебрежение культом Диониса он подвергается растерзанию менадами, обуянными экстазом вакханками, его голова плывет на остров Лесбос, распевая песни (видимо, сакрального характера). Впоследствии ее еще долго, сообщает миф, использовали для прорицаний. Любопытно, что и сейчас черепа умерших юкагирских шаманов используются для предсказаний.

Что касается позднего мистического орфизма, то он почти лишен шаманистических элементов, если не считать золотых табличек орфико-пифагорейского происхождения, обнаруженных в некоторых захоронениях. Эти таблички являются своего рода Книгой Мертвых, поскольку нанесенные на них тексты содержат описание правильного пути в потусторонний мир. Чтение этих текстов у смертного одра, по существу, заменяет шамана-психопомпа. Аналогичные тексты были хорошо известны древним египтянам и тибетцам. Попутно отметим, что функции психопомпа в эллинской религии принадлежали Гермесу, крылышки на сандалиях которого связаны с символизмом птицы-души и идеей возрождения-апофеоза.

В связи с греческой темой нисхождения в царство мертвых следует упомянуть не только Орфея и Одиссея, но и Эра Памфилянина, сына Армения, о сне которого повествует Платон в своем «Государстве». «Убитый» в бою, Эр на двенадцатый день оживает и рассказывает о виденном им в загробном мире. В этом рассказе

достаточно отчетливо высказывается идея метапсихоза, переселения душ. Сколь бы ни был сон Эра философичным, его каталептическое состояние вполне аналогично шаманскому, во время которого шаман и совершает свои «волшебные путешествия» и «полеты». Эр, в частности, созерцает ось мира («веретено необходимости») и судьбы людей, обусловленные звездными влияниями. Сколь бы ни отличалась философская символика видения Эра от шаманских видений, сама идея о том, что только психотехнический (экстатический) опыт дает человеку целостное знание о мире и о себе самом, остается неизменной. И это еще раз свидетельствует о первичности религиозного опыта как стержня, сущностного ядра любой религии.

Прежде чем мы обратимся к мистериям, следует сказать несколько слов о мифах, выражающих суть мистериального ритуала и мистериальных культов Диониса, Деметры и Персефоны.

Дионис — божество не эллинского, а восточного, лигийско-фригийского происхождения, пришедшее в Грецию через Фракию. Малоазийское происхождение указывает на возможную генетическую связь культа Диониса с культом Аттиса. Хотя имя Диониса встречается в критских текстах линейного письма «В» уже в XIV в. до н. э., в Греции Дионис утверждается только в VIII–VII вв. до н. э., а в гомеровских текстах упоминается только один раз. Культ Диониса оказался в резком противостоянии с культом Аполлона, о чем свидетельствует и упоминавшийся выше миф об Орфее, растерзанном вакханками, служительницами Вакха-Диониса. Оппозиция «дионисийское — аполлоническое» благодаря философии Ф. Ницше дожила до наших дней и сыграла важную роль в европейской культуре XIX–XX вв. Тем не менее в самой Греции период острого конфликта дионисийского — аполлонического сменился их синтезом, что подтверждает одна из версий орфического мифа: Дионис наказывает менад за их расправу над Орфеем. Образ Диониса в середине I тыс. до н. э. интегрируется не только в Элевсинские мистерии богини Деметры, где его в ипостаси Иакха обозначает символ обновления, срезанный колос, демонстрируемый мистами в конце священнодействия, но и в ритуалы Дельфийского святилища, центра культа Аполлона.

Мифологический цикл Диониса весьма сложен хотя бы потому, что последний выступает в мифах под разными именами; точнее, античная религия признавала несколько ипостасей или несколько теофаний, богоявлений, Диониса. В некоторых из них он

выступает как существо чисто божественное, иногда даже с зооморфными чертами (быкоголовый Дионис-Загрей), в других — как человек или, точнее, богочеловек, явившийся на землю благодаря рождению от смертной женщины (Семелы). С образом Диониса-Загрея связана и ипостась Диониса-Иакха, сына-супруга Деметры (иногда Персефоны), одного из ведущих персонажей Элевсинских мистерий.

Теперь очень кратко изложим некоторые основные сюжеты мифологии Диониса с учетом их роли в мистериальных ритуалах Древней Греции.

Дионис-Загрей (Зверолов) родился от кровосмесительной связи Зевса со своей дочерью Персефоной, в свою очередь рожденной от инцеста; в этом варианте мифа Зевс превратился в крылатого змея и тайно вполз в пещеру, где находилась Персефона, и сочетался с ней. В результате у Коры (другое имя Персефоны) родилось рогатое или быкоголовое дитя, Дионис-Загрей.

Вообще для дионисийского мистериального цикла мифов чрезвычайно характерен инцестуальный мотив, названный Мережковским «лестницей кровосмешений»: сочетание Зевса с матерью Деметрой, потом его же — с дочерью Персефоной, потом — Загрея с Персефоной, в результате чего рождаются Иакх-Дионис и Кора-Персефона, и, наконец, наиболее тайное — Иакха с Корой, имя плода которого составляет мистериальную тайну. Этот мотив объясняется так же, как и в случае с Аттисом: отрицание процесса рождения, остановка вечно вращающегося колеса Иксиона, колеса рождений-смертей-рождений. Поскольку рождение и смерть в перинатальном переживании БПМ III образуют тождество, мотив кровосмешения как поворота вспять процесса рождения оказывается тесно связанным с сущностью Дионисова культа как культа преодоления смерти через воскресение растерзанного бога.

Зевс, увидев сына, сразу же чрезвычайно полюбил его, дал ему свое оружие, свои атрибуты громовержца и посадил его справа от себя на престоле: «Зевс царит над всеми, а Вакх царит и над Зевсом» (орфический стих в передаче неоплатоника Прокла). А знаменитый римский критик христианства Цельс увидел в этом рогатом дитяти Загрее апокалиптического Агнца, но обратил все в шутку и издевку над христианами.

Супруга Зевса, ревнивая Гера, задумала погубить младенца, и когда Зевс однажды отлучился с Олимпа, она подговорила Титанов напасть на Загрея и растерзать младенца.

Титаны, чтоб не испугать божественного младенца своими черными хтоническими лицами, натирают их мелом и лезут на Олимп. Загрей играет разными игрушками, берет в руки зеркало и смотрится в него. Зачарованный своим отражением, он теряет бдительность, и Титаны хватают его. Загрей превращается в бабочку, змею, птицу, коня, волну, льва, мошку, звезду, тучу, гору, былинку и ускользает от Титанов, которые безуспешно ловят его. Но вот цикл превращений закончен, и Загрей снова становится рогатым младенцем. Титаны хватают бога, терзают, разрубают его, пьют его кровь, жарят, варят и пожирают его плоть, за исключением сердца. Это еще трепещущее сердце отнимает у Титанов Афина и отдает его Зевсу. Зевс испепеляет Титанов молнией, и из их праха появляются люди, сочетающие в себе два начала — благое дионисийское (поскольку Титаны «причастились» плоти бога) и злое титаническое. Сердце же Загрея Деметра облекла новой плотью — Вакха-человека.

По другой версии мифа, сами Титаны передали растерзанное сердце Загрея Аполлону для воскрешения (вот он, синтез!), и тот до дня его восстания из мертвых положил тело Загрея в гробе-ковчеге у Дельфийского треножника.

По третьей версии, сердце Загрея Зевс проглотил или же истолок его и, смешав с амброзией, напоил этим напитком Семелу, «земную Деметру», от которой после ее соития с Зевсом и родился Дионис-человек.

По Геродоту, Дионис-богочеловек родился от Семелы в 1544 г. до н. э. Диодор полагал, опираясь на теорию Евгемера (считавшего, что боги — это обожествленные герои), что было три Диониса, обожествленных после смерти. Согласно мифу, Семела, фиванская царевна, дочь Кадма и Гармонии, будучи возлюбленной Зевса, пожелала однажды увидеть его во всей его божественной славе. Она, однако, не выдержала светозарного сияния Зевса и была испепелена им. Зевс взял младенца, которого Семела имела во чреве, и зашил его в свое бедро (вспомним бедро Адониса, заменяющее, как мы показали, пах, генитальную сферу; по всей видимости, бедро Зевса — знак божественной андрогинности, указание на женское лоно в мужской природе бога), где и выносил младенца до положенного срока. Рискуя быть обвиненными в буквальном истолковании мифа, предположим здесь тем не менее еще один перинатальный симптом; воспоминание об опыте «плохой матки»,

то есть о перерыве в нормальном протекании беременности (например, из-за инфекции), болезненно переживаемом плодом.

Позднее Дионис проходит по всей земле во главе войска вакханок. Их оружие — тирсы (вакхические жезлы), увитые плющом и притупленные на концах сосновыми шишками. Дионис всюду устанавливает мир и прекращает войны. До этого Дионис страдал от безумия, вселенного в него Герой. От этого безумия он был исцелен только во Фригии Великой Матерью Кибелой-Реей, которая и приобщила его к своим оргиастическим мистериям (еще одно интересное подтверждение связи культов Аттиса и Диониса; с другой стороны, из данного сообщения можно сделать вывод об отражении в мифе осознания древними психотерапевтической функции мистерий). Далее, по сообщению Аполлодора (III, 5), Дионис через Фракию отправляется в Индию, откуда он возвращается в Грецию, в Фивы. На острове Наксос Дионис встретил покинутую Тесеем Ариадну, отвез ее на остров Лемнос и там вступил с ней в брак.

Всюду, где ступала нога Диониса, он утверждал свой культ, обучал людей виноградарству и виноделию. Отсюда и один из эпитетов Диониса — Лиэй-Освободитель: благодаря вакхическому опьянению человек освобождается от мирских забот, спасается от бремени обыденности и рутины повседневного существования[52].

После нашего по необходимости фрагментарного пересказа мифов дионисийского цикла перейдем к рассмотрению мистерий и ритуалов этого бога.

Прежде всего отметим, что в своих различных явлениях (не только как Загрея, но, по некоторым версиям, и как богочеловека) он подвергается растерзанию и затем воскресает — то есть Дионис оказывается таким же умирающим и воскресающим богом, как Таммуз, Аттис, Адонис и Осирис. Особенностью ритуалов в честь Диониса являются оргиастические празднества, так называемые вакханалии.

Одна из мистерий в честь Диониса совершалась в Дельфах. Раз в три года в ноябре (месяц, отнюдь не подходящий для культа плодородия, каковым культ Диониса является лишь частично, в своем, если так можно выразиться, эзотерическом аспекте) пять святых и чистых дельфийских жрецов, как о том повествует Плутарх, отправляли над гробом Диониса ритуал воскрешения бога: соединяли его разрозненные члены, видимо вылепленные из воска или выточенные из дерева, а вакханки-фиады колыбельной песней

«будили спящего». В это время тысячи вакханок со всей Греции исступленно плясали вокруг дельфийского святилища, ликуя по случаю вокресения бога. Интересен один момент этого священнодействия, имеющий отчетливо перинатальный смысл: воскресение Диониса прямо отождествляется с его рождением, и в то время, когда жрецы соединяют части тела растерзанного бога, вакханки поют колыбельную песню богу новорожденному. Кроме того, гроб Диониса в Дельфах выступает как omphalos, «пуп земли» и центр мироздания.

Ранней весной (февраль-март) Дионисийские мистерии (антестерии) совершались в Афинах. В этот день верховная жрица Афин — «царица» (басилина) и четырнадцать младших жриц — «стариц» (герэр) входили в святая святых храма, где в четырнадцати корзинах хранилось четырнадцать (по одному в каждой) членов растерзанного бога (интересно, что в египетском мифе также говорится о раздроблении тела Осириса на четырнадцать частей). Жрицы ставили себе на голову корзины с частями тела растерзанного Диониса и, подходя к четырнадцати жертвенникам, повторяли вслед за жрецом-иерокериксом (священноглашатаем) слова молитвословия. Каждая жрица доставала из корзинки несомую ею часть тела бога, умащала ее благовониями, окуривала фимиамом и закалывала приготовленную заранее жертву (животное) перед алтарем. Потом все части тела Диониса отдавали верховной жрице, которая соединяла их воедино. Это еще «бездыханное» тело она уносила в сокровеннейшую часть храма, где и «воскрешала» убиенного бога, который после «воскресения» являл себя на торжественном шествии, направлявшемся в Буколион, «стойло жертвенного быка», где «царица» проводила с воскресшим Дионисом ночь, чтобы зачать от него в мистическом соитии.

Если ритуалы смерти-воскресения Диониса (по крайней мере, антестерии) совершались относительно спокойно, то другие дионисийские празднества, напротив, имели чрезвычайно бурный, оргиастический и кровавый характер. Все они предполагали наличие «энтузиазма» (то есть обуянности, одержимости богом), сравниваемого древними авторами (например, Элианом) с ранящим жалом овода. Как правило (хотя и не всегда), в этих буйных оргиях участвовали преимущественно женщины, менады или вакханки. Подобные ритуалы отправляли во всем эллинском мире — от северных лесов горной Фракии, где культ Диониса всегда был популярен, до южноиталийской Великой Греции.

Женщины устремлялись на эту оргию-радение внезапно, как будто услышав далекий зов невидимого Возлюбленного, некоего Девьего бога, подобного персонажу загадочной пьесы Велимира Хлебникова. «Нам сказали, что ты не бог, а мы не верим, а мы не верим!» — восклицают менады Девьего бога. «На гору, на гору! Эван-эвоэ, эван-эвоэ!» — в экстазе и беспамятстве восклицают девы Диониса. В этих лесах и горах, на лоне дикой природы в экстатических безумных плясках им «является» их бог-освободитель.

Античные авторы, описывавшие «радения» вакханок (Еврипид, Нонн), сообщают, что менады бегали повсюду с развевающимися по ветру волосами, и белая пена стекала с их губ на желто-шафранные хитоны. Иные исторгали пронзительные звуки из флейт, били в бубны, распевали песни под дикие мелодии, звали своего бога:

Каков бы ни был образ твой, явись —
Явись огненнооким львом,
Стоглавым змеем или горным туром,
— О бог, о зверь, о тайна тайн, — явись!

(Еврипид. Вакханки.
Пер. Д. С. Мережковского)

И они видят как бы призрак бога, который то является им (эпифания), то исчезает (афанизмия).

Одно из имен Диониса — «человекотерзатель». С ним связана сумеречная и даже ужасная сторона дионисийского экстаза.

Для понимания ее имеет смысл рассказать еще один миф. Когда Дионис после своих скитаний возвращается в родные беотийские Фивы, царь Пентей не узнает странника, отвергает вакхические таинства и велит схватить бога и заточить его в дворцовую темницу. Но цепи спадают с Диониса, дворец сгорает дотла. Дионис насылает на Пентея безумие и внушает ему желание подсмотреть за тайнами вакханок фиад. Царя наряжают в женскую вакхическую одежду, и он прячется в ветвях сосны. Дионис же натравливает на него вакханок как на дикого зверя, и мать Пентея, царица Агава, приняв сына за горного льва, убивает его, терзает, отрубает его голову и насаживает на тирс, с которым пляшет и поет экстатические гимны. Только в городе, придя в себя, она понимает, что сделала. Так исступление, по слову Еврипида, кончается надгробным рыданием. И историй о растерзании вакханками животных, в основном быков, достаточно много в античных источниках. Это кровавый экстаз, экстаз растерзаний и опьянений убийством.

Интересно, что в Коринфе поклонялись двум изображениям Диониса, выточенным из дерева той сосны, под которой, согласно мифу, был растерзан Пентей. Видимо, коринфяне считали Пентея (Скорбного) одной из ипостасей самого Диониса. В такой интерпретации миф повествует о растерзании богом самого себя и о страданиях бога, терзаемого самим собой.

Мы не будем подробно интерпретировать ни этот миф, ни исступление вакхического экстаза, поскольку вся интерпретирующая гипотеза уже была подробно изложена нами выше, в связи с мистериями Аттиса и Адониса. Нетрудно увидеть здесь все тот же «вулканический» экстаз, который С. Гроф не случайно называет и дионисийским, ибо именно вакхический экстаз является наиболее ярким и классическим образцом этого типа переживаний. О том, что он базируется на синдроме впечатлений базовой перинатальной матрицы (БПМ III), можно легко догадаться. Вместе с тем этот тип экстаза не находит катарсического разрешения в вакхических радениях и не переходит в переживание «океанического» расширения сознания (БПМ I) или возрождения-воскресения (БПМ IV). Это разрешение осуществляется только в высших мистериях классической древности — Самофракийских и особенно Элевсинских таинствах, к рассмотрению которых мы теперь и обратимся.

Самофракия представляет собой небольшой скалистый остров в Эгейском море, издавна связанный с мистериями, о содержании которых мы, правда, знаем чрезвычайно мало. Здесь почитаются так называемые кабиры, «великие боги», отождествляемые с куретами и корибантами. Этот культ весьма темного происхождения. По некоторым мифам, кабиры (их три или иногда семь) — божества хтонического характера, дети Гефеста и нимфы Кабиро, дочери Протея. Они наделены великой мудростью и присутствовали при рождении Зевса, входя в свиту Великой Матери Реи. Куретов также связывают с культами Реи-Кибелы и Зевса Критского. По мифу, они заглушали плач новорожденного Зевса ударами копий о щиты, экстатическими криками и плясками (Диодор V, 70, 1; Страбон X, 3, 7). Их связывают и с культом Диониса, которого они воспитывали все в той же Фригии, родине культов Кибелы и Аттиса. В поздней Античности их культ сблизился с культом Афины, она даже титуловалась вождем куретов. Что касается корибантов, то это уже прямые спутники Кибелы (даже само слово негреческого происхождения). Позднее корибантами неправильно называли

галлов — жрецов Кибелы. В греческом языке появился глагол «корибантствовать» — «юродствовать», «приходить в исступление», «терять самоконтроль». Именно это слово употребил Сократ, характеризуя Элевсинские мистерии и отказываясь от посвящения в них. Мистериальные культы кабиров — куретов — корибантов оказались в исторической перспективе связаны как с дионисийскими, так и с орфическими культами и формами религиозной практики, что вполне отразилось и в Самофракийских таинствах.

Об этих мистериях мы знаем очень немногое, в основном то, что сообщают христианские авторы — Фирмик Матерн и Климент Александрийский. Тональность этих сообщений весьма близка тональности рассказов тех же авторов и о других таинствах эллинистического мира.

Фирмик Матерн пишет, что в мистериях кабиров (корибантов) превозносится братоубийство, поскольку один из трех братьев-корибантов был убит двумя другими (и для сокрытия преступления похоронен ими у подножия Олимпа). Этот убитый и есть тот Кабир, которому поклонялись фессалоникийцы, воздевая кровавые руки к окровавленному.

Климент Александрийский, как большой знаток мистерий, во многие из которых он был посвящен в молодости, более многословен. Он повествует, что корибантов было три брата. Двое из них убили третьего, увенчали его царским венцом, облекли в пурпур и перенесли для похорон к подножию Олимпа. В том случае, когда корибантов называют кабирами, имеет место другой тип мистерий. В этом варианте два брата оскопляют третьего, помещают его «стыд» в корзинку, отвозят в Тиррению и учат тирренцев поклоняться «стыду» в корзинке. Климент отмечает, что тут оскопленный Кабир считается Дионисом, отождествляемым многими с Аттисом.

Известно также, что в орфической традиции три кабира носили любопытные аллитерирующие имена: Аксиер, Аксиокерса, Аксиокерс. Эти имена как бы отражают друг друга, обнаруживая единство трех братьев, три их лика — три проявления этого единства. Существовало и истолкование, согласно которому Аксиер — это Дий (одна из ипостасей Зевса), Аксиокерса — Персефона, а Аксиокерс — Дионис. Или: Аксиер — Деметра, Аксиокерса — Персефона, Аксиокерс — Аид-Дионис. То есть в первом случае — отец, дочь и сын, а во втором — мать, дочь, сын (и супруг дочери). Появление в орфическом истолковании имен Деметры, Персефоны и Аида,

отождествляемого здесь с Дионисом, указывает на связь Самофракийских мистерий с Элевсинскими, которые и будут для нас ключом к первым.

«Жизнь опостылела бы эллинам, если бы запретили им эти святейшие таинства, объединяющие род человеческий», — писал в середине IV в. н. э. римский проконсул Эллады Претекстат в своем письме христианскому императору Валентиниану I, издавшему указ, запрещающий все ночные, в том числе и Элевсинские, мистерии.

Очень мало знаем мы и об этих мистериях, поскольку смертная казнь грозила тем, кто рискнул бы раскрыть тайну свершавшегося в Элевсисе, городке в Аттике, близ Афин. Уже за вход в перибол — священную ограду святыни — полагалась смерть. Под страхом смерти бежал из Афин Алкивиад. Эсхил также едва не был казнен за намеки на Элевсинские откровения в его трагедии «Прометей прикованный». Даже рабов, возводивших храмовые строения, посвящали в таинства для предотвращения разглашения тайны. Тит Ливий рассказывает, как двух акарнейских юношей, по ошибке зашедших за ограду, предали казни. Один из мистов был привлечен к суду только за то, что на вопрос собеседника о сходстве виденного им во сне с совершаемым в таинствах он молчаливо кивнул. Но тем не менее кое-что все-таки просачивалось, да и христианские авторы тоже кое о чем поведали.

Счастлив тот, кто это видел,
перед тем, как в могилу сойти:
жизни познал он конец,
познал и начало ее, богоданное, —

так об Элевсинских мистериях сказал поэт Пиндар (перевод Д. С. Мережковского), а Цицерон в своем сочинении «О природе богов» заметил:

«Не буду уж говорить о священном
и высокочтимом Элевсине.
Где в мистерии посвящаются
самые отдаленные племена...
Обойду молчанием также Самофракию и тех,
которые на Лемносе
Ночью, в густых лесах, тайно сходятся на поклонение.

Объяснение этих таинств, рациональное рассмотрение их дает более для познания природы вещей, чем природы богов» (I. 119)[53].

Элевсинские мистерии включали в себя три основные части: «сказанное», «сделанное», «явленное», из которых последняя — важнейшая. Именно она предполагала мистериальное глубинное катарсическое переживание, личный религиозный опыт, на что намекает Аристотель, говоривший, что посвящаемые должны не узнавать что-либо, а испытывать, переживать.

Судя по раскопкам, главная часть элевсинского храма представляла собой полукруглый античный театр с местами для трех тысяч зрителей. Здесь-то и разыгрывалась священная драма богини Деметры, ее дочери Персефоны-Коры и Диониса-Иакха.

В основе мифологического сюжета, образующего как бы внешнюю сторону таинств, лежит история дочери Деметры, богини не только земли, почвы, но и умерших (в Греции покойники именовались деметриями), по имени Персефона. Ее, играющую на весеннем цветущем лугу, похищает Плутон-Аидоней, бог подземного царства мрака. Страдающая Деметра, подобно египетской Исиде, обходит в слезах всю землю в поисках дочери. Только в Элевсисе она немного задерживается, отдыхая в царском дворце, но потом возобновляет свои скитания. Наконец она спускается в подземное царство мертвых и уводит оттуда Персефону.

Но коварный Плутон дает Коре зернышко граната. Теперь богиня уже не может забыть о подземном царстве и вынуждена на одну треть года возвращаться в царство Аидонея.

Здесь заставляют обратить на себя внимание два обстоятельства. Во-первых, семантика гранатового зернышка. Всюду, от Греции до Китая, гранат — символ плодородия и деторождения. И именно этот символ используется в мифе для возвращения Персефоны-Коры в царство мертвых. Жизнь таит в себе смерть, рождение неразрывно связано с умиранием. Во-вторых, совершенно очевидна корреляция мифа о Деметре — Персефоне с мифом об Адонисе, который также вынужден проводить треть года в мире мертвых, но не у Плутона, а... у самой Персефоны. Думается, не будет ошибкой предположить, что этот факт просто сигнализирует о том, что функционально Персефона и Адонис тождественны и взаимозаменяемы. А раз это так, то ничто не может помешать нам видеть и в мифе, и в ритуале Персефоны содержание, аналогичное мифу и ритуалу Адониса.

Все рассказанное выше является содержанием общеизвестного мифа, который разыгрывался в Элевсинских мистериях, но

к которому последние никоим образом не могут сводиться. Прежде всего обращает на себя внимание фигура Диониса, внезапно появляющаяся в самой сокровенной части мистерии. При чем тут Вакх? И почему именно его явление в ипостаси Иакха разрешает все перипетии божественной драмы? Разве не символ грядущего Иакха — срезанный колос («Жених», «Свет Новый») — демонстрирует иерофант мистам в конце мистерии как высшую и сокровеннейшую теофанию? И что все это значит?

Конечно, достоверного материала, достаточного для окончательной интерпретации этих мистериальных символов, мы лишены. Но ничто не может помешать нам предположить, что Дионис-Иакх — последний освободитель (Лиэй, Либер) Персефоны, дающий воскресение к новой жизни, подобно тому как он сам воскрес к ней из своего растерзания, и разрывающий порочный круг ее смертей-воскресений-смертей. Теперь Персефона-Кора воскресла (воскреснет) навсегда, смерть уничтожена (уничтожится) окончательно.

И разумеется, все участники сентябрьских мистерий Элевсиса переживали в процессе посвящения смерть, воскресение, вновь прерываемое смертью, и наконец окончательное воскресение и обновление. Конечно, не у всех эти переживания были одинаково интенсивны, ибо, как сказано (хотя и по другому поводу), «тирсонцев много, а истинных вакхантов мало». Но и на жизнь таких людей сама обстановка мистерий, безусловно, производила сильнейшее и незабываемое впечатление.

Теперь же попробуем самым приблизительным образом воссоздать содержание и ход мистерий.

По-видимому, мистерии начинались идиллией, изображавшей жизнь Персефоны на лоне цветущей первозданной природы, и первая их часть завершалась появлением Плутона и умыканием Персефоны в царство мертвых. Это — смерть богини, ее погружение в лоно земли, тождественное материнскому лону Деметры (вспомним, мертвые — деметрии).

Вторая часть мистерий — скорбь Деметры, переживание смерти. Нищей странницей обходит богиня всю землю в поисках исчезнувшей дочери. Нарастание чувства отчаяния и предощущение конца, краха.

Затем, видимо, в храме-театре оставались лишь лицезретели (участники мистерий, прошедшие полное посвящение), пережи-

вавшие сошествие Деметры в подземный мир, ее умирание вслед за дочерью. Это очень важная часть мистерии: как отметил Плутарх, «посвящаться» — значит «умирать» (имеется в виду созвучие, а может быть, и родственность соответствующих греческих слов teleutan — teleuthai). Это этап интенсивного переживания гибели, безысходности, погружения в пучину небытия. Выше мы уже упоминали орфические таблички с топографией подземного мира, текстами-психопомпами, где есть, в частности, интересный мотив возрождения к новой жизни через утоление жажды от мертвых вод подземных источников и водоемов — Озера Памяти (Петилийская табличка). Апофеоз смерти — начало возрождения. По-видимому, в это же время мисты вкушали кикеон, пищу новорожденных младенцев, — смесь молока и меда. Любопытно, что христианские авторы св. Иероним и Тертуллиан сообщают о вкушении такой же пищи первыми христианами после крещения. А если мы вспомним, что крещение с его символикой смерти греховного (погружение в воду) и нового, духовного рождения есть то же посвящение, то это параллельное употребление кикеона, пищи младенцев, станет нам совершенно понятным.

...В святилище гасили все огни, и храм погружался в непроглядный мрак. И вдруг здесь и там начинают загораться огни факелов — свет возрождения, терзающие фотизмы, светлые блики, видимые рождающимся младенцем перед окончательным выходом из материнского чрева, переходом от страданий родов к рождению и релаксации. Все ярче разгораются факелы, и вот уже весь храм сияет. «Светлее солнца элевсинские ночи сияют», — говорили древние. Чувство тоски и муки сменяется облегчением и катарсисом, духовным обновлением и очищением. Восстала из мертвых Кора-Персефона! В это время иерофант раскрывает двери святая святых — анактора и показывает на мгновение его святыни — пни, облеченные в украшенные драгоценностями богатые одежды. Иерофант из древнего рода Евмолпидов восходит на помост и высоко поднимает в руке срезанный колос, «Свет Великий», символ окончательно побеждающего смерть Диониса-Вакха. «Радуйся, Жених, Свет Новый, радуйся!» — ликуют мисты и благоговейно поклоняются Колосу.

Еще на один момент Элевсинских таинств следует обратить внимание. Как единодушно утверждают христианские авторы (Тертуллиан, св. Климент Александрийский, св. Григорий Богослов, св. Григорий Назианзин), во мраке, предшествовавшем явлению

Колоса, участники мистерий со словами «вынул — вложил» передавали друг другу хранившиеся в двух корзинах священные изображения мужского и женского половых органов, фаллоса и ктеиса, что происходило в благоговейном молчании и с чувством приобщения к великой сакральности. Нелишне отметить, что вообще к фаллическим ритуалам Античности (афинские антестерии Диониса и др.) допускались только целомудренные девы. В то же время иерофант, испивший снимавшее «профанное» половое влечение зелье, уединялся в глубинах храма со жрицей для иерогамии, священного брака, то ли во имя зачатия и рождения победителя смерти Диониса-Иакха, то ли чтобы подчеркнуть характер мистерий как таинств смерти-возрождения (своеобразная редупликация, удвоение священнодействия).

А за внутренней оградой мисты низшего посвящения совершали аналогичное таинство иерогамии — таинство «глиняных кружек» *(племохоев),* как на это намекает Еврипид в сохранившихся стихах «Перифоя». Заступом рыли яму (могила = материнская утроба) и в нее со словами «лей-зачинай» лили воду, семя иерогамии, воду обновления. Д. С. Мережковский справедливо указывает, что здесь не может быть и речи об обрядах плодородия: в сентябре, когда совершались таинства, урожай был уже давно собран. Ритуал, соответственно, предполагал не жатву колосьев, а жатву воскресения, колоса, выходящего из земли и символизирующего мертвого, восстающего из гроба (ср. Новый Завет: если семя в земле не умрет, то и не сможет умножиться и принести плод).

И только после этого загорался свет, и затем иерофант являл Жениха Персефоны — Диониса-Иакха, срезанный колос («Сильного родила Владычица, Сильная Сильного», — еще во мраке возглашал иерофант из подземной глубины святилища)...

Итак, Элевсинские мистерии представляют собой еще одну (и, видимо, наиболее развитую и разработанную) форму ритуального переживания драмы смерти-возрождения, заданной переходом от впечатлений БПМ III к БПМ IV с катарсическим результатом. И как знать, не объясняется ли в какой-то степени безмятежная чистота античного (и прежде всего афинского) искусства тем, что его творцами, как правило, выступали люди, обретшие очищение от призраков бессознательного, демонов, взлелеянных сном подсознания, посредством психотерапии (душецеления) Элевсинских мистерий? И с другой стороны, не символична ли фигура Сократа, отца всей европейской философии, столь долго пренеб-

регавшего бессознательным и подсознательным, Сократа, отказавшегося посвятиться в Элевсинские таинства, в которых люди «грезят наяву» и «корибантствуют»?

В целом перинатальная символика Элевсинских таинств выражена весьма отчетливо. Особенно хотелось бы обратить внимание читателя на одну деталь: здесь есть даже аналог оскопления Аттиса как образа отвержения мучительного процесса родов и, соответственно, умирания — мисты поклоняются отделенным гениталиям бога и богини, а иерофант принимает подавляющее либидо снадобье. Более того, наша интерпретация мистерий смерти-возрождения как разрешения перинатальных комплексов подтверждается еще одним обстоятельством: американские ученые Р. Г. Уоссон, А. Хофманн и К. Рак в своей обстоятельной монографии «Дорога в Элевсис: раскрытие тайны мистерий»[54] доказывают, что в Элевсинских мистериях применялся препарат спорыньи[55], содержащий, как указывает С. Гроф[50], ингредиенты, близкие по химическому составу к ЛСД-25 и, следовательно, обладавшие способностью открывать слои бессознательного, воспроизводя перинатальные переживания БПМ III — БПМ IV, направленно использовавшиеся в мистериях для разрешения комплексов и достижения катарсического обновления.

А то, что в мистериях действительно видели, переживали нечто, а не просто совершали обрядовые действия, нам известно из первых рук. Неоплатоник Прокл, «иерей всех богов», утонченный философ и посвященный мист таинств Востока и Запада, прямо говорит, что в Элевсинских мистериях их участникам являются видения (phasmata) несказанных образов. Есть и другие свидетельства того же типа (например, Филона Александрийского о вакхических таинствах).

Плутарх, утешая свою жену, тоскующую по умершей дочери, напоминает ей о чем-то увиденном и пережитом ими в Дельфийских мистериях (видимо, близких Элевсинским мистериям смерти и воскресения Диониса), и та успокаивается. Вряд ли успокоение было бы возможным, если бы речь шла об обрядах плодородия и аграрно-растительного цикла. Тайна Элевсиса, таким образом, — это тайна психотехнического переживания смерти-возрождения, очищающего и интегрирующего психику миста.

Отсюда уже не очень сложно истолковать (гипотетически, конечно) и Самофракийские мистерии кабиров.

В Самофракийских таинствах совершенно отчетливо угадывается та же мистерия смерти-возрождения, что и в Элевсинских

ритуалах. Убиение одного брата другими содержит не только мотив смерти божественного архетипа, но и имплицитно — мотив кровосмешения, эвфемистически замененный братоубийством. В одном из вариантов мистериального мифа прямо присутствует тема оскопления. Другими словами, здесь господствует та же тематика переживаний БПМ III (по С. Грофу) со всеми ее основными атрибутами. Хотя сами самофракийские мифы (точнее, известные нам их фрагменты) ничего не сообщают о воскресении убитого, совершенно очевидно, что мистерия включала этот мотив (в пользу чего косвенно говорит и отождествление убитого кабира с Аттисом), ибо в противном случае в структуре мистерии не было бы ключевого разрешающего элемента. Постоянно присутствующее у античных и христианских авторов соотнесение Самофракийских и Элевсинских таинств также подкрепляет этот тезис.

Следует еще упомянуть об орфическо-пифагорейской традиции. И орфики, и пифагорейцы верили в переселение душ и возможность обретения окончательного спасения и богоподобного статуса благодаря очистительным ритуалам, целомудрию, вегетарианству, практике созерцания и участию в религиозных таинствах. Пифагорейские общины в Великой Греции (Элея, Южная Италия), по существу, представляли собой первые монашеские общины в европейской (как минимум) части Средиземноморского бассейна.

Попутно отметим, что расцвет мистериальных культов как в Греции, так и на Ближнем Востоке начинается в середине I тыс. до н. э., то есть совпадает с ясперсовским осевым временем. И действительно, в мистериальных культах присутствует тенденция как к личному спасению, так и к обретению личного, сугубо индивидуального религиозного опыта через глубинное переживание, причем перинатальные его аспекты переплетаются с собственно трансперсональными и мистическими.

В заключение рассматриваемой темы скажем несколько слов об оценке мистериального опыта в античной философской традиции. Выше мы уже упоминали неприятие Сократом Элевсинских посвящений. Однако далеко не все философы разделяли его позицию. Так, величайший ученик Сократа Платон (который отнюдь не всегда был верен позиции своего учителя[57], что имело место и в данном случае) не только, по всей видимости, получил элевсинское посвящение, но и в диалоге «Федр» дал детальное описание опыта мистериального переживания. В этом диалоге и сама

философия характеризуется как эротическое, любовное влечение к невидимому и сверхчувственному. Обсуждая проблему безумия («Законы»), Платон говорит о ритуальном безумии корибантов, когда исступленный танец под музыку флейт и барабанов приводил к припадку. Платон считал, что сочетание дошедших до крайней формы проявлений эмоций с последующим расслаблением является мощным средством целительного катарсиса, духовного очищения.

Сходной точки зрения придерживался и Аристотель, видевший в мистериях мощное средство исцеления душевных недугов. Он считал, что при помощи вина, тонизирующих, возбуждающих средств (афродизиаков) и музыки мисты испытывают страстный подъем с последующим катарсисом: хаос и безумие мистерий ведут к порядку[58].

Наконец, следует упомянуть и неоплатоников, создавших не только утонченнейшие философские системы, но и стремившихся своим умозрением как бы дать доктринально-теоретическую основу синкретической эллинистической религии, чтобы та могла с успехом противостоять торжествовавшему христианству.

Практически все неоплатоники считали экстаз (их собственный термин), как выхождение за пределы «эго», «трансцендирование личного» (ср.: трансперсональное), главным способом восстановления исходной целостности через погружение души (psyche) в ум (nous), а ума — в Единое, неоплатонический Абсолют. Большинство неоплатоников активно участвовали в теургической и мистериальной практике. Особенно это характерно для сирийской школы, глава которой Ямвлих написал, в частности, трактат «О египетских мистериях»[59]; но не чуждалась мистериальности и афинская школа. Вот что говорит о Прокле (410–485 н. э.) его биограф Марин: «Священнодействиями в честь Матери Богов, принятыми у римлян, а еще до этого у фригийцев, он очищался ежемесячно (видимо, речь идет о тавроболиях. — *Е. Т.*)... а сверх того постился в некоторые особые дни ради являвшихся ему видений... Это было всегдашним обыкновением благочестивейшего мужа: он говорил, что философ должен быть не только священнослужителем одного какого-нибудь города или нескольких, но иереем целого мира. Вот каково было его самообладание во всем, что касалось очищения и благолепия»[60].

На этой философической ноте мы и закончим настоящую главу и перейдем к религиям чистого опыта — даосизму, индуизму и буддизму.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Третий и последний известный нам том этого фундаментального труда имеет название: A History of Religious Ideas from Mochammad to the Age of Reform (Chicago, 1986).

[2] Слово «религия» возводится обычно к латинскому religio — «связь», «единение» или «благочестие», «благоговение».

[3] «Храма же я не видел в нем; ибо Господь Бог Вседержитель — храм его, и Агнец» (Откр. 21: 22).

[4] Произведения средневекового антиклерикализма, возникшие, видимо, в школярской (студенческой) среде и являющиеся источником теории сознательного обмана как корня религии. Три обманщика — Моисей, Иисус и Мухаммад.

[5] *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 200.

[6] Об этом см.: *Кобзев А. И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993.

[7] В этнографической литературе долгое время велась полемика о терминах «шаманизм» и «шаманство». Здесь мы в любом случае будем использовать только слово «шаманизм».

[8] Центральное отверстие юрты отождествлялось мифологическим сознанием с «осью мира» (axis mundi) и Полярной звездой как главным проходом в небесные миры.

[9] *Элиаде М.* Космос и история. С. 151–152; *Eliade M.* Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy // Bollingen Series. Vol. 76. Princeton, 1974. P. 265–266.

[10] *Элиаде М.* Космос и история. С. 198; *Eliade M.* Shamanism. P. 494.

[11] Ин. 8: 32.

[12] *Izutsu Toshihiko.* Mythopoetic «Ego» in Shamanism and Taoism // Sophia Perennis. The Bulletin of the Imperial Iranian Academy of Philosphy. 1976. Vol. 2. N 2.

[13] См.: *Eliade M.* Shamanism. P. 23–32.

[14] *Rasmussen K.* Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. Copenhagen, 1930. P. 112; *Eliade M.* Shamanism. P. 61.

[15] Ibidem. P. 61–62.

[16] *Eliade M.* Shamanism. P. 63–64.

[17] См.: *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия. Л., 1936.

[18] Об этом см.: Нишань самани битхэ (Предание о нишаньской шаманке) / Изд. текста, пер. и предисл. М. П. Волковой. М., 1961. (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая сер. Т. 7.); Книга о шаманке Нисань / Факс, рукописи, изд. текста, транслит., пер. на рус. яз., примеч., предисл. К. С. Яхонтова. СПб., 1992.

[19] *Shirokogoroff S. M.* Psychomental Complex of the Tungus. London, 1936. P. 304–365; *Eliade M.* Shamanism. P. 236–245.

[20] См.: *Bogoras V. J.* The Chukchee // American Museum of Natural History. Memoirs. Vol. 11 (Jesup North Pacific Expedition. Vol. 7). New York, 1904. P. 445.

[21] *Bogoras V. J.* The Chukchee. P. 444.

[22] Ibid. P. 448. См. также: *Богораз Б. Г.* Чукчи. Т. 1–2. Л., 1936; *Eliade M.* Shamanism. P. 252–269.

[23] Описание ритуала чод см.: *Давид-Неэль А.* Мистики и маги Тибета. М., 1991. С. 92–106. К сожалению, опубликованный перевод грешит многими

ошибками, особенно в написании тибетских и китайских слов и имен. Значительно лучше перевод другой книги того же автора: *Дэви-Неел А.* Посвящения и посвященные в Тибете. СПб., 1994. Подробнее буддийские доктрины несуществования атмана и недуализма сансары и нирваны будут рассмотрены ниже (ч. II, гл. 3).

[24] *Dabrowski K.* Positive Desintegration. Boston, 1964.

[25] *Гроф С.* За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1993. С. 242–243.

[26] *Он же.* Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД. М., 1994. С. 183.

[27] Там же. С. 184–187.

[28] См. рассуждения на эту тему в книге А. Давид-Неэль «Мистики и маги Тибета», с. 21–32 (особенно с. 31–32). С точки зрения буддизма «субъективизм» в переживаниях «промежуточного состояния» ничуть не мешает вполне объективному действию закона кармы, обусловливающего характер следующего рождения.

[29] *Фрэзер Д. Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1983.

[30] *Мережковский Д. С.* Тайна Запада: Атлантида — Европа // Кодры (Молдова литературная). 1991. № 1–7. Нами в основном использовались № 4–7.

[31] *Мережковский Д. С.* Указ. соч. // Кодры. № 4. С. 70–71.

[32] *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978. С. 10–11.

[33] *Cumont. F.* The Oriental Religions in Roman Paganism. New York, 1956.

[34] См.: *Мережковский Д. С.* Указ. соч. // Кодры. № 4. С. 77–78; № 5. С. 35; Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1. М., 1991. С. 123–124 (ст. А. А. Тахо-Годи).

[35] *Аполлодор.* Мифологическая библиотека. Л., 1972. С. 71, 176. Любопытно, что, по одной из версий Аполлодора, царь Трои Приам был женат на дочери бога реки Сангарии (известной нам по мифу об Аттисе), которая и была матерью Гектора и Париса. См. там же, с. 67 (III 12, 5).

[36] *Cumont F.* Op. cit. P. 71.

[37] *Cumont F.* Op. cit. P. 93.

[38] *Фрэзер Д. Д.* Указ. соч. С. 328–331; *Cumont F.* Op. cit. P. 56–59; *Мережковский Д. С.* Указ. соч. // Кодры. № 5. С. 41.

[39] *Фрэзер Д. Д.* Указ. соч. С. 327.

[40] Там же.

[41] *Фрэзер Д. Д.* Указ. соч. С. 321–327. Очень интересное и глубокое осмысление мифа Таммуза в преломлении к истории библейского Иосифа, которого бросают в яму его братья (= смерть), потом продают в рабство в Египет (= странствие в царстве мертвых) и который все-таки воссоединяется с отцом своим Иаковом и братьями (= воскресение), см. в романе Т. Манна «Иосиф и его братья». Совсем не случайно у ямы, где сидит Иосиф перед его продажей в рабство, появляется бог Анубис, египетский психопомп. Да и образ самого Иосифа сближается писателем с Таммузом — Адонисом. Его пестрые одежды, «кетонет пассим», перешедшие к нему от матери, изображают сошествие во ад месопотамской Иштар; Иосиф сочувственно показывает младшему брату Вениамину ритуал оплакивания Таммуза и т. д. В этих уподоблениях сквозит намек на то, что Иосиф является и прообразом Христа.

[42] *Мережковский Д. С.* Указ. соч. // Кодры. № 4. С. 70–71.

[43] *Гроф С.* За пределами мозга. С. 140–141.

[44] Там же. С. 142.

[45] *Cumont F.* Op. cit. P. 66–68.

[46] *Гроф С.* За пределами мозга. С. 233–234. С. Гроф также отмечает (в согласии с З. Фрейдом), что страх кастрации присущ обоим полам. Но если Фрейд объяснял это бессознательной верой женщин в то, что у них некогда был пенис, но они потеряли его из-за плохого поведения, то Гроф видит корень этого страха в скрытой в бессознательном памяти обрезания пуповины, что подтверждается данными психоделических сеансов.

[47] Там же. С. 337.

[48] Там же. С. 237.

[49] См.: *Розанов В. В.* Апокалиптические секты: хлысты и скопцы. СПб., 1911.

[50] *Элиаде М.* Космос и история. С. 59–64.

[51] *Eliade M.* Shamanism. P. 387–394.

[52] Мифы народов мира. Т. 1. С. 380–381; см. также: *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 142–182.

[53] *Цицерон.* О природе богов // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 98.

[54] *Wasson R. G., Hofmann A., Ruck C. A. P.* The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries. New York, 1978.

[55] Спорынья — растительный паразит злаков (ср. символику Деметры), «маточные рожки». Содержит сильно ядовитое вещество, иногда употребляющееся в медицине. В течение веков спорынья использовалась в народной медицине как средство для искусственного прерывания беременности, что часто приводило к летальному исходу. О возможности использования галлюциногенных грибов (энтеогенов) в Элевсинских мистериях см.: *Wasson R. G.* Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion. New Haven, 1986; *Маккена Т.* Пища богов: Поиск первоначального древа познания. М., 1995. С. 175–182.

[56] *Гроф С.* За пределами мозга. С. 469.

[57] Об этом см. глубокую статью Вл. С. Соловьева «Жизненная драма Платона».

[58] Об этом см. также: *Гроф С.* За пределами мозга. С. 325.

[59] См.: *Ямвлих.* О египетских мистериях / Пер. и вступ. ст. Л. Ю. Лукомского, коммент. Р. В. Светлова и Л. Ю. Лукомского. М., 1995.

[60] *Марин.* Прокл, или О счастье // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 485.

ЧАСТЬ II

РЕЛИГИИ ЧИСТОГО ОПЫТА: ДАОСИЗМ, ИНДУИЗМ, БУДДИЗМ

Глава 1
ПСИХОТЕХНИКА В ДАОСИЗМЕ

Особенности даосской психотехники

В этом разделе нашего исследования мы приступаем к рассмотрению религий чистого опыта, то есть религий, в которых психологическое ядро религиозности выступает наиболее явно и непосредственно, а психотехнический опыт составляет высшую цель их практики.

В силу нескольких причин мы начинаем с даосизма. Во-первых, даосизм, вышедший из недр архаической религиозности периода ее кризиса середины I тыс. до н. э., сохранил более тесную связь с ее проявлениями, нежели другие конфессии. В главе, посвященной шаманизму, мы уже указывали на генетическую преемственность, существовавшую между даосизмом и шаманистической традицией юга Китая (царство Чу). Здесь мы не будем подробнее освещать этот момент, равно как и другие вопросы истории даосизма, отсылая заинтересованного читателя к нашей монографии, поднимающей проблемы методологии изучения даосизма и содержащей обширный очерк истории этой религии[1]. В данной работе мы ограничимся рассмотрением даосской психотехники и трансперсональных аспектов даосизма.

Во-вторых, именно по причине своей определенной архаичности даосская психотехника ориентируется не только на чисто трансперсональный опыт, но и на перинатальные переживания определенного рода, что делает даосизм как бы переходным от архаических и древних религий и культов к религиям чисто трансперсонального переживания.

В-третьих, благодаря этому обстоятельству именно на даосском материале удобнее всего рассмотреть проблему взаимоналожения

перинатальных и трансперсональных переживаний в религиозном опыте.

Но прежде чем мы перейдем к этим вопросам, необходимо сказать несколько слов о месте психотехники в системе даосской религии.

В отличие от Индии, в Китае не выявился так четко религиозно-философский полиморфизм, детально изученный в отечественной науке В. И. Рудым и Е. П. Островской[2]. В силу отличия направленности натуралистически и космологически ориентированной даосской философии от психологически ориентированной философии индийских систем психотехника не выполняла в ней функции поставщика сырого материала для философствования, как это было в Индии. Равным образом практически отсутствовала и философская рефлексия на психотехнические процедуры. Все это, впрочем, отнюдь не мешало даосизму обладать весьма развитой «эмпирической» психотехникой, то есть набором средств и приемов для достижения трансперсональных переживаний, оценивавшихся традицией как просветленные и совершенные. Существовала (особенно в позднем даосизме) и большая литература, посвященная описанию подобного рода методов.

К даосской психотехнике непосредственно примыкал также литургический символизм, особенно в рамках традиции Небесных наставников *(тянь ши дао),* смоделированный в соответствии с парадигмой психофизиологической «внутренней» алхимии *(нэй дань),* поскольку в ритуале все этапы внутреннеалхимического действа приобретали вещественную демонстративность и пространственную протяженность.

В целом даосизм может рассматриваться в качестве сложного синкретического образования, включающего в себя психотехнику, к которой непосредственно примыкает ритуально-литургическая практика, религиозную философию и религиозную доктрину, опосредующие в категориях китайской культуры и даосской традиции содержание психотехнического (трансперсонального) опыта. Вместе с тем данные пласты не разграничены достаточно четко ни на уровне макрокультуры всего целого даосского учения, ни на уровне микроструктуры отдельного формообразующего элемента этого целого. Поэтому следует говорить не о полиморфизме, а о синкретизме даосской традиции, хотя в ходе исторического развития даосизма тенденция к дифференциации уровней непрерывно возрастала.

После этого краткого введения перейдем к анализу даосской традиции в интересующем нас ключе и рассмотрим перинатальные аспекты даосского религиозного опыта. И начать мы должны с центральной категории даосизма — понятия *дао* (Путь; Истинный Путь) как обозначения первоосновы мира, источника жизни и предела всякого существования, нормы и меры всего сущего.

Сокровенная Самка Поднебесной и вечное дитя (архетипическое и трансперсональное в даосизме)

Образ дао как женственного, материнского начала является ключевым для понимания сущности психотехнической направленности даосизма.

Обратимся к тексту «Дао дэ цзина» («Каноническая книга Пути и его Благой Силы»).

§ 6: Ложбинный дух бессмертен. Называют Сокровенной Самкою его. Врата той Самки Сокровенной — корень Неба и Земли. Как нить, вьется-тянется он, используй его без усилий.

§ 25: О вещь-хаос завершившаяся! Прежде Неба и Земли рожденная! О молчаливая, о бесформенно туманная! Тебя я Матерью Поднебесной почитаю.

§ 28: Знай мужественность свою и женственность свою храни. Тогда дорогою прямой для Поднебесной станешь ты!

§ 61: Управлять великим царством — как жить в низовье большой реки. Это сплетение, узел Поднебесной, Самка Поднебесной. Самка постоянно покоем побеждает самца. Покой же опускает ее вниз.

Э. М. Чжэнь в статье, посвященной рассмотрению роли женственного в китайской философии, отмечает несколько значений дао у Лао-цзы, позволяющих предположить, что формированию учения о дао как философской концепции предшествовало почитание некоей богини-матери, с культом которой генетически связан даосизм[3]. В описании дао в «Дао дэ цзине» присутствуют все значения, характерные для культа богини-матери: дао — пустой сосуд (§ 4), пустота (§ 5), сокровенный мрак (§ 1), нерожденное, предшествующее Небесному Владыке (§ 4), Сокровенная Самка — врата Неба и Земли (§ 6), мать (§ 1, § 25, § 52), женственное (курица, § 10, § 28), Самка (§ 61), Мать Поднебесной (§ 25, § 34)[4].

Кроме того, дао уподобляется воде (§ 8, § 78), ложбине или долине (§ 6, § 32, § 39, § 41, § 61), порождающей все сущее в пустоте своей низины.

В «Дао дэ цзине» много говорится о «добытийном», «неналичном» аспекте дао, который философски противопоставляется наличному бытию *(ю)* как некое потенциальное бытие *(у)*. Интересен в этом отношении § 1 памятника, в котором подчеркивается значение этого неналичного, сокровенного аспекта дао как вместилища зародыша универсума, лона, порождающего Небо и Землю, источника жизни — короче говоря, Матери Мира: «Безымянное — Неба, Земли начало. Именуемое — матерью сущего стало. В отсутствии тайну вещей созерцать стремись, в наличии предел бытия созерцать стремись... Здесь усмотри врата всех тайн».

В данном фрагменте развивается ведущая мысль § 1 о двух аспектах дао — как сокровенного лона и как матери-кормилицы сущего. В этой связи можно напомнить высказывание комментатора «Дао дэ цзина» и известного философа Ван Би (III в.) о том, что сокровенное (оно же безымянное) дао лелеет и рождает сущее, а явленное, именуемое дао питает и вскармливает его; то же говорится и применительно к дао и дэ.

Что касается встречающегося в последней фразе данного параграфа иероглифа *мяо* (妙 тайна), то он состоит из двух компонентов: графем «женщина» и «мало». Можно предположить, что иероглиф употреблен далеко не случайно, поскольку нетрудно «приписать» ему этимологию (вряд ли она является научной) — «то, что в женщине совсем маленькое», то есть зародыш, скрытый в лоне женщины, подобно тому как прообразы вещей (см. § 21) сокрыты в лоне дао. Да и вообще образ лона и зародыша часто употребляется даосами для описания отношения «дао — мир». Таким образом, дао оказывается Матерью Мира, источником бытия и жизни, что весьма существенно для понимания даосского учения о бессмертии, рассматривающего дао как животворящее начало, дарующее через причастность ему бессмертную жизнь *(юн шэн, шоу у цюн)* своему адепту.

В «Дао дэ цзине» (§ 52) говорится: «Знающий мать знает и дитя». Посмотрим же, каково дитя Сокровенной Самки Поднебесной. Обратимся вначале к § 55 «Дао дэ цзина», который гласит:

> Того, кто крепко держится за силу-дэ благую, сравню я с новорожденным младенцем. Пчелы, пауки, скорпионы и змеи ядовитые его не жалят. Хищные звери его не тронут, хищные птицы его не

клюнут. Его кости мягки, его мышцы слабы, но хватает он крепко. Ничего не знает он о союзе самца и самки, но он целостен и гармоничен[5]. Его семя-энергия[6] — предельного совершенства. Кричит он целый день, но устали не знает — его гармония предельно совершенна. Гармония — источник постоянства, а постоянство — корень просветления. Стремление к пестованию жизни зовется благовещим. Контроль сознания над пневмой[7] дарит силу. Коль существо сильно и вдруг стареет — оно отвергло истинный Путь-дао, значит. Тот, кто с Пути сворачивает, гибнет рано.

Здесь младенец (именно младенец: в тексте буквально сказано *чи цзы,* «красное дитя», что означает новорожденного) оказывается образом совершенного мудреца, преисполненного жизненной силы. Младенец является своеобразным андрогином, в котором не произошло еще разделение на мужское и женское и который поэтому преисполнен жизненных сил. Его энергетическая эссенция *(цзин)* еще не устремляется вниз, не овеществляется в виде семени и потому совершенна. Младенец, таким образом, подобен самому дао как источнику жизненности, поэтому он не знает усталости — следствия дефицита энергии и может пребывать в полной безопасности, ибо ему не страшна природа, средоточием всех сил которой он еще остается.

Следует обратить внимание на фразы: «Стремление к пестованию жизни зовется благовещим. Контроль сознания над пневмой дарит силу». Здесь содержится указание на непосредственную связь учения «Дао дэ цзина» с идеями обретения бессмертия и соответствующей религиозной практикой. Даосизм утверждает, что бессмертие человека как целостного психосоматического единства обретается тогда, когда, с одной стороны, тело-микрокосм становится самодостаточным целым, самодовлеющим резервуаром жизненной энергии, а с другой — будет полностью реализован его потенциальный изоморфизм с телом-космосом. Одним из важнейших средств на пути к этому состоянию является так называемая регуляция пневмы *(сын ци),* то есть комплекс гимнастических и дыхательных упражнений, направленных на достижение полного сознательного контроля над протеканием энергетических потоков в организме. Важнейшим принципом этих упражнений является положение, постоянно повторяемое в средневековых даосских текстах: «Пневма *(ци)* ведется сознанием-волей *(и)*», что означает наличие волевого усилия, как бы ведущего потоки энергии по каналам тела (совпадающим с меридианами акупунктуры) в нужном

адепту направлении. «Дао дэ цзин» как раз впервые и формулирует этот принцип. Правда, здесь вместо волевого импульса *(и)* речь идет о сердце-сознании *(синь)*, но никакого реального значения это лексическое различие не имеет.

Долгое время считалось, что все концепции, связанные с даосской идеей бессмертия, и соответствующие им формы практики фиксируются только в средневековых текстах, между тем находки в Чанша-Мавандуе демонстрируют глубокую древность и того и другого. Так, в мавандуйских текстах описываются многочисленные дыхательные упражнения по регуляции пневмы *(син ци)* и позы даосской гимнастики *(дао инь)*. Последним посвящены даже специальные рисунки на шелке под общим названием «Дао инь ту» («Гимнастические схемы»), из чего можно заключить, что ко времени создания «Дао дэ цзина» соответствующая практика была уже достаточно развита[8].

Во всем «Дао дэ цзине» отдается предпочтение мягкости и слабости младенца, а не силе и твердости зрелости. Именно нежное и мягкое тельце младенца символизирует в даосизме полноту и завершенность жизненности. Точнее, новорожденный и есть само ее средоточие, как бы сгусток жизненной энергии. В этом отношении показателен § 76: «Когда человек рождается, он мягок и слаб. Когда человек умирает, он тверд и силен... Поэтому твердое и сильное следует пути смерти, а мягкое и слабое следует пути жизни».

Однако тема «Младенец-Мудрец» не исчерпывается метафорой новорожденного. Гораздо глубже и интереснее образ нерожденного младенца, играющий важную роль в учении «Дао дэ цзина».

Процитируем § 20 этого текста:

> Все люди радостны-веселы, как будто они в ритуале участвуют жертвенном, как будто весенней порой на башню они восходят. О! Только лишь я один спокоен-безгласен, подобно младенцу, еще не узнавшему детства. О! Я весь обвит-перевязан, и мне некуда возвращаться. У всех людей как будто излишек, лишь у меня одного как будто бы недостаток. О, так ведь я разум глупца! О! Во мне все смешано-перемешано. Все люди светлым-светлы, я один темен. Все люди отчетливы-четки, я один скрыт и неявен. О! Я колыхаюсь, как море. О! Я парю в пространстве, и мне негде остановиться. Все люди к чему-то стремятся, а я один остаюсь простец простецом. Я один отличаюсь от всех людей тем, что ценю мать-кормилицу.

Этот фрагмент заслуживает самого подробного рассмотрения, поскольку он является ключевым для понимания существенных особенностей даосизма. Ключом же к пониманию данного пассажа как раз и является фраза: «Только лишь я один спокоен-безгласен, подобно младенцу, еще не узнавшему детства» (кит.: *во ду по си ци вэй чжао жу ин эр чжи вэй хай)*. С этой фразы и начнем анализировать приведенный отрывок.

Что значит выражение «младенец, еще не узнавший детства» или «младенец, еще не ставший ребенком»? Оно может означать только одно — плод во чреве матери. С этой интерпретацией согласны и те китайские комментаторы, которые считают, что здесь иероглиф *хай* (孩 ребенок) должен быть заменен на его фонетический и практически графический омоним 咳 (разница между двумя иероглифами заключается лишь в классификаторе «рот», приписанном к исходному знаку), означающий крик или улыбку младенца. Но еще не кричавший младенец — это еще не родившийся младенец.

Итак, Лао-цзы сравнивает себя с еще не родившимся младенцем. Что он сообщает об этом младенце? Младенец-Мудрец «обвит-перевязан» своей «сорочкой» и пуповиной, связывающей его с материнским телом. Он наделен «разумом (или сердцем — *синь*) глупца», который одновременно является носителем высшей мудрости, кажущейся глупостью лишь самодовольному обывателю. Этот младенец колыхается на волнах вод материнского лона и парит в невесомом состоянии в этих водах. Связь с материнским телом, пестующим и взращивающим плод, содержится и в заключительной фразе § 20 о «матери-кормилице» *(ши му)*.

Но если младенец — это мудрец, сам Лао-цзы, то кто же тогда мать? Из сказанного выше совершенно ясно, что Мать, о которой говорится в § 20, — это само дао, сам вечный и неизреченный Путь и первооснова всего сущего, и именно в лоне этой Матери пребывает Мудрец-Младенец.

Данный образ непосредственно коррелирует с даосской космологией и космогонией. В ней дао оказывается как бы космическим лоном, охватывающим весь универсум, пребывающий в неразрывном единстве (хаотическом единстве — *хунь и)* с материнским телом Пути вплоть до своего рождения — дифференциации и обособления от дао в процессе космогенеза. Тем не менее даже «рожденный мир» сохраняет определенное единство с дао, будучи вскарм-

ливаем его Благой Силой *(дэ):* «Дао рождает, дэ вскармливает» (§ 51). Таким образом, сформировавшийся в ходе космогонического процесса мир сохраняет связь с дао, аналогичную связи новорожденного с кормящей матерью. Только человек в силу появления у него восприятия себя в качестве обособленного, самодовлеющего «я», неизменного субъекта действий, нарушает это исходное единство и даже начинает поступать наперекор ему, руководствуясь в своих установках и поступках не закономерностью космического ритма дао-Пути, а собственными предпочтениями, заменяя, таким образом, спонтанную самоестественную жизнь деятельностью, основанной на целеполагании и коренящейся исключительно в эгоцентрической субъективности[9]. Отсюда и все страдания и бедствия человека, начиная от его смертности и кончая социальными коллизиями.

Единственное средство не только избавиться от этих страданий, но и обрести высшее счастье — это восстановить исходное единство с дао[10], расширить свое сознание, отказавшись от шор эгоцентрической установки, то есть вернуться к состоянию нерожденного младенца, для которого не существует четкой грани между собственным и материнским телом, который дышит дыханием матери и питается пищей матери. Это возвращение в лоно Матери-дао связывается с расширением личности до космических масштабов, когда «навечно не отделяя себя от Благой Силы, возвращаешься к состоянию младенца» (§ 28) и «смотришь на всю Поднебесную как на свое собственное тело» (§ 13).

Это состояние нерожденного младенца есть состояние бессмертия, покоя, пребывания в единстве со всем сущим и в согласии со своей собственной исконной природой («Возвращение к корню называют покоем, покой называют возвращением к жизненности, возвращение к жизненности называют постоянством. Знающего постоянство называют просветленным» — § 16).

Дао развертывается на всех уровнях макро- и микрокосма, и поэтому существует четко описанный в даосских текстах изоморфизм между процессом космогенеза, созреванием плода и родами, а также (в обратной последовательности) практикой даосского совершенствования. Поэтому для даоса возвращение в утробу Матери-дао как нерожденного младенца не просто метафора, а форма выражения некой глубинной сущности изоморфной структуры универсума. Отсюда и стремление практикующего даоса имитировать в своем делании пренатальное состояние. Для примера

можно указать на знаменитую технику зародышевого дыхания *(тай си),* описанную впервые в «Баопу-цзы» Гэ Хуна (IV в.). Это очень спокойное дыхание (вдох и выдох сведены к минимуму), создающее впечатление, что практикующий не дышит вовсе, подобно зародышу в материнском лоне, получающему жизненную энергию-ци из крови матери.

Пренатальная символика пронизывает весь «Дао дэ цзин». Хорошо известно уподобление дао воде и вообще важная роль, которую образ воды играет в этом тексте. Например: «Высшее благо подобно воде. Вода — благо, и пользу приносит всем существам. Она течет в таких местах, где людям да и тварям жить нельзя, и поэтому по качествам своим она близка к дао-Пути» (§ 8). И дело не только в том, что архетипически вода является «женским» образом. Думается, что не будет большой натяжкой предположить, что вода, о которой постоянно говорит Лао-цзы, — это вода той же природы, что и воды околоплодного моря, в которых омывается и на которых колышется бессмертный Мудрец-Младенец из § 20 «Канонической книги Пути и его Благой Силы».

В связи со всем сказанным выше вновь задумаемся об имени-прозвище того мудреца, которому более чем двухтысячелетняя традиция приписывает авторство текста. Лао-цзы. Престарелый Мудрец. Он же — Престарелый ребенок. Вдумаемся еще раз в миф об этом младенце с седой бородой.

К первым векам новой эры уже сложилось учение об обожествленном Лао-цзы[11]. Тенденция к этому проявилась достаточно рано. Так, в гл. 21 «Чжуан-цзы» Лао-цзы говорит, что он странствовал в первоначале вещей. Это может быть понято как онтологически, так и хронологически, что, впрочем, в данном случае одно и то же. Обожествленный Лао-цзы стал ассоциироваться с дао и с первоначальным хаосом — недифференцированной энергетической пневмой, истоком мироздания. О Лао-цзы говорится в текстах эпохи Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.) как о «теле дао», причем употребляются все иероглифы, обозначающие тело: *син* (оформленное тело, образец), *шэнь* (тело, личность, персонификация) и *ти* (тело, воплощение).

Более того, отождествленный с хаосом в его мифологической персонификации — Пань-гу (космический первочеловек, типологически близкий Вират Пуруше Ригведы и Адаму Кадмону каббалистической традиции), Лао-цзы стал восприниматься как создатель мира: «Лао-цзы изменил свое тело. Его левый глаз стал солнцем, его

правый глаз — луной, его голова — горой Куньлунь, его борода — планетами и небесными пространствами, его кости — драконами, его плоть — четвероногими, его внутренности — змеями»[12].

Лао-цзы как «тело дао» в своей эволюции от недифференцированного хаоса до своего космического рождения проходит девять стадий, отраженных в мифе о его «историческом» рождении. Он соответствует в целом концепции § 21 «Дао дэ цзина», гласящей о трансформации вселенной, начинающейся в бескачественном «туманном и смутном» и кончающейся Именем — Матерью сущего:

> Дао в отношении всего сущего таково, что ходит-бродит туда-сюда и не имеет определенного места, чтобы утвердиться. Дао, пребывая в бесформенности туманного и смутного, одно является прообразом всего сущего. Хотя дао и есть только туманное и смутное, в нем пребывает Одно, содержащее все метаморфозы, которое благодаря наличию пневмы-ци обретает овеществленность. Хотя дао только лишенный оформленности мрак тайны, в нем есть сперматическая энергия, и хотя по сути своей его божественный разум очень тонок, он лежит в основе взаимодействия сил инь и ян. Если же говорить о существе сперматической пневмы, то ее тайна предельно истинна и не нуждается в приукрашивании. Дао скрывает в себе славу, таит в себе имя — вот верность-искренность в средоточии его. *(Комментарий Хэшан-гуна, II в. до н. э.)*[13]

На даосском учении о рождении Лао-цзы (как космическом, так и историческом) остановимся подробнее. Обратимся к каноническому тексту «Сань тянь нэй цзе цзин» («Каноническая книга эзотерического объяснения трех небес»), написанному в ханьский период. После сообщения о начальных этапах развертывания пневмы-ци, воплощенной в Лао-цзы, в тексте говорится:

> Вслед за этим в средоточии мрака родилась Пещера Пустоты *(кун дун)*. Внутри Пещеры Пустоты родилось Великое Отсутствие. Великое Отсутствие превратилось в три пневмы: Сокровенную, Изначальную и Исконную. Эти три пневмы в результате хаотического смешения породили Нефритовую Деву Сокровенной Тайны *(сюань мяо юй нюй)*. После ее рождения смешанные пневмы свернулись в ней и посредством превращения породили Лао-цзы... Когда он родился, у него были седые волосы. Поэтому он и был назван Престарелым Младенцем (Лао-цзы). Этот Лао-цзы является Государем Лао (Лао-цзюнь). Посредством превращения он создал из своей пневмы Небо и Землю, людей и вещи: так все породил он своими превращениями.

В этом отрывке отчетливо говорится о том, что Лао-цзы является своей собственной матерью.

Перейдем теперь к мифу об историческом рождении Лао-цзы:

> Во время правления царя У Дина династии Инь Лао-цзы вновь вошел в утробу матери Ли... Когда он родился, то опять волосы его были седы. Поэтому его снова назвали Престарелым Младенцем... Что касается его возвращения в зародышевое состояние в утробе матери Ли, то надо понимать, что он сам превратил свое утонченное пустое тело в тело матери Ли и вернулся в свою собственную утробу. На самом деле не было никакой матери Ли. Непросветленные ныне говорят, что Лао-цзы извне попал в утробу матери Ли. В действительности это не так[14].

Интересно, что ни в одном из наиболее древних мифов о рождении Лао-цзы не говорится о его отце. Даже фамильный знак «Ли» (букв.: «слива») Лао-цзы получает от матери. По ряду версий, Лао-цзы родился оттого, что его мать проглотила косточку сливы.

Таким образом, дао в даосских текстах выступает как женское материнское начало, олицетворенное в образе Лао-цзы муже-женственной природы; при этом подчеркивается только его женственный аспект, поскольку дао само рождает космос; его мужской аспект не принимает в этом никакого участия.

В рассмотренных мифах основатель даосизма выступает космическим Всечеловеком, блаженствующим в матернем лоне дао, с которым он образовал совершенное целое подобно зародышу и матери, образующим единое тело. Вполне очевидно, что такого рода мифы, причем достаточно раннего происхождения, подчеркивают важность темы совершенства как пренатального состояния для учения даосизма и в значительной степени объясняют характер и причины приписывания авторства «Дао дэ цзина», базового (хотя и не единственного) текста даосского откровения, человеку, прозванному Престарелым Младенцем (из двух возможных переводов прозвища Лао-цзы — Престарелый Мудрец и Престарелый Младенец — даосы однозначно отдают предпочтение второму), или Старцем-Младенцем[15]. Думается также, что понимание роли и места пренатальной тематики в даосизме в значительной степени могло бы послужить ключом к пониманию всей системы раннедаосской мысли вообще.

Попутно выскажем гипотезу о возможной связи пренатальной и перинатальной тематики и относящихся к ней архетипических образов с различными вариантами мифа о чудесном зачатии, хорошо известного практически во всех культурах (в данном случае мифологема чудесного зачатия — манифестация подсознательного влечения к переживанию синергетического единства с матерью, имевшего место в пренатальный период, сопровождающегося снятием всяческого, прежде всего — отцовского, опосредования этого единства). Во всяком случае, даосские материалы несомненно связывают состояние бессмертия и совершенства с возвращением к состоянию Младенца-Мудреца (ср. евангельское (Мф. 18: 3): «Если не будете как дети, не войдете в Царство Небесное», а также призыв к сочетанию змеиной мудрости зрелого мужа с голубиной простотой невинного дитяти, тема, развивавшаяся и истолковывавшаяся и св. ап. Павлом), пребывающего в космическом лоне Сокровенной Самки, дао-Матери Мира, каковое (лоно) изоморфно, но, разумеется, не тождественно блаженству эмбриона в материнской утробе.

Ли Эр, Лао-цзы — Вечное Дитя даосизма, основатель этого учения и наставник государей, век за веком вновь рождающийся на земле во имя торжества высшей премудрости и высшей простоты («необработанный чурбан» — *пу* и «шелк-сырец» — *су* — обычные обозначения первозданной простоты как одной из высших ценностей даосизма), — вот та парадигматическая личность, к которой апеллировал даосизм и к уподоблению которой призывал.

Даосизм учит, что тело человека является микрокосмом, образом и подобием макрокосма — вселенной. «Человек — это малое Небо и Земля», — говорит даос XVI–XVII вв. У Чун-сюй. Это учение, очень важное для всей даосской традиции, характерно и для многих других религиозно-философских концепций как на Востоке, так и на Западе, включая и христианство, особенно в его гностическом варианте (однако о. П. Флоренский, например, считает его вполне ортодоксально православным).

Уподобляется тело человека и государству, которое в китайской философии рассматривалось как часть космоса. На этой доктрине полностью основана даосская практика «внутренней» алхимии *(нэй дань),* направленной на создание эликсира бессмертия в самом теле адепта из энергий тела, уподобленных металлам и минералам макрокосма. Понятно, что и процессы, протекавшие в те-

ле, уподоблялись космическим процессам, а упражнения «внутренней» алхимии рассматривались как аналог тех изменений, которые происходили во «внешней», лабораторной алхимии в алхимическом тигле, реторте — своеобразной модели макрокосма.

Собственно говоря, речь в трактате по «внутренней» алхимии идет о создании в теле адепта нового, бессмертного тела, впоследствии рождающегося и покидающего бренную оболочку старого, тленного тела. Мотив создания нового тела, как мы уже видели, является достаточно распространенным в религиозных верованиях самых различных народов земного шара. Впервые он появляется, как это было показано ранее, в шаманизме. Для шаманизма, напомним, характерна имитация смерти (и переживание ее) во время посвящения, сопровождаемая созерцанием уничтожения плоти и создания из скелета, субстанциальной основы организма, нового шаманского тела. Подобного рода ритуалы характерны и для ряда индийских йогических садхан (практик), особенно связанных с тантризмом: в ходе этой практики йогин создает себе новое нерушимое йогическое тело (йога духа), соотносящееся со старым как незрелый плод со зрелым, или, в терминологии расаяны («колесницы ртути», то есть индийской алхимии), как незрелый вульгарный (профанический) металл с алхимическим золотом. Практикуется созерцание скелета и в классическом буддизме Однако семантика этого созерцания в шаманизме и даосизме, с одной стороны, и буддизме, с другой, различна. В первом случае речь идет о скелете как о знаке некоей первоосновы, возвращаясь к которой человек через приобщение к ней и переживание смерти-возрождения обретает новые силы и творит новое бытие, новое тело (ср. образ возвращения в лоно матери, уподобления неродившемуся младенцу в «Дао дэ цзине» и его онтологическую коннотацию: возвращение в материнское лоно дао-Отсутствия — *у* и обретение нового рождения как бессмертного и совершенного человека). Из глубины и мрака «хаотического и смутного» лона Матери-дао *(хуанху)* творится свет просветления *(мин)* и новая жизнь. Во втором случае подобные созерцания направлены на достижение убежденности во всеобщей бренности, непостоянстве и смертности, то есть на медитативное уяснение идеи сансары (круговорота смертей-рождений) как страдания.

Для понимания даосской практики «внутренней» алхимии большое значение имеют две пары связанных понятий: природная

сущность *(син)* и жизненность *(мин)*; прежденебесное *(сянь тянь)* и посленебесное *(хоу тянь)*. Вот какое объяснение они получили в даосских трактатах:

> Учение о методе алхимической плавки — это учение о совершенстве в плавке природной сущности и жизненности. Закон природной сущности и жизненности имеет две стороны: это данная Небом природная сущность и природная сущность пневменного качества (телесной природы), которую надлежит преодолевать. Разделенно-утвержденную жизненность надо умиротворять, телесную жизненность надо питать. Таковы две главнейшие стороны учения о дао-Пути. *(Комментарий даоса XVIII в. Дун Дэ-нина на «Главы о прозрении истины» даоса XI в. Чжан Бо-дуаня)*[16]

У Чун-сюй также говорит, что прежденебесной природой называется пневма, получаемая зародышем во время зачатия, а посленебесной — пневма, получаемая зародышем через дыхание матери, а после рождения младенца — через его собственное. Первая пневма сосредоточивается в пупе, вторая — в ноздрях. «Внутренняя» алхимия направлена на гармонизацию природной сущности и жизненности, устранение коллизии между ними и создание в теле адепта вначале эликсира, а потом из него — «бессмертного зародыша» *(сянь тай)*, превращающегося в новое, бессмертное тело даоса. Таким образом, тело адепта оказывается женским, материнским телом, подобно тому как в космогоническом мифе Лао-цзы оказывается матерью самого себя. Конечно, «бессмертный зародыш» является плодом соития, иерогамии двух начал, инь — ян, как и все в мире, по учению даосизма, но это священное соитие происходит в теле адепта, подобно тому как все сущее зреет в материнском лоне сокровенного дао. Тело даоса — женское тело, в котором происходит соединение первоначал, плод его в конце концов оказывается самим преображенным адептом. Далее, тело даосского адепта — аналог, образ материнского лона дао, уподобиться которому и стремится адепт.

Аналогию можно продолжить. Не случайно даосы уделяют так много внимания своеобразной эмбриологии, учению о ступенях созревания плода, ибо эти ступени окажутся в конечном итоге образом ступеней мировой эволюции из утробы дао и аналогией процесса созревания «бессмертного зародыша». «Зародыш созревает (оформляется) за 10 месяцев и тогда рождается. Подобно этому, и духовному зародышу для созревания необходимо 10 ме-

сяцев. Дух обретает полноту и тогда выходит — рождается» (У Чунсюй)[17].

Таким образом, в учении «внутренней» алхимии проявились две стороны учения о женственном в даосизме: тождественность тела адепта женскому телу и дао-Матери как онтологическому прообразу и учению о транссубстанциональности адепта-матери и его плода (ср. с космогоническим мифом). Третьей стороной этого даосского учения является стремление адепта уподобиться женственному, и здесь учение о женственном становится стремлением обрести женственное, превращающееся уже в женоподобное.

Но пока прервемся и рассмотрим несколько подробнее технический процесс «внутренней» алхимии.

Энергии-пневмы, порождающие «бессмертный зародыш», суть следующие: *цзин* (энергия-сперма), *ци* (собственно пневма, здесь — жизненная сила наподобие индийской праны), *шэнь* (дух) — так называемые «три цветка» *(сань хуа)* или «три драгоценности» *(сань бао)*. Интересно, что все «три цветка» — модификации единой пневмы-ци, но слово «ци» здесь употребляется в более узком, техническом значении: «жизненная сила» или «витальная энергия». Иногда оно сужается еще больше: «Путь к бессмертию прост и легок: это только дух и пневма-ци, две вещи, и только» (У Чунсюй). Далее следует комментарий: «Совершенствующиеся на пути к бессмертию непременно должны использовать три драгоценности: сперматическую энергию (цзин), пневму (ци) и дух (шэнь). Здесь же говорится только о двух — о духе и о пневме. Так как сперматическая энергия уже имеется в пневме, то сперматическая энергия и пневма в своей основе тождественны. Поэтому так и говорится. Дух и пневма — это инь и ян»[18].

Алхимические символы даосской медитации представляют собой как бы цепи соответствий, причем каждый символ или термин объясняется через каждое иное соответствующее звено цепи и, в свою очередь, предполагает его наличие. Вот примеры подобной синонимической цепи[19]:

1) Цзин (сперматическая энергия) = воде (из пяти стихий) = почкам = триграмме КАНЬ ([триграмма], посленебесная форма) = триграмме КУНЬ ([триграмма], прежденебесная форма) = свинцу = Земле = жизненности (мин).

2) Синь (сердце, психика, разум) = огню = сердцу (как органу) = триграмме ЛИ [триграмма] = триграмме ЦЯНЬ [триграмма] =

ртути = Небу = природной сущности (син). Связывает эти терминологические ряды понятие пневмы (ци)[20].

Первая фаза «внутренней» алхимии, которой предшествуют упражнения по дыхательной гимнастике и сосредоточению, заключается в сублимации и очищении сперматической эссенции — первого ингредиента эликсира. Для этого адепт берет под контроль потоки сексуальной энергии и направляет ее вверх, в нижний парафизиологический центр тела — нижнее «киноварное поле» *(дань тянь)*. Даосизм признает наличие трех «киноварных полей» — энергетических центров тела: в нижней части живота, в области солнечного сплетения и в голове. Наиболее древние тексты говорят только об одном, нижнем «киноварном поле», да и позднее, если речь идет о «киноварном поле» без конкретизации, то подразумевается именно оно. Только с начала IV в. н. э. появляются упоминания о трех «киноварных полях» (впервые в гл. 18 «внутренней» части «Баопу-цзы» Гэ Хуна). В даосизме существовали различные интерпретации «киноварных полей». Согласно одной из них, поля имеются только у живого человека и немедленно исчезают после смерти, почему их и не видно при вскрытии. По второй, «киноварные поля» и другие энергетические структуры не существуют в теле изначально, но создаются самим адептом в ходе практики. Поэтому бесполезно выяснять, где находятся «киноварные поля»: каждый человек должен почувствовать сам в процессе практики. Вполне очевидно, что «киноварные поля» являются даосским аналогом чакр (санскр. *чакра* — колесо) индийской йоги, причем теория «киноварных полей» вполне автохтонна, что указывает на достаточно широкую распространенность ощущения присутствия «тонких» центров и их психотехнического использования. С. Гроф отмечает наличие ощущения чакр на психоделических сеансах. Он считает, что система чакр обеспечивает психолога полезной картой сознания, помогающей пониманию и обозначению, переводу на понятийный язык многих экстраординарных переживаний на психоделических сеансах[21].

Аккумуляция энергии приводит к ощущению тепла и света, которые начинают вместе с дыханием циркулировать по энергетическим каналам *(цзин)* тела адепта посредством сосредоточения и медитативного представления (визуализации). Эта циркуляция открывает запертые проходы тела и удаляет из него все шлаки и нечистоты.

Затем жизненная энергия, очистившись, превращается в чистейшую эссенцию, направляемую в «желтый двор» *(хуан тин)* — второе «киноварное поле» (в области солнечного сплетения), откуда исходит свет жизненности. Циркуляция энергии по телу продолжается до тех пор, пока ей не удастся пройти через проход, ведущий к верхнему «киноварному полю» (головной мозг). Вслед за этим происходит прояснение духа — открытие прохода «сокровенной заставы» *(сюань гуань),* ощущаемое адептом как появление света в пространстве между бровями (подобный феномен хорошо известен и по материалам индийской йоги).

Таким образом, появились два света — свет жизненности (трансмутированная сперматическая энергия) и свет духа (трансмутированное сознание), но лишь в искаженной посленебесной форме. В алхимической терминологии эти два света называются свинцом и ртутью или тигром и драконом и являются двумя основными ингредиентами эликсира, нуждающимися, однако, еще в очищении.

Постепенно адепт оказывается в состоянии опустить свет духа в среднее «киноварное поле», где уже находится и свет жизненности. Далее адепт заставляет свет циркулировать по малому небесному кругу *(сяо чжоу тянь)* между сердцем и почками (другой вариант: от точки в основании позвоночника по позвоночнику вверх до макушки головы и затем вниз по передней части тела до промежности). Циркуляция задается сосредоточением и дыхательными упражнениями («пневма-ци движется вслед за ментальным импульсом — *и*») и служит для направления света внутрь нижнего «киноварного поля», в пещеру пневмы *(ци сюэ),* служащую как бы утробой для зачинаемого «бессмертного зародыша». Здесь искаженные (посленебесные) свет жизненности и свет природной сущности (духа) очищаются и обретают свою исконную прежденебесную форму. В это время адепт как бы возвращает свое сознание во вселенский разум дао-Пути, первоосновы и первопринципа мира.

Тогда происходит соитие двух светов, пневм инь и ян, в теле адепта и зачатие «бессмертного зародыша» (единение воды и огня), причем все энергетические потенции организма сбалансированы в центре тела. Прекращаются и дыхательные упражнения (*хо хоу* — «разжигание огня», «срок огня»), дабы зародыш мог созревать в теле адепта. Здесь рекомендуется знаменитое «зародышевое дыхание» *(тай си),* не требующее никаких усилий и протекающее совершенно естественно, подобно дыханию плода в утробе матери.

Вот как описывает этот вид дыхательной практики Гэ Хун:

> Человек, овладевший зародышевым дыханием, может дышать, не используя носа и рта, подобно зародышу в утробе матери. Когда он научится делать так, тогда и овладеет этим способом. Вначале обучения регуляции пневмы следует вдохнуть носом пневму и задержать дыхание. Затем следует считать удары сердца и, досчитав до ста двадцати, выдохнуть через рот. При этом дышать надо так, чтобы даже самому не слышать звука вдыхаемого и выдыхаемого воздуха. Вдыхать надо много воздуха, а выдыхать мало, причем он не должен при выдохе даже шелохнуться. Постепенно можно увеличить задержку до времени тысячи ударов сердца. Когда достигнуто время тысячи ударов, то даже старец начнет день ото дня молодеть[22].

Когда зародыш созревает и оказывается готовым к рождению, адепт видит золотой круг света с белым кругом меньшего диаметра в центре. Адепт удаляется в уединенное место, где приступает к плавному подъему зародыша по каналу в позвоночнике к макушке головы, через отверстие в которой (аналог отверстия Брахмы индо-буддийской традиции) зародыш (новое тело и новое «я» адепта) рождается.

Адепт как бы пока наделен двумя телами: прежним, грубым, и новым, утонченным, которое, как считается, может странствовать, по желанию адепта, вне его прежнего тела.

Здесь перед «новорожденным» появляется «демон» (объективизация остатков аффективных загрязнений психики адепта), готовый пожрать «младенца». Но «младенец» побеждает «демона» и укрепляет свое тело. После этого он возвращается в грубое тело для его полной трансформации. Наконец происходит полное его превращение, и оба тела сливаются и становятся одним бессмертным и нерушимым телом, в котором нет ничего омраченного, посленебесного, тленного и на которое перенесены все атрибуты божественного дао-универсума. Путь к бессмертию завершен[23].

Правда, возможен и другой вариант, когда адепт покидает навсегда свое грубое тело и переносит самосознание исключительно в тело «бессмертного младенца», которое мужает, укрепляется и становится новым, бессмертным и нерушимым его телом. В нем адепт, утверждают даосские тексты, может делаться невидимым, проходить сквозь стены и бывать одновременно в бесконечном количестве мест в созданных мыслью «превращенных телах» *(хуа*

шэнь), аналоге буддийских *нирманакая*. На этом мы завершим описание процесса «внутренней» алхимии.

Но вернемся к вопросу об уподоблении женственному, имеющему место в даосской традиции.

Вот что рассказывается в «Жизнеописании патриарха Люя» («Люй-цзу чжи») об одном случае из жизни одного из самых почитаемых даосских персонажей — Люй Дун-биня (VII в.):

> В Лояне жила куртизанка по имени Ян Лю. Она считалась самой красивой женщиной столицы. Даосский монах решил поселиться в ее доме. Он часто делал ей прекрасные подарки, но никогда не спал с ней. Однажды ночью, когда она была пьяна, она попыталась соблазнить его. Монах ответил куртизанке: «Возрастающие инь и ян в моем теле соединились. Они сочетаются браком, как люди, и я уже беременен; скоро у меня родится ребенок, как же я могу любить тебя? И более того, позволь сказать, что любовь внутренняя безгранично приятнее, нежели любовь наружная». После этих слов монах Люй Дунбинь исчез[24].

Таким образом, Люй Дунбинь говорит о своем теле, «имеющем во чреве бессмертный зародыш», как о теле женском и пользуется образом беременности. Попутно отметим и известное место из «Чжуан-цзы» (гл. 7), где рассказывается о том, как после постижения истины мудрец Ле-цзы занялся женским делом — удалился на кухню. Думается, что это место имеет более глубокий смысл уподобления женственному в процессе мистической плавки (варки) жизненных энергий, нежели «отказ от различения возвышенного и низменного», о чем говорят традиционные экзотерические комментарии.

Но этим не исчерпывается роль женственного в практике пестования жизни *(ян шэн)*. Стремление даосского адепта уподобиться женственному первоначалу ведет его к восприятию женоподобности в прямом, физиологическом смысле.

Так, в «Лао-цзы сян эр», ортодоксальном комментарии к «Дао дэ цзину» традиции Небесных наставников, говорится о том, что даос должен культивировать женское поведение[25]. Даос, питающий «бессмертный зародыш» (мать), и воспринимает себя как женщину. Правда, здесь следует сделать одну очень важную оговорку: в конце практики, когда зародыш созреет и «бессмертный младенец» родится, адепт отождествит себя с ним и мать и дитя совпадут, составят единое лицо, образуют одноипостасное единство.

Здесь перинатальный мотив восстановления синергетического единства с матерью, согласно паттернам БПМ I — БПМ IV, дополняется чисто трансперсональным переживанием единства или даже тождества великого дао-Пути вселенной (мать) и совершенного адепта (дитя), тождества субъективного («я» адепта) и объективного — универсума как тела дао. В этом переживании нераздельно переплетаются мотивы упокоения адепта в мировом лоне сокровенного дао, единства со всем сущим, образования единого тела *(и ти)* со всем множеством существ и вещей космоса *(вонь у),* погружения в предкосмическую пустоту первозданного хаоса («сперматическая энергия превращается в пневму, пневма превращается в дух, дух превращается в пустоту») и нового рождения — возрождения святого-бессмертного, не отделимого от Матери-дао и ее универсальной тотальности.

Но вернемся к проблеме «женственное — женоподобное». К упомянутому выше комментарию «Лао-цзы сян эр» прилагаются еще «заповеди». Первая из них гласит: «Упражняйся в недеянии[26] и податливости, сохраняй женственное в себе и не двигайся первым». Кроме того, тексты говорят о необходимости «быть восприемницей» и походить на «сияющую деву»[27] (ср. «Чжуанцзы», гл. 1: «На горе Мяогуешань живут божественные люди. Кожа у них словно снег, красота подобна красоте отроковицы, живущей в тереме девственницы»[28]). К. М. Скиппер сообщает также, что один из раннесредневековых даосских текстов содержит предписание: «не мочись стоя» *(бу дэ ли сяо бянь),* а тайваньцы считают, что истинный даосский наставник всегда мочится только сидя, поскольку его мужские гениталии втянуты внутрь его тела, подобно гениталиям коня[29] (попутно отметим, что втянутые внутрь тела гениталии, «как у слона», являются одним из канонических признаков Пробужденного — Будды, а также сакрального вселенского монарха — чакравартина).

Здесь даосский культ женственного окончательно превращается в культ женоподобного, отбросившего мужскую природу и уподобившегося женственному первопринципу — дао.

Но полно, не встречались ли мы с этим уже раньше? Вспомним шаманов, меняющих пол для брака с небесной аями. Да и само женственное дао, лоно, рождающее все сущее, Сокровенная Самка Поднебесной разве не та же самая Великая Мать Кибела, освободившаяся от своей мифологической индивидуализированности?

А скрывающий свое мужское естество даос не подобен ли в чем-то скопцам-галлам богини и их божественному прототипу — Аттису? Еще никому, кажется, не приходило в голову видеть в даосизме культ плодородия, и надо надеяться, не придет. Таким образом, то в более мифологизированной, то в утонченно-философской форме мы встречаемся с выражением одного и того же опыта, лежащего в основе различных религий и культов и базирующегося на перинатальных паттернах, проникновение в них и разрешение завязанных на них психологических комплексов открывает путь к прорыву в сферу трансперсонального.

Но даосы понимали двойственную природу перинатальных паттернов, и материнское лоно воспринималось ими не только как источник жизни и энергии, но и как могила, результирующая жизнь, построенную на растрате жизненной силы, подобно тому как БПМ I предполагает восприятие матернего лона как места безопасности и блаженства, БПМ II и БПМ III — как источника мучения и гибели. Упоминавшемуся выше Люй Дун-биню приписываются и такие слова: «Врата, через которые я в жизнь пришел, являются вратами смерти также». Эта фраза повторяется и в знаменитом дидактико-эротическом романе XVI в. «Цзинь, Пин, Мэй» — как бы предостережение читателю от бездумной растраты жизненной энергии, но уже в ином, сексуальном контексте. Во всяком случае, амбивалентность женского начала никогда не забывалась в Китае.

Какой тип трансперсонального опыта характерен для даосизма? Для ответа на этот вопрос обратимся к классификации С. Грофа. Гроф выделяет особый тип экстаза, названный им «океаническим» или «аполлоническим». Мы уже упоминали о нем раньше, теперь дадим его характеристику.

Согласно С. Грофу, для «океанического» экстаза (вспомним о морских волнах, на которых покоится нерожденный Младенец-Мудрец «Дао дэ цзина») характерно свободное от напряжения блаженство, утрата границ эго и абсолютное единство с природой, космическим порядком и Богом. Этому состоянию присущи глубокое непосредственное понимание реальности и познавательные акты универсальной значимости. Вспомним в связи с этим, что идеалом даосизма является спонтанное и абсолютно естественное следование своей собственной глубинной (восходящей к самому пустотному дао-Пути) природе *(цзы жань)* и природе других вещей,

всего мирового целого, предполагающее отсутствие отрефлектированной целеполагающей активности ментально сконструированного, но лишенного реального онтологического статуса субъекта деятельности (недеяние)[30]. Что же касается непосредственного понимания реальности, то фразы типа «возвращение к корню, возврат к источнику» являются очень характерными для даосских текстов, провозглашающих и эпистемологический идеал даосизма: «Знающий не говорит, говорящий не знает» («Дао дэ цзин», § 56).

По мнению С. Грофа, условия «океанического» экстаза четко соответствуют опыту симбиотического единства с матерью в период внутриутробного развития и грудного вскармливания. «Как и следовало ожидать, — пишет он, — в состоянии океанического экстаза присутствует стихия воды как колыбели жизни... Переживания зародышевого существования, отождествление с различными подводными формами или сознание океана, видение звездного неба и ощущение космического сознания весьма распространены в этом контексте»[31]. Все эти характеристики как нельзя лучше подходят для описания даосского опыта.

Отметим весьма любопытное обыгрывание в поздней традиции китайского религиозного сектантства с даосской тенденцией темы нерожденности. Здесь дао-Женственное выступает как божество У шэн лао му (Нерожденная Престарелая Матушка). К сожалению, никто из синологов еще не отметил парадоксальности мировосприятия сектантов, воспринимавших себя детьми нерожденной матери. Парадокс матери, которая сама не рождена, настолько потрясающе заострен, что напоминает собой чаньский (дзенский) *гунъань (коан)*[32]. Даже само слово «нерожденный» уже парадоксально, и известны случаи просветления чаньских монахов при сосредоточенном созерцании (медитации) смысла этого слова. Поистине, нерожденная мать неродившегося младенца — это само Великое дао.

В книге С. Грофа «За пределами мозга...» (с. 380) имеется рисунок, по существу изображающий архетипического Лао-цзы — Мудреца-Младенца, седовласое дитя. Рисунок сделан участником психоделического сеанса и отражает переживание БПМ I. На нем изображен сидящий в позе лотоса на цветке лотоса младенец с длинными седыми волосами, из тела которого выходит пуповина, «тянущаяся подобно нити». Текст С. Грофа, поясняющий рисунок, гласит: «Отождествление с плодом в период безмятежного

внутриутробного существования обладает, как правило, божественным качеством. Рисунок демонстрирует обретенное на ЛСД-сеансе с высокой дозой интуитивное прозрение в связность эмбрионального блаженства и природы Будды».

И здесь мы вновь сталкиваемся со сложнейшим вопросом соотношения перинатального и собственно трансперсонального переживания, к которому теперь и обратимся. В настоящее время вряд ли можно решить этот вопрос сколько-нибудь исчерпывающе и однозначно, и потому все, о чем мы будем говорить ниже, имеет исключительно предварительный, гипотетический и поисковый характер.

Во-первых, мы должны еще раз со всей определенностью заявить, что вслед за С. Грофом отнюдь не склонны приравнивать трансперсональный (мистический, психотехнический) опыт к перинатальному, выводить первый из второго или сводить первый ко второму. Более того, они принципиально различаются хотя бы тем, что если для перинатальных переживаний мы можем представить себе гипотетический материальный субстрат, то для ряда трансперсональных и эмпирически засвидетельствованных переживаний, связанных с трансцендированием временных, пространственных и персоналистических (индивидуально-личностных) ограничений, мы даже не можем помыслить такового.

Во-вторых, сами перинатальные переживания, так или иначе индуцируемые у взрослого и образованного человека, конечно, резко отличаются по своему богатству как содержательному, так и образному от состояний недифференцированного сознания ребенка внутриутробного и послеродового периода. К подобным состояниям, как мы считаем, добавляются архетипические формы, лежащие на гораздо более глубоком уровне бессознательного, а точнее, эти архетипические паттерны и гештальты оказываются своего рода априорной формой повторного переживания перинатальных состояний, подобно тому как в философии Канта время и пространство выступают априорными формами чувственного созерцания, обусловливая сам характер видения нами трансцендентной этим формам реальности.

И тем не менее мы можем констатировать определенный параллелизм перинатальных и трансперсональных переживаний, параллелизм, при котором перинатальному гештальту соответствует определенное трансперсональное состояние, коррелирующее с этим гештальтом.

Более того, в ряде случаев мы можем говорить о суперпозиции, взаимоналожении перинатального и трансперсонального переживаний. В таком случае первое из них оказывается своего рода ключом, открывающим для сознания врата, ведущие ко второму.

Мы можем лишь гипотетически объяснить этот феномен определенным подобием или аналогией конкретных перинатальных и психотехнических (трансперсональных, «мистических») состояний. Например, существует определенное подобие между переживанием безмятежного внутриутробного существования БПМ I и трансперсональным переживанием космического единства или слияния с мировым целым. Поэтому достижение первого переживания как бы снимает барьеры бессознательного и открывает его глубинные уровни, соответствующие этому единству, пропуская туда сознание. Другими словами, человеку, обретшему слиянность с матерью в БПМ I, проще достичь параллельного, но более высокого состояния переживания единства со всем сущим, поскольку первое переживание как бы запускает механизм обнажения аналогичных ему более высоких (или глубинных) слоев и уровней бессознательного, на которых личностно-индивидуальные барьеры между психическим миром множества субъектов уже сняты[33].

Мы можем поэтому осторожно предположить определенный изоморфизм базовых состояний сознания разных уровней (системы конденсированного опыта — базовые перинатальные матрицы — трансперсональный опыт), коренящийся в холистичности и моноструктурности (холономности[34]) реальности как таковой, включающий в себя и психическое измерение. Но к этим вопросам онтологии психического мы вернемся (весьма кратко в силу их выхождения за пределы нашей компетенции) в заключении, завершающем настоящую работу. Пока же констатируем ярко выраженное взаимоналожение перинатального и трансперсонального уровней глубинного опыта в даосской религиозной традиции.

Теперь предложим вниманию читателя краткий очерк исторического развития даосской психотехники.

Очерк формирования даосской психотехники

В даосских классических философских текстах («Дао дэ цзин», «Чжуан-цзы») мы находим лишь глухие намеки на существование методов психотехнической практики (дыхательные упражнения в соединении с гимнастическими приемами и созерцание). Пожа-

луй, наиболее показателен пример из гл. 6 «Чжуан-цзы» («Великий предок-учитель»):

> Наньбо Цзы-куй спросил у Женщины Юй: «Твои лета уже преклонные, а облик твой подобен облику младенца. Почему это так?» Она сказала: «Я узнала о дао-Пути». Наньбо Цзы-куй спросил: «А могу ли и я учиться дао-Пути?» Она ответила: «Нет, тебе нельзя, поскольку ты не тот человек. Вот у Бу Лян-и есть таланты совершенного мудреца, но нет пути совершенного мудреца, у меня же есть путь совершенного мудреца, но нет талантов совершенного мудреца. Я бы хотела обучить его всем методам, и в результате он поистине бы стал совершенным мудрецом. Но если это и не получится, все равно легко передать путь совершенного мудреца человеку, наделенному талантами совершенного мудреца. Я бы только как бы блюла его и сообщала ему знание, и уже через три дня он смог бы выйти за пределы Поднебесной. После этого он как бы выйдет за пределы сущего. Когда он как бы вышел за пределы сущего, то я бы девять дней блюла, и он бы вышел за пределы жизни. Выйдя за пределы жизни, он стал бы ясным, как утро. Став ясным, как утро, он смог бы узреть одиноко стоящее. Узрев одиноко стоящее, он смог бы утратить способность различения прошлого и настоящего. Утратив различение прошлого и настоящего, он смог бы вступить туда, где нет ни смерти, ни рождения. Убивающее жизнь бессмертно, рождающее жизнь не рождено, оно есть то, чего ничто не избегнет, ничто не создастся без него. Имя ему — „покой соприкосновения“. Слова „покой соприкосновения“ означают, что если нечто коснулось его, то, значит, сразу же создалось». Наньбо Цзы-куй спросил: «От кого же ты узнала все это?» — «Я слышала это от сына Фу Мо, сын Фу Мо слышал это от внука Ло Суна[35], внук Ло Суна слышал это от Чжань Мина[36], Чжань Мин слышал это от Не Сюя[37], Не Сюй слышал это от Сюй И[38], Сюй И слышал это от Юй Оу[39], Юй Оу слышал это от Сокровенного Мрака, Сокровенный Мрак слышал это от Безбрежной Дали, а Безбрежная Даль слышала это от Безначального».

Этот отрывок показателен во многих отношениях. Во-первых, тот факт, что и собеседницей Наньбо Цзы-куя, и источником мудрости здесь является женщина, еще раз подчеркивает важность женского начала в даосизме вообще и даосской психотехнике в частности. Об этой женщине, познавшей дао, говорится, что обликом своим *(сэ)* она подобна младенцу (о смысле метафоры младенца в даосизме много говорилось выше). При этом женщина стара. Другими словами, мы видим здесь как бы женскую ипостась самого Лао-цзы — он Старик-Дитя, она Старуха-Младенец.

Во-вторых, Женщина Юй описывает своему собеседнику ступени психотехнической практики, что уже само по себе интересно, а также характеризует и тип трансперсональных переживаний, соответствующий этим ступеням. Любопытно, что Женщина Юй употребляет характерное слово «блюсти», «сохранять» (守 *шоу)*, ставшее позднее важным психотехническим термином.

Начинается психотехнический опыт с трансцендирования пространства (Поднебесная) и вещности (*у* — вещь, существо). Затем происходит выход за пределы жизни как биологического принципа, коррелятом которого является смерть. Новое психическое состояние характеризуется переживанием некоего особого положения, которое находится над дихотомией «жизнь — смерть». Следующий этап — трансцендирование времени как формы видения мира и формы развертывания феноменов. Мудрец зрит одиноко стоящее *(ду)* — реальность, существующую не во временном континууме, но в надвременном моменте, в том вечном «сейчас», о котором говорят и индийские йогины, и христианские мистики. Переживание этой одинокости приводит к исчезновению представления о времени, а следовательно, и о рождениях-смертях, чередование которых предполагает временную последовательность. Теперь адепт находится в состоянии единства с дао, которое не причастно ни возникновению, ни исчезновению, которое над становлением и не есть ни сущее, ни не сущее. Но всякое становление вместе с тем возможно только благодаря причастности этому вечному дао; оно, как говорится в другом месте «Чжуан-цзы», «делает вещи вещами, но само не является вещью» (物物而非物 *у у эр фэй у)*. Говоря кантовским языком, дао — трансцендентальное условие всех форм существования.

В-третьих, Женщина Юй рассказывает Наньбо Цзы-кую о линии преемственности своего знания. Эта линия очень характерна для традиций с ярко выраженной психотехнической ориентацией. Если в конце линии находятся люди, то в ее начале — высшие сущности, прежденебесные ипостаси самого дао — Сокровенный Мрак, Безбрежная Даль, Безначальное. В качестве аналогии можно привести тантрические линии преемственности, возводящиеся к одному из будд-йидамов. Традиция адвайта-веданты тоже, по преданию, вначале передавалась среди божеств, и только со времен ведических риши начинается ее человеческая передача *(манава сампрадая)*. Слово «каббала» также означает «передача [традиции]».

С другой стороны, интересно, что движение к источнику линии преемственности как бы совпадает с движением сознания от эмпирического уровня развертывания к онтологической первооснове мира, тождественной с источником самого сознания.

Как бы это ни показалось странным на первый взгляд, данная линия преемственности имеет и историческую ценность, поскольку свидетельствует о долгой истории (или предыстории) даосской психотехники, имевшей во времена «Чжуан-цзы» (IV–III вв. до н. э.) вполне зрелые формы. И если классические философские тексты в силу специфики своего предмета содержат лишь отрывочную информацию психотехнического характера, — позволяющую тем не менее сделать вывод о древности даосских методов трансформирования сознания, — то другие тексты, ставшие доступными науке лишь в последние 15–20 лет (серьезное же их изучение только начинается), располагают гораздо более полной информацией по интересующему нас вопросу. Речь идет о так называемых мавандуйских памятниках.

В конце 1972 — начале 1974 г. в местечке Мавандуй близ г. Чанша, центра провинции Хунань (центральный Китай, бассейн реки Янцзы, территория древнего царства Чу), были осуществлены археологические раскопки трех могил ханьской эпохи (206 до н. э. — 220 н. э.), в ходе которых помимо исключительно ценных памятников материальной культуры были обнаружены многочисленные тексты — частью неизвестные или считавшиеся утраченными, частью новые редакции классических памятников. Наиболее важными текстами последней группы являются неизвестные прежде редакции «И цзина» («Канон Перемен») и «Дао дэ цзина». Кроме того, найдено значительное количество текстов, тематика которых может быть определена как научная: исторические, астрономические, географические и медицинские трактаты, написанные на шелке или на бамбуковых планках. Все книги были помещены в могилу в 168 г. до н. э., в правление императора ханьской династии Вэнь-ди (179–156 до н. э.), однако написаны они были много раньше — в IV–III вв. до н. э., а некоторые, возможно, еще ранее.

Материалы мавандуйских текстов убедительно свидетельствуют, что уже в эпоху Борющихся царств, Чжань-го (V–III вв. до н. э.), существовали разработанные методы «пестования жизни» (гимнастика, дыхательные упражнения, сексуальная практика), хорошо известные по поздним текстам так называемого религиозного даосизма. А отсюда следует вывод, что туманные указания на при-

менение подобных методов в даосской классике имели вполне реальный референт — разветвленную систему практики «пестования жизни», видимо хорошо знакомую авторам «Дао дэ цзина» и «Чжуан-цзы». В мавандуйских текстах излагаются и такие идеи и доктрины, которые обычно считаются плодом более позднего времени. В памятниках представлена вполне разработанная теория пневмы, сил инь — ян, упоминается доктрина освобождения от трупа, обычно связываемая с поздним, средневековым даосизмом, а один из памятников прямо представляет собой рисунки на шелке по психотехнической гимнастике дао-инь («Схема гимнастики дао-инь», «Дао-инь ту»).

Ниже мы будем в основном полагаться на два текста: «Десять вопросов» («Ши вэнь») и «Речи о высшем дао-Пути Поднебесной» («Тянь ся чжи дао тань»)[40]. Это эротологические трактаты, излагающие древнейший вариант «искусства внутренних покоев» даосской «сексуальной йоги», однако в них содержится богатый материал и по другим видам даосской практики. Рассмотрим их.

Прежде всего речь здесь идет о различных формах дыхательных упражнений, применяемых как самостоятельно, так и в сочетании с другими методами.

Эти дыхательные упражнения называются обычно «регуляцией пневмы» или «контролем над пневмой» *(син ци)*.

> Практикуя путь контроля над пневмой, обязательно следует направлять ее в конечности, тогда семя-энергия не будет иметь никакого ущерба. И в верхней, и в нижней части тела — везде циркулирует семя-энергия. Откуда же появляются тепло и холод? Дыхание должно быть глубоким и вдох долгим, тогда новую пневму можно легко получить. Старая и ущербная пневма ведет к одряхлению, новая пневма — к долголетию. Поэтому умеющий правильно упорядочивать пневму позволяет старой пневме ночью рассеиваться, а утром вбирает новую пневму, делая так, чтобы она проникала во все девять отверстий и наполняла все шесть хранилищ[41]. *(«Десять вопросов»)*

И далее перечисляются различные типы дыхательных упражнений, соотносимые со временем суток (утренние, вечерние, ночные и т. д.). Например:

> Правила ночного дыхания таковы: вдох и выдох должны быть глубокими и медленными, уши не должны слышать посторонние звуки... Дыхание станет глубоким и ровным, никакие усилия не

нужны, тогда все шесть хранилищ проявят свою правильную деятельность, и глубокое долгое дыхание — норма этого. *(«Десять вопросов»)*

«Речи о высшем дао-Пути Поднебесной» содержат описание регуляции пневмы в сочетании с гимнастическими упражнениями в контексте даосской эротологии:

Поутру проснувшись, сядь, выпрями спину, сожми анус, направив поток пневмы вниз. Это называется «регуляцией пневмы». Проглоти слюну, выпрями спину, держи ягодицы на одной линии со спиной, сожми анус, проведи пневму в область половых органов.

Этот же текст содержит описание дыхательной практики во время занятий даосской «сексуальной йогой»:

Вбирай широко раскрытым ртом, постоянно выводи из тела пневму инь, опуская ее вниз, и увеличивай в себе пневму ян. Вдыхая горлом, направляй пневму вверх, чтобы эти две пневмы взаимно усиливали друг друга.

Здесь скажем несколько слов о даосской сексуальной практике («искусство внутренних покоев», «искусство сил инь — ян»). Прежде всего назовем ее основной метод: это так называемое «возвращение семени для питания мозга» *(хуань цзин бу нао)*, то есть умение предотвращать эякуляцию при интенсивном оргазме. Он состоял в предотвращении эякуляции и, соответственно, потери жизненной энергии (материальным выражением которой китайцы считали сперму) посредством нажатия на определенную точку уретры у основания пениса, или волевым усилием, сопряженным с дыхательными упражнениями, или нажатием на точку *пин и* над правым соском мужчины. Считалось, что в таком случае сперма по одному из каналов позвоночника поднимается в мозг и питает его, способствуя продлению жизни. В современной науке нет единого мнения о механизме этого «акта с сохранением» (коитус резерватус). Одни физиологи считают, что сперма поступает в мочевой пузырь и выводится с мочой, другие предполагают, что она всасывается в кровь (вспомним еще раз рассуждения В. В. Розанова о характере экстатизма скопческой секты в России — Розанов объясняет его тем, что энергия, тратящаяся на образование спермы, точнее, ее энергетический субстрат оставался нерастраченным и, растворяясь в крови, преисполнял сектантов-скопцов жизненной силой, проявлявшейся в их экстазах, пророчествах и т. п.).

Интересно, что и в индийской йоге существовала аналогичная техника, возникшая независимо от китайской практики на том же основании. В Индии бытовало даже поверье, что если ранить йогина, то из раны вместо крови потечет сперма.

Вот что говорит о действенности предотвращения эякуляции древний текст «Тайные предписания для нефритовых покоев»:

> Ведь, когда семя теряется, тело становится утомленным и слабым... хотя это и доставляет временное удовольствие, но в конечном итоге в этом нет ничего приятного. А вот если совокупляться, не извергая семени, то сила ци станет даже избыточной, тело обновится, слух и зрение станут острыми и чуткими. Хотя и приходится подавлять себя для достижения невозмутимости мысли, однако любовь становится еще более достойной занятия ею, и можно постоянно продолжать совокупляться снова и снова, как если бы все было недостаточно... Один раз совокупиться без семяизвержения — сила ци укрепится. Два раза совокупиться без семяизвержения — слух и зрение станут острыми и чуткими. Три раза совокупиться без семяизвержения — все болезни исчезнут... Десять раз совокупиться без семяизвержения — будет достигнуто проникновение в божественный разум[42].

Следует отметить, что многие современные сексопатологи с опасением относятся к подобной практике, считая ее источником простатитов и многих других серьезных заболеваний, однако китайская медицина отнюдь не разделяла подобных страхов, а по сообщению известного английского китаеведа Дж. Нидэма, аналогичной практикой уже в середине XX в. занималось до 40 процентов взрослого населения Сычуани (густонаселенной провинции на юго-западе Китая).

Даосские медики были принципиальными противниками сексуального воздержания, считая нормы соединения полов космическим принципом. Вот что говорится по этому поводу в медицинском трактате X в. «И синь фан»:

> Небо и Земля то открываются, то затворяются, инь и ян следуют четырем сезонам. Если вы ныне хотите воздерживаться от совокупления, то ваши дух и ци не раскроются в полной мере, инь и ян замкнутся в себе и разъединятся. Каким же образом сможете вы один питать и упражнять свое ци, как сможете, уйдя от нескольких видов практики, обрести новое, помогая сам себе?

Второй особенностью древнекитайского (и прежде всего даосского) отношения к сексу является вполне современно звучащее

требование сексуального наслаждения не только для мужчины, но и для женщины. Раскрывая этот тезис, ограничимся одной весьма красноречивой цитатой из древнего «Канона Сокровенной девы», также входящего в «И синь фан»:

> Что касается инь и ян, то они откликаются друг другу и соответствуют друг другу. Поэтому, если ян не получает соответствующей ему инь, то женщина не радуется, если инь не получает соответствующего ей ян, то нефритовый стебель мужчины [т. е. пенис] не поднимается. Допустим, мужчина хочет совокупиться, а женщина этому не рада или женщине хочется совокупиться, а мужчина этого не хочет, — в любом случае два сердца не находятся в согласии, их семя и ци не соответствуют друг другу. А если к этому добавить, что тот, кто заканчивает наверху, творит насилие над той, что внизу, то любовь и радость никогда не возникнут. Когда мужчина хочет совокупиться с женщиной, а женщина хочет совокупиться с мужчиной, тогда оба их сердца ликуют, плоть женщины сотрясается в ответ движениям мужчины, а мужской стебель силен.

Этот отрывок вряд ли нуждается в каких бы то ни было комментариях[43].

Нам представляется необходимым сказать несколько слов об описанных методах даосской религиозной практики в плане их психотехнической эффективности. Прежде всего, некоторые замечания о дыхательных упражнениях, психотехнический смысл которых достаточно ясен. Отметим, что дыхательная гимнастика широко распространена в религиозных традициях всего мира. Лучше всего известна индийская пранаяма, считающаяся четвертой ступенью практики в классической йоге Патанджали. Но, кроме различных направлений индуистской йоги, дыхательные упражнения в Индии активно используются буддистами и джайнами. Их применяют также мусульмане — суфии и христианские исихасты, главная практика которых, произнесение Иисусовой молитвы, предполагает ритмичное дыхание с долгой задержкой. Сами по себе упражнения могут сильно отличаться друг от друга. Например, одни традиции считают более важным ритм дыхания и сосредоточение на дыхательном процессе, тогда как другие особое значение придают длительности задержки дыхания. Также разнятся и теоретические обоснования упражнений. Одни традиции (например, буддийская) полагают, что контроль над дыханием способствует достижению контроля над сознанием и, следовательно, успеху медитации. Контроль над дыханием в таком случае оказы-

вается как бы ключом к контролю над сознанием. Другие традиции — такие, как различные средневековые направления индуистской йоги (хатха-йога, направления натхов и т. д.), — придают особое значение получению посредством этих упражнений жизненной силы или энергии из воздуха (праны). Этой же точки зрения придерживается и даосизм, считающий, что дыхательные упражнения способствуют аккумуляции в организме жизненной силы, носителем которой является пневма (ци). Однако прежде всего дыхательные упражнения — это мощное психотехническое средство, известное и современной психотерапии, а трансперсональные психологи видят в интенсивной практике дыхательных упражнений в сочетании со слушанием музыки наиболее эффективный способ трансформации сознания после психоделиков. В психотерапевтическую практику дыхательные упражнения были введены Л. Орром и С. Рэй (книга «Возрождение в Новом веке», 1977) и используются в настоящее время в программах «возрождения» под руководством Л. Орра, а также в технике холономной интеграции С. Грофа. Он описывает эффекты, возникающие при направленном применении гипервентиляции, достигаемой интенсивным дыханием. Переживания, имеющие место при этой практике, напоминают йогические (кундалини-йога) и приводят, по словам Грофа, к глубинному мистическому состоянию, благотворному и значимому для пережившего его. Оно сопровождается чувством безмятежности, единения и видениями света[44].

О психотехническом значении даосской «сексуальной йоги» (имеющей, как уже говорилось, аналоги в Индии) судить труднее в связи с общей неисследованностью в западной сексологии и психологии соответствующей проблематики. Однако мы можем отметить, что «искусство внутренних покоев» ставит своей целью не только продление жизни, но и достижение трансперсональных состояний — «проникновения в божественный разум» *(шэнь мин)*, то есть «неизмеримость сил инь — ян» *(инь-ян бу цэ)*. Мы можем предположить, что возбуждение нервных центров позвоночного столба при интенсивном оргазме (без эякуляции) и задержке дыхания может передаться центрам головного мозга, способствуя трансформации сознания (что и фиксируется образом подъема спермы по позвоночному столбу в головной мозг). Но это не более чем предположение, не подкрепленное никакой медицинской информацией со стороны специалистов. Нам, однако, хотелось бы высказать пожелание, адресованное сексологам. Вероятно, пора

приступить к реальному изучению и верификации эротологического наследия Востока, изучению, чуждому предвзятости и нелицеприятному, каким, собственно, и должно быть научное исследование. Априорная же уверенность в неизбежных соматических расстройствах от «экзотических» методов вряд ли может быть хорошим помощником в этом деле.

Важнейшим даосским текстом, описывающим психотехнические методы и созданным в первые века нашей эры, несомненно является «Тай пин цзин» («Каноническая книга великого равенства-благоденствия»)[45]. Она приписывается некоему Юй Цзи из Ланье (Шаньдун), хотя в действительности ее составление заняло несколько столетий (со II по VI). Среди психотехнических методов, зафиксированных в «Тай пин цзине», можно назвать дыхательные упражнения, сексуальную практику и различные формы созерцания, важнейшей из которых является так называемое «блюдение Одного» *(守一шоу и)*, то есть созерцание дао или его ипостасей, гипостазированных в виде божеств, явленных в парафизиологических центрах тела адепта. Именно методы «блюдения Одного» разовьются позднее во все виды практики «внутренней» алхимии. Практика «шоу и» описывается также в ряде знаменитых даосских текстов школы Маошань (IV в.).

Гэ Хун рассматривает Одно как эпифанию дао в телемикрокосме. Эта эпифания наделена формой и внешним обликом и поэтому может быть созерцаема в «киноварных полях» человеческого тела, которых, как уже упоминалось, Гэ Хун насчитывает три. Умение созерцать Одно, согласно Гэ Хуну, приводит к появлению многих паранормальных способностей, в том числе и такой любопытной, как умение одновременно находиться в нескольких местах (в трех). Гэ Хун повествует о своем двоюродном деде Гэ Сюане, считавшемся святым-бессмертным, который мог одновременно встречать гостей, развлекать уже прибывших беседой и ловить в пруду рыбу.

В маошаньских текстах практика «блюдения Одного» описывается как чрезвычайно сложный процесс созерцаний и визуализаций. Адепт должен визуализировать божества звезд Большой Медведицы, корреспондирующих с духами пневм каждого из «киноварных полей» тела. Он должен также визуализировать сами «киноварные поля» и представить себе, что звездные божества снизошли туда и сделали «киноварные поля» своей резиденцией.

Вообще же, практика визуализации весьма характерна для даосизма. По-китайски она называется **存想** — *цунь сян*. Первое слово

означает «быть», «существовать», второе — «мысль», «идея», «представление». Следовательно, *цунь сян* — «мысль, ставшая бытием», «представление, обретшее статус реальности». Видный синолог Э. Х. Шефер поэтому даже предлагает переводить это словосочетание не как «визуализация», а как «актуализация», что более соответствует смыслу термина. Соглашаясь с аргументацией Шефера, мы тем не менее будем придерживаться традиционного перевода, привычного для читателя. Практика визуализации, предполагающая в ряде случаев отождествление адептом себя с визуализируемым божеством, имеет также широкое распространение в различных религиях, особенно в буддийском тантризме *(ваджраяна)*. Элементы визуализации есть и в христианской духовной практике (например, духовные упражнения св. Игнатия Лойолы, основателя ордена иезуитов, — XVI в.)[46]. Вообще же, III–VI века — период интенсивного развития так называемой «внешней» (или лабораторной) алхимии, заключающейся в попытках посредством трансмутации металлов создать искусственное золото, которое одновременно считается и эликсиром бессмертия. Поскольку «внешняя» алхимия лишь косвенно связана с нашей проблематикой, мы не будем подробно рассматривать ее и сделаем только два замечания[47].

Во-первых, алхимики, как правило, не ограничивались своей формой практики, сочетая ее с ритуально-литургическими и психотехническими («блюдение Одного», визуализации и т. д.) методами.

Во-вторых, имеется определенная информация об использовании некоторых галлюциногенных веществ в качестве алхимических эликсиров. Остановимся на этом несколько подробнее.

В школе Маошань, возникшей около 364 г., получил весьма значительное распространение один вид созерцания, известный под названием «созерцание в чистой комнате» *(цин ши)*. Согласно даосской традиции, этот род созерцания был медиумически передан обретшей святость основательнице направления Вэй Хуа-цунь через главного медиума направления Ян Си.

В этой связи имеет смысл сказать несколько слов о происхождении самой школы Маошань, ибо оно очень хорошо иллюстрирует тезис о базовом значении религиозного опыта в формировании религиозных традиций. В начале 60-х гг. IV в. молодому человеку по имени Ян Си, жившему на горе Маошань (близ современного Нанкина, тогда столицы империи Цзинь Цзянькан), в ви-

дениях стали являться «совершенные люди» *(чжэнь жэнь)* небес Высшей Чистоты *(шан цин)*. Они обращались к Ян Си с речами, описывая небеса Высшей Чистоты и открывая способы их достижения, включающие разные формы созерцания, визуализации божеств, алхимию и т. п. Вскоре к Ян Си присоединились другие адепты (в основном из аристократических родов Южного Китая), ставшие фиксировать откровения, получаемые Ян Си в медиумическом трансе. В результате на рубеже V и VI вв. даосский алхимик, медик и философ Тао Хун-цзин составил компендиум речений бессмертных, общавшихся с Ян Си, и назвал его «Чжэнь гао» («Речи совершенных людей»). Эти речи включали в себя и наставления о созерцании в чистой комнате.

Согласно информации крупнейшего современного авторитета в области изучения даосизма (и одновременно даосского священнослужителя высокого ранга) К. М. Скиппера, этот тип созерцания предполагал вдыхание галлюциногенных паров от свинца (и других веществ), поднимавшихся из треножников в келье созерцателя. К. М. Скиппер предположил, что здесь выявляется сущность алхимии как средства медикаментозной трансформации сознания. К сожалению, мы не знаем, вызывали ли алхимические составы просто наркотический делириум (что не представляет интереса для религиеведения и трансперсональной психологии) или же обладали психоделическим воздействием (наподобие мексиканского мескалина).

К. М. Скиппер упоминает также о ханьских курильницах «бошань-лу», являющих собой изображения гор, населенных божественными животными и святыми-бессмертными, с отверстиями и пещерами, откуда и поднимаются курения. В них сжигали ароматические травы, но имеются упоминания и о галлюциногенных веществах. В современном даосском богослужении совершенно уникальную роль также играет курильница, самый важный объект в храме. К. М. Скиппер высказывает в связи с этим предположение, что современный даосский священнослужитель, возжигающий курения и призывающий нефритовых дев и золотых отроков сопровождать его во время священного танца, следует традиции, коренящейся в видениях адепта древности, погруженного в наркотическое забытье, вызванное вдыханием курений священной курильницы-реторты[48]. Кроме того, известно, что в традиции Небесных наставников, процветавшей в III в. в Северном Китае, употреблялся особый галлюциногенный (психоделический?) состав

из пяти минералов, ставший после распространения этой школы к югу от Янцзы любимым источником поэтических образов и поэтического вдохновения у аристократов-эстетов эпохи Шести династий (а до этого — у поэтов-«нонконформистов» династии Вэй на севере)[49].

III–V вв. были периодом расцвета «внешней», лабораторной алхимии с ее поисками эликсира бессмертия. Однако к IX–X вв. это направление даосской практики постепенно приходит в упадок (его дискредитировали и смерти нескольких императоров IX в., отравившихся эликсирами с высоким содержанием свинца и ртути), и наступает торжество «внутренней» алхимии, о которой уже подробно говорилось выше.

Само название «внутренняя алхимия» было дано этому виду психотехники буддийским монахом Хуэй-сы (VI в.), вторым патриархом школы Тяньтай, увлекавшимся даосской практикой. В целом «внутренняя» алхимия представляет собой магистральную линию развития даосизма, тогда как «внешняя» алхимия была лишь достаточно случайной ветвью даосской практики, хотя и весьма интересной для историка китайской науки. Все составляющие «внутренней» алхимии: дыхательные упражнения, методы созерцания *(шоу и),* визуализация *(цунь сян),* двигательная гимнастика *(дао инь)* и другие — восходят к глубочайшей древности и самым тесным образом связаны с базовыми даосскими переживаниями и выражавшими их символами и мифологемами (в том числе — божественного Старца-Младенца и дао-Матери Поднебесной). Но с другой стороны, все эти методы были сведены в стройную систему и обрели свой язык описания и единую методологию только после формирования четко структурированной системы «внешней» алхимии, чью методологию и язык описания заимствовала алхимия «внутренняя», применившая их, однако, не к металлам и минералам, а к энергиям человеческого тела-микрокосма.

Расцвет «внутренней» алхимии приходится на XII– XIII вв., когда она становится фундаментальной формой практики школы Совершенной Истины *(цюань чжэнь цзяо),* доминирующей в даосизме и в настоящее время. Ее классические тексты — «Трактат о единении триады» («Цань тун ци» — II в.? или X в.?), написанный Вэй Бо-яном; «Главы о прозрении истины» («У чжэнь пянь») Чжан Бо-дуаня (XI в.) и компендиум «Возвращение к истинной сущности природы и жизненности» («Син мин гуй чжи», XVI в.).

В настоящее время наметился процесс секуляризации «внутренней» алхимии, поскольку именно ее методы и упражнения образуют знаменитую и весьма популярную в Китае и за его пределами систему психофизической регуляции *ци гун* (работа с пневмой-ци). Здесь «внутренняя» алхимия выступает в чистом виде психотехникой с минимализированной связью с доктриной и философией даосизма, присутствующими в *ци гун* лишь имплицитно. Именно бум *ци гун* в Китае 1980–1990-х годов стимулирует издания и переиздания классических текстов по «внутренней» алхимии. Сильны элементы даосской психотехники и в воинских искусствах *(у шу),* особенно в так называемых внутренних стилях *(нэй цзя),* тесно связанных с практикой тайных синкретических сект позднего Средневековья. Достаточно любопытно, что все методологические принципы *у шу* восходят к даосским классическим текстам («Дао дэ цзину»), провозглашающим победу мягкого, податливого, женственно-детского над сильным, крепким, жестким мужским:

1. Таким образом, совершенный мудрец пребывает в недеянии и потому не знает поражений; ни за что не держится и потому не знает потерь (§ 64).

2. Хороший воин не воинственен, хороший боец не гневлив. Умеющий хорошо побеждать врагов не противоборствует с ними (§ 68).

3. Применяющие оружие говорят: «Я не смею стать хозяином и довольствуюсь ролью гостя. Не смею продвинуться и на вершок, а отступаю на целую сажень... Нет большей беды, чем пренебрегать противником. Пренебрегающий противником близок к тому, что его сокровище погибнет» (§ 69).

4. Небесное дао не борется, но успешно побеждает (§ 73).

5. Таким образом, если оружие крепко, то применяющий его гибнет. Если дерево крепко, то его срубят (§ 76).

6. В Поднебесной нет ничего мягче и слабее воды, но в ее торжестве над твердым и крепким ничто не может превзойти ее... Слабое побеждает сильное, мягкое побеждает твердое. И нет в Поднебесной никого, кто не знал бы этого, но мог бы следовать этому... (§ 78).

Даосская традиция несомненно является драгоценной частью духовного наследия всего человечества. Многие базовые идеи и образы даосизма имеют общечеловеческий смысл, поскольку коренятся в самой структуре нашего глубинного психического опыта — в том, «что есть всегда». Разве не видим мы образ Сокровенной

Самки — Матери Поднебесной и в Софии гностиков (вспомним образ Божественной Мысли, Энойи, Мировой души, страдающей во всех существах в ожидании искупления и воплощающейся то в Елене Прекрасной, то в загадочной спутнице Симона Волхва, то в Шехине, Славе Божией, каббалистов), и в Софии — Мировой душе, прообразе грядущего всеединства, Вл. С. Соловьева:

Все видел я, и все одно лишь было —
Один лишь образ женской красоты...
Безмерное в его размер входило, —
Передо мной, во мне — одна лишь ты.

Вл. Соловьев. Три свидания

На этой поэтической ноте мы завершаем наш опыт соприкосновения с даосскими тайнами и обратимся далее к религиям Индии, дающим нам наиболее яркие примеры трансперсонального переживания как основы религиозности.

Глава 2
НАУКА ПСИХОТЕХНИКИ: ИНДУИСТСКАЯ ЙОГА

Специфика психотехники в Индии

Мы переходим к центральной части нашего исследования, ибо именно религии Индии, прежде всего буддизм и брахманизм (индуизм), представляют собой религии чистого опыта в наиболее совершенном, как бы беспримесном виде. Именно в них психологическая сущность религии выявляется наиболее обнаженно и открыто. Собственно, для обоснования предложенной нами концепции достаточно было бы проанализировать религии Индии, однако тогда возникло бы подозрение, что данная концепция применима только к данной региональной форме религии и не работает в других случаях (хотя при таком возражении был бы правомерен вопрос, каким образом религии Индии, будучи именно религиями, могут иметь особую, отличную от других религий природу). Поэтому мы предпочли обосновывать наши взгляды на более широком религиеведческом материале. Однако теперь пришла пора перейти к тому материалу, который наиболее выгодным образом подтверждает правомерность и релевантность не только психоло-

гического подхода к религии, но и выведения религии как духовного и культурно-исторического феномена из определенного типа психического опыта.

Но прежде чем мы перейдем к рассмотрению непосредственно индийского религиозного материала, представляется необходимым сделать некоторые предварительные замечания частного характера, а также проанализировать вопрос о природе связи психотехники и религиозной доктрины в религиях Индии.

Начнем с вопросов терминологического характера. В первых же строках данной главы мы отнесли буддизм к религиям Индии. Это может вызвать недоумение, поскольку буддизм традиционно относят к мировым религиям. Попутно отметим, что разные религиеведческие традиции насчитывают разное число мировых религий. Так, если в российском религиеведении принято относить к ним только буддизм, христианство и ислам, то веберианская традиция относит к мировым религиям и индуизм (на том основании, что это религия целого культурного региона, сопоставимого с Дальневосточным и Средиземноморским, а также — источник буддизма), конфуцианство (на том же основании, но только применительно к Дальневосточному региону; с нашей же точки зрения, конфуцианство вообще не религия и уникальность Дальнего Востока состоит в господстве там на государственном уровне квазирелигиозной идеологии) и иудаизм (как источник двух других мировых религий — христианства и ислама). Но в любом случае буддизм, безусловно, является мировой религией.

И тем не менее буддизм одновременно и индийская религия, несущая в себе все специфические особенности индийской культуры, ее шкалу ценностей (в формировании которой буддизм принял весьма существенное участие) и ценностные ориентации. И где бы буддизм ни распространялся, он всегда репрезентировал именно индийскую духовную культуру и ее традицию. Как бы ни трансформировался буддизм под влиянием культур иных народов (например, под воздействием китайской культуры на Дальнем Востоке), он всегда сохранял сложившееся в Индии доктринальное ядро, бывшее основой самотождественности буддизма во всех его региональных формах. И потому рассмотрение буддизма как религии Индии вполне оправданно, правомерно и естественно.

Следующее терминологическое замечание касается корректности употребления слова «индуизм». Дело в том, что часть авторитетных индологов считают, что индуизмом правомерно называть

только сформировавшуюся в Средние века и существующую до настоящего времени национальную религию Индии, тогда как для более ранних периодов правильнее было бы говорить о ведической (ведийской) религии для архаического периода и о брахманизме — для древности. Мы принципиально не согласны с этой точкой зрения, поскольку религия Вед, упанишад, эпических текстов и пуранический индуизм представляют собой не разные религии и конфессии, а разные исторические этапы развития одной и той же религиозной традиции, сохранявшей на протяжении всей своей истории доктринальную и скриптуральную преемственность и культовое единство. Мы можем проследить, как из ведической религии вызревает брахманизм упанишад и шести систем, а из него — пуранический индуизм (конечно, реальный процесс был гораздо сложнее: пуранический индуизм не просто вырос из упанишад и даршан, а вобрал в себя и параллельно существовавшие культы эпического периода, во многом отталкивавшиеся от брахманской ортодоксии). Но тем не менее религия Вед — брахманизм — пуранический индуизм не три религии, а три этапа формирования одной религии, для обозначения которой мы и будем пользоваться словом «индуизм».

Теперь перейдем к вопросу о месте психотехники в системе религиозных традиций, сложившихся на индийском субконтиненте. Прежде всего сразу же отметим, что индийская психотехника ориентирована сугубо на самые глубинные трансперсональные состояния сознания и практически не интересуется уровнем перинатально-архетипическим (своеобразным исключением является тантра). Поэтому индийским религиям несвойственны мотивы смерти-возрождения, характерные для традиций с психотехнической ориентацией на перинатально-архетипический уровень (элементы символики, связанной с этим уровнем, сохранились в индуистской космологии — образ Хираньягарбхи, Золотого Зародыша вселенной, — и в очень опосредованной религиозно-философской рефлексией форме — в буддийском понятии «татхагатагарбха» — Зародыш или Лоно Будды). Есть в санскрите и специальный термин для обозначения психотехники. Это *йога*.

Слово «йога» означает «связь», «соединение», «сопряжение» и родственно русскому слову «иго» (ср. новозаветное «Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя, и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен

сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» — Мф. 11: 28–30) и английскому yoke (употребленному и в английском тексте цитированного выше пассажа). Здесь нужна одна оговорка. Обычно слово «йога» (кстати, по одной из версий, слово «религия» также означает «связь») интерпретируется как связь человеческого духа с Абсолютом, единение души и Бога. Это совершенно неправильно, тем более что даже йога Патанджали никакого такого соединения не предполагает. Корень «юдж», к которому восходит слово «йога», означает прежде всего «запрягать коня»; поэтому «йога», скорее всего, связывание воедино, сопряжение чувств, мыслей и психических факторов вообще и их сосредоточение на единственном объекте созерцания.

В индийских текстах термин «йога» употребляется в двух основных значениях и одном второстепенном, хотя, быть может, и первичном. Во-первых, йога означает психотехнику вообще, то есть тщательно разработанный и выверенный традицией набор средств и приемов для достижения строго определенных трансперсональных состояний сознания, оценивающихся традицией как состояния реализации религиозной прагматики учения — «освобождение» (*мокша, мукти, кайвалья, нирвана* и т. п.). В этом смысле йога характерна для всех религий традиционной Индии, почему и можно говорить об индуистской йоге, буддийской йоге, джайнской йоге и т. п. Во втором, узком смысле это слово употребляется для обозначения одной из даршан (религиозно-философских систем) ортодоксальной индуистской (брахманской) философии (астика). Эта система, согласно преданию, была создана мудрецом Патанджали и зафиксирована им в «Йога сутрах» («Афоризмах йоги»)[50]. Когда мы ниже будем говорить о йоге в этом смысле, мы будем, как правило, оговариваться, что речь идет о йоге Патанджали, или о восьмеричной йоге *(аштанга-йога),* поскольку йога Патанджали включает в себя восемь этапов (или ступеней) практики. И наконец, в третьем, второстепенном значении слово «йога» означает колдовство, волшебство, магию и магические силы и способности (в частности, «йогини» тантрических текстов — это не женщины-йогины, а колдуньи или бесовки).

В индийской культуре йога имела чрезвычайно высокий статус единственного пути к высшей цели — освобождению, а йогический опыт считался в большинстве систем одним из источников познания, и на него можно было ссылаться в философской дискуссии.

Тем не менее статус психотехники был неодинаков в индуизме и буддизме. Буддийская доктрина непосредственно базируется на психотехническом опыте основателя этой религии Сиддхартхи Гаутамы (Будды Шакьямуни). Царевич Сиддхартха отверг как авторитет ведического откровения, так и доктрины современных ему неортодоксальных учителей-отшельников *(шрамана)* и поставил своей целью постичь истину самому и собственными силами, без опоры на традиционные или «еретические» доктринальные авторитеты. В результате пробуждение (просветление) Будды стало уникальным явлением, и это переживание Будды и легло в основу буддийской Дхармы. Отсюда вытекало два важных следствия. Во-первых, для буддизма психотехнический опыт оказался ценным сам по себе, независимо от его доктринальной основы, из чего следовало признание возможности обретения высокоценных состояний сознания не только в результате самостоятельной практики (по преданию, в своих последних словах Будда призвал учеников усердно трудиться ради освобождения, полагаться только на собственные силы и быть «светильниками самим себе»), но и вне связи с буддийской традицией вообще (пратьека-будды, «будды только для себя»). Во-вторых, высшая ценность учения (нирвана или *бодхи,* «пробуждение»), согласно буддизму, может быть реализована любым человеком независимо от его национально-этнической принадлежности и социального статуса, что и создало предпосылки для превращения буддизма в мировую религию.

В индуизме ситуация была существенно иной: отнюдь не всякий психотехнический (йогический) опыт признавался ценным, то есть ведущим к освобождению. Для того чтобы йогический опыт приобрел ценность, йогическая практика должна была быть правильно сориентирована именно на освобождение, а не на что-либо иное. Но эту ориентацию могут придать духовному деланию йоги только тексты откровения, содержащие подлинное знание *(джняна)* о характере освобождения, а такими священными и абсолютно авторитетными текстами являются только Веды (и особенно, по крайней мере в ведантической традиции, упанишады), «услышанные» древними мудрецами-провидцами, *риши.* Но Веды, из которых только и можно узнать об освобождении, доступны лишь высшим, «дваждырожденным», сословиям *(варнам),* а в полной мере — только брахманам. Следовательно, с точки зрения ортодоксального индуизма, какой бы психотехникой ни занимались

члены низшего сословия — *шудры* (большинство населения Индии), не говоря уже о стоящих вне системы варнашрама иностранцах, путь к освобождению для них закрыт, ибо им неизвестны Веды (даже такой глубокий философ и поборник принципа ненасилия, как Шанкара, призывает заливать расплавленным свинцом уши шудр, услышавших ведические тексты). Индуистская традиция обусловливает ценность психотехники ее соответствием базовым священным текстам и их доктрине (что не мешало, конечно, истолковывать эти тексты с разных, порой диаметрально противоположных позиций). Таким образом, индуизм, во-первых, опосредовал психотехнический результат его соответствием базовой ведической доктрине (что прежде всего выражалось в специфическом языке описания результатов йогического опыта, который с неизбежностью оперировал концептами и терминами текстов откровения), во-вторых, обусловливал возможность реализации своей религиозной прагматики этнической и сословной принадлежностью йогина и, наконец, в-третьих, резко ограничивал возможность апеллировать к йогическому опыту в ходе дискуссии с представителями иных традиций.

После этих предварительных замечаний изложим вкратце теорию полиморфизма индийских религиоз-но-философских систем, разработанную В. И. Рудым и Е. П. Островской на основе ряда положений классиков отечественной буддологии, прежде всего О. О. Розенберга[51].

В индийских религиозно-философских учениях выделяются три взаимодействующих уровня: доктринальный, логико-дискурсивный (философский) и психотехнический (йогический). Первый из них представляет собой идеологический каркас системы. Это мировоззренческая база того или иного учения, не выводимая путем умозаключения, а декларируемая как некая базовая истина. Но что же является источником доктрины? В случае с индуизмом это ведическое откровение и содержащиеся в нем фундаментальные идеологемы (такие, как атман и Брахман). В случае с буддизмом — это трансперсональный (психотехнический) опыт его основателя. Но ниже мы постараемся обосновать гипотезу, что и в индуизме в конечном итоге именно психотехнический опыт лежит в основе доктринального авторитета. Философия возникает впервые в качестве полемического диспута для отстаивания доктринальных принципов перед лицом иноверцев, но постепенно приобретает самоценность и собственную проблематику. Философия

тесно связана с доктриной и психотехникой. Первая задает направление дискурсу и одновременно полагает его границы: например, ни один индусский (индуистский) философ не может в ходе философствования провозгласить идею несуществования атмана, поскольку это вывело бы его за пределы традиции; буддийский же философ, напротив, должен был оставаться в пределах доктрины анатмавады («не-я», «не-душа») и не допускать противоречащего доктрине субстанционализма (хотя, как мы увидим, бывали и довольно сложные и неоднозначные случаи). Что касается психотехники, то, с одной стороны, она выступала средством реализации религиозной прагматики (цели) учения — освобождения, а с другой — снабжала философию сырым материалом, который и становился объектом ее рефлексии. Чтобы понять это, рассмотрим вслед за В. И. Рудым и Е. П. Островской вопрос о носителе философского знания в индийской культурной традиции. Ими были исключительно члены монашеских сообществ или отшельники-йогины, занимавшиеся психотехникой и интересовавшиеся прежде всего природой сознания (психики) и способами (механизмами) ее перехода из профанического состояния в просветленное. Это обусловливало психологическую направленность индийской философии, предметом которой была психология (что превращало философию в значительной степени в своего рода метапсихологию). Таким образом, йогический уровень не только был тесно связан со всеми другими уровнями, но и обладал значительно большей степенью автономности от них, чем они от него. Думаем, что мы можем считать психотехнический (йогический) уровень индийских систем ведущим и определяющим в архитектонике их структурного полиморфизма.

К психотехнике в собственном смысле этого слова примыкает литургический аспект индийских религиозно-философских систем (жертвоприношения — *яджня, пуджа*; ритуалы и обряды), а к философии — довольно поздно появившаяся вторичная рефлексия на доктрину, которая условно может быть названа теологией (богословием). Примеры таковой — поздние ведантические системы (Рамануджи и особенно Мадхвы), объектом философской рефлексии которых является не содержание психотехнического опыта и не характер познавательных актов субъекта, а идеологемы и идеологические конструкции доктрины. Собственно, в данном случае мы имеем пример интересной саморефлексии доктрины. В буддийской традиции относительным аналогом индусской[52] тео-

логии может считаться так называемая теория татхагатагарбхи, о которой мы будем еще говорить подробнее. Теперь же приступим к обзору индийских психотехнических методов.

Фундаментальные категории индийской духовной культуры

Дальнейшее изложение материала и его анализ будут непонятны, если мы хотя бы бегло не рассмотрим базовые идеологемы, формирующие доктринальные комплексы индийских религиозно-философских систем.

К этим базовым идеологемам мы вслед за большинством индологов относим идеологемы кармы (сансары), атмана и мокши (нирваны). Очень кратко рассмотрим их содержание.

Согласно всем индийским учениям (брахманизму, буддизму, джайнизму), эмпирическое существование живых существ регулируется законом кармы, то есть законом причинно-следственных отношений, распространенным на сферы психики и морали.

Само слово «карма» означает «дело», «действие» и на китайский язык передается словом 業 — *е,* в современном языке обозначающим профессию. В. С. Семенцов в своей чрезвычайно интересной книге «Проблемы интерпретации брахманической прозы» (М., 1981) предположил, что первоначально, в ведический период, под словом «карма» понималось не любое действие, а только сакральное, ритуальное, приносящее некий определенный плод *(пхала)*. Позднее, в эпоху упанишад, в связи с развитием «внутреннего», интровертированного, ритуала и десакрализацией ведического ритуализма слово «карма» начинает означать действие вообще, причем не только физическое, но также вербальное (словесное) и ментальное (психический акт). Любое такое действие приносит результат; такой же результат должен наличествовать и для всей совокупности действий, совершенных в течение всей жизни, поскольку их энергия не может просто исчерпаться. Их итог определит форму и основные параметры следующей жизни живого существа, которая в силу природы закона кармы должна сменить жизнь закончившуюся. Так все живые существа с неизбежностью переходят из одного существования в другое, причем сама природа кармически обусловленных рождений-смертей полагает доминирование страдания[53] как фундаментальной характеристики существования.

Это безначальное и бесконечное чередование рождений-смертей, круговращение живых существ под воздействием закона кармы, регулирующего благие и неблагие формы рождения, называется на санскрите *сансарой*.

Хотя закон кармы со времен ранних упанишад признается всеми религиозно-философскими учениями Индии, в его интерпретации есть некоторые различия. Так, отвергающий идею Бога буддизм склонен рассматривать функционирование кармического принципа по образцу безличного и объективного закона, тогда как теистические направления индуизма считают распределителем кармических следствий Господа (Ишвару), а джайнизм вообще воспринимает карму в качестве своего рода тонкой материи, как бы прилипающей к душе *(джива)* и обрекающей ее быть привязанной к круговороту сансары.

Но от страданий сансары можно избавиться, освободиться. И это освобождение считается высшей религиозной ценностью и целью индийских учений. Разные традиции различным образом характеризуют природу освобождения. Для одних школ это реализация переживания тождественности индивидуального и мирового «я» (атмана и Брахмана — адвайта-веданта), для других — единение субстанциальной души с личным Богом (различные традиции бхакти), для третьих — разотождествление духа и материи и пребывание духа в своей собственной природе (санкхья, йога Патанджали, джайнизм), но в любом случае это особое состояние сознания, достигаемое направленной перестройкой психики в процессе йогического духовного делания. Поэтому идеологема «освобождение» предполагает наличие четко выраженной психотехнической детерминанты. Но для трансформации сознания необходимы понимание его природы и самопознание, и проблема «я», субъекта, стала центральной проблемой индийской мысли. Индуистская традиция выдвинула идею атмана. Атман (букв. возвратное местоимение «себя») — абсолютный субъект, никогда не могущий стать объектом. Тело — не атман, не истинное Я, поскольку можно сказать «мое тело». Не могут быть атманом также мысли, чувства («я чувствую», «мои мысли» и т. д.) и другие эмпирические составляющие психосоматической целостности личности. Тот, кто говорит «я», и есть атман. Как говорит Шанкара, в атмане нельзя сомневаться, потому что сомневающийся и есть атман. Его нельзя познать обычными способами и нельзя описать: будучи всегда субъектом, всегда познающим и никогда — познаваемым («Как

познать познающего?» — вопрошает упанишада), он может быть определен только отрицательно — «не то, не то» *(нети, нети)*. По существу, атман только раскрывается, самообнаруживается в процессе йоги, хотя это иногда и называется самопознанием, а выражение «познай себя» *(атманам видхи)* используется как один из императивов брахманско-индуистской традиции. Некоторые упанишады рассматривают атмана как другое название Абсолюта, Брахмана; это Брахман как универсальный субъект, истинное Я всех существ. Эта интерпретация, закрепленная в «великих речениях» *(махавакья)*, таких как «это есть То», «не то, не то», «один без второго», «я есть Брахман», нашла свое продолжение и завершение в адвайта-веданте Гаудапады и Шанкары. Другие говорят о нем как об искре божественного огня — Брахмана, индивидуальном модусе Абсолюта, а третьи рассматривают его как индивидуальную субстанциальную душу и основу личности, отделившуюся от Брахмана и погрязшую в болоте сансары, из которого она может освободиться и соединиться с Абсолютом. Именно «познание» атмана — ключ к обретению освобождения, мокши.

Буддизм отверг идею атмана. Собственно, в ранних буддийских текстах, палийских суттах[54], Будда отвергает атмана только в двух последних значениях, но ничего не говорит о концепции тождественности атмана и Брахмана. Да и поздняя буддийская традиция, как правило, воздерживалась от полемики с адвайта-ведантой. Будда видит в идее атмана — индивидуальной, субстанциальной и вечной души — основу эгоизма, влечения и отвращения (как влечения со знаком «минус») и обусловленного ими страдания. В опыте, утверждает буддизм, нам не дан никакой неизменный атман, а только постоянно меняющиеся и даже мгновенные элементарные психофизические состояния *(дхармы)* и их комплексы. Идея индивидуальной души заменена в буддизме учением об эмпирической личности как потоке *(сантана)* психофизических состояний, сгруппированных в пять групп *(скандха):* материя, чувство, представления-понятия, формирующие факторы и сознание; при этом ни одна из групп не является базовой и ни один из элементов — субстанцией.

Таким образом, буддизм провозглашает принцип *анатмавады* (учения о не-душе), противостоящий индуистской *атмаваде*. Но появление этой доктрины отнюдь не отменило установки на самопознание; оно, напротив, задано ею: ведь чтобы реализовать и сделать внутренним убеждением-прочувствованием идею не-души,

необходимо познать себя как не-душу, что открывает путь к нирване, буддийскому аналогу мокши, как особому внеличностному и неописываемому высшему типу существования, свободному от аффектов и заблуждений. В буддийской традиции доктрина недуши занимает то же место, что учение об атмане — в индуизме, и поэтому вполне правомерно говорить о функциональном тождестве двух этих кажущихся противоположными доктрин.

Таким образом, психотехника (йога) поистине является формообразующим сущностным центром не только религий, но и всей духовной культуры Индии, ее энтелехией и стержнем.

Становление индийской психотехники: от ведических жертвоприношений до философского символизма упанишад

Здесь мы рассмотрим самый ранний этап формирования индийской психотехники.

Хорошо известно, что древнейшая форма индуизма, так называемая ведическая религия, то есть религия вторгшихся в Индию в середине II тыс. до н. э. кочевников-ариев, была прежде всего религией жертвоприношений *(яджня),* включавших в себя значительный элемент магии, поскольку жертвоприношение предназначалось не для умилостивления божества, а для его подчинения воле жертвователя. Отсюда и поговорка: «Все повинуется богам, а боги — брахманам (жрецам)». В настоящее время в связи со скудностью наших сведений о ведической религии (ограничивающихся в основном данными текстов Вед) не представляется возможным судить о том, какого рода глубинный опыт лежал в ее основе (был ли он опытом шаманского или какого-то другого типа). Равным образом мы можем только предполагать и о характере генезиса собственно психотехники (йоги), которая в более или менее известных нам формах уже существовала в конце первой половины I тыс. до н. э. Не исключено даже предположение о дравидийских, а не арийских корнях йоги (дравиды являются автохтонами индийского субконтинента, создавшими еще до прихода ариев высокоразвитые цивилизации Хараппы и Мохенджо-Дара). Во всяком случае, именно в Хараппе найдена фигура божества, сидящего в позе, хорошо известной нам по йогическим текстам и называемой в них *сиддхасаной* (позой совершенства). Это божество обычно называют Протошивой. Такое предположение вполне ло-

гично, особенно если учесть, что арии, судя по ведическим текстам, не знали ничего похожего на идеи перерождений и освобождения, делили мир на три части и стремились после смерти оказаться или на небесах богов *(сварга),* или в связанном с луной мире предков. И тем не менее мы считаем необходимым указать на некоторые моменты в верованиях ариев, которые если не породили йогу (явившись генетически ее источником), то, во всяком случае, оказались существенными факторами в процессе «врастания» йогического элемента в культуру ариев и постепенного превращения этого элемента в центральный и структурообразующий.

Во-первых, следует обратить внимание на самый характер ведического текста и на то, что говорит традиция о его источнике. Веды, тексты откровения, называются на санскрите *шрути,* то есть «услышанное». Кем услышанное? Некими древними мудрецами, называемыми *риши*. Эти мудрецы своим чутким слухом, духовным слухом разумеется, уловили некие тонкие вибрации, исходящие из божественного мира (поздняя философская школа пурва-миманса вообще считала Веды вечными и несотворенными, что потребовало от ее последователей разработки утонченной лингвофилософской теории информации — звука, *шабда),* внимали им и изложили услышанное на «человеческом» языке, создав собственно ведические тексты, являющиеся, так сказать, знаковой перекодировкой божественной информации, выраженной в таинственном первозвуке. Таким образом, Веды были восприняты риши благодаря тому, что их душа (сознание) находилась в особом состоянии, позволявшем ей воспринимать божественные вибрации. Эта легенда, как можно предположить, в конечном итоге как бы указывает на то, что сама ведическая религия обязана своим появлением религиозному опыту древних мудрецов, находившихся в особом состоянии сознания. А если мы вспомним, что риши Вальмики и Вьяса считались традицией авторами эпосов «Рамаяна» и «Махабхарата» (что, конечно, не соответствует действительности), а также то, что практически все традиционные и архаические верования сближают и даже отождествляют шаманов-провидцев, пророков и поэтов, то высказанное нами предположение получит дополнительное подтверждение: сама традиция смотрела на риши как на людей экстатического видения и поэтического вдохновения.

Во-вторых, отметим ведический культ сомы, некоего растения, имевшего определенный психоделический эффект, и олицетворяемого им бога (его связывали с луной). Сок этого растения активно

использовали в ведическом ритуале, в котором сома играла чрезвычайно важную роль. Мы не знаем, была ли сома просто наркотическим напитком (в таком случае она вряд ли могла оказывать какое-то существенное воздействие на раскрытие бессознательного) или же, подобно мексиканскому мескалину, имела психоделический эффект. Во всяком случае, в Ригведе сохранилось достаточно много гимнов, посвященных соме, в которых этот напиток воспевается как дарующий богоподобие и бессмертие. Мы не знаем состава сомы, поскольку секрет ее изготовления был утрачен после прекращения ведических жертвоприношений и по их замене более простыми и дешевыми ритуалами *(пуджа)*. Кроме того, здесь сказалось и влияние буддизма, осуждавшего употребление опьяняющих напитков. Дж. Нидэм предполагает, что сома изготавливалась из сока грибов (возможно, мухоморов), что было характерно для ряда шаманских традиций Сибири. Не исключена возможность и применения грибов, содержащих сильный галлюциноген псилоцибин («магические грибы»); эти грибы, как правило, растут на помете крупного скота[55]. Но другие исследователи, в основном иранисты (поскольку авестийская религия тоже предполагала употребление в ритуальных целях этого же питья, называвшегося в Иране хаомой), полагают, что в основе состава сомы был сок растения эфедры, поскольку ее алкалоид эфедрин обладает сильным возбуждающим и вызывающим эйфорию средством. М. Бойс (и согласный с ней И. М. Стеблин-Каменский) придерживается мнения, что для приготовления сомы (хаомы) сок эфедры смешивали с молоком, после чего его и употребляли в ритуальных целях[56]. Сакральная ценность сомы была столь велика, что она считалась напитком богов, то есть субстанцией того же рода, что и греческая амброзия (образ, видимо генетически связанный с сомой). Не исключено, что ритуальное употребление сомы могло в какой-то степени стимулировать формирование собственно психотехники.

В-третьих, обратим внимание на идею *manaca,* активно проводящуюся в Ведах (самхитах; см., например, Ригведу X, 136). Слово «тапас» означает тепло, но не всякое тепло, а тепло птицы, высиживающей птенцов, и поэтому связанное с затратами энергии. Древние индийцы считали, что птица от высиживания яиц худеет. По аналогии это слово стало использоваться для обозначения аскезы, подвижничества, однако не утратило и своей энергетической коннотации. Так, в Ведах тапас рассматривается как космологиче-

ский принцип универсальной энергии, превосходящий по своему значению богов и все миры вселенной[57]. В ведической концепции тапаса можно видеть косвенное указание на существование уже в ведический период практики аскезы, включавшей в себя и элементы психотехники.

И наконец, самое главное. Ведический ритуал предполагал наличие различных групп жречества, с которыми соотносятся даже группы текстов Вед. Так, считается, что Ригведа соотносится с хотаром, рецитировавшим гимны во время жертвоприношений, Самведа — с удгатаром, ответственным за музыкальный аспект ритуала, Яджурведа — с адхварью, обеспечивавшим различные части ритуала: он выжимал сок, готовил дрова и т. п., а Атхарваведа — с брахманом (главным жрецом) или пурохитой (царским жрецом)[58]. Именно с последним, как показал в своем новаторском исследовании[59] безвременно скончавшийся В. С. Семенцов, и связано возрастание роли и значения психотехнического элемента в ведической религии. Если же мы вспомним, что Атхарваведа сложилась последней и, по мнению большинства индологов, именно она в основном подверглась неарийскому (дравидийскому) влиянию, то почувствуем, что круг замыкается и мы вновь возвращаемся к гипотезе об автохтонном генезисе психотехники. Но как бы то ни было, функции брахмана все-таки базируются на арийском, собственно ведическом понимании сути жертвенного ритуала и посему подлежат рассмотрению в данном месте нашей работы.

Дело в том, что ведическое жертвоприношение моделировало некое прасобытие, парадигматическую коллизию, имевшую место во время оно. Например, зажигаются определенные огни потому, что некогда бог Индра благодаря использованию этих огней победил титанов-асуров. Брахманы (комментирующие ритуальные ведические тексты) неустанно повторяют формулу «ya evam veda...» («кто, так зная...»). К примеру, рассказывается о победе богов над асурами благодаря такому-то примененному богами приему, использующемуся (иногда символически) и в ритуале, и добавляется: «Тот, кто, так зная, делает это, тоже непременно обретет победу над всеми врагами». Здесь победа богов — парадигматическое или архетипическое (в платоновско-августинианском смысле) событие, моделируемое в ритуале по формуле «ya evam veda». Но это моделирование предполагает и вполне определенный ментальный акт: ведь для того, чтобы «так зная» совершать жертвоприно-

шение, необходимо постоянно сосредоточивать внимание на парадигматическом образце ритуала, том мифе, который ритуал моделирует, воспроизводит.

Как уже говорилось, в жертвоприношениях участвовали разные группы жрецов, совершавшие вполне определенные и конкретные ритуальные действия. Но среди них был один жрец, а именно брахман, который, казалось, не делал ничего во время ритуала, а просто сидел, и тем не менее именно он получал половину платы за ритуал, тогда как вторая половина делилась между всеми остальными совершавшими жертвоприношение жрецами. В чем же тут дело? Ответ заключается в том, что как раз брахман и является человеком, обусловливающим действенность и эффективность жертвоприношения, ибо в течение всего ритуала он сосредоточивается на внутреннем смысле и архетипическом прообразе по принципу «тот, кто, так зная...». Именно брахман *так знает,* в то время как другие жрецы совершают культовые действия, а эта сосредоточенность, сконцентрированность сознания брахмана на сути ритуала, безусловно, имеет уже психотехническую природу и, по существу, приближается к йогическому созерцанию.

По мере развития системы варнашрама, предполагавшей для определенной возрастной группы лесное уединение *(аранья,* соответствующие ведические тексты — *араньяки,* «лесные»), развивалась практика так называемого внутреннего ритуала, когда жертвоприношение не совершалось реально, а только созерцалось, причем сосредоточение по формуле «ya evam veda» стало играть в этом созерцательном ритуале главную роль, что постепенно обесценило и десакрализовало «внешний» ведический ритуал, перенеся центр тяжести на интропсихический процесс. Араньяки между тем плавно перерастают в упанишады (тому свидетельство — название одной из самых ранних, ок. VIII в. до н. э. упанишады: «Брихадараньяка упанишада», то есть «Великая араньяка-упанишада»), в которых отчетливо формулируются рассмотренные выше концепции атмана (истинное «я», высшая самость), Брахмана (Абсолют), их единства, а также доктрина мокши, что создало все предпосылки для выхода психотехники на передовой рубеж религиозной практики.

Упанишады также называют ведантой, то есть концом, завершением Вед, и, следовательно, наиболее глубокой и философской части *шрути*. Постепенно сложилась даже теория, принятая средневековой ведантой (здесь название базирующейся на упанишадах,

то есть собственно веданте, религиозно-философской школы), согласно которой все части Вед, кроме упанишад *(самхиты, брахманы, араньяки),* относятся к сфере профанического, сфере кармы *(карма канда),* и потому не могут учить об освобождении, и только упанишады относятся к сфере знания, гносиса *(джняна канда),* учат пути, ведущему к освобождению, обретаемому через переживание единства атмана и Брахмана. Но реально йога окончательно победила ведический ритуализм только благодаря буддизму и его вкладу в сокровищницу индийской религиозно-философской мысли и духовной культуры вообще. Дело в том, что фундаментальные основоположения индийской духовной культуры — идеологемы кармы, сансары, мокши (нирваны) и атмана (анатмана) — впервые появились в ведической, индуистской традиции, зародились в лоне ведической Дхармы. Но только буддизм сделал доктрины, базирующиеся на этих идеологемах, центральными, освободил их от ритуалистическо-обрядовых напластований, сдерживавших их развитие в индуизме, изменил саму ценностную шкалу индийского общества, обесценив такие его нормы, как *кама* (чувственная любовь), *артха* (материальное процветание) и даже *дхарма* (в смысле формального обрядоверия и сословно-кастового долга), назвав именно освобождение от страданий сансары высшей ценностью и высшей целью. Именно из буддизма новые ценности возвращаются в зачавшее их лоно индуизма, трансформируя и преображая его. Поэтому, как бы ни сопротивлялась брахманская ортодоксия влиянию буддизма, постбуддийский индуизм в аспекте его ценностных ориентаций и морально-нравственных норм — наполовину (или даже более) буддизм. Конечно, влияние было обоюдным, взаимным, но влияние буддизма на индуизм оказалось более действенным и в значительной степени трансформировало сам этос и тип индийской цивилизации, сделав ее более интровертивной, созерцательной и психологически ориентированной.

Но вернемся к процессу становления индийской психотехники. Как и в даосской традиции Китая, в Индии в формировании психотехники значительную роль сыграла практика дыхательных упражнений. Еще в брахманах и араньяках разрабатывается теория пран, жизненных дыханий, нашедшая свое полное выражение в упанишадах. В Индии дыхание не только считалось средством получения организмом жизненной силы, но и рассматривалось наряду со зрением, обонянием, вкусом и т. д. как одна, причем важнейшая, из способностей восприятия.

Процитируем «Брихадараньяка упанишаду»[60]:

> И тогда речь сказала: «Поистине, в чем я — превосходнейшее, в том и ты[61] — превосходнейшее». — «Поистине, в чем я — твердое основание, в том и ты — твердое основание», — [сказал] глаз. «Поистине, в чем я — достижение, в том и ты — достижение», — сказало ухо. «Поистине, в чем я — местопребывание, в том и ты — местопребывание», — [сказал] разум. «Поистине, в чем я — воспроизведение, в том и ты — воспроизведение», — [сказало] семя. [Дыхание сказало:] «Если я такое, что же [служит мне] пищей, что одеждой?» — «Все, что есть здесь, вплоть до [пищи] собак, червей, насекомых и птиц, — это твоя пища, вода — жилище». Поистине, кто знает так эту пищу дыхания[62], тот не съедает ничего, что не было бы пищей, не получает ничего, что не было бы пищей, знающие это и просвещенные, собираясь есть, очищают рот водой и, поев, очищают рот водой. Так они считают, что покрыли наготу этого дыхания. *(IV, 1, 14; пер. А. Я. Сыркина)*

Упанишады выделяют и различные типы энергии дыхания — *праны* (например, Брихадараньяка I, 5, 3): 1) собственно *прана,* то есть дыхание вообще, дыхание в легких; 2) *апана* — дыхание, идущее со вдохом вниз; 3) *вьяна* — дыхание, разлитое по телу и поддерживающее жизнь между вдохом и выдохом; 4) *удана* — дыхание, идущее вверх и находящееся в горле; 5) *самана* — общее, центральное дыхание, находящееся в центре тела и обеспечивающее пищеварение. Кстати, эти виды праны уподоблялись и жертвенным огням в процессе «внутреннего жертвоприношения».

Но самое главное, конечно, в упанишадах — это учение о единстве атмана и Брахмана и о созерцании реализации этого единства как основном методе обретения освобождения.

Так, уже в «Катха упанишаде» (одной из ранних стихотворных упанишад) не только характеризуется практика йоги, но и упоминаются узлы и артерии сердца — прообразы более поздних йогических *чакр* (психоэнергетических центров) и *нади* (каналов движения жизненной энергии, праны по телу) — см. Катха II, 3, 10–16. Процитируем частично этот фрагмент:

> Когда пять [источников] знаний успокаиваются вместе
> с разумом
> И не действует способность постижения — это зовут
> высшим путем.
> Твердое владение чувствами — это считают йогой.
> Тогда [человек] становится неотвлеченным, ибо йога
> приходит и уходит.

Когда прекращаются все желания, обитающие в сердце,
То смертный становится бессмертным и достигает здесь
Брахмана.
Когда разрубаются все узлы, [связывающие] здесь сердце,
То смертный становится бессмертным — таково наставление.
В сердце — сто и одна артерия, из них одна ведет к голове.
Идущий по ней вверх достигает бессмертия, во все [стороны]
служат выходами другие [артерии].

(Пер. А. Я. Сыркина)

В более поздних (современных возникновению буддизма или написанных несколько позже) упанишадах йогическая проблематика занимает все более важное место. Особенно следует выделить «Шветашватара» I, 3:

Следовавшие размышлению и йоге видели силу
божественной сущности,
скрытую ее собственными свойствами,
Что одна правит всеми этими причинами,
связанными с временем и Атманом.

Там же, II, 8–16:

Подняв три части, держа ровно тело, заключив в сердце
чувства и разум,
Пусть переправится мудрый на ладье Брахмана через все
потоки, несущие страх,
Сдерживая здесь дыхание, пусть владеющий [своими]
движениями дышит слабым дыханием через ноздри.
Пусть мудрый, не отвлекаясь, правит разумом, словно
повозкой, запряженной дурными конями.
На ровном, чистом [месте], свободном от камешков, огня,
песка; своими звуками, водой и прочим
Благоприятствующим размышлению, не оскорбляющим взора;

в скрытом, защищенном от ветра убежище пусть он
предается упражнениям.
Туман, дым, солнце, ветер, огонь, светлячки, молния,
кристалл, луна —
Эти предварительные образы суть проявления в Брахмане
при [упражнениях] йоги.
Когда с появлением земли, воды, огня, ветра, пространства
развивается пятеричное свойство йоги,
То нет ни болезни, ни старости, ни смерти для того,
кто обрел тело из пламени йоги.

Легкость, здоровье, невозмутимость, чистый цвет лица,
благозвучный голос,
Приятный запах, незначительное количество мочи и кала —
вот, говорят, первые проявления йоги.
Подобно тому, как загрязненное пылью зеркало [снова] ярко
блестит, когда оно очищено,
Так же, поистине, и наделенный телом, узрев сущность Атмана,
становится единым, достигшим цели, свободным от страданий.
Когда сущностью [своего] Атмана он, словно наделенный
светильником, видит сущность Брахмана,
То, познав нерожденного, постоянного, свободного от всех
сущностей Бога, он избавляется от всех уз.
Поистине, это Бог, [пребывающий] во всех странах света,
он рожден вначале и он — внутри лона.
Он рожден, он и будет рожден, он стоит перед людьми,
обращенный во все стороны.

(Пер. А. Я. Сыркина)

Достаточно красноречива и «Майтри упанишада», в которой особенно заметно влияние буддизма, в частности буддийского учения о всеобщем непостоянстве и страдании. Йога является средством освобождения от страдания через единение с Абсолютом:

Вот правило для достижения этого [единства]: сдерживание дыхания, прекращение деятельности чувств, размышление, сосредоточенность, созерцательное исследование и полное слияние — это называется шестичастной йогой. Когда, видя благодаря ей, просвещенный видит златоцветного творца, владыку, пурушу[63], источник Брахмана, то, освобождаясь от добра и зла[64], он соединяет все в высшем неразрушимом [начале].

(V, 118; пер. А. Я. Сыркина)

Как единственный путь к освобождению йога характеризуется и в уже цитировавшейся нами «Шветашватара упанишаде» (VI, 13):

Познав вечного среди невечных, мыслящего среди немыслящих,
единого
среди многих, что доставляет [исполнение] желаний, —
Эту причину, Бога, достижимого санкхьей[65] и йогой, — [человек]
освобождается от всех уз.

(Пер. А. Я. Сыркина)

Что касается наиболее поздних упанишад, таких как «Пайнгала упанишада» или небольшая «Атма упанишада», то в них йогическая тематика становится еще более значимой, указывая на постоянное возрастание роли психотехники в индуистской традиции. А одна из этих упанишад даже называется «Йогататтва упанишада» («Упанишада сущности йоги»). Точная датировка этих упанишад затруднительна, но все они написаны уже после возникновения буддизма и, видимо, ближе к началу новой эры.

В связи с упанишадами следует отметить и еще одно обстоятельство. Упанишады правильно квалифицируются как философские тексты по своему предмету, но метод их не собственно философский. В отличие от трактатов — шастр, идеи упанишад не выводятся логически, а вводятся в готовом виде, что понятно, поскольку упанишады имели статус текстов откровения. Здесь нет и строгой философской терминологии шастр, вместо которой мы сталкиваемся с поэтическим богатством образов философского символизма. И пассажи упанишад о Боге, атмане, Брахмане отнюдь не являются плодом сухого теологического резонирования, характерного для поздней ведантической схоластики. Символические образы абсолютного, рассыпанные по всем упанишадам, несомненно, являются выражением живого религиозного опыта, обретаемого в процессе психотехнического делания трансперсонального переживания.

Что же переживает йогин упанишад? Прежде всего — космическое единство и слиянность своего «я» с «я» всех живых существ и божественным Я вплоть до полного исчезновения различий между своим эго, «я» других существ и Абсолютом. Здесь мы ограничимся цитатой из самой авторитетной из всех упанишад — «Иша упанишады», а затем в качестве типологической параллели приведем аналогичный фрагмент из даосского текста IV в., безусловно опирающегося на совершенно автохтонную китайскую традицию.

«Иша упанишада» (4–8):

> Неподвижное, единое, оно — быстрее мысли; чувства не достигают его,
> оно двигалось впереди [их].
> Стоя, оно обгоняет других — бегущих; Матаришван[66] влагает в него
> деяния.
> Оно движется — оно не движется, оно далеко — оно же и близко,
> Оно внутри всего — оно же вне всего.
> Поистине, кто видит всех существ в Атмане,
> И Атмана — во всех существах, тот больше не страшится.

Когда для распознающего Атман стал всеми существами,
То какое ослепление, какая печаль могут быть у зрящего единство?
Он простирается всюду — светлый, бестелесный, неранимый,
лишенный
жил, чистый, неуязвимый для зла,
Всеведущий, мыслящий, вездесущий, самосущий, что должным
образом
распределил [по своим местам все] вещи на вечные времена.

(Пер. А. Я. Сыркина)

Гэ Хун. «Баопу-цзы» (гл. 1 Эзотерической части; во фрагменте говорится о сокровенном дао):

Металл и камень не сравнятся с ним своей твердостью, а щедрая роса не сможет превзойти его своей мягкостью. Оно квадратное, но не измеряется угольником, круглое, но не измеряется циркулем. Идешь к нему, но не видишь его, устремляешься за ним, но не в силах догнать его. Небо от него свою высоту имеет, а Земля от него же свою низину имеет. Благодаря ему движение происходит облаков, и дождь оно дарует. Оно носит в утробе плод — Изначальное Одно. В нем как в форме-образце вылиты два способа проявления, и из него исходит Великое Начало всех вещей и возвращается к нему же. ⟨...⟩ Всеохватывающее и все затопляющее, огромное и безмерное, оно с творчеством сообразует свою согласованность — тождественность. Оно подобно тьме и подобно свету, подобно мутному и подобно ясному. Кажется, оно отстает, но оно перегоняет; кажется, что оно ущербно, но оно всецело завершено.

Чем можно объяснить удивительный параллелизм (даже на уровне образов) двух текстов, возникших в двух совершенно различных культурах? Уж конечно, не пресловутым (но невозможным) влиянием брахманизма (или, что еще более странно, буддизма) на даосизм, возможность которого справедливо отверг еще в XIX в. В. П. Васильев и вера в которое в современной науке кажется странным анахронизмом, заставляющим вспомнить о синологических трудах отцов-иезуитов XVII–XVIII вв. и протестантских пасторов-миссионеров XIX в.

Но если не влиянием, то чем же? Близостью (или даже тождеством) психотехнического трансперсонального опыта и образующих его переживаний. И мудрецы упанишад, и древние даосы равным образом испытывали то расширение сознания и космическое единство, слияние со всем сущим и с универсальным сознанием, которое хорошо известно по психоделическим (и медикаментоз-

ным, и не таковым) сеансам современным психологам-трансперсоналистам[67].

Здесь же следует указать и на возможные трансперсональные корни доктрин сансары (предполагающей непрерывно сменяющие друг друга рождения-смерти-рождения...) и кармы.

Как уже говорилось выше, древние арии эпохи Ригведы не знали ничего о перерождениях. Впервые эта доктрина появляется в очень аморфном виде в «Брихадараньяка упанишаде» (VI, 2, 14–16) и «Чхандогья упанишаде» (IV, 10, 1–10); имеющие к ней отношение пассажи детально проанализированы В. С. Семенцовым в его книге «Проблемы интерпретации брахманической прозы». Далее эта доктрина приобретает все большую и большую значимость и под влиянием буддизма, сразу же сделавшего учение о карме стержнем своей доктрины, становится центральной идеологемой индуистской традиции. Ее классическое и очень яркое по своей образности выражение дается в поздней «Йогататтва упанишаде» (данный пассаж интересен присутствием в нем своеобразных «фрейдистских» мотивов, напоминающих об эдиповом комплексе[68]):

Ту грудь, что некогда питала его, он сжимает, охваченный страстью.
В том лоне, что некогда породило его, он предается наслаждению.
Та, что [была ему] матерью, — снова жена; та, что жена, —
[снова] мать.
Тот, что [был ему] отцом, — снова сын; тот, что сын, — снова отец.
Так в круговороте бытия, словно [вращающиеся] ковши
водочерпального колеса,
Блуждает [человек], рождаясь в материнской утробе, и приходит
в миры.

(3–5; пер. А. Я. Сыркина)

Заметим, что представление о перевоплощениях (но не о карме!) характерно для многих архаических народов (в том числе и сибирских). При этом обычно считается, что умерший вновь рождается в своей же собственной семье. Тем не менее ни один индоевропейский народ (ни иранцы, ни хетты, ни греки, ни германцы, ни кельты, ни славяне), кроме индийцев, не развил этого учения и не поставил его в центр своих религиозных традиций. Правда, в Древней Греции существовали учения, включавшие в себя доктрину перевоплощений (переселения душ, метампсихозиса). Но это были не массовые религиозные движения или общенацио-

нальные религиозные системы, а эзотерические религиозно-философские школы (пифагоризм, орфики, платонизм).

Появление концепций сансары и кармы не может быть объяснено имманентным развитием ведической доктрины, поскольку в ней не было никаких предпосылок возникновения этих мировоззренческих положений (мы имеем в виду ритуалистический политеизм или генотеизм самхит). И тем не менее учение о перерождениях и регулирующем их законе кармы не только появилось в Индии, но и стало центральным пунктом, ведущей идеей индийского религиозного менталитета. Можно, конечно, предположить, что эти доктрины заимствованы из автохтонной, дравидийской культуры Индии. Это предположение нельзя опровергнуть, но нельзя и доказать ввиду полного отсутствия источников, поэтому оно остается чисто умозрительным и лишенным какой-либо эмпирической базы.

Но в таком случае какое предположение может способствовать объяснению такого доктринального феномена?

Мы рискнем ответить на этот вопрос и предположить, что доктрины сансары и кармы имеют психотехническое происхождение и появились вследствие развития психотехники и углубления трансперсональных переживаний индийских созерцателей.

Во введении мы уже рассказывали о чрезвычайно распространенном типе трансперсональных переживаний, зафиксированных на сеансах, проводимых С. Грофом и его коллегами. Этот тип С. Гроф назвал «памятью прошлых жизней». Переживания, возникающие как под воздействием ЛСД, так и на немедикаментозных сеансах, базирующихся на холотропном дыхании, предполагают отождествление пациентом себя с некоторым лицом, жившим в далеком или недавнем прошлом; при этом чувства, мысли и весь психический опыт данного лица воспринимаются пациентом в качестве своего собственного. Иногда пациент описывает характерные исторические детали той эпохи, о которых до этого он не имел ни малейшего понятия. Иногда аутентичность этих деталей верифицируется специалистами. Но самое интересное то, что пациент очень часто находит в жизни того лица, с которым он отождествляет себя (или себя в одной из прошлых жизней), истоки и корни своих физических недомоганий, психологических проблем и сопровождающих их комплексов. Подобного рода переживания (развязывание кармических узлов) имеют большую психотерапев-

тическую ценность и способствуют разрешению многих психологических сложностей и избавлению от глубинных комплексов.

Если мы учтем постоянно встречающиеся в индийских текстах упоминания о йогинах и просветленных личностях, помнящих свои предыдущие жизни (следовательно, традиция прямо признает связь психотехнических достижений с памятью предыдущих жизней), то наше предположение о йогических, психотехнических корнях доктрин сансары и кармы получит дополнительное подтверждение, что, однако, отнюдь не отменяет последующей философской и теологической разработки этих представлений. Кстати, достаточно интересно и то обстоятельство, что в Древней Греции учение о метампсихозисе поддерживалось в основном школами с мистико-созерцательной и мистериальной ориентацией, что тоже позволяет предположить психотехнические корни этого учения, а не обязательно объяснять его восточными влияниями, огульно отрицать возможность которых, однако, тоже нельзя; греки поддерживали регулярные связи с Индией, при Александре Македонском в Индии появились эллинизированные государства, царь одного из которых Милинда (Менандр) стал собеседником буддийского монаха Нагасены и в конце концов буддистом[69]; эллинистическое искусство повлияло на стиль Гандхары и т. д. Мы даже знаем, что царь Ашока отправил в эллинистические страны буддийских миссионеров, дальнейшая судьба которых, однако, неизвестна.

И тем не менее объяснение тех или иных культурных феноменов заимствованиями — дело, как правило, неблагодарное, тогда как психотехническая теория открывает принципиально новый подход к пониманию формирования религиозной доктрины. Ведь не стало же у греков учение о метампсихозисе центральной религиозной доктриной, а у индийцев стало. Это, на наш взгляд, легко объясняется принципиально иным статусом психотехники в эллинистическом мире, где она наличествовала в элементарном состоянии в качестве вторичной составляющей мистериальных культов и эзотерических религиозно-философских учений, тогда как в Индии роль йогического аспекта религиозной жизни постоянно возрастала, пока он не сделался определяющим для реализации религиозной прагматики системы (освобождение) и основой доктринального творчества, особенно в буддизме и джайнизме, хотя и в индуистской традиции роль йоги тоже была чрезвычайно значима. К ее рассмотрению теперь мы и обратимся.

Типы и формы индуистской психотехники

В этом разделе мы постараемся кратко охарактеризовать основные виды психотехнической практики, имевшие распространение в индуистской традиции. Мы остановимся на восьмеричной йоге Патанджали (часто называемой также раджа-йогой, царственной йогой), ведантической джняна-йоге (йога гносиса, йога познания), тесно связанной с недуалистической системой Шанкары, бхакти-йоге (йоге любовной преданности Богу) вишнуитской традиции и некоторых формах тантрической йоги (кундалини-йога, лайя-йога) средневекового шиваизма. Разумеется, наш обзор будет носить очерковый характер и никоим образом не претендует на исчерпывающую полноту изложения богатейшего индийского материала.

1. Восьмеричная йога Патанджали[70]. Это йога в узком смысле слова, одна из шести *даршан* (систем) ортодоксальной брахманско-индуистской традиции. По своим философским основаниям она теснейшим образом связана с философией санкхьи[71], реализацией сотериологического идеала которой классическая йога в значительной степени и является. В философии санкхьи обычно выделяются два направления: так называемые эпическая и классическая санкхья.

Эпическая санкхья называется так постольку, поскольку ее изложение дается в философских разделах великого индийского эпоса «Махабхарата» («Бхагавадгита», «Анугита», «Мокшадхарма» и др.). Создателем классической санкхьи считается древний мудрец Капила, написавший очень краткий текст «Санкхья сутры». Наиболее ранним текстом, развернуто излагающим эту систему, являются «Санкхья карики» Ишваракришны (система санкхьи весьма древняя, и ее идеи присутствуют уже во многих средних и поздних упанишадах: «Майтри упанишада», «Шветашватара упанишада» и др.).

Главным отличием между эпической и классической санкхьей является их отношение к проблеме Бога. Если эпическая санкхья считает Бога единственным источником как индивидуальных сознаний *(пуруша),* так и материи *(пракрита),* которая выступает также в качестве творческой, созидательной силы *(йогамайя)* Бога, то классическая санкхья является атеистической *(ниришвара),* отрицает существование Бога и считает сознание (точнее, множе-

ство индивидуальных сознаний) и материю онтологически равноценными, первичными и независимыми друг от друга субстанциями. Освобождение *(кайвалья)* понимается в классической санкхье не как единение с Богом, а как разъединение духа и материи, их разотождествление (в результате неведения пуруша ложно отождествляет себя с различными состояниями пракрити).

Йога занимает как бы промежуточное положение между эпической и классической санкхьей. Она признает все положения последней, но равно признает и существование Бога (Ишвара), понимаемого как вечно (изначально) освобожденное сознание, наделенное всемогуществом и всеведением. Йога не предполагает, однако, никакого единения с этим Богом, а скорее предлагает обретение статуса полного обособления от материи, аналогичного статусу самого Ишвары. Но здесь нас будет интересовать не философия санкхья-йоги, а психотехническая доктрина этого учения.

Несколько слов о датировке «Йога сутр» Патанджали. Если мы вслед за традицией будем отождествлять личность их автора с личностью знаменитого грамматиста Патанджали, то их следует датировать II в. до н. э. Однако, по мнению такого авторитета, как Дж. Вудс, текст сутр написан в IV в. н. э. Большинство же исследователей считают, что сутры не могли быть написаны позднее III в. н. э., поскольку в это время их цитирует джайнский философ Умасвати в своем трактате «Таттвартха адхигама сутра».

Что касается авторитетнейшего комментария Вьясы, то он обычно датируется IV в. н. э., однако, как показали В. И. Рудой и Е. П. Островская, его содержание свидетельствует о детальном знакомстве автора с важнейшим буддийским трактатом «Абхидхармакоша» Васубандху и, следовательно, он не мог быть написан ранее времени создания «Абхидхармакоши» (V в.).

Теперь обратимся к психотехническому содержанию «Йога сутр».

Патанджали определяет йогу как «прекращение деятельности сознания» *(читта вритти ниродха)*, то есть прекращение существования всех форм развертывания, или актуальных состояний эмпирического сознания, благодаря чему истинный субъект — пуруша перестает отождествлять себя с состояниями материи и реализует абсолютную обособленность — пребывание в собственной форме (природе). Пуруша здесь назван «зрителем» — как свидетель всех эмпирических форм и состояний, созерцающий их, но

абсолютно бездеятельный (концепция, известная и по упанишадам). Способами реализации йоги Патанджали считает подвижничество, самообучение и упование на Бога, что способствует развитию сосредоточенности и преодолению *клеш* (аффектов) — ложных наполнителей и загрязнителей сознания, вызывающих созревание кармы (клеши суть: неведение, эгоизм, влечение, враждебность и самосущная жажда жизни; ср. с буддийскими: неведение, страсть, гнев, гордость и зависть, иногда вместо зависти — неверие и ложные воззрения). В совершенно буддийском духе Патанджали провозглашает, что для мудрого все есть страдание в силу всеобщего непостоянства, беспокойства, следов прошлых кармических впечатлений и противоречивого развертывания *гун* (качеств материи). Прекращение неведения полагает конец связи пуруши с материей, в том числе и с ее тончайшими модификациями, образующими (через наложение их на пурушу) индивидуальную психику. Тогда благодаря своему различающему постижению пуруша полностью обособляется от пракрита и пребывает в собственной природе, что приводит к прекращению страдания.

Йога Патанджали называется восьмеричной, поскольку реализация ее цели предполагает прохождение восьми последовательных этапов совершенствования: самоконтроль *(яма),* соблюдение предписаний *(нияма),* йогические позы созерцания *(асана),* регуляция дыхания *(пранаяма),* отвлечение органов чувств от предметов чувств *(пратьяхара),* концентрация внимания на объекте *(дхарана),* созерцание *(дхьяна)* и сосредоточение *(самадхи).* Патанджали называет их восемью средствами осуществления йоги.

Самоконтроль определяется Патанджали как ненасилие, правдивость, честность, воздержание и неприятие даров; при этом ненасилие *(ахимса)* считается корнем всех остальных добродетелей. Согласно комментарию Вьясы, «ненасилие есть непричинение вреда всем живым существам каким бы то ни было способом и во все времена». Эти добродетели рассматриваются как универсальные и не ограниченные ни социальным положением или профессией йогина, ни местом, временем или обстоятельствами.

Соблюдение предписаний предполагает соблюдение ритуальной, физической и нравственной чистоты, удовлетворенность имеющимся, подвижничество (терпеливое перенесение холода и зноя, голода и жажды, неподвижного стояния или сидения, обет молчания и другие формы аскезы); самообучение — изучение повествующих об освобождении трактатов *(шастр)* или повторение олице-

творяющего Бога священного слога АУМ (ОМ); преданность Богу *(ишвара пранидхана)* — упование на Бога и посвящение ему всех действий.

Йогические позы определяются как неподвижные и удобные для созерцания, типа знаменитой *падмасаны* (позы лотоса). Совершенство в асане достигается, когда исчезает физическое напряжение и прекращаются движения тела, а йогин становится неподвластен оппозициям холода и жара и т. п.

Регуляция дыхания практикуется в йогической позе и определяется как задержка дыхания — «прекращение движения вдыхаемого и выдыхаемого воздуха». Вместе с тем комментарий Вьясы указывает и на важность дыхательного ритма. Наивысшая ступень пранаямы предполагает полное прекращение движения праны.

В Средние века на основе двух ступеней классической йоги (асана и пранаяма) в Индии возникает особый вид йогической практики, получивший название «хатха-йога» (насильственная йога или йога с усилиями), в котором были разработаны целые комплексы сложнейших поз и дыхательных упражнений. Тексты хатха-йоги («Хатха-йога прадипика», «Гхеранда самхита», «Шива самхита») утверждают, что уже благодаря одной практике асан и пранаямы (при соблюдении норм первых двух ступеней) можно достичь освобождения. Хатха-йога заимствует тантрическую теорию чакр (*чакра* — колесо), особых психофизических локусов, центров тела, воздействие на которые посредством асан и пранаямы должно привести к трансформации сознания. Пранаяма используется здесь как средство воздействия на чакры и энергетический запас организма (*кундалини* — подробнее см. ниже) через направление в эти центры жизненной энергии — праны. Традиция хатха-йоги связана с сектой натхов, последователей полумифического чудотворца Горакшанатхи (Горакханатха). Их философия была близка недуалистической доктрине Шанкары, хотя в целом теория и не играла особой роли в этом чисто психотехническом движении. Отмечается связь хатха-йогинов (порой внеконфессиональных отшельников-анахоретов) с некоторыми направлениями индийского исламского суфизма. Следует отметить как интересный момент глубокое влияние на натхов не только индуистского, но и буддийского тантризма, что вполне понятно, ибо их как «чистых психотехников» интересовали не доктринальные и концептуальные расхождения, а методы и приемы духовного делания, ведущего к освобождению. В отличие от йогинов ортодоксальных

направлений, натхи придавали большое значение идее телесного бессмертия, обретаемого в ходе йогической практики, когда профаническое тело, закаленное в огне хатха-йоги (подобно тому, как трансформируются металлы в алхимической печи), созревает и превращается в «йогическое тело» *(йога деха)* бессмертного и освобожденного при жизни адепта *(дживанмукта)*. В настоящее время упражнения хатха-йоги часто используются в Индии и на Западе с терапевтическими целями для лечения различных болезней или даже в качестве спортивной гимнастики, что приводит к профанации, коммерциализации и деградации хатха-йоги.

Впрочем, и Вьяса, классический комментатор «Йога сутр», чрезвычайно высоко оценивает пранаяму: «Не существует подвижничества более высокого, чем пранаяма: благодаря ей [происходит] очищение от [всех] загрязнений и возникает ясный свет знания».

Пратьяхара определяется Патанджали как отсутствие связи органов чувств с их объектами, благодаря чему органы чувств как бы следуют внутренней форме сознания. Это, согласно Вьясе, также прекращение деятельности органов чувств при остановке сознания. Наиболее простой способ достижения пратьяхары — концентрация сознания на одной точке, кульминирующая в прекращении чувственного восприятия.

Яма, нияма, асаны, пранаяма и пратьяхара излагаются Патанджали во второй главе, называющейся «Способы осуществления йоги». Дхаране, дхьяне и самадхи посвящена глава третья — «О совершенных способностях». Отсюда можно заключить, что только эти три ступени являются подготовительными, пропедевтическими.

Дхарана определяется Патанджали как фиксация сознания на определенном месте. Вьяса поясняет, что этим местом могут быть чакры — пупочный центр, сердечный центр, головной центр (а также кончик носа), или яркие места на теле, или же внешние объекты.

Дхьяна характеризуется Патанджали не как одномоментная концентрация, а как однородное течение содержаний сознания, не нарушаемое другими содержаниями. Если же степень углубления процесса созерцания становится такой, что высвечивается только объект, а само сознание как бы лишается собственной формы, то имеет место уже самадхи.

Эти три высшие ступени йоги вместе называются *саньямой*. Далее Патанджали подробно описывает психологическую сущность

санъямы и ее эффекты (знание прошлого и будущего, знание прошлых рождений, знание чужой ментальности, невидимость, пробуждение в других людях дружелюбия и других чувств, способность приобретения дополнительных сил, познание сути вселенной, расположения звезд и их движения, знание строения тела, устранение голода и жажды, полная неподвижность, видение сверхъестественных существ, всеведение, постижение природы сознания и многочисленные другие паранормальные способности). Характер приобретаемых способностей определяется объектом концентрации-созерцания-сосредоточения (санъямы): например, благодаря санъяме на Солнце возникает знание вселенной, а благодаря санъяме на гортани устраняются голод и жажда. Впрочем, все эти волшебные совершенства оцениваются как препятствия, отвлекающие от обретения окончательного освобождения.

Весьма любопытно описание способности йогина входить в чужое тело, достигаемой благодаря самадхи оков кармы и постижения действия своего сознания. Йогин как бы изымает свое сознание из собственного тела и помещает его в другие тела, причем органы чувств следуют туда же за ним, подобно тому как пчелы летят за пчелиной маткой и садятся, когда она садится. Именно эту технику, согласно легенде, применил Шанкара, когда он вошел на время в тело умершего раджи. Но еще интереснее то, что в тантрическом буддизме (традиция махасиддхов, относящаяся к так называемым шести йогам Наропы) была разработана так называемая *йога перенесения сознания,* весьма напоминающая своей техникой вышеописанную форму йогической практики.

Наконец, при достижении полного бесстрастия даже относительно способности абсолютного господства над всеми формами жизни и всеведения разрушаются все аффекты и достигается освобождение, абсолютное разъединение пуруши и пракрити, когда пуруша становится энергией сознания, пребывающей в самой себе: «И тогда Пуруша, представляющий собой лишь свет своей сущности, становится чистым и абсолютно обособленным».

Абсолютному освобождению посвящена четвертая глава «Йога сутр», начинающаяся с характеристики «совершенных способностей» *(сиддхи),* достигаемых благодаря особой форме рождения (например, среди богов), лекарственным снадобьям, чтению мантр, аскетизму и йогическому сосредоточению.

Приобретение паранормальных способностей с помощью лекарственных снадобий (видимо, психоделиков) считается асури-

ческим (темным, демоническим), что коррелирует с легендой об эликсире жизни, которым могут напоить девы-асуры и который приносит вечную молодость и бессмертие.

Освобождению предшествует высшая ступень йогического сосредоточения, называемая «облако дхармы» (*дхарма мегха*; в буддизме так же называется последняя ступень пути бодхисаттвы, предшествующая полному просветлению и обретению состояния будды[72]). Этому состоянию, в свою очередь, предшествуют полное бесстрастие и абсолютное отрешение от каких-либо влечений, в том числе и от влечения к высшему постижению. Тогда исчезают аффекты и карма, пуруша полностью отделяется от пракрити, которая со своими качествами перестает быть объектом для пуруши: последний реализует свою природу как чистую энергию сознания, пребывающую в самой себе. На этом «Йога сутры» Патанджали заканчиваются.

И еще одно замечание. Текст Патанджали прекрасно иллюстрирует теорию структурного полиморфизма индийских религиозно-философских систем, что было исчерпывающе показано В. И. Рудым и Е. П. Островской. Несмотря на огромное влияние буддизма, отчетливо просматриваемое в этом памятнике, он базируется на индуистской религиозной доктрине и авторитете Вед — текстов откровения. Именно эта доктрина задает йоге субстанционалистическую интерпретацию психики (пуруша), концепцию Ишвары (Бога) и учение о пуруше и пракрити, восходящее к упанишадам и философски разработанное санкхьей.

Далее, йогический (психотехнический) опыт описывается и интерпретируется Патанджали в категориях философии санкхьи. Собственно, йога Патанджали и является практическим методом реализации сотериологической прагматики санкхьи — освобождения как разотождествления пуруши и пракрити.

С другой стороны, именно йога (не как даршана, теоретическая система, а как психотехника) поставляла психологический материал для философствования санкхьяиков, со своих мировоззренческих позиций осмыслявших данные психотехнического опыта йогинов и задававших направление психотехническому деланию ориентировавшихся на санкхью йогинов. Таким образом, восьмеричная йога Патанджали очень ясно и четко демонстрирует чрезвычайно сложную взаимосвязь, существующую между религиозной доктриной (в своей сущности также опирающейся на транс-

персональный опыт), философией и психотехникой. И изучение этого взаимодействия, несомненно, является очень важным направлением современных религиеведческих и историко-философских исследований.

2. Джняна-йога. Джняна-йога (или йога познания) является одним из классических индуистских направлений йоги. Под познанием здесь имеется в виду отнюдь не интеллектуальное или рассудочное знание, а своеобразный трансперсональный, интуитивный гносис (слова «джняна», в бенгальском чтении «гняна», и «гносис» — родственные), в котором исчезает различие между познающим, познаваемым и познанием. В «Критике чистого разума» Кант, высказываясь о чисто теоретической и абстрактной, с его точки зрения, возможности познания вещей самих по себе (реальности как таковой), заметил, что для этого было бы необходимо вначале освободиться от присущих самому субъекту априорных форм чувственного созерцания (пространство и время) и категорий рассудка, а затем приобрести иной тип созерцания (интуиции), но уже не чувственного. Это последнее признал Шеллинг и в соответствии с традицией назвал «интеллектуальной интуицией». Шопенгауэр высмеял «интеллектуальную интуицию» Шеллинга, но фактически признал возможность некоего мистического постижения «вещи самой по себе» (в его системе — воли). Согласно джняна-йоге, познание, которое является главным средством достижения освобождения, есть своего рода «интеллектуальная интуиция» самораскрывающегося абсолютного, тождественного с последним основанием субъектности познающего.

О йоге познания речь идет уже в «Бхагавадгите», где она противопоставляется йоге как деятельной психотехнике и называется санкхьей (не путать с классической школой того же названия!). Санкхья «Гиты» связывается текстом с квиетизмом, отшельничеством, полным отречением от действий и устремленностью к безличному Непроявленному. Но джняна-йога в ее классическом варианте тесно связана с адвайта-ведантой (недвойственной ведантой) Шанкары (Шанкарачарья, традиционная, но недоказанная датировка — 788–820 гг. н. э.). Поэтому разговор о джняна-йоге нуждается в предварительном кратком освещении этой влиятельнейшей брахманистской философской школы, прямо базирующейся на учении упанишад, «Бхагавадгиты» и «Брахмасутр» Бадараяны (*прастхана трая* — «тройная основа»), что, правда, не отменяет и сильнейшего влияния буддизма, испытанного этой школой[73].

Основной тезис адвайта-веданты предельно прост: *джаган митхъям, брахмо сатьям, дживо брахмайва напарах,* что означает: «Мир ложен, Брахман (Абсолют) истинен, душа *(джива)* ничем не отличается от Брахмана». Другими словами, адвайта-веданта базируется на тех упанишадах, которые провозглашают абсолютную недвойственность или тождественность «я» (атмана) и Абсолюта (Брахмана). Поэтому соответствующие высказывания упанишад рассматриваются в традиции Шанкары как «махавакья» («великие речения»), к которым относятся такие высказывания, как «Это есть То», «Не это, не это», «Я есмь Брахман» и «Один, без второго». Недвойственный и лишенный каких-либо мыслимых атрибутов и качеств *(ниргуна)* атман-Брахман считается единственной реальностью, и он лишь иллюзорно является в виде множественного мира объектов и эмпирических субъектов. Подобно тому как веревка может быть по ошибке принята за змею, а перламутр за серебро, и Брахман в силу некоего фундаментального заблуждения *(авидья)* предстает в виде множественного и дуального (дихотомия субъекта и объекта) мира. Поэтому эмпирический мир и эмпирические личности равно являются майей, иллюзией, которая исчезает при устранении авидьи (поэтому учение Шанкары часто называют «майявадой», «доктриной иллюзионизма»). Отношения между Брахманом и майей неопределимы *(нирвачания)*: майя не может быть началом, отличным от Брахмана, но не может быть и тождественной ему, поскольку Брахман есть чистое знание. Равным образом некорректен и вопрос о субъекте заблуждения: им не может быть ни эмпирическая личность (сама плод заблуждения), ни Брахман как абсолютное знание. Видимо, самое представление о том, что у неведения должен быть какой-то субъект-носитель, порождено заблуждением.

Адвайта-веданта в соответствии с текстами откровения *(шрути)* признает существование личного Бога (Ишвара), но он, как и все прочее, кроме Брахмана, иллюзорен и не наделен абсолютной реальностью.

Освобождение понимается Шанкарой как реализация тождества атмана и Брахмана и переживание этого тождества. «Хоть на малость допуская инобытие индивида, с высшим атманом различие, подпадают под власть страха», «Смерть за смертью наступает для обманутого майей, кто здесь множественность видит», «Там, где множественность видят, там все видится отличным, там, где

атманом все видят, даже атом не отличен», — говорит Шанкара в своем трактате «Апарокша анубхути» («Незаочное постижение», пер. Д. Б. Зильбермана).

Теперь, после нашей предельно краткой характеристики недвойственной веданты, мы можем перейти к рассмотрению теории джняны в этой системе.

Во-первых, освобождение *(мокша),* согласно адвайта-веданте, достигается только благодаря знанию *(джняна),* поскольку причиной сансары является не что иное, как заблуждение, неведение *(авидья),* а неведение может быть уничтожено только познанием. При этом неведение само по себе иллюзорно и относительно, тогда как знание в качестве сущности Брахмана реально и абсолютно. Строго говоря, с абсолютной точки зрения атман всегда свободен, тогда как сансара и ее порабощение — не более чем плод майи, иллюзии.

С другой стороны, согласно Шанкаре, познание тождества атмана и Брахмана уничтожает неведение, но и само вслед за этим уничтожается, подобно тому как пожар сжигает лес, но когда последнее дерево сгорает, то и пожар прекращается. Ибо джняна еще предполагает некую двойственность и существует относительно авидьи. Но выше говорилось, что познание — суть Брахмана. Как же понять имеющееся противоречие?

Здесь есть смысл обратиться к главному источнику адвайта-веданты — упанишадам, а точнее, к «Брихадараньяка упанишаде» (IV, 5, 1–15). Там, в частности, мудрец Яджня-валкья говорит, что сознание (знание) неизбежно предполагает двойственность и субъект-объектные отношения: «Ибо, где есть [что-либо] подобное двойственности, там один видит другого, там один обоняет другого... там один познает другого». Но там, где двойственность исчезла, там, где все стало одним атманом (который в других упанишадах тем не менее назван «одним сгустком познания»), — там невозможно уже ни чувственное восприятие, ни познание: «Но когда все для него стало Атманом, то как и кого сможет он познавать? Как сможет он познать того, благодаря кому он познает все это? Он, этот Атман, [определяется так:] „Не [это], не [это]“... Как сможет [человек], о [Майтрейи], познать познающего?» (IV, 5, 15; пер. А. Я. Сыркина). Таким образом, атман-Брахман хотя и является по своей природе познанием, но это особое, безобъектное и беспредметное познание, познание как абсолютная форма всякого возможного знания.

Все другие способы — любовь и преданность Богу, незаинтересованное деяние, прекращение деятельности сознания, — считающиеся в Индии «освободительными», не доставляют истинного освобождения, и их ценность хотя и велика, но относительна и не может сравниться с абсолютной ценностью гносиса.

Во-вторых, теория знания в адвайта-веданте опосредована религиозной доктриной индуизма. Знание — это постижение (переживание) тождества атмана и Брахмана, но об этом тождестве сообщают Веды как об откровении. Следовательно, без знания Вед невозможно обрести освобождение. Но к слушанию Вед допускаются только представители высших *варн* (сословий) и не допускаются шудры; таким образом, последние лишены и возможности обрести освобождение. Здесь мы видим социальные ограничения в теории знания Шанкары, проистекающие из религиозной доктрины индуистской ортодоксии.

В-третьих, Шанкара признает ценность не любой психотехники, а только психотехники, базирующейся на ведической доктрине. Откровение как бы задает йоге ее направленность и цель. Поэтому Шанкара отвергает ссылки неортодоксальных школ на их йогический опыт: не будучи основанным на Ведах, этот опыт представляется Шанкаре лишенным ценности.

Структура джняна-йоги включает в себя подготовительный этап и собственно йогу. Подготовительный этап состоит из четырех ступеней: 1) умение отличать вечное *(нитья)* от невечного *(анитья)* и стремиться только к первому; 2) отказ от всех влечений и от стремления к наслаждениям как в этой жизни, так и в будущей; 3) контроль над умом и чувствами и развитие отрешенности, терпения и силы сосредоточения; 4) развитие горячего стремления к освобождению *(мумукшутва):* «Когда же придет спасение от уз сансары, о Боже! Эту мысль называют желанием свободы».

Затем начинается собственно процесс джняна-йоги, предполагающий, как правило, принятие *саньясы* (для средневекового индуизма фактически — монашество). Этот процесс включает в себя три ступени: 1) изучение веданты под руководством учителя и слушание его наставлений *(шравана)*; 2) усвоение наставлений и размышления об истинах веданты до полного устранения каких-либо сомнений и сформирования полной убежденности *(манана)*; 3) когда убеждение в учении веданты становится полным, учитель говорит ученику: «Ты — Брахман», после чего ученик приступает к созерцательному и постоянному размышлению об этой истине

(нидидхъясана). Это созерцание технически соотносится с санъямой йоги Патанджали и предполагает постоянное сосредоточение сознания над речением «Я — Брахман» и другими махавакья упанишад. Результирующим этот процесс *самадхи* (*нирвикальпа самадхи* без различающего сознания) достигается полное переживание тождества Я и Абсолюта, сознание расширяется до беспредельности, и йогин осознает себя как вечного, бесконечного, бескачественного, недвойственного и лишенного каких-либо ограничений Абсолюта, а весь видимый мир исчезает в этом трансперсональном переживании. Так реализуется состояние *дживанмукты* (освобожденного при жизни), которое становится, согласно веданте, абсолютным освобождением после того, как погибнет тело освобожденного — материальное выражение его прошлой и теперь исчерпанной кармы. Это состояние тождественно *анупадхишеша нирвана* (нирване без остатка) буддистов.

Известно ли подобное переживание современным трансперсональным психологам? Безусловно, и называют они его «сознанием Универсального Ума». В этом переживании человек «чувствует, что достиг реальности, лежащей в основании всех реальностей... Иллюзии материи, пространства и времени, а также бесконечное число других субъективных реальностей целиком и полностью превзойдены, трансцендированы и в конце концов сведены к этому одному виду сознания, которое есть их общий источник и знаменатель. Это переживание безгранично, непостижимо и невыразимо; это — само существование... Все когда-либо поставленные вопросы находят свои ответы, и не остается необходимости спрашивать что бы то ни было дальше»[74].

Иногда это переживание принимает форму переживания «супракосмической и метакосмической пустоты, первоначальной пустоты, ничто и молчания, являющейся безусловным источником и колыбелью всего существования и „несотворенным и невыразимым Высшим“. Пустота и Универсальный Ум воспринимаются как идентичные и свободно переходящие одно в другое; они являются разными аспектами одного и того же феномена»[75]. Нетрудно заметить, что эти Универсальный Ум и супракосмическая пустота соотносятся между собой как *сагуна* (наделенный качествами) и *ниргуна* (лишенный качеств) Брахман адвайта-веданты. В первом случае это Брахман, видимый через призму майи как Господь (Ишвара), во втором — непостижимый («не то, не то») Абсолют как таковой. Но это одна и та же онтологическая реальность.

Главное отличие психоделических переживаний от йогического опыта заключается в том, что первые проходят без коренной трансформации (освобождения) личности, лишь как бы приоткрыв дверь в запредельное, тогда как вторые приводят к полному и радикальному изменению, преображению пережившей их личности, что и маркируется словом *мокша* или *мукти* — освобождение.

Такого рода переживания характерны для созерцателей самых разных традиций — махаянского буддизма, суфизма традиции вахдат ал-вуджуд (единство существования), средневековой западной мистики (Мейстер Экхарт) и многих других, — что говорит об универсальности данного типа психотехнического опыта.

В самой же Индии джняна-йога в течение веков оставалась достоянием брахманов-саньяси, ревниво оберегаемым от низших сословий. И только на рубеже XIX–XX вв. такие ведантические «протестанты», как Рамакришна, Вивекананда и их последователи, предприняли попытку освободить философскую и йогическую суть адвайта-веданты от омертвевших социальных догм и ограничений брахманской ортодоксии традиционных саньяси и новоявленных традиционалистов. Здесь же следует назвать имя великого религиозного авторитета Индии XX в. Шри Рамана Махарши, глубокого и оригинального истолкователя ведантической мысли, прошедшего через своеобразный йогический опыт.

Закончим же мы разговор о джняна-йоге цитатой из У. Джеймса: «Абсолютное, Единое и Я, которое есть это единое, — несомненно мы имеем здесь перед собой [своего рода] религию, которая, рассматриваемая с эмоциональной точки зрения, имеет большую прагматическую ценность; она дает нам — даже в избытке — чувство полной уверенности... Эта монистическая музыка пленяет более или менее каждого из нас: она возвышает дух и ободряет его»[76].

3. Бхакти-йога. Бхакти-йога — это йога преданности личному Богу и безграничной любви к Нему, восходящая к учению «Бхагавадгиты».

В «Бхагавадгите» учение о бхакти дано в XII главе и в заключительной, XVIII главе памятника и характеризуется как «знание, более тайное, чем сама тайна», а само слово «бхакти» величается «всетайнейшим» и «последним». Как же описывается бхакти в «Гите»?[77]

Во-первых, бхакти не предполагает отшельничества и квиетизма: *бхакта* (любящий, преданный) может совершать любые дела,

но при этом он полагается исключительно на Бога, ищет прибежища в Боге и Божественной милостью достигает вечного и непреходящего состояния, то есть *мокши,* освобождения. Бхакти предполагает и *джняну,* гносис: благодаря совершенной любви к Богу бхакта достигает полного богопознания и погружается в То *(тат),* Абсолют. Бхакта как бы посвящает все свои дела Богу, считая Бога, а не себя истинным делателем, относится к Богу как к высшей цели, постоянно о нем размышляя, благодаря чему он избавляется от *ахамкары* («яйность», своеволие, эгоцентрическая ограниченность) и получает «высший мир и вечную обитель».

Отметим, что в этом знаменитом фрагменте «Гиты» бхакти еще лишено той эмоциональной эксцессивности и даже чувственности, которую оно приобретет в средневековом индуизме. По существу, бхакти «Гиты» в чем-то близко знаменитому спинозовскому amor del intellectualis («интеллектуальная любовь к Богу», в отличие от «чувственной любви» эмоционального мистицизма). С этим связано и то обстоятельство, что бхакти «Гиты» еще не требует строгой концепции личного Бога, и в этом смысле появление в XVIII главе упоминания о том, безличном Абсолюте ранних упанишад и адвайта-веданты, вполне показательно — безличный Абсолют можно любить «интеллектуально» как высшую цель, высшую ценность и предельную истину (ведь говорим же мы о любви к истине). Тем не менее бхакти изначально предполагало дуализм любящего и любимого, почитающего и почитаемого, а поэтому и не рассматривается таким последовательнейшим недуалистом, как Шанкара, в качестве высшего пути к окончательному освобождению. В бхактийских текстах (особенно средневековых) очень много говорится о том, что бхакти в конечном итоге приводит к недвойственности, ибо любовь преодолевает различие любящих, подобно тому как, если использовать новозаветный образ, муж и жена образуют единую плоть; но эта недвойственность соединившихся возлюбленных отнюдь не то же самое, что недуальность адвайта-веданты. Поэтому вполне естественной оказалась историческая связь бхакти-йоги с дуалистическими вариациями веданты — *вишишитадвайтой* (ограниченной недвойственностью) Рамануджи (XI в.) и *двайтой* (дуалистической ведантой) Мадхвы (XIII в.).

Хотя в средневековом индуизме (и в современном тоже) бхакти, как правило, связано с вишнуизмом (то есть направлением индуизма, считающим единым и единственным Богом Вишну, а все

другие божества пантеона рассматривающим в качестве его частичных проявлений или аспектов), но исторически первым взлетом этого направления религиозности было движение в рамках шиваизма, то есть учения, считающего Богом в собственном смысле этого слова Шиву. Этот взлет связан с движением наянаров, процветавшим в дравидийской Южной Индии (Тамилнад, Керала) во второй половине I тыс. н. э. Это движение было достаточно подробно изучено А. М. Пятигорским, опубликовавшим переводы на русский язык ряда текстов наянаров и альваров[78]. К его труду мы и адресуем заинтересованного читателя. Отметим только, что у альваров и наянаров уже проявились все основные черты классического бхакти: экстатическая эмоциональность, окрашенная часто в эротические тона, исступленная вера (порой абсолютно лишенная любого утилитаризма, даже стремления к освобождению, обретаемого благодаря этой вере) и теологический дуализм души (влюбленного; на санскрите *джива,* «душа», — мужского рода, хотя, как мы увидим, это не мешает бхактам смотреть как на мужчину только на Бога) и Господа (возлюбленного).

Теология бхакти предполагает различные типы отношений души и Бога: отношения ребенка и отца, ребенка и матери и отношения двух влюбленных. Последнее обычно считается высшим. Также имеют место теологические образы «обезьяньего» и «кошачьего» бхакти. В первом случае активным началом является душа, устремляющаяся к Богу, устрашенная ужасами сансары, подобно тому как детеныш обезьяны при виде опасности хватается за мать. Во втором случае активность оказывается уделом Бога, который вытаскивает душу из трясины сансары, подобно тому как кошка хватает зубами за загривок котенка и уносит его от грозящей беды.

Классическое бхакти строго настаивает на личном характере Бога (при этом божественная личность, Ишвара, считается началом более высоким, чем безличный Брахман, считающийся лишь излучением, или эманацией, Ишвары) и отличии от него души бхакты. В противном случае эмоциональное и чувственное бхакти индийского Средневековья утрачивает свой смысл.

Поскольку отношения между душой и Богом постоянно уподобляются отношениям между возлюбленными или любовниками, в бхакти проявляются эротические черты, а мистическая поэзия бхакти наполнена мотивами любовного томления разлученной с Богом души и почти грубо сексуального наслаждения от соединения с Богом-возлюбленным. Некоторые направления бхакти, вы-

ходящие, впрочем, за пределы пространства ортодоксии, предполагали даже своеобразную квазитантрическую сексуальную практику, в ходе которой партнеры отождествляли друг друга с душой и Богом (это, в частности, характерно для гетеродоксального кришнаитского движения сахаджия XVI в.). Но и в более умеренных направлениях эротическая символика и топика присутствовали в полной мере, при этом душа рассматривалась как женское начало, а Бог — как мужское. Здесь показателен случай, произошедший с одной принцессой, которая решила принять саньясу и стать отшельницей. Она пришла к знаменитому учителю *(ачарья)* Валлабхе (XV в.) и попросилась к нему в ученицы. Обескураженный Валлабха заявил, что не бывало такого, чтобы женщина становилась саньяси, на что благочестивая и находчивая принцесса ответила, что никогда не слышала, чтобы в мире были другие мужчины, кроме Бога. Потрясенный ее мудростью, Валлабха взял ее в свои ученицы.

Следует, однако, отметить, что традиция бхакти проводит четкое различие между *кама* (половая любовь) и *према* (экстаз божественной любви, которым наслаждаются бхакты), что, впрочем, не делает према менее чувственной и эмоциональной.

Еще одним важным отличием традиции бхакти, ставящей любовь выше познания (точнее, считающей познание производным от любви), от адвайта-веданты и джняна-йоги является достаточно либеральное отношение бхакти к сословным и кастовым различиям. Для истинного бхакти не нужно знания Вед, ибо возлюбить Бога может любой человек, независимо от его социального положения и образовательного уровня. Простой ткач Кабир, к тому же и мусульманского происхождения, может стать более угоден Раме, нежели ученый пандит. Поэтому часто проповедь бхакти сопровождалась апелляцией к достоинству социальных низов, способных к обретению освобождения в не меньшей степени, нежели брахманы-ортодоксы. Да и в наше время такой традиционный (отнюдь не модернист вроде Вивекананды) гуру, как Свами Прабхупада, в нарушение всех ортодоксальных ограничений отправился проповедовать традицию кришнаитского бхакти на Запад. Отсюда понятна та массовость, которая порой сопровождала пики бхактитского движения в средневековой Индии.

Наиболее ярким проявлением движения бхакти можно считать учение бенгальского вишнуита (вайшнава) Чайтаньи (Чайтонно, конец XV — начало XVI в.). Именно его вариант бхакти известен

в настоящее время на Западе и в России как кришнаизм, а сам Чайтанья почитается своими последователями как двойное воплощение Кришны (который в этой традиции выступает не просто одним из аватаров, воплощений Вишну, а как полное выражение самой сущности Бога, как Всевышний Господь Вселенной) и его возлюбленной Радхи, персонифицирующей божественную энергию Кришны.

Бхакти, по учению Чайтаньи, включает в себя следующие ступени: 1) культивирование отношения к Богу как раба к господину и активное служение ему; 2) отношение к Богу как к другу; 3) отношение к Богу как к отцу; 4) отношение к Богу как к супругу или возлюбленному. Последнее считалось наивысшим и предполагало экстатическое переживание према — высшего блаженства переживания полного соединения с божеством.

Чайтанья считал лучшим средством для переживания према так называемые *киртаны,* то есть своего рода радения, во время которых верующие отождествляют себя с Радхой и устремляются к своему возлюбленному Кришне. Радение сопровождается музыкой, ритмическими телодвижениями и распеванием знаменитой «великой мантры» *(махамантра),* впервые введенной именно Чайтаньей: «Харе, Кришна, харе, Кришна, Кришна, Кришна, харе, харе. Харе, Рама, харе, Рама, Рама, Рама, харе, харе» (*харе* — звательный падеж слова *хари,* первоначально означавшего «светлый», «рыжий» и впоследствии ставшего в вишнуизме обычным эпитетом Бога). Не отрицал Чайтанья и общепринятые методы созерцания, объектом которого обычно служили божественные атрибуты, качества и энергии. Уделялось внимание и *джапа,* сосредоточенному повторению имен Бога. Но высшей целью был према, любовное и почти эротическое наслаждение соединением с Богом.

В философско-богословском плане Чайтанья стоял в резкой оппозиции к адвайта-веданте, относя ее (как и буддизм) к учениям, отвергающим личного Бога, а следовательно — атеистическим и имперсоналистическим. Вслед за Мадхвой Чайтанья утверждал принципиальное различие между душой и Богом, снимающееся лишь в бхактическом экстазе любви (поэтому иногда слово «адвайта» применяется в текстах бхакти в качестве положительного при обозначении недвойственности души и Бога в состоянии любовного экстаза и переживании према).

Религиозные переживания бхактического типа есть почти во всех развитых религиях (исключением здесь, безусловно, являются

принципиально «нетеистические» буддизм и джайнизм), особенно в исламе (суфизм) и средневековом католицизме (любовно-мистические экстазы св. Терезы Авильской). Тем не менее христианскую ортодоксию всегда настораживала избыточная чувственность и даже эротизм трансперсонального опыта данного типа, тогда как в суфизме он спокойно сосуществовал с абсолютным холизмом и «имперсонализмом» традиций, в духе адвайта-веданты провозглашавших единство и единственность существования *(вахдат ал-вуджуд)*.

4. Тантрические виды йоги (кундалини-йога, лайя-йога). Здесь мы лишь кратко охарактеризуем методы того типа психотехники, который по традиции называется тантрическим, оставив подробное рассмотрение феномена тантризма до буддологического раздела нашего исследования, поскольку буддийский тантризм в целом сложнее и лучше разработан, нежели индуистский, называемый также шактизмом (*шакти* — сила, энергия; творческая сила божества).

Само слово *тантра* не предполагает никаких идеологических характеристик. Оно построено совершенно аналогично слову *сутра,* которое означает основу ткани (и идеально соответствует китайскому 經 — *цзин,* используемому для обозначения канонических текстов; китайские буддисты по понятным причинам берут его же для перевода слова «сутра»), и образовано соединением корня *тан-* (тянуть, растягивать) и суффикса *-тра*. Буквально «тантра» — нить, на которую нечто нанизано. Другими словами, это тоже базовый, фундаментальный текст, служащий основой, стержнем некоторой традиции. Тантрами могут называться и тексты, ни к религии, ни к психотехнике отношения не имеющие (например, знаменитый сборник литературных притч «Панчатантра»). Но как правило, в Индии тантрами все же назывались тексты определенного содержания, что и позволило европейским востоковедам прошлого века ввести в индологию и религиеведение термин «тантризм», имея в виду как его индуистскую, так и сильно отличающуюся от нее буддийскую форму.

В отличие от бхакти-йоги, по преимуществу связанной с вишнуизмом (вайшнавизмом), тантрическая психотехника развивалась практически исключительно в рамках шиваизма (шайвизма), как в его кашмирском, так и южноиндийском варианте.

Согласно шиваистской теологии *(шайва-сиддханта),* Шива есть единый Бог, Абсолют, представляющий собой вечный и бес-

конечный, всецело блаженный дух *(параматман, пуруша)*. Шиваистская концепция Абсолюта ближе к адвайта-веданте (не случайно и сам Шанкара почитался как одно из воплощений Шивы), хотя и определенным образом отличается от нее. Шива почитается как творец, вседержитель и разрушитель всех миров, однако, будучи духом, он абсолютно пассивен, поскольку в противном случае он оказался бы сам вовлеченным в сансару в качестве субъекта кармы (еще философия санкхьи провозгласила пассивность духа-пуруши и активность материи-пракрити; правда, пракрити проявляет эту активность только в присутствии пуруши).

Поэтому теология шиваизма предполагает наличие некоей божественной силы или энергии (шакти), которая и не тождественна Шиве, и не отлична от него. Эта шакти и есть творческая энергия Бога, которую шиваизм отождествляет с пракрити и с майей (напомним, что именно в значении творческой силы Ишвары слово «майя» употреблялось еще в упанишадах). Иногда шакти рассматривается как тело Абсолюта или же это тот же Абсолют Шива-Брахман, но рассматриваемый не сам по себе (не как Абсолют в себе), а в его отношении к объектам. Без шакти Шива абсолютно пассивен и бездеятелен, тогда как при соединении с ней способен к творчеству. Как говорит один из текстов шиваитской традиции (фраза с тем же содержанием приписывается и Шанкаре): «Когда Шива объединен с шакти, он способен творить. Без нее же он не способен даже пошевелить пальцем». Эта шакти, сила Шивы, олицетворяется индуизмом в виде богини — супруги Шивы, почитаемой под именами Кали, Дурги, Умы, Парвати, а также именуемой просто Богиней (Дэви) или Богиней Великосущной (Дэви Махатми) и почитаемой в качестве Великой Матери, своеобразной индийской Кибелы, получившей метафизическое измерение за пределами только мифа.

Человеческое тело рассматривается как микрокосм, совершенно изоморфный макрокосму, а следовательно, в нем присутствуют и Шива, божественное Я (дравидийский тамильский шиваизм признает определенные различия между Я и Абсолютом, тогда как кашмирский шиваизм склоняется к недуалистической, адвайтистской позиции), и шакти. Считается, что вечный дух Шивы, атман, локализуется в голове, точнее, в макушечной части черепа (или ассоциируется с ней). В сансарическом существе человека, находящегося во власти иллюзии и неведения *(авидья, аджняна)*, Шива

и шакти, однако, разделены. И если Шива как субстрат и основа сознания не может в той или иной мере не актуализироваться в эмпирической психике, то шакти в сансарическом существе остается скрытой и как бы дремлющей. Теория тантрической йоги отождествляет шакти с особой энергией, которая «спит» в основании позвоночника человека и подобна змее, свернутой в спираль трех с половиной колец. Эта «змеиная сила» (выражение Дж. Вудрофа, более известного под псевдонимом Артур Авалон[79]) называется в традиции тантрической йоги *кундалини*.

Кроме того, парафизиология шиваитской психотехники вводит еще очень важную для йоги теорию чакр. *Чакра* (колесо) или *падма* (лотос) — это название некоего психофизического локуса или центра, являющегося средоточием и резервуаром психической энергии *(прана)* и играющего очень важную роль в обеспечении психофизиологических функций организма и его энергетического баланса. Традиция признает наличие семи чакр: *муладхара* (основание позвоночника, местопребывание кундалини), *свадхиштхана* (несколько ниже пупа, аналог нижнего «киноварного поля» даосизма), *манипура* (в области солнечного сплетения), *анахата* (в области сердца), *вишуддха* (в области щитовидной железы), *аджня* (в межбровье, «третий глаз») и *сахасрара* («тысячелепестковый лотос» в макушечной части черепа, головной мозг). Итак, чакры — это «колеса» или «лотосы» с разным числом «спиц» или «лепестков». Что же представляют собой эти «лепестки» или «спицы»? Это особые каналы — проводники протекающей по ним энергии-праны, сплетающиеся в чакрах в энергетические узлы (вспомним каналы, 徑 — *цзин,* даосской психотехники, которые вдобавок аналогичны тому, что в западной интерпретации китайской акупунктуры называется «меридианами»). Именно эти каналы, подходящие к чакрам, и называются метафорически «лепестками», или «спицами». У каждой чакры строго фиксированное число «лепестков»: от двух у аджня-чакры до тысячи у сахасрары. Считается, что каждая чакра также соотносится с одним грубым или тонким первоэлементом и с одной из паранормальных способностей, коррелирующих с первоэлементом (так, мулад-хара-чакра соотносится со стихией «земля», что после овладения йогином этой чакрой наделяет его способностью господства над этой стихией, выражающейся, как бы мы сказали, в умении преодолевать земное тяготение и левитировать).

Кроме того, тантрическая йога признает еще наличие трех главных каналов, идущих от основания позвоночника (муладхара-чакра) вдоль позвоночника к головному мозгу. Это центральный канал, называемый *сушумна,* и два боковых канала — *ида* и *пингала*.

В процессе своей психотехнической практики йогин стремится: а) активизировать чакры и перевести их из пассивного состояния в активное, «раскрыть лотосы»; б) пробудить кундалини и заставить ее двигаться вверх по центральному каналу (сушумна) в тысячелепестковый лотос, локализацию атмана-Шивы. По мере прохождения кундалини через чакры они активизируются, йогин приобретает различные паранормальные способности и переживает блаженство различных степеней. Важную роль в практике кундалини-йоги играют мантры. В ведические времена мантрами назывались гимны Ригведы, позднее — молитвы и священные формулы типа мантры «Бхагавадгиты»: «Ом Тат Сат» (*Ом* или *Аум* — священный слог, символ Брахмана, *Тат* — «То», *Сат* — «Бытие»). В тантрах мантрами называются звуки и сочетания звуков, не имеющие в языке никакого значения (*лам, хам, рам, вам, ям* и т. п.). Считается, что эти звуки и звукосочетания, произносимые в правильной тональности и с правильной артикуляцией (о них может узнать только ученик лично от своего гуру, учителя), своими вибрациями оказывают сильнейшее воздействие на чакры и раскрывают их. Каждая чакра имеет свою «семенную мантру» *(биджа мантра): муладхара — лам, свадхиштхана — вам, манипура — рам, анахата — ям, вишуддха — хам, аджня* — краткий *а* и *сахасрара — аум (ом)*. Кроме того, своя мантра есть у каждого из «лепестков» лотоса-чакры (например, у двух «лепестков» аджня-чакры это *хам* и *кшам)*.

Подъем кундалини в лотос головного мозга означает воссоединение на микрокосмическом уровне Шивы и шакти, что, в свою очередь, кладет конец неведению *(авидья),* и индивидуальный дух осознает и переживает свою тождественность абсолютному духу Шивы, поскольку principium indivi-duationis («принцип индивидуации» в шопенгауэровском смысле), выделявший «я» субъекта из мирового Я, оказывается чисто иллюзорным и нереальным. Это тождество переживается или как расширение «я» до бесконечности с трансцендированием всех сансарических ограничений, или как растворение индивидуальности в океане божественности (отсюда и одно из названий этого типа психотехники — лайя-йога,

йога растворения или непроявления). Таким образом, реализуется мокша, окончательное освобождение, называемое в тантрах также *маханирвана* (великая нирвана).

Тантрическая йога использует и многие другие методы практики: традиционные приемы созерцания *(дхъяна),* дыхательные упражнения *(пранаяма),* визуализация мантрических букв на «лепестках» «лотосов» своего тела и многое другое (в частности, пранаяма с долгой задержкой дыхания, направляемого мысленно в промежность, используется для пробуждения кундалини)[80]. Одним из этих методов является и «сексуальная йога», предполагающая отождествление партнеров с Шивой и шакти и сопровождаемая пением мантр, визуализацией чакр и т. п. В гетеродоксальных («еретических») формах шиваизма этот вид практики иногда принимает эксцессивные формы, включающие групповые соития, что отнюдь не характерно для «большой» (ортодоксальной) традиции. В целом же следует сказать, что, хотя в обыденном сознании широкой публики слово «тантра» ассоциируется почти исключительно с сексом, сексуальная практика отнюдь не была главным и даже общепризнанным методом этой йоги, хотя роль сексуальной энергии (либидо), сконденсированной в кундалини, разумеется, огромна в данном типе психотехники.

Теперь рассмотрим релевантный вопросам изучения индуистской тантрической йоги материал, имеющийся в распоряжении психологов-трансперсоналистов.

С. Гроф пишет, что многие переживания на психоделических сеансах совпадают с переживаниями, описываемыми кундалини-йогой как активизация чакр. Соответствующие переживания часто бывают у людей, не имевших никакого представления об индийской психотехнике, испытуемые даже описывают релевантные теоретические системы без использования, конечно, санскритской терминологии. С. Гроф замечает, что «система чакр, по-видимому, обеспечивает нас весьма полезной картой сознания, помогающей пониманию и обозначению, переводу на понятийный язык многих необычных переживаний» во время психоделических сеансов[81]. Гроф также отмечает и еще одно редкое переживание: подъем кундалини по позвоночному столбу (кундалини чувствуется как бегущая по позвоночнику «змейка» жара) с последующей активизацией всех чакр: это переживание ведет к получению глубокого трансперсонального опыта экстатического и объединяющего характера. Гроф сообщает, что на авторитетной конференции по

научной интерпретации йогического опыта (Нью-Дели, Индия, 1972) было признано, что из всех систем йоги именно кундалини-йога более всего напоминает ЛСД-терапию: «И та и другая техника способствует мгновенному и огромному высвобождению энергии, порождает глубокие и драматические переживания и может принести впечатляющие результаты в относительно короткий период времени. С другой стороны, они несут с собой огромный риск и могут быть чрезвычайно опасны, если не проводятся под тщательным наблюдением и ответственным руководством»[82].

Выдающийся йогин XX в., ученик Вивекананды по имени Шивананда так описывает свой опыт переживания симптомов пробуждения кундалини:

1) появление видений, ощущение божественных вкусов, запахов и звуков;

2) сильное биение и трепет в муладхаре (нижней чакре), вздыбливание волос, непроизвольное выполнение некоторых приемов йоги;

3) непроизвольные задержки дыхания, не сопровождающиеся ощущением удушья, ощущение потоков энергии, поднимающихся к голове по позвоночнику, непроизвольное повторение мантр, прекращение мыслей о мире, чувство блаженства;

4) фиксация взгляда на межбровье, ощущение вибраций праны в разных частях тела, вздрагивания и подергивания как от удара током;

5) исчезновение чувства собственного тела, смежение век, чувство огненных потоков, бегущих вверх и вниз по *нади*;

6) вдохновение и проникновение (инсайт) в сокровенные мысли во время созерцания, исчезновение сомнений;

7) легкость тела (тело как воздух), уравновешенность психических процессов, стабильность сознания, чувство энергетической насыщенности;

8) чувство божественного опьянения, дар красноречия и убеждения;

9) спонтанное и легкое выполнение йогических поз;

10) непроизвольное распевание или сочинение величественных религиозных гимнов и стихов[83].

На этом свидетельстве Свами Шивананды мы и закончим рассмотрение индуистской тантрической йоги, но в завершение скажем еще несколько слов о трансперсональных источниках культа Великой Богини Матери — шакти (Кали, Дурги, Дэви и т. д.).

Дело в том, что этот культ прекрасно иллюстрирует трансперсональные истоки веры в Богиню Мать и проясняет его перинатальные корни (что особенно интересно в контексте индийской культуры с ее высокоразвитой техникой трансперсонального переживания высокого уровня и слабой представленностью перинатальной тематики).

По существу, шакти Дэви — это сама материя, сама природа (или энергетическая, силовая суть материи и природы). Если можно метафорически воспользоваться термином Спинозы, это — природа порождающая (natura naturans), в отличие от сансарического космоса, природы произведенной (natura naturata). Следовательно, шакти Дэви — архетипическая Мать со всеми ее атрибутами. Она ласкова, нежна, любвеобильна и милосердна, подобна «хорошей матке» БПМ I или «хорошей груди» матери-кормилицы БПМ IV. Она — источник чувства абсолютного уюта, безопасности и защиты. И вместе с тем она грозна, ужасна (Бхайрави), чудовищна и жестока, губительна и кровожадна, как бушующая в беспредельности своих стихий природа, как терзающая младенца матка во время родов (БПМ II, БПМ III), как мать-мучительница родовых схваток. И из этой амбивалентности архетипической Матери проистекает и амбивалентность образа шакти Дэви. Это милосердная богиня с улыбкой на лице, благообразной внешностью, увенчанная благими атрибутами, и это же страшное кровожадное чудовище, требующее кровавых жертв (что и имеет место в низовых гетеродоксальных сектах), с окровавленными губами, жуткими клыками, ожерельем из черепов, пожирающее человеческую фигуру (то ли своего супруга Шиву — чистую духовность, то ли, напротив, «эго» или оформленное вещество — но в любом случае вспомним грозную Кибелу, преследующую Аттиса). Интересно, что в материалах, приводимых С. Грофом (особенно это касается рисунков участников психоделических сеансов), образ шакти Дэви (Кали) часто встречается и в благой, и в грозной ипостаси как архетип матери в различных перинатальных переживаниях[84].

Из нашего рассмотрения форм индуистской психотехники, как может показаться читателю, выпала возвещенная «Бхагавадгитой» карма-йога как путь освобождения через не привязанное к плодам (незаинтересованное) действие. Однако, во-первых, карма-йога в чистой форме практически не встречалась, оставаясь в виде идеала на страницах «Божественной Песни», а во-вторых, она не является психотехникой (йогой) в собственном смысле. Поэтому тради-

ция обычно рассматривает «путь действий» (карма-йогу), то есть самоотверженное служение и соблюдение предписанных обрядов, как подготовительное средство (аналогичное яме и нияме Патанджали), очищающее психику и создающее условия для занятия собственно духовным деланием йоги.

Теперь, после нашего краткого экскурса в необъятный мир индуистской психотехники, обратимся к другой великой традиции, возникшей в Индии и распространившейся по всему миру, — к буддизму.

Глава 3
РАСЦВЕТ ПСИХОТЕХНИКИ В БУДДИЗМЕ

Основы буддийской доктрины

При рассмотрении индуизма мы уже видели, насколько в индийской религиозной традиции отчетливо просматривается сущностное ядро всякой религии — живой религиозный опыт. Мы видели, как то, что в других традициях порой скрыто за пеленой первичных и вторичных элементов религии (мифов, теологических спекуляций и т. п.), в индуизме проявлено четко и определенно, чему способствовал высокий статус психотехники в культуре Индии. Тем не менее индуизм, базирующийся на ведическом откровении и системе варнашрама, все-таки принципиально отказывался от признания ценности йогического опыта как такового, вне его соотнесения с доктриной, заданной Ведами. Именно она в конечном итоге выступала критерием истинности психотехнической практики. Но другая великая религиозная традиция, возникшая в Индии и распространившаяся по всей Центральной и Восточной Азии и даже за пределами этой части света, не была скована скриптуральными авторитетами индуизма и прямо возводила доктринальные основания к психотехническому опыту своего коренного Учителя. Речь идет о буддизме.

О психотехническом происхождении этой религии свидетельствует уже ее название. Буддизм — от buddha, то есть «пробудившийся», «проснувшийся» от сна сансарического существования к истине и реальности благодаря своему йогическому опыту. Мы отдаем безусловное предпочтение слову «пробуждение» перед ставшим привычным в буддологической и переводной буддийской

литературе словом «просветление» для перевода санскритского слова bodhi, которым обозначается высшее переживание принца-отшельника Сиддхартхи Гаутамы, сделавшегося благодаря ему Буддой (buddha), Пробужденным: во-первых, уже чисто филологически слово «пробуждение» предпочтительнее, поскольку является родственным (однокоренным) с переводимым санскритским словом; во-вторых, слово «пробуждение» четко выражает имманентный психотехнический смысл происшедшего с Сиддхартхой, тогда как «просветление» содержит в себе намек на действие некоей трансцендентной просветляющей (ср. illuminatio) силы, оказывающей благодатное воздействие на ее восприемника. Именно опыт пробуждения Сиддхартхи лег в основу буддийской религиозной доктрины.

Даже предание о жизни основателя буддизма неоднократно подчеркивает йогический характер источника доктринального творчества этой альтернативной ведической традиции индийской религии. После того как принц впервые сталкивается со страданиями живых существ, встретив похоронную процессию (смерть), прокаженного (болезнь) и ветхого старца (старость), он видит мудреца, шрамана, неортодоксального отшельника (в отличие от саньяси), погруженного в глубокое созерцание. Эта встреча как бы указала принцу его путь и метод постижения истины. Потрясенный Сиддхартха не бросается к традиционному доктринальному авторитету подобно Арджуне в «Бхагавадгите», обратившемуся в отчаянии за советом к своему божественному возничему Кришне, а уходит из дома в лес, чтобы самостоятельно, путем собственного опыта постичь истину существования и путь, ведущий к избавлению от страданий.

Но Сиддхартху не удовлетворили и новые, «неортодоксальные» мудрецы из числа отшельников-диссидентов. Ни знаменитый Арада Калама, ни другие шраманы не заместили в сознании упорного принца авторитет священных Вед. Он отказался и от крайностей аскетизма, который стал новым кумиром отошедших от брахманской ортодоксии созерцателей. Как будто бы нарушены все каноны, отброшены все — старые ли, новые ли, но равно авторитарные — устои. Одно руководит принцем — безоглядное стремление познать и пережить, то есть, собственно, понять истину.

И вот, сидя под фикусом (будущее Древо Пробуждения) в состоянии созерцательного углубления, Сиддхартха Гаутама пробуждается и становится «Святым, Блаженным, Совершеннопро-

бужденным» (Архат, Бхагават, Самьяксам-будда). Всю оставшуюся до окончательной нирваны жизнь Будда проповедует, по существу, только одно: Дхарму освобождения — и заканчивает свое сансарическое существование призывом к своим ученикам, дабы они надеялись на собственные силы, были бы сами себе светильниками и усердно трудились во имя освобождения. Таким образом, идея освобождения, обретаемого без преднахождения и беспредпосылочно, через психотехническую практику, проходит через всю жизнь Будды в ее традиционном описании и остается тем главным, что он завещает своим ученикам.

Что же составило основу пробуждения Сиддхартхи Гаутамы и что было заложено им в фундамент доктрины нового учения?

Прежде всего это Четыре Благородные Истины, теория анатмана (не-душа) и учение о всеобщем непостоянстве, оформленное позднее в теорию мгновенности *(кшаникавада)*. И Четыре Благородные Истины, и остальные названные доктрины широко известны, и тем не менее мы считаем необходимым дать о них читателям краткую информацию.

Согласно традиции, Благородные Истины были проповеданы Буддой в его первой проповеди в Оленьем парке близ Бенареса, получившей название «Поворот Колеса Учения» («Дхармачакра правартана»). Вот их краткое содержание.

1. Всякое существование принципиально является страданием *(дуккха)*.

2. Причина страдания — влечение, привязанность, жажда *(тригина, таньха)*.

3. Есть тем не менее состояние, в котором страдания нет *(нирвана)*.

4. Есть путь, ведущий к прекращению страдания и обретению нирваны (Благородный Восьмеричный Путь; *арья аштанга марго*).

Рассмотрим их несколько подробнее.

Что касается страдания, то под ним следует понимать принципиальную неудовлетворительность любой формы существования. По справедливому замечанию В. И. Рудого, *сукха* (удовольствие) в буддизме не противопоставляется *дуккхе* (страданию), а включается в объем последнего понятия[85], ибо в сансарическом существовании любое наслаждение предполагает и страдание (недостаточная интенсивность наслаждения по сравнению с ожидаемой, его быстротечность, боль его утраты, мучительное стремление к его повторению и т. п.). Другими словами, существование неизбежно

предполагает психологическую фрустрацию как свою коренную характеристику. Страдание, согласно буддизму, не является следствием утраты некоего совершенного состояния (грехопадение), а есть фундаментальная и безначальная характеристика существования как такового, что сильно отличает позицию буддизма от позиции других мировых религий.

Вторая Благородная Истина устанавливает причину страдания, которой оказывается жажда, страстное влечение, желание (и вместе с тем отвращение, рассматриваемое индийской психологией как коррелят, оборотная сторона влечения). Вторая Благородная Истина поясняется через принцип причинно зависимого происхождения *(пратитья самутпада)* и доктрину кармы, сформулированную чрезвычайно четко и ясно, что, видимо, стимулировало развитие концепции кармы в рамках брахмано-индуистской традиции.

Третья Благородная Истина провозглашает наличие особого состояния, высшего состояния, в котором страдание отсутствует и которое поэтому аттестовано как *парима сукха* (высшее блаженство). Это состояние называется нирваной (от корня *нир* — «угасать» — о светильнике; «прекращаться», «стихать» — о ветре, и т. п.). Нирвана (угасание, прекращение) — термин, употребляемый для обозначения освобождения и в индуизме. Например, в «Гите» встречается выражение «Брахма-нирвана» (нирвана Брахмана; «Гита» V, 24–26). Употребляют его и более поздние мыслители (Шанкара и другие ведантисты) как синоним мокши. Но в буддизме термин «нирвана» стал преобладающим для обозначения освобождения (как и в джайнизме).

Как правило, буддийские тексты не содержат позитивного описания нирваны. Более того, вопрос о природе и характеристиках нирваны относился к тем, в ответ на которые Будда хранил «благородное молчание»: состояние нирваны принципиально выходит за пределы области эмпирического знания и соответствующего ей языка описания. Поэтому лучшим определением нирваны может быть или молчание, или отрицательное определение (типа «не то, не то»), или перечисление того, чем нирвана не является. В целом же можно сказать, что нирвана в буддизме — некая принципиально отличная от эмпирической форма внеличностного бытия[86]. Следует отметить, что, согласно абхидхармистской философии, нирвана является одной из *асанскрита дхарм,* то есть потенциально присутствующим (но не актуализирующимся в профаническом состоянии, не «являющимся») в сознании каждого живого существа

элементарным психическим состоянием. Именно из этой теории ведут свое происхождение позднебуддийские концепции о наделенности всех живых существ природой будды или о присутствии в каждом живом существе «зародыша» состояния будды *(татхагата-гарбха)*.

Четвертая Благородная Истина описывает путь, ведущий к нирване. В свою очередь, восемь ступеней этого пути разделяются на три этапа (две ступени в первом и по три в двух последних): это этапы мудрости *(праджня)*, соблюдения обетов или нравственности *(шила)* и сосредоточения *(самадхи)*.

Слово «праджня» употреблено здесь в смысле «понимание», то есть экзистенциально пережитого знания. В абхидхармистских текстах под праджней подразумевается умение различать дхармы (праджня как различающее знание). В более поздних махаянских текстах праджня начинает пониматься как способность интуировать истинную реальность как она есть, помимо категорий и представлений рассудка субъекта и его рефлексий *(бхутататхата, татхата)*.

В этап мудрости включены: 1) правильное видение и 2) правильная решимость.

Первая ступень предполагает экзистенциально пережитое понимание и принятие Четырех Благородных Истин. Вторая — развитие намерения реализовать суть учения Будды и решимость идти указанным им путем.

Этап шилы включает в себя три ступени: 3) правильная речь (воздержание от лжи, клеветы, ругательств и сеяния раздоров через распространение слухов), 4) правильное поведение (прежде всего отказ от насилия, присвоения чужого, неправильного сексуального поведения и употребления алкоголя); 5) правильный образ жизни (социальное выражение правильного поведения, то есть отказ от профессий, связанных с нарушением его принципов).

Третий этап — этап сосредоточения предполагает собственно психотехнику, благодаря которой в конечном итоге и достигается нирвана. Предыдущие этапы, собственно, являются необходимым предварительным условием успешного занятия психотехникой (подобно ступеням яма и нияма в йоге Патанджали), но достигается нирвана только благодаря духовному деланию монаха-созерцателя.

Этап сосредоточения также включает в себя три ступени: 6) правильное усердие; 7) правильное памятование; 8) правильное

сосредоточение. Первая из этих трех ступеней предполагает настойчивость в занятиях духовной практикой. Вторая — полную поглощенность ею на уровнях физическом (тело), вербальном (речь) и психическом (мысль), а также созерцательное рассмотрение природы сознания. Третья ступень предполагает занятия высокоразработанными формами психотехники, приводящие к полному прекращению аффективных состояний психики (ср. *читта вритти ниродха* Патанджали), и обретение нирваны: подобно тому как прекращает гореть светильник, когда кончается питающее его масло, угасают и все страдания по мере исчезновения питающих его аффектов (влечений, жажды, привязанностей и т. п.).

Другой существенный аспект буддийской доктрины, также восходящий к психотехническому опыту Будды, — знаменитая *анатмавада* (не-душа). Строго говоря, буддисты отрицали не *атман,* а *дживу* (индивидуальную субстанциальную простую и вечную душу как психическую сущность), и их учение следовало бы назвать *адживавадой.* Но поскольку адживикой себя называла одна неортодоксальная школа, созданная Госалой и резко критиковавшаяся буддистами за ее фатализм и моральный индифферентизм (адживики[87] к тому же не столько отрицали душу, сколько говорили о ее единосущности телу[88]), буддисты предпочли говорить об отрицании идеи именно атмана.

Однако об атмане в собственном смысле (то есть как об абсолютном субъекте, истинном Я упанишад) в буддийских текстах (по крайней мере, ранних) вообще ничего не говорится, равно как ничего не говорится о теории тождества атмана и Брахмана. Собственно, если большинство упанишад и многие ведантисты говорят об атмане как абсолютном субъекте, трансцендентном содержанию эмпирического сознания, которое в конечном итоге вполне объектно и вполне может быть описано в предикативной форме («Я думаю», «Я чувствую», «Я желаю», «Мои чувства», «Мои мысли» и т. д.), то буддисты утверждают, что все известные состояния сознания с его содержаниями не есть атман, или (что то же) отрицают понятие атмана как корректное для обозначения эмпирической личности. Ничто, известное нам из опыта, как внутреннего, так и внешнего, не является атманом, заявляют буддисты. Вряд ли это так уж сильно противоречит *атмаваде* упанишад, как это обычно предполагается. Ведь и в них атман скорее трансцендентальное условие психического опыта, нежели нечто относящееся к его содержанию, организации или субстанции. Другое дело,

что ранний буддизм, не отрицая учения об атмане, данное в упанишадах, и не утверждал его, храня о нем полное молчание и разрабатывая совсем другие пласты философии сознания. Что же касается позднего буддизма, то, как мы увидим, он в значительной степени конвергировал с ведантой, в другой терминологии и другом теоретическом контексте вернувшись, по существу, к знаменитой формуле упанишад: «Этот атман есть сам Брахман».

Пока же обратимся к рассмотрению классического варианта буддийской анатмавады. Итак, она утверждает, что личность *(пудгала)* не является особой простой сущностью *(атманом),* подобно тому как нет такой сущности *(дхармы),* как колесница. Как колесница состоит из колес, осей, повозки, дышла и других частей, упорядоченное сочетание которых и образует вещь, названием которой будет «колесница» («только имя, не сущность»), точно так же и личность не является некоей единой сутью, единой «вещью» (ср. декартовское «res cogitans» — «мыслящая вещь» — о душе). Она — «лишь имя», данное агрегату различных психофизических элементов, структурно упорядоченное соединение которых и образует личность; согласно буддийскому учению, последняя образована сочетанием пяти групп *(скандха)* элементов *(дхарм):* 1) *рупа скандха* (группа материи), 2) *ведана скандха* (группа чувств или, точнее, чувствований), 3) *самджня скандха* (группа представлений-понятий и различающей способности), 4) *санскара скандха* (группа формирующих факторов; эта группа, объединяющая активные психические процессы и акты воления, ответственна за формирование кармы), 5) *виджняна скандха* (группа сознания). Интересен уже сам порядок перечисления скандх, основанный на описании процесса восприятия: 1) наличие материального объекта, 2) его восприятие и вызванное им ощущение приятного, неприятного или нейтрального, 3) формирование интрапсихического образа воспринятого объекта, представления, 4) установление активно заинтересованного (со знаками «плюс» или «минус») отношения к нему и следующие за этим акты, 5) сознание как основа и сопровождающий фактор всего описанного процесса.

Однако важно подчеркнуть, что скандхи отнюдь не являются некими субстанциями или «кирпичиками», из которых слагается личность. Они не случайно названы выше «группами элементов», поскольку представляют собой класс неких элементарных множеств, называемых дхармами. Слово *дхарма* восходит к корню *дхр,* означающему «держать». Дхармы названы так потому, что каждая из

них «держит» или «несет» свой собственный признак. При этом дхармы отнюдь не являются субстанциями, поскольку, во-первых, субстанция, в отличие от дхарм, несет множество признаков, а каждая дхарма — только один, свой собственный, и, во-вторых, согласно теории дхарм, носитель не отличен от несомого им качества. Кроме того, дхарма одновременно является как элементарным психофизическим состоянием, наделенным онтологическим статусом *(дравья сат)*, так и единицей языка описания психического опыта, но лишь мыслимым *(праджняпти сат)*. Это обстоятельство дало возможность В. И. Рудому заметить, что теория дхарм позволила буддистам разрешить парадокс психических процессов, осознанный западной психологией только в XX в. и заключающийся в том, что мы можем описывать сознание лишь в категориях внешнего мира или другого сознания, тогда как имманентный язык описания психических процессов остается неизвестным[89].

Но есть и еще одна причина, по которой дхармы не могут считаться субстанциями: каждая дхарма (и, соответственно, комплексы, составленные дхармами) мгновенна и существует лишь один момент *(кшана)* времени. В следующий момент появляется другая дхарма, связанная причинными отношениями с предыдущей и, в свою очередь, обусловливающая последующую. Таким образом, личность превращается в континуум *(сантана)* постоянно меняющихся психофизических состояний. Но этот континуум за счет мгновенности дхарм включает в себя и момент дискретности. В этом отношении психический опыт личности можно сравнить с кинофильмом, который воспринимается как непрерывный континуум, но в действительности состоит из большого количества связанных между собой дискретных кадров.

Существовала разработанная классификация дхарм. Во-первых, они делились на являющиеся в сансарическом опыте *(санскрита)* и не являющиеся *(асанскрита)*. К последним относятся пространство развертывания психического опыта *(акаша)* и два вида «прекращений» (*нироdха*; ср. *читта вритти нироdха* в йоге Патанджали), знаменующие обретение нирваны.

Буддизм мало интересовали метафизика и космология. Что касается последней, то в ней, пожалуй, в наибольшей степени проявился предельный психологизм буддизма: не мир сам по себе рассматривается буддизмом, а психокосм, то есть мир, переживаемый живым существом, мир как аспект его психического опыта. Собственно, различные миры анализировались буддистами как уровни

развертывания сознания живых существ[90] (то, что для человека — река Ганг, то для обитателя ада — поток расплавленного свинца, а для небожителя — поток нектара-амброзии). Подобная точка зрения имеет поддержку и в современной мысли. Так, известный биолог и философ Я. фон Икскюль обращает внимание на то, каким разным является мир в сознании разных живых существ. Если для лесника сосна — дерево и стройматериал, то для лисы, имеющей нору под корнями дерева, она — дом и прибежище, а для короеда — изобилие пищи.

Буддизм выделяет три основных уровня развертывания сознания (*траялокья* — трехмирие, троекосмие): мир желаний *(кама дхату)* — уровень развертывания живых существ почти всех типов, мир форм *(рупа дхату)* — уровень высших небожителей и мир не-форм *(арупа дхату)*, на уровне которого развертывается сознание людей, практикующих различные типы психотехники (йоги). В последнем случае связь космологии с психологией особенно очевидна: мир не-форм лишен «местопребываний» и представляет собой состояние сознания в чистом виде. На этом уровне чувственные дхармы совсем не актуализируются[91]. Здесь же следует отметить, что, согласно учению буддизма, этот тройственный мир является как бы актуализацией или объективизацией совокупной кармы живых существ предыдущего мирового цикла, энергия которой и формирует его (ср. с рассуждениями А. Шопенгауэра о физических явлениях как формах объективации мировой воли — вещи в себе).

Кроме санскрита и асанскрита дхарм имеются и другие их классификации. Самая известная из них — классификация по скандхам (дхармы группы материи, группы чувствования и т. д.). Далее, дхармы классифицируются как предполагающие приток эффективности *(асрава)* и лишенные его *(анасрава)*. Вторые должны тщательно культивироваться в процессе духовного делания до тех пор, пока во всех дхармах не проявится элемент ниродха (прекращение) и не будет обретена нирвана.

Огромную роль в буддизме играет закон кармы, который поистине можно считать стержнем буддийской доктрины. Тем не менее в буддизме нет и не может быть никакого учения о «переселении душ» (за неимением таковых). Повторные смерти-рождения объясняются в дхармических терминах через представление о трансформации дхармического комплекса, эмпирическим выражением которого является живое существо, и наличием разных наборов

актуализирующихся дхарм (понятно, что дхармический комплекс собаки по набору элементов отличается от дхармического комплекса человека). Эти трансфигурации дхарм в соответствии с кармой совершаются по относящемуся ко второй Благородной Истине принципу причинно зависимого происхождения. Поэтому буддийское учение о повторяющихся смертях-рождениях (*бхавачакра* — «колесо бытия») можно называть не метампсихозисом (что совершенно недопустимо), а палингенезисом в том смысле, который придавал этому понятию А. Шопенгауэр во втором томе «Мира как воли и представления».

Все вышесказанное может быть резюмировано в четырех терминах, которыми буддисты характеризуют сансарическое существование: оно страдание *(дуккха),* оно непостоянство *(анитья),* оно бессущностно *(анатма)* и оно загрязнено *(ашубха)*. Этому миру непрерывной череды рождений-смертей противопоставляется нирвана — высшее внеличностное бытие, состояние покоя и блаженства. Именно обретение нирваны — главная идея раннего буддизма, тексты которого гласят, что учение Блаженного (Бхагаван) имеет вкус освобождения в начале, вкус освобождения в середине и вкус освобождения в конце. А для обретения освобождения необходима трансформация сознания, переворот в самой его основе *(ашрая паривритти),* как потом будут выражаться махаянские тексты. Но для этой трансформации необходимо понимать природу обыденного, эмпирического сознания и характера психических процессов. Отсюда и проистекает совершенно отчетливо выраженный и ничем не замаскированный психологизм буддийского учения, психологизм, составляющий самую суть религии как феномена человеческой экзистенции.

В завершение этого раздела добавим, что быть религией буддизму отнюдь не мешает то, что он категорически не принимает идею Бога — всеблагого Творца и Промыслителя мира. Да и понятно, что в системе буддизма законы кармы и причинно зависимого происхождения с успехом заменяют собой Бога теистических религий, который в буддизме выглядел бы просто «архитектурным излишеством», каковым он в какой-то степени является в йоге Патанджали и веданте Шанкары (в смысле Ишвары, а не Брахмана, разумеется).

После этого краткого анализа основ буддийской доктрины обратимся непосредственно к рассмотрению буддийской психотехники.

Ранний буддизм

Прежде всего следует повторить, что именно психотехника и йогический опыт всегда играли определяющую и доминирующую роль в буддизме. Именно созерцание, а не догматические определения или философские концепции составляли стержень буддийской Дхармы. Более того, именно результаты созерцания ложились в основу того или иного учения и именно они служили критериями его истинности. Правда, когда мы говорим об истинности какого-либо учения в рамках буддизма, мы сразу же должны сделать одну серьезную оговорку. Дело в том, что ни одна буддийская система никогда не рассматривалась в качестве учения, возвещающего истину в последней инстанции. Строго говоря, буддийский взгляд вообще заключается в том, что истина не может ни быть постигнута дискурсивно, ни описана в категориях дискурсивного мышления, ни быть выражена средствами дискурса. Следовательно, любое философское учение или доктринальное положение оказывались в буддизме в роли *упая,* «искусных средств», указателей пути или методов, способствующих движению по пути, но никоим образом не результатом пути. Такое конвенционалистское отношение к доктрине и философии достаточно эксплицитно выражено в буддийских текстах.

Так, например, две ведущие школы махаянской мысли — *мадхьямика (шуньявада)* и *йогачара (виджнянавада)* зачастую оценивались сугубо прагматически с точки зрения их полезности для духовного совершенствования разных типов личности. Мадхьямика, категорически отвергавшая всякий субстанционализм и провозглашавшая бессущностность, пустотность не только личности, как было в ранней *анатмаваде (пудгала найратмья),* но и дхарм *(дхарма найратмья),* считалась наиболее подходящим средством («лекарством») для людей, привязанных к собственному «я», тогда как йогачара, отвергавшая внеположность сознанию любых данных, образующих содержание опыта, рекомендовалась людям, привязанным по преимуществу к вещам внешнего мира. Вопрос же о том, что «истиннее» «на самом деле», при таком подходе вообще оказывается некорректным: истина не выражается в теории, а переживается в йогическом опыте, приводящем к праджне, способности интуировать онтологическую реальность, то, что есть в действительности. При этом предполагалось, что данное пере-

живание вообще не может быть адекватно ни концептуализовано, ни вербализовано.

Точно таким же было и отношение к содержанию сутр[92], считавшихся в традиции словами самого Будды. Очень рано было замечено, что сутры содержат разные концепции и зачастую противоречат друг другу. Тогда буддийские герменевты выделили два типа сутр: *нитартха* и *нейартха*. Первый тип — сутры «окончательного значения», не требующие никакой дополнительной интерпретации и предназначенные для людей высших способностей, могущих прямо и без околичностей понимать учение Будды. Второй тип — сутры «условного значения», требующие дополнительной интерпретации и предназначенные для людей, или посредственных способностей, которых нужно постепенно готовить к пониманию собственно Дхармы, или же для людей, привязанных к ложным учениям *тиртхиков* (небуддистов). Но проблема состояла в том, что каждая школа начала считать именно сутры, на которых базировалось ее учение, «окончательными», тогда как сутры, базовые для других школ, расценивались как «условные». Напротив, йога-чары (представители как раз «третьего поворота») считали «окончательными» «Сандхинирмочана сутру» («Сутра развязывания узла глубочайшей тайны»)[93] и «Ланкаватара сутру» («Сутра о нисхождении на Ланку»), а сутры о праджня-парамите[94] воспринимались ими как «условные». Тогда начали разрабатываться дополнительные критерии истинности сутр и правил их интерпретации (одно из которых гласило: «Придерживайся духа учения сутр, а не их буквы»). В результате появилась (уже, правда, имевшаяся в сутрах) весьма любопытная и показательная «теория двух ночей». Согласно этой теории, за все время, прошедшее с ночи Пробуждения до ночи Паринирваны, Будда вообще не произнес ни одного слова и ничего не проповедовал, оставаясь погруженным в состояние самадхи. Но к нему приходили разные люди разных типов личности, разных взглядов, с разными проблемами. Пробужденное и подобное ясному зеркалу (образ, восходящий к упанишадам и ставший очень популярным у буддистов) сознание Будды отражало их проблемы и воздействовало на их сознание так, что каждый приходивший получал ответы именно на свои вопросы и проблемы. Впоследствии же эти ответы Будды и были оформлены в виде сутр, которые являются истинными для своего адресата и неистинными (или частично истинными) для людей

другого типа. В действительности же, как гласит «Алмазная сутра»[95], «нет ничего, что проповедовал бы Татхагата[96]». Эта теория еще раз подчеркивает предельно конвенционалистский, прагматический и психологизированный подход буддизма как к положениям религиозной доктрины вообще, так и к истолкованию скриптуральных авторитетов в частности.

И только психотехника позволяет преодолеть как заблуждения, связанные с природой сансары как таковой, так и релятивизм доктринальных положений и философских систем. Ибо если все они лишь представляют собой *упаю,* плот (по выражению той же «Алмазной сутры»), помогающий переплыть море сансары и достичь берега нирваны, после чего оказываются бесполезными, то йога ведет к праджне, способности экзистенциального, внутренне пережитого понимания реальности и ее интуирования.

Здесь же следует указать и на важность для рассматриваемой темы буддийской идеи срединного пути *(мадхьяма пратипад)*.

Первоначально под срединным путем понималась установка буддизма на избегание крайностей как гедонизма, так и аскетизма. Постепенно этот принцип приобрел общеметодологическое значение избегания крайностей и выдерживания некоей срединной линии, а мадхьямика даже отождествила его с главным принципом своего учения — пустотой *(шуньята):* «Сказать, что все есть, — одна крайность, сказать, что ничего нет, — другая крайность. Все пусто — вот истина срединного пути». В результате вся история буддийской мысли ярко демонстрирует стремление выдержать срединную позицию между крайними взглядами, удержаться на лезвии бритвы, отсечь экстремальности, дабы всемерно противостоять тенденции к абсолютизации какой бы то ни было доктрины или философемы, что перевело бы их из сферы упаи в сферу подлинного гносиса, к которой они не относятся.

Так, дхармический абсолютизм сарвастивады был уравновешен релятивизмом мадхьямики, а когда этот последний проявил тенденцию к превращению в односторонний негативизм и нигилизм, появилась философия йогачаров, провозгласившая принцип «только осознавание». Но поскольку и он грозил впасть в односторонность эпистемологического субъективизма, его уравновесила теория Лона Татхагаты *(татхагата-гарбха)* с ее онтологизмом и субстанциализмом. Точно так же переразвитие института монашества и появление своеобразного монашеского истеблишмента, сосредо-

точившегося в таких интеллектуальных центрах, как монастырь Наланда, привело к появлению диссидентствующих йогинов-мирян, принципиально отвергавших монашеское высокомерие и противопоставлявших высокоученой схоластике поздней Махаяны исключительное экстрадоктринальное внимание к психотехнике (традиция махасиддхов).

Таким образом, установка на «срединность» также подчеркивала условность, конвенциональность любых «догматов»: доктрин и философем.

Говоря о психотехнике раннего буддизма, мы будем опираться в первый черед на тексты южной буддийской традиции, базирующиеся на палийском каноне (Типитака). Мы вполне осознаем неправомерность однозначного отождествления палийской традиции тхеравады и раннего буддизма. Более того, мы считаем, что в раннем буддизме (и прежде всего в учении самого Будды) уже присутствовала потенциальная возможность его развития как в направлении тхеравады (Хинаяны[97]), так и в направлении Махаяны (о последней свидетельствует весьма раннее появление школы махасангхика и несколько позднее — учения локоттаравады). Тем не менее именно в текстах палийского канона и базирующихся на них трактатах мы можем встретить наиболее ранние формы буддийской психотехнической практики. Основными источниками для изучения раннебуддийской йоги являются: «Сатипаттхана сутта»[98] (из канонических текстов), а также два важных трактата — сочинение буддийского автора V в. Будцхагхоши «Висуддхи магга» («Путь очищения») и во многом повторяющий его трактат «Вимукти магга» («Путь освобождения»), написанный монахом Упатиссой.

Прежде чем мы перейдем к описанию конкретных методов созерцания, рассмотрим в самом общем виде типы буддийской йогической практики и ее уровни.

Отметим, что к очень раннему времени относится разделение созерцательных методов на два класса: *шаматха* (пали: *саматха)* и *випашьяна* (пали: *випассана)*. Первый из терминов означает «приостановление», «прекращение» волнения сознания, его максимальное успокоение и сосредоточение. Второй означает аналитическое созерцание, осуществляемое после достижения цели шаматхи и параллельно с ней. Оно предполагает рассмотрение природы сознания для избавления от иллюзии «я» и коренящихся в ней аффектов.

Основная схема буддийской медитации базируется именно на практике шаматха — випашьяна. Вот как о ней говорится в махаянском трактате (приписываемом Ашвагхоше, I в., но, видимо, созданном в Китае в VI в.) «О пробуждении веры в Махаяну» («Махаяна шраддхотпада шастра», кит. «Да чэн ци синь лунь»):

> Если человек хочет практиковать «прекращение», ему следует оставаться в спокойном месте и сидеть прямо в спокойном расположении духа. Его внимание не должно сосредоточиваться ни на дыхании и ни на какой форме или цвете, ни на пустом пространстве, ни на земле, воде, огне, ветре и ни на чем из того, что может быть видимо, слышимо, вспоминаемо или мыслимо. Все мысли по мере их возникновения должны пресекаться, и даже мысль о пресечении мыслей должна быть отброшена прочь, так как все вещи в своей сути находятся за пределами мыслимого и не создаются с каждым новым моментом времени и не разрушаются в каждый новый момент. Так можно обрести единство с сущностной природой реальности (дхармата) через практику прекращения. И не следует понимать это так, что вначале надо созерцать, сосредоточившись на объектах органов чувств, находящихся вовне, а потом отрицать их вместе с созерцающим их сознанием. Если сознание блуждает, его следует вернуть назад и сосредоточить на «правильной мысли». Следует понимать, что «правильная мысль» заключается в том, что мысль, какой бы она ни была, есть лишь одно только сознание, и не существует никакого внешнего мира объектов помимо сознания[99], и даже это сознание лишено каких-либо своих собственных свойств, которые указывали бы на его субстанциальность, и поэтому не может быть мыслимо субстанциально как таковое ни в один из моментов времени[100].
>
> Тот, кто практикует аналитическое созерцание, должен наблюдать то, что все обусловленные явления в мире являются непостоянными и находятся в процессе постоянного изменения и разрушения; что все состояния сознания возникают и исчезают с каждым новым моментом времени и что поэтому все это предполагает страдание. Ему следует созерцать, что все, мыслимое как прошлое, есть лишь иллюзия, подобная сновидению, что все, что может мыслиться как настоящее, есть лишь подобное вспышке молнии и что все, что может мыслиться как будущее, есть лишь подобное облакам, внезапно разгоняемым ветром. Ему также следует созерцать, что всякое телесное существование всех живых существ в мире является нечистым и что среди всех этих презренных вещей нет ни одной, способной вызвать радость. Ему следует рассуждать следующим образом: все живые существа с безначального начала, будучи про-

питанными неведением, позволяют своему сознанию оставаться на сансарическом уровне. Они уже страдали от великих бед, связанных с телом и психикой, они в настоящее время находятся в состоянии перенесения неисчислимых форм гнета и подавленности, и в будущем их страдания также будут беспредельными. Эти страдания трудно отбросить, трудно стряхнуть, и тем не менее эти живые существа не осознают того, что они находятся в таком плачевном состоянии, и посему они в высшей степени достойны сострадания... Гуляя, стоя, сидя, лежа или вставая, он должен практиковать и прекращение, и созерцание одновременно[101].

Приведенные цитаты взяты из махаянского текста, однако в нем практически не просматриваются специфические махаянские моменты (один из них оговорен нами в примечании, а другой опущен), и в целом текст дает представление о древнебуддийской практике шаматха-випашьяна.

Говоря о структуре буддийской психотехнической практики, необходимо описать так называемые восемь уровней созерцания *(дхъяна),* то есть восемь уровней развертывания сознания в процессе буддийской йоги.

Первый уровень созерцания предполагает последовательное развитие пяти качеств: мышления, направленного на объект *(витарка),* аналитического мышления, овладевающего объектом и удерживающего его *(вичара),* радости, сопровождаемой возрастающей концентрацией сознания *(пиши),* чувства блаженства (*сукха,* радость подобна чувству путника в пустыне, увидевшего вдали оазис, а блаженство — наслаждению того же путника, пришедшего в оазис и утоляющего жажду) и однонаправленности или одноточечности сознания *(экаграта).* Наличие этих пяти факторов свидетельствует о вступлении в самадхи и достижении первого уровня созерцания.

Здесь уместно вспомнить также о «четырех беспредельных» или «четырех состояниях Брахмы», которые должны регулярно практиковаться буддистами, занимающимися психотехникой. В традиции также считается, что обретение этих состояний обеспечивает рождение в мире небожителей *(дэва).* Это дружелюбие *(майтри),* распространяемое на все живые существа всех сторон света, беспредельное сострадание *(каруна),* сорадование *(мудита)* и уравновешенность *(упекша)*; уравновешенность достигается обычно на третьем или четвертом уровне созерцания после сосредоточения на качестве дружелюбия.

Второй уровень созерцания достигается через преодоление (успокоение) первого и второго из пяти факторов, а именно мышления, направленного на объект *(витарка)*, и аналитического мышления *(вичара)*. Для этого уровня характерны безмятежность, сосредоточенность сознания и чувства радости и блаженства.

Вслед за достижением второго уровня созерцания монах-йогин вступает в следующую стадию йогического сосредоточения, приводящую к достижению третьего уровня созерцания.

Третий уровень созерцания достигается тогда, когда исчезает чувство радости, заменяясь уравновешенностью и сосредоточенностью.

Четвертый уровень созерцания характеризуется прекращением переживания блаженства, вслед за которым исчезает и чувство страдания, исчезает сама оппозиция «удовлетворенность — неудовлетворенность». Тогда йогин пребывает в состоянии не-страдания и не-блаженства, продолжая развивать уравновешенность и сосредоточенность. Важно отметить, что именно из состояния четвертой ступени созерцания возможен переход в состояние нирваны. «Маха парининббана сутта» («Маха парининрвана сутра») описывает, как Будда перед вступлением в окончательную нирвану погрузился в состояние дхьяны, дошел до восьмой дхьяны, потом вновь опустил уровень своего сознания до четвертого и из него уже вступил в нирвану. Поэтому восхождение к уровням созерцания выше четвертого (что означает развертывание сознания на уровне мира не-форм) не является необходимым для обретения освобождения и даже нисколько не способствует последнему. Более того, в какой-то степени частое восхождение к этим уровням созерцания может, по учению буддизма, способствовать следующему рождению в мире не-форм, что считается неблагоприятным, поскольку существование в мире не-форм измеряется астрономическими числами, а достичь нирваны в этом мире невозможно. Следовательно, обретение освобождения, цели буддизма, чрезвычайно задерживается. Тем не менее многие буддийские созерцатели практикуют развитие психотехники в этом направлении для усовершенствования способности сосредоточения сознания.

Пятый уровень созерцания предполагает выход за пределы всякого восприятия форм и полное успокоение деятельности *санскара скандхи*. Тогда сознание йогина развертывается в сфере бесконечного пространства (это пространство развертывания психического опыта в чистом виде).

Шестой уровень созерцания предполагает вывод сознания за пределы какой-либо пространственности. Теперь сознание существует просто как таковое, вне какой-либо локализации. Это уровень неограниченного сознания.

Седьмой уровень заключается в достижении сферы «отсутствия чего бы то ни было». Состояния сознания данных, «высших» уровней настолько отличаются от обыденных, что практически не поддаются описанию, почему в буддийских текстах они подробно не рассматриваются.

И наконец, последний, восьмой уровень созерцания и развертывания сансарического сознания. Этот уровень — принципиально неописываемый и называется уровнем «ни восприятия, ни невосприятия». Иногда в буддийских текстах предполагается, что именно этих последних двух-трех уровней созерцания достигают тиртхикские (небуддийские) йогины и принимают их за состояние окончательного освобождения, хотя в действительности и эти уровни имеют сансарический характер, что означает, что рано или поздно сознание достигшего этих уровней йогина все равно развернется на более низких уровнях сансары и он вновь родится одним из живых существ тройственного психокосма.

Здесь уместно сказать несколько слов о нормативных типах личности раннебуддийской традиции. Прежде всего это «вступивший в поток» *(сротапанна),* то есть монах, постигший суть Четырех Благородных Истин и твердо ставший на Благородный Восьмеричный Путь. Более продвинутые личности называются «единожды возвращающимися» *(сакридагамин),* поскольку предполагается, что им в любом случае предстоит как минимум еще одно, но не более семи рождений на уровне мира желаний *(камадхату).* Далее следуют «невозвращающиеся» *(анагамин),* то есть монахи, которые уже не родятся в мире желаний, но могут еще рождаться в мирах форм и не-форм. И венчает всю эту персонологическую пирамиду личность архата (букв.: «достойный»; тибетская этимология «разрушитель врагов», то есть аффектов, неверна), святого, освободившегося полностью и окончательно из мира рождений-смертей и обретшего состояние нирваны. Именно архат является высшим типом личности, реализовавшей религиозную прагматику буддийского учения путем прохождения всех этапов мудрости, обетов и сосредоточения и достигшей в ходе психотехнической практики наивысшего, согласно буддизму, состояния сознания.

Рассмотрим другие виды созерцания, характерные для раннего буддизма. Предварительно отметим, что подобно тому, как различные философские учения буддизма считались средствами для «исцеления» конкретных аффектов и привязанностей личности, точно так же и различные психотехнические методы предназначались для конкретных «болезней» — различного рода аффектов, влечений и ложных установок. Поэтому одно лицо никогда не практиковало все виды созерцания: как правило, он сам или, чаще, его учитель подбирали наиболее соответствующие данному психологическому типу методы и упражнения; при этом особое внимание уделялось определению доминирующей в данном человеке клеши из числа трех основных клеш: невежество *(моха),* гнев *(двеша)* и страсть *(рага)*.

Обычно тексты перечисляют сорок объектов созерцания, рекомендуемых для развития внимания и сосредоточенности. Их полный перечень приводится в «Висуддхи магге» и воспроизводится в «Буддийской медитации» Э. Конзе[102], и мы не будем его повторять. Перечислим только те пять групп, по которым классифицируются эти сорок объектов:

1) символы (образы первоэлементов, цветов, света, пространства);

2) объекты, вызывающие чувство отвращения (различные типы трупов и скелеты);

3) памятования (о Трех Драгоценностях — Будде, Дхарме, его Учении, и Сангхе, общине монахов, достигших нирваны; позднее — монашеской общине вообще; обетах терпения, божествах, смерти, телесности, дыхании и покое);

4) четыре состояния Брахмы (*брахмавихара,* то есть рассматривавшиеся выше дружелюбие, сострадание, сорадование и уравновешенность);

5) уровни мира не-форм (уже упоминавшиеся сфера бесконечного пространства, сфера безграничного осознания, сфера отсутствия чего бы то ни было и сфера ни восприятия, ни невосприятия).

К сорока объектам созерцания для развития сосредоточенности относится также созерцание отвратительных аспектов пищи и аналитическое созерцание четырех первоэлементов (земли, воды, огня, воздуха).

Один из китайских буддийских текстов, цитируемый Э. Конзе[103], выделяет следующие «пять врат Дхармы» *(фа у мэнь),* или, другими словами, пять основных тем созерцания:

1) загрязнение (созерцание трупов, скелетов, телесности и отвратительных аспектов пищи); этот тип объектов созерцания служит для нейтрализации страсти, влечения *(рага)*;

2) дружелюбие — для нейтрализации гнева *(двеша)*;

3) причинно обусловленное (взаимозависимое) происхождение *(пратитья самутпада)* — для нейтрализации невежества *(моха)*;

4) процесс дыхания (для нейтрализации дискурсивного мышления и достижения контроля над психическими процессами).

Кроме этих упражнений, направленных, как уже говорилось, на развитие сосредоточенности, существует еще много видов психотехнической практики, направленных на развитие мудрости *(праджня),* то есть способности видеть и понимать реальность как она есть *(татхата)*. Объектами этих созерцаний являются скандхи, дхармы, причинно зависимое происхождение, Четыре Благородные Истины, отсутствие атмана, всеобщее непостоянство и т. п. Поскольку доктринальные положения, являющиеся опорой для созерцания данного типа, уже рассматривались нами выше, а сама техника созерцания отрабатывается на объектах созерцания для развития сосредоточения *(самадхи),* мы ограничимся кратким изложением практики одного типа созерцания для каждой из пяти перечисленных выше групп.

1. Символы. Созерцание образов первоэлементов. Вначале созерцатель, предварительно подавивший «пять пороков» (недоброжелательность, влечение, лень и тупость, волнение и чувство вины, нерешительность) и достигший нравственного совершенства, отвлекает свои чувства от объектов чувств, подобно тому как черепаха втягивает свои конечности под панцирь (ср. описание ступени *пратьяхара* в йоге Патанджали). Затем он приступает к сосредоточению на объекте, наиболее подходящем для начала занятий. Это прежде всего символы четырех первоэлементов, сосредоточение на которых чрезвычайно подробно описано Буддхагхошей (так, символ «земля» — кусок светло-коричневой глины круглой формы). Созерцатель должен самым пристальным образом концентрировать свое внимание на избранном объекте. Цель упражнения достигается тогда, когда остается лишь предельно сосредоточенное и однонаправленное сознание, а его объект исчезает, переставая восприниматься. Это состояние характеризуется абсолютным внутренним спокойствием и концентрацией психики.

2. Созерцание объектов, вызывающих отвращение. Трупы на месте погребения. Этот тип созерцания предполагает сосредо-

точение на зрелище разлагающихся трупов: «И далее, если ученик видит брошенный на месте погребения труп человека, умершего один, два или три дня назад, вздутый, посиневший и гноящийся, он сравнивает его со своим телом и думает: „Воистину, это тело, принадлежащее мне, также подвержено действию этого закона, придет в такое же состояние, в каком находится этот труп, и не избежит этого“»[104] («Сатипаттхана сутта»).

В гл. IV «Висуддхи магги» Буддхагхоша описывает разные виды трупов и указывает на пользу от их созерцания: 1) созерцание вздутого трупа благотворно для того, кто испытывает физическое влечение к красивым формам; 2) созерцание посиневшего трупа благотворно для того, кто имеет пристрастие к красивой коже; 3) созерцание гноящегося трупа благотворно для того, кто испытывает вожделение к ароматам тела от цветов, духов и т. д.; 4) созерцание изломанного трупа благотворно для привязанного к полноте и крепости тела; 5) созерцание изгрызенного зверями трупа плодотворно для того, кто привязан к различным выступающим частям тела типа груди; 6) созерцание расчлененного трупа полезно для того, кто влечется к гармоническому соединению частей тела; 7) созерцание разрубленного и раскиданного трупа полезно для того, кто имеет физическое влечение к безупречному телосложению; 8) созерцание окровавленного трупа благотворно для того, кто привязан к красоте, создаваемой украшениями; 9) созерцание трупа, кишащего червями, благотворно для человека, страстно привязанного к собственному телу и думающего: «Оно мое»; 10) созерцание скелета полезно для имеющего влечение к красивым зубам. «Таким образом, вызывающие чувство отвращения объекты, соотнесенные с различными типами похотливости, будут осознаны десятикратно», — заключает «Висуддхи магга». Постепенно ученик приучается и на тела живых людей (включая и свое собственное) смотреть как на сгустки нечистоты и мерзости («Живое тело, подобно мертвому, также является отвратительным. Пока оно замаскировано посредством разнообразных украшений, свойство отвратительности, присущее ему, воспринимается неясно»). Используя эту методу, йогин избавляется от привязанности к телесности, как чужой, так и своей, и перестает испытывать влечение к телесной красоте: «Так как свойство быть отвратительным, которое характеризует истинную природу тела, не воспринимается и скрывается посредством всяких дополнительных украшений,

поэтому мужчины восхищаются женщинами, а женщины — мужчинами. Но в действительности в теле нет ровным счетом ничего, что могло бы вызвать восхищение»[105].

Таким образом, известное еще шаманизму созерцание трупа и скелета как символа смерти-рождения превращается в буддизме в аскетическую практику преодоления влечения к телесности и осознания всеобщей изменчивости и приходящности.

3. Созерцания-памятования. Осознание дыхания. Развитие постоянной осознанности и изгнание поведенческого автоматизма играют огромную роль в буддийской практике. Поскольку буддизм стремится максимально расширить сферу осознаваемого, постепенно включая в нее все новые и новые уровни подсознательного и бессознательного, идея тотальной осознанности, осознанности всей психофизической деятельности человека «здесь и теперь», является фундаментальной для буддийской йоги. Полная осознанность поведения предполагает также осознавание различных функций тела и физических актов (йогин должен осознавать все то, что профаническая личность делает бессознательно и автоматически: сидя, оно осознает себя сидящим, двигаясь — идущим, питаясь — питающимся и т. д.). Причем это тотальное осознавание (вплоть до осознавания во сне факта сна) предполагает прежде всего глубокое и прочувствованное понимание идеи мгновенности: я осознаю себя как «я», делающее то-то и то-то в данное конкретное мгновение, которое и есть единственно реально существующее время для того, что я ощущаю как свою личность («Есть только миг между прошлым и будущим, именно он называется жизнь»).

Естественно, что буддийская практика осознанности не могла пройти мимо такой функции организма, как дыхание, тем более что индийская традиция ко времени формирования буддизма уже располагала огромным материалом, свидетельствующим о тесной связи контроля над дыханием с контролем над психическими процессами, а также о психотехнической ценности дыхательных упражнений. Но ранний буддизм в развитии своей техники дыхания сделал упор именно на идее осознавания самого процесса вдыхания и выдыхания. В литературе сутт о «памятовании дыхания» говорится очень много (особенно в «Сатипаттхана сутте»), а «Анапанасатти сутта» вообще целиком посвящена этому виду созерцаний-памятований[106].

Согласно «Анапанасатти сутте», основа осознавания дыхания может быть выражена в четырех тетрадах, а именно:

1) осознавание длины вдоха и выдоха («делая длительный вдох, он осознает: „Я делаю длительный вдох“» — и т. д.) — для длинного и короткого вдоха и выдоха (а—б); осознавание самого процесса дыхания в процессе успокоения тела (г). Эта тетрада говорит о созерцании тела;

2) осознавая чувство радости, вдыхать и выдыхать (а), дышать, осознавая чувство наслаждения (б), осознавать дыхание в ходе различающего анализа функций психики и психических процессов (в) — и при успокоении психики и прекращении ее активности (г). Эта тетрада, элементы (в—г) которой явно содержат указания на практику шаматха-випашьяны, ассоциируется традицией с осознанностью в созерцании чувств;

3) осознавание дыхания в ходе анализа природы сознания (а), порождения чувства блаженства (б), концентрации сознания и его сосредоточения (в) и освобождения его от аффективных состояний (г);

4) осознавание процесса дыхания в ходе сосредоточения на идее всеобщности непостоянства (а), бесстрастия (б), прекращения аффектированной активности психики с ее эгоцентрированностью (в) и отстранения от всех чувственных объектов и форм (г). Третья тетрада связана с созерцанием сознания, а четвертая — с созерцанием должным образом проанализированных объектов сознания или содержания сознания.

Кроме того, в сутте указывается и польза, приносимая этим видом психотехнической практики, что указывает не столько на ее связь с доктриной буддизма, сколько, наоборот, на психотехнические корни самой доктрины этой религии.

Далее в «Анапанасатти сутте» говорится о совершенствовании основ осознанности: через постоянное осознание процесса дыхания как одной из функций тела, через осознание дыхания как одного из чувств (взгляд, восходящий к араньякам и упанишадам), через осознание связи процесса дыхания и сознания и через одновременную сосредоточенность на дыхании и на идеях непостоянства, бесстрастия, прекращения или отвлечения от чувственных объектов.

В сутте сообщается также, что совершенство в осознавании дыхания приводит к совершенству семь факторов, способствующих пробуждению (осознанность, анализ содержания сознания, энер-

гичность, радость, спокойствие, сосредоточенность и невозмутимость).

Об осознании дыхания говорится и в «Сатипаттхана сутте», где особое внимание уделяется дыханию как телесной функции: «Только осознанно он вдыхает и осознанно выдыхает. Делая длительный вдох, он помнит: „Я делаю длительный вдох“; делая длительный выдох, он помнит: „Я делаю длительный выдох“; делая короткий вдох, он помнит: „Я делаю короткий вдох“; делая короткий выдох, он помнит: „Я делаю короткий выдох“, — так он упражняет себя»[107].

4. Состояния Брахмы (брахмавихара). К четырем состояниям Брахмы, то есть качествам психики, способствующим развертыванию в следующей жизни сознания на уровне *дэвалоки,* мира божеств, или, говоря проще, рождению среди божеств, буддизм относит дружелюбие, сострадание, сорадование и уравновешенность (*майтри, каруна, мудита, упекша).* Рассмотрим практику созерцательного развития этих качеств на примере дружелюбия (эта форма созерцания подробно описывается в «Висуддхи магге» и «Вимукти магге»).

Вначале йогин должен устранить внешние препятствия, выбрать объект созерцания, закончить еду, рассеять послеобеденную дремоту и сесть в удобном месте на удобное сиденье. Затем следует размышление об опасностях, ненависти и преимуществах терпимости:

> Терпение и терпимость — высочайший подвиг,
> Будды называют их высочайшей нирваной,
> Выносливого в терпении, вооруженного терпением
> Я называю брахманом.
> Нет ничего лучше терпения[108].

Далее йогин выделяет так называемый неподходящий тип личностей, по отношению к которым, по крайней мере на первой стадии созерцания, не следует развивать дружелюбие. Это: 1) нелюбимые люди (поскольку развитие дружелюбия по отношению к ним требует уже определенной подготовки); 2) чрезмерно любимые друзья; 3) безразличные йогину люди; 4) люди, к которым он враждебен; 5) особы противоположного пола (во избежание появления чувства вожделения); 6) умершие. Затем определяется подходящий объект. Первоначально, правда, йогин должен развить чувство дружелюбия к себе самому («Пусть я буду свободным от враждебности, свободным от несправедливости, свободным от

тревоги, пусть я стану тем, кто сохраняет спокойствие») и только после распространять это отношение на других людей. Отметим, что такая позиция соответствует и библейскому «Возлюби ближнего своего, как самого себя» (поскольку здесь любовь к себе выступает предпосылкой и эталоном отношения к другим), и конфуцианскому принципу распространения отношения к ближним на дальних, сформулированному Мэн-цзы: «Относись к своим старикам так, как подобает относиться к старикам, и распространяй это отношение на стариков других людей; относись к своим детям так, как подобает относиться к детям, и распространяй это отношение на детей других людей» *(Лао у лао и цзи жэнь чжи лао*; *ю у ю и цзи жэнь чжи ю)*.

Буддийский йогин думает: «Как я хочу быть счастливым, а не страдающим, хочу жить и не хочу умирать, так и другие существа тоже». Далее он размышляет о своем учителе или о другом достойном человеке: «Пусть этот достойный человек будет свободен от зла». Постепенно йогин распространяет это отношение вначале на любимых им людей, потом на безразличных и, наконец, на нелюбимых и ранее ненавидимых. Различия между четырьмя типами объектов данного созерцания (я, любимые люди, безразличные люди, нелюбимые люди) стираются, и йогин достигает равностного дружелюбия: он любит ближних, как самого себя, и дальних — как ближних. Таким образом дружелюбие становится неограниченным. Тестом на достижение успеха в данной практике является реакция монаха на следующую воображаемую ситуацию: в одном месте находятся сам йогин и три других человека — любимый им, безразличный и нелюбимый. Входят разбойники и требуют одного из этих людей, чтобы убить его и принести в жертву. Если йогин чувствует, что хорошо бы отдать им кого-то другого, то он несовершенен в дружелюбии; если он хочет пожертвовать собой, то также несовершенен. Только в том случае, если он вообще откажется от мысли отдать кого-нибудь разбойникам и его сознание будет пребывать в состоянии полной равностности, можно будет считать, что он разрушил преграды на пути развития дружелюбия.

Далее достигается состояние самадхи, кульминирующее созерцательный процесс. Йогин овладевает соответствующим ментальным образом и входит в предельное сосредоточение, за чем происходит последовательный переход от первого до четвертого уровня созерцания *(дхъяна),* о чем специально говорилось выше. Каноническая формула этого восхождения такова: посредством каж-

дого из уровней созерцания йогин «покрывает сердцем, связанным с дружелюбием, сначала одну сторону света, потом вторую, потом третью, потом четвертую, затем он распространяет дружелюбие вверх, вниз, вокруг и всюду. И так он пребывает, узнавая себя во всем, покрывая весь мир сердцем, соединенным с дружелюбием, далеко простирающимся, ставшим великим, безграничным, свободным от вражды и злобы»[109].

В этом состоянии йогин узнает себя во всем, отождествляет себя со всеми без различия. Он относится ко всем, как к самому себе, не устанавливая различий между собой и «другими существами». Он включает в себя каждое живое существо, и объектами его созерцания являются безграничное количество живых существ.

> Пусть все те, кто дышит, все живое, все особи, все те, кто заключен в границы индивидуального существования во всех десяти сторонах света[110], станут свободными от враждебности и прочих аффектов! Пусть все мужчины, женщины, святые, обыкновенные люди, божества, смертные и проклятые во всех десяти сторонах света станут свободными от враждебности и других аффектов![111]

По сходной схеме строится процесс созерцания и при сосредоточении на трех остальных состояниях Брахмы.

А теперь процитируем фрагмент текста, относящегося к совсем иной традиции, православно-византийской, что не мешает ему выражать те же чувства, что и буддийскому тексту, описывающему созерцание, развивающее дружелюбие. Его автор — раннесредневековый (вторая половина VI в.) христианский подвижник св. Исаак Сирин:

> Что такое сердце милующее? Возгорание сердца у человека о всем творении, о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого терпения умиляется сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-нибудь вреда или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились они и очистились; а также и о естестве пресмыкающихся молится, с великою жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его, по уподоблению его в сем Богу[112].

Мы видим, что в то время, как богословы ломают копья в словопрениях о догматах, носители религиозного опыта вполне согласны друг с другом.

5. Созерцание на уровне мира не-форм (сфера бесконечного пространства, сфера безграничного сознания, сфера отсутствия чего бы то ни было, сфера ни восприятия, ни невосприятия). Данный тип созерцания в целом рассматривался нами выше, когда речь шла о восьми уровнях созерцания (восьми дхьянах). Поэтому мы ограничимся кратким пересказом того, что сообщается об этом типе созерцания в текстах.

Развертывание сознания на уровне бесконечного пространства мира не-форм достигается посредством выхода за пределы восприятия каких-либо форм, угасания деятельности дхарм санскара-скандхи, отключения от фиксации сознания на многообразии и различиях и сосредоточения на образе бесконечного пространства (пространства психического опыта). Развертывание сознания на уровне бесконечного сознания достигается после полного выхода за пределы уровня безграничного пространства. Здесь сознание развертывается как таковое, вне каких-либо содержаний, что делает излишним наличие пространства психического опыта.

Затем происходит переход на уровень отсутствия чего бы то ни было, а за ним — на уровень ни восприятия, ни невосприятия. Эти уровни принципиально неописываемы, поскольку полностью выходят за пределы профанического опыта, к описанию которого, собственно, только и приспособлен язык. Поэтому тексты не содержат какой-либо важной положительной информации по поводу этих уровней.

Таким образом, мы кратко рассмотрели формы психотехнической практики раннего буддизма, ограничиваясь, разумеется, лишь отдельными, наиболее характерными ее примерами. Посмотрим, как развивалась йогическая техника буддизма в процессе его последующего развития.

Махаяна

Прежде чем говорить о формах буддийской йоги в рамках Махаяны, дадим краткую характеристику махаянской религиозной доктрины и религиозно-философских учений, сложившихся в ее рамках.

В первую очередь необходимо отметить, что в свете современных научных данных взгляд на Махаяну (Великая Колесница) как на позднюю и искаженную форму буддизма представляется совершенно необоснованным. Махаяна, безусловно, является вполне

органичным результатом развития определенных тенденций в раннем буддизме, о чем свидетельствуют воззрения таких ранних школ, как различные направления махасангхики (особенно локоттаравада). Собственно же махаянские тексты начали появляться уже в I в. до н. э. — I в. н. э., то есть в период оформления тхеравадинского палийского канона. На это есть указание в самих махаянских сутрах, где постоянно сообщается время в 500 лет после нирваны Будды (согласно традиции, нирвана Будды датируется 544 или 480 г. до н. э., тогда как большинство современных ученых склонны отодвигать эту дату на время около 400 г. до н. э. и даже на еще более позднее[113]) как на срок откровения скрытых самим Буддой текстов. Наиболее активно махаянские сутры создаются в I–V вв. н. э. (самый интенсивный период — I–III вв.). Все канонические тексты Махаяны, как это и подобает сутрам, подаются как подлинные слова самого будды Шакьямуни, хотя, разумеется, наука никак не может принять эту точку зрения. Между тем совершенно немыслимо подозревать анонимных авторов махаянских сутр в злонамеренном приписывании своих произведений наивысшему доктринальному авторитету и в циничном сокрытии собственного авторства.

Если Хинаяна утверждала, что все, сказанное Буддой, — истина, то Махаяна заявила, что все истинное и есть сказанное Буддой. К тому же, согласно Махаяне, каждое живое существо наделено природой будды (то есть является буддой потенциально), которую оно может реализовать через достижение пробуждения *(бодхи)* и таким образом стать буддой, и тут вполне естественно предположить, что авторами канонических текстов Махаяны были йогины, достигшие переживания реализации этой природы и ставшие по своему самоощущению пробужденными (просветленными) существами, то есть буддами. И потому ничто не мешало им рассматривать собственную личность и личность Шакьямуни как тождественные, а следовательно, они могли на полном основании писать сутры от имени Будды. Таким образом, нам представляется достаточно самоочевидным тезис о психотехническом происхождении махаянских сутр. Это особенно хорошо видно на примере праджня-парамитских сутр (сутр о премудрости, переводящей на тот берег существования, или о запредельной премудрости). Как показал в своих работах эстонский буддолог Л. Мялль[114], эти тексты представляют собой как бы объективацию особого (пробужденного) состояния сознания их автора и наделены суггестивной

функцией, то есть способностью порождать аналогичное состояние в сознании воспринимающего их (в ходе психотехнического делания) и подготовленного к этому восприятию субъекта (состояние сознания / текст как его объективация / состояние сознания).

Не углубляясь в эту чрезвычайно сложную и важную проблему, требующую специального рассмотрения, ограничимся констатацией психотехнического происхождения махаянской доктрины, базирующейся на текстах сутр и религиозной философии Махаяны, представляющей в значительной степени систематизацию учения разных групп все тех же сутр. Этого вывода вполне достаточно для настоящего исследования: приоритет религиозного опыта перед доктринальным спекулятивным творчеством совершенно очевиден.

Теперь кратко охарактеризуем специфику махаянской доктрины.

1. Учение о бодхисаттвах. Если идеальной личностью в хинаянском (тхеравадинском) буддизме является святой, достигший нирваны *(архат)*, то в Махаяне такой личностью оказывается бодхисаттва (*бодхи* — пробуждение, *саттва* — существо). Для понимания различия между этими двумя типами буддийской персонологии важно знать характер религиозной прагматики того и другого направлений учения. Если Хинаяна ориентирует на обретение освобождения от уз сансары, на нирвану как прекращение сансарического существования, то Махаяна ориентирует на достижение бодхи, пробуждения, и, следовательно, на достижение состояния будды. Потому в текстах Махаяна часто называется Бодхисаттваяной (Колесницей Пробужденных Существ). Махаянисты считают, что тхеравадинская нирвана не является высшим состоянием, поскольку архат избавляется только от препятствий аффективного *(клеша аварана),* но не познавательного *(джнея аварана)* характера.

Строго говоря, бодхисаттвой может считаться любой человек, стремящийся к пробуждению и обретению состояния будды. Поэтому ранние махаянские (прежде всего праджня-парамитские) тексты не делают особого ударения ни на великом сострадании бодхисаттв, ни на их «сверхъестественном» могуществе, тогда как поздние тексты подчеркивают оба эти момента и называют обычно бодхисаттвами только святых, реализовавших уже идеал Махаяны. В поздних сутрах говорится о бодхисаттвах, могущество кото-

рых во много раз превосходит могущество богов старой ведийской религии. О бодхисаттвах сообщается, что они могут держать в своих руках множество миров и подбрасывать их на ладони, как шарики.

Двумя качествами бодхисаттвы, о которых говорится в текстах зрелой Махаяны, являются: 1) великое сострадание *(каруна),* выражающееся в умении бодхисаттв применять искусные методы *(упая)* для спасения живых существ, тонущих в океане сансары; 2) премудрость *(праджня),* выражающаяся в способности видеть реальность такой, какой она является в действительности, вне и помимо искажающего ее восприятия профанного живого существа, проводящего ложные различения *(викальпа)* и накладывающего на реальность свои ментальные конструкты *(кальпана)*. Эта реальность как она есть называется обычно в переводах «таковостью» (санскр. *татхата, бхутататхата*). Мудрость без искусных методов пассивна, методы без мудрости слепы. Как птица, говорится в текстах, не может лететь на одном крыле, так и бодхисаттва не может обрести совершенное и полное пробуждение *(аннутара самьяк сабодхи)* без интеграции членов этой диады. Утверждается, что, обретя состояние будды, бодхисаттва отказывается от вступления в нирвану до тех пор, пока не будут освобождены все живые существа. Но поскольку число живых существ в бесчисленных мирах бесчисленно (их столько же, «сколько песчинок в реках Ганг», которых, в свою очередь, столько же, сколько песчинок в одном Ганге), то и подвиг бодхисаттвы оказывается, по учению ряда сутр, бесконечным и становится даже его нирваной, ибо бодхисаттва превосходит всякую двойственность, его видение мира недихотомично *(адвая)* и разница между нирваной и сансарой для него элиминируется. В конечном итоге, учат сутры праджняпарамита, все живые существа уже здесь и теперь являются буддами, тогда как их сансарическое существование подобно иллюзии, сну, тени, вспышке молнии, пузырю на воде, облаку в небе или отражению в зеркале[115]. Поэтому, строго говоря, с точки зрения абсолютной истины бодхисаттвам спасать некого и не от чего. Но с точки зрения относительной истины живые существа с безначальных времен страдают в круговороте сансары, и бодхисаттва, постигая суть этих двух истин, посвящает себя служению существам, понимая при этом, что он никому не служит и никого не спасает.

Великий альтруизм бодхисаттв проистекает из новой интерпретации доктрины анатмавады. Если Хинаяна утвердила принцип *пудгала найратмья* (личность лишена «я», личность бессущностна), то Махаяна провозгласила принцип *дхарма найратмья* (дхармы бессущностны), что означало отказ от рассмотрения дхарм абхидхармы в качестве окончательных реальностей. Все взаимообусловлено, ни одна единичность не является самосущей сущностью, а следовательно, все дхармы пусты и несамобытийны *(нисвабхава)*. Постижение пустотности дхарм и есть праджня-парамита, запредельная премудрость.

Но если само понятие неделимой субстанциальной единичности (т. е. индивидуальности) является лишь ложным ментальным концептом, то о каком индивидуальном освобождении может идти речь? Кто тот, кто освобождается? А раз этого «того» нет, то идея хинаянской нирваны не выражает окончательной истины и является следствием неустранения познавательных препятствий для пробуждения. Никакой разницы между живыми существами нет, реальность недвойственна, недихотомична *(адвая)*, и лишь освобождение всех и есть освобождение каждого. Бодхисаттва изживает саму идею «я», которое может быть спасено, и отдается своей освободительной миссии.

В своем движении к пробуждению бодхисаттва последовательно совершенствуется в шести (иногда десяти) достоинствах (*парамита*; обычно интерпретируется как то, что переводит, *пара,* за пределы, *мита,* или переправляет на другой берег): это даяние *(дана)*, терпение *(кшанти)*, усердие *(вирья)*, соблюдение обетов *(шила)*, созерцание *(дхьяна)* и премудрость *(праджня)*. Из них пять первых образуют группу «упая», искусных средств, а шестое равномощно остальным. При этом следует отметить, что не только дхьяна-парамита и праджня-парамита тесно связаны с психотехническим уровнем буддизма. По существу, следование и остальным парамитам возможно лишь при условии внутреннего прочувствования, влекущего за собой трансформацию сознания, идеи анатмавады. Так, «Ваджраччхедика праджня-парамита сутра» (известная в Европе как «Алмазная сутра») говорит о том, что в одном из предыдущих рождений Шакьямуни без стона и без единого звука выдержал *(кшанти-парамита)* разрезание своего тела на части царем Калингой благодаря тому, что постиг безреферентность и пустотность таких представлений, как «я» *(атман)*, личность *(пудгала)*, живое существо *(саттва)* и душа *(джива)*.

Некоторые тексты выделяют три типа бодхисаттв: бодхисаттва-царь, бодхисаттва-пастух и бодхисаттва-лодочник. Подобно тому как царь, сидя на престоле, заботится о благе всех своих подданных, так и бодхисаттва этого типа вначале обретает состояние будды, а потом уже заботится о спасении всех живых существ. Бодхисаттва-пастух вначале спасает живые существа, а потом уже и сам вступает в нирвану, подобно тому как пастух вначале загоняет стадо, а потом сам входит в дом. Бодхисаттва-лодочник же спасает живые существа по одному, словно лодочник, перевозящий одного за другим нуждающихся через реку. Понятно, что в народном буддизме особой популярностью пользовались бодхисаттвы второго типа, как наивысшее выражение милосердия и сострадания. Культы таких бодхисаттв, прежде всего Авалокитешвары и Тары, стали со временем самыми распространенными махаянскими культами. К великим и повсеместно почитаемым бодхисаттвам относятся также Маньджушри, Самантабхадра, Кшитигарбха и грядущий будда Майтрейя.

Махаянские буддийские тексты (прежде всего это «Йогачара бхуми», то есть «Ступени практики йоги» и «Виджняпти матра сиддхи шастра», «Трактат-компендиум по теории только осознавания») подробнейшим образом описывают путь бодхисаттвы к достижению совершенного и полного пробуждения и обретению состояния будды. Этот путь начинается с появления у человека первичной установки на обретение пробуждения на благо всех живых существ *(бодхичитта утпада; бодхичиттотпада)*. Бодхисаттва смотрит на все живые существа как на своих матерей (ведь в соответствии с буддийской доктриной все живые существа с изначальных времен успели побывать во всех возможных ситуациях и в том числе уже были матерями друг другу в той или иной жизни) и, испытывая сострадание к мучениям матерей, дает обет избавить их от бедствий сансары. С принятия обета бодхисаттвы и начинается его путь. В дальневосточной буддийской традиции обет бодхисаттвы может принять любой человек. Самая распространенная в Китае, Корее, Японии и Вьетнаме формула обета восходит к «Брахмаджала сутре»: «Сколь бы ни были бесчисленны живые существа, я клянусь спасти всех их. Сколь бы ни были бесчисленны аффекты, клянусь очиститься от них. Сколь бы ни были бесчисленны врата Дхармы, клянусь постичь их». Структура этого обета достаточно примечательна: первый обет направлен на развитие великого сострадания, второй — на преодоление аффективных

препятствий и третий — на преодоление познавательных препятствий. Он задает саму структуру буддийской йоги: она включает в себя практику сострадания, освобождение от аффектов и обретение бесстрастия и достижение высшего гносиса *(джняна)* — переживания реальности как она есть.

В соответствии с махаянским учением путь бодхисаттвы чрезвычайно труден и долог. Он охватывает три *асанкхея кальпы,* кальпы «неизмеримых эонов» или «космических циклов» («кальпы, соответствующие числу, полученному в шестидесятой позиции, называются неисчислимыми»[116] — «единица сама по себе — первая позиция, десять раз по единице — вторая позиция, десять раз по десять — сто, или третья позиция...»[117]), за время которых бодхисаттва проходит десять подробно описанных в текстах ступеней совершенствования (см., например, «Дашабхумика сутра» — «Сутра о десяти ступенях»), развивая великое сострадание и занимаясь различными видами психотехники, приводящими к овладению самыми разными типами самадхи. Через три неисчислимые кальпы бодхисаттва достигает десятой ступени, называемой «облако Дхармы» *(дхарма мегха),* на которой он и обретает состояние будды, то есть совершенно и всецело пробуждается к переживанию реальности. Только теперь он в полной мере овладел и методами *(упая),* и премудростью *(праджня)* и обрел способность выполнять свою миссию по освобождению живых существ.

Именно в форме Махаяны буддизм стал мировой религией и распространился от Тибета до Японии и от Вьетнама до Тувы и Бурятии, тогда как Хинаяна традиционно связана с Индией и входящими в сферу ее цивилизационного влияния государствами Южной и Юго-Восточной Азии. Это вполне понятно, если учесть, что идеал бодхисаттвы в гораздо большей степени стимулировал развитие миссионерской деятельности, чем Хинаяна с ее идеалом архата и с монастырской замкнутостью ее сангхи (общины).

2. Концепция будды. Вторым важнейшим различием между Махаяной и Хинаяной является их интерпретация учения о будде.

Концепция Хинаяны известна как мирская *(лаукика):* Будда мыслится в ней только как человек, учитель, постигший истину, проповедовавший ее своим последователям и обретший освобождение *(нирвану).* До исторического Будды (Шакьямуни) были и другие будды. Будут они появляться и в дальнейшем. Но все они были лишь святыми людьми, достигшими спасения из круговерти

сансары и указавшими Путь своим ученикам. Любой человек может следовать учению Будды, стать монахом и достичь нирваны. Бессмысленно молиться Будде и о чем-либо просить его: для сансарических существ его как бы вовсе нет, он ушел в нирвану и в сансаре присутствует в форме своего учения (Дхармы), воплощенного в канонических текстах палийской Типитаки. Все литургические акты, совершающиеся в храмах, таким образом, являются лишь данью памяти Учителя, своего рода мемориальными действиями, никоим образом не предполагающими какого-либо ответа со стороны Будды. Обычные титулы Будды в Хинаяне — святой *(архат),* благословенный или блаженный *(бхагават)* и всецело пробужденный *(самьяк самбуддха)*. Отсюда и формула поклонения Будде в Хинаяне: *намо тасса бхагавато, арахато самма самбудхасса* (поклонение святому, блаженному, всецело пробужденному).

Махаянская концепция будды называется сверхмирской *(локоттара)*. В ней буддой в собственном смысле слова называется Дхармовое тело Будды (дхармакая), которое представляет собой вечное и изначально пробужденное сознание, составляющее основу и природу всех прочих состояний сознания. Как говорится в «Алмазной сутре», «Татхагата — истинная природа всех дхарм», то, в чем все дхармы таковы *(татхата),* действительны. А поэтому и «нельзя по тридцати двум телесным признакам распознать Татхагату». Если в ранних текстах о Дхармовом теле говорится достаточно осторожно как об истинной природе сознания и всех дхарм (в этом смысле оно *дхармата* — «дхармовость»), то в поздних махаянских произведениях дхармакая явно приобретает черты некоего вечного, неизменного и недвойственного Абсолюта, о котором иногда говорится в тех же терминах и образах, что о Брахмане в упанишадах и «Бхагавадгите»[118]. Сколько бы ни являлось будд в бесчисленных мирах сансары, их подлинная природа, Дхармовое тело, будет одной и той же. Другими словами, у всех будд одно и то же Дхармовое тело. Более того, дхармакая образует истинную природу сознания всех живых существ, которые, таким образом, оказываются потенциальными буддами, и именно дхармакаю реализуют бодхисаттвы на десятой ступени своего долгого пути к обретению состояния будды. Этот принцип реализации «буддовости» *(буддхата, буддхатва)* в себе с предельной ясностью провозглашается китайской школой созерцания *(чань):* «Смотри в свою собственную природу, и станешь буддой» *(цзянь син чэн*

фо), а само выражение «смотрение в природу», или «видение природы» *(цзянь син,* яп. *кэнсё),* превратилось в технический термин, обозначающий определенное трансперсональное переживание, предполагающее ощущение единства со всем сущим и расширение сознания.

Более поздние махаянские тексты проводят тонкое разграничение аспектов Дхармового тела: выделяется его онтологический, бытийственный (Дхармовое тело самобытия, *свабхавикадхармакая)* и когнитивный, познавательный аспекты (Дхармовое тело гносиса, *джнянадхармакая).*

Тем не менее махаянская концепция будды не исчерпывается учением о Дхармовом теле. Ибо, в отличие от Хинаяны, Махаяна вовсе не считает, что будда не присутствует в сансаре, целиком пребывая в «безостаточной нирване» *(анупадхишеша нирвана).* По своему великому состраданию для блага всех живых существ будда проявляет себя еще в двух так называемых телах. На уровне миров форм и не-форм будда являет себя в Теле блаженства *(самбхогакая),* которое есть как бы отражение Дхармового тела в двух верхних мирах сансары. В этом теле будда наслаждается нирваной как положительным блаженством (самбхогакая у каждого будды своя) и общается с бодхисаттвами и йогинами, сознание которых в процессе созерцания развертывается на данных уровнях, наставляя и обучая их. В этом смысле очень удачен китайский перевод слова «самбхогакая». По-китайски это будет **報身** — *бао шэнь,* причем иероглиф *бао* означает как «связь», «коммуникация», «сообщение», так и «результат», «воздаяние».

На уровне мира желаний будда проявляет себя в Превращенном или Магически созданном теле *(нирманакая).* В этом теле будда является на земле, среди людей в виде монаха-учителя и проповедует Дхарму, Учение, ведущее к освобождению. Именно буддой в Превращенном теле, согласно зрелой Махаяне, был и исторический будда Шакьямуни. До него в нашем мире являлось множество будд нирманакая и в будущем их также явится множество. Поскольку, согласно буддийскому учению, число миров, подобных нашему, неизмеримо, предполагается, что в каждом из этих изоморфных миров также является множество будд в Превращенных телах.

Среди этих миров есть так называемые *буддха кшетра* (поля будды), то есть «очистившиеся миры», миры, населенные буддами и бодхисаттвами и превратившиеся в своеобразные «райские зем-

ли». В целом буддийская доктрина отрицает возможность рождения существ одних миров в других мирах, но за одним исключением. Речь идет о так называемом Мире предельного блаженства (он же Сукхавати — Мир блаженства, Чистая Земля дальневосточного буддизма), созданного буддой Амитабхой (Безграничный Свет) для спасения всех живых существ всех миров. Согласно сутрам, некогда в одном из миров, находящемся к западу от нашего мира, жил бодхисаттва Дхармакара (по достижении состояния будды Дхармакара стал называться Амитабхой), который дал клятву создать в своем мире «поле будды», где могли бы спасаться существа всех миров, верящие в него, созерцающие его и визуализирующие его мир. Такие существа непременно родятся в мире Сукхавати из цветка лотоса, проходят под руководством будды Амитабхи и бодхисаттв Авалокитешвары и Махастхамапрапты весь путь совершенствования и, не рождаясь более в других мирах, обретают окончательную нирвану. Культ Амитабхи стал одним из самых популярных в буддизме Махаяны, а на Дальнем Востоке (Китай, Япония) даже появилась чрезвычайно влиятельная школа, базирующаяся исключительно на культе Амитабхи (кит. Амито фо, яп. Амида буцу). С культом Амитабхи связана и своеобразная психотехника (собственно, и составляющая его суть), которую мы рассмотрим ниже подробнее.

Понятно, что махаянские будды и бодхисаттвы, активно помогающие живым существам и руководствующиеся великим состраданием, породили развитую литургику с разработанными ритуалами и обрядами, что также способствовало популярности Махаяны среди широких кругов верующих.

На этом мы завершаем очерк махаянской доктрины и переходим к обзору религиозно-философских направлений, созданных в рамках Махаяны[119].

Шуньявада (мадхьямика)

Выше мы уже неоднократно указывали на связь буддийской философии с психотехникой, которая а) снабжала философию сырым материалом для ее спекуляций и, б) в свою очередь, была средством реализации доктринальных и сотериологических установок буддизма, в том числе и выраженных в форме философского дискурса. Перейдем теперь к рассмотрению конкретного материала.

Основателем первой из религиозно-философских систем Махаяны — *мадхъямики (шуньявады)* считается монах Нагарджуна (около II в. н. э.).

Предание рассказывает, что Нагарджуна спустился в подводный дворец змеев-нагов, где и обрел скрытые там Буддой сутры о премудрости, переводящей на другой берег существования (*праджня-парамита)*. И действительно, в основе философии Нагарджуны лежат принципы, изложенные в этом классе сутр. Первое название философской системы Нагарджуны — мадхьямика, то есть учение о Срединном Пути. Сам Будда называл свое учение Срединным Путем *(мадхъяма пратипад)* — путем, избегающим крайностей гедонизма и аскетизма. Однако Нагарджуна истолковал это понятие совсем иначе.

Методологической основой мысли Нагарджуны стала буддийская доктрина причинно зависимого происхождения — *пратитья самутпада*. Из утверждения, что все сущее (все дхармы) является причинно обусловленным и нет ничего беспричинного, Нагарджуна делает вывод о том, что ни одна дхарма, ни один элемент опыта не существуют сами по себе, не обладают собственным бытием *(свабхава)* и собственной сущностью. Любой элемент существует лишь за счет своей связи со всеми прочими элементами — он не что иное, как эфемерное образование, порожденное совокупностью вызвавших его к существованию причин и вне этой цепи причин и следствий не имеющее никакого бытия. Следовательно, все дхармы, все элементы «действительности» — всего лишь фантомы и видимости, бессущностные проявления причин и условий. Ни один из элементов, говорит Нагарджуна, не имеет бытия, ибо его бытие заимствовано у других элементов, в свою очередь также заимствующих его, а это отнюдь не подлинное бытие, подобно тому как деньги, взятые в долг, отнюдь не являются богатством. Соответственно, все элементы и состоящие из них образования бессущностны, пусты. Отсюда второе название философского учения Нагарджуны — шуньявада, то есть учение о пустоте *(гиунья, шуньята)*.

Чтобы обосновать призрачность, фантомность, пустотность дхарм, Нагарджуна прибег к своеобразной отрицательной диалектике, которой он пользуется как бритвой (ср. бритву Оккама) или мечом (образ праджня-парамитских сутр), отсекая все привычные взгляды и укоренившиеся предрассудки мышления. Нагарджуна

подвергает резкой критике такие категории, как причинность, движение, время и другие, а также традиционную концепцию нирваны. Рассмотрим его критический метод на примере анализа им представления о времени. Мы уже говорили, что ранний буддизм придерживался теории мгновенности: каждый элемент существует лишь один момент времени. Нагарджуна упраздняет и этот момент.

Что такое время? Это прошлое, настоящее и будущее. При этом настоящее существует только относительно прошлого и будущего, так же как и они, в свою очередь, существуют лишь относительно настоящего (все существует лишь относительно чего-то другого, а не само по себе). Но прошлого нет, уже нет, будущего тоже нет, еще нет. Следовательно, бытие настоящего определяется фикциями, а значит, фиктивно, пусто и оно. Вот и нет уже более «мига между прошлым и будущим» — мига, в который вмещалась жизнь.

Какие же выводы делает Нагарджуна из результатов применения своей отрицательной диалектики, этого обоюдоострого меча покровителя мадхьямики — бодхисаттвы Маньджушри, отсекающего заблуждения?

Во-первых, язык в принципе не может адекватно описать реальность, ибо все языковые формы неадекватны реальности. Неадекватно ей и философское мышление, оперирующее понятиями и категориями. Логическое мышление не в силах постичь реальность, как она есть, а язык — описать ее. Следовательно, никакая онтология, никакая «наука о бытии» невозможна, ибо она всегда будет связана не с реальностью, а с нашими представлениями о ней или даже с некоей псевдореальностью, сконструированной нашими мыслительными навыками и ложными представлениями. Все реальное — неописываемо, все описываемое — нереально. Означает ли это, что реальность принципиально непостижима? Нет, ибо то, что недоступно логике и дискурсу, доступно йогическому постижению, когда в акте мудрости-понимания йогин-бодхисаттва видит мир таким, каков он есть сам по себе, помимо деформирующего его нашего восприятия. Это мир в его «таковости» *(татхата)*, и в этом мире господствует недвойственность *(адвая)*; в нем нет места противопоставлению субъекта и объекта, единого и многого, покоя и движения и т. д., ибо каждый элемент подобной пары сам по себе пуст, приобретая видимость реальности лишь благодаря своей столь же самой по себе пустой противоположности.

Из этого вытекает еще одно важное следствие — утверждение тождественности сансары и нирваны:

Нет вообще разницы
Между нирваной и сансарой.
Нет вообще разницы
Между сансарой и нирваной.
То, что создает границу нирваны,
Является также границей сансары;
Между этими двумя мы не можем найти
Даже малейшей тени различия.

(«Мула мадхьямика карта», гл. 27)

Действительно, если сансару и нирвану мыслить просто противоположностями, то они окажутся равно пустыми, бессущностными и взаимообусловленными фантомами. Следовательно, сансара и нирвана представляют собой одно и то же, но рассмотренное как бы с разных точек зрения. Мир как совокупность причин и условий *(хету пратья)*, мир, видимый заблуждающимся субъектом, есть сансара, тот же мир (воспринимаемый пробужденным сознанием бодхисаттвы), каким он является сам по себе, мир, освобожденный от бремени причин, условий и прочих цепей, налагаемых на него неведением *(авидья, аджняна)*, есть нирвана (здесь уместно вспомнить учение Шанкары о тождестве мира и Брахмана, различие между которыми является следствием одного только неведения; не в аналогичном ли психотехническом опыте коренится это сходство?).

Во-вторых, Нагарджуна вводит учение о двух типах истины.

Все пусто. Время, движение, пространство — не что иное, как внутренние противоречивые представления; все дхармы также пусты, безатрибутны и неописываемы в своей реальности. Но в опыте, в повседневной жизни мы руководствуемся этими представлениями и не можем поступать иначе. Следовательно, их можно считать условно реальными, реальными в сфере обыденного опыта, в отличие от субъективных фантазий, снов и галлюцинаций, подобных «рогам у зайца», «шерсти у черепахи» или «смерти сына бесплодной женщины». Это условная истина, истина опыта.

Но с высшей точки зрения сам этот опыт подобен «цветку в пустоте» и «сыну бесплодной женщины». Истинная реальность, тождественная, впрочем, миру иллюзии, как нирвана тождественна сансаре, и постигаемая йогином в акте запредельного, образует сферу абсолютной истины, безусловной истины.

С точки зрения относительной истины все живые существа с безначальных времен погружены в болото сансары, коловращение рождений-смертей, из которого они могут выбраться и обрести нирвану. С точки зрения абсолютной истины все живые существа изначально являются буддами и всегда пребывали, пребывают и будут пребывать в нирване. Бодхисаттва, зная, что спасать некого и не от чего, тем не менее спасает все живые существа из топи сансары, ибо ему ведомо различие между двумя истинами. Это и есть тождественная самой пустоте, безатрибутной реальности, запредельная премудрость — праджня-парамита, символом которой является богиня Премудрость («Она без мысли и без речи на том смеется берегу» — А. Блок). Со временем мадхьямика разделилась на две школы — мадхьямика-сватантрику и мадхьямика-прасангику. Первая из них допускала положительное теоретизирование в определенных пределах, вторая настаивала на строго отрицательном, критическом применении диалектики мадхьямики. К мадхьямике-сватантрике принадлежали такие мыслители, как Бхававивека, Камалашила, Шантаракшита и другие; к мадхьямике-прасангике — Арьядэва, Буддхапалита, Чандракирти и многие другие. Философия Нагарджуны, почитаемого в Махаяне как бодхисаттва, является одним из краеугольных камней и основоположений всей махаянской мысли. В тибетской буддийской традиции мадхьямика в ее интерпретации радикальными философами прасангики со временем (с реформ Цзонкхапы, XIV–XV вв.) стала считаться высшим из философских учений. Огромна роль мадхьямики и в формировании китайской дальневосточной традиции буддизма[120].

В соответствии с центральной концепцией мадхьямики — учением о пустоте *(шунья)* — созерцание пустотности дхарм стало одной из центральных форм психотехники в рамках буддизма Махаяны.

Вначале достигается осознание пустоты в двух аспектах — пустоты личности и пустоты чего-либо, имеющего отношение к личности. В результате обретается постижение бессущностности как того, так и другого.

Затем предписывается осознать четыре аспекта пустоты, в результате чего: 1) созерцатель нигде не обнаруживает никакого индивидуального «я», 2) он видит, что «я» не может быть описано в качестве принадлежащего кому-нибудь еще в чем бы то ни было

каким бы то ни было способом, 3) он не видит никакого «я» другого или 4) того, что оно может быть приписано другому в чем бы то ни было каким бы то ни было способом.

Далее указаны пять способов переживания пустоты; необходимо увидеть пустоту: 1) индивидуального «я», 2) принадлежащего индивидуальному «я», 3) неизменности, 4) устойчивости, 5) вечности. Затем идет созерцание пустоты неподверженности изменению: пустота сознания, объектов чувственного восприятия и способностей чувственного восприятия. Следом, по-видимому, созерцание пустоты всех членов цепи причинно зависимого происхождения (их 12) вплоть до старения и смерти. За этой ступенью — созерцание пустоты в восьми аспектах, в результате чего достигается видение того, что все элементы сансарического существования подобны полому стеблю бамбука, нереальны, лишены самобытия и бессущностны, будучи сами по себе похожи на пену, пузырь на воде, мираж и видение, сотворенное силой мага.

Далее пустота рассматривается в десяти аспектах через созерцание материальности (формы; *рупа)* как ложной, видимости, пустой, несамосущей, неовладеваемой, не переделываемой произвольно, неконтролируемой, бессильной, чуждой, обособленной. Также рассматриваются и остальные четыре скандхи.

Затем следуют двенадцать способов созерцания пустоты. Вначале созерцается рупа-скандха, а потом и все остальные скандхи, как не являющиеся сущностью, душой, человеком, юношей, женщиной, личностью, самостоятельно существующими, принадлежащими сами себе; они суть не-я (ни мое собственное, ни другого, ни кого-либо вообще).

И в конце каждая из скандх созерцательно анализируется в сорока двух аспектах (первый аспект — непостоянство). Скандхи созерцаются как непостоянные, разрушающиеся, ложные, пустые, несамодовлеющие, бессущностные и т. д.[121]

Виджнянавада (йогачара)

Вторая философская школа Махаяны — *виджнянавада (йогачара)* основана в IV–V вв. братьями Асангой и Васубандху. Жизнь этих мыслителей проходила в период расцвета буддизма в Индии, где в то время было много монастырей, являвшихся также центрами буддийского философского образования, своеобразными философскими академиями. Крупнейшим из них был монастырь

Наланда, с которым и связана деятельность основателей виджнянавады.

Традиция утверждает, что принципы этого философского учения были открыты Асанге самим бодхисаттвой Майтрейей, будущим Буддой, снисшедшим к Асанге с небес Тушита. Многие современные ученые считают, что учителем Асанги действительно был Майтрейя, но этот Майтрейя — просто монах-философ, названный в честь великого бодхисаттвы.

Позднее Асанга обратил в Махаяну своего брата Васубандху, до этого бывшего крупнейшим хинаянским философом и автором «Энциклопедии Абхидхармы» («Абхидхармакоша»), фундаментального философского текста Хинаяны. Впрочем, некоторые ученые отвергают это, считая, что автором «Энциклопедии» был другой Васубандху. Но так или иначе, оба брата прославились как основатели философии виджнянавады и авторы важнейших сочинений этой школы.

Главный принцип их учения выражается фразой из «Сутры десяти ступеней бодхисаттвы» («Дашабхумика сутра»): «Все три мира есть только сознание». Собственно, само слово «виджнянавада» и означает «учение о сознании». Хинаянский буддизм выделял шесть видов сознания *(виджняна):* пять видов сознания чувственных восприятий (зрительное сознание, слуховое сознание и т. д.) и сознание ума *(мановиджняна).* При этом хинаянских философов интересовало только описание эмпирических форм сознания, а не вопрос об их источнике. Асанга и Васубандху же предприняли попытку найти источник сознания. В ходе философских изысканий ими было выделено еще два типа сознания: 1) *манас* (или *клиштамановиджняна),* то есть сознание, собирающее воедино все восприятия и впечатления и создающее как бы стержень или центр личности; именно манас ответственен за появление представления о некоем неизменном «я», отличном от других «я» и противостоящем внешнему миру; он также является центром всех влечений и привязанностей (соответствует принципу *ахамкара,* «самости» брахманистской философии); 2) *алая-виджняна* (сознание-сокровищница) — субстратное сознание и источник всех его форм и типов.

С безначальных времен в сознании-сокровищнице накапливается вся получаемая живым существом информация, весь приобретенный им опыт. Эта информация хранится там в виде информационных единиц, «семян» *(биджа),* которые в момент, опреде-

ленный кармой, «прорастают», актуализируются в соответствующие образы внешнего мира и обстоятельства, следовательно, весь опыт есть не что иное, как различные состояния сознания с отвечающим им содержанием. Люди же в силу заблуждения приписывают свойства своего сознания внешним вещам, поступая подобно спящему, воспринимающему порожденные сознанием образы в качестве вещей внешнего мира. Следует отметить, что ранняя виджнянавада («Йогачара бхуми» — «Трактат о ступенях делания йоги») признавала существование внешнего мира, служащего «опорой» для сознания, но зрелая форма этого учения, представленная комментариями Дхармапалы (IV в.) и составленным на их основе компендиумом «Виджняптиматра сиддхи шастра» («Компендиум учения о только осознавании», кит. «Чэн вэй ши лунь»; составитель — Сюань-цзан, VII в.), отрицает существование чего-либо вне сознания.

В виджнянаваде и субъективный аспект опыта (живое существо), и его объективный аспект (внешний мир как содержание сознания) равно сводятся к единому субстратному сознанию-сокровищнице. Для понимания виджнянавады исключительно важно понятие *васана*. Оно означает некий след, впечатление, оставленное чем-то ныне уже отсутствующим. Например, прошла надушенная женщина. Она уже ушла, а запах ее духов остался. Терминологически васана понимается как некая энергия привычек, следы, оставленные в сознании-сокровищнице предыдущим опытом и определяющие тенденции и направленность последующего развертывания эмпирических форм сознания, их интенциональность и содержание. Именно наличие этих следов обусловливает все новые и новые акты овнешвления сознания, выражающиеся в привязанности живого существа к сансарическому существованию, закладывающему новые единицы информации, «семена» в сознание-сокровищницу, что, в свою очередь, обусловливает получение нового опыта, и так далее.

Буддийский йогин (а второе название *виджнянавады — йогачара,* школа практики йоги, что указывает на особенно четко выраженную психотехническую ориентацию этого учения) как бы поворачивает этот процесс вспять, освобождая сознание-сокровищницу от ее содержания, как бы «высыпая» из нее «семена» (подобно тому, как высыпают семена из мешка). После этого сознание-сокровищница перестает проецироваться вовне, сознание направляется само на себя (ибо оно не может не быть интенциональным), и обретается освобождение, нирвана. Путь же, ведущий

к этому освобождению, подробно описывается в йогачаринских трактатах о ступенях психотехнической практики. Да и вся сложнейшая философия «только осознавания», собственно, и создана для объяснения причин сансарического существования, его характера и методов трансформации сознания для выхода из круга рождений-смертей.

Следует добавить к вышесказанному, что сознание-сокровищница никоим образом не является душой или атманом: оно мгновенно и несубстанциально, будучи скорее актом, чем духовной субстанцией. Интересно, что если в классической виджнянаваде признавалась множественность сознаний-сокровищниц (каждое существо и переживаемый им мир сводятся к своему собственному субстратному сознанию), то позднее получает распространение учение о единой и универсальной алая-виджняне, общей для всех существ.

Виджнянавада разработала также учение о трех уровнях реальности: 1) *парикалпита* — уровень иллюзии, заблуждения, миража; он соответствует пониманию мира как внеположной сознанию реальности, составленной из вещей, субстанций и т. п.; этому миру противостоят неизмененные духовные сущности, личности, души божества; 2) *паратантра* — уровень относительной истины, соответствующий пониманию опыта на уровне теории дхарм Хинаяны; 3) *паринишпанна* — абсолютная реальность, сознание-сокровищница в состоянии нирваны (иногда определяется как паратантра за вычетом из нее парикалпиты). Это учение разъясняется следующим примером: 1) я ошибочно принимаю веревку за змею; 2) я понимаю, что это веревка, а не змея; 3) я понимаю, что веревка есть не что иное, как сплетенные волокна.

Виджнянавада является одной из сложнейших школ не только индийской, но и мировой философии, а ее анализ сознания отличается исключительной изощренностью, отточенностью и филигранностью. Поздние виджнянавадины, помимо философской психологии, активно занимались также вопросами логики и эпистемологии. Эти мыслители (Дигнага, Дхармакирти, Дхармоттара) создали стройную систему буддийской формальной логики[122].

В течение столетий обе школы махаянской философской мысли мирно сосуществовали, ограничиваясь философскими дискуссиями. Имели место и синкретические формы, объединявшие в себе положения и мадхьямики, и виджнянавады (например, *мадхьямика-сватантрика-йогачара)*. При этом виджнянавадины выдвигали

теорию трех поворотов Колеса Учения, согласно которой Будда первый раз повернул его, проповедуя Хинаяну и философию абхидхармы для людей низших способностей, второй раз повернул Колесо Учения, проповедуя сутры праджня-парамиты и философию мадхьямики для людей средних способностей, и в последний раз повернул Колесо Учения, проповедуя «Ланкаватара сутру» («Сутра о сошествии на Ланку»), «Сандхинирмочана сутру» («Сутра о развязывании узла глубочайшей тайны») и философию «только осознавания» для людей высших способностей. Принимали эту теорию и мадхьямики, переставляя только второй и третий повороты. Впрочем, существовала и иная теория, согласно которой обе философские системы равносовершенны, но предназначены в качестве искусных методов *(упая)* для разных типов личности; для исправления людей, по преимуществу привязанных к собственному «я», Будда проповедовал мадхьямику, учащую о пустотности дхарм, а для исправления людей, более привязанных к вещам внешнего мира, Будда преподал виджнянаваду, сводящую чувственный мир к содержанию омраченного неведением и аффектами сознания. Но в любом случае философские тексты обеих школ с равным вниманием изучались в монастырях Индии, Тибета, Китая, Японии и других стран распространения махаянского буддизма.

Теория татхагатагарбхи

В середине I тыс. н. э. в буддизме Махаяны зарождается новое направление, которому, однако, не было суждено окончательно оформиться в самостоятельную школу. В позднем буддизме Индии, а также в Тибете это направление постепенно растворилось в виджнянаваде, но на Дальнем Востоке именно оно, по существу, легло в основу всех собственно дальневосточных (китайских, японских) школ буддизма Махаяны. Это направление получило в науке условное название «теория татхагатагарбхи».

Слово *татхагата* является одним из основных эпитетов Будды и означает «Так Пришедший-Ушедший». Слово *гарбха* принципиально полисемично и означает: а) зародыш, эмбрион; б) матка, лоно, хорион, вместилище. Соответственно, термин *татхагатагарбха* имеет значения «зародыш татхагаты» и «лоно татхагаты». В первом случае речь идет о зародыше «буддовости» *(буддхатва)*, природы будды, потенциально присутствующей в любом живом

существе и обусловливающей принципиальную возможность обретения им состояния будды. Как в семени скрыто могучее дерево, как в сотах — мед, как под слоем глины и грязи скрывается золотая статуя, так и в каждом живом существе скрыта природа будды, которую можно реализовать.

Во втором значении термин «татхагатагарбха» употребляется практически как синоним дхармакаи, Дхармового (абсолютного) тела будды, которое теперь рассматривается как единое всеобъемлющее сознание *(читта),* основа как сансары, так и нирваны, изначально пробужденное, но и имеющее непробужденный аспект, благодаря наличию которого и возникает сансара. Для обыденного сознания сансарического существа это абсолютное сознание представляется пустым *(шунья)* и лишенным качеств, тогда как в действительности, взятое само по себе, оно наделено бесчисленным количеством благих качеств и атрибутов *(гуна, гуна парамита).* Важнейшими из них являются четыре атрибута, прямо противоположные четырем фундаментальным характеристикам сансары в раннем буддизме. Если сансара есть непостоянство *(анитья),* страдание *(духкха),* бессущностность, бессамостность *(анатма)* и нечистота *(ашубха),* то татхагатагарбха описывается как вечная *(нитья),* блаженная *(сукха),* самостная, то есть истинное Я *(атман),* и пречистая *(шубха).* Самым существенным здесь является введение в буддийскую мысль отвращенного ранее понятия «атман». Теперь единое и абсолютное сознание *(экачитта)* прямо называется истинным и пробужденным Я всех живых существ. Этот тезис, по существу, восстанавливает в рамках буддизма и контексте буддийской мысли древний принцип упанишад: «Атман есть Брахман». Противоречит ли эта новая атмавада фундаментальным принципам буддизма? Думается, что нет, ибо, строго говоря, Будда не отвергал атман как таковой, а лишь утверждал, что ничто, известное нам в опыте, не есть атман. Но поскольку татхагатагарбха или дхармакая никоим образом не являются эмпирически данными сущностями, принципиальная установка буддизма в новом учении не нарушается.

Важной *особенностью* теории татхагатагарбхи является утверждение ею онтологической проблематики в буддизме: рассматриваемая как своего рода субстанция, татхагатагарбха оказывается наделенной бытийственностью, а буддийская психология приобретает в ней онтологическое измерение.

Вот как характеризуется татхагатагарбха в «Трактате о пробуждении веры в Махаяну»:

> Что касается сущностного свойства собственной субстанции истинной реальности, как она есть, то она не возрастает и не убывает ни в обычных людях, ни в слушающих голос, ни в одиноко пробужденных[123], ни в бодхисаттвах. Она не родилась прежде предела времен и не уничтожится после предела времен, будучи всецело вечной и постоянной. Она изначально по своей собственной природе преисполнена всеми благими качествами. Поэтому можно сказать, что она в своей субстанциальной сути наделена сияющим светом премудрости, освещающим собою все стороны дхармового универсума (дхармадхату). Ее истинная сущность — всесознающее сознание, покойное и чистое по своей собственной природе и характеризующееся как вечность, блаженство, истинное Я, чистота. Она подобна освежающей прохладе, будучи неизменной и абсолютно свободной. Она наделена таким количеством благих качеств, которое превосходит число песчинок в Ганге, и эти качества не отличны от нее[124], не существуют отдельно от нее, не разъединены с ней и неотличимы от непостижимой мыслью Дхармы Будды. Эта сущность наделена всей полнотой этих качеств, не имеющих какого-либо недостатка, и называется Вместилищем Так Приходящего (татхагатагарбха), а также называется Дхармовым телом (дхармакая Так Приходящего)[125].

Теория татхагатагарбхи базируется на ряде махаянских сутр, среди которых особенно выделяются «Махапаринирвана сутра» («Сутра о великой паринирване», махаянский вариант), «Шрималадэви симханада сутра» («Сутра львиного рыка царицы Шрималы») и «Татхагатагарбха сутра». Выше мы уже говорили о психотехническом происхождении махаянских сутр. Исходя из высказанных соображений, мы можем предположить, что и теория татхагатагарбхи также коренится в определенных трансперсональных переживаниях. В этом смысле любопытным представляется трансперсональный аспект различий между мадхьямикой и теорией татхагатагарбхи. Первая характеризует реальность в себе как пустую *(шунья)*, вторая — как не-пустую *(ашунья)*. Выше в связи с учением адвайта-веданты о сагуна и ниргуна Брахмане уже отмечалось, что трансперсональной психологии известны два переходящих друг в друга и практически сущностно тождественных переживания: переживание реальности как универсального сознания, как основы всех реальностей, наделенной бесконечным осознаванием, бесконечным существованием и бесконечным блажен-

ством, и переживание этой же реальности как супракосмической и метакосмической пустоты; причем оба видения переходят одно в другое. Понятно, что первое из этих переживаний вполне может лежать в основе теории татхагатагарбхи, а второе — праджня-парамиты и мадхьямики.

Теперь рассмотрим тип созерцания, предполагающий визуализации и тесно связанный с махаянским культом Амитабхи-будды мира Предельного Блаженства (Сукхавати); некоторые исследователи считают, что этот культ имеет иранское происхождение и восходит к зороастрийскому культу Анагра-раоча, Бесконечного Света рая.

Среди четырех базовых текстов, на которых основывается культ Амитабхи (первые три из них — это «Обеты бодхисаттвы Самантабхадры» из «Аватамсака сутры», «Большая Сукхавати сутра» и «Малая Сукхавати сутра»), есть сочинение, называемое «Амитаюр дхьяна сутра» («Сутра о созерцании Амитаюса»; Амитаюс, то есть Безграничная Жизнь, — один из аспектов Амитабхи), целиком посвященное описанию техники визуализации и созерцания в рамках культа Амитабхи. Этот текст был написан не позднее конца IV в., поскольку в 424 г. он был переведен на китайский язык Кальяшасом. Он содержит описание шестнадцати типов созерцаний, предполагающих визуализацию самого Амитабхи, его «рая» Сукхавати, бодхисаттв-помощников и т. д. Ниже мы приводим перевод фрагмента из китайской версии сутры. Это 15-е созерцание, обычно (наряду с 14-м и 16-м) рекомендуемое начинающим созерцателям.

> Будда так обратился к Ананде и Вайдехи[126]: «Ниже перейдем к следующей ступени, высшей форме промежуточной ступени. Она для тех, кто соблюдает пять заповедей[127], следует восьми предписаниям[128] и всем другим благим заповедям, и кто не совершает пяти смертных грехов и свободен от любых нечестивых деяний, и кто вскормил свои благие корни в качестве оснований для обретения рождения в Западном Мире (Сукхавати), как того желается. Когда такой человек приближается к концу жизни, будда Амитабха с бхикшу и своей свитой пошлет ему золотой луч и будет проповедовать ему истины о страдании, пустоте, непостоянстве, не-я и восхвалять тех, кто освобождается от семейной жизни, становясь способным спастись от различных бед. Верующий видит все это, и его сознание переполняется радостью, и он оказывается сидящим на цветке лотоса. После чего такой верующий простирается на земле со сложен-

ными ладонями, поклоняясь Будде. Еще до того, как он успевает поднять голову, он уже оказывается рожденным в мире Предельного Блаженства. Цветок лотоса, в котором он пребывал, скоро раскроется, и он тогда обретет архатство, будучи наделенным тройственным знанием, шестью сверхсилами и завершением восьмеричного освобождения. Такова высшая форма промежуточной ступени.

Далее следует средняя форма промежуточной ступени. К этому типу относятся люди, соблюдающие восемь предписаний, или обетов шраманы или послушника-шраманеры, или обеты завершения. Они должны днем и ночью анализировать суть этих обетов, не теряя никогда своего достоинства и всегда держа себя благородно и возвышенно. Их заслуги постепенно подготовят их к рождению в мире Предельного Блаженства. Их добродетель украсится пестованием обетов подобно одеянию, орошенному благовонными духами. Такой человек перед смертью увидит будду Амитабху со свитой, подносящего ему цветок лотоса из семи драгоценностей. Он услышит голос, воспевающий его и произносящий: „...О благомыслящий человек! Ты столь совершенен, показывая согласие с учением будд трех времен, что я пришел, чтобы проводить тебя в мой мир“. Тогда верующий восходит на цветок лотоса. Немедленно цветок закрывается, и верующий в нем переносится в западный мир Предельного Блаженства. Лотос раскрывается через семь дней на Озере драгоценностей. Тогда верующий откроет глаза, сложит ладони и совершит простирание, восхваляя Будду, у которого он радостно будет учиться Дхарме и вскоре обретет плод сротапанны (вступившего в поток). Через половину кальпы он обретет плод архатства. Такова средняя форма промежуточной ступени.

Далее следует низшая форма промежуточной ступени. К ней относятся добрые мужчины или женщины, поддерживающие своих родителей своей почтительностью и имеющие доброе и милосердное отношение ко всем живым существам. Когда такой человек находится при смерти, он встречает доброго и мудрого советчика, который мудро описывает ему счастье мира будды Амитабхи и рассказывает ему о восьмидесяти четырех обетах бхикшу Дхармакары (будущего Амитабхи). Умирающий умрет только после того, как услышит об этом, и непременно родится в западном мире Предельного Блаженства столь же быстро, сколь быстро воин выхватывает свое оружие из ножен. Через семь дней он встретит Авалокитешвару и Махастхамапрапту и от них с удовольствием узнает Учение, после чего обретет плод сротапанны. Затем через малую кальпу он достигнет архатства. Такова низшая форма промежуточной ступени. Все три формы этой ступени относятся к среднему типу»[129].

Нетрудно заметить, что речь здесь идет о формах созерцаний-визуализаций, рекомендуемых к практике при ощущении приближающейся смерти как монахам, так и мирянам.

Но самой распространенной формой психотехники в среде почитателей Амитабхи стало «памятование о Будде», то есть молитвенное и созерцательное повторение имени Амитабхи (Намо Амитабхая; Наму Амито фо; Наму Амида буцу — санскритский, китайский и японский варианты). Постоянное повторение имени Будды приводило к тем же важным психотехническим эффектам, что и повторение имен Кришны и Рамы в движении Чайтанья-бхакти, Иисусовой молитвы в исихазме или имени Иисусова в движении имяславия (движение афонских монахов начала XX в., описанное и обоснованное о. С. Булгаковым).

Теперь имеет смысл рассмотреть вопрос о терминах, употреблявшихся буддистами для обозначения психотехнических процедур.

Обычно для передачи тех видов практики, которые мы называем одним словом «созерцание», буддисты использовали несколько терминов. Это *дхьяна, самадхи, шаматха, випашьяна, самапатти, анусмрити, йога* и *бхавана*. О значении некоторых из них (шаматха, випашьяна, йога) мы уже говорили выше. Таким образом, у нас остается пять терминов, важнейшими (и наиболее общими) из которых являются дхьяна, самадхи и бхавана.

О *дхьяне* (на пали — *джхана)* подробнее всего говорит ланкийский монах и ученый в области языка пали Махатхера Паравахера Ваджираняна. Он склонен понимать слово «дхьяна» в широком этимологическом смысле (*джхана* от глагола *джхаяти* — «тщательно размышлять об объекте»)[130]. Но, как указывает А. Спонберг, слово «дхьяна» используется в текстах и в гораздо более узком значении. Это, как мы уже говорили, различные уровни самопогружения или сосредоточения, обусловливающие разные типы развертывания сознания, коррелирующие с различными мирами буддийской космологии. Позднее слово «дхьяна» приобретает и более широкий смысл, начиная (подобно слову «йога») обозначать психотехническую практику как таковую. В этом смысле понятие «дхьяна» включает в себя и шаматху (успокоение, прекращение), и випашьяну (проникновение в природу существования или аналитическое созерцание ее). В китайском буддизме, например, слово «дхьяна» *(чань, чаньна)* используется в основном в последнем,

широком смысле, хотя и уровни йогических достижений *(самапатти)* — «четыре дхьяны», «восемь дхьян» — также хорошо известны.

О *самадхи* говорится уже применительно к Благородному Восьмеричному Пути (его последняя ступень). В этом смысле термин «самадхи» оказывается по значению шире термина «дхьяна» в его специфическом смысле. Этимология слова «самадхи» восходит к «связыванию или сведению воедино», что позволяет переводить его словами «сосредоточение» или «концентрация» (особенно в отношении конкретных методов и практик); при этом слово «самадхи» чаще используется для обозначения результата психотехнической процедуры, а не ее процесса. В качестве примера можно привести однонаправленное сосредоточение сознания *(читасья экаграта)*, выступающее именно в качестве результата практики. Кроме того, самадхи может обозначать и процесс шаматхи при его противопоставлении випашьяне.

Однако наиболее широким является семантическое поле термина *бхавана* (отглагольное существительное от корня *бху* — «быть», «становиться», «совершенствовать», «развивать», «увеличивать», «производить», «практиковать»). В буддизме слово «бхавана» используется применительно ко всем видам психотехники. Вместе с тем в буддизме признается тесная связь между дхьяной и бхаваной. Если дхьяна — созерцательное упражнение, то бхавана — сотериологически продуктивная практика. В целом же термин «бхавана» лишен какой-либо жесткой специфицированности: любая форма практики может быть названа бхаваной, если она способствует обретению пробуждения и освобождения в буддийском смысле. Поэтому, строго говоря, слово «бхавана» маркирует не тип практики, а свойство ее продуктивности в плане реализации религиозной прагматики буддийского учения[131].

Таким образом, представляется достаточно обоснованным переводить слово «дхьяна» как «созерцание», слово «самадхи» — как «сосредоточение» и слово «бхавана» — как «практика». Слово латинского происхождения «медитация», часто прилагаемое к буддийским психотехническим методам, неудовлетворительно, поскольку, во-первых, буквально означает «размышление», а во-вторых, не соответствует однозначно ни одному из технических терминов, используемых для обозначения методов созерцания в буддийском контексте.

Школы дальневосточной буддийской традиции

Исчезнув после XIII в. в Индии под напором торжествующего индуизма и воинственным натиском ислама, буддизм тем не менее еще задолго до этого превратился в мировую религию, выйдя в своем распространении далеко за пределы Индии. С I в. н. э. буддизм из Центральной Азии приходит в Китай, с VII в. начинается его утверждение в Тибете. Еще раньше буддизм распространился в странах Южной и Юго-Восточной Азии, традиционно тесно связанных с индийской цивилизацией. Поэтому имеет смысл обратить внимание на особенности буддийской психотехники в буддийских традициях за пределам Индии. Мы не будем говорить о южных формах буддийской практики, поскольку они точно воспроизводят индийские тхеравадинские (хинаянские) образцы. По этой же самой причине мы не остановимся и на чрезвычайно разработанных формах тибетской йоги: они в значительной степени повторяют йогические техники индийской Махаяны и тантры, а знаменитый *дзог-чэн (дзог-па чэн-по)* во многом возник под влиянием китайской школы чань (яп. дзен), что может считаться вполне доказанным[132]. Значительной степенью оригинальности обладают только дальневосточные (то есть сложившиеся на основе китайской буддийской традиции) школы буддизма Махаяны (Китай, Корея, Япония, Вьетнам).

Школы китайского буддизма начинают формироваться с VI в. Некоторые из них стремились просто перенести на китайскую почву религиозную философию индийского буддизма и его формы психотехники. Это школы «Трех трактатов» (*сань лунь цзун*; философия мадхьямики) и «Дхармовых признаков» (*фа сян цзун*; виджнянавада). Останавливаться на них мы не будем.

Но и собственно китайские школы отличались друг от друга. Одни из них строили свое учение на интерпретации той или иной сутры, доктрина которой и считалась в данной школе выражением высшей истины буддизма. Такие школы занимались прежде всего разработкой оригинальных религиозно-философских концепций, использовавших как индийские, так и китайские (особенно даосские) идеи.

Другие школы уделяли философии меньше внимания. Их больше интересовала буддийская йогическая практика, психотехника высших, пробужденных состояний сознания и достижение освобождения. Их лозунгом стало высказывание: «Смотри в свою

природу, и тогда станешь буддой». К обзору китайских буддийских школ мы теперь и обратимся.

Школа *тяньтай* была основана в VI в. монахом Чжи-и, хотя он формально считается ее третьим патриархом. Название она получила по горе Тяньтайшань (Восточный Китай, пров. Чжэцзян), на которой находился первый монастырь этой школы. Ее учение базировалось на «Сутре Лотоса Благой Дхармы» («Саддхарма пундарика сутра»), в которой Будда, по мнению адептов тяньтайского учения, изложил самую суть своего просветленного познания. Истинная реальность, согласно школе тяньтай, является единым абсолютным сознанием, в котором существуют все миры и вселенные, в свою очередь взаимопроникающие друг в друга. Это единое сознание *(и синь)* есть не что иное, как космическое Тело Будды. Поскольку единое сознание объемлет все, то все элементы существования наделены природой Будды. Поэтому тяньтай, в отличие от других буддийских школ, учила, что природой Будды обладают не только живые существа, но и неодушевленная природа. Весь мир есть единое целое, и это единое целое есть абсолютное Тело Будды. Человеку лишь следует реализовать в себе свою собственную изначальную природу и таким образом стать буддой.

Данной цели можно добиться, учит школа тяньтай, благодаря применению тяньтайских методов медитации. Это система *чжи гуань* (первое слово означает остановку, прекращение, второе — созерцание). Применяя методы чжи гуань, тяньтайский монах стремится вначале добиться максимального прекращения волнения сознания, его успокоения, прекращения психической активности и только после приступает к аналитической медитации для ясного понимания природы своей психики. Хотя термин «чжи гуань» восходит к древнебуддийскому названию «шаматха-випашьяна», смысл данной практики в Китае весьма отличался от индийского.

Расцвет школы тяньтай наблюдался в VII–VIII вв. Позднее она пришла в упадок и сейчас в Китае практически отсутствует. В Японии, где эта школа появилась в IX в. (по-японски она называется *тэндай),* она значительно более влиятельна. В XIII в. японский монах Нитирэн реформировал школу тэндай. Он сохранил всю ее философию, но изменил практику, предписав вместо занятий медитацией постоянное повторение формулы «Поклонение Сутре Лотоса Благой Дхармы» («Наму мёхо рэнгэ кё»). Последователи Нитирэна со временем образовали отдельную школу, влияние которой в современной Японии очень велико.

Другой школой китайского буддизма, также базирующей свое учение на доктрине определенной сутры, является школа *хуаянь*. Она основывается на сутрах, входящих в сборник под общим названием «Аватамсака сутра». Это название на китайский язык переводится как «Хуаянь цзин» («Сутра величия цветка»). Отсюда и название школы. Ее основателем был монах Фа-цзан, умерший в начале VIII в., хотя фундаментальные положения учения хуаянь были заложены еще Ду-шунем в конце VI в. Хуаянь считается наиболее утонченно-философичным направлением китайского буддизма, и ее монахов даже упрекали в том, что они занимаются философией в ущерб буддийской созерцательной практике.

Учение хуаянь исходит из истолкования образа сети индийского бога Индры, о которой говорится в сутре. Эта сеть является символом вселенной как единого целого. Она состоит из бесчисленных драгоценных камней, каждый из которых содержит в себе все остальные камни и, в свою очередь, сам содержится во всех прочих камнях. Объясняя этот образ, Фа-цзан взял статую Будды и окружил ее со всех сторон отражающими зеркалами.

Школа хуаянь утверждает, что каждая дхарма, каждый элемент существования включает в себя все остальные элементы и, в свою очередь, содержится в них. Все — во всем. Все имманентно всему, в каждом атоме — все миры Будды. Во всех мирах Будды — все атомы всех миров. Как в одном сколке с голограммы содержится вся полнота записанной на ней информации, так и в каждом элементе содержится все целое. И вся сложная целостность этих взаимопроникающих миров есть единое абсолютное сознание Будды, символически представленное в образе Будды Вайрочаны, Будды Великого Солнца. Это также ветка цветущей сливы на картинах буддийских художников Китая: ветка — единое сознание Будды, цветы — его бесчисленные развертывания в виде многообразных миров.

Эта сложная доктрина выражается в учении хуаянь двумя формулами: «Принцип и вещи беспрепятственно проникают друг в друга» *(ли ши у ай)* и «Каждая вещь беспрепятственно проникает во все другие вещи» *(ши ши у ай)*. Первое из этих положений восходит к общемахаянской доктрине тождества сансары и нирваны. Под принципом здесь имеется в виду нирвана, природа Будды, под вещами — дхармы как элементы эмпирического существования. Но эти элементы не существуют сами по себе, они лишены

собственной природы. Их природа — «принцип», «буддовость». В вещах является принцип, принцип наделяет вещи природой. Следовательно, ни то ни другое не существует обособленно, но совокупно они образуют абсолют — Единое Сознание Будды.

Второе положение более оригинально и является достоянием только школы хуаянь. Ее учение утверждает, что ни одна дхарма (вещь), ни один элемент опыта не представляет собой обособленную от других сущность. Они непрестанно взаимодействуют между собой по принципу «Все в одном, одно во всем», образуя вселенную, в которой есть и единство, и множественность, и субъект, и объект. В этом мире — сети Индры, нет только противоположностей, взаимоисключающих противоречий между этими и другими парами категорий. Точная формула учения хуаянь: «Все в одном, одно во всем, одно в одном, все во всем».

Школа хуаянь процветала до середины IX в., однако и позднее не утратила своего значения: дело в том, что ее философия была усвоена медитативной школой чань в качестве теоретической основы своего духовного делания. Принцип «Учение (хуаянь) и медитация (чань) едины» отражал мнение чаньских наставников, что в своей медитации они на практике реализуют то, что школа хуаянь провозглашала в теории. И именно в рамках чаньского буддизма хуаяньская мысль сохранила свою жизненность и духовную актуальность.

С. Гроф считает философию хуаянь одним из наиболее совершенных воплощений принципа холономного подхода, чрезвычайно продуктивного для формирования новой научной парадигмы; для этого подхода характерна трансценденция конвенциального различия частей и целого. С. Гроф также считает, что холистический взгляд на вселенную, воплощенный в философии буддизма хуаянь, представляет собой «одно из наиболее глубоких воззрений, когда-либо достигнутых человеческим разумом»[133].

Разговор о школе хуаянь естественно подвел нас к обращению к самой знаменитой из всех дальневосточных школ — школе чань (яп. *дзен*). Само слово *чань* является сокращением от *чаньна* (санскр. *дхъяна* — медитация, созерцание). Таким образом, уже само название указывает на сугубо практическую, психотехническую ориентацию этой школы.

Ее основателем считается индийский проповедник Бодхидхарма, который прибыл в Китай в первой половине VI в. Позднейшая

чаньская традиция, правда, утверждает, что Бодхидхарма уже был 28-м патриархом дхьяны в Индии, а первым патриархом был ученик Будды Махакашьяпа, получивший прямую передачу пробужденного сознания от Будды. Эта легенда должна была возвести чаньскую традицию к самому будде Шакьямуни.

Главное положение учения чань — «особая передача пробужденного сознания от сердца учителя к сердцу ученика без опоры на письменные знаки». Что это означает? Это означает, что просветленный учитель может определенными средствами как бы транслировать свое состояние сознания ученику, наложив на него «печать сердца» *(синь инь)*. Переживший этот опыт ученик закрепляет полученное от учителя пробуждение посредством медитативной практики. Поэтому чань претендует на то, что в ее рамках осуществляется непрерывная линия непосредственной передачи просветления. Идеал чань — «смотрение в свою собственную природу, чтобы стать буддой». Чтобы нагляднее подчеркнуть, что никакого будды вне сознания нет, что просветленное сознание и есть будда, чаньские наставники иногда даже демонстративно уничтожали священные изображения и тексты, хотя уже в XI–XII вв. в чань утверждается монастырская традиция, предполагавшая строжайшую дисциплину и жесткую организацию. И тем не менее все чаньские монахи помнили знаменитое высказывание Линь-цзи И-сюаня (IX в.): «Встретил будду — убей будду. Встретил патриарха — убей патриарха». В этой парадоксальной форме Линь-цзи выразил мысль о том, что всякая авторитарность, любые, пусть даже самые возвышенные формы идолопоклонства препятствуют просветлению, мешают усмотреть в нас самих того «внутреннего человека», который и есть истинный будда.

Со времени знаменитого Шестого патриарха Хуэй-нэна[134] в чань утвердилось учение о мгновенном, внезапном пробуждении, которое могло быть вызвано специфическими приемами. Самый знаменитый из них — *гунъань* (яп. *коан*). Это некий парадокс, абсурдный для обыденного рассудка, который, став объектом созерцания, как бы стимулирует пробуждение. К гунъань близки диалоги *(вэнь да,* яп. *мондо)* и самовопрошание *(хуатоу)*. Классические гунъань: «Известно, как звучит хлопок двух ладоней. А каков хлопок одной ладони?», «Каково было твое лицо, прежде чем родились твои родители?». Гунъань, моделирующий парадоксальную ситуацию: «Вы висите над пропастью со связанными руками и ногами,

держась зубами за ветку дерева. И вот подходит учитель и спрашивает: „Зачем Бодхидхарма пришел с Запада?“ И ему надо ответить». Хуатоу: «Вы повторяете имя будды. Спросите себя: „Кто тот, кто повторяет имя будды?“»

Некоторые наставники стимулировали пробуждение внезапным криком на ученика или даже ударом палкой по голове. Наряду с традиционной сидячей медитацией во многих направлениях чань практиковали медитацию и при ходьбе, и при работе. А все чаньские монахи обязательно занимались физическим трудом, что было необходимо при интенсивной психической нагрузке в процессе медитации. Хорошо известна и связь чань с традицией боевых искусств (школа монастыря Шаолинь)[135], которые также выступали одним из методов динамической медитации.

Чань оказал огромное влияние на культуру Китая и Японии. Возьмем ли мы пейзажную монохромную живопись или поэзию, чайную церемонию или сады камней — везде мы увидим специфический отблеск чаньского смотрения в природу.

В 845 г. танский император У-цзун обрушил невиданные гонения на буддизм. Монастырскую собственность конфисковывали, монахов насильственно возвращали в мир. Эти гонения навсегда подорвали силу и влияние старых школ типа тяньтай и хуаянь. Чань пережил гонения благополучно: чаньских монахов нельзя было обвинить в тунеядстве, у них не было богатых монастырей и обширной собственности. Именно после гонений 845 г. чань постепенно превращается в ведущую школу китайского буддизма, после чего у последователей чань появляются и богатые монастыри, и влияние. В конце XII в. чань приходит в Японию, где также быстро становится ведущей школой, в определенной мере он сохраняет свое влияние и в настоящее время. В Корее и Вьетнаме чань (кор. *сон,* Вьетнам. *тхиен*) наряду со школой Чистой Земли была и остается господствующим направлением буддизма[136].

В заключение отметим, что именно в чань психологическая сущность религии и базовая значимость религиозного опыта как основы религиозного феномена выявляются в наиболее чистом виде. Это поиск истины (собственной изначально пробужденной природы) без преднахождения; мы не знаем, какова она, и не можем описать ее иначе, чем при помощи эксцентрического поступка (указав пальцем на луну, или сорвав цветок сливы, или ударив себя палкой по голове), но мы можем открыть ее в себе и непосред-

ственно пережить, решив при этом все наши вопросы и проблемы. Не догматы преднаходят для нас истину, но мы сами открываем ее своим усилием, воплощенным в духовном делании. Возможно, кто-то захочет описать, формализовать и догматизировать свой опыт запредельного — и тогда возникнет новое учение или религиозная секта. Но сам чань в его классических проявлениях категорически отвергает этот путь.

Школа Чистой Земли (кит. *цзинту,* яп. *дзёдо)* — другая школа сугубо практической направленности, как и чань определяющая специфику махаянского буддизма в странах Дальнего Востока. Ее также часто называют *амидаизмом,* поскольку имя главного объекта ее почитания — будды Амитабхи по-японски произносится как «Амида» (кит. Амито, Амито фо).

Сущность амидаизма (школы Чистой Земли) заключается в вере в спасительную силу будды Амитабхи. Согласно учению этой школы, молитвенное повторение имени Амитабхи *(нянь фо, нэмбуцу)* непременно приведет к рождению в его «раю» — Чистой Земле — Предельного Блаженства. Это единственная школа буддизма, связывающая обретение освобождения (которое следует за пребыванием в Чистой Земле) не с собственными усилиями, а с помощью другого лица — будды Амитабхи. Кроме повторения имени Будды амидаизм также рекомендует достаточно сложные формы медитации, предполагающие визуализацию, то есть наглядное и чрезвычайно отчетливое представление «рая» Амитабхи в соответствии с его описанием в сутрах. Благодаря простоте своего вероучения и доступности практики амидаизм получил самое широкое распространение, причем не только среди монахов, но и среди мирян. Его основателями считаются монахи Тань-луань, Шань-дао и Дао-чо (VI–VII вв.), хотя учение Чистой Земли в значительной степени восходит к обществу Белого Лотоса (его не следует путать с позднесредневековой сектой), созданному в конце IV в. Хуэй-юанем, монахом, особенно известным своими безуспешными попытками отстоять независимость сангхи от государства.

Амидаизм, подобно чань, благополучно пережил гонения 845 г., поскольку был не просто монашеским, но массовым мирским направлением. После гонений эта школа наряду с чань получила лидерство в буддизме Дальнего Востока, которое сохраняет и в настоящее время (как в Китае, так и в Японии и других странах

региона). Более того, несмотря на всю кажущуюся противоположность амидаизма и чань, со временем они чрезвычайно сблизились, а в некоторых монастырях почти слились. Чань истолковал формулу поклонения Амитабхе как своеобразный гунъань, а саму Чистую Землю — как просветление, которое всегда с нами и в нас. Такая интерпретация была принята и амидаизмом.

Сформировавшийся в Китае тип махаянского буддизма не остался только китайским. Школы и направления китайского буддизма из государства Центра распространились по всей Восточной Азии — в Корее, Японии, Вьетнаме, сформировав особый дальневосточный вариант буддизма, резко отличающийся как от тхеравады (Хинаяны) Южной и Юго-Восточной Азии, так и от северной Махаяны Тибета и Монголии. Распространяясь за пределами Китая, буддизм нес с собой китайскую письменность и китайский литературный язык, поэзию и живопись, музыку, архитектуру и этико-политические теории. Именно благодаря распространению китайского буддизма за «пределами четырех морей» и сформировалась дальневосточная цивилизационная общность, играющая такую важную роль в современном мире.

В свою очередь, буддизм обогатил китайскую культуру достижениями культуры и науки Индии. Вряд ли можно сейчас представить себе Китай без пагод, а ведь пагоды появились там только после прихода буддизма. И таких «пагод» очень много как в материальной, так и в духовной культуре традиционного Китая.

Тантрический буддизм (Ваджраяна)

В середине I тыс. н. э. буддизм в Индии вступает в последний период своего развития, получивший в буддологической литературе название «тантрический». Здесь надо сразу же сказать, что само слово «тантра» никак не характеризует специфику этого нового типа буддизма. «Тантра» — просто название типа текстов, в которых может и не быть ничего собственно «тантрического». Мы уже касались этого вопроса, говоря об индуистском тантризме, но считаем нужным повторить еще раз. Как слово «сутра», обозначавшее канонические тексты Хинаяны и Махаяны, имеет значение «основа ткани», так и слово «тантра» означает всего лишь нить, на которую нечто (бусы, четки) нанизывается; то есть, как и в случае с сутрами, речь идет о неких базовых текстах, служащих

основой, стержнем. Поэтому хотя сами последователи тантризма и говорят о «пути сутр» (Хинаяна и Махаяна) и «пути мантр», тем не менее они предпочитают называть свое учение Ваджраяной, противопоставляя его не Махаяне (частью которой Ваджраяна является), а классическому махаянскому пути постепенного совершенствования (парамитаяна, Колесница Парамит, или совершенств, переводящих на Тот Берег).

Что означает слово «Ваджраяна»?

Слово «ваджра» первоначально употреблялось для обозначения громового скипетра ведийского бога Индры, однако постепенно его смысл изменился. Дело в том, что одно из значений слова «ваджра» — «алмаз», «адамант». Уже в рамках буддизма со словом «ваджра» начали ассоциироваться, с одной стороны, изначально совершенная природа пробужденного сознания, подобная несокрушимому алмазу, а с другой — само пробуждение, просветление, подобное мгновенному удару грома или вспышке молнии. Ритуальная буддийская ваджра, так же как и древняя ваджра, представляет собой особый вид скипетра, символизирующий пробужденное сознание. Следовательно, слово «Ваджраяна» может быть переведено как «Алмазная Колесница», «Громовая Колесница» и т. п. Первый перевод может считаться наиболее распространенным.

Чем же Ваджраяна (или тантрический буддизм) отличается от других форм буддизма?

Следует сразу же сказать, что в отношении аспекта мудрости *(праджня)* Ваджраяна не предлагает практически ничего нового по сравнению с классической Махаяной и базируется на ее философских учениях: мадхьямике, йогачаре и теории татхагатагарбхи. Все своеобразие Алмазной Колесницы связано с ее методами *(упая)*, хотя цель этих методов все та же — обретение состояния будды для блага всех живых существ. Но зачем же, возникает вопрос, нужны эти новые методы, если уже в классической Махаяне существовала чрезвычайно разработанная система йогического совершенствования?

Прежде всего, утверждают тексты Ваджраяны, предлагаемый ею путь мгновенен (подобно пути чаньского буддизма) и открывает для человека возможность обретения состояния будды не через три неизмеримые кальпы, как в старой Махаяне, а в этой самой жизни, «в одном теле». Следовательно, адепт Алмазной Колесницы скорее может выполнить свой обет бодхисаттвы: стать буддой во имя освобождения из болота рождений-смертей всех живых

существ. Вместе с тем наставники Ваджраяны всегда подчеркивали, что этот путь является и самым опасным, подобным прямому восхождению к вершине горы по канату, натянутому над всеми горными ущельями и пропастями. Малейшая ошибка на этом пути приведет незадачливого йогина к безумию или рождению в особом «ваджрном аду». Гарантией успеха на этом опасном пути являются строгая приверженность идеалу бодхисаттвы и стремление обрести состояние будды как можно быстрее, чтобы скорее получить возможность избавлять живые существа от страданий сансары. Если же йогин вступает на Колесницу Грома ради собственного преуспеяния, в погоне за магическими силами и могуществом, его конечное поражение и духовная деградация неотвратимы.

Поэтому тантрические тексты считались сокровенными, а начало практики в системе Ваджраяны предполагало получение специального посвящения[137] и сопутствующих ему наставлений от достигшего реализации Пути учителя. Вообще роль учителя в тантрическом буддизме особенно велика (здесь уместно вспомнить высказывание мусульманских подвижников-суфиев, говоривших, что у суфиев, у которых нет учителя, учитель — дьявол). В силу этой сокровенности практики Ваджраяны ее также называют Колесницей тайной тантры или просто тайным учением (кит. *ми цзяо*).

В чем же специфика тантрических методов достижения пробуждения сознания?

Прежде чем ответить на этот вопрос, отметим, что все тантры (то есть доктринальные тексты Ваджраяны, представляющие собой наставления, вложенные авторами тантр в уста Будды, что делали, как мы помним, и авторы махаянских сутр) делились на четыре класса: *крия-тантры* (тантры очищения), *чарья-тантры* (тантры действия), *йога-тантры* и *аннутара йога-тантры* (тантры наивысшей йоги). Каждому типу тантр соответствовали свои специфические методы, хотя в них и было много общего. Различие, собственно, имеется между тремя первыми классами тантр и последним, считающимся (особенно в Тибете, буддизм которого строго воспроизводил позднеиндийскую традицию) наипревосходнейшим и совершенным[138].

Основные методы, предлагаемые первыми тремя классами тантр, могут быть сведены к совершению особых, имеющих сложное символическое значение ритуалов-литургий, предполагавших как бы созерцательное (психотехнически ориентированное) их прочтение

совершающим йогином, и к практике мантр, технике визуализации божеств и созерцанию мандал.

Практика чтения мантр имеет в Ваджраяне столь большое значение, что иногда путь первых классов тантр даже называется *мантраяной* (Колесницей мантр). Строго говоря, повторение молитв-мантр хорошо известно и в Махаяне. Однако природа махаянских молитв и тантрических мантр и дхарани (от того же корня *дхр,* «держать», что и дхарма; *дхарани* — сочетания звуков, слоги, кодирующие содержание развернутых текстов психотехнического характера, их своеобразный слоговой и звуковой конспект) совершенно различна. Махаянские мантры обычно рассчитаны на понимание непосредственного смысла составляющих их слов и предложений. Например: *«Ом! Свабхава шуддха, сарва дхарма свабхава шуддха. Хум!»* («Ом! Чисто своебытие, своебытие всех дхарм чисто. Хум!». Или мантра праджня-парамиты из «Сутры сердца»: *«Ом! Гате, гате, парагате, парасамгате, бодхи. Сваха!»* («О ты, которая переводит за пределы, переводит за пределы пределов, переводит за пределы пределов беспредельного, славься!»). Или знаменитая мантра «Ом мани падме хум» — «Ом! Драгоценнолотосовый! Хум!» (имеется в виду великий сострадательный бодхисаттва Авалокитешвара, которому посвящена эта мантра). Следует обратить внимание на то, что слова *ом (аум)* и *хум* оставлены без перевода. Эта священная непереводимость уже непосредственно роднит их с тантрическими мантрами. Звукосочетания, образующие эти мантры, такие как *хум, ах, хри* и тому подобные, не имеют никакого словарного смысла. Они рассчитаны на непосредственное воздействие самого их звучания, самих звуковых колебаний и модуляций голоса при их произнесении на сознание и психофизические параметры повторяющего их йогина. Произнесение мантр подразумевает также созерцательное сосредоточение и понимание внутреннего смысла мантры и ее воздействия. Практика тантрических мантр предполагает специальное посвящение, которое сопровождается объяснением правильного произнесения того или иного звука.

Техника визуализации божеств также чрезвычайно разработана в Ваджраяне. Практикующий йогин в идеале должен научиться представлять того или иного будду или бодхисаттву не просто как некую картинку, а как живого человека, с которым можно даже беседовать. Обычно визуализация божества сопровождается чтением посвященных ему мантр. *Мандала* (букв.: «круг») — сложная

трехмерная (хотя существуют и иконы, изображающие мандалы) модель психокосма в аспекте просветленного сознания того или иного будды или бодхисаттвы (его изображение обычно помещается в центре мандалы). Йогин визуализирует мандалу, строит как бы внутреннюю мандалу в своем сознании, которая потом актом проекции совмещается с внешней мандалой, пресуществляя окружающий йогина мир в мир божественный (точнее, изменяя сознание йогина таким образом, что оно начинает развертываться на ином уровне, соответствующем уровню развертывания сознания божества мандалы: это уже больше не «мир пыли и грязи» сознания профана, а Чистая Земля, «поле будды»). Попутно отметим, что существовали даже грандиозные храмовые комплексы, построенные в форме мандалы. По мнению многих исследователей, таков, например, знаменитый индонезийский монастырь Боробудур, представляющий собой гигантскую мандалу в камне.

Аннутара йога-тантры (тантры наивысшей йоги) используют все описанные выше методы и приемы, однако их содержание в значительной степени изменено. Кроме того, тантрам этого класса присущ и ряд специфических черт, которые обычно ассоциируются в популярной литературе со словом «тантра», и очень часто, когда говорят о тантрах, имеют в виду как раз тантры наивысшей йоги («Гухьясамаджа тантра», «Хеваджра тантра», «Калачакра тантра» и др.). Но прежде чем рассмотреть их специфику, зададимся вопросом о происхождении Ваджраяны, ее корнях, что в значительной степени поможет понять и сущность тантрических текстов наивысшей йоги, и характер описываемых в них методов.

Как уже говорилось, буддизм во многом формировался в рамках протеста живого религиозного и нравственного чувства против застывшего брахманского догматизма и ритуализма, против снобистской гордыни «дваждырожденных». Но ко времени появления Алмазной Колесницы уже в самом буддизме, как широко распространенной и процветающей религии, появилось собственное внешнее благочестие, зачарованное своей праведностью и добродетелями, обретенными в стенах монастырей; возникла монашеская элита, подменявшая дух учения Пробужденного скрупулезным следованием букве монастырских уставов и формальных предписаний. Это постепенное угасание живого религиозного импульса побудило ряд последователей буддизма бросить вызов традиционному монашескому образу жизни во имя возрождения духа учения Будды, противного всякому формализму и догматической

омертвелости и базирующегося на непосредственном психотехническом опыте. Данная тенденция нашла наивысшее выражение в образах *махасиддхов* (великих совершенных), людей, которые предпочли опыт индивидуального отшельничества и йогического совершенствования монастырской замкнутости. В образах махасиддхов (Наропа, Тилопа, Марипа и др.) много гротескного, юродствующего, порой шокирующего среднего обывателя с его расхожими представлениями о святости и благочестии. Это были прежде всего практики, йогины, которых интересовало именно скорейшее достижение религиозной цели, а не схоластические тонкости интерпретации Дхармы и ставшие самоцелью бесконечные дискуссии о них в монастырских центрах. Йогины-махасиддхи не связывали себя принятием формальных обетов, вели свободный образ жизни и даже внешне, своими длинными волосами (а иногда и бородами), отличались от бритых монахов (интересно, что и сейчас во время совершения тантрических ритуалов в дацанах Монголии и Бурятии ламы-монахи надевают на свои бритые головы парики с характерной прической йогинов Ваджраяны). Не имея догматических предубеждений, они свободно общались с такими же, как и они, индуистскими йогинами, презревшими ограничения брахманской ортодоксии, что приводило к неограниченному обмену идеями и методами йогической практики. По-видимому, в этой среде и формировались приемы и образы, характерные для тантр класса наивысшей йоги, усвоенные много позднее и монастырским буддизмом.

Говоря о махасиддхах, нельзя хотя бы предельно кратко не упомянуть о шести йогах Наропы:

1) йога внутреннего тепла,
2) йога иллюзорного тела,
3) йога сновидений,
4) йога ясного света,
5) йога промежуточного состояния,
6) йога переноса сознания.

Все эти виды йоги чрезвычайно интересны в плане разработки психологического подхода в религиеведении, поскольку многие из описываемых (и достигаемых) в них состояний достаточно знакомы и трансперсональной психологии. Скажем несколько слов о йоге промежуточного состояния и йоге внутреннего тепла.

Первая из них предполагает умение йогина входить в промежуточное состояние между смертью и новым рождением *(антара*

бхава, тиб. *бардо,* кит. *чжун инь).* Йогин достигает особого состояния сознания, отождествляемого им с промежуточным. В нем исчезает ощущение тела, и сознание йогина (психологический субъект) может свободно перемещаться в пространстве, переживая различные видения. При этом йогин ощущает, что он как бы привязан к своему телу эластичной нитью. Разрыв нити означал бы подлинную смерть. Для чего нужно вхождение в промежуточное состояние? В тантрическом буддизме существует представление, что каждый умерший в определенный момент переживает пробуждение и созерцает ясный свет пустотного Дхармового тела. Закрепление этого переживания (что, согласно традиции, почти никому не удается) означает обретение состояния будды и выход из сансары. Поэтому йогин стремится еще при жизни войти в состоянии самадхи, промежуточное состояние, и попытаться в нем обрести пробуждение.

Отметим, что С. Гроф описывает аналогичные переживания у своих пациентов на трансперсональных сеансах[139].

Йога внутреннего тепла *(чунда-йога,* тиб. *туммо)* особенно популярна в тибетской школе *кагью-па (каджуд-па).* Типологически она соответствует кундалини-йоге шиваизма, хотя и не знает концепции кундалини-шакти и ее соединения с Шивой-атманом. Чунда-йога предполагает работу с чакрами и нади для сублимации внутренней энергии (что выражается внешне в сильном разогреве тела) и трансформации сознания.

Остальные виды йоги Наропы известны исследователям гораздо хуже. Особый интерес представляет, видимо, йога сновидений с ее техникой «бодрствования во сне», которое постепенно переходит в умение практиковать во сне йогу[140]. Известно, что в постоянном созерцании (в том числе и во сне) могут пребывать и чаньские (дзенские) монахи.

Еще один момент важно отметить, говоря о махасиддхах. Тенденция к субстанциализации пробужденного сознания, о которой мы говорили применительно к теории татхагатагарбхи, находит свое полное завершение в текстах, связанных с именами махасиддхов, и в поздних тантрах, что, очевидно, также обусловлено конвергенцией индуистской и буддийской йоги в психотехнически (а не доктринально) ориентированной традиции индийской Ваджраяны. Недвойственная дхармакая зачастую описана в них в тех же терминах, что и божественный атман упанишад и «Гиты», а ино-

гда и прямо названа именами индуистских богов (Вишну, Шивы, Брахмы и т. д.)[141]. Поэтому неудивительно, что официальным культом средневековой Индонезии, испытавшей влияние и индуистского шиваизма, и тантрического буддизма, был культ единого и абсолютного Бога — Шива-Будды. Потребовались огромные усилия Цзонкхапы, чтобы в рамках традиции тибетского буддизма согласовать позицию тантр исключительно с классической формой мадхьямика-прасангики, считавшейся в его школе *гелуг-па* наивысшей философией. В старых же школах тибетского буддизма *(сакья-па, кагью-па* и особенно *ньингма-па)* исходный «конвергентный» характер «теологии» тантр сохранился в своем более или менее первозданном виде.

Что бросается в глаза при чтении тантрических текстов наивысшей йоги? Прежде всего это мотивы греховного, преступного и ужасного, употребляющиеся в положительном смысле, темы прелюбодеяния, кровосмешения, убийства, воровства и других пороков — все это рекомендуется к совершению истинному йогину, все, что, казалось бы, столь противоположно самому духу буддизма, всегда проповедовавшего нравственную чистоту, сострадание и воздержание. И вдруг — заявления о том, что путь удовлетворения всех страстей тождествен пути их пресечения, вдруг проповеди, произносимые Буддой-Бхагаваном, пребывающим в йони, «лотосе» женских половых органов, проповеди, от которых бодхисаттвы, слушающие их, падают в обморок, ибо наполнены эти проповеди призывами убивать родителей и учителей, совершать акты самого чудовищного кровосмешения, есть не только мясо животных, но и предаваться каннибализму, а также совершать подношения Будде мясом, кровью и нечистотами.

Что стоит за всем этим? Неужели некие «сатанисты» завладели образом кроткого Будды для совращения живых существ с пути освобождения? Или это что-то иное? Но что?

В первый черед необходимо отметить, что метод тантр хотя и приводит, согласно традиции, к тому же результату, что и метод сутр классической Махаяны, тем не менее по своему характеру прямо противоположен ему. Махаяна (да и Хинаяна) работала прежде всего с сознанием, с тем тонким и поверхностным слоем психики, который характерен именно для человека и тесно связан с типом цивилизационного развития того или иного общества и с его уровнем. И только постепенно просветляющее воздействие махаянских методов затрагивает более глубокие слои и пласты психики,

преобразуя их. Иное дело Ваджраяна. Она прямо начинала работать с мрачными пучинами подсознательного и бессознательного, используя его безумные сюрреалистические образы для быстрого выкорчевывания самих корней аффектов: страстей, влечений (порой патологических), привязанностей, — которые могли и не осознаваться самим практикующим. Затем только приходила очередь сознания, преображающегося вслед за очищением темных глубин подсознательного. Большую роль в определении гуру конкретной практики для каждого ученика играло выяснение базового для его психики аффекта *(клеши)*; является ли он гневом, страстью, неведением, гордостью или завистью. Поэтому тексты Алмазной Колесницы неустанно повторяют, что аффекты должны не подавляться и уничтожаться, а осознаваться и трансформироваться, пресуществляться в пробужденное сознание, подобно тому как в процессе алхимической трансмутации алхимик превращает железо и свинец в золото и серебро. Таким образом, тантрический йогин сам оказывается таким алхимиком, исцеляющим психику превращением скверны и страстей в чистую мудрость будды. И если основой трансмутации металлов является некая первоматерия, образующая природу и железа, и золота, то основой претворения страстей и влечений в мудрость будды является природа будды, которая есть природа психики как таковой и которая присутствует в любом, даже самом низменном психическом акте, подобно тому как вода составляет природу и морской волны, и любого, даже самого загаженного водоема: ведь эта грязь не имеет никакого отношения к природе самой воды, всегда чистой и прозрачной. Тибетская традиция дзог-чэн называет эту природу сознания «сознаньевостью» *(читтатва, семс-ньид),* в отличие от просто психики или сознания *(читта, семс)*; в китайской традиции чань эта же самая сущность называется природой сознания *(心性 — синь син),* которая и открывается в акте видения природы *(見性 — цзянь син,* яп. *кэнсё)*. Ее суть — чистый и недвойственный гносис *(джняна,* тиб. *ригпа* или *йешес,* кит. *智 — чжи)*.

И здесь адепты Ваджраяны оказываются в полном согласии с одним из основных постулатов философии Махаяны — доктриной о тождественности и недвойственности сансары и нирваны.

Далее, все тантрические тексты высокознаковы, семиотичны и вовсе не рассчитаны на дословное понимание (не забудем, что речь идет о тайном и опасном для профанов учении). Многое в их интерпретации зависит от уровня, на котором текст истолковы-

вается. Так, на одном уровне требование убить родителей может означать искоренение клеш и дуалистического видения реальности, служащих как бы родителями для сансарического существа, а на другом — пресечение движения потоков энергии в позвоночном столбе задержкой дыхания в процессе йогической практики тантр. То же справедливо и для прочих метафор преступления (ср. фразу из псалма 136 «На реках вавилонских»: «И разбиет младенцы Твоя о камень», где под «младенцами» православная церковь понимает грехи).

Особо следует остановиться на сексуальной символике тантр, которая настолько очевидна, что даже стала ассоциироваться у европейского обывателя с самим словом «тантризм».

С одной стороны, отнюдь не удивительно, что работающие с подсознанием тантрические йогины специальное внимание уделили сексуальности (либидо) как основе самой энергетики психосоматической целостности человека. С другой стороны, адепты Алмазной Колесницы соотнесли сексуальные образы подсознания с основными положениями махаянской доктрины. Напомним, что, по учению Махаяны, пробужденное сознание рождается (не будучи рожденным) из соединения искусных методов спасающего живые существа бодхисаттвы, его великого сострадания *(каруна*; ритуальный символ — скипетр-ваджра) с премудростью, интуитивным постижением пустоты как природы всех феноменов *(праджня*; ритуальный символ — колокольчик). Эта интеграция сострадания и премудрости и порождала пробуждение *(бодхи)*. Поэтому ничто не мешало тантрической традиции, а, напротив, наилучшим образом гармонировало с ее установками соотнести сострадание и метод — с мужским, активным началом, а мудрость — с женским, пассивным и метафорически представить пробуждение, обретение состояния будды в виде находящихся в соитии мужской и женской фигур божеств-символов. Таким образом, тантрические изображения сочетающихся божеств есть не что иное, как метафорические образы единства сострадания-метода и премудрости, порождающих пробуждение как высшую целокупность, интегрированность психики *(юга-наддха)*.

Перед наукой издавна стоял вопрос о том, имели ли место в тантрической практике реальные ритуалы, предполагавшие физическую близость участвовавших в них мужчины и женщины, отождествлявших себя с «каруна» и «праджня» соответственно, или же эти ритуалы всегда носили чисто внутренний, созерцательный

характер. Думается, что однозначного ответа на этот вопрос быть не может. Не исключено, что в ранний, «диссидентский» период развития Ваджраяны йогины (которые не принимали монашеских обетов) действительно практиковали сексуальные ритуалы, предполагавшие, однако, обязательное вхождение партнеров в состояние самоуглубления и отождествление себя с божествами. Позднее, когда тантрическая йога становится неотъемлемой частью буддийской практики и в монастырях (особенно в Тибете, и прежде всего после реформ Цзонкхапы), от подобных ритуалов полностью отказались, довольствуясь их воссозданием в созерцании при помощи практики визуализации и самоотождествления с визуализируемым объектом. Но в любом случае тантрическая йога является отнюдь не техникой секса, проповедуемой многочисленными шарлатанами от тантры, и не способом получения удовольствия посредством мистического эротизма (хотя тантра и делает особый упор на блаженстве, *сукха,* и подчас приравнивает наслаждение и психотехнику, санскр. *бхога* и *йога),* а сложнейшей системой работы с психикой, с подсознанием для реализации религиозного идеала буддизма — психотехникой, включающей в себя и своеобразный психоанализ и психотерапию.

Здесь уместно указать на одно существенное отличие буддийского тантризма от шиваитского. В буддизме женское начало — праджня, то есть премудрость, интуирование реальности как она есть и понимание природы сансары как пустых по сути состояний сознания; праджня пассивна. В шиваизме женское начало — шакти, то есть сила, энергия, единение с которой приобщает к миросозидающей мощи Бога; шакти по определению активна. Буддоиндуистская конвергенция, однако, зашла настолько далеко, что в самых поздних тантрах (например, в «Калачакра тантре», X в.) появляется и понятие «шакти», до этого в буддийских тантрах не использовавшееся.

Тантрический буддизм вызвал к жизни новый пантеон божеств, неизвестных другим формам буддизма. Когда на буддийской иконе изображено многорукое и многоголовое, увешанное черепами божество, сжимающее зачастую в объятиях свою праджню, то это икона именно тантрического буддизма. Каков же религиозный смысл таких образов?

Подобно тому как сексуальный символизм тантр имел свой прообраз в архаических культах плодородия (видимо, дравидийского происхождения) древнейшей Индии, которые были радикально

переосмыслены буддизмом и стали, по существу, дериватами архаических культов и образов, будучи включенными в систему буддийской философии и психологии, тантрический пантеон также в значительной степени коренился в культах архаических божеств, почитание которых по большей части сохранилось в низших сословиях и кастах индийского общества и за их пределами у париев *(домби, чандала)*. Кто такие все эти тантрические йогини (ведьмы, бесовки) и дакини, волшебные девы, обучающие адептов высшим тайнам на кладбищах среди скелетов и кремационного пепла? По своему происхождению это весьма малопривлекательные вампиры-кровососы (их клычки видны и на тибетских иконах-танка), упыри и демоны низшего пласта индийской мифологии. Но разве их гротескные и ужасные образы не соответствуют лучше всего сюрреалистическим порождениям раскрепостившегося и бушующего подсознания? Или не лучшим ли образом символизирует идею всеприсутствия и всеобщности природы будды, образующей суть даже порочных психических импульсов, превращение кровопийцы-оборотня в носителя тайн пути к освобождению? Буддийские йогины к тому же не упустили и возможность слегка эпатировать монашескую элиту почитанием подобных образов. Вообще же, следует сказать, что Ваджраяна, использовав форму, внешность объектов древних культов и народных верований и суеверий, радикально переосмыслила их содержание, преобразив первобытных демонов и бесовок в символы тех или иных состояний психики, что превратило их в искусственно сконструированные архетипы или, точнее, в искусственно сконструированные образы архетипов бессознательного.

Особый класс тантрических божеств составляют так называемые покровительствующие божества *(ишта дэвата,* тиб. *йидам)*. Эти божества, многорукие и многоголовые, со множеством атрибутов, являются сложнейшими психологическими архетипическими символами, обозначающими высшие состояния сознания. По существу, учение любой тантры, ее наивысшая цель — пробуждение, и предлагаемые ею методы могут быть наглядно представлены в виде образа йидама. Поэтому их имена обычно совпадают с названиями тантр: Хеваджра (Ямантака), Калачакра, Гухьясамаджа и др. Таким образом, йидамы символизируют совершенное пробуждение и потому по своему статусу соответствуют буддам, тождественны им. Их же грозный вид, оскаленные клыки и прочие воинственные атрибуты помимо высокого психологического смысла

демонстрируют готовность уничтожить все пороки и страсти, превратив их в кровь — пробуждение и вино — *амриту* (эликсир бессмертия), наполняющие каналы, чаши из черепов, на многих тантрических иконах. В процессе тантрического созерцания йогин, знающий наизусть соответствующий текст и владеющий кодирующими его дхарани, а также имеющий необходимые посвящения, визуализирует определенное божество (йидам), отождествляет себя с ним, перенося на себя его атрибуты, и в конечном итоге достигает состояния пробуждения, которое данное божество в данной тантрической системе символизирует.

Одним из основных положений Ваджраяны является тезис о недвойственности, тождественности тела и сознания. Вообще, сознание занимает центральное место в учении Ваджраяны: и сансара, и нирвана — не что иное, как два разных состояния одного и того же сознания; пробуждение — постижение природы сознания как такового. И это сознание провозглашается недвойственным *(адвая)* с телом и единосущным последнему. Отсюда естественно следует стремление тантрического йогина работать не просто с сознанием, а с психофизическим целым своего организма, недвойственного по своей природе. Поэтому важную роль в методах Алмазной Колесницы занимает работа с различными психофизическими и энергетическими структурами тела. Согласно тантрической парафизиологии (мы говорили о ней уже ранее, в связи с шиваитской йогой), тело на своем тонком, энергетическом уровне наделено особыми каналами *(нади),* по которым циркулирует энергия *(прана)*. Три канала считаются важнейшими. В буддийской тантре они называются: *авадхути* (он идет в центре вдоль позвоночного столба и аналогичен индуистской сушумне), *ломана* и *расана,* идущие справа и слева от авадхути и символизирующие метод — сострадание и премудрость (*ида* и *пингала* индуистской тантры). Йогин стремится ввести энергетические потоки боковых каналов в бездействующий у профана центральный канал, сплавить их в единое целое и получить таким образом эликсир пробуждения, направляемый им в мозг.

Упражнения такого рода предполагают определенную подготовку, тренировку в двигательной и особенно дыхательной гимнастике, а также умение визуализировать систему каналов. Данная практика, как и аналогичная индуистская, включает в себя и упражнения с чакрами. В буддийской тантре наиболее часто

используются три чакры, соотносимые с тремя телами будды, а также с мыслью, речью и телом будд (тело — верхний, мозговой центр, *нирманакая*; речь — горловой центр, *самбхогакая*; мысль — сердечный центр, *дхармакая)*. Интересно, что, в отличие от индуизма, высшее состояние ассоциируется здесь не с головным *(сахасрара),* а с сердечным *(анахата)* центром. Любопытной параллелью здесь может быть «умная молитва» византийских исихастов, произносимая именно из сердца.

Чакрам и их элементам соответствуют определенные семенные мантры *(биджа мантра),* буквенная запись которых может визуализироваться йогином в соответствующих центрах (размер, толщина и цвет букв строго регламентируются).

Раскрытие чакр (их активизация), как полагают, и вообще работа с энергетикой организма приводит к овладению йогином различными сверхспособностями (в буддизме называемыми *риддхи*): умение летать, становиться невидимым и т. п. О великом тибетском йогине и поэте Миларепе (XI–XII вв.) существует, например, легенда, что он укрылся от грозы в брошенном на дороге полом роге, причем рог не стал больше, а Миларепа — меньше. Считается, что йогин может даже сделать свое тело бессмертным, дабы, исполняя обет бодхисаттвы, в течение целого мирового периода оставаться с людьми и наставлять их. Так, среди пожилых лам Бурятии еще недавно существовало предание, что знаменитый йогин и махасиддха Сараха (VII в. ?) в 20-е годы XX века посетил один из бурятских монастырей. И хотя Ваджраяна учит йогина смотреть на все подобные силы и способности как на пустые и иллюзорные по своей природе, в народе за адептами Алмазной Колесницы прочно закрепилась репутация чудотворцев и волшебников.

Структура тантрической йоги не определена точно; скорее можно сказать, что каждый текст предлагал свою структуру пути. Так, «Хеваджра тантра» (и «Чандамахарошана тантра») говорит о шести ступенях йоги: 1) отвлечение чувств от их объектов *(пратьяхара),* 2) созерцание *(дхъяна),* 3) контроль над дыханием *(пранаяма),* 4) концентрация внимания *(дхарана),* 5) полнота осознанности-памятования *(анусмрити),* 6) сосредоточение *(самадхи)*. Тот же текст рекомендует и занятия хатха-йогой. Лал Мани Джоши замечает по этому поводу: «Метод эзотерического единения заставляет йогина овладевать не только своим психофизическим комплексом во всех его аспектах, светлых и темных, добрых

и злых, но также и видимыми и невидимыми сущностями и силами вселенной»[142].

Тантрический элемент фактически стал ведущим в позднем индийском буддизме VIII–XII вв. и был в таком же статусе унаследован формировавшейся синхронно тибетской традицией. Напротив, на Дальнем Востоке тантра получила очень незначительное распространение (хотя ее роль в китайской буддийской культуре и начинает переоцениваться)[143]; даже в Японии (школа сингон), где благодаря просветительской деятельности Кукая (Кобо Дайси, 774–835) Ваджраяна (на уровне йога-тантр) получила более широкое распространение, ее влияние не может быть сопоставлено с влиянием таких направлений, как Чистая Земля, учение Нитирэн или дзен. Это объясняется тем, что китайский буддизм уже практически закончил свое формирование ко времени начала расцвета Ваджраяны, а также занятостью в Китае культурной ниши тантризма даосизмом. Тем не менее Ваджраяна остается чрезвычайно актуальным для центральноазиатского буддизма и весьма интересным для религиеведения религиозным феноменом.

Выше мы говорили о некоторых специфических чертах тантрической практики: использование образов преступного и ужасного (убийство, инцест и т. п.), ритуальное (не важно, действительное или воображаемое) использование крови и нечистот и т. п. На роли этих составляющих тантрической практики имеет смысл остановиться подробнее, сравнив с некоторыми моментами маргинальных религиозных верований средневекового Запада, а именно с представлениями о дьявольском шабаше. Такое сопоставление желательно и важно в силу двух причин: во-первых, шабаш обнаруживает на поверхностном уровне ряд параллелей с тантрическими образами и символами и при сопоставлении символов этих двух типов природа тантрической практики оказывается значительно понятнее; во-вторых, С. Гроф показывает, что видения сатанинского шабаша довольно распространены при переживаниях стадии БПМ III на трансперсональных сеансах, что также в режиме сопоставления шабаша с тантрой позволяет уяснить психологический смысл последней. Итак, вначале скажем несколько слов об образах шабаша в контексте психологических исследований трансперсональных психологов[144].

Архетип шабаша, доступный в трансперсональных переживаниях, имел прецеденты в европейском Средневековье, когда «ведьмы» пользовались психоактивными составами, включавшими в се-

бя белладонну, белену, дурман и мандрагору, добавляя также животные ингредиенты типа кожи жаб и саламандр. Эти составляющие содержат сильнодействующие психоактивные алкалоиды атропин, скополамин и гиосциамин, а кожа жабы выделяет психоделики диметилсеротонин и буфотенин.

На сеансах С. Грофа видения типа «шабаш» были связаны с комплексом переживаний БПМ III. Сексуальный элемент шабаша представлен в садомазохистской, кровосмесительной и скатологической формах. Глава шабаша — дьявол в виде огромного черного козла по имени Мастер Леонард. Он дефлорирует девственниц огромным чешуйчатым фаллосом, совокупляется со всеми ведьмами без разбора, принимает поцелуи в анус и побуждает участников шабаша к диким кровосмесительным оргиям, в которых участвуют матери и сыновья, отцы и дочери, братья и сестры.

Дьявольский пир на шабаше включает в себя такие вещества, вкушаемые участниками этого действа, как менструальная кровь, сперма, экскременты и разрезанные зародыши, приправленные специями. Характерным аспектом шабаша является богохульство, осмеяние и извращение христианского литургического символизма, прежде всего таинств крещения и причастия.

Все это имеет параллели и в тантрической практике. Мастер Леонард не выглядит более устрашающим, чем большинство тантрических йидамов. Что же касается инцестов или блюд, употребляемых на шабаше, то они имеют прямые аналоги в тантрических текстах. И наконец, кощунственное пародирование христианских святынь вполне соотносимо с подношением нечистот буддам в ваджраянском ритуале и осмеянием норм монашеского поведения.

Важной частью церемонии шабаша является отречение участников от Христа и всех христианских символов. В контексте переживаний БПМ III это означает отказ от перехода от БПМ IV с ее переживанием очистительной смерти-возрождения, а в религиозном контексте — отказ от вечного спасения и непрестанное повторение ужасных действий (в перинатальном контексте — отказ от архетипического развертывания и зацикленность в родовых муках). Здесь торжествует искушение высвободить в адской оргии все запретные внутренние импульсы и из жертвы зла самому стать злом.

В этом пункте как раз и коренится принципиальное и даже диаметральное отличие тантрического символизма от сатанинского символизма шабаша. Тантра тоже стремится к высвобождению

внутренних импульсов зла, но не для порабощения ими, а для освобождения от них. Если для участника шабаша они самоценны, то для тантрического йогина они полностью обесценены. Тантрический йогин сознательно использует «дьявольские» образы подавленного подсознательного и высвобождает их не для культивации, а для освобождения от них через их осознание и трансформацию. Психологически это означает ускоренное психотерапевтическое изживание как комплексов, описанных З. Фрейдом, так и комплексов БПМ (комплексов перинатального происхождения) и переход к высшим трансперсональным состояниям, ставшим доступными для очистившегося от скверны сознания. Здесь как бы дьявол используется для достижения божественного (ср. утверждения средневековых теологов о том, что Бог может заставить и сатану служить своим целям). И если сатанист на шабаше отрекается от Христа (спасения), то тантрический йогин совершает все формы своей практики *(садханы)* «для обретения состояния будды на благо всех живых существ». И именно эта установка *(бодхичитта)* является непременным предварительным условием занятий тантрической психотехникой — йогой[145].

На этом мы завершаем наш обзор богатейшей буддийской психотехники и религий чистого опыта и переходим к обзору психологических оснований религий откровения (библейских религий).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Торчинов Е. А.* Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993.

[2] *Рудой В. И., Островская Е. П.* О специфике историко-философского подхода к изучению индийских религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987; Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. С. 41–44.

[3] *Chen E. M.* Tao as the Great Mother and the Influence of Motherly Love in the Shaping of Chinese Philosophy // History of Religions. 1974. Vol. 14. N 1. P. 53.

[4] О культе богини-матери в архаическом Китае см.: *Кравцова М. Е.* Поэзия Древнего Китая: опыт культурологического анализа. Антология художественных переводов. СПб., 1994. С. 208–213 и след.

[5] Вариант: «но его уд высоко вздымается».

[6] Семя-энергия, или сперматическая энергия *(цзин)*, — эссенция жизненной силы, овеществляющаяся в человеке в виде спермы как высшего проявления витальности.

[7] Пневма *(ци)* — одно из важнейших понятий китайской философии, энергетическая квазиматериальная субстанция, субстрат как вещества, так и психики, жизненная сила, энергия, носителями которой являются дыхание и кровь.

[8] Сами мавандуйские погребения относятся к III–II вв. до н. э., однако большинство найденных в них памятников могут датироваться IV–III вв. до н. э.

[9] Подробнее об этом см.: *Игнатьев И. П.* Учение о человеке и проблемы нравственности в раннем даосизме // Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1982. С. 131–139.

[10] Интересно, что блаженство БПМ I отмечают в качестве существенного момента и религиозные традиции, весьма далекие от даосизма. Так, талмудический иудаизм (тр. Нидда, 306) считает дни, предшествующие рождению, самыми счастливыми в жизни человека, когда сам Бог хранит его. См.: Мировоззрение талмудистов. Т. 1: О человеке и его обязанностях к Богу. СПб., 1874. С. 2. Интересен и еще один перинатальный момент в иудаистической традиции: «Святейший сотворил мир как эмбрион. Подобно тому как эмбрион растет от пупа, мир создан Богом от пупа, а затем распространился во все направления». Но поскольку «пуп Земли», центр вселенной, — это Святая земля, Йома гласит: «Мир был создан, начиная с Сиона». Рабби Бин Горион говорил о скале Иерусалима, что «она называется главным Камнем Земли, то есть пупом Земли, потому, что от нее пошла вся Земля». См.: *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994. С. 35.

[11] О процессе обожествления Лао-цзы см.: *Seidel A.* La divinisation de Lajtseu dans le Taoisme des Han // Publications de l'Ecole Française d'Extrême Orient. Vol. 71. Paris, 1969.

[12] *Maspero H.* Le Taoisme. Paris, 1950. P. 108.

[13] *Лао-цзы.* Дао дэ цзин. Хань Хэшан-гун чжу (Лао-цзы. Каноническая книга Пути и его Благой Силы / Ред. Фань Чун-ян) // Чжунго ци гун да чэн (Компендиум китайского ци гун) / Ред. Фан Чун-ян. Чанчунь, 1989. С. 55.

[14] Тайшан сань тянь нэй цзе цзин (Каноническая книга Высочайшего об эзотерическом объяснении трех небес) // Дао цзан (Даосский канон), раздел «Чжэн и бу» («Истинное единство»). Т. 876. Шанхай, 1925–1926; *Schipper K. M.* The Taoist Body // History of Religions. 1978. Vol. 17. N 3–4. P. 361, 365.

[15] Можно сказать, что Лао-цзы стал двойником, тенью самого себя, т. е. женского тела дао. См.: *Berthier B.* Le miroir brisé où le Taoiste et son ombre // L'Homme. 1979. Vol. 19. N 3–4.

[16] См.: *Чжан Бо-дуань.* Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь) / Пер. с кит., предисл. и коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1994.

[17] У *Чун-сюй.* Тяньсянь чжэн ли чжилунь цзэнчжу (Прямые рассуждения об истинном принципе небесных бессмертных с комментариями). Тайбэй, 1965. С. 45.

[18] Там же. С. 15.

[19] См.: *Чжан Бо-дуань.* Главы о прозрении истины. С. 48; *Berling J.* The Syncretic Religion of Lin Chao-en. N. Y., 1980. P. 98–101.

[20] См. примеч. 7 на с. 405.

[21] *Гроф С.* Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД. М., 1994. С. 199–200.

[22] *Гэ Хун.* Баопу-цзы нэй пянь цзяоши (Эзотерические главы «Баопу-цзы» с комментариями). Пекин, 1985. С. 149.

[23] *Berling J.* Op. cit. P. 98–101.

[24] См.: *Schipper K. M.* Science, Magic and Mystique of the Body: Notes on Taoism and Sexuality // The Clouds and the Rain. The Art of Love in China. Fribourg;

London, 1969. P. 136. Русский перевод см.: *Скиппер К.* Заметки о даосизме и сексуальности // Китайский эрос: Научно-художественный сборник. М., 1993. С. 102–123.

[25] *Жао Цзун-и.* Лао-цзы сян эр чжу цзяо цзянь (Комментарий «Сян эр» на книгу Лао-цзы с исправленными пояснениями). Гонконг, 1956. С. 9; *Schipper K. M.* The Taoist Body. P. 364.

[26] Недеяние *(у вэй)* — важная категория даосской мысли, означающая поведение, основанное на полной гармонии человека и ситуации, человека и окружения. Философски означает отказ от веры в субъекта деятельности и запрограммированной целеполагающей активности.

[27] *Schipper K. M.* The Taoist Body. P. 364.

[28] Ср. перевод Л. Д. Позднеевой в кн.: Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуан-цзы. СПб., 1994. С. 126.

[29] *Schipper K. M.* The Taoist Body. P. 364.

[30] См. примеч. 26.

[31] *Гроф С.* За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1993. С. 336.

[32] О коанах см.: *Дюмулен Г.* История Дзен-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994. С. 262–274.

[33] См.: *Гроф С.* За пределами мозга. С. 332–333.

[34] Термин С. Грофа. См.: *Гроф С.* За пределами мозга. С. 92–94.

[35] В пер. Л. Д. Позднеевой (Указ. соч. С. 161) Фу Мо — Гадатель на Черепашьем Панцире; Ло Сун — Повторяющий.

[36] В пер. Л. Д. Позднеевой — Ясный Взор.

[37] В пер. Л. Д. Позднеевой — Шепчущий на Ухо.

[38] В пер. Л. Д. Позднеевой — Неотложный Труд.

[39] В пер. Л. Д. Позднеевой — Поющий.

[40] Перевод «Десяти вопросов» см.: *Торчинов Е. А.* Тексты по «искусству внутренних покоев»: (Эротология Древнего Китая) // Петербургское востоковедение. Вып. 4. СПб., 1993. С. 136–155; перевод «Речей о высшем дао-Пути Поднебесной» см.: Мавандуйский текст: Речи о Высшем дао-Пути Поднебесной / Пер. и коммент. Е. А. Торчинова // Черная жемчужина. Вып. 3. СПб., 1994. С. 92–97.

[41] Девять отверстий — ноздри, уши, рот, глаза, отверстие мочевыводящего канала и анус. Шесть хранилищ *(лю фу)* — внутренние полостные органы: желчный пузырь, желудок, тонкая кишка и «тройной обогреватель» — видимо, проходы в пищевод, желудок и мочевой пузырь.

[42] Под последним имеется в виду принцип чередования инь и ян, образующий космический ритм. Проникновение в его суть означает постижение дао-Пути.

[43] О китайской эротологии подробно см.: Китайский эрос: Научно-художественный сборник. М., 1993.

[44] *Гроф С.* За пределами мозга. С. 415–416.

[45] Подробнее см.: *Лейкин С. Ф.* Идеал «Тайпин цзина» («Каноническая книга Великого благоденствия»): Гармония космического и социального // Литература и культура народов Востока. М., 1989.

[46] См.: *Schafer E. H.* Jade Woman of the Great Mystery // History of Religions. 1978. Vol. 17. N 3–4.

[47] Подробнее об алхимии см.: *Торчинов Е. А.* Даосизм.

[48] См.: *Welch H. H.* The Bellagio Conference on Taoist Studies // History of Religions. 1969–1970. N 2–3. P. 119, 124.

[49] Об этом см. очень интересную статью известного писателя Лу Синя (Лу Сюня) «Связь литературы и нравов в эпохи Вэй и Цзинь с употреблением снадобий и вина» в: Лу Сюнь цюань цзи (Полное собрание сочинений Лу Синя). Т. 3. Шанхай, 1938. С. 486–507.

[50] Из всех имеющихся переводов сутр Патанджали мы рекомендуем: Классическая йога («Йога сутры» Патанджали и «Вьяса-Бхашья») / Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992. Все последующие цитаты будут даваться нами по этому изданию. На нем же основывается и наше изложение системы йоги. Из зарубежных исследований, посвященных йоге, мы особенно рекомендуем два: *Woods J. H.* The Yoga-System of Patanjali or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind. Cambridge (Mass.), 1914 (Harvard Oriental Series. Vol. 17); *Eliade M.* Yoga: Immortality and Freedom. N. Y., 1958.

[51] См., например: Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. С. 37– 44. Концепция О. О. Розенберга изложена в: *Розенберг О. О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918 (переиздано в: *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М., 1991).

[52] Индус — последователь индуизма, в отличие от индийца — жителя Индии любой конфессиональной принадлежности. Индусский, т. е. индуистский.

[53] См.: Буддийский взгляд на мир. С. 29–37.

[54] Сутта — палийский вариант санскритского «сутра». Пали — один из пракритов («среднеиндийских» языков), на котором написаны канонические тексты традиции южного буддизма, считающиеся обычно наиболее ранними.

[55] Об этой гипотезе см.: *Wesson R. G.* Soma: Divine Mushroom of Immortality. N. Y., 1971; *Маккена Т.* Пища богов: Поиск первоначального древа познания. М., 1995. С. 137–163.

[56] *Бойс М.* Зороастрийцы: Верования и обычаи. СПб., 1994. С. 15. Обсуждение проблемы сомы см. в: *Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии. М., 1983. Слово «сома» близко к русскому «сок» (в значении «выжимаемое»).

[57] См.: *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. М., 1993. С. 218.

[58] Там же. С. 21.

[59] *Семенцов В. С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.

[60] Упанишады. Т. 1–3 / Пер., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1992.

[61] Дыхание.

[62] См. о принципе ya evam veda выше.

[63] Пуруша (букв.: «горожанин») — дух, «я», синоним атмана.

[64] То есть выходит за пределы взаимообусловленных сансарических оппозиций.

[65] Санкхья (от слова «счисление») — одна из самых ранних философских систем (см. ниже). Здесь — путь познания (в отличие от йоги — праксиса).

[66] Бог ветра и пространства Ваю.

[67] См.: *Гроф С.* Области человеческого бессознательного. С. 174–183.

[68] Аналогичные мотивы есть и в буддийских текстах. Так, в гл. 3 «Абхидхармакоши» Васубандху рассказывается о том, что существо, находящееся в промежуточном состоянии между смертью и новым рождением, видит своих будущих родителей и, испытывая влечение к родителю противоположного пола и ненависть к его партнеру, устремляется к нему и в результате входит в утробу матери и зачинается. См.: *Васубандху.* Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире / Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1993. С. 26–27, 97–98.

[69] См.: Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / Пер. с пали, предисл. и коммент. А. В. Парибка. М., 1989.

[70] См. примеч. 50.

[71] См. примеч. 65.

[72] О параллелях между буддизмом и йогой (их очень много) см.: *Vallee-Poussin L., de la.* Le bouddhisme et le yoga de Patanjali // Mélanges chinoises et bouddhiques. Vol. 5. Bruxelles, 1937.

[73] Шанкару даже называли криптобуддистом (замаскированным буддистом). О веданте см.: *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; *Исаева Н. В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991.

[74] *Гроф С.* Области человеческого бессознательного. С. 200–201.

[75] Там же. С. 202.

[76] *Джемс В.* Прагматизм. СПб., 1916. С. 97–98.

[77] «Бхагавадгита» («Божественная песнь») — знаменитейшая философская часть «Махабхараты», «пятая веда» индуизма, относящаяся, правда, не к откровению *(шрути),* а к преданию *(смрити*; букв.: «запомненное»). Из имеющихся переводов мы пользовались: *Смирнова Б. Л.* Философские тексты «Махабхараты». Вып. 1. Кн. 1. Бхагавадгита / Пер. с санскр., предисл., примеч. и толковый словарь Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1977.

[78] *Пятигорский А. М.* Материалы по истории индийской философии. М., 1969.

Альвары — последователи южноиндийского (тамильского) вишнуитского бхакти (аналог шиваитского движения наянаров).

[79] *Avalon A.* (Woodrof J.). The Serpent Power, two works on Tantrik Yoga (Satcakra-nirupana and Paduka-pancaka). London, 1919. О шиваизме см. также: *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 2. М., 1993. С. 651–665.

[80] Подробное описание техники кундалини-йоги см.: *Шри Свами Шивананда.* Кундалини-йога. СПб., 1993.

[81] *Гроф С.* Области человеческого бессознательного. С. 199.

[82] Там же. С. 200. Об эффекте кундалини см. также: *Ли Сенелла.* Кундалини: классическая и клиническая // Духовный кризис: Ст. и исслед. / Под ред. С. Грофа. М., 1995. С. 109–118.

[83] *Шри Свами Шивананда.* Указ. соч. С. 19–20.

[84] См.: *Гроф С.* За пределами мозга. С. 143, 285.

[85] Более подробное рассмотрение данного вопроса В. И. Рудым см. в: Буддийский взгляд на мир, С. 33–36.

[86] Подробнее см. разъяснения В. И. Рудого в его предисловии к переводу части 1 «Абхидхармакоши» в: *Васубандху.* Абхидхармакоша. М., 1990. Раздел первый. Анализ по классам элементов.

[87] Г. М. Бонгард-Левин производит название «адживика» от слов «ведущие особый образ жизни» *(аджива)*. См.: *Бонгард-Левин Г. М.* Указ. соч. С. 57–62.

[88] Поскольку единственным реальным принципом адживики считали судьбу *(нияти)*, они отрицали дуализм души и тела, а точнее, учили о материальности души.

[89] Этот вопрос впервые подробно рассмотрен В. И. Рудым. См.: *Васубандху.* Указ. соч. Раздел первый. Анализ по классам элементов. С. 23–24 (ввод. ст.).

[90] См.: *Васубандху.* Указ. соч. Раздел третий. Учение о мире. С. 25; Буддийский взгляд на мир. С. 89–118.

[91] См.: *Васубандху.* Указ. соч.

[92] В отличие от брахманистских, буддийские сутры (пали — *сутта)* представляют собой развернутые (иногда очень большие по объему) проповеди и наставления Будды.

[93] Именно эта сутра впервые излагает концепцию «трех поворотов Колеса Учения». Третий поворот Колеса Учения — образное обозначение философии *виджня-навады* (подробное объяснение этого термина см. ниже в основном тексте книги).

[94] Праджня-парамита — «премудрость, переводящая на тот берег существования», т. е. способность интуировать реальность саму по себе.

[95] «Алмазная сутра» («Ваджраччхедика праджня-парамита сутра») — одна из наиболее почитаемых сутр о праджня-парамите. Ее русский перевод см.: *Торчинов Е. А.* О психологических аспектах учения праджня-парамиты (на примере «Ваджраччхедика праджня-парамита сутры» // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986 (2-е издание — Новосибирск, 1990).

[96] Татхагата (Так Пришедший-Ушедший) — один из основных эпитетов Будды.

[97] Слово «Хинаяна» (Малая Колесница) не является самоназванием, более того, оно имеет несколько уничижительный смысл и было введено в употребление махаянистами. Самоназвание — *тхеравада* или *стхавиравада* («учение старейших»). Мы продолжаем пользоваться словом «Хинаяна» в силу устоявшейся буддологической традиции.

[98] Полный русский перевод этой сутты (с англ. пер. Тхить Ньят Ханя) см.: *Тхить Ньят Хань.* Обретение мира. СПб., 1993. С. 213–223.

[99] Здесь излагается позиция махаянской школы виджнянавада (см. ниже).

[100] См.: Да чэн ци синь лунь синь ши (Новое разъяснение «Трактата о пробуждении веры в Махаяну»). Тайбэй, 1991. С. 185.

[101] Там же. С. 188. Полный русский перевод шастры см.: Трактат о пробуждении веры в Махаяну / Пер. с кит., предисл., коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1997.

[102] *Конзе Э.* Буддийская медитация. М., 1993. С. 7.

[103] Там же. С. 7–8.

[104] Там же. С. 69; см. также: *Тхить Ньят Хань.* Указ. соч. С. 216.

[105] *Конзе Э.* Указ. соч. С. 71.

[106] Переводы на русский язык «Анапанасатти сутта» см. в: Буддизм в переводах. Вып. 1. С. 206–239; *Тхить Ньят Хань.* Указ. соч. С. 224–228.

[107] См.: *Тхить Ньят Хань.* Указ. соч. С. 214; см. также: *Конзе Э.* Указ. соч. С. 43–46.

[108] *Конзе Э.* Буддийская медитация. С. 87.

[109] Там же. С. 90.

[110] Четыре основных направления, четыре промежуточные, верх и низ.

[111] *Конзе Э.* Указ. соч. С. 90. Переводы текстов из указанного издания приводятся нами в слегка отредактированном виде. О психотехнике раннего буддизма см. также: *Анагарика Говинда, лама.* Психология раннего буддизма. СПб., 1993.

[112] *Св. Исаак Сирин.* Слово 48 // Творения. 3-е изд. Сергиев Посад, 1911. С. 205–206.

[113] См.: Buddhist Studies Review. Vol. 10. 2. 1993. P. 237–244.

[114] См.: *Мялль Л. Э.* Основные термины праджня-парамитской психологии. Статья I — Труды по востоковедению, II // Учен. зап. ТГУ. 1973. Вып. 309; Статья II — Труды по востоковедению, III // Учен. зап. ТГУ. 1976. Вып. 392.

[115] См. заключительную гатху «Ваджраччхедика праджня-парамита сутры».

[116] *Васубандху.* Указ. соч. Раздел третий. С. 185–186.

[117] Там же. С. 185.

[118] См.: Садханамала, II (Двибхуджасамбаропадеша). «Этот наивысший первый изначально пробужденный *(парома адибуддха)* есть источник всех будд; обладая тройственным телом, он есть знаток трех тел (см. учение о поле и знающем поле в „Гите". — *Е. Т.*). Этот возвышенный Господь всеведущ, всевосхваляем, он недвойственен, он наивысший первый Будда. Он есть чистота, блаженство, сострадание и нерушимое знание. Он открывает и являет через пустоту все формы существования. У него повсюду головы и ноги; глаза, головы и лица тоже повсюду; его уши также повсюду. Он установился во Вселенной, объемля собой все. Это то самое Тело самобытия *(свабхавика кая),* которое есть Пустота и Сострадание в одном, известный как „безродный" *(напумсака)* и как мужское-женское-в-одном» (см. также: «Секоддеса-тику», «Чандамахарошана тантру» и «Сваямбху пурану»). Английский перевод и санскритский текст см.: *Lai Mani Joshi.* Religious changes in late Indian Buddhist History. Part 1 // Buddhist Studies Review. Vol. 8. 1–2. 1991. P. 129.

[119] О философии раннего буддизма см.: *Лысенко В. Г.* Ранняя буддийская философия // Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994. С. 7–310.

[120] О мадхьямике см.: *Щербатской Ф. И.* Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1989; *Андросов В. П.* Нагарджуна и его учение. М., 1990; *Murti T. R. V.* The Central Philosophy of Buddhism: A study of the Madhyamika in India and China. Delhi, 1978; *Venkata Roman K.* Nagarjuna's Philosophy as presented in the Maha-Prajnaparamita-Sastra. Delhi; Patna; Varanasi, 1978; *Huntington C. W., Geshe Namgyal Wangchen.* The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika. Honolulu, 1989.

[121] *Конзе Э.* Указ. соч. С. 122–126.

[122] О виджнянаваде см.: *Vallee Poussin L., de la.* Vijnaptimatra siddni sastra (Le siddhi de Hsuan-tsang). P., 1930; *Wood Th. E.* Mind Only: A Philosophical Doctrinal Analysis of the Vijnanavada. Honolulu, 1991; *Kochumuttom Th. A* Buddhist Doctrine of Experience. New Delhi, 1982; *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. 1–2. Leningrad, 1930–1932.

[123] Слушающие голос — *шраваки,* ученики Будды; последователи Хинаяны. Интересно, что сутры, как правило, начинаются словами: «Эвам майя шрутам...» («Так я слышал...»), что указывает на их статус в буддизме, сопоста-

вимый со статусом Вед (шрути — «услышанное») в индуизме. Одиноко пробужденные — пратьека будды. Люди, ищущие пробуждения и нирваны только для себя и не исповедующие Учения, махаянистами причисляются к последователям Хинаяны.

[124] Здесь, как мы видим, сохранилось первоначальное воззрение буддизма на дхарму, согласно которому несомое ею качество не отлично от носителя (в отличие от субстанции брахманизма). Хотя в теории гарбхи дхармакая несет множество качеств, они не отличны от нее.

[125] Да чэн ци синь лунь // Буддизм в переводах. Вып. 2. С. 154–155.

[126] Ананда — один из ближайших учеников Будды. Вайдехи — царица Магадхи, заточенная в темницу своим сыном Аджаташатру за заботу о свергнутом с престола муже. Именно в темнице Будда и проповедует ей практику созерцания Амитаюса (Амитабхи).

[127] Пять заповедей — не убивать, не воровать, не лгать, не прелюбодействовать и не пить опьяняющих напитков.

[128] Восемь предписаний — пять перечисленных выше обетов, а также отказ от использования высоких и удобных постелей, отказ от слушания песен, музыки и от украшений и отказ от еды в неположенное время (после полудня).

[129] Гуань у лян шоу цзин (Сутра о созерцании Амитаюса) // Цзин ту сань бу цзин инь и цзи (Подробные разъяснения слов трех сутр Чистой Земли) (Тайсё синею дайдзокё (Трипитака годов Тайсё). Т. 57). Токио, 1968. С. 417–429.

[130] *Mahathera Paravahera Vajiranana*. Buddhist Meditation in Theory and Practice. Colombo, 1962. P. 23–25, 35.

[131] За основу рассмотрения психотехнической терминологии взят материал А. Спонберга: *Sponberg A.* Meditation in Fa-hsiang Buddhism // Traditions in Meditation in Chinese Buddhism / Ed. by Peter N. Gregory (Studies in East Asian Buddhism. Vol. 4). Honolulu, 1986. P. 15–44; especially p. 18–20.

[132] О проникновении китайского буддизма (чань) в Тибет до X в. см.: *Broughton J.* Early Ch'an Schools in Tibet: Studies in Ch'an and Hua-yen // Studies in East Asian Buddhism. Vol. 1. Honolulu, 1983. P. 1–68; *Gomez L. O.* The Direct and Gradual Approaches of Zen Master Mahayana: Fragments of the Teaching of Mo-ho-yen // Ibid. P. 69–168.

[133] *Гроф С.* За пределами мозга. С. 93–94.

[134] Современная наука подвергает сомнению традиционную версию раскола чань на северную и южную школы и связывает его с деятельностью ученика Хуэй-нэна по имени Хэцзэ Шэнь-хуэй, одновременно показывая полное соответствие учения главного традиционного оппонента Хуэй-нэна, Шэнь-сю, духу чань. См.: *MrRae J. R.* The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism // Studies in East Asian Buddhism. Vol. 3. Honolulu, 1987; *Faure B.* La Volonté d'Orthodoxie: Généalogie et doctrine du bouddhisme Ch'an et Ecole du Nord. P., 1984.

[135] *Маслов А. А.* Шаолиньская эпопея // Черная жемчужина: Журнал о культуре Востока. Вып. 3. 1994. С. 49–58.

[136] Лучшей книгой по истории чань (дзен) на русском языке является: *Дюмулен Г.* История дзен-буддизма. Т. 1: Индия и Китай. СПб., 1994. Из оригинальных чаньских текстов в русском переводе см: *Хун-жэнь, Пятый чаньский Патриарх*. Трактат об основах совершенствования сознания (Сю синь яо лунь) / Пер. с кит., предисл. и коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1994.

[137] О посвящениях см.: *Дэви-Неел А.* Посвящения и посвященные в Тибете. СПб., 1994.

[138] Тибетская школа *ньингма-па* (Древняя школа) называла аннутара йогу Великой йогой *(маха-йога)* и дополняла классификацию еще двумя типами йоги: *ану-йога* (Изначальная йога), предполагавшая работу с психофизиологическими центрами тела (чакры, нади), и *ати-йога* (Превосходная йога), или *дзог-чэн*.

[139] *Гроф С.* Области человеческого бессознательного. С. 191–194.

[140] Об этой технике, в частности, см.: *Лаберж С., Рейнголд Х.* Исследование мира осознанных сновидений. М., 1995.

[141] Например: «Это тело-ваджра есть Брахма, речь-ваджра есть Шива (Великий Господь), мысль-ваджра, царь, есть великий волшебник Вишну» (Гухьясамаджа тантра. XVII 19; санскритский текст: «Каяваджро бхавед брахма вачваджрас ту махешварах, читтаваджрадхаро раджа сайва вишнурмахардхиках»). Нал Мани Джоши добавляет: «Можно сказать, что Ваджрасаттва гораздо выше всех этих богов, ибо он есть единство их всех» (см.: *Lai Mani Joshi.* Op. cit. P. 125–126).

[142] *Lai Mam Joshi.* Op. cit. Part 3 // Buddhist Studies Review. Vol. 9. 2. 1992. P. 160.

[143] Cm.: *Orzech Ch. D.* Seeing Chen-Yen Buddhism: Traditional Scholarship and the Vajrayana in China // History of Religions. Vol. 20. № 2. 1989. P. 87–114.

[144] См.: *Гроф С.* За пределами мозга. С. 247–250.

[145] О Ваджраяне (буддийской тантре) см.: *Анагарика Говинда, лама.* Психология раннего буддизма: Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993; *Bhattacharya B.* An Introduction to Buddhist Esoterism. Bombay, 1932; Hevajratantra / Ed. by Snellgrive D. L. L., 1959; *Snellgrove D. L.* Indian Buddhism and its Tibetian Successors. L., 1987; *Lai Mani Joshi.* Studies in the Buddhistic Culture of India. Delhi, 1977; *Wayman A.* Yoga of the Guhyasamajatantra. Delhi, 1977.

ЧАСТЬ III

ДОГМАТИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ ОТКРОВЕНИЯ (БИБЛЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ)

Глава 1
СПЕЦИФИКА БИБЛЕЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Историко-культурное единство библейской традиции

Мы закончили говорить о религиях чистого опыта, то есть религиях, в которых психологическая сущность религиозного феномена проявляется в наиболее чистом и отчетливом виде. Наше внимание было обращено на становление религий чистого опыта в исторической ретроспективе и логической последовательности формирования все более и более ярко выраженных исторических типов данного класса религиозности. Вначале мы остановились на шаманизме как первом образце собственно религиозного мировоззрения, в котором личный религиозный опыт играет ведущую роль. Затем проанализировали мистериальные культы древности, для которых характерно переживание опыта смерти-возрождения в контексте переплетения перинатальных и собственно трансперсональных форм глубинных психических состояний. Далее, мы видели, как в религиях Востока постепенно происходит переход к доминированию самых сложных форм трансперсонального опыта. Если в даосизме еще очевиден перинатально-архетипический контекст трансперсонального переживания, то в индуизме он уже почти не просматривается, тогда как буддизм, как мы старались показать, полностью базируется на трансперсональном опыте своего основателя, к воспроизведению которого он призывал своих последователей.

Теперь мы переходим к рассмотрению иной группы религий: религий, характер которых не позволяет просто ввести их в вышеописанную схему, что требует их выделения в особый тип религиозности, нуждающийся в специальном анализе. Еще во введении мы определили их как: а) догматические религии, б) религии

откровения и в) библейские религии. Прежде всего следует разъяснить эти номинации. Начнем с последней.

Под библейскими религиями мы понимаем религии ближневосточного происхождения, прямо или косвенно восходящие в своем учении к группе доктрин, изложенных в Библии, усматривающие в последней истоки своего учения как в тексте божественного откровения. Эти религии суть иудаизм, христианство и ислам. Сколь бы ни были велики различия между этими тремя великими религиями, сколь бы ни осложнялись культурно-исторически и политически обусловленные противоречия между ними, совершенно очевидно, что эти три религии представляют собой один и тот же тип религиозности и находятся как в типологическом, так и в генетическом родстве.

Это родство вполне осознавалось и самими носителями традиций. Так, христиане рассматривают иудейскую Библию в качестве Ветхого (т. е. Старого) Завета и откровения Бога-Отца, сменившихся Новым Заветом воплощенного и вочеловечившегося Логоса — Иисуса Христа. Мусульмане, в свою очередь, считают христиан и иудеев «людьми Книги», «людьми Писания» и отличают их от последователей других религий — «язычников». И если в силу ряда исторических причин отношения между христианами и иудеями практически никогда не были безоблачными (хотя именно церковные ортодоксы категорически отвергли попытки гностиков полностью дискредитировать Ветхий Завет и отбросить его за пределы христианства), отношения между мусульманами и христианами или мусульманами и иудеями ухудшались лишь в определенных исторических ситуациях по политическим причинам: в первом случае таковыми были Крестовые походы, Реконкиста в Испании и турецкая агрессия XV–XVII вв., а во втором — противоречия, возникшие в ходе воссоздания государства Израиль в XX в. на землях, которые арабы уже давно привыкли считать своими. В Средние же века вынужденный переход в ислам был для иудеев всегда более предпочтительным, нежели переход в христианство, ибо строгий исламский монотеизм (в отличие от христианского тринитаризма) и отсутствие доктрины боговоплощения делали ислам менее удаленным от библейских («ветхозаветных», с точки зрения христиан) парадигм, нежели христианство.

Итак, иудаизм, христианство и ислам равным образом являются религиями Книги, Библии. Но что это за Книга? Это текст божественного откровения, в котором трансцендентный Бог, «творец

Небу и Земли, видимым же всем и невидимым» (никео-цареградский Символ веры), открывает избранному народу (в иудаизме) или общине верующих безотносительно к их этническому происхождению (в христианстве и исламе) свою сущность и природу, которая не может быть познана и обнаружена человеческими усилиями. Строго на Библии (Ветхом Завете) как единственном тексте откровения базируется только иудаизм (его Тора есть не что иное, как Пятикнижие Моисеево, то есть библейские книги Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие), тогда как христианство и ислам, признавая в определенных границах ее авторитет, имеют и свои собственные «экстраветхозаветные» тексты откровения — Новый Завет и Коран. Однако не может подвергаться сомнению факт приоритетной роли библейских парадигм и религиозных параметров, заданных именно библейским, ветхозаветным откровением во всех трех вышеназванных религиях.

Таким образом, Библия есть текст откровения. Но откровение ниспосылалось Богом людям и могло быть получено ими только благодаря экстраординарному религиозному опыту общения с Богом, каковой и приписывается традицией Моисею («беседовавшему» с Богом на горе Хорив (Синай)), Иисусу Христу (единородному Сыну Божьему в христианстве и одному из пророков в исламе) и Мухаммаду, получившему кораническое откровение от Бога[1] или непосредственно, или через посредство ангела Джебраила (Гавриила). Именно опыт этих личностей, согласно традиции (здесь нас не интересует вопрос об историчности Моисея, на который, вероятно, нет научного ответа из-за отсутствия верифицируемых, независимых от библейских данных фактов), и лег в основу принципов созданных ими религий. Именно они и являются поэтому носителями базового религиозного опыта, причем этот опыт или признается неповторимым и невоспроизводимым, или его воспроизведение всеми верующими переносится в загробный мир, в «жизнь будущего века», или же он считается воспроизводимым в определенной степени, но только особыми личностями — каббалистами, монахами и аскетами, подвижниками-суфиями. Во всяком случае, его воспроизведение никоим образом не предписывается в качестве нормативной религиозной практики всем верующим. При этом если в буддизме с его приоритетно психотехнической ориентацией община, верующие par exellence — это монахи, сангха, то в библейских религиях духовенство, монашество и прочие религиозные служители — лишь малая часть общин верующих-мирян. И если

в хинаянском буддизме миряне могут считаться буддистами весьма условно (в Махаяне эта условность несколько меньше), то в рамках библейских религий их принятие нисколько не коррелирует с необходимостью обретения духовного сана и принятия монашеских обетов, а миряне составляют самый костяк религиозных общин.

Разумеется, носителями глубинного религиозного опыта в библейских религиях являются отнюдь не только их основатели. Библия сообщает о многочисленных теофаниях, имевших место до Моисея (явление трех ангелов Аврааму, сон Иакова в Вефиле-Бэтэле, борьба Иакова-Израиля с Богом и т. п.) и после Моисея (прежде всего пророки), более поздняя иудейская традиция знает религиозный опыт каббалистов и хасидских цадиков-святых, христианство породило мощную традицию аскетов-подвижников и монахов-мистиков, а ислам стал полем деятельности носителей великой традиции суфизма. И тем не менее опыт основателей религий и текст откровения, фиксирующий его, оставались единственными и неповторимыми, нормативными и парадигматическими. Ни один суфий (неортодоксальные интерпретации высказываний некоторых радикалов типа Халладжа не в счет) не претендовал на превосхождение опыта Мухаммада, «печати пророков», или на выхождение за пределы поля коранического откровения, и ни один христианский мистик и помыслить не мог о более высоком опыте, чем опыт Иисуса Христа, богочеловека по природе. Что же касается текстов откровения, то они образовывали как бы поле развертывания ортодоксального религиозного опыта и задавали последнему не только направление и границы, но и язык описания, а также интерпретирующие опыт идеи и основоположения. Вот почему библейские религии правомерно называть религиями откровения.

Наконец, мы назвали их религиями догматическими. Это означает, что в библейских религиях опыт их основателей, выраженный в текстах откровения, опосредуется системой стройно изложенного вероучения, данного в общеобязательных для всех верующих формулировках — догматах, разработанных позднейшими богословами (в христианстве с момента его зарождения до оформления основ догматики в никео-константинопольском Символе, окончательно канонизированном на IV Вселенском соборе, прошло более 400 лет) и претендующих на адекватное и ортодоксальное (истинно правильное) выражение сущности опыта основателя

религии и фиксирующего его текста откровения. В дальнейшем последователи религии, имевшие свой индивидуальный религиозный опыт (мистики, монахи-подвижники и т. п.), претендовавшие на нахождение в пространстве ортодоксии, обязаны были выражать или описывать свой опыт в соответствии с догматической системой данной религии, в ее терминах. Подобного рода обязанность, как правило, имеет внутренний характер, обусловливаясь глубокой индивидуальной верой мистика в богодухновенность и истинность догматических определений.

Степень догматизированности трех библейских религий различна. Выше всего она в христианстве (мы имеем в виду традиционное христианство, то есть католицизм и православие) с его системой Символа веры, определений (оросов) Вселенских соборов и разработанным догматическим богословием.

В иудаизме до периода диаспоры *(галута)* существовали различные богословские школы, весьма по-разному трактовавшие откровение (фарисеи, саддукеи, ессеи); после рассеяния и гибели второго храма возникла необходимость в создании системы интерпретации вероисповедных и ритуальных норм применительно к новым условиям, что и привело к созданию чрезвычайно объемистого талмудического корпуса, в свою очередь нуждавшегося в комментариях авторитетных богословов; потому в иудаизме сложилось достаточно много богословских школ и толков, по-своему интерпретировавших библейские и талмудические тексты.

В исламе все различия между направлениями определялись не столько содержанием веры, сколько отношением к вопросу о власти в общине и критериям ее легитимности. Если человек признавал «пять столпов веры» (единобожие и вера в посланничество Мухаммада, пятеричная молитва-намаз, пост, милостыня-закят и паломничество-хадж), то конкретное содержание его веры (как он представляет себе Бога и что думает о Его сущности и т. п.) уже никого с точки зрения правоверия не интересовало. Существовало определенное количество авторитетных богословских школ *(калам)* и религиозно-юридических направлений *(мазхаб),* но в целом для установления ортодоксальности той или иной богословской концепции всегда главенствующим было мнение видных богословов *(улемов)* или влиятельных теологических организаций (богословских факультетов крупных университетов и т. п.). Ряд направлений ислама вообще далеко выходил за пределы общепризнанного

правоверия (неимамитские направления шиизма), но это отнюдь не выводило их за пределы ислама. Суфии также имели свой специфический язык выражения и описания трансперсонального опыта и были весьма мало стеснены богословско-догматическими спекуляциями. Вообще же, в исламе богословие, философия и суфизм («мистицизм») как бы существовали в параллельных плоскостях и сами по себе. В отдельных случаях и в определенные периоды они могли все же пересекаться, что иногда высекало искры противостояния, но потом вновь расходились на исходные позиции, молчаливо признаваемые друг другом.

И тем не менее общая тенденция к догматизации основ вероучения имела место во всех библейских религиях откровения, что способствовало вместе с их скриптуральной откровенностью некоторому сокрытию сущностного опыта, лежавшего в их основе, создавая иллюзию «базисности» для религии именно этих догматических определений и построений, а не глубинного личного религиозного опыта как такового.

Рассмотрим теперь некоторые наиболее существенные характерные черты библейских религий, частично связанные, а частично не связанные с вышеобозначенными параметрами взаимодействия религиозного опыта, текста откровения и догматики.

Монотеизм

Все три библейские религии представляют собой ярко выраженные монотеистические системы, причем интересным является и то, что все они базируются на почитании единого Бога, и то, что именно они в наиболее чистом виде выражают идею теизма, то есть представления о Боге как едином и единственном абсолютном и трансцендентном личностном (или сверхличностном) начале, Творце и Промыслителе всей вселенной, управляющем ею актами своей воли. Именно в библейских религиях теизм дан совершенно отчетливо и определенно. Мы уже видели, что большинство религий Востока либо совсем обходятся без доктрины Бога (даосизм, буддизм, джайнизм), либо знают безличный и неопределимый Абсолют (адвайта-веданта). Даже те религиозные учения Востока, которые на первый взгляд кажутся теистическими, если в действительности и являются таковыми, то их теизм гораздо менее последователен и четок, чем теизм библейских религий. Например, индуистскому вишнуизму присущ ряд теистических черт. Однако,

во-первых, он склонен вступать в компромисс с древним политеизмом (хотя бы на уровне символизма и языка описания), рассматривая иные божества в качестве гипостазированных сил, аспектов и проявлений Бога (Ишвары) и допуская, особенно на экзотерическом, народном уровне, их культы наряду с культом Единого; и во-вторых, теория творения в индуизме не носит строго теистического характера, что очень хорошо видно при сопоставлении с догматом creatio ex nihilo (творения из ничего) библейских религий: если Бог библейского откровения творит сущее «из ничего», то Вишну (Брахмантеистической веданты) производит мир из себя самого, как бы трансформируется *(паринама)* частично в мир. И руководит этим миром не непостижимая Божья воля, а вполне постижимый и даже рациональный Закон кармы. Таким образом, библейские религии в своем теистическом абсолютизме стоят как бы особняком среди религий мира, являются своеобразным исключением, даже парадоксом, если угодно, и только их широчайшее распространение по всем континентам (христианизация Европы, Америки, Австралии, значительной части Африки, распространение ислама по просторам Евразии и повсеместность исповедующей иудаизм иудейской диаспоры), а также наша собственная принадлежность к основанной на мировосприятии этих религий культурно-цивилизационной целостности создает иллюзию как бы самоочевидности их религиозной парадигмы, ставшей в трудах европейских религиеведов (особенно прежнего времени) парадигмой религиозности как таковой.

Интересно, что, как только русские религиозные мыслители рубежа веков (прежде всего Вл. С. Соловьев) заговорили о всеединстве, одновременной трансцендентности и имманентности Бога, они сразу же отошли от библейского паттерна и приблизились к индоевропейским концепциям Бога типа Рамануджи и Мадхвы. Не случайно и хорошо известное увлечение Вл. С. Соловьева гностицизмом как эллинистической реакцией на библейскую парадигму; русский мыслитель, штудировавший литературу о «лжеименном гносисе» в Британском музее, даже говорил, что в этих текстах больше мудрости, чем во всей новоевропейской философии. Объясним и его интерес к каббале как своеобразному иудаистскому гностицизму.

Любопытно также, что и гностический акосмизм и имперсонализм, и всеединство русской религиозной философии с ее космизмом, но космизмом, окрашенным в гностические тона, сформировались в рамках христианства: последнее в силу чрезвычайной

сложности своего генезиса, вовлекшего не только традиционные и основополагающие иудейские, но и эллинистические и эллинские формообразующие идеи, отошло дальше ближневосточного иудаизма и ислама от базовой библейско-монотеистической доктрины. Об этом ярко свидетельствует уже тринитаризм христианства: Бог есть и Единица, и Троица. Н. А. Бердяев по этому поводу говорит даже еще определеннее: христианство не монотеистическая, а тринитарная религия.

И вместе с тем монотеизм нельзя считать принципом, изначально заданным в библейской религии и библейском тексте. Труды критиков Библии полны перечислениями мест этой Книги, сохранивших следы исходного политеизма, а Дж. Фрэзер в своем знаменитом труде «Фольклор в Ветхом Завете» (рус. пер.: М., 1985) уделил особое внимание тем аспектам Библии, которые репрезентируют хорошо известные «языческие» архетипы мировосприятия. Читая некоторые фрагменты Книги Бытия, невозможно отделаться от ощущения, что Бог Авраама отнюдь не отрицает существования других богов, но запрещает Аврааму «и семени его» почитать их, поскольку именно Он, а не другое божество, избрал Авраама и его потомков и взял на себя обязательство быть их покровителем. В конце концов, в пользу этой интерпретации говорит уже сама формула «Бог Авраама, Исаака и Иакова», подразумевающая, что у какого-нибудь вавилонца Бэроса или египтянина Потифара может быть другой бог.

Более того, благодаря находкам в Элефантине (рубеж Верхнего Египта и Нубии), относящимся уже к V в. н. э., мы знаем, что местная еврейская община (проживавшая в тех местах с незапамятных пор) продолжала и в первые века нашей эры, помимо Вседержителя Яхве, почитать и других богов и богинь переднеазиатского (но не египетского!) происхождения, что свидетельствует о древности и даже архаичности подобного подхода. Чистый же монотеизм в его классической библейской форме начинает преобладать (хотя как тенденция он существовал и раньше) со времен пророков и религиозных реформ позднеиудейских царей Езекии и Иосии, а особенно с периода, последовавшего за возвращением из вавилонского пленения и строительством второго храма. О причине этого религиозного переворота мы будем говорить ниже. Пока же обратим внимание на фигуры пророков, то есть лиц, опиравшихся в своей проповеди не на общинный, а на свой собственный внутренний религиозный опыт. Специальное исследование этого вопроса в пси-

хологической парадигме (выходящее за пределы целей и задач настоящего труда) может, вероятно, выявить связь монотеистической идеи с определенными типами трансперсонального опыта и, следовательно, его психологическое происхождение.

С идеей монотеизма тесно связаны как представление о полной трансцендентности, надмирности Бога, так и креационизм библейской традиции, то есть разработанная доктрина о творении Богом мира «из ничего», о чем мы уже упоминали выше. Бог творит все сущее для блага человека, моделирует его по человеческой мерке (не здесь ли находятся наиболее архаические истоки современного антропного принципа новейших космологий?), но и сам человек оказывается в конечном итоге результатом божественного самомоделирования — образом и подобием Бога. Именно для библейских религий характерно поэтому не только резкое противопоставление человека и животных, отсутствующее в индуизме, буддизме и даосизме (в форме «человек — природа»), но и разработка представления о принципиальной разноприродности (иноприродности) Бога и мира как Творца и твари. В результате в христианстве даже формируются понятия «тварность» и «нетварное», закрепляющие идею иноприродности и разноплановости Бога и мира, между которыми пропасть, для преодоления которой нужна жертва Христа, ипостаси Творца, ставшей творением и не переставшей быть Творцом.

Линейность времени и идея истории

Стало уже общераспространенным утверждение о том, что библейская картина мира является единственной, выводящей человека из циклического времени вечного повторения в мир линейного времени, из космоса в историю. Это, в частности, центральный тезис книги М. Элиаде «Космос и история». В ней Элиаде рассматривает архаический тип религиозности, базирующийся на постоянном воспроизведении некоего архетипа, то есть мифологического события, имевшего место во время оно и воспроизводимого в сакральных и ритуальных актах; при этом единицей времени здесь оказывается годовой цикл, воспроизводящий цикл космический. При таком мироощущении человек как бы живет «в раю архетипов», откуда он изгоняется библейской религией в «ужас истории»; правда, идея времени оного сохраняется, но переносится в будущее, в Царство Божие, которое должно некогда наступить.

В целом ход рассуждения М. Элиаде совершенно безупречен. Действительно, только в европейской культуре мы сталкиваемся с линейным видением времени и, соответственно, с историей как длящимся и неповторимым процессом реализации в человеческом мире непостижимой божественной воли в ее взаимодействии с человеческой волей (волей избранного народа в иудаизме и человечества, прежде всего крещеного, в христианстве; в более склонном к фатализму исламе воля Бога, по существу, является единственным определяющим фактором исторического процесса).

Именно эта идея линейности социального времени и приводит постепенно, уже в рамках секулярной культуры, к концепции поступательного движения истории (социальное время становится временем историческим) и теории прогресса, расцветшей в XIX в. К этой эпохе историческое мировоззрение настолько созрело, что историзм постепенно превращается в методологический принцип, провозглашенный сначала Гегелем, а потом и Марксом. История начинает претендовать (эти претензии, правда, не выходили за рамки гегелевско-марксистской традиции) на роль некоей метанауки, единственной подлинной науки: знание любого предмета приравнивается к знанию истории этого предмета. Исторические коллизии XX в. и крушение идеи то ли однонаправленного, то ли спиралевидного (элемент циклической модели) прогресса постепенно полагают конец историзму как синониму единственного научного взгляда на человека, культуру и общество.

Но вернемся к религии. Исторический момент приобрел в библейских религиях совершенно уникальную роль, и не случайно, что сама иудейская Библия (Ветхий Завет христианства), то есть сам богооткровенный текст, строится как история богоизбранного еврейского народа. В христианстве религиозный историзм занимает еще более важное место, ибо центральным моментом христианского учения оказывается явление абсолютного в относительном, Бога в истории (и это принципиальное отличие христианского догмата боговоплощения, уникального события явления Бога, а не Его волевых актов в истории, что, конечно, совершенно иное, чем повторяющиеся и почти не привязанные к историческим реалиям нисхождения аватары Вишну или Шивы). В соборе Парижской Богоматери есть два любопытных витража в виде розы. Первая роза — ветхозаветная. В центре — Богородица, и сюжеты как бы свертываются к центру — концу ветхозаветной истории. Вторая

роза — новозаветная. В центре ее — Иисус Христос, и сюжеты развертываются от центра, точки начала истории новозаветной.

Таким образом, библейский историзм никаких сомнений не вызывает. И тем не менее нам представляется необходимым сделать некоторые дополнительные замечания, корректирующие изложенную выше общепринятую концепцию.

Во-первых, сама по себе библейская концепция истории отнюдь не эквивалентна постренессансному представлению о линейности времени и поступательном движении истории (мыслители Возрождения ориентировались на античные образцы, а в греко-римской культуре безраздельно господствовала циклическая модель времени). Собственно, в Библии мы видим тот же космический цикл, но цикл единичный и неповторяющийся (не случайно церковь осудила Оригена за его идею повторяющихся космических циклов, справедливо усмотрев в ней разрушение библейского паттерна инвазиями эллинского мудрствования): райское состояние Адама и Евы до грехопадения — страдания в мире «ужаса истории» после грехопадения — восстановление райского состояния после прихода Мессии *(машиаха),* конца света, суда и воскресения мертвых. Кстати, отметим, что некоторые фазы этого цикла (машиах, суд, воскресение) имеют относительно позднее происхождение и отсутствуют в ранних слоях Библии, о чем мы еще скажем специально. Но поскольку этот цикл мыслился уникальным и единственным, его оказалось достаточно просто развернуть в линию и создать теорию историзма, поступательного движения истории и общественного прогресса.

Сейчас мы знаем, что торжество времени исторического над временем космическим в Библии во многом связано с деятельностью пророков, тогда как древнейшие евреи жили в том же «рае архетипов», что и другие архаические народы (об этом, в частности, свидетельствуют не только библейские тексты, но и уже упоминавшиеся нами элефантинские материалы). Именно пророки, проповедуя о всесилии божественной воли, стали впервые говорить об исторических событиях как ее эпифаниях, явлениях или обнаружениях, превратив в сферу действия воли Вседержителя не только космос, но и мир людей, переместившийся, таким образом, из сферы космоса с его «раем архетипов» в мучительную и неуютную историю: «Чтобы сокрушить Ассура в земле Моей и растоптать его на горах Моих; и спадет с них ярмо его, и снимется бремя его с рамен их. Таково определение, постановление о всей земле,

и вот рука, простертая на все народы. Ибо Господь Саваоф определил, и кто может отменить это? рука Его простерта, — и кто отвратит ее?» (Ис. 14: 25–27); «И скажи им: так говорит Господь Саваоф, Бог Израилев; вот Я пошлю и возьму Навуходоносора, царя Вавилонского, раба Моего, и поставлю престол его на этих камнях, скрытых Мною, и раскинет он над ним великолепный шатер свой; И придет и поразит землю Египетскую: кто обречен на смерть, тот предан будет смерти; и кто в плен — пойдет в плен; и кто под меч — под меч» (Иер. 43: 10–11). Приведенные фрагменты достаточно красноречиво говорят о понимании пророками исторических событий как явленных во времени актах Господней воли. Но здесь мы должны обратить внимание читателя на еще одну коррективу устоявшегося воззрения на происхождение библейского историзма и тесно связанных с ним базовых концепций, маркирующих основные фазы исторического процесса: грехопадение, приход Мессии, последний суд, воскресение мертвых и восстановление райского состояния.

Дело в том, что перечисленные базовые для всех библейских религий доктрины (только концепция Мессии, которая хотя и присутствует в исламе — учение о махди, но второстепенна для него, является некоторым исключением) получили широкое распространение в библейском иудаизме и приобрели статус фундаментальных положений откровения только после вавилонского пленения, в период второго храма (то есть не ранее середины I тыс. до н. э.). Но именно в это время (и даже ранее, находясь в Вавилоне) древние евреи знакомятся с некоторыми другими, неизвестными им до того религиозными учениями. Так нельзя ли в них обнаружить корни того историзма, который обычно считается сугубо библейским и неведом иным религиям и культурам (еще раз заметим, что никакого историзма в ранних пластах Библии нет). Думается, что можно. Не исключено, что на роль одного из важнейших источников идеи исторического времени может не без оснований претендовать зороастризм (маздеизм), религия древних иранских народов.

Зороастризм (религия названа так по греческому чтению имени ее основателя — Зороастр, правильнее — Заратуштра; ее другое название, маздеизм, восходит к имени ее верховного божества — Мазда, или Ахура-Мазда, позднее — Ормазд или Ормузд) — учение очень древнее, основы его были заложены еще во II тыс. до н. э.,

когда арийские предки ираноязычных народов (ближайшие родственники индоариев ведической эпохи) еще жили в районе Урала, Западной Сибири и Северного Казахстана. Греческая же датировка жизни Заратуштры — VII или VI в. до н. э. — является ошибочной. Видимо, зороастризм — древнейшая из религий откровения, которой свойственны все основные выделенные ранее сущностные особенности этого типа религий. В ее основе лежит индивидуальный религиозный опыт Заратуштры, считавшего, что он в своих экстатических состояниях получает откровение от высшего Бога, сотворившего мир, и благих божеств-язата. Это откровение было зафиксировано Заратуштрой в Гатах и других текстах (передававшихся длительное время, подобно Ведам, изустно) Авесты, священного писания маздеизма. Маздеизм не предполагает возможности воспроизведения религиозного опыта своего основателя, перенося центр тяжести на этику, строгое соблюдение предписанного ритуала и поддержание ритуальной чистоты, что практически сводило на нет психотехнический элемент. Что же касается доктрины учения Заратуштры, то она оказалась исключительно важна для формирования того типа религиозности, который сложился в Передней Азии к началу нашей эры и который в значительной степени и сейчас господствует там, а также в странах Европы и Америки, представленный тремя ныне здравствующими библейскими религиями.

Зороастризм — религия дуалистическая. Она признает два первоначала — абсолютно благого Ахура-Мазду (Ормазда) и абсолютно злого Ангра-Маинйу (Ахрриман, Ариман). Ахура-Мазда сотворил мир, и поэтому он — благо. Но Ангра-Маинйу вторгся в мир и извратил первоначальный замысел творца, испортив мир. Однако когда-нибудь в будущем Ахура-Мазда пошлет на землю Спасителя, Мессию, который восстановит мир в первозданной чистоте. История мира завершится последним судом и воскресением мертвых.

Позволим себе обширную цитату из книги английского исследователя зороастризма М. Бойс: «Следовательно, Зороастр стал первым, кто учил о суде над каждым человеком, о рае и аде, о грядущем воскресении тел, о всеобщем Последнем Суде и о вечной жизни воссоединившихся души и тела. Эти представления стали впоследствии известны религиям человечества, они были заимствованы иудаизмом, христианством и исламом. Однако только

в самом зороастризме они имеют между собой полную логическую связь, потому что Зороастр настаивал и на исконной благости материального мироздания и, соответственно, плотского тела, и на непоколебимой беспристрастности божественной справедливости. По Зороастру, спасение каждого человека зависит от совокупности его мыслей, слов и дел (триада, хорошо известная и религиям Индии. — *Е. Т.*), в которые вмешиваться и изменять, из сострадания или же по своей прихоти, не может ни одно божество. В таком учении вера в День Суда полностью получает свой ужасающий смысл, ведь каждый человек должен держать ответ за судьбу собственной души и разделять общую для всех ответственность за судьбы мира. Проповедь Зороастра была и благородной, и требующей усилий от каждого человека, она призывала тех, кто принимал ее, к решимости и отваге»[2].

Отметим, что именно зороастризм (а не библейский иудаизм) впервые совершил выход из космоса в историю и «выпрямил» космический циклизм в линию исторического времени (от сотворения мира до воскресения и последнего суда), а точнее, как и ветхозаветная традиция, заменил множественность повторяющихся циклов одним-единственным циклом.

В зороастризме существовала также ересь (временами занимавшая господствующее положение), называемая зурванизмом. Согласно этой ереси, отцом и Ахура-Мазды, и Ангра-Маинйу является единое первоначало — Зурван (Время), однако она не меняла принципиальной зороастрийской историософской схемы.

Ко времени вавилонского пленения иудеев зороастризм был широко распространен по всему Ирану, Центральной Азии и Месопотамии, а при Кире (освободившем евреев из вавилонского пленения) он стал государственной религией Ахеменидской Персии. Между прочим, некоторые места из Исайи являются верными свидетельствами заимствования из зороастризма, ибо иудейский пророк воспевает бога Яхве практически словами зороастрийских гимнов[3]: «Я Господь, Который сотворил все...», «Я создал землю и сотворил на ней человека... Кропите, небеса, свыше, и облака да проливают правду... Я, Господь, творю это» (Ис. 44: 24; 45: 12, 8).

Именно после вавилонского пленения в библейской традиции не только окончательно закрепляется исторический взгляд на мир, но и усиливаются явно стимулированные зороастризмом элементы дуализма, выразившиеся в формировании образа сатаны, дьявола. Конечно, ни в одной из библейских религий сатана (по

крайней мере, теоретически, доктринально) не превратился в злого антибога, подобного зороастрийскому Ангра-Маинйу, оставаясь в роли могучего, но сотворенного Богом падшего ангела. И тем не менее если ранний слой Библии почти ничего не говорит о дьяволе (еще в повествовании об Иове его образ достаточно тускл) и даже грехопадение не рассматривается здесь как его дело (змей Книги Бытия просто умнейшее из созданий, проживавших в раю), то поздняя традиция (а вслед за ней и христианство) начала отождествлять проклятого Богом за его коварство эдемского змея с сатаной, духом зла и врагом рода человеческого. В это же время в иудаизме начинается расцвет и мессианских чаяний, также порожденных духом зороастризма: вера в Спасителя (Саошьанта) является важной особенностью доктрины маздеизма. Попутно отметим, что в зороастризме возникло верование в то, что мать Саошьанта будет непорочной девственницей, зачавшей от чудесно сохранившегося в озере, в котором она будет купаться, семени Заратуштры. Возможно, что именно отсюда берет свое начало христианский мотив непорочного зачатия, неизвестный другим религиям древности (чудесные зачатия эллинских или эллинистических божеств не имеют к нему никакого отношения, так как подчеркивают именно божественность зачатия, а не его непорочность: о Богородице говорится, что она «без нетления Бога-Слова родшая», но разве что-нибудь подобное говорилось о Данае или Алкмене, кстати замужней даме?). Тем не менее влияние зороастризма на библейский иудаизм отнюдь не отменяет своеобразия последнего, причем влияние зороастризма во многом стало возможным именно благодаря развитию религии древних евреев в том же направлении (недаром мы уже отмечали выше «историзм» пророков). Предоставим снова слово М. Бойс: «Почитание одного верховного Бога, вера в приход Мессии или Спасителя, вместе со следованием определенному образу жизни, соединявшему возвышенные моральные устремления со строгими нормами поведения (включая законы очищения), — во всем этом иудаизм и зороастризм сходились. Схождения, усиленные, по-видимому, еще и уважением подчиненного народа к своим великим покровителям (т. е. персам. — *Е. Т.*), позволили зороастрийскому учению оказать воздействие на иудаизм. Степень воздействия засвидетельствована лучше всего источниками парфянского времени, когда и христианство, и гностические секты, и северный буддизм (культ Амитабхи, некоторые мессианские мотивы в культе грядущего будды

Майтреи. — *Е. Т.*) в равной мере[4] несут на себе следы того глубокого влияния, которое возымели учения Зороастра во всех областях империи Ахеменидов»[5].

Откровение и психотехника в догматических религиях

Из рассмотренных выше основных характеристик религий откровения (догматических религий) следует ряд специфических особенностей в их отношении к психотехническому опыту.

Во-первых, психотехнический опыт в этих религиях приобретает характер опыта мистического, и далее, говоря об этих религиях, мы будем оперировать понятиями «мистика», «мистический» в том смысле и в тех рамках, о которых специально говорилось во введении. Действительно, в отличие от буддизма и других религий чистого опыта, обладание трансперсональным опытом отнюдь не является в догматических религиях обязательным и непременным условием спасения, то есть не составляет религиозной прагматики учения. Спасение в них носит всеобщий характер, критерием же его обретения служит праведность в широком смысле слова. Таким образом, сотериология и психотехнический опыт (или, иными словами, спасение и святость) оказываются в них разведены. Это, вероятно, способствовало широкой популярности религий данного типа, поскольку спасение в них гарантируется всем праведным (концепция божественной благодати и всеблагости, равно как и католическое учение о чистилище, позволяет очень широко раздвигать рамки праведности), а не только святым и подвижникам. Впрочем, иначе и не может быть в религиях, которые, как правило (за исключением каббалы в иудаизме, исмаилизма в исламе и некоторых гностических форм христианства), отвергают и учение о перерождениях, и концепцию космических циклов (о последних учил Ориген, но V Вселенский собор обвинил его посмертно в ереси). Более того, сама святость (прямо называемая католиками «сверхдостаточной» для спасения) не обязательно является результатом глубинной трансформации сознания, а может быть следствием предельной («сверхдостаточной») формы праведности и нравственного совершенства. Таким образом, сам трансперсональный опыт, осмыслявшийся как непосредственное единение (unio mystica) души и Бога, приобрел черты чего-то эзотерического, доступного для немногих избранных, таинственного, то есть собственно

мистического. Кроме того, догматические религии, как правило, отрицательно относились к идее воспроизведения религиозного опыта своего основателя, что часто признавалось по догматическим причинам невозможным: Иисус Христос — единородный Сын Божий по природе и Его опыт невоспроизводим даже для «обоженного» святого, становящегося «причастником божественного естества» по благодати; пророк Мухаммад — избранник и посланник Бога, причем — «печать пророков»; Моисей также харизматическая личность и избранник. Эта невоспроизводимость, правда, несколько смягчается католической идеей imitatio Christi, «подражание Христу» (Фома Кемпийский, XV в.).

Далее, догматические религии обычно включают в свою структуру оппозицию «рациональное богословие — мистический опыт», где «мистическое» противопоставляется «рациональному» как сверхразумное или даже (реже) противоразумное. Подобное неизвестное Индии и Дальнему Востоку противоречие особенно четко представлено в христианстве через тертуллиановскую (II в.) метафору Афин и Иерусалима, где Иерусалим, однако, не столько мистика, сколько непостижимые разумом истины откровения. В исламе до XI в. (синтез ал-Газали) существовало достаточно отчетливо выраженное противостояние теологии (калам) и мистики (суфизм). Позднее, правда, между этими двумя формами мусульманской духовной жизни была достигнута гармония, по крайней мере теоретически.

Во-вторых, сама «догматичность» откровения диктовала определенное подозрительное отношение к мистическому опыту, и церковный догмат (это прежде всего относится к христианству) всегда был критерием ценности и ортодоксальности опыта. В результате появилось представление о ложном или еретическом опыте, то есть трансперсональных переживаниях, противоречивших своим содержанием тому или иному догмату или системе догматов.

Отсюда исключительная важность проблемы «опыт — язык описания» в религиях откровения. Обычно мистики были людьми искренне верующими, то есть внутренне готовыми выразить свои трансперсональные переживания в терминах и догматических формулировках своей религии. Иногда (особенно на Западе в ренессансный и постренессансный период, то есть в эпоху разложения традиционной системы христианских ценностей) мистик шел

на сознательный компромисс, описывая свои переживания в ортодоксальном духе для ограждения себя от преследований инквизиции или влекущих «оргвыводы» обвинений в ереси. Тем не менее церковь всегда зорко следила за проповедями мистиков, подозрительно относясь к самой идее личностного и внецерковного непосредственного общения или единения с Богом.

И наконец, ряд мистиков сознательно искали максимально точный и адекватный (в тех пределах, в которых это только возможно) язык описания для своих переживаний без оглядки на согласованность этого языка с ортодоксией. Таких мистиков, как правило, зачисляли в еретики, и их сочинения подвергали преследованиям и уничтожению (характерен пример Мейстера Экхарта).

В протестантизме, с одной стороны не знавшем системы мистического праксиса, а с другой — более либеральном в догматических вопросах, свобода выбора языка описания была значительно большей. Здесь очень показателен пример Якоба Бёме, который интересен и в более общем плане рассмотрения вопроса об обусловленности того или иного языка описания опыта (но не самого опыта!) культурным и образовательным уровнем его носителя. Якоб Бёме был великим мистиком и мыслителем, но его образование было явно недостаточным для удовлетворительного вербального выражения его опыта и его мыслей (по профессии Бёме был сапожником). Поэтому в ход идет все: примеры из обыденной жизни и Писания, темная терминология Парацельсовой оккультной натурфилософии и иатрохимии, обрывочные элементы лютеранской теологии и т. п. В результате читать Бёме гораздо труднее, чем философа, профессионально пользующегося отработанной терминологией или владеющего способом порождать терминированные неологизмы[6].

Сказанное выше справедливо прежде всего относительно христианства, причем по преимуществу западного с его чрезвычайно развитой традицией рационального богословствования. В иудаизме мистики-каббалисты претендуют на знание внутреннего эзотерического смысла Торы, приспосабливая, таким образом, не свой опыт к языку богооткровенного текста, а этот текст к своему опыту. Суфии же вообще разработали свой собственный весьма специфический язык религиозных образов, символов и метафор (иногда с суггестивной функцией, наподобие дзенских коанов)

для выражения, описания и трансляции своего психотехнического опыта.

Связано ли это обстоятельство с более высоким уровнем догматизации христианства по сравнению с исламом и иудаизмом? Думается, что да, хотя и не только, ибо сама догматизированность христианства является производным от его высокой степени институционализации, церковности. Именно церковь была гарантом истинности догматов и их источником (и здесь не важно, репрезентируется ли этот институт одной непогрешимой в вопросах веры ex cathedra личностью римского первосвященника или Вселенским собором). Потому максимум институционализации — минимум живого религиозного опыта. Церковь (особенно католическая), утверждая, что лишь благодаря ее посредничеству возможно общение верующих с Богом, была вынуждена постоянно ревниво следить за мистиками, сомневавшимися в необходимости подобного посредничества. В этом еще одна особенность религий откровения — их достаточно высокая степень институционализации и социализованности.

Хотя буддизм провозгласил одной из своих Трех Драгоценностей (наряду с Буддой и Дхармой) монашескую общину (Сангху), последняя мыслилась сообществом людей или уже в индивидуальном духовном делании реализовавших доктринальную цель буддизма — нирвану, или же занимающихся опять-таки индивидуальной психотехнической практикой для достижения этой цели. Хотя Махаяна возвестила идеал — спасение всех живых существ, само это спасение все же мыслилось как поочередный выход живых существ из круговорота сансары благодаря собственной практике, помощи бодхисаттв и спасительной силе будд. Религии откровения с их установкой на всеобщее спасение (праведников), по существу, провозгласили принцип коллективного спасения (избранного народа или интерэтнической общины верующих). Эта установка никак не поощряла индивидуальную психотехническую практику, отнюдь не обязательную для обретения спасения. Эта же установка обесценивала и стремление верующих к индивидуальному спасению при жизни: ведь, в конце концов, все решится для всех в конце времен, на грядущем суде для всего рода человеческого сообща. Верующему оставалось только стремиться к праведности и надеяться на божественное милосердие.

Особую роль приобретала работа духовенства с большими группами (общинами) верующих, что сразу же превращало иерар-

хии духовенства прежде всего в социально-политический институт с властными интенциями. Моисей выводил из Египта народ, и с народом Бог Авраама, Исаака и Иакова заключал свой Завет. Хотя Иисус и учил, что Царствие Божие не от мира сего, что оно внутри нас и т. д. и т. п., позднее именно в рамках христианства был создан наиболее мощный институт иерархий духовенства — церковь, что обусловило максимальную унифицированность христианской догматики и степень ее разработанности. Принятие же догмата Троицы закрепило церковный авторитаризм: единосущие и равенство ипостасей гарантировало равноценность церковных постановлений — оросов Вселенских соборов (вдохновляемых, по церковному учению, Святым Духом) с учением Нового Завета (Бог-Сын) и откровением Ветхого Завета (Бог-Отец)[7].

В исламе пророк Мухаммад сразу же сделал объектом своей проповеди не столько каждого отдельного человека, сколько общину верующих (мусульман), и позднее центральным вопросом, обусловливавшим все расколы, было отнюдь не содержание веры, а легитимность преемственности светско-духовной власти халифа — преемника и наместника пророка, главы общины, ставшей государством. Вместе с тем степень институционализации (и следовательно, догматизации) ислама была, как уже говорилось выше, значительно меньше, чем в христианстве.

Таким образом, догматические религии, базировавшиеся на индивидуальном религиозном опыте их основателей, отнюдь не были склонны ставить во главу угла его воспроизведение каждым верующим в отдельности; это справедливо и относительно взгляда этих религий на психотехническую практику как таковую: если она и похвальна для пустынников и отшельников, то для большинства верующих она, безусловно, является избыточной и излишней. Отсюда и особое внимание, уделяемое догматическими религиями не индивидуальным, а групповым формам духовной практики: совместная молитва в синагоге, пятничный намаз в мечети и особенно пышные литургические действа православия и католицизма. Несколько иную нагрузку имела первоначально введенная Иоанном Кронштадтским практика общей исповеди, направленной на массовую (но опять же именно массовую!) экзальтацию верующих. Даже мистические секты (хлысты, скопцы), отторгавшие внешнюю обрядность и призывавшие к замене ее экстатическим опытом, видели путь получения этого опыта не через инди-

видуальное психотехническое совершенствование, а через групповые динамические психотехнические ритуалы — радения. Впрочем, эффект работы в группе хорошо известен практикующим психотерапевтам и психоаналитикам.

Мы рассмотрели основные характеристики религий откровения в их отношении с глубинным трансперсональным опытом и психотехнической практикой, вслед за чем и перейдем к описанию роли и места психотехники в конкретных конфессиях, и теперь обратим внимание на характер психотехнического трансперсонального опыта в старейшей (если не считать зороастризм, в котором психотехника практически отсутствовала, а функции употребления эфедрового напитка хаомы-хомы, видимо восполнявшего это отсутствие, остаются не совсем ясны; тем не менее и эта религия, конечно, базировалась на глубинном религиозном опыте своего основателя Заратуштры) из религий откровения, а именно — иудаизме. В первую очередь мы имеем в виду каббалистический эзотеризм. Выше мы уже говорили о трансперсональном опыте, лежавшем в основе иудейской традиции. К видениям патриархов типа лестницы Иакова не следует относиться как к простым фантазиям позднейших авторов и редакторов священного текста. Вероятно, у примитивного человека (этот термин мы употребляем отнюдь не в пежоративном смысле) более тонкий слой сознательного уровня психики легче поддавался бомбардировке со стороны сферы бессознательного и его образы и архетипы легче прорывались в область осознанной психической жизни, но их осмысление отличалось от осмысления представителей более утонченных культур. Таким образом, даже наиболее архаические пласты Библии могут быть интерпретированы в парадигме психологического подхода в религиеведении.

Особо следует сказать о пророческой традиции, имевшей типологическую близость с шаманскими формами религиозности других народов. Главное отличие библейского профетизма от шаманизма состоит в том, что устами пророка вещает не один из множества духов, а всемогущий и всеведущий Бог (с точки зрения христианской ортодоксии «во пророках» «глаголал» Святой Дух — ипостась триединого Бога); при этом Бог говорит не о пути решения тех ли иных бытовых проблем (а если и о них, то уже на уровне межгосударственных отношений и политических вопросов), а дает предписания общезначимого морально-этического характера.

У семитических племен (особенно в предысламской Аравии) издревле существовали *кахины,* то есть шаманы, общавшиеся в трансе с божествами и духами. К кахинам часто обращались и племена, и отдельные лица с вопросами относительно будущего и целесообразности тех или иных поступков. В трансе кахины произносили некое бормотание или тексты рифмованной прозы *(садж),* которые зачастую нуждались в толковании самого кахина. Произнесение кахинами саджа сближало их с поэтами, которые тоже воспринимались своего рода прорицателями, вещавшими под вдохновением духа. Позднее Мухаммад категорически отрицал свою связь с кахинами: он не одержимый духами или джиннами, а посланник Всевышнего. Несмотря на это, мы должны констатировать безусловную генетическую связь, существовавшую между шаманизмом и профетической традицией семитских народов (не только Мухаммада, но и ветхозаветных пророков, характерным признаком которых было получение божественного откровения в состоянии транса). Порой библейские пророки (Иеремия, Осия и другие) использовали свой пророческий авторитет в политических целях, склоняя еврейские государства к союзу то с Египтом, то с Ассирией. Так же порой поступал и Мухаммад, в целях достижения политического компромисса с мекканцами произносивший новые откровенные стихи *(аяты),* но потом все же отменявший их как «сатанинские стихи» (или строфы), внушенные дьяволом и по ошибке принятые им за кораническое откровение. Но это обстоятельство «профетического политиканства» ни в малой степени не умаляет подлинности профетического опыта и профетического транса в других случаях.

Со временем профетизм в иудейской традиции угас, вначале смешавшись с мессианскими движениями (вероятно, христианское предание, считающее Иоанна Крестителя последним из пророков, недалеко от истины), а потом, в талмудический период, и вообще сошел на нет, в какой-то степени оживившись, быть может, в хасидской традиции Нового времени. В целом же профетическая традиция оказалась в иудаизме полностью подчиненной традиции скриптурально-экзегетической и ритуальной, что нашло яркое выражение в талмудическом комментаторстве.

И тем не менее иудаизм отнюдь не остался лишенным своего эзотеризма, связанного с установкой на личный трансперсональный опыт. Этот эзотеризм получил название каббалы, своеобразного иудейского гностицизма.

Современная наука обычно связывает возникновение каббалистической традиции с эпохой Средневековья (XII–XIII вв.), когда испанские евреи написали основные каббалистические тексты («Зогар», «Сефер га-Багир»). Самый знаменитый из этих текстов — «Зогар», приписываемый обычно Моисею Леонскому (XIII в.). Однако сама иудейская традиция относит создание каббалистических текстов ко временам гораздо более древним. Это косвенно подтверждается потрясающим сходством между каббалой и христианским гностицизмом II–III вв., сходством, которое может быть объяснено: 1) влиянием гностицизма на формирование каббалы, 2) обратным влиянием, 3) общим трансперсональным опытом, лежащим в основе двух учений, 4) своеобразной культурной конвергенцией, когда в сходных социокультурных условиях два разнородных феномена приобретают сходные характеристики. Первое предположение представляется совершенно невероятным, поскольку воинствующий антисемитизм (или антииудейство) большинства гностиков, далеко превосходивших в филиппиках против еврейства епископальную церковь (все-таки безусловно признававшую авторитет Ветхого Завета) и даже объявлявших бога Яхве (Бога Авраама, Исаака, Иакова и Моисея) злым демиургом, а не Абсолютом (Отцом Нерожденным), делал невозможными какие-либо заимствования со стороны иудеев. Второе предположение тоже маловероятно как в силу эзотеризма и каббалы, и гностицизма, ревниво охранявших свои доктрины от непосвященных, так и по причине, указанной выше (хотя допущение данного варианта уже признавало бы древность каббалы). Третья версия в свете нашей методологии представляется вполне вероятной, однако она, увы, не верифицируема научными методами. И наконец, четвертый вариант кажется наиболее возможным, однако и он предполагает датировку становления каббалистической традиции периодом позднего эллинизма (II–III вв.). Это косвенно подтверждается и тем, что во II–III вв. формируется и герметический корпус эзотерики эллинистического Египта, типологически схожий и с каббалой, и с гностицизмом, хотя и менее усложненный. На это же время указывает и каббалистическая традиция, относящая к эллинистическому периоду деятельность каббалиста раби Шимон бар Йохая (II в. н. э.), которому традиция приписывает «Зогар». Во II–IV вв. н. э., видимо, была создана «Сефер Йецира» («Книга Созидания»), приписываемая традицией самому Аврааму.

Сами каббалисты рассматривают свое учение как подлинную сущность иудаизма и истинное содержание Торы, библейского откровения; поэтому каббала столь же древнее учение, сколь и Тора. Строго говоря, было бы догматическим гиперкритицизмом отвергать подобную возможность. Мы уже привыкаем к тому, что часто традиционные датировки оказываются в конечном итоге древнее тех, которые с «научной» точки зрения XIX в. казались более реалистическими (как, например, в случае с Заратуштрой, которого пришлось «удревнить» почти на тысячелетие по сравнению с принятой ранее датировкой его жизни VI в. до н. э.). Мы знаем, что часто священные тексты очень долго передаются изустно и фиксируются письменно весьма поздно (зороастрийская Авеста только в конце Сасанидского периода — VI в. н. э., а Веды еще позднее — XIII в.). Нечто подобное вероятно и в случае с каббалистической традицией, которая вполне может восходить к началу периода второго храма (после VI в. до н. э.). Кстати, сами каббалисты утверждают, что именно в период второго храма (до его уничтожения Веспасианом и Титом в начале второй половины I в. н. э.) и до начала галута (диаспоры, рассеяния, изгнания) каббалистическое учение проповедовалось и изучалось совершенно открыто и повсеместно (разумеется, в иудейской среде). Тот факт, что мы не имеем источников, подтверждающих эту точку зрения, еще не означает, что она неверна, поскольку в бурные I–II вв. н. э. (иудейская война и разрушение храма, восстание Бар-Кохбы и разрушение Иерусалима, замененного римской Элиа Капитолиной) тексты вполне могли погибнуть. Но их могло и не быть в принципе из-за изустной передачи традиции. Тем не менее некоторые косвенные подтверждения наличия на рубеже нашей эры «прокаббалистической» тенденции в иудаизме у нас есть. Так, сложнейшая ангелология и некоторые другие особенности иудейского апокрифа «Книги Еноха» и своеобразный культ Мельхиседека свидетельствуют о наличии определенного еврейского гностицизма в это время. Элементы предшествовавшей каббале мистики Меркавы (Божественной Колесницы видения пророка Иезекииля) также присутствуют в текстах этой эпохи — рукописях Мертвого моря.

Отметим еще, что, насколько нам известно, каббала никогда не рассматривалась иудейскими ортодоксами в качестве ереси (наподобие христианского гностицизма), а, напротив, считалась эзоте-

рическим учением, выражающим сокровенную сущность откровения Моисея.

Система каббалы чрезвычайно сложна, и поэтому нет никакой возможности изложить ее здесь более или менее подробно. Поэтому мы ограничимся рассмотрением проблемы типологической общности каббалы и восточных учений, что принципиально важно для решения вопроса о статусе трансперсонального опыта в рамках религий откровения.

Глава 2
КАББАЛА И ВОСТОК

О постановке проблемы и границах исследования

Тема «Каббала и Восток» чрезвычайно обширна и заслуживает особого монографического исследования. Мы предпримем только предварительную попытку разработки основных подходов к обозначенной проблеме. Из-за отсутствия каких-либо достоверных данных мы здесь полностью отказываемся от рассмотрения вопроса о возможных взаимовлияниях, принципиально ограничившись областью компаративистики и типологических параллелей.

Прежде чем перейти к анализу конкретного материала, представляется необходимым сделать несколько предварительных замечаний.

Во-первых, следует уточнить смысл понятия «Восток» в контексте настоящего исследования. Вполне очевидно, что в обыденном словоупотреблении под Востоком понимаются, как правило, нехристианские цивилизации Азии и Северной Африки. Между тем единство этого Востока абсолютно мнимо. Если Запад являет собой безусловное цивилизационное и культурно-историческое единство, основывающееся на культурном наследии Античности и иудео-христианской традиции, то единый Восток предстает просто фикцией. Это скорее «не-Запад», нежели нечто доступное формулировке в положительных определениях. По существу, на Востоке мы сталкиваемся с тремя автохтонными и цивилизационно самостоятельными историко-культурными образованиями. Это арабо-мусульманский мир, индо-буддийский мир и китайско-дальневосточный мир.

Арабо-мусульманская культура и генетически, и географически, и исторически тесно связана с западной или средиземномор-

ской общностью. В ее формировании принимали участие те же компоненты, которые присутствовали и в формировании западной цивилизации, — библейская традиция и античное наследие. Индо-буддийская и китайско-дальневосточная цивилизации развивались практически автономно, инокультурные влияния не играли определяющей роли в их формировании: ни проникновение античной традиции, ни, позднее, ислама в Индию или буддизма в Китай не изменили базовых формообразующих принципов этих цивилизаций.

Сразу же оговоримся, что здесь мы совершенно не коснемся арабо-мусульманского Востока, и вот почему. Евреи, носители каббалистической традиции, в течение столетий жили в мусульманской среде, как на Ближнем Востоке, так и в средневековой Испании, где как раз и протекал процесс формирования каббалы. Мусульманским аналогом каббалы является суфизм, обнаруживающий ряд идей и форм религиозной практики, чрезвычайно сходных с каббалистическими. Однако это сходство во многом может быть объяснено не типологически, а генетической близостью (библейская скриптуральная традиция, родственность языков и т. п.) и различными взаимовлияниями, изучение которых входит в сферу компетенции специалистов-гебраистов, семитологов и исламоведов. Мы же в данном исследовании ограничимся исключительно областью сопоставления каббалистической традиции с теми учениями, которые развивались заведомо вне сферы влияния средиземноморской культуры и религиозности библейского или «авраамического» типа. Короче говоря, мы будем сопоставлять каббалу в рамках сравнительного религиеведения с религиозно-философскими традициями Индии и Китая, сформировавшимися в русле индуизма (брахманизма), буддизма и даосизма, позволяя себе отдельные экскурсы и в другие учения (например, конфуцианство).

Во-вторых, хотелось бы подчеркнуть, что ряд аспектов каббалы обнаруживают сходство с упомянутыми восточными учениями, видимое, как говорится, и невооруженным глазом. Например, к таким аналогиям можно отнести учение о перерождениях *(гилгулим,* ед. ч. — *гилгул)* в каббале и доктрину сансары в индийских учениях (интересно, что слова «гилгулим» и «сансара» означают примерно одно и то же — круговращение, круговорот). Другим аналогичным аспектом является апофатика (отрицательная теология), характерная почти для всех учений мистической ориента-

ции и являющаяся своего рода религиозно-мистической универсалией. Подобного рода лежащие на поверхности параллели мы также оставим почти без внимания.

В-третьих, охарактеризуем, хотя бы вкратце, основания для проведения сопоставления тех или иных учений с каббалой и для построения тех или иных типологических моделей. Мы имеем две основные парадигмы, которые можно условно назвать историко-культурной (или социокультурной) и психологической. Вопрос об их соотношении в связи с проблемой о характере связи между религиозно-мистическим переживанием и его описанием (или выражением) был достаточно глубоко рассмотрен Г. Шолемом[8]. В упрощенном виде применительно к нашей тематике его можно сформулировать следующим образом; что лежит в основе общности тех или иных религиозно-мистических учений — единство (тождественность) опыта-переживания или сходство историко-культурной ситуации и социального контекста функционирования религиозных традиций? Ограничимся подтверждением принятого нами тезиса, согласно которому в основе общности учений с мистической (или психотехнической) направленностью лежит единство некоего переживания или психологического состояния, тогда как конкретная культурно-историческая ситуация скорее обусловливает различия в языке описания этого переживания или проявляется в характере его социально-институционального выражения. Некоторые черты, общие для большинства мистических традиций (например, эзотеризм передачи учения непосредственно от учителя к ученику), объясняются характером этих учений как именно мистических. Успехи трансперсональной психологии однозначно свидетельствуют о наличии в человеческой психике глубинных пластов или уровней, проникновение в которые приводит к переживанию состояний, аналогичных мистическим (трансперсональный опыт). Поэтому можно еще раз повторить, что за видимым «многообразием религиозного опыта» (У. Джеймс) лежит его сущностное единообразие, выражающееся в многообразии исторических форм его описания и выражения.

И теперь несколько слов относительно самого термина «каббала». Он означает «традиция», «предание», «передача и получение учения», от глагола «киббел» — «получать», «принимать». Хотелось бы отметить, что терминология такого рода хорошо известна и другим мистическим традициям, считающим необходимым подчеркнуть эзотерический и интимный (только непосредственно от

учителя к ученику) характер передачи доктрины, и особенно форм и методов мистической практики. Иногда подобные термины используются и в качестве самоназваний тех или иных школ и направлений. Самый яркий пример — индо-тибетская тантрическая школа *кагью-па* (в монголизированном чтении — *каджуд-па*). Слово «кагью» имеет то же значение, что и «каббала», а школа своим названием подчеркивает как непрерывность передачи своего учения от индийских махасиддхов («великих совершенных») Тилопы и Наропы, так и ее эзотерически личностный характер (каждая из субтрадиций кагью-па имеет свои списки преемственности линии передачи, заучиваемые наизусть адептами). Интересно отметить, что корень «гью» («джуд»), входящий в название школы, соответствует санскритскому «тантра», в свою очередь означающему нить, на которую нечто (бусы, четки) нанизано, что также связано с идеей сохранения линии преемственности.

Другим примером может служить дальневосточная буддийская школа чань (дзен). Одним из главных ее принципов является вневербальная («от сердца к сердцу») передача истинного просветления (бодхи) от самого Будды до современных носителей традиции; при этом только легитимность линии передачи гарантирует подлинность опыта просветления адепта. Поэтому в чань придавалось огромное значение составлению списков передачи Учения (Дхармы) — так называемой передачи Светильника *(чуань дэн),* — которые имелись в каждом субнаправлении этой школы. Из чань эта идея истинной трансляции сакральных ценностей заимствуется неоконфуцианцами (с XI в.), где получает название «линия Великого Пути» *(дао тун)*. Думается, что подобного рода совпадения обусловлены самим характером мистической традиции и требованием соблюдения эзотеричности и подлинности (от истинно просветленного к его ученику и далее) передачи учения от поколения к поколению.

Теология

Отрицательная теология, с которой начинается каббалистическая теория творения, также является весьма характерной для мистических учений. Достаточно назвать неоплатоников, христианские тексты псевдо-Дионисия Ареопагита, суфизм, брахманизм, даосизм. Во всех этих учениях Абсолют «в себе», в своей собственной природе, рассматривается как непостижимый и невыразимый.

В каббале этому невыразимому и трансцендентному всякому мышлению и языковому выражению Абсолюту соответствует Эйн Соф (Беспредельное, Бесконечное), который, однако, не отличен от наделенного божественными атрибутами Бога-Творца, Бога Израилева (Элохей Исраэль): это не два бога, но один и тот же Бог, с той лишь оговоркой, что Эйн Соф есть Бог «в себе», тогда как Бог-Творец становится Богом для творения. Как отмечают некоторые авторы[9], даже этому Беспредельному предшествует его Бес — Айин. Айин есть трансцендентное Ничто, абсолютное Ничто, предшествующее и сущности, и существованию, тогда как Эйн Соф есть абсолютное Все, потенциальная полнота бытия, чреватая всеми мирами и всеми возможностями. Отмечается, правда, что для некоторых каббалистов именно Эйн Соф был исходным сокрытым Абсолютом, тогда как Айин рассматривался в качестве первого этапа его самооткровения, на котором Эйн Соф обнаруживал свою недоступность познанию как пустой для него.

В связи с этим уместно вспомнить о заимствованных неоконфуцианцами из даосизма понятиях *у цзи* (Беспредельное) и *тай цзи* (Великий Предел), выражающих идею перводвижения от изначального Ничто, *у*, к миру наличного бытия, *ю*. И если ранние авторы рассматривали Беспредельное как первичное по отношению к Великому Пределу, то знаменитый корифей неоконфуцианства Чжу Си (1130–1200) провозгласил их тождество: «Беспредельное и есть Великий Предел» *(у цзи эр тай цзи)*.

Обращает на себя внимание еще один момент. Абсолютное Ничто (Айин) и абсолютное Все (Эйн Соф) могут полагаться отрицательным и положительным аспектами Единого. Так, в некоторых формах буддизма Махаяны (теория татхагатагарбхи, «Лона Так Приходящего») абсолютное сознание рассматривается, с одной стороны, как пустое *(шунья),* а с другой — как не-пустое *(ашунья)*. Пустым оно является для нас, ибо оно полностью трансцендентно нашим познавательным способностям и поэтому не может нами мыслиться иначе, чем пустое (ср. рассуждение Канта о вещах самих по себе как пустых для нашего познания). Само же по себе оно не пусто, а, напротив, наделено бесчисленным количеством благих качеств и атрибутов, будучи постоянным *(нитья),* блаженным *(сукха),* сущностным (*атман:* истинное Я) и чистым *(шубха)*[10].

Интересна параллель, существующая между каббалистическим учением о взаимосвязи аспектов Бога как сверхличного Абсолюта

(Эйн Соф) и Творца-Вседержителя и теологией адвайта-веданты. Согласно веданте, Бог (Брахман), как он есть, поистине (с точки зрения абсолютной истины — *парамартха сатья*) абсолютно неопределим, бескачествен и невыразим. Он «нети, нети» (не то, не то). Однако для нас с точки зрения относительной истины *(вьявахарика)* он выступает как Ишвара, личный Бог, наделенный всей полнотой атрибутов, Творец, Вседержитель и разрушитель мира. С высшей точки зрения Ишвара, как и весь явленный мир, лишь плод иллюзии, майи. С эмпирической же точки зрения он не менее, а более реален, чем все прочие существа и вещи — его творения. Можно также сказать, что Брахман, абсолютная реальность, становится Богом, Ишварой, когда он начинает рассматриваться как Бог для творения, как сущность, отличная от творения. То есть Ишвара — это Бог для нас, остающийся сам по себе вечным и неизменным Абсолютом — Брахманом. По выражению С. Радхакришнана, «Брахман — это то, что находится вне субъекта и объекта. Когда он становится субъектом, вступая в общение с объектом, мы имеем Ишвару, логос, единство во множестве»[11]. Объектом культа, жертвоприношений и молитв может быть только Ишвара, но не Брахман, подобно тому как и в каббале считается, что объектом поклонения может быть только Бог-Творец, но не Эйн Соф: о последнем нельзя даже сказать: «Да будет благословен Он», ибо наши губы не способны благословить его[12]. И вместе с тем Брахман и Ишвара (равно как Эйн Соф и Бог-Творец) никоим образом не два Бога, но одна и та же божественная Сущность, как бы рассматриваемая с разных сторон. По выражению М. Бубера, Бог становится личностью для нас, для общения и диалога «Я — Ты».

Сопоставление с ведантой позволяет и по-новому взглянуть на теорию сокращения *(цимцум)*, характерную для лурианской каббалы. Обычно цимцум трактуется как сугубо натуралистическая концепция: Абсолют как бы освобождает пустое пространство для творения мира, ограничивая себя. Правда, среди лурианцев были и люди (например, Саруг), понимавшие цимцум более спиритуалистично: как ограничение Богом самого себя в себе самом самим собой[13]. Веданта утверждает, что Абсолют по своей природе бескачествен и неопределим, причем ему не могут быть приписаны даже и эти отрицательные качества. Любое реальное обладание качествами предполагает ограничение, ибо приписывание субъекту некоего предиката исключает обладание им иными предикатами и, следовательно, ограничивает его (ср. со Спинозой: «Всякое

определение есть отрицание»). Таким образом, превращение (не предполагающее, конечно, реального изменения, противоречащего природе Бога) сверхличного Абсолюта в наделенного качествами *(сагуна)* Бога-Творца, Ишвару, подразумевает как бы сокращение Бога, его ограничение во имя творения. Поскольку в каббале процесс творения начинается именно с наделения Абсолюта качествами и атрибутами *(сефирот),* то он с самого начала представляет собой именно процесс самоограничения Бога, что и было, возможно, нефилософским образом эксплицировано в лурианской теории цимцум[14].

Итак, вторым аспектом каббалистического богословия (или теософии, по словоупотреблению Г. Шолема) является учение о божественных атрибутах, которые не только превращают сокрытое Беспредельное в Бога Откровения, но и образуют как бы саму структуру творения, парадигму всего последующего процесса космопорождения. Эти божественные атрибуты (они же ступени раскрытия и вместе с тем ограничения Абсолюта), определяющие структуру мироздания, получили в каббале наименование *сефирот* (ед. ч. *сефира*), этимологически связанное со словами «цифра» и «сапфир» (в том смысле, что их сияние подобно сиянию сапфира). Рассмотрим некоторые аспекты этого учения.

Движение божественного эманационного луча, образующего десять сефирот (а также не-сефиру Даат — Знание, местопребывание Святого Духа, Руах гак-Кодеш), происходит зигзагообразно: из центра направо, затем налево, снова в центр и так далее. Это движение луча или лучей *(цах-ца-хот)* формирует так называемое древо сефирот. Его структуру определяют три столпа: правый — милосердие (расширение, экспансия), левый — строгость, суд (ограничение, сдерживание, упорядочение) и центральный — равновесие. В поздней каббале возникает учение о том, что центральные сефирот представляют собой результат синтеза пары предшествующих им дихотомичных сефирот.

Отметим, что идея равновесия двух противопоставляемых (бинарных) начал и их сведение в некотором центре — медиаторе является своего рода религиозно-мистической универсалией, присущей и многим восточным учениям. Так, согласно буддизму Махаяны, обретение состояния будды (просветление) достигается благодаря интеграции мужского (правого) и женского (левого) принципов сострадания *(каруна),* выражающегося в искусном методе спасения живых существ *(упая)* и мудрости или интуитив-

ном понимании реальности *(праджня)*. Буддизм учит, что сострадание (метод) без мудрости слепо, а мудрость без сострадания пассивна и бездеятельна. В символике тантрического буддизма Ваджраяны единение метода и мудрости изображается через соитие женского и мужского божеств, единение которых *(юганаддха)* приводит к просветлению. Попутно заметим, что символика совокупления, соития *(зивуг)* отнюдь не чужда и каббалистической мистике и просветление может также рассматриваться как результат сведения в центральном энергетическом канале позвоночного столба потоков энергии *(прана)* из двух параллельных ему каналов: левого (мудрость) и правого (сострадание-метод). Если учесть, что, согласно каббале, сефиротическая структура лежит в основе любого феномена, в том числе и человеческого тела, нетрудно увидеть здесь вполне законную параллель тантрической йоги и каббалистического эзотеризма. Отметим также, что сефира Тиферет (Красота), будучи центральной сефирой древа, в микрокосме тела соответствует сердцу. В тантрическом буддизме сердечная чакра (парафизиологический центр) тоже считается центральной и соотносится с абсолютным телом Будды *(дхармакая)*. В китайской традиции сердце *(синь)*, как орган не только и не столько чувствования, сколько сознания и мышления, также связывается с центром тела и локализуется в центральной точке грудной клетки. В связи с китайскими учениями уместно вспомнить и о неоконфуцианстве, в котором каркас как мира, так и человеческой природы образуют пять этических норм (гуманность, справедливость, благоговение, мудрость и искренность), причем среди этих норм гуманность и благоговение выражают положительную, мужскую силу ян, а справедливость и мудрость — отрицательную женскую силу инь, тогда как искренность (или верность) синтезирует в себе оба принципа и соответствует центру в пространственной символике этого учения. Любопытно, что и в еврейской традиции принцип строгости, ограничения и суда также ассоциируется с женским началом.

Самый интересный (и самый плодотворный для компаративистики) аспект теории сефирот — идея их голографичности. Согласно каббале, система сефирот является не только структурной парадигмой всего сущего, но и воплощением принципа «Все в одном, одно во всем». Так, по мнению ряда каббалистов, каждая сефира представляет собой целостное древо сефирот, в каждой сефире которого, в свою очередь, присутствует все древо и т. д. Подобная

модель, в которой часть фактически равна целому, получила в современном науковедении название голографической, предложенное известным нейрофизиологом К. Прибрамом. Принцип голографии в настоящее время рассматривается в качестве имеющего методологическую ценность в контексте трансформации современной научной парадигмы.

Голографический принцип всегда играл огромную роль в восточных учениях. Ярчайшим его примером является доктрина китайской буддийской школы хуаянь, согласно которой каждый феномен присутствует во всех прочих и, в свою очередь, включает в себя их все и т. д. по принципу зеркального взаимоотражения. Эта доктрина восходит к индийской «Аватамсака сутре», в которой истинно сущее уподобляется сети ведического бога Индры из драгоценных камней, каждый из которых содержит в себе все остальные и, в свою очередь, содержится во всех них. Хуаяньская формула гласит: «Все в одном, одно во всем, одно в одном и все во всем».

Этот же холистический принцип голографии присущ и собственно китайским учениям, особенно даосизму. Более того, он в значительной степени образует саму основу традиционного китайского миропонимания. Для иллюстрации близости этого миропонимания к каббалистическому достаточно привести две цитаты. Первая из них взята из статьи Г. Шолема о каббалистическом ритуале, вторая — из статьи А. Зейдель и М. Стрикмэна «Даосизм» в «Энциклопедии Британика».

1) «„То, что внизу, то вверху, и то, что внутри, то снаружи“. Но эта формула определяет только один аспект, конечно весьма существенный, каббалистического мира. Этот символический аспект должен быть дополнен магическим аспектом, так как, согласно каббалистической точке зрения, все не только присутствует во всем прочем, но также и воздействует на все прочее»[15].

2) «Понимание вселенной, общее для всей китайской философии, не материалистическое и не анимистическое (система верований, сосредоточенных вокруг душ-субстанций); оно может быть названо магическим или даже алхимическим. Вселенная видится здесь как иерархически организованный механизм, в котором каждая его часть воспроизводит целое. Человек есть микрокосм (малый мир), строго соотносящийся с этим макрокосмом (большим миром); его тело воспроизводит план космоса. Между человеком и вселенной существует система соответствий и соучастий,

которые ритуалисты, философы, алхимики и медики описывали, но, конечно, не изобретали»[16].

Приведенные цитаты вполне красноречивы и вряд ли нуждаются в комментариях. Г. Шолем дает также образ цепи бытия, в которой все магически содержится во всем остальном. Понятно, что эта цепь является каббалистическим аналогом сети бога Индры из «Аватамсака сутры». Объясняя этот символ, Г. Шолем продолжает: «И именно в этом смысле мы должны понимать утверждение, часто делаемое поздними каббалистами (например, Кордоверо), относительно того, что восхождение человека в высшие миры и к границам Ничто не предполагает никакого движения с его стороны, ибо, „где стоишь ты, там стоят и все миры“»[17]. Здесь мы вплотную подходим к проблеме соотношения состояний сознания и миров, на уровне которых это сознание развертывается. Но эта проблема будет специально затронута нами ниже, в связи с космологией.

В заключение беглого очерка вопросов теологии в каббале и на Востоке рассмотрим еще один — вопрос об Абсолютном как субъекте, истинном и всеобщем Я. Подобное абсолютное Я носит в традиции брахманского умозрения название Атман. Одно из течений брахманизма, восходящее к определенным тенденциям развития ведической мысли эпохи упанишад, а именно адвайта-веданта Шанкары, провозглашает тезис о полной тождественности Атмана и Абсолюта (Брахмана): «Ты то еси» *(тат твам оси)* или «Я есмь Брахман» *(ахам Брахмасми)*. Между тем в Библии (Исх. 3: 14) Бог определяет себя словами «Эгйе ашер Эгйе» («Я есмь то, что Я есмь»). Вот что говорит по этому поводу один из крупнейших представителей индийской духовности XX в. Шри Рамана Махарши: «Атман известен каждому, но не отчетливо. Вы всегда существуете. Это бытие есть Атман. „Я есмь“ — имя Бога. Из всех определений Бога действительно нет ничего лучше библейского утверждения „Я есмь то, что Я есмь“ в третьей главе книги „Исход“. Имеются другие формулировки, такие как Брахмайвахам (Брахман есмь Я), Ахам Брахмасми (Я есмь Брахман) и сохам (Я есмь Он). Но ни одно не является столь непосредственным, как имя Иегова (тетраграмматон YHVH[18]. — *Е. Т.*), означающее „Я есмь“. Абсолютное Бытие таково, каково есть. Оно есть Атман. Оно есть Бог. Познанием Атмана познается Бог. В сущности Бог есть не что иное, как Атман»[19].

В каббале «Эгйе»[19] (Я есмь) отождествляется с первой сефирой Кетер (Корона, Венец), атрибутом полной сокрытости Бога, пред-

шествовавшей его откровению. Интересно, что в процессе своего откровения сокрытый Бог (Он) становится Ты для человека (на уровне сефиры Тиферет или совокупности сефирот в Малхут, Царстве) и наконец на уровне сефиры Малхут Бог раскрывается как самосознающее лицо (Я). Таким образом, весь процесс божественного раскрытия представляет собой движение от Ничто к Я (Айин ле-Ани). При этом три буквы (алеф, йод и нун), образующие слово «Айин» (Ничто), присутствуют и в слове «Ани» (Я); то есть в ходе этого процесса они перегруппировываются, эксплицитно раскрывая в конце то, что уже потенциально присутствовало в начале[21]. Если учесть, что, как уже отмечалось выше, система сефирот образует систему любого феномена или элемента творения, то можно сказать, что и индивидуальное самосознание («я») человека представляет собой как бы отражение единого божественного Я сефиры Малхут, а вся совокупность человеческих «я» — систему отражений Я Абсолюта-Бога.

В китайском буддизме аналогичная идея выражается в изображении ветки цветущей сливы — единый Абсолют, единое сознание *(и синь)* Будды (которое есть вечность, блаженство, Я, чистота), развертывающееся и являющееся во множестве цветов — миров и существ. Таким образом, в творении и через творение сокрытый Бог-Ничто становится Богом, созерцающим Бога, а самопознание человека в предельном своем выражении оказывается совпадающим со знанием Бога о самом себе[22]. Отметим попутно, что эта идея хорошо известна суфизму (от «Я есть Ты, и Ты есть Я» ал-Бистами до теории «единства существования» Ибн ал-Араби). Однако исследование весьма важной проблемы «каббала — суфизм» выходит за рамки поставленных нами задач.

В заключение заметим, что идея имманентности Абсолюта психике присутствует и в позднеиудейской мистической традиции. Так, в хасидском движении Хабад имеет место стремление к единению *(двекут)* с Богом, осуществляемое адептом внутри своего «я».

Космология

Из всего богатейшего космологического наследия каббалы и восточных учений мы остановимся только на двух — о вертикальном строении универсума и доктрине мировых циклов *(шемиттот)*.

Хорошо известно, что, согласно каббале, универсум представляет собой систему четырех вертикально расположенных миров АБЕА *(ацилут, берия, йецира* и *асия)*. Имеет смысл сопоставить ее с индо-буддийской идеей тройственного мира *(траялокья)*. Согласно буддизму, наша вселенная состоит из трех друг над другом расположенных миров: а) мир желаний *(кама дхату)*, населенный большей частью живых существ, включая низшие божества *(дэва)*, в определенной степени аналогичные духам и ангелам *(элионим)* каббалы; б) мир форм *(рупа дхату)*; в) мир не-форм *(арупа дхату)*. В мире форм доминирует не чувственность, а чистые формы. В нем пребывают высшие божества (напомним, что в буддизме божества — не вечные боги политеистических религий, а особый класс живых существ, также подверженных смертям и рождениям). Мир не-форм не связан с материей вообще, здесь отсутствуют также и чистые формы. Его уровни — сфера бесконечного пространства, сфера бесконечного сознания и сфера ни восприятия, ни невосприятия. В этом мире «рождаются» только созерцатели, йогины, сознание которых уже при жизни достигало развертывания на этом уровне, что обеспечивалось практикой медитации[23]. Представляется вполне оправданным сопоставить мир асия с миром желаний, миры йецира и берия — с миром форм и мир ацилут — с миром не-форм. Тем не менее необходимо отметить и два отличия буддийской картины мира от каббалистической. В каббале мир ацилут находится еще в сфере божественной целостности, *плеромы* (так, согласно лурианской каббале, его не затрагивает *шевират гак-келим*, космическая трагедия «разбивания сосудов», грехопадения). В буддизме мир не-форм — часть сансары, круговорота смертей-рождений. Более того, рождение на этом уровне считается неблагоприятным, так как оно на огромный срок отдаляет перспективу обретения освобождения, нирваны. Во-вторых, миры каббалы представляют собой одновременно этапы творения, и миры берия и йецира образуют как бы архетипические парадигмы чувственного мира асия. Хотя в буддизме процесс космогенеза также идет сверху вниз (в нем не участвует мир не-форм, не разрушающийся в конце космических циклов), вышестоящие миры не являются в нем вместилищами архетипов-парадигм нижестоящих.

Еще один существенный момент связан с концепцией миров как уровней развертывания сознания. В буддизме три мира рассматриваются в качестве психокосма, миры которого как местопре-

бывания коррелируют с уровнями развертывания сознания; при этом мир не-форм представляет собой состояние сознания в чистом виде, поскольку в нем отсутствуют местопребывания. В каббале можно также найти аналог этого учения, поскольку каждому из ее четырех миров соответствует определенный тип души по системе На-РаН (позднее НаРаНХаЙ), то есть *нефеш, руах, нешама, хайя, йехида*. Этот момент особенно подчеркивается в лурианской каббале, где «эти пять частей души... стали соотноситься с пятью парцуфим Адама Кадмона в каждом из миров ацилут, берия, йецира и асия, что создало чудовищное многообразие потенциальных градаций душ в соответствии с каждым конкретным миром эманации и тем парцуфом, из которого происходит данная душа»[24]. Генетически каббалистическое учение о душах восходит к неоплатонизму, причем *нефеш* соответствовала животной душе, происходящей от четырех стихий, *руах* — разумной душе, а *нешама* — божественной искре, «части Бога-Всевышнего», происходящей из сефиры Бина (различающий Разум) божественной плеромы. «Зогар» (XIII в.) добавил еще души *хайя* и *йехида,* относящиеся к глубочайшим и тончайшим уровням бытия. Постепенно эти души стали восприниматься именно как уровни развертывания духовного существа человека, причем уровень душ хайя и йехида считался доступным для редких избранных. Остальные же лишь обладают этими душами как бы потенциально, и они находятся за пределами сферы самосознания профанической личности. Или, другими словами, сознание профанических личностей не развертывается на тех уровнях, на которых оно могло бы быть названо «хайя» и «йехида». Высшей душой лурианская каббала считает душу, происходящую из уровня йехида сефиры Кетер (Венец, Корона) мира ацилут. Это душа Машиаха (Мессии).

Еще больше параллелей можно найти в концепциях времени и космических циклов каббалы и учений Востока. К их краткому анализу мы и обратимся. Общепринятым является утверждение о том, что библейское представление о времени сугубо линейно, принципиально отличаясь от циклических моделей иных древних цивилизаций. Однако в каббале мы вновь встречаемся с учением о мировых циклах и космических периодах. Пожалуй, наиболее известной версией о предсуществовавших мирах является учение о царях Эдома (Идумеи), или первоцарях (малхей Эдом; малкин Кадма'ин). Этот образ восходит к Библии (Быт. 35: 31 и след.), но библейский образ переосмысляется каббалистами как намек на

творение миров, предшествовавших нашему. В этих мирах не было равновесия между столпами строгости и милосердия, женского и мужского, и только в нашем мире оно было достигнуто, почему Бог, сотворив мир, и увидел, что творение удалось, что оно «хорошо весьма» (Быт. 1: 31). Заметим, что Эдом символизировал именно принцип строгости, а прежние миры были как бы «левосторонними» (левый столп древа сефирот — столп строгости и суда). С точки зрения некоторых каббалистов, остатки этих миров присутствуют и в нашем космосе, образуя его «другую сторону» *(ситра ахра),* являющуюся источником «скорлуп» *(келиппот),* то есть сил зла, порабощающих божественный свет.

Однако учением о царях Эдома циклические концепции каббалы не исчерпываются. В XIII в. в сочинении «Сефер Темуна» формируется идея, что каждая из сефирот, начиная с Бина, управляет своим космическим циклом, длящимся шесть тысяч лет. Такие циклы получили название *шемиттот* (ед. ч. *шемитта,* «субботний год» — Втор. 15). В начале седьмого тысячелетия космический цикл завершается «юбилеем» и начинается новый цикл. Каждые 50 000 лет имеет место великий юбилей (ср. Лев. 25: 1–13) — завершение семичленного метацикла.

Вскоре появляется еще более радикальная концепция, принадлежащая Бахье бен Ашеру, который утверждает, что весь космический процесс длится не менее 18 000 юбилеев, причем число 50 000 начинает пониматься символически. Исаак из Акры уже измеряет космические циклы астрономическими числами, а Исаак Абрабанель и его сын Иуда стали утверждать, что за каждым метациклом (после юбилея) происходит новое творение из ничего и весь процесс повторяется[25].

Не составляет никакого труда увидеть сходство этих концепций с индо-буддийской теорией космических циклов. В ее буддийском варианте эта теория предполагает наличие безначальных и бесчисленных (здесь отличие от каббалы, считающей число шемиттот и юбилеев конечным) космических циклов. Каждый цикл (*маха кальпа* — великая кальпа) делится на четыре этапа: этап пустоты (между концом одного цикла и началом другого); этап формирования, когда карма живых существ прежнего космоса начинает формирование нового универсума; этап пребывания, то есть пребывание мира в сформированном состоянии; этап разрушения, когда мир гибнет, после чего цикл повторяется. Кроме того, эта великая кальпа делится еще на восемьдесят малых кальп

(по двадцать в каждом этапе). Они, в свою очередь, делятся поровну на кальпы прибывания и убывания. Это условные меры времени, соответствующие периодам, когда срок жизни людей возрастает от десяти лет до неизмеримо большого, и наоборот; попутно отметим: и в каббале говорится об эпохах деградации человека, когда срок его жизни не превышает десяти лет — это иногда понимается как уровень духовного развития десятилетнего ребенка, что также подразумевается и в буддийских текстах.

В индуистском варианте кальпа делится на день и ночь Брахмы (периоды проявленности и непроявленности мира). 360 суток Брахмы образуют год Брахмы, а сто таких лет — век Брахмы. Одно из исчислений длительности века Брахмы — 255 620 000 лет. Кальпы делятся на мировые сутки *(юга),* всего их четыре: *крита* (золотой век), *трета, двапара* и *кали* (черная; железный век). С каждой новой югой (юга — достаточно точный аналог шемитта) мир неуклонно склоняется к упадку.

Интересно, что выделение мировых периодов (малые кальпы, юги), смена которых не связана с разрушением и воссозданием космоса, имеет место и в каббале. Так, с точки зрения Равви Мордехая Яффе из Люблина, который писал в конце XVI в., настоящая шемитта в действительности началась со времени откровения на горе Синай и поколения, жившие ранее, жили в период предыдущей шемитта под знаком милосердия. Никакого нового творения неба и земли не потребовалось для этого изменения эона[26].

Идея последовательности изменения формы текста откровения при изменении эона опять-таки характерна и для Индии: в эон крита юги откровение существовало в виде единой Веды, тогда как в следующую эпоху (трета) этот единый текст разделился и Вед стало три, хотя их смысл и не изменился. Точно так же и каббалисты допускают изменение внешней формы Торы (например, обилие запретов в существующем библейском тексте отражает господство сил строгости в данном эоне, но этого не было в прежнем эоне милости) при незыблемости сокровенной сущности содержания ее текста.

В китайской добуддийской традиции господствовала концепция циклического времени, но не космических циклов. Древнекитайские астрономы еще на рубеже новой эры «построили циклы, согласующие движения разных небесных тел путем нахождения наименьшего общего кратного периодов обращения Солнца, Луны и Планет»[27]. Наименьший цикл, лунно-солнечный, занимал 19 лет,

а всеохватывающий метацикл Великий год *(тай суй)* длился 23 639 040 лет. Каждый момент этой эпохи уникален, хотя и повторяется ровно через одну эпоху. Однако мысль о том, что время начинается заново каждые двадцать три миллиона лет, сочеталась с убеждением, что физический мир вечен. Следовательно, в древнекитайских космологических моделях предполагалась именно цикличность времени, а не цикличность материального существования[28]. В Средние века под влиянием буддизма концепция мировых циклов проникла в даосизм и конфуцианство. В даосизме длительность космического цикла оценивалась обычно в 1 296 000 лет, а в неоконфуцианстве (с XI в.) она считалась в десять раз меньшей.

Таким образом, близкие каббале учения о мировых циклах и эпохах существуют во многих религиозно-философских традициях Востока.

Антропология

Основой каббалистической антропологии является учение об Адаме Кадмоне, космическом Первочеловеке, частицы которого образуют индивидуальные души-сознания, и в будущем, в момент полного исправления творения *(гемар тиккун)*, они вновь объединятся в его вселенском теле. Если говорить о мифологических аналогах Адама Кадмона на Востоке, то сразу же вспоминаются Вират-Пуруша Ригведы и Пань-гу китайского космогонического мифа (заменяемый в некоторых даосских текстах образом божественного Лао-цзы как одного из ликов или ипостасей дао-Пути). В ведическом мифе боги приносят космического Первочеловека в жертву, творя из этого Пуруши (букв.: «горожанин», «муж») миры и сословия-варны, что делает ведическое жертвоприношение *(яджня)* земным отображением небесного креативного акта. В китайском мифе из тела Пань-гу после его смерти возникают все элементы и структуры космоса. Через образ космического человека древние восточные мифы задают парадигму человеческого тела как совершенной меры сущего, формируя представление о мире как едином теле и о теле человека как микрокосме. Эти идеи (особенно последняя) достаточно характерны и для каббалы. Однако каббалистический Адам Кадмон, в отличие от Пуруши и Пань-гу, относится не к области первичной мифологии древнего мира, а ко вторичной мифологии развитых религиозно-философских систем

(деривативная мифология), будучи своего рода символом, антропоморфизм которого подчас лишь способ выражения на языке мифопоэтического мышления утонченной метафизической и космологической идеи. И поэтому образ Адама Кадмона уместно сравнить с образами, используемыми не только в восточной мифологии, но и в религиозно-философских учениях Востока (в средиземноморской традиции ближайшим аналогом Адама Кадмона является, видимо, Антропос гностико-герметической традиции, хотя образ последнего и не был разработан с такой тщательностью, как образ Первочеловека каббалы). Ограничимся здесь сопоставлением образа Адама Кадмона с представлением о Хираньягарбхе (Золотом Зародыше) ведантической традиции брахманизма.

В текстах Вед и Брахман Хираньягарбха — творец, рожденный из хаоса первичных вод и образовавший из этого хаоса гармоничный космос. В упанишадах Хираньягарбха — космическая вседуша, начало, находящееся между Богом (Ишвара) и душой человека. Хираньягарбха так же соотносится с миром, как душа человека с телом. Это своеобразная единая душа космоса, а также совокупность всех единичных существований, частью которой являются все вещи и существа универсума[29]. В философской системе адвайта-веданта Шанкары Хираньягарбха — не только Бог в аспекте его наделенности тонкой силой иллюзии *(майя),* но и (прежде всего) единая душа *(джива),* отражение Абсолюта (Брахмана). Индивидуальные души, в свою очередь, являются образами или отражениями единой души — Хираньягарбхи. Только к этим иллюзорным отражениям применимы понятия сансарического рабства и освобождения[30]. Таким образом, в веданте Хираньягарбха теряет свой мифологический характер и превращается, по существу, в трансцендентальный субъект, опосредующий процесс божественного творения. Думается, что развитие идеи Адама Кадмона в каббале шло в аналогичном направлении. Отметим также, что плодотворность интуиций, выраженных в архетипе Космоантропоса, нашла в наше время свое выражение в антропном принципе современной науки.

Вместе с тем образ Адама Кадмона является источником каббалистической теории подобия (гомоморфизма) микро- и макрокосма по принципу «То, что внизу, подобно тому, что вверху». Подобный подход предполагает параллелизм процессов космогенеза

и психогенеза, описываемый в каббале в категориях древа сефирот. Одновременно подобный параллелизм имеет место и между формированием духовного и физического аспектов единого человеческого существа. С одной стороны, мы видим разные уровни развертывания сознания, фиксируемые в образах душ по схеме НаРаН (ХаЙ), а с другой — формирование миров берия, йецира и асия (БЕА) в макрокосме и различных систем физического тела — в микрокосме. Здесь можно отметить интересную параллель с описанием процессов космо- и антропогенеза в индийской школе санкхья, признанным впоследствии авторитетным и в других школах брахманистской философии.

Процесс космической эволюции рассматривается в санкхье как двоякий: психогенез *(буддхи сарга)* и формирование физического аспекта микро- и макрокосма *(бхаутика сарга)*. Эволюционирующей субстанцией и в том и в другом случае является бескачественная материя *(прадхана)*, которая в присутствии духовной субстанции *(пуруша)* начинает развиваться, образуя в аспекте линии космогенеза пять тонких элементов *(танматра)*: звук, осязание, цвет, вкус и обоняние, а затем — пять физических элементов: эфир (из сущности звука), воздух (из сущности звука и сущности осязания), огонь (из сущности цвета), вода (из сущности вкуса) и земля (из сущности обоняния). При этом эфир имеет только качество звука, воздух — качества звука и осязания, огонь — качества звука, осязания и цвета, вода — качества звука, осязания, цвета и вкуса и земля — качества звука, осязания, цвета, вкуса и обоняния. Комбинируясь, пять вещественных элементов формируют материальный космос.

Субъективная сторона процесса, параллельная первой и коррелирующая с ней, такова: *прадхана* (аморфная материя) трансформируется в *махат*, то есть первоединство, которое для космоса в целом есть как бы зародыш всего многообразия сущего, а для субъекта — интеллект *(буддхи)*; интеллект эволюционирует в индивидуальное «эго», чувство «я» и «мое» *(аханкара)*; далее формируются органы чувственного восприятия, пять органов действия (рот, руки, ноги, анус и гениталии), а также ум *(манас)*, центральный орган, близкий по типу как к органам восприятия (познания), так и к органам действия. Думается, что в каббале точной аналогией аханкары будет сефира Тиферет в ее микрокосмическом варианте как центрального элемента и стержня индивидуальной психики, а манаса — сефира Йесод, проявляющаяся в индивиде

как обыденное сознание-эго с его частью физической и частью психической природой. Место сефиры Тиферет в индивидуальной психике как царя и наблюдателя, свидетеля всего, сближает ее также с ведантической категорией *сакшин,* представляющей собой обозначение Атмана как свидетеля всех психофизических состояний эмпирической личности.

Манас, аханкара и буддхи называются внутренними органами, а остальные части тела — внешними. Элементы внешнего мира находятся в строгом соответствии (корреляции) с органами субъекта, а само разделение на субъект и объект происходит только на уровне махат — буддхи (в тонкой форме) и ниже его — в отчетливой форме[31].

Будучи микрокосмом, человеческое тело в каббале также представляет собой древо сефирот. Это относится не только к Адаму Кадмону как образу или отражению Бога (ср. библейское «образ и подобие»), но и к каждому человеку как отражению Адама Кадмона. Так, сефира Кетер присутствует как своеобразная аура над головой человека. Хохма и Бина соответствуют правой и левой сторонам головы (правому и левому полушариям мозга?), не-сефира Даат — лицу, сефирот Хесед и Нецах — правому плечу и правой руке, сефирот Гевура и Ход — левому плечу и левой руке, сефира Тиферет — солнечному сплетению (сердцу), сефира Йесод — гениталиям, а сефира Малхут — стопам ног. Отметим, что в буддийской тантре левая и правая стороны также соотносились с женским и мужским началами соответственно; напомним, что в каббале правый столп древа сефирот связан с милосердием и мужским, а левый — с судом и женским, тогда как центральная ось образует линию гармонии и равновесия. В теле-микрокосме на центральной линии расположены: Кетер, Даат, Тиферет, Йесод и Малхут (поскольку последняя относится и к левой, и к правой стопе). Часть локализаций этих сефирот можно соотнести с локализацией психофизических центров в даосской (*дань тянь* — «киноварное поле») и йогической *(чакры)* традициях. Сефира Йесод будет при таком соотнесении соответствовать *муладхара чакре* и нижнему «киноварному полю», сефира Тиферет — *анахата чакре* (сердечный центр) и среднему «киноварному полю» и не-сефира Даат — *аджня чакре* (межбровье, знаменитый «третий глаз»). Кроме того, Хохма и Бина вместе будут соответствовать *сахасрара чакре* («тысячелепестковому лотосу» мозга) и (вместе с Даат) — верхнему «киноварному полю»[32].

Нам неизвестно, использовались ли соответствующие точки и области в каббалистической психопрактике, поскольку последняя сугубо эзотерична, но подобное предположение представляется вполне допустимым. Во всяком случае, сходная практика известна суфизму (сосредоточение на определенных точках тела — *латаиф*; ед. ч. *латифа)*.

Еще одна проблема, которую надлежит затронуть в данной связи, имеет отношение к вопросу о характере и природе зла. Этот вопрос создал множество сложностей для христианской теологии и привел к возникновению проблемы теодицеи, то есть оправдания Бога за зло, царящее в мире. Поскольку христианский подход к этому вопросу исключал связь зла с божественной природой, то оставалась возможность или говорить об иллюзорности зла (например, рассматривать зло как недостаток добра или утверждать, что оно существует лишь для ограниченного человеческого разума, но не объективно), или связывать зло со свободной волей и свободным выбором человека (но поскольку последний сам считался творением Бога, подобное предположение не решало вопрос окончательно и, в свою очередь, нуждалось в уточнениях и дополнениях). И наконец, существовала точка зрения, согласно которой зло было предназначено Богом для того, чтобы лучше оттенять добро, но она также не объясняла, каким образом всеблагой Бог мог сотворить зло или нечто злое. Неприемлем для христианства был и дуалистический подход, считавший источником зла второго, злого бога, или сатану, как существо, равное Богу и не сотворенное Им. Для каббалы, разумеется, дуалистический подход был столь же недопустим. Более того, подчеркивая принцип строжайшего монотеизма, иудейская традиция всегда утверждала, что признание власти (даже власти творить зло) над миром другого существа помимо Бога фактически означает введение культа второго бога и отход от монотеистической ортодоксии в язычестве. Поэтому каббалисты заняли абсолютно последовательную позицию, усмотрев в самой божественной природе наличие условий для появления зла.

Конечно, Бог всесовершенен и благ, но Ему наряду с другими качествами и атрибутами присущ также атрибут строгого суда и ограничения, проявляющийся в левом столпе сефиротического древа. Именно этот атрибут, приобретающий при определенных условиях самостоятельность и обособление от атрибута милосердия, и лежит в основе самой возможности появления зла. Эта ли-

ния каббалистического умозрения, усматривавшая потенциальные корни зла, а следовательно, и свободу выбора в самом Боге, оказалась перспективной для истории европейской мысли от Я. Бёме и Ф. Шеллинга до Н. Бердяева.

Вместе с тем на Востоке также существовали теории зла, достаточно близкие к каббалистическим. Прежде всего это относится к традиции китайского буддизма (школы тяньтай и хуаянь). Школа тяньтай устами ее крупнейшего представителя Чжи-и (VI в.) и его последователей (Чжань-жань и др.) прямо заявляла, что единое и абсолютное сознание *(чжэнь синь, и синь),* образующее космическое тело Будды, содержит в себе всю полноту как добра, так и зла. Наличие в природе Будды-Абсолюта зла — предпосылка заблуждения и круговорота сансары. Наличие добра — предпосылка просветления и обретения нирваны. Сходной позиции придерживалась и школа хуаянь, базировавшаяся на знаменитом «Трактате о пробуждении веры в Махаяну» («Махаяна шраддхотпада шастра»)[33]. Этот важнейший текст утверждает, что у абсолютной реальности есть два аспекта: 1) просветленный и 2) непросветленный, имманентный, повторим, самому Абсолюту. Он является источником всего сансарического существования, тогда как первый аспект — гарантия возможности обретения состояния будды. Правда, трактат, как и теоретики хуаянь, считает, что истинен и субстанциален только просветленный аспект, тогда как заблуждение и омрачение являются вторичными и лишенными подлинной реальности. Диалектика двух аспектов Абсолюта позволяла хуаяньским мыслителям усматривать зародыш заблуждения *(авидья*; *у мин)* в недрах абсолютного и, напротив, находить семя просветления в бездонной пучине сансарической круговерти с ее страстями и страданиями: «В последней жестокости есть капля нежности и в Божией правде Божий обман» (З. Гиппиус).

Статус священного писания в Каббале и на Востоке

Каббалисты, как и все иудеи, признают безусловный авторитет Торы (Пятикнижия Моисея) и библейских текстов вообще. Специфичным в каббалистическом отношении к Торе является представление о дуализме абсолютного смысла вечной Торы и относительности ее эмпирически данного текста. Буквы Торы выражают полностью перво-Тору, но их комбинации могут быть различными. Многое зависит и от способностей людей, воспринимающих

откровение и по необходимости приспосабливающих услышанное к возможностям своего понимания. Кроме того, абсолютная Тора по-разному являет себя в различных мирах. Так, исторически существующий текст рассматривается некоторыми каббалистами как Тора, происходящая из мира берия (Тора де берия), тогда как высшей ее формой является пока не открытая Тора мира ацилут (Тора де ацилут). И наконец, абсолютная Тора по-разному являет себя в разные космические эпохи, о чем мы уже отчасти говорили выше. Напомним, что, по каббале, наша эпоха *(шемитта)* представляет собой эон господства принципа суда и ограничения, а предыдущая и последующая эпохи проходят под эгидой милости и расширения. Поэтому в нашем эоне Тора имеет форму Закона, то есть запретов и ограничений, чего не было до нашей шемитта и не будет после нее.

Кроме того, Тора могла рассматриваться и как единое великое имя Бога, скрытое в комбинациях ее букв и не явленное непосредственно[34].

Интересно сравнить каббалистическую концепцию Торы с брахманским учением о Ведах как текстах откровения. Согласно брахманизму, Веды представляют собой Шрути, то есть «Услышанное». Имеется в виду то, что некие древние мудрецы *(риши)* своим духовным слухом именно услышали некие предвечные звуковые *(шабда)* колебания, которые и были представлены ими в форме Вед, обладающих абсолютным религиозным авторитетом. Таким образом, текст Вед представляет собой как бы «перекодировку» вечной сакральной информации. Большинство брахманских мыслителей считали изначальные вечные Веды словом Бога (Ишвары), произносимым в начале каждого космического цикла, тогда как некоторые (школа пурва-миманса) считали перво-Веды самосущими и безначальными. Внимание к звуку *(шабда)* как исходной субстанции Вед стимулировало не только разработку теории фонетики и лингвофилософии, но и создание своеобразной концепции информации, приведшей даже к появлению философии Абсолюта-Брахмана как извечной информации (школа шабда-адвайта Бхартрихари). Вместе с тем первотекст как божественный звук отличался, разумеется, от его выражения в ведическом санскритском тексте, составленном риши, не говоря о том, что в разные эпохи (юга) и тексты Вед были различны. Некоторые школы (например, адвайта-веданта) даже считали, что Веды авто-

ритетны только в том, что они сообщают о природе Я и Абсолюта, а также об освобождении, тогда как другие подчеркивали безусловную богодухновенность и значимость каждого ведического слова. Любопытно, что, в отличие от каббалистов, брахманисты подчеркивали не графическое, письменно-буквенное оформление Вед, но их информационно-звуковой аспект, что проявилось и в необычайно поздней письменной фиксации ведического текста, передававшегося вначале изустно.

В отношении графического оформления сакрального текста к каббале ближе даосизм, утверждавший, что его канонические тексты (цзин) в ходе процесса космогенеза появляются сперва в различных небесных мирах эманации в форме гигантских иероглифических знаков, впоследствии обретаемых в откровении святыми на земле. Вообще же внимание, которое каббала уделяет буквам, их комбинированию и созерцанию, роднит ее с тантрической традицией индуизма и буддизма, но об этом следует говорить подробнее в разделе о каббалистической практике.

Практический аспект каббалы

Говоря о каббалистической практике, мы не имеем в виду так называемую практическую каббалу, то есть различного рода магические методы, связанные с составлением гематрий и использованием заклинательных формул для колдовских целей. Эта практическая каббала имела более или менее популярный характер и порой выходила за пределы поля иудаистской раввинистической ортодоксии. Под каббалистической практикой мы будем понимать набор методов и средств психопрактики, направленной на достижение цели каббалы — постижение тайн божественной жизни и участие в ней через «прилепление к Богу» *(девекут)*. Многие из этих методов имеют достаточно очевидное сходство с восточными направлениями психотехники. Разумеется, приемы созерцания или медитации весьма сходны практически во всех религиях, будь то иудейская каббала, восточнохристианский исихазм или индуистская йога. Однако существуют и некоторые специфические или достаточно характерные лишь для отдельных традиций формы психопрактики. О некоторых из них здесь и пойдет речь.

Прежде всего хотелось бы отметить исключительное сходство методов созерцания в профетической каббале Авраама Абулафии (XIII в.) с тантрическим путем мантраяны буддизма и индуизма

(надо сказать, тема «каббала и тантризм» представляется нам особенно перспективной и содержательной). Сходство методов Абулафии и мантраяны (мантра-йоги) уже отмечалось в науке. Так, Г. Шолем называет медитативные приемы Абулафии «еврейской йогой»: «...его доктрина представляет собой лишь иудаизированный вариант той древней духовной методики, которая нашла свое классическое выражение в практике индийских мистиков, последователей системы, известной под названием „йога“. Одним из многих доказательств этого служит то обстоятельство, что существенную роль в системе Абулафии играет методика дыхания. Эта методика достигла своего высочайшего развития в индийской йоге, где она обычно рассматривается как важнейшее орудие психической самодисциплины. Помимо этого, Абулафия предписывает специальные положения тела, определенные сочетания согласных и гласных звуков в продолжение одного вдоха, определенные формы чтения вслух. Многие отрывки из его книги „Свет Разума“ читаются как иудаизированный трактат по йоге. Сходство распространяется даже на некоторые аспекты доктрины экстатического видения, подготовляемого и осуществляемого посредством этих упражнений»[35]. С этими словами солидаризируется и Цев бен Шимон Галеви: «Посредством этих кругов наставления и постоянного перекомбинирования еврейских букв и имен медитирующий [по системе Абулафии] стремится превзойти рациональное и проникнуть в сверхъестественные миры. Этот метод не слишком отличается от определенных форм практики мантр на Востоке»[36]. Тот же самый автор приводит в своей книге рисунки конфигураций из еврейских букв, предназначенные в традиции Абулафии для медитативного использования[37]. Эти графические символы-паттерны вполне аналогичны мандалам и янтрам тантрической индуистско-буддийской йоги.

Отметим, что в тантрической практике имеет место не только созерцание геометрических фигур, окрашенных в символические цвета, но и собственно букв санскритского или тибетского алфавитов. Поскольку теория мантр предполагает, что определенные колебания звуков (подчас не имеющие непосредственного смыслового содержания), образующие при правильном произнесении букв так называемые «семенные мантры» (*биджа мантра — хри, хам, хум, ах* и т. п.), оказывают мощное воздействие на психофизические структуры тела-микрокосма, то определенное значение стало придаваться и созерцанию буквенной записи этих звуков.

Традиция предписывала созерцание определенных букв и их сочетаний на тех или иных участках тела, причем строго регламентировались цвет, размер и толщина визуализируемых букв. Обычно они визуализировались в области локализации так называемых чакр — тонких психоэнергетических центров, особенно важными из которых, напомним, считались центры у основания позвоночника, в области пупа, солнечного сплетения, сердца, нижней части горла, межбровья и макушки головы. Определенные мантры, в том числе и записанные буквами, соотносились не только с каждым конкретным центром, но и с элементами каждого центра. Отметим попутно, что в традиции Абулафии важную роль играло сосредоточение на сердце и достижение ощущения тепла в нем (согласно книге Хайе га-'Олам га-Ба).

Любопытно, что именно интерес к письменной фиксации фонем, а следовательно, и к буквам, характерный для тантрической традиции (как и для каббалы), побудил японского монаха Кукая (VIII–IX вв.), бывшего родоначальником тантры *(миккё; сингон)* в Японии, заняться разработкой национального алфавита в противовес непроизносимой иероглифике заимствованной японцами китайской письменности.

Созерцание букв, тесно связанное в каббале и тантре с их аранжировкой в подобие геометрических структур и фигур, оказалось в обеих традициях в прямой связи с разработкой схем и диаграмм. В каббале это проявилось уже в первых, достаточно простых изображениях древа сефирот, а в лурианской каббалистической традиции привело к необычайной графической сложности и утонченности.

Разумеется, практика «профетической каббалы» Абулафии никоим образом не исчерпывает всего богатства каббалистических методов созерцания и техники экстаза, но как объемы нашей работы, так и малая степень изученности вопроса препятствуют более подробному изложению здесь соответствующего материала[38].

В заключение следует сказать несколько слов о роли установки, некоей целевой интенции мысли адепта в практике как восточных учений, так и каббалы. Хорошо известно учение о *каввана* (мн. ч. *кавванот*), разработанное в теории молитвенного делания Исаака Лурии (Ари) и его последователей. Именно установка (например: «Я делаю то-то и то-то для того, чтобы воссоединились Святой, да будет благословен Он, и его Шехина, из страха и любви») придает не только действенность молитве, но и сообщает

сакральный и сотериологический характер любому религиозно и этически значимому поступку. Определяющее значение установки и направленности сознания признавалось и всячески поддерживалось и буддизмом. Так, любая форма практики в Махаяне должна сопровождаться «порождением благой мотивации» *(бодхичитта):* «Да обрету я состояние будды для блага всех живых существ». Наличие этой мотивации отличает в тантрическом буддизме собственно йогическую практику различных *садхан* (методов) от внешне сходных с ними магических операций. Но если психологизм буддизма хорошо известен, то психологизм еврейского эзотеризма еще нуждается в специальном исследовании.

Сексуальный аспект каббалы и восточных учений. Доктрина женственного

Одним из наиболее интересных аспектов каббалы является концепция Шехины как женственной ипостаси Божества. Первоначально Шехина воспринималась как слава Бога и божественное присутствие в мире. Постепенно ее образ трансформировался, с одной стороны, в мистическую сокровищницу всех душ Израиля (кенессет Исраэль) — ср. образ алая виджняны, сознания-сокровищницы, в буддизме, — а с другой — в женственный аспект Бога, Его энергии творения и обнаружения себя в мире. В лурианской каббале, подчеркивающей гностический аспект космической трагедии («разбивание сосудов», *шевират гак-келим)* и экзистенциальную разорванность самих основ бытия и мироздания, образ Шехины дополнился представлением о ее изгнании, ее отверженности и разлученности с Творцом: Шехина изгнана, затеряна в нижних мирах, и только ее воссоединение с Творцом восстановит исходную целостность бытия и реинтегрирует космос в «окончательном исправлении» *(гемар тиккун).* И вот уже ученик Исаака Лурии по имени Авраам Галеви Берухим (XVI в.) видит Шехину у Стены Плача в Иерусалиме в виде скорбящей и рыдающей женщины в черном. Здесь Шехина уже вполне аналогична гностической Софии или неопифагорейской Энойе, низвергнутым из божественной полноты-плеромы в мир косной материи[39]. Каббалисты выделяли в Шехине два аспекта, названные ими по именам библейских супруг Иакова — Лии и Рахили. В своем аспекте *(парцуфе)* Лии Шехина наслаждается единением с Богом, тогда как в качестве Рахили она разлучена со своим божественным Супру-

гом и обречена на страдания в грубых мирах вплоть до грядущего воссоединения. Интересно, что Вл. С. Соловьев (1856–1900), русский религиозный философ, всегда проявлявший глубокий интерес к каббале, также говорит о двух Софиях: Софии как субстанции Божества и Софии как страдающей в космосе мировой душе, выражающейся в соборном человечестве (ср. Шехину как Общину Израиля) и стремящейся к союзу с божественным Логосом-Христом как залогу окончательного обожения мира и человечества, становящегося богочеловечеством (доктрина, вполне аналогичная учению о тиккун в лурианской каббале). В целом брак между Шехиной и Святым, да будет благословен Он, может быть вполне описан как единение (*зивуг* — соитие; *зиввуга кадиша* — иерогамия, сакральный брак) сефирот Малхут (Шехина) и Тиферет (Господь, Абсолют, как он отражается в данной сефире). Учение об этом браке привело в каббалистической традиции к появлению ритуалов, как бы имитирующих торжество в чертоге брачном; они достаточно подробно описаны Г. Шолемом[40]. К этим ритуалам относятся, например, рекомендуемое «Зогаром» бодрствование накануне праздника Шевуот (букв.: «Недели» — пятидесятница, день дарования Торы) и некоторые субботние обряды.

Помимо многочисленных гностических аналогий доктрина Шехины имеет и ряд восточных параллелей. Прежде всего упомянем даосскую доктрину Женственного[41], согласно которой дао-Путь, первопринцип и первосубстанция, есть не что иное, как женское начало и космическое лоно, объемлющее сущее, подобно тому как материнское лоно объемлет плод, пребывающий в нем: «Ложбинный дух бессмертен, называют Сокровенной Самкою его. Врата Сокровенной Самки — корень Неба и Земли. Как нескончаемая нить, тянется он в бесконечность. Используй его без усилий» («Дао дэ цзин», § 6). Но если в даосизме Дао — абсолютно имманентный и вместе с тем наивысший принцип, то каббалистическая Шехина представляет собой все же лишь славу Божию и божественное присутствие в универсуме. И здесь более адекватна параллель из области теологии средневекового индуистского шиваизма (шактизма). Согласно ей, бог Шива, абсолютно блаженный и бездеятельный дух (пуруша), высшее Я (параматман), наделен особой силой или энергией (шакти), которая не тождественна ему и не отлична от него. Шакти образует женственный и деятельный аспект Шивы, который посредством этой энергии (иногда отождествляемой с материей — пракрити) творит мир. Для нужд культа

эта творческая сила Шивы персонифицируется как богиня Дурга, или Кали, супруга Шивы. Тело человека являет собой микрокосм, в котором также отражаются Шива и его шакти. Однако в микрокосме они разлучены: седалищем Шивы, божественного атмана, Я, является чакра головного мозга, тогда как шакти под названием кундалини пребывает в виде спиралевидной энергетической змейки в нижнем центре у основания позвоночника. Цель адепта — посредством йогической практики воссоединить Шиву и Шакти, что приводит к обретению нирваны и отождествлению «я» адепта с божественным Абсолютом и силами универсума (подробнее см. ч. II, гл. 2).

В тантрическом буддизме (Ваджраяна) женский аспект реальности выступает как праджня (премудрость, интуирование реальности, как она есть, и когнитивный аспект самой этой реальности). Интеграция праджни и упаи (метод-сострадание), символически изображаемая в образах сочетающихся божеств *(юганаддха),* приводит к обретению просветления и состояния будды. Праджня-парамита (совершенство премудрости) также олицетворяется в образе богини с четками, книгой и мечом, отсекающим неведение, в качестве своих иконографических атрибутов. Мантра Праджняпарамиты, приводимая в «Хридая сутре» («Сутра сердца премудрости»), гласит: «О та, которая переводит за пределы пределов беспредельного, просветление, славься!» *(Гате, гате, парагате, парасамгате, бодхи, сваха!)*[42].

Таким образом, в восточных учениях, как и в каббале, интеграция, единение мужского и женского аспектов Абсолюта, разъединенных в профаническом мире, является непременным условием спасения и обретения высшего состояния.

Каббала и философия А. Шопенгауэра

Может создаться впечатление, что данная проблема выходит за пределы круга рассматриваемых вопросов. Однако, если учесть, что сам Шопенгауэр, с одной стороны, считал восточные учения (прежде всего веданту и буддизм) одним из источников своей философии, а с другой — резко отрицательно оценивал влияние еврейской культуры на европейскую, представляется вполне логичным рассмотреть здесь данную проблему.

Шопенгауэр прежде всего ценит такие элементы восточных (индийских) учений, как: 1) доктрина абсолютного единства и да-

же единственности сущего по принципу «Тат твам аси» («То ты еси»), принадлежащая некоторым упанишадам и веданте Шанкары; 2) пессимизм и теория существования как страдания (буддизм, джайнизм, ряд направлений постбуддийского индуизма); 3) учение о перерождениях (метампсихозис, паленгенезис); 4) мистико-аскетическая направленность и система ценностей. Напротив, иудейская традиция осуждается и отвергается за «пошлый оптимизм» и отсутствие глубоких мистических и метафизических проникновений в духе мистического единения (unio mystica). Для любого человека, сколько-нибудь знакомого с каббалой, совершенно ясна несостоятельность последнего обвинения, ибо идеал *девекут* («прилепления» к Богу), равно как и теософские спекуляции в сочетании с развитыми системами психопрактики, образует самую сердцевину еврейского мистицизма. Характерно для каббалы и учение о *гилгул,* круговороте душ. Если же учесть, что в XVI–XVIII вв. каббала занимала место общепринятой мистической теологии иудаизма, а многие идеи и формы ее практики проникли даже в народный иудаизм, а позднее мистический дух каббалы возродился в хасидизме, который, по выражению М. Бубера, есть «каббала, ставшая этосом»[43], то все предубеждения Шопенгауэра оказываются не более чем иудофобскими предрассудками. Однако ради одного этого вывода не стоило и начинать разговор. Много интереснее то, что, по нашему мнению, именно каббалистический взгляд на мир гораздо ближе к шопенгауэровскому, чем собственно индийские религии; при этом речь идет об общности фундаментальнейшей идеи немецкого мыслителя с некоторыми положениями каббалистической доктрины.

Первым и важнейшим положением учения Шопенгауэра является тезис о том, что кантовская «вещь в себе» (или, правильнее, «вещь сама по себе») есть не что иное, как воля, приобретающая, таким образом, статус единственной реальности. Точнее, согласно уточнению Шопенгауэра[44], вещь в себе остается для нас непознаваемой, но ее первейшим обнаружением или явлением в опыте оказывается именно воля; то есть нами вещь в себе наиболее адекватно познается как воля; она как воля раскрывает себя в феноменах, образуя их сокровеннейшую природу, и познается в акте самосознания. Ничего подобного мы не находим ни в индуизме, ни в буддизме, ни в джайнизме, равно как нет этого и в китайских учениях. Это хорошо понимал и сам Шопенгауэр, писавший, что его философию нельзя понять, исходя из восточных учений, тогда

как они могут быть правильно поняты только из нее. Другими словами, система Шопенгауэра — ключ к подлинному пониманию сути религиозно-философских систем Востока. Но не лучше ли, чем превращать в волю недвойственный Брахман упанишад или дао-Путь даосизма, поискать учение, в котором воля действительно занимает место, близкое к ее месту в системе Шопенгауэра. И таким учением оказывается именно каббала.

Так, согласно Г. Шолему[45], каббалисты Героны рассматривали волю Бога (сокрытого Абсолюта, Эйн Соф) как высшую эманацию, которая проистекает из божественной сущности и одновременно скрывается в божественных силах; воля образует наивысший уровень, достижимый для человеческой мысли. При этом подчеркивается единство действия, существующее между Эйн Соф и волей. Последняя названа «беспредельной Волей» (га-рацон ад Эйн Соф), «беспредельно возвышенным» (га-ром ад Эйн Соф) или «тем, чего мысль не может когда-либо достигнуть». В некоторых сочинениях Азриэля Эйн Соф не упоминается вовсе, а Первоволя описана в выражениях, обычно применяемых к Абсолюту. Ряд авторов (в том числе и автор «Зогара») склоняются к признанию воли, совечной Абсолюту и пребывающей до процесса эманации сефирот, который начинается с Мудрости (Хохма). В таком случае сефирот могут рассматриваться в качестве уровней объективации воли (при этом познание оказывается вторичным по отношению к ней), что вполне аналогично подходу Шопенгауэра. Другие каббалисты (например, Исаак ибн Латиф) рассматривают волю как своего рода оболочку или одеяние Бога. А современный каббалист Михаэль Лайтман (сторонник лурианской каббалы рабби Иуды Льва Галеви Ашлага, 1885–1955) говорит даже, что «мы и все, что нас окружает, включая духовные миры, все, что кроме Творца, — лишь разные величины желания получить наслаждение»[46]. Таким образом, именно каббала содержит самую удивительную параллель к философии Шопенгауэра и именно каббала (а не упанишады и буддизм) могла бы послужить источником его учения, но, по всей видимости, Шопенгауэр не имел о каббале ни малейшего представления.

Хорошо известно, что источником морали Шопенгауэр считал сострадание, онтологическим основанием которого является единство всего сущего: реально (как вещь в себе) существует только одна сущность, обнаруживающаяся непосредственно в самосознании как воля. Эта единая и единственная реальность иллюзор-

но являет себя через посредство времени, пространства и причинности в виде множества существ и вещей. Сострадание — следствие глубинного чувства тождества «я» и другого по принципу, известному по санскритскому речению из упанишад «Тэт твам аси» («То ты еси»). Но и этот принцип Шопенгауэр мог бы обнаружить в каббалистических источниках. Вот что пишет о цфатской[47] каббале Г. Шолем: «Эта взаимосвязь всех людей, осуществляемая посредством души Адама, уже была объектом мистических спекуляций Кордоверо. По его словам: „В каждом имеется нечто от ближнего его. Поэтому всякий человек, который грешит, наносит вред не только самому себе, но и той части своего существа, которая принадлежит другому“[48]. И это, по мнению Кордоверо, и есть подлинная причина, по которой Тора (Лев. 19: 18) предписывает: „Люби ближнего твоего, как самого себя“, — ибо этот ближний на самом деле — ты сам»[49].

Конечно, предложенный в данной главе обзор параллелей, существующих между каббалой и восточными учениями, является неполным и весьма беглым. Мы стремились лишь наметить перспективу исследований в данной области и представить на суд читателя своего рода эскиз будущей специальной развернутой работы, посвященной этому вопросу. За пределами нашего внимания осталась, например, огромная тема сопоставления каббалистической практики гематрий и темуры с традиционной китайской нумерологией и комбинаторикой. Возможно также и сопоставление отдельных категорий и терминов, их семантических полей (например, *решимот* — «списки», «записи», «отпечатки», «следы», «энграммы» лурианской каббалы и *васана* — «энергия привычки», «истечения» виджнянавадинской философии буддизма). Вместе с тем совершенно ясно, что изучение типологической общности между каббалой и учениями Востока весьма перспективно для установления как универсалий религиозно-мистического опыта, так и структурного единства и содержательной близости мистико-эзотерических учений при различии используемых ими средств описания и выражения своего опыта и своих идей. И если нам удалось вызвать интерес научной общественности к поднятой теме, то мы можем считать задачу этой работы выполненной.

В заключение приведем одно высказывание М. Бубера, чрезвычайно ценное в связи с рассмотренной нами проблематикой: «Ибо обретение цельности души — это древнейшее внутреннее переживание еврея, внутреннее переживание, которое со всей силой ази-

атской гениальности проявилось в личной жизни великих евреев, в которых жил глубинный иудаизм. Великая Азия преобладала в них над Западом, Азия безграничности и святой цельности, Азия Лаоцзы и Будды, которая в то же время есть Азия Моисея и Исайи, Иоанна, Иисуса и Павла»[50].

Глава 3
ДОГМАТИКА И МИСТИКА В ХРИСТИАНСТВЕ

Трансперсональный опыт в раннем христианстве

Генезис христианства исключительно сложен, и эта сложность в полной мере отразилась в структуре христианского вероучения, литургической практики и церковной организации. Христианство в процессе своего становления вобрало в себя основы иудейского мировосприятия (теизм, креационизм, историзм), религиозные представления, связанные с мистериальными культами эллинистического Востока, и элементы греко-римской философии (стоицизм, платонизм); последнее обусловило тот дуализм Афин и Иерусалима, о котором мы говорили во введении в связи с проблемой «религия — наука». Можно указать и на другие мировоззренческие компоненты (например, гностический и манихейский аскетизм), также сыгравшие немаловажную роль в формировании этой второй по времени возникновения (после буддизма) мировой религии. Таким образом, христианство оказалось как бы плавильным горном, переплавлявшим в себе все культурное и религиозно-философское наследие средиземноморского мира, создавая новый синтез, отнюдь не сводимый ни к одному из своих компонентов, ни к Афинам, ни к Иерусалиму, в чистом виде. Именно этот синтез сохранил основы культурного наследия Античности в новую эпоху, посеяв семена, из которых взошла новая европейская, романо-германская и византийско-славянская, цивилизация.

Тем не менее необходимо иметь в виду, что сложность и гетерогенность христианства как развитой религии отнюдь не означает аналогичной синкретичности, гетерогенности и полиморфности учения основателя этой религии — Иисуса (от евр. Иешуа или Иегошуа) Христа (Христос — перевод на греч. евр. *машиах* — спаситель, помазанник). О теологии Нового Завета написано так безмерно много (в том числе и в последнее время, особенно столпа-

ми протестантского модернизма, из которых наиболее знаменит Бультман), что говорить о ней вновь, да еще и по необходимости кратко, нет никакой возможности. Выскажем только нашу убежденность в том, что теология нового Завета не только отнюдь не тождественна теологии никео-константинопольского Символа веры и Отцов Церкви, но и вообще имеет с ней весьма мало общего.

Собственно, никакой теологии как системы богословских взглядов и концепций мы в Новом Завете и не находим, ибо его интенция совсем иная; во всяком случае, цель Евангелий — отнюдь не конструирование системы догматов и теологических спекуляций. Учение Нового Завета (прежде всего Евангелий) вполне однородно, последовательно и имеет совершенно традиционно иудейский характер, будучи прочно укорененным в ветхозаветных текстах и религиозных сочинениях периода второго храма. Поэтому любой образованный в религиозном отношении еврей прекрасно видит иудейский подтекст и контекст наставлений Иисуса и немало удивляется их пониманию в церковной традиции. Достаточно обратиться к некоторым сочинениям времен правления Хасмонейской династии, чтобы найти в них в готовом виде все элементы учения Иисуса[51].

Прежде всего следует назвать два текста. Это уже упоминавшаяся «Книга Еноха», содержащая апокалиптико-эсхатологические идеи и образы христианской литературы первых веков нашей эры (интересно, что в «Книге Еноха» последний суд вершит Сын Человеческий, в котором воплощена праведность и который восседает на престоле своей славы), и написанные в 109–107 гг. до н. э. «Завещания двенадцати патриархов», иногда почти текстуально совпадающие с евангельскими текстами и едва ли не дословно предвосхищающие Нагорную проповедь:

> Возлюбите один другого от всего сердца; и если кто согрешит против тебя, обратись к нему со словами мира и не таи в душе своей злобы; и если он станет сожалеть об этом и покается, прости его. Но если он не признает своего греха, не возгневайся на него, не то, подцепив заразу от тебя, он ответит богохульствами и тем согрешит вдвойне... И если, утратив стыд, он станет упорствовать в грехе, то и тогда прости его от всего сердца и оставь мщение Богу[52].

Однако ко времени Иисуса в иудаизме восторжествовали ритуализм и формальная обрядность, с одной стороны, и политические амбиции, с другой. Так, фарисеи (а именно фарисеем написан

цитировавшийся выше текст) полностью подчинили себя следованию букве Закона и политическим интригам, а саддукеи проповедовали узкий и бесперспективный ритуалистический традиционализм, отвергая к тому же веру в бессмертие и воскресение, уже несколько столетий как утвердившуюся в иудаизме. Им противостояли ессеи (к которым был, видимо, близок Иоанн Креститель и традиции которых сохраняются в современном мандеизме Сирии и Ирака, последователи мандеизма считают себя продолжателями дела Иоанна); интересно, что если филиппики против фарисеев и саддукеев рассыпаны по всему евангельскому тексту, то о ессеях в Евангелиях вообще не упоминается, что может быть косвенным свидетельством в пользу определенных симпатий Иисуса к этому учению. Но ессеи были отшельниками, по существу изолировавшимися от общества и не влиявшими непосредственно на религиозную и общественную жизнь Иудеи рубежа нашей эры.

Так что Иисус, собственно, — при беспристрастном взгляде на евангельские тексты, понимаемые в контексте традиции и исторической ситуации, — был достаточно традиционным учителем праведности (вроде известного по кумранским текстам проповедника, жившего на 150 лет раньше Иисуса и так же, как и Иисус, распятого на кресте в Иерусалиме ок. 137/136 г. до н. э.)[53], выступившим против ритуального формализма, буквоедства и лицемерия господствовавших течений иудаизма с целью обратить к самым широким слоям населения проповедь нравственного обновления и живого религиозного опыта («дух дышит, где хочет», «дух животворит, плоть же не пользует нимало», «суббота для человека, а не человек для субботы»), «Ищите Царства Божия и правды его, а остальное приложится вам» — вот главная новозаветная максима, благая весть проповедника из Назарета. Царство Божие здесь и сейчас — и блаженная жизнь, не зависящая от внешних обстоятельств. Антиритуалистические и антижреческие настроения Евангелий (например, утверждение Иисуса о том, что поклоняться Богу следует не в храме и не на горе, а в духе и истине) также тесно связаны с установкой на личное благочестие, переживаемое внутренне (интериоризируемое благочестие, в отличие от формально обрядового), нравственную чистоту и религиозный опыт Царства Божиего здесь и теперь. С этой установкой, правда, дисгармонирует проповедь Страшного суда в конце времен (вообще, идея суда очень последовательно вписывается в зороастризм и иудаизм как религии Закона, но противоречит христианству как религии

Любви и Благодати), но это противоречие может быть объяснено как повышенным чувством справедливости, так и идеологической обработкой евангельского текста в процессе передачи (об этом — ниже).

Интересно, что Ф. Ницше в своем чрезвычайно агрессивном, если не сказать злобном, сочинении «Антихристианин» (или «Антихрист») не жалеет сильных выражений для характеристики Нового Завета в целом, но как-то очень тепло и интимно говорит о личности Христа, «благого вестника», который проповедовал Царство Божие, что «внутри нас», и который пошел на смерть, доказывая и этим торжество своей вести этого Царства. Думается, что Ницше при всей его вопиющей несправедливости и ненависти к христианской религии очень тонко и точно подметил самую суть новозаветной экзистенциальности.

Крестная казнь Иисуса была вызвана, по всей видимости, политическими причинами, на что есть указания и в Евангелиях (страх старейшин иудейских, что проповедь Иисуса повлечет репрессии со стороны римлян, основывавшийся на их традиционно политическом и государственническом, а не духовном понимании роли мессий). Не случайно, что последним аргументом иудеев, сломившим Пилата, было обвинение Иисуса в попытке узурпации власти («царь иудейский») и в мятеже против кесаря (что в случае освобождения Иисуса делало бы Пилата его сообщником). Привычные интерпретации мотивов членов синедриона, сводящиеся к их сопротивлению претензии Иисуса на божественность, совершенно необоснованны (что подтверждают и суждения современных иудейских авторитетов), поскольку эпитеты «сын человеческий» и «сын Божий» имеют традиционное употребление и не противоречат иудейской ортодоксии[54]. В Евангелиях они также постоянно прилагаются Иисусом ко всем людям, а не к себе исключительно («будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» и т. п.). Поэтому, думается, прав Ницше, говоривший, что Иисус ничем не выделял себя лично и не претендовал на собственную исключительность: вся та праведность и блаженство (ср. Заповеди Блаженства), которых достиг он, доступны при усилии («Царство Божие силою берется») всем и каждому здесь и теперь. Этому вроде бы противоречит Евангелие от Иоанна, но оно, как известно, вообще стоит особняком от других Евангелий (синоптических) и написано под сильнейшим влиянием платонизирующей иудейской экзегетики диаспоры (ярчайший представитель

ее — Филон Александрийский). Именно Иоанн впервые заговорил о том, что Иисус — воплощенный Логос эллинизированного иудаизма диаспоры. В это же приблизительно время идея Логоса — второго Бога активно разрабатывается и в эллинистической теософской традиции — «Герметический корпус», например, содержит знаменитую фразу: «Deus omnia creator secum deum fecit» («Бог, творец всего, производит второго Бога»). Иоанн к тому же вкладывает в уста Иисуса длинные монологи (составляющие основное содержание этого Евангелия), в которых Иисус всячески подчеркивает свою божественность, чего нет в Евангелиях синоптических.

Процесс реинтерпретации учения Иисуса начался почти сразу же за выходом первоначального христианства (иудео-христианства) за пределы Палестины. Даже при признании нами традиционного авторства Евангелий мы обращаем внимание на то, что евангелистами являются люди, далеко не самые близкие к Иисусу и даже не обязательно входящие в круг семидесяти апостолов, не говоря уже о двенадцати — к ним относятся Матфей и Иоанн, что же касается Луки и Марка (последнего церковь отождествляет с юношей, бежавшим, завернувшись в простыню, при аресте Иисуса), то их близость к Иисусу в любом случае весьма сомнительна. Скорее же всего, Евангелия писались иудеями диаспоры, давно утратившими непосредственный контакт со своей родиной и эллинизировавшимися (показательны и их имена: Лука — имя римское, Люций; чисто римским именем является и Марк). Писали они, вероятно, с чужих слов, путая иудейские реалии и географические названия и плохо понимая тот культурно-исторический контекст, в котором велась проповедь Иисуса. В результате все чаще и чаще иудейское понимание слов Иисуса сменяется их интерпретацией человеком эллинистического воспитания. В частности, как мы показали в гл. 1 ч. I нашей книги, само воскресение (Иисуса), идея которого укоренена в зороастрийской и иудейской традициях, начинает ассоциироваться в глазах эллинов-неофитов с типологически совершенно иными «воскресениями» богов Фригии, Сирии и Египта (в XIX в. это непонимание было унаследовано и «научно» использовано религиеведами мифологической школы). Таким образом, даже Евангелия (не говоря уже о христианстве позднейших времен) являют собой во многом результат видения иудейской реальности непонимающим, но истолковывающим эллинистическим взглядом.

Итак, суть благовестия Иисуса — чистый религиозный опыт, обретение религиозного опыта, базирующегося на свободе духа («дух дышит, где хочет», «и познаете истину, и истина сделает вас свободными») и возвышающегося над традицией, догматами, ритуалами и внешним благочестием («пусть левая рука не знает того, что делает правая», наставление об уединенной молитве во избежание похвал за благочестие и т. п.). Такой опыт и есть внутренне присущее каждому человеку и одновременно внемирское («царство мое не от мира сего») Царство Божие. Это учение Духа, а не закона, свободы, а не внешнего принуждения.

Вместе с тем ряд моментов учения Иисуса, а особенно его трагического жизненного пути, вторгаясь в эллинистический образ мыслей с его религиозными архетипами, налагались на культурные стереотипы другой цивилизации (греко-римской) и перетолковывались в ее парадигме и в духе ее религиозных чаяний, что породило множество интерпретаций (от гностических до ортодоксально-церковных). Но образ страдающего во имя искупления грешников Бога (или богочеловека), своим воскресением открывающего путь к спасению обреченным на ад, накладывался не только на культурные стереотипы, но и на психологические матрицы (как системы конденсированного опыта, так и БПМ; поэтому, кстати, неудивительно, что в перинатальных переживаниях на трансперсональных сеансах весьма распространены отождествления со страдающим и воскресшим Христом, а образы распятых младенцев и зародышей очень часты в рисунках участников этих сеансов). Все это, разумеется, не только искажало (и даже делало неузнаваемым) учение исторического Иисуса, но и обогащало христианскую традицию, внося в нее глубокую мистериальность, оплодотворенную новыми идеями и новой моралью, и трансперсональную устремленность.

Мотивы трансперсональных переживаний достаточно распространены в раннехристианской, в том числе и новозаветной, литературе. Богатейший материал по этому вопросу содержат Послания св. апостола Павла, этого знаменитого «апостола языков», установка которого на миссионерскую деятельность за пределами иудейской среды сыграла определяющую роль в превращении христианства в мировую религию.

В Посланиях мы встречаемся не только с описанием «экстатических» состояний самого св. Павла, но и с указаниями на то, что пророчества, предполагавшие вхождение в транс, общение

с «высшими силами» и другие типы трансперсональных переживаний, играли немалую роль в жизни ранних христианских общин («церквей»).

Из Посланий мы знаем, что пророчествовали «не только мужчины, но и женщины» (1 Кор. 5), что пророчества часто включали в себя говорение на иноязыках, то есть глоссолалии (1 Кор. 14: 2), и что пророчествованию придавалось особое значение как важнейшему из духовных даров (1 Кор. 14: 1). При этом сами по себе пророчества ставятся выше глоссолалии: глоссолалии остаются непонятными для верующих, тогда как пророчествующие назидают общину. Предполагалась как массовость «пророчествования», так и наличие истолкователей глоссолалии. Св. Павел особенно печется о том, чтобы держать харизматическую и экстатическую линию поведения общин под контролем, чтобы она не могла перейти в некое «вакхическое» буйство: «Итак, братия, ревнуйте о том, чтобы пророчествовать, но не запрещайте говорить и языками; только все должно быть благопристойно и чинно» (1 Кор. 14: 39–40).

В главе 12-й Второго послания к Коринфянам (1–5) содержится описание некоего духовного экстатического восхождения, причем, по всей видимости, речь идет об опыте самого ап. Павла: «Неполезно хвалиться мне; ибо я приду к видениям и откровениям Господним. Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет, — в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает, — восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке, — только не знаю — в теле или вне тела: Бог знает, — что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать. Таким человеком могу хвалиться; собою же не похвалюсь, разве только немощами моими».

Мотивы полета («восхищения»), выхода за пределы индивидуальной ограниченности и неописываемости, невыразимости трансперсонального переживания уже хорошо знакомы нам.

Тем не менее, насколько мы можем судить по имеющемуся материалу, в раннем христианстве не существовало разработанной «техники экстаза», то есть систематической и нормативной психотехники.

Пророческая тенденция в раннем христианстве нашла свое наивысшее выражение в монтанизме, признанном в III в. ересью, но еще в конце II в. имевшем такого последователя и апологета, как знаменитый Тертуллиан.

Монтанизм родился в Малой Азии, во Фригии — области, уже хорошо знакомой нам по культу Кибелы и Аттиса. Сам основатель этого учения Монтан (II в.) был, согласно некоторым источникам, обращенным в христианство галлом, оскопленным жрецом Матери богов. Христианство, видимо, дало новое направление экстатизму, воспитанному на почитании Кибелы. Монтан, сопровождаемый двумя женщинами — Максимиллой и Прискиллой, провозгласил себя провозвестником нового откровения — откровения Святого Духа-Параклета (Утешителя, Ходатая). Монтанисты утверждали, что подобно тому, как Христос с апостолами возвышались над Моисеем и пророками, так же и Монтан со своими пророчицами — над Христом и апостолами в качестве носителей откровения Духа. У монтанистов было много своих текстов — оды Монтана, пророчества Максимиллы, псалмы. Как говорит М. Э. Поснов, характеризуя точку зрения монтанистов: «Откровение Бога в Монтане и его спутницах достигло новой последней ступени своего проявления и действия для того, чтобы ввиду близко предстоящего конца мира подготовить общину через новые откровения и новые требования к делу совершенства и совершения всего»[55].

В целом в догматике и богословии монтанизм не содержал ничего нового по сравнению с учением других христианских общин. Главное в нем было напряженное ожидание конца света, второго пришествия Христа и явления Нового Иерусалима, на роль которого Монтан выдвигал небольшие фригийские города Петузу и Тимион, куда он собирался созвать христиан всего тогдашнего мира. Монтанисты проповедовали покаяние и строжайший аскетизм, вплоть до призывов к расторжению браков. В течение III в. монтанизм постепенно утрачивает свое влияние и исчезает. В монтанизме пророчески-эсхатологическая линия христианского религиозного опыта (ярчайшим образом проявившаяся в Апокалипсисе) находит свое завершение. Последующее развитие христианской практики духовного делания пошло по иному пути — по пути разработки систем аскетической психотехники в рамках монашества (с IV в.). Но прежде чем говорить о монашестве, необходимо охарактеризовать такие явления, как гностицизм, неоплатонизм (в его эллинской и христианской формах) и апофатическое богословие. Здесь мы ограничимся лишь беглым анализом перечисленных учений в контексте проблемы формирования теории и практики монашеского делания, иноческого подвига.

Гностицизм — явление очень сложное и существовавшее в различных вариантах (учения Валентина, Василида, гностики-офиты, энкратисты и т. д.); мы постараемся выделить самые существенные черты, присущие гностическому движению в целом.

1) Установка на принципиальный эзотеризм. Все люди делятся гностиками на «телесных» (соматики, гилики), «душевных» (психики) и «духовных» (пневматики). Из них только последним доступны тайны гносиса — высшего и подлинного знания.

2) Весь видимый материальный мир — зло. Это темница духа, порабощенного небытием, стихией хаоса-материи. Освобождение из темницы мира достигается через причастность божественному знанию и постижение природы собственного духа как частицы высшего и единственного истинного Бога — Отца Нерожденного, Неизреченного, Мрака, который превыше всякого Света.

3) Мир есть результат трагической ошибки, трагедии в Абсолюте. Отец Нерожденный, самообнаруживаясь, являет себя в особых сущностях-эонах, зачастую образующих пары или четы (сизигии). Завершенность эонов-теофаний образует божественную полноту (плерома). Гордыня или ошибка одного из эонов (обычно Софии) приводит к нарушению этой полноты, его отпаду от плеромы и началу космогенеза, в результате которого создается множество несовершенных миров (иногда 365) во главе с их владыками-архонтами. Низший из этих миров — наш материальный мир.

4) Принципиальная антииудейская позиция. Гностики активно отвергают Ветхий Завет и считают ветхозаветного Яхве (Иалдаваофа) низшим архонтом, демиургом, вообразившим себя высшим Богом и стремящимся поработить человека властью своего закона. В некоторых гностических системах (офиты, каиниты) даже грехопадение толкуется как благое деяние, совершаемое по вразумлению одного из эонов, принявшего вид библейского змия и открывшего людям гносис, знание добра и зла, что, естественно, вызвало гнев Иалдаваофа, загнавшего человека в самую бездну материи. Иногда этот религиозный «антисемитизм» интерпретируется как реакция эллинистических начал в христианстве на инокультурный иудейский пласт, чуждый эллинистическому видению мира. Однако, учитывая в значительной степени гностический характер (типологическую близость гностицизму) иудейской каббалы, эту интерпретацию можно считать несостоятельной.

5) Представление о спасении как полном избавлении от материальности. Плерома стремится восстановить свою целостность,

что приводит к появлению нового эона Иисуса (иногда — двух: Иисуса и Христа), который и сходит в материальный мир, обучая избранных носителей духа высшему гносису (интересно, что в гностических Евангелиях очень часто истинными учениками Христа, которым он открывает тайное учение, оказываются женщины — Мария Магдалина и др.). После того как все частицы духа покинут мир и вернутся в плерому, материя вернется в состояние аморфного хаоса и прекратит свое существование (у Василида финал космической драмы сложнее — это апокатастасис, «восстановление всего»). Телесность Христа обычно считается гностиками призрачной (докетизм).

6) Спасение достигается через практику строжайшего аскетизма (известны сообщения и о крайнем либертинизме, однако, скорее всего, они не заслуживают серьезного к ним отношения), преодоление всех привязанностей и влечений и достижение бесстрастия. Гностики занимались практикой заклинаний (возможно, аналог индийских мантр), участвовали в мистериальных ритуалах и склонны были к смешению эллинистических и христианских образов, ценя в них некое архетипическое единство.

7) Ведущее настроение гностицизма — чувство экзистенциальной заброшенности человека, его затерянности в злом и чуждом материальном мире, отгороженном сотнями небес и миров с их архонтами и демиургами от истинной родины человека, того духовного пространства, где дух человека у себя и в себе, — от плеромы эонов Отца Нерожденного. Этот экзистенциальный пессимизм преодолевает сам себя в вере в окончательное освобождение и возвращение в плерому[56].

Гностическая мифология и теософия чрезвычайно интересны для психологического исследования религиозного феномена — в них мы в обилии находим различные перинатальные и трансперсональные мотивы, а также набор архетипов, кодирующих порожденные системами конденсированного опыта и базовыми перинатальными матрицами (БПМ) комплексы.

Гностицизм, объявленный формировавшейся епископальной церковью ересью (этого не избежала даже такая «мягкая» форма гностицизма, как учение Маркиона, считавшего себя продолжателем линии ап. Павла) и в конце концов практически полностью искорененный, никогда на самом деле не претендовал на роль соперника церкви, ибо всегда мыслил себя не как массовое религиозное движение (или массовая организация), а как учение узкого

круга эзотериков-пневматиков (единственной массовой формой своеобразного квазигностицизма было манихейство)[57]. Но церковь не нуждалась в таком эзотеризме, сводившем на нет все ее претензии на обладание полнотой истины и непререкаемый авторитет в вопросах веры. После своего расцвета во II и отчасти в III в. гностицизм постепенно приходит в упадок и как таковой исчезает.

Но, исчезнув в качестве самостоятельного религиозного течения, гностицизм оказал огромное влияние на историю христианства. И дело здесь не в том, что гностические и манихейские идеи питали христианские ереси на протяжении всего Средневековья (павликане, богомилы, катары, альбигойцы и др.). Прежде всего аскетико-созерцательная и мироотрицающая установка гностицизма глубоко трансформировала онтологический оптимизм исходного иудео-христианства. Сколько бы ни принималось на церковных соборах постановлений, осуждающих дуализм, презрение к плоти и мировоззренческий аскетизм, реальное эмоциональное мироощущение христианства (независимо от догматических определений) стало пессимистическим и аскетическим, и тень теоретически анафематствуемого дуализма добра и зла пала на христианское мироощущение. И, как нам представляется, именно гностицизм сыграл решающую роль в появлении христианского монашества и пустынножительства (процесс его создания подтолкнули и обмирщение и огосударствление церкви после императоров Константина и Феодосия), той традиции, которая разработала оригинальные христианские формы психотехники.

В настоящее время есть много оснований говорить именно о гностических истоках монашества. Главное из них — обнаружение грандиозной библиотеки раннехристианской литературы, прежде всего гностической, в Наг-Хаммади (Хенобоскион) в Египте. Этой библиотекой, расположенной в песках Фиваиды, пользовались прежде всего аввы — египетские отцы-пустынники IV–V вв. И именно гностические тексты, казавшиеся уже почти умершими и полузабытыми, определяли и составляли, по существу, весь круг их чтения (значительный сектор которого заполняли апокрифические Евангелия)[58]. Позднее монашество не только порвало с гностицизмом (поддержав, правда, в V в. монофизитство, учение как бы промежуточное между гностическим докетизмом и халкидонской ортодоксией), но и стало знаменем и воинством правоверия. Но гностическая закваска аскетизма, борьбы с аффектами и плотскими соблазнами осталась в нем навсегда.

Еще одним важным фактором формирования не только христианского богословия, но также мистицизма и психотехнической практики был неоплатонизм.

Основателем неоплатонизма является Плотин (204 или 205–270), ученик Аммония Саккаса из Александрии, который был также учителем знаменитейшего христианского мыслителя раннего периода Оригена (ряд положений учения которого в VI в. объявили еретическими). Другими крупнейшими представителями неоплатонизма были Порфирий, Ямвлих и Прокл.

Неоплатонизм никогда не был чисто философской теорией: он претендовал скорее на роль универсальной эллинистической теологии, подводящей теоретическую базу под религиозные представления и практику как собственно греко-римской религии, так и других учений эллинистического круга во имя синтеза всего античного религиозно-философского наследия перед лицом усиливающегося христианства. Если исключить терпимого и умиротворенного Плотина, то можно сказать, что все философы-неоплатоники были настроены активно антихристиански, а Порфирий даже написал трактат, направленный против христиан. К неоплатонизму примыкал и знаменитый враг христианства император Юлиан Отступник (361–363). И тем не менее неоплатонизм не только повлиял на формирование христианского богословия и средневековой христианской философии, но и во многом возродился в христианской мысли, так что и св. Августина, и почти всех восточных отцов смело можно считать христианскими неоплатониками. Но не меньшую роль сыграл неоплатонизм и в становлении христианской теории духовного делания.

Здесь не место сколько-нибудь подробно излагать неоплатоническую философию, слишком краткий и поверхностный обзор профанизировал бы и исказил ее. Заинтересованному читателю мы советуем обратиться к специальным трудам, прежде всего к изложению неоплатонической философии в заключительном томе «Истории античной эстетики» А. Ф. Лосева[59]. Мы же остановимся только на тех моментах неоплатонизма, которые важны для понимания рассматриваемых нами вопросов.

Можно без труда обнаружить доктринальный уровень неоплатонизма. Его своеобразие состоит в том, что, поскольку религии античного мира не сформулировали определенно свои доктринальные положения, философы-неоплатоники не воспроизводят,

а сами формируют их, относясь к текстам Гомера и Гесиода, диалогам Платона и мистериальным гимнам как к Священному Писанию (причем вполне в христианском духе). В основе этой доктрины лежит политеизм, утративший, однако, свою непосредственность и самоценность: теперь за богами находится высшее и непостижимое Единое.

Философский уровень системы вполне отчетлив и наиболее ярко представлен в неоплатонических текстах. Именно он главным образом влиял на христианскую теологию.

Важную роль играет в системе и психотехнический уровень. Прежде всего это учение Плотина об экстазе как восхождении души к Единому, но существенны и рассуждения последователей Плотина о мистериальных культах, которым эти философы активно предавались (вспомним о мистериях Матери богов, в которых регулярно участвовал Прокл, а также Ямвлиха, даже написавшего трактат «О египетских мистериях»). В связи с важной ролью психотехники в неоплатонизме и его концепцией чувственного мира как последней ступени удаления от Единого, в этике неоплатоников господствовала аскетическая установка, что не мешало им резко отвергать учение гностиков о мире как абсолютном зле: как известно, именно изучение неоплатонизма отвратило св. Августина от манихейства, которому он был привержен, и в конечном итоге направило его в лоно христианской церкви.

Мы остановимся на двух моментах неоплатонизма — его учении о Едином, повлиявшем на формирование христианского апофатического богословия, и плотиновской теории экстаза как пути к Единому.

Единое неоплатоников — Абсолют, который превыше всех определений, понятий и категорий. Единое выше бытия, источником которого является. Оно преступает пределы всего и принципиально неописываемо и невыразимо. Вместе с тем все существует лишь вследствие своей причастности единству, хотя само Единое запредельно любому существованию. Единое абсолютно самодостаточно и не нуждается ни в чем, в том числе и в самом себе. И тем не менее в силу переизбытка своей всецелостности оно как бы переливается через себя, эманируя следующий принцип — Ум (нус), который ниже Единого, поскольку произведенное всегда ниже произведшего. Ум, в свою очередь, эманирует Душу (психэ), которая как бы проецирует вложенные в нее Умом идеи вовне, в небытие, которое и есть материя, что и порождает чувственный

космос. Отметим пока, что чисто негативные определения Абсолюта-Единого у Плотина были применены к Богу христианскими неоплатониками.

Однако характер эманации цикличен: сущее не только исходит из Единого, но и способно возвращаться к нему, проходя те же три ступени, но в обратном порядке. Именно эта идея лежит в основе плотиновской теории трансперсонального опыта, который сам Плотин называет экстазом (то есть выхождением за пределы ограничений чувственного космоса и индивидуальной ограниченности: экстаз — это прежде всего вне-себя-бытие). Более того, Плотин определяет (Эннеады V, 3, 17) экстаз как цель существования души: душа способна узреть свет Единого и увидеть смысл собственного существования в видении всего, в том числе и себя, и даже самого этого Единого в этом свете: подобно тому как солнце мы созерцаем в его собственном свете, так же и душа должна созерцать Единое посредством исходящего от него света. Это созерцание достигается благодаря полному отрешению от всего, в том числе и от собственной личности: «Афеле панта» («Отложи все»), — говорит Плотин.

В «Эннеадах» Плотин очень образно и красочно описывает свой собственный экстатический опыт:

> Много раз это случалось: выступив из тела в себя, становясь внешним всем другим вещам и сосредоточенным в себе, созерцал чудесную красоту; и затем — больше, чем когда-либо, уверенный в общении с высочайшим порядком, ведя благороднейшую жизнь, приобретая идентичность с божеством, находясь внутри него благодаря приобщению к этой активности, покоясь надо всем умопостигаемым, — все это меньше, чем высшее; и все же наступает момент нисхождения из интеллекта к рассуждению, и после этого сопребывания в божественном я спрашиваю себя, как случилось, что я могу теперь нисходить, и как могла душа войти в мое тело, — душа, которая даже внутри тела есть высшее, как она себя показала[60].

Вот что по этому же поводу пишет ученик Плотина Порфирий (232–301) в своем жизнеописании учителя:

> Так божественному этому мужу, столько раз устремлявшемуся мыслью к первому и высшему Богу по той стезе, которую Платон указал нам в «Пире», являлся сам этот Бог, ни облика, ни вида не имеющий, свыше мысли и всего мысленного возносящийся, тот Бог, к которому и я, Порфирий, единственный раз на шестьдесят вось-

мом своем году приблизился и воссоединился. Плотин близок был этой цели — ибо сближение и воссоединение с всеобщим Богом есть для нас предельная цель: за время нашей с ним близости он четырежды достигал этой цели, не внешней пользуясь силой, а внутренней и неизреченной[61].

Можно увидеть самую непосредственную связь между учением неоплатоников о Едином и об экстазе: теория Единого, с одной стороны, как бы задает направление и цель психотехнической практике, а с другой — сама представляет рационализацию в терминах платоновской философии глубинного трансперсонального переживания религиозного опыта, послужившего как бы материей для оформляющего его философского дискурса (подобно тому как и в религиях чистого опыта психотехника всегда служила поставщиком сырого материала для философствования). Поэтому изучение экстатического опыта неоплатоников и их психотехники (в пределах, освещаемых источниками) исключительно важно для понимания психолого-эмпирической базы их философских построений.

Отметим также, что неоплатонизм не знал теории окончательного освобождения. Полностью базирующийся на античном циклизме и космизме, неоплатонизм полагал циклы нисхождения души из Единого и восхождения к нему вечными: души то опускаются в чувственный мир, то сливаются до полного отождествления с Единым, то вновь нисходят в космос (учение о круговращении душ очень четко изложено в «Первоосновах теологии» Прокла[62]). Думается, что возможность широчайшего влияния неоплатонизма на христианскую мысль в конечном счете обусловливалась типологической близостью и подобием религиозных переживаний теософа-неоплатоника и христианского аскета. Близость типов опыта обусловила близость языков его описания и возможность самых разнообразных заимствований и взаимовлияний.

Важнейшим результатом усвоения неоплатонических идей в рамках христианского умозрения была разработка апофатического (отрицательного) богословия, тесно связанного с человеком, выдававшим свое главное произведение за творение «мужа апостольского» Дионисия Ареопагита (поэтому в историографии его обычно называют Псевдодионисием). Кто это был — неизвестно; одна из гипотез предполагает, что за именем «Дионисий Арео-

пагит» скрывается мыслитель грузинского происхождения Петр Ивер, живший в V в. и бывший одним из активных участников монофизитского движения. Но в любом случае творения Псевдодионисия оказали сильнейшее влияние на формирование восточнохристианского богословия и мистицизма, а через Иоанна Скота (Эриугену)[63] — на мистицизм католического Запада, вплоть до немецких мистиков XIV в., Николая Кузанского и Якоба Бёме.

Псевдодионисий называет главным атрибутом Бога божественный мрак, ссылаясь на псалом 17 («соделал мрак покровом Своим»). Это мрак, который превыше света, мрак непознаваемости, непостижимости, абсолютной запредельности и невыразимости божественной сущности. Именно в этом смысле следует понимать мрак, который окутал Моисея при его встрече с Богом; «...только после того, как, упразднив всякое ведение, Моисей господствующей частью своего разума соединяется с Тем, Кто недоступен никакому познанию, в совершенном неведении обретает он сверхразумное ведение»[64].

Это ведение, тождественное неведению и невидению (ср. docta ignoranta, ученое неведение Николая Кузанского), достигается постепенным отстранением от всего сущего. Поэтому отрицательные определения Бога предпочтительнее положительных, ибо позволяют восходить от познания низших к познанию высших атрибутов Бога и через отказ от сущего обрести полное ведение того неведения, «которое сокрыто во всем сущем от всех, кто хотел бы познать его, и ради созерцания того сверхъестественного Мрака, который сокрыт во всем сущем от тех, кто хотел бы узреть его»[65].

Но вместе с тем Бог, будучи абсолютно трансцендентным всякому обыденному опыту, так же не может быть описан в отрицательных терминах, как и в положительных: он равно запределен и утверждению, и отрицанию. Будучи причиной чувственного бытия, Бог сверхчувствен; будучи причиной умопостигаемого (интеллегибельного, ноуменального) бытия, Бог не умопостигаем, и к нему не приложимы ни богословские определения, ни философские категории: «...по отношению к Нему совершенно невозможны ни положительные, ни отрицательные суждения, и когда мы что-либо отрицаем или утверждаем о нем по аналогии с тем, что Им создано, мы, собственно, ничего не опровергаем и не определяем, поскольку совершенство единственной причины всего сущего превосходит любое утверждение и любое отрицание, и, обобщая: превосходство над всей совокупностью сущего, Того, Кто

запределен всему сущему, — беспредельно»[66]. Или, как резюмирует свою мысль Псевдодионисий в «Письме Гаю Монаху», «полное неведение и есть познание Того, Кто превосходит все познаваемое»[67].

Таким образом, Псевдодионисий провозглашает полную трансцендентность Бога любым эмпирическим формам познания и одновременно — познаваемость Бога особым мистическим способом, через непознание, неведение, отвержение всего сущего и самого бытия и вступление в «божественный мрак». Это учение о мистическом богопознании, ведущем к тейосису (обожению), причастности божественному естеству, становится со временем теоретической основой монашеской аскезы и духовного делания (что, кстати, показывает, насколько это «божественное неведение» отличается от агностицизма или гносеологического пессимизма нововевропейской философии). Но если «псевдоареопагитики» задают теоретическую парадигму христианского духовного делания, то система его праксиса разрабатывается в исихазме, к рассмотрению которого мы теперь и обратимся.

Византийский исихазм

Исихазм — от греческого «исихия» (мир, молчание, безмолвие, покой). Это слово может считаться этимологическим аналогом санскритского «нирвана» (прекращение, угасание). Если вспомнить, что тибетцы перевели на свой язык слово «йога» (связь, соединение, сопряжение) словом «налджор» (пишется rNal-byor), означающим «успокоение», «транквилизация», то греческой калькой тибетского «налджор-па» (йогин) и будет «исихаст». Эти соображения высказаны нами, разумеется, лишь для некоторого компаративистского религиеведческого комментария, без каких-либо намеков на существование генетической связи между йогой (тем более тибетской) и исихазмом.

В восточнохристианской традиции исихазмом называется разработанная система аскетической монашеской практики, направленной на богопознание и обожение. Иногда родоначальником исихазма неправильно считается св. Григорий Палама (XIV в.), но он лишь богословски осмыслил, обосновал и систематизировал ту практику духовного делания, которая была в ходу у монахов-анахоретов с глубокой древности (во всяком случае, уже Евагрий Понтийский и Макарий Египетский — IV в. — знают практику

«умной молитвы», составляющую суть исихазма) и которая приобрела законченные формы задолго до Паламы.

Прежде чем характеризовать исихазм как таковой, рассмотрим некоторые вопросы структуры монашеского подвига в восточной традиции христианства.

Целью аскезы считалось обожение (тейосис), то есть уподобление Богу через Иисуса Христа, сделавшего человеческую природу участницей божественной жизни благодаря ипостасному единству божеской и человеческой природы. Хотя обожение и предполагало единение человека с Богом, но прежде всего оно подразумевало перенесение на душу в ее уподоблении Богу таких божественных атрибутов, как «бессмертие, блаженство и сверхчеловеческая полнота и интенсивность жизни»[68].

Путь к обожению лежал через: 1) очищение (катарсис), 2) просветление (фотисмос) и 3) целеобретение (телейосис). Первая ступень характеризуется очищением души от всего мирского через полное мироотречение. Вторая предполагает просвещение души божественным светом. Третья ступень знаменует обретение мистического совершенства, единение с Богом и обожение. При этом можно говорить о наличии двух течений в восточнохристианской мистике: созерцательного и аскетического. Первое из них стремится через мистический гносис к опрощению души и ее единению с Богом или возвращению к Богу. Второе подчеркивает не столько момент гносиса, сколько любви и преданности (агапе, эрос) к Богу (типологически близко индуистскому бхакти). К мистикам первого направления можно отнести Псевдодионисия и его последователей, второго — Макария Египетского и Симеона Нового Богослова (X–XI вв.). Некоторые мистики синтезировали обе установки: это Григорий Нисский (IV в.), Исаак Сирии (VI в.), Максим Исповедник (VII в.) и сам Григорий Палама.

Упомянутые выше три ступени характеризуют путь монаха созерцательного направления. Монахи эмоционально-аскетического направления делили свой путь на два этапа, это: 1) практика, включавшая в себя собственно аскезу и этическое совершенствование, подразумевавшие очищение и просветление, причем последнее осознавалось как духовно осязаемое присутствие в душе Логоса-Христа; 2) созерцание, предполагавшее развитие пламенной любви к Богу для единения с Ним.

Обе формы практики завершались экстазом (вне-себя-бытием), который в первом случае имел в виду трансцендирование всех

познавательных ограничений и интуицию Бога в форме гносиса, а во втором — предельное эмоциональное переживание единения (лат. unio mystica)[69]. Для внимательного читателя уже вполне ясно, что экстаз в аскезе православия вполне аналогичен самадхи индийских традиций, причем в первом случае речь идет о непосредственном интуировании истинной реальности (джняна в веданте и праджня-парамита в буддизме), а во втором — об эмоциональном трансе переживания любви (према индийского бхакти). Можно привести еще множество параллелей между путем религий чистого опыта и восточнохристианской аскетикой. Например, понятие «трезвение», хорошо известное монахам Византии, в значительной степени является аналогом идеи всецелостной осознанности в буддизме.

Приведем еще пример (из творений Исаака Сирина), который прекрасно иллюстрирует сходство экстаза восточнохристианской мистики (речь идет о переживании исихии — священного упокоения) и самадхи индийской йоги: «В один день хотел я принять пищу, по прошествии пред тем четырех дней, в которые ничего не вкушал. И когда стал я на вечернюю службу, чтобы после оной вкусить, и стоял на дворе келии моей, между тем как солнце было высоко, то, начав службу, только в продолжение первой славы совершил оную с сознанием, а после того пребывал в ней, не зная, где я, и оставался в сем положении, пока не взошло опять солнце в следующий день и не согрело лица моего. И тогда уже, как солнце стало сильно беспокоить меня и жечь мне лицо, возвратилось ко мне сознание мое, и вот увидел я, что настал уже другой день, и возблагодарил Бога, размышляя, сколько благодать Его преизливает на человека»[70].

Говоря об исихазме, нельзя не коснуться сущности так называемых «исихастских споров», разгоревшихся в Византии в 30–40-е гг. XIV в. Ученый-богослов Варлаам Калабрийский, имевший западную рационалистическую ориентацию, написал трактат о воссоединении церквей, в котором очень просто предлагал решить проблему filioque (нисхождение Святого Духа от Сына), бывшую одной из причин разделения церквей: поскольку, согласно Дионисию Ареопагиту, сущность Бога непознаваема, то и точного знания о нисхождении Св. Духа быть не может; filioque следует исключить из Символа веры, а богословам предоставить свободу суждения по этому вопросу.

Варлааму возразил Григорий Палама, написавший ему, что монахи (прежде всего афонские) имеют безусловный опыт богопознания, отрицать который — значит впадать в ересь. Варлаам заинтересовался и познакомился с практикой афонских монахов, приведшей этого ученика последователей Фомы Аквинского в ужас. Вот его характеристика узнанного:

> Они[71] посвятили меня в свои чудовищные и абсурдные верования, описывать которые унизительно для человека, обладающего хоть каким-то интеллектом или хоть малой каплей здравого смысла, — верования, являющиеся следствием ошибочных убеждений и пылкого воображения. Они сообщили мне об удивительном разлучении и воссоединении разума и души, о связи души с демоном, о различии между красным и белым светом, о разумных входах и выходах, производимых ноздрями при дыхании, о заслонах вокруг пупа и, наконец, о видении душой нашего Господа, каковое видение осязаемым образом и во полной сердечной уверенности происходит внутри пупа *(Послание 5, к Игнатию)*[72].

Даже в этом весьма искаженном и нарочито гротескном описании теорий и методов исихастов (их Варлаам называл «омфалопсихами», «пуподушниками») читатель, еще не забывший главы о даосизме и йоге, без труда увидит уже знакомые ему сюжеты: дыхательные упражнения, выполняемые для достижения контроля над психическими процессами, сосредоточение на психических центрах тела («киноварные поля» даосизма, чакры индийских традиций), созерцание световых феноменов и теория символики цвета (тантрическая йога промежуточного состояния и др.), а также и самый подход, предполагавший использование соматических процессов и структур для овладения сознанием.

Развернулась длительная полемика между Варлаамом и Григорием Паламой, которая разрешилась в 1341 г. на церковном соборе в Константинополе, признавшем ортодоксальность паламизма и исихастской практики. Варлаам признал правоту собора, но потом тайно уехал в Италию, где принял католицизм и окончил свои дни учителем греческого языка самого Петрарки.

Однако и в Византии еще не все кончилось. Гражданская война сторонников и противников императора Иоанна Кантакузина политизировала проблему исихазма (св. Григорий был приверженцем Иоанна), и потребовался еще один собор, 1351 г., для окончательного воцерковления исихазма.

Мы не будем подробно излагать паламитское теоретическое обоснование исихазма, поскольку нас прежде всего интересует психотехническая практика, а не ее богословские интерпретации[73]. Поэтому обратимся к самому исихастскому деланию. Его основные принципы:

а) непрестанная «умная молитва», то есть постоянное сосредоточенное и осознанное (трезвение) повторение Иисусовой молитвы («Господи Иисусе Христе, помилуй мя»);

б) «низведение» ума в сердце;

в) созерцание световых феноменов (фотизмов) как нетварного Фаворского света (согласно Паламе — нетварных божественных энергий);

г) активное использование методов психосоматической регуляции (задержки дыхания, специфические позы, визуализация, сосредоточение на определенных участках тела).

Но прежде чем мы рассмотрим эти взаимосвязанные структурные элементы исихастской психотехники, приведем выдержки из некоторых исихастских текстов (сохраняя в них оригинальную орфографию и пунктуацию).

1. Из Псевдосимеона (св. Симеон Новый Богослов — византийский мистик, созерцательные методы которого не совсем совпадали с исихастскими, и исихастские тексты ему приписываются ошибочно):

> Три вещи надлежит тебе соблюсти прежде всего другого: беспопечение о всем, даже благословном, а не только не благословном и суетном, или иначе умертвив всему, совесть чистую во всем, так, чтобы она ни в чем не обличала тебя, и совершенное беспристрастие, чтоб помысл твой не клонился ни к какой вещи. Потом сядь в каком-либо особенном месте уединенно, затвори двери, склонись к груди головою своею и таким образом стой вниманием внутри себя самого (не в голове, а в сердце), возвращая туда и ум свой, и чувственные очи свои и приудерживая несколько дыхание свое. Там имея ум свой, старайся всячески обрести его, где сердце, чтобы, обретши его, там уже всецело пребывал ум твой. Вначале найдешь ты там внутри тьму некую, и жесткость, но после, если будешь продолжать это дело внимания непрестанно день и ночь, обретешь некую непрестанную радость. Ум, подвизаясь в сем, улучит место сердца, и тогда тотчас увидит там внутри такие вещи, каких никогда не видывал и не знал. С сего момента, с какой бы стороны ни возник и ни показался какой-либо помысл, прежде, чем войдет он внутрь и помыслится или вообразится, ум тотчас прогонит его оттуда и уничто-

жит именем Иисусовым, т. е. Господи Иисусе Христе, помилуй мя; с сего также времени, ум начнет иметь гнев на демонов, гнать их и поражать. Прочее же, что обыкновенно последует за сим деланием, с Божиею помощью, сам из опыта узнаешь, храня внимание и держа Иисуса, т. е. молитву Его: Господи Иисусе Христе, помилуй мя![74]

2. Из сочинения «О трезвении и хранении сердца» св. Никифора Исихаста (Уединенника), афонского мистика XIV в., учителя Григория Паламы:

Ведомо тебе, что дыхание наше, коим дышим, есть втягивание в себя и выпускание из себя воздуха. Орган, служащий к сему, суть легкия, которые облегчают сердце и, проводя через себя воздух, обдают им и сердце. Таким образом, дыхание есть естественный путь к сердцу. Итак, собрав ум свой к себе, введи его в путь дыхания, коим воздух доходит до сердца, и вместе с сим вдыхаемым воздухом понудь его сойти в сердце и там остаться. Приучи же его, брате, не скоро оттуда выходить: ибо вначале он очень скучает в этом внутреннем заключении и тесноте, когда же привыкнет, то не любит наоборот кружиться во вне, потому что ему там не невесело и не нерадостно...

Когда таким образом войдешь ты в сердечное место, как я тебе показал, воздай благодарение Богу и, прославляя Его благость, держись сего делания всегда, и оно научит тебя тому, чего другим путем не узнаешь никогда. Подобает же тебе при сем знать, что когда ум твой утвердится в сердце, то ему там не следует оставаться молчащим и праздным, но непрестанно творить молитву: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя! и никогда не умолкать. Ибо это, содержа ум не мечтательным, делает его неуловимым и неприкосновенным для прилогов вражеских и каждодневно все более и более вводит в любовь и вожделение Бога[75].

3. Из сочинения св. Григория Паламы «О священно-безмолвствующих»:

Так как у тех, кои недавно вступили в подвиг сей, ум и будучи собираем внутрь, часто отскакивает во вне, а им должно также часто тотчас опять возвращать его внутрь, а он, у не навыкших еще сему делу, ускользает, как крайне подвижный и трудно удерживаемый вниманием в созерцании единого, то некоторые советуют им воздерживаться от частого дыхания и несколько сдерживать его, чтобы вместе с дыханием и ум удерживать в себе, пока, с Божиею помощию, через навыкновение в сем, приучив ум не отходить на окружающее и не смешиваться с тем, сделать его сильным к сосредоточению

на едином. Это, впрочем (сдержание дыхания), как всякий видеть может, следует само собою за вниманием ума (или сопровождает его); потому что при усиленном размышлении о чем-либо дух сей (дыхание) не спешно входит и выходит, особенно у безмолвствующих и телом и духом. Ибо сии, субботствуя духовно и почивая от всех дел своих, сколько это уместно, приостанавливают разнообразные движения душевных сил, особенно в видах познания, всякия восприятия чувственныя и всякое вообще движение тела, в нашей власти состоящее[76].

Приведенные фрагменты достаточно ясно характеризуют исихастскую психотехнику и как таковые почти не нуждаются в комментариях, особенно после нашего рассмотрения в предшествующих главах психотехнического смысла дыхательных упражнений, повторения молитв и сосредоточения на примере восточных духовных традиций (даосизм, индуистская и буддийская йога). Поэтому мы ограничимся кратким анализом выделенных выше структурных элементов исихастского праксиса.

Практика постоянной молитвы, предполагающей повторение божественных имен, как сильный психотехнический метод, хорошо известна нам из других традиций и является универсальной. Достаточно вспомнить повторение «великой мантры» «Харе, Кришна» в индийском вишнуитском бхакти или «памятование о Будде» в амидаизме, предполагающем постоянное осознанное (трезвение в исихазме) повторение имени будды Амитабхи *(нянь фо, нэмбуцу)*. Иные психологи считают, что достигаемый эффект, связанный с постоянным повторением той или иной формулы, обусловлен механическим повторением и формула может быть любой. Мы не можем согласиться с подобной точкой зрения. Несомненно, огромную, если не определяющую роль здесь играет установка сознания, выражающаяся в вере в сакральность произносимого имени и в сотериологическую эффективность его повторения. Это подчеркивает и традиция, утверждающая приоритет веры и отвергающая бездумное (не случаен акцент на трезвение, памятование, осознанность) и автоматическое повторение священных формул.

Уже в начале XX в. убеждение в святости самого имени Иисусова, просветляющего сознание, выразилось в афонском монашестве в движении имяславия, которое в философско-богословском смысле и в контексте семиотической проблематики было обосновано С. Н. Булгаковым. Имяславие вполне может считаться дальнейшим развитием исихастской традиции.

Весьма существенный момент исихастской практики — «низведение ума в сердце». Прежде всего следует пояснить, что имеют в виду исихасты, говоря о сердце и уме. Слово «ум» (nus) в исихастском контексте без ущерба может быть заменено словом «сознание», причем речь идет не о самом сознании, а о его феноменах и функциях, то есть содержаниях и состояниях. Природа сознания (интерпретируемая исихастами в соответствии с традициями греческого умозрения как субстанция «ума») называется «душой» или «сердцем». Здесь мы также не можем удержаться от типологических параллелей: мы помним то разграничение, которое буддийская философия виджнянавады проводила между сознанием и его состояниями *(читта-чайта),* китайская буддийская традиция — между «природой сознания» (букв.: «природа сердца» — *синь син)* и «феноменами сознания» («свойства сердца» — *синь сян),* а тибетский дзог-чэн — между «сознанием» *(семс)* и «сознаньевостью», «природой сознания» *(семс ньид),* интерпретировавшейся как «знание» *(джняна, риг-па, ешей)* и «постоянное присутствие». Св. Григорий Палама вполне определенно указывает на характер соотношения между «умом» и «душой» («сердцем»):

> Умом называется и деятельность ума, состоящая в мыслях и разумениях; ум есть и производящая сие сила, называемая в Писании еще и сердцем. По сей силе ума, главнейшей между нашими силами, сущая в нас душа есть мысляща. В упражняющихся в молитве действо ума состоит в помышлениях (в богомыслии) и очищается удобно; порождающая то душа не очистится, если вместе не очищаются и все другие силы ея[77].

При этом исихазм соотносит «сердце» как природу (или субстанцию) «ума» с физическим сердцем, что тоже хорошо известно другим культурам. Древние китайцы именно сердце *(синь)* считали мыслящим (а не чувствующим) органом, и именно слово «сердце» стало тем словом, которым китайские буддисты переводили санскритское «читта» (сознание, психика); под сердцем имелся в виду, правда, не столько сам мышечный орган, сколько некая точка в центре груди, которая и считалась источником психической жизни (ср. анахата-чакру тантрической йоги). Исихасты возводили свое понимание сердца к библейской традиции: сердце обусловливает циркуляцию крови (самого понятия циркуляции в Библии, разумеется, нет), но кровь — носитель жизненности, витальности, следовательно, именно сердце является центром всех

человеческих сил (ср. китайское понимание крови: даже само китайское слово «сюэци» («кровь-пневма») указывает на тесную связь крови и жизненной энергии). Интересно, что в своей практике и исихасты искали «духовное сердце» — сосредоточивали сознание в поисках той точки, того «таинственного места», которое соответствует «сердцу» как источнику «ума», а не просто концентрировали внимание на левой стороне груди.

Исихастская традиция предписывала изменение как бы уровня физиологического самоотнесения сознания: человек должен «опустить ум в сердце», то есть сделать центром, «уровнем» своего самосознания, самоотождествления не голову, а то «сердце», о котором говорилось выше. Это вполне возможно с точки зрения современной психологии, поскольку она признает сознание соотнесенным с телом в целом (или, в материалистическом варианте, функцией тела в целом), а не рассматривает его просто продуктом головного мозга. Интересно, что, по-видимому, древние китайцы и тибетцы вообще осознавали себя на уровне груди (сердца-центра), а отнюдь не головы. И только после «низведения ума в сердце» исихаст приступает к творению Иисусовой молитвы, к «умной» (осознанной) молитве, «умному деланию». Это «делание» совмещается с «видением» сердечного пространства, что также известно восточным традициям. Так, бхакты, сосредоточиваясь на сердечном центре (анахата-чакра), визуализируют в «лотосе сердца» образ божества и созерцают фотизмы.

Но только в исихазме видение света приобретает принципиальную важность, поскольку ослепительный свет, созерцаемый в процессе молитвы, почитается исихастами за Фаворский свет, осиявший Иисуса Христа во время Преображения. Свет этот, в свою очередь, в паламитском богословии рассматривается как нетварная (несотворенная) божественная энергия, через посредство которой достигается соединение с Богом (непосредственное соединение тварной души и непостижимой сущности Творца считается невозможным) и обожение (тейосис) самой человеческой природы, в том числе и телесной. Поэтому созерцание света в значительной степени считается центральным моментом «умного делания» исихастов. Отметим попутно, что сам образ Преображения имеет иудейские корни и восходит к учению о Шехине — Славе Божией, Божественном Присутствии в мире.

Из всего вышесказанного очевидно активное использование исихастами системы психофизических приемов, превратившихся

к XIV в. в разработанную систему психотехники. Регуляция и задержка дыхания (обосновываемые тем же аргументом, что и в буддизме, — дыхание тесно связано с вниманием, и контроль над ним способствует контролю над психическими процессами), особые молитвенные позы и сосредоточение на определенных участках тела (сердце, область пупа — разумеется, никто из исихастов и не думал утверждать, что душа живет в пупе), аналогичные йогическому сосредоточению на чакрах (в даосизме — на «киноварных полях»), — все это неотъемлемые черты исихастского делания, приемы, уже анализировавшиеся нами на материале других традиций.

Рассудочная (а вовсе не рационалистическая, как обычно считается) критика исихазма со стороны Варлаама и католических теологов также очень напоминает то, что писали об индийской йоге «позитивно» мыслящие англичане Викторианской эпохи, пропитанные всеми предрассудками «века пара и электричества». Как заметил С. Радхакришнан: «Когда современный критик индийской культуры уверяет своих читателей в том, что индийские философы думают, что сидеть, поджав ноги, и созерцать собственный пуп — это лучший способ проникать в глубины вселенной, он имеет в виду одну из поз йоги»[78].

Теперь несколько слов о паламитской теории исихазма. Св. Григорий Палама (канонизирован православной церковью в 1368 г., через 9 лет после смерти) рассматривает божественную сущность как непостижимую и непосредственно не соединяемую с тварной природой души. Однако Богу по природе присущи нетварные энергии, через которые и происходит соединение человека с Богом и его обожение. Нетварные энергии были чувственно явлены Христом в его Преображении и могут быть созерцаемы «священно-безмолвствующими» в виде сияющего света, аналогичного сиянию Господа на горе Фавор. Тело и душа образуют некое совершенное психосоматическое единство, и тело участвует в жизни души (ср. учение Махаяны и Ваджраяны о тождестве природы тела и сознания и натуралистический психосоматизм даосизма). Обожение достигается соединением человека с Богом через Его энергии и приобщение по благодати к божественному естеству (человек по благодати становится тем же, чем Бог является по природе). Человек единосущен с Христом по человечеству благодаря ипостасному единству двух природ Христа-богочеловека.

Спасение возможно благодаря синергизму — содействованию, сотрудничеству, взаимодействию человеческой воли и усилий с божественной благодатью. Само по себе тело не является греховным и противным душе, скорее душа привязана к телу и любит его. Грех коренится не в теле, а в воле и направленности сознания. Духовный подвиг поэтому предполагает синергию тела и души, соучастие первого в деятельности второй и, наоборот, одухотворение тела через приближение души к Богу. Обоженным становится весь человек, а не только душа (признаком этого является нетленность мощей святых). Необходимым источником благодати и энергий Бога являются таинства (прежде всего крещение и причастие, евхаристия). Таким образом, вселенная Паламы христоцентрична (в центре всех ее измерений стоит не Бог, как в средневековом католицизме, и не человек, как в культуре Возрождения и Просвещения, а богочеловек, то есть вочеловечившийся Бог и обоженный человек).

Исихазм превратил аскетический праксис ранних подвижников в стройную систему психотехники. Вот что об этом пишет П. Минин: «Исихия и озарение светом — это те моменты, которые приобретают исключительное значение в том мистическом движении, которое позднее получило наименование исихазма. Но и исихия гностической (созерцательно-познавательной. — *Е. Л.*) мистики, и озарение светом нравственно-практической являлись завершением усиленных подвигов и напряженных исканий Бога — первая в области преимущественно интеллектуального устремления к Нему, второе — в области этико-эмоционального тяготения к Божеству. Гносису мистическому обычно предшествовал гносис рациональный — философское исследование природы, проникновенное углубление в смысл Божественного Откровения. Экстаз завершал собой длинный путь праксиса, предполагал предварительное интенсивное напряжение нравственной энергии. В том и другом случае исихия и озарение были, так сказать, заслуженными плодами духа, после долгих трудов богоискательства обретшего Бога и почившего в Нем. В мистике св. Симеона Нов. Богослова впервые проскальзывает указание на новый способ мистического восхождения к Богу — на искусственную методу созерцания. У пр. Симеона эта метода имеет значение только второстепенного внешнего пособия; главное — любовь к Богу, полное смиренномудрие и исполнение заповедей Христовых. Между тем практика мис-

тиков показывала, что человек, минуя напряжение мысли и усилия нравственной энергии, путем одной этой методы может достигать, по-видимому, тех же результатов (т. е. озарения умным светом и полной исихии)»[79]. С этим мнением православного ученого можно согласиться, за исключением того, что исихазм, ставший вершиной православной (а может быть, и вообще христианской) духовности, разумеется, не отвергал ни «напряжение мысли», направленной к богопознанию, ни тем более «усилий нравственной энергии» и, уж во всяком случае, требовал «исполнения заповедей Христовых»[80].

Еще один важный аспект опыта исихии заключается в переживании универсального единства, предполагающего восхождение от расширения сознания («космическое сознание») к единению с божественным Абсолютом. Это восхождение было описано еще в ранний период восточнохристианской мистики св. Максимом Исповедником (VII в.):

> Так как в Логосе идеально существует весь мир, то, познавая Логоса, человек в Нем и через Него познает все сущее. С другой стороны, так как человек есть микрокосмос и связующее звено между миром и Богом, то, соединяясь с Логосом, он объединяет в себе все сущее и через единение с Логосом возводит его к Божеству. Объединение человеком всего сущего совершается по мере его восхождения к Божеству, или обожения, и касается пяти основных видов бытия. Эти виды суть следующие. Прежде всего все бытие распадается на несотворенную природу (Бог) и сотворенную; тварная природа, в свою очередь, распадается на мир умопредставляемый и чувственный; чувственный мир — на небо и землю; земля — на вселенную и место обитания человека, или рай; человек — на мужской пол и женский. Воссоединение этих видов совершается в обратном порядке. Через бесстрастие человек уничтожает разделение на полы как не относящееся к идее человеческого существа[81]. Праведной жизнью он должен всю землю превратить в рай, иначе — всегда иметь в самом себе рай и не зависеть от различия мест; силою знания он должен проникнуть в небесные сферы чувственного бытия, уничтожить пространственные расстояния — словом, объединить в себе все чувственное бытие; силою равноангельского гносиса он выступает за пределы чувственного бытия в области мира умопредставляемого; наконец, объединив в себе всю тварную природу, человек предает себя и объединенную природу Богу, чтобы Бог дал ему Себя Самого и он сделался всем, что есть Бог, кроме тождества по существу[82]. В этом обожении последняя цель человека[83].

Исихазм, воцерковленный соборами 1341 и 1351 гг., очень быстро пришел в Россию и встретил самый радушный прием. Уже св. Сергий Радонежский показал величие русского исихазма. В XV–XVI вв. он расцветает благодаря трудам Нила Сорского и приобретает социально-политическое измерение в движении нестяжателей. После столетий упадка он возрождается в старчестве конца XVIII–XIX в., принципы которого изложены Ф. М. Достоевским в «Братьях Карамазовых». Глубокая укорененность исихастского делания в православном народе засвидетельствована потрясающими по своей искренности и безыскусственности «Откровенными рассказами странника духовному своему отцу» (конец XIX в.), а пример св. Серафима Саровского указывает на живость и высокую степень аутентичности исихастской традиции и ее устремленности к просветлению в русских монастырях Нового времени. Велико влияние исихазма и на русское искусство — знаменитые иконы «Христос в силах» («сила» — рус. пер. греч. energeia) лучшее тому подтверждение.

На этой ноте мы и завершим наше краткое и поверхностное рассмотрение великой традиции восточнохристианской мистики и скажем несколько слов о мистике католического Запада, сильно отличавшейся по своему характеру и стилистике от византийской мистики св. Симеона Нового Богослова и св. Григория Паламы.

Мистицизм в западном христианстве

Переходя к обзору мистицизма западного христианства, отметим ряд его стилистических отличий от восточного.

Во-первых, католическая доктрина, подчеркивавшая исключительную роль церкви в спасении верующих, в значительной степени сужала сферу индивидуального религиозного опыта. Поэтому церковь без особой приязни относилась к мистикам, подозревая их во внецерковности и в попытках подменить спасение в лоне церкви спасением через личный опыт. Католическая церковь рассматривала мистическое делание не как вершину христианского праксиса, а как нечто избыточное для дела спасения (учение о сверхдостаточных заслугах святых явилось одним из оснований практики продажи индульгенций: церковь брала на себя миссию перераспределения этих «избыточных» для спасения заслуг). «Панцерковностью» католицизма объясняется и исключительно жест-

кое тестирование описаний мистического опыта на ортодоксальность, то есть на их соответствие догматической системе.

Во-вторых, Запад не разработал такой стройной и систематизированной методики психотехники, как восточный исихазм (категорически отвергавшийся католической церковью за «натурализм»). Первые попытки систематизации психотехнических приемов относятся только к XVI в. («Духовные упражнения» основателя ордена иезуитов св. Игнатия Лойолы). Если восточнохристианская теория мистики христоцентрична (единение с Богом осуществляется во Христе), то западная — теоцентрична по преимуществу (акцентируется божественное единство, а не различение ипостасей). Идея обожения (за исключением Иоанна Скота — Иоанна Эриугены, знавшего греческий язык и хорошо знакомого с восточной патристикой) также не играла существенной роли в мистике, остававшейся в рамках ортодоксии, отрицавшей, особенно после Фомы Аквинского, возможность соединения тварного и нетварного. Если на Востоке помимо общежитийно-монастырского монашества существовала развитая традиция индивидуального отшельничества-пустынножительства, то на Западе господствовали крупные монастыри и монашеские ордена, отличавшиеся друг от друга уставами, что было совершенно чуждо Востоку.

В-третьих, в связи с быстрым и интенсивным развитием на Западе рациональной философии — схоластики (с XI в.) здесь возникла уникальная и неизвестная ни Византии, ни нехристианскому Востоку (за исключением, да и то относительным, исламского мира) оппозиция «рациональное (философское) — мистическое (иррациональное)», что, впрочем, не отменяло исторического взаимодействия этих двух форм духовной жизни (достаточно указать на влияние, оказанное Мейстером Экхартом на развитие немецкой философии). Но в целом разрыв между мистикой (особенно собственно психотехникой) и философией был безусловным.

В католической мистике мы также можем выделить два направления — созерцательно-гностическое, нацеленное на переживание присутствия божественного и непосредственное общение или даже единение с ним, и эмоциональное, в котором единение с Богом переживается как акт взаимной любви Бога и души. В первом направлении можно выделить мистиков, ориентирующихся на использование для мистического восхождения чувственных образов (визуализации Игнатия Лойолы, предполагающие вызы-

ваемые видения сцен жизни святых или фигуры Христа, которые постепенно заполняют собой все сознание практикующего), и мистиков, утверждающих необходимость безóбразного созерцания (св. Иоанн, или Хуан, Креста, обычно неправильно называемый в русскоязычной литературе св. Хуаном де ла Крусом). Крупнейшим и ярчайшим представителем эмоционально-любовного мистицизма (с эротической окраской) является св. Тереза Авильская.

Несколько особняком стоит величественная и вызывающая восхищение своей духовной чистотой и возвышенной простотой фигура св. Франциска Ассизского, чья проповедь любви к Богу лишена крайностей эмоциональной экзальтации. С именем св. Франциска связана и своеобразная практика стигматизации, при которой вследствие напряженного сосредоточения верующего на Страстях Господних у него появляются кровоточащие, но безболезненные язвы, аналогичные крестным ранам Христа. Это явление весьма любопытно для изучения проблемы психосоматического взаимовлияния.

Из неортодоксальных (признанных еретиками) западных мистиков наиболее ярким и глубоким представителем созерцательно-гностического направления является, несомненно, немецкий мистик XIV в. Мейстер Экхарт.

Св. Иоанн Креста говорит прежде всего о принципиальной неописываемости мистического опыта, который он называет «мрачным созерцанием». Он замечает, что трудно описать даже чувственный предмет, видимый в первый раз, не говоря уже об опыте переживания сверхчувственного:

> Душа чувствует себя тогда словно погруженною в беспредельное, бездонное уединение, которого не может нарушить ни одно живое существо, чувствует себя в безбрежной пустыне, которая тем восхитительнее кажется ей, чем она пустыннее. Там, в этой бездне мудрости, душа вырастает, черпая свои силы у первоисточника познания любви... И там она познает, что, как бы ни был возвышен и утончен язык наш, он становится бледным, плоским, бессодержательным, как только мы начинаем пользоваться им для описания божественных вещей[84].

Св. Тереза Авильская, несмотря на несколько иной тип своего мистицизма по сравнению со св. Иоанном Креста, вполне солидарна с ним по вопросу неописываемости и невыразимости мистического опыта. Единение с Богом приводит душу в состояние бес-

чувствия и бессознательности. И тем не менее мистический опыт обладает для пережившего его высшей и предельной достоверностью, являясь как бы критерием самого себя. Св. Тереза утверждает, что для пережившего опыт единения с Богом усомниться в нем невозможно. Любые сомнения свидетельствуют о неподлинности единения или отсутствии его. Более того, после переживания unio mystica, по словам св. Терезы, даже необразованный человек начинает понимать глубокие богословские истины, причем глубже, чем многие заурядные теологи; она приводит пример женщины, настолько глубоко пережившей божественное всеприсутствие, что поколебать ее убежденность не могли плохо образованные богословы, говорившие о присутствии Бога в людях только через «благодать». Наиболее же образованные теологи подтвердили истинность (соответствие католической ортодоксии) переживания и понимания этой женщины[85]. Это весьма интересный пример, подтверждаемый опытом Я. Бёме, простого сапожника, ставшего благодаря трансперсональному (мистическому) переживанию глубоким философом (к сожалению, понимание смысла учения Бёме весьма затруднено неадекватными формами его выражения и языка описания), влияние которого прослеживается вплоть до Шеллинга, Шопенгауэра и Бердяева.

Об этом же говорит и Игнатий Лойола, утверждавший, что в ходе молитвенных созерцаний он постиг больше божественных тайн, чем за все время изучения богословских книг и философских трактатов.

Приведем еще одно высказывание св. Терезы, развивающее тему мистического гносиса и одновременно затрагивающее переживание божественного всеединства, столь характерное для трансперсонального опыта: «Однажды во время молитвы я получила возможность сразу постигнуть, каким образом все вещи могут быть созерцаемы в Боге и содержаться в Нем. Я видела их не в их обычной форме, однако с поразительной ясностью, и вид их остался живо запечатленным в моей душе. Это одна из наиболее выдающихся милостей, дарованных мне Богом... Вид этот был до такой степени утонченный и нежный, что описать его нет возможности»[86].

Но если св. Тереза, подобно св. Иоанну Креста, и говорит о гносисе, все же главное для нее — эмоциональный подъем, почти чувственная экзальтация и всеохватывающая, вплоть до эротизма, любовь к Богу — феномен, хорошо знакомый нам по индийскому бхакти.

Говоря о западной мистике, следует особо остановиться на Мейстере Экхарте и его традиции — Сузо, Рюисбрук Удивительный, Ангелус (Ангел) Силезский (Силезий, Силезиус), — о которой мы специально и скажем несколько слов.

Вся философия Мейстера Экхарта (1260–1327; выходец из рыцарского рода Хохгеймов; был членом доминиканского ордена; занимал кафедры в университетах Парижа и Кельна, а также был провинциалом своего ордена в Германии; 26 положений учения Экхарта после его смерти, в 1329 г., были осуждены папой как еретические) является не столько плодом его интеллектуальных разработок, хотя он и был прекрасно образован схоластически, сколько рационализацией его трансперсонального опыта, на что Экхарт сам постоянно указывает; да и цель этой философии, облеченной в форму проповедей, — побудить людей к созерцанию, ведущему к переживанию божественного единства.

Экхарт проводит различие между сущностью Бога (Божеством) и его природой — Богом самосозерцающим и созерцаемым творением. Соотношение между Божеством и Богом у него примерно такое же, как между Брахманом и Ишварой в адвайта-веданте или между сущностью Бога и ее явлением себе в учении суфия Ибн ал-Араби.

> А между тем, это она[87], в своем бытии твари создала Бога, — Его не было прежде, чем душа не стала творением. Раньше я говорил: Я причина тому, что Бог есть «Бог», Бог существует благодаря душе, но Божество — Он Сам через Себя. Пока не было творений, и Бог не был Богом; но несомненно был он Божеством, так как это имеет Он не через душу. Когда же найдет Бог уничтожившуюся душу, такую, которая стала (силой благодати) ничто, поскольку она самость и своеволие, тогда творит в ней Бог (без всякой благодати) Свое вечное дело, и тем, вознося ее, извлекает ее из ее тварного бытия. Но этим уничтожает Бог в душе Себя Самого и таким образом не остается больше ни «Бога», ни «Души». Будьте уверены — это самое существенное свойство Бога![88]

Мейстер Экхарт здесь утверждает, что Божество (Абсолют), которое он называет также Ничто, Мрак, Бездна, становится личным и триединым Богом только относительно чего-то иного, своего иного — творения, а точнее — души. Но душа должна в созерцании снять эту двойственность, превзойти самое себя, свою индивидуальную ограниченность (природа души — «самость

и своеволие») и вернуться к божественной сущности (точнее, сверхсущности), в которой исчезнет двойственность, и Бог перестанет быть Богом, а душа — душой. Но вместе с тем это единство выше исходного. «Мое устье прекраснее истока», — говорит Экхарт. Он утверждает, по существу, полное обожение души, хотя и не употребляет этого слова: «Отрешись всецело от твоего, излейся в тишину Его Сущности; как было раньше. Он — там, ты — здесь, сомкнется тогда в единое МЫ, где ты — отныне Он. Вечным разумом познаешь Его, неизреченное ничто, как предвечное „Есмь“»[89]. Хочется обратить внимание читателя на то, что Экхартово «Ты — отныне Он» звучит уже почти как «великое речение» упанишад: «Тэт твам аси» («Ты есть то»).

Вот как описывает Экхарт ступени созерцательного восхождения души к Божеству. Вначале человек должен «отвратиться от самого себя и всего сотворенного». После чего человек обретает единство и блаженство в трансцендентном основании своей души — той ее части, «которой никогда не коснулось ни время, ни пространство». Здесь появляется световой символизм: Экхарт сравнивает эту основу души с искрой, которая стремится только к Богу, отвернувшись от всякого творения. Ее влечет только к Божеству, и она не удовлетворится ни одной из ипостасей Троицы. Этому свету души мало даже рождения в нем божественной природы. Но этот свет не удовлетворяется и простой божественной сущностью: «Он хочет знать, откуда эта сущность, он хочет в самую глубину, единую, в тихую пустыню, куда никогда не проникало ничего обособленного, ни Отец, ни Сын, ни Дух Святой; в глубине глубин, где всяк чужой, лишь там доволен этот свет, и там он больше у себя, чем в себе самом. Ибо глубина эта — одна безраздельная тишина, которая неподвижно покоится в себе самой. И этим неподвижным движимы все вещи»[90].

Для обоснования своего учения Мейстер Экхарт часто ссылается на Дионисия Ареопагита, однако апофатика немецкого мистика еще радикальнее его византийского источника.

Как уже говорилось выше, идеи Мейстера Экхарта имели весьма значительное влияние на развитие немецкой мысли и философской традиции Германии. Постепенно сформировался особый стиль богословствования, основанный на апофатике и учении о полном единении души и Бога, точнее, о совпадении в некоторой исходной точке бытия души, мира и Бога (идея, легшая в основу философии тождества Шеллинга); этот стиль получил название

«theologia teutonica» — «немецкая теология»; он радикально отличался от ортодоксальной перипатетико-томистской католической теологии как дотридентского, так и посттридентского периода[91].

Идею чистого единения с Богом отстаивали последователи и преемники Экхарта, жившие между XIV и XVII вв.; Иоанн Таулер, Рюисбрук Удивительный, Сузо, Ангел Силезий. Приведем некоторые цитаты из их творений:

1. Здесь умирает дух, и умерший все-таки продолжает жить в блеске божества... Он теряется в молчании мрака, ставшего ослепительно прекрасным, теряется в чистом единении. В этом бесформенном «где» скрывается высшее блаженство *(Сузо)*[92].

2. Я так же велик, как Бог,
Он так же мал, как и я.
Не могу я быть ниже Его,
Он не может быть выше меня.

(Ангел Силезий, настоящее имя — Иоганн Шефлер, XVI–XVII вв.)[93]

3. Бог есть Ничто. И ни «теперь», ни «здесь» не зная, чем крепче ты Его хватаешь, тем дальше Он уходит от тебя.

(Ангел Силезий)[94]

На этих цитатах мы завершим наш по необходимости в высшей степени неполный и отрывочный обзор западноевропейской католической мистики. Что касается мистики в протестантизме, то здесь практически отсутствует разработанная система какой-либо психотехники и трансперсональные переживания являются обычно спорадическими (У. Джеймс видит исключение в методиках сторонников «духовного лечения», появившихся на рубеже XIX–XX вв.)[95]. Обычно мистические переживания в протестантизме связаны с идеей избранности, призвания и получения благодати. Опыт переживания получения благодати имелся даже у Оливера Кромвеля, который на смертном одре умолял пресвитеров ответить ему, может ли быть отнята у него благодать из-за его кровавых деяний (для успокоения лорда-протектора пресвитеры ответили, что благодать не отнимается). Кроме того, протестантизм знал различные формы квиетизма (большой материал по религиозному опыту протестантизма, особенно на англо-американском материале, содержится в книге У. Джеймса) и элементы экстатических переживаний — у квакеров, пятидесятников (верящих

в возможность стяжания Св. Духа каждым человеком в своем личном опыте), католиков-пятидесятников и в некоторых других сектах. Однако о сектантском мистицизме мы поговорим на примере традиционных русских сект.

Мистицизм в русском религиозном сектантстве

Само по себе слово «секта» (образованное то ли от латинского слова «secta», означающего «учение», «доктрина», то ли от слова «secate», означающего «часть», «группа») обычно употребляется в смысле религиозной конфессии, выделившейся из другой господствующей в данное время и в данном месте конфессии и противостоящей ей. Секта представляет собой малую религиозную группу со специфическими признаками (значительная консолидация членов на основе внутренней убежденности в своей избранности в качестве носителей высшей истины, значительная роль лидера, высокая степень харизматичности и т. д.). Вместе с тем сектами нельзя называть религиозные направления в конфессиях, которые не существуют помимо этих направлений и школ и в которых не выделилось ведущего направления, ассоциирующегося с ортодоксией (как, например, в буддизме, индуизме, даосизме и в значительной степени — в протестантизме). Интересно, что в религиозной ситуации США считать сектами (а не церквами) баптистов или адвентистов ни в коем случае нельзя, тогда как в России, с ее традиционно преобладающим православием, эти конфессии (церкви) приобретают характер сект. В связи с этим хотелось бы категорически подчеркнуть антинаучность ценностно окрашенного противопоставления «религии — секты»: и то и другое суть религиозные конфессии, но с разными характеристиками, коренящимися отнюдь не во «второсортности» сектантства, а в существовании последнего в виде малых групп в условиях иноверческого большинства. Само христианство I–II вв. н. э. можно вполне рассматривать как секту в условиях Римской империи (и раннехристианские общины-церкви имели во многом именно сектантский и вполне нетрадиционный характер), тогда как успех христианской проповеди и распространение христианства, превращение его в религию большинства привели к отмиранию этих сектантских черт (проявившемуся, в частности, и в рутинизации харизмы). Таким образом, грань между «не сектарными» конфессиями и сектами зыбка и условна и определяется не базовыми характеристиками вероучения, а временем и местом его распространения.

В России первые секты (не следует с ними путать еретические движения XV–XVI вв., ибо они не были организационно оформлены) стали возникать в XVII–XVIII вв. как реакция общества на церковный раскол второй половины XVII в., рассекший накануне Петровских реформ цивилизационное единство России и обнаживший формальный характер обрядоверия огосударствляемого православия, и на социальный кризис, связанный с завершением процесса закрепощения крестьянства, бюрократизацию государства и усиливающееся отчуждение государства от общества и власти от народа.

Обычно исследователи выделяют в русском сектантстве два типа сект — мистические секты и рационалистические. При всей условности этой классификации нельзя не отметить ее положительных моментов: действительно, в сектах первого типа, как и в религиях чистого опыта, психологическая сущность религии вполне обнажена и достижение трансперсональных состояний в значительной степени выступает главной целью религиозной жизни, тогда как в сектах второго типа психологическая основа религии как бы скрыта за риторикой нравственного самосовершенствования, «духовного» истолкования Писания и социального утопизма. Здесь мы скажем несколько слов только о сектах первого типа. К ним относят христововерие (хлыстовство) и скопчество; рационалистические секты — духоборы и молокане.

«Христововерие» — не самоназвание секты. Ее последователи обычно называют себя постниками или духовными христианами. «Хлыстовство» — пежоративное название, родившееся в синодальных кругах и восходящее то ли к искаженному «христы», то ли к приписывавшейся этим сектантам практике бичевания себя хлыстами (почему на Западе христововеров иногда называют флагеллантами).

Основателями христововерия являются некие Данила Филиппович и Иван Тимофеевич (Суслов?); последний был как будто из беглых солдат, но оба основателя в любом случае явно крестьянского происхождения. Активный период формирования христоверия — конец XVII — начало XVIII в.

Сама доктрина этой секты весьма смутна и неопределенна, ибо не она, а техника экстаза составляет ее суть. Об этом ясно свидетельствует и предание: Данилу Филипповича спросили о том, какие книги правильные — новые (никонианские) или старые (старообрядческие). Данила Филиппович же посоветовал выбросить

в Волгу и те и другие. «Не книгам, а Святому Духу верьте», — сказал он.

Христововеры убеждены, что каждый человек может стяжать божественную благодать и стать Христом, ибо каждый человек по своей первозданной природе — Христос (женщин, реализовавших этот идеал, христововеры называли богородицами). Самого Данилу Филипповича они считали воплощением Бога Отца (Саваофа), а Ивана Тимофеевича — Иисуса Христа.

Для того чтобы стать христами, христововеры разработали технику радений — экстатических плясок и танцев под «распевцы» (духовные песни), приводивших к состоянию транса и мистического переживания собственной божественности, «христовства», через «накатывание» Святого Духа. К официальному православию христововеры относились сдержанно, считая его «внешним» христианством, чисто обрядовой религией, лишенной подлинной религиозной жизни и божественной благодати. Церковь же их преследовала, используя и карательный аппарат государства. О христововерах, придерживавшихся самого сурового аскетизма (они были вегетарианцами, а их жены зачастую так и умирали девственницами), распускали слухи, изображавшие радения актами разврата и промискуитета («свальный грех», который приписывался римлянами первым христианам, католиками — альбигойцам и катарам, католиками же — гугенотам; нелепость этих обвинений вполне понятна). Между тем сами сектанты, во-первых, заявляли, что «плотский грех» им не нужен, так как блаженство радельного экстаза несравненно сильнее, а во-вторых, изнуряющая пляска радений к утру валила христововеров с ног, так что вряд ли у них просто оставались силы на «свальный грех». И тем не менее и сейчас находятся люди, записывающие Распутина в хлысты только на основании его «сексуальных подвигов».

Доведением до крайности христововерческого аскетизма стало движение скопцов, выделившееся постепенно в отдельную секту. Ее основателем стал крестьянин Кондратий Селиванов, проживший более ста лет (начало его деятельности относится ко второй половине XVIII в.). Скопцы почитают Селиванова новым явлением Иисуса Христа и одновременно спасшимся императором Петром III (за него, как известно, выдавал себя и Пугачев). Эта «двуипостасность» Селиванова обусловила сильную струю монархистско-теократического утопизма (например, проект Елянского по скопческому переустройству Российской империи). Скопцы сохранили в неприкосновенности христововерческую практику радений

и их экстатический культ, но сделали непременным условием вступления в секту кастрацию неофита.

Христововерие было по преимуществу крестьянской сектой, скопчество — мещанско-купеческой. В начале XIX в., с распространением моды на мистицизм среди аристократии и при дворе Александра I, христововерческая практика радений проникает в высшее общество и появляются христововеры-дворяне, обосновывающие крестьянскую технику экстаза ссылками на западных квиетистов, Юнга Штиллинга, Якоба Бёме и других теософов и мистиков. К дворянскому христововерию был близок художник Боровиковский (по некоторым сведениям, он был скопцом), расписывавший «сионские горницы» (комнаты для радений) в помещичьих усадьбах. Большой популярностью в высшем свете пользовался и Кондратий Селиванов, с которым, как говорят, тайно встречался Александр I, услышавший от скопческого «бога» пророчество о поражении при Аустерлице.

К середине XIX в. и христововерие, и скопчество приходят в упадок, а после реформ 60–70-х гг. и вообще оттесняются на обочину религиозной жизни быстро проникающими в Россию с Запада учениями протестантского происхождения (баптизм, евангелизм и т. п.)[96]. В настоящее время эти секты практически прекратили свое существование.

Итак, мы закончили наш беглый обзор мистических течений в христианстве, их практики и описаний ими своего трансперсонального опыта, в ходе которого постарались продемонстрировать роль данного фактора в истории христианства и психологические истоки самого христианского учения как определенного типа интерпретации и догматизации базового религиозного опыта своего основателя и его первых последователей. Теперь же мы обратимся к третьей библейской религии — исламу.

Глава 4
ПРОФЕТИЗМ И МИСТИЦИЗМ В ИСЛАМЕ (СУФИЗМ)

Пророческие корни ислама

Ислам является ярко выраженной религией откровения, хотя этим не исчерпывается его специфика. Ибо ислам к тому же — профетическая религия, то есть религия, созданная пророком —

человеком, уверенным, что он проповедует по внушению свыше, что его устами говорит Бог, посланником *(расул)* которого он и является. В целом профетизм был характерной чертой религиозных верований народов семитской языковой семьи. Мы уже говорили о роли пророков в истории библейского иудаизма и в генезисе христианства (проповедь Иоанна Крестителя, профетическая харизма в первых христианских общинах). Но ислам оказался религией, созданной Пророком, причем, согласно его учению, Пророком величайшим и последним (Мухаммад — «печать пророков»). Согласно исламу, Бог посылал на землю многих пророков для сообщения людям своей вечной и неизменной воли — Ибрагима (Авраама), Мусу (Моисея) и Ису бен Мариам (Иисуса, сына Марии), однако его послания были искажены людьми, и поэтому Бог послал последнего пророка — Мухаммада из рода корейш племени хашим для восстановления чистоты изначального откровения и установления истинной религии, ислама, базирующегося на пяти основах *(усул ад дин)* — вере в единого и единственного Бога («Бог» — по-арабски «Аллах») и в его пророка и посланника, совершении пятеричной молитвы ежедневно, ежегодном месячном посте, раздаче милостыни бедным и паломничестве в священный город Мекку. Это откровение зафиксировано в Коране, Книге (ал-Китаб), священном писании, вечном и несотворенном по своей природе (иной точки зрения придерживались мутазилиты, но в конце концов они потерпели поражение).

Пророческое движение, издревле существовавшее среди семитских народов, оживилось в предысламский период, чему со всей очевидностью способствовал кризис традиционной арабской религиозности политеистического типа, разлагавшейся под влиянием монотеистических религий близлежащих великих империй — Византии (христианство) и Ирана (зороастризм, дуалистическая религия с монотеистической тенденцией); ощущалось также и воздействие христианизирующейся Эфиопии. Велико было и воздействие иудаизма, представленного как еврейскими общинами Аравии, так и прозелитами. Арабская интерпретация этих влияний проявилась в ханифизме, собственно арабском монотеистическом учении, призывавшем к поклонению единому божеству, называемому или Аллахом (Богом), или Рахманом (Милостивым). О деятельности других пророков, предшественников Мухаммада или его современников, мы знаем очень мало и, по существу, должны опираться на те коранические тексты или хадисы, где речь идет

о «лжепророках» — соперниках Мухаммада[97]. Традиционным источником профетического настроя среди арабов были *кахины* — прорицатели или шаманы, в которых вселялись божества, от их имени кахины и вещали ритмическими фразами. Враги Мухаммада пытались и его объявить кахином, что Мухаммад категорически отвергал, утверждая, что кахины прорицают отнюдь не силою Бога, а по внушению низших и часто неблагих духов — джиннов. Но в любом случае почва для проповеди Мухаммада существовала и была хорошо подготовлена.

Хорошо известно, что откровения Мухаммада начались после его регулярных уединений в пещере на горе Хира в окрестностях Мекки. Уединялся Мухаммад для благочестивых размышлений, скорее всего, под влиянием христианских отшельников. Постепенно он начал переживать экстатические состояния, во время одного из которых перед ним появился ангел Джибрил (Джебраил, то есть библейский Гавриил), принятый вначале Мухаммадом за злого духа, но потом распознанный им. Джибрил и повелел Мухаммаду проповедовать веру в единого Бога, Милостивого и Милосердного. О характере экстатических трансов Мухаммада мы можем судить как по коранические текстам, так и по некоторым легендам, в основе которых лежат, по-видимому, подлинные видения самого пророка. Например, легенда о его путешествии на волшебном коне с человеческой головой в Иерусалим для встречи с пророком Ибрагимом, а затем осмотр рая и ада, причем все это путешествие (типологически вполне сопоставимое с некоторыми переживаниями участников трансперсональных сеансов) заняло меньше времени, чем потребовалось воде, чтобы вытечь из опрокинутого сосуда. Нет никакого сомнения, что Мухаммад действительно имел экстатический трансперсональный опыт, видения и откровения, воспринимавшиеся им как свидетельства его непосредственного общения с Богом и ангельскими силами, что не мешало Мухаммаду оставаться одновременно реалистичным и дальновидным политиком, религиозным и государственным лидером (после хиджры и переселения в Медину — 622 г.) и военным стратегом. Мухаммад был уверен в своей пророческой миссии и в абсолютной истинности своих провозвестий, что не мешало ему порой оперировать своей пророческой миссией в политических целях, как было, в частности, когда ради компромисса с враждебно настроенными мекканцами он согласился сохранить наряду с поклонением Богу культы трех почитавшихся арабами богинь (ал-

Лат, Манат, ал-Узза). Однако вскоре Мухаммад раскаялся, соглашение не состоялось, и пророк объявил полученное им откровение о богинях ложным и исходящим не от Бога, а от дьявола, сатаны *(иблис, шайтан)*; кстати, именно к этому эпизоду из жизни Мухаммада восходит название скандально знаменитого романа С. Рушди «Сатанинские стихи» (стих — *айат,* структурный элемент Корана). Впоследствии Мухаммад в откровении получил разрешение нарушить некоторые общеобязательные правила (например, взять в жены более четырех женщин одновременно). Мы, правда, далеки от того, чтобы обвинить Мухаммада в манипулировании откровениями: скорее всего, его подсознательные желания объективировались в его тонко организованной психике в виде образов откровения и конфликт между влечением и запретом был разрешен таким образом.

Мухаммад умер в 632 г., заложив основы новой религии, которые и сохранились в неизменном виде, несмотря на все позднейшее развитие ислама, вплоть до наших дней.

В связи с вышесказанным нам хотелось бы сделать несколько выводов.

1. Как и другие рассмотренные нами религии откровения, ислам базируется на личном религиозном опыте своего основателя (пророка Мухаммада), и характер этого опыта оказал сильнейшее влияние на особенности ислама как религии.

2. Опыт и трансперсональные переживания Мухаммада были объявлены в принципе невоспроизводимыми: Мухаммад — последний в пророческом ряду; согласно исламу, больше пророков не будет.

3. Религиозные переживания Мухаммада, скорее всего, не были вызваны какой-либо специальной психотехнической практикой, а имели спонтанный характер, будучи обусловлены особенностью организации психики Мухаммада. В доктрине ислама эта спонтанность религиозного опыта его основателя интерпретируется как акт божественной воли, раскрывшей себя перед пророком и ниспославшей ему откровение, восприемником (а не творцом) которого Мухаммад и был.

4. В откровении Мухаммада отчетливо просматриваются различные пласты и уровни: уровень собственно трансперсонального переживания, взаимодействующий с известными Мухаммаду религиозными доктринами монотеистических религий — иудаизма

и христианства, включенными в той или иной степени в откровение ислама, но переработанными личностью Мухаммада, и субстратным пластом собственно арабской культуры, обусловившим неповторимость ислама как целого, несмотря на все заимствования из других, старших религий.

5. Доктринальная установка на неповторимость, невоспроизводимость и непродолжаемость профетизма Мухаммада раз и навсегда положила конец пророческой линии в развитии арабской духовной культуры: любой новый пророк, появившийся после Мухаммада, мог быть лишь лжепророком и еретиком (уже при первом халифе — преемнике пророка Абу Бекре в Аравии появилось три лжепророка и одна лжепророчица, пытавшиеся конкурировать с исламом; вера в возможность появления пророков после Мухаммада есть у крайних шиитов — карматов, исмаилитов, друзов, считающихся еретиками и, по существу, находящихся за пределами поля ортодоксального ислама). Тем не менее импульс живого религиозного опыта Мухаммада не мог исчезнуть без следа, не приведя ни к каким последствиям в религиозной жизни мусульманской общины. Мухаммад сделал опыт личного, живого и непосредственного общения человека с Богом опытом парадигматического достоинства. Поэтому тенденция к такого рода общению не пропала в духовном пространстве ислама. Кроме того, пророк с большим уважением отзывался об анахоретах и отшельниках, что, будучи закреплено в Коране и *сунне*[98], также требовало своего воплощения в рамках ислама.

Вышеперечисленные факторы способствовали концу арабского профетизма и началу формирования мистико-аскетического и психотехнического движения, сыгравшего огромную роль не только в религиозной жизни мусульманских народов, но и в их культуре, а также оказавшего определенное влияние на культуру и религиозную жизнь средневекового Запада[99]. Речь идет о суфизме, очерку которого и будет посвящена оставшаяся часть данной главы.

Суфийская психотехника

«Суфизм» (от араб. *ат-тасаввуф*) — слово, не поддающееся однозначной интерпретации. Суфийские авторы обычно возводят его к корню *СФВ* — «быть чистым, непорочным» или к выражению *ахл ас-суф-фа* (люди скамьи или навеса), обозначавшему наибо-

лее преданных и благочестивых последователей пророка Мухаммада из числа малоимущих. В Европе до сравнительно недавнего времени слова «суфизм», «суфий» производили от греческого sophia — «мудрость». В настоящее время среди исламоведов господствует точка зрения, согласно которой *ат-тасаввуф* происходит от арабского «суф» — «шерсть», так как власяница, грубое шерстяное одеяние было обычным атрибутом аскета-отшельника, анахорета. Возможно, что еще задолго до ислама суфиями на Ближнем Востоке называли христианских монахов и мистиков-аскетов.

Первоначальный суфизм (а скорее — протосуфизм) существовал в форме пиетизма, подчеркнутого благочестия и аскетизма. Его истоки прослеживаются уже в VII в., хотя, видимо, о суфизме как таковом можно говорить со второй половины VIII — начала IX в., когда изменившиеся формы жизни, отход арабской верхушки от простоты и суровости первоначального ислама, а также влияние традиций аскетизма народов завоеванных арабами земель вызвали рост аскетических настроений в исламе. Первыми мусульманскими аскетами были, видимо, собиратели хадисов, речений пророка, чтецы Корана, участники *джихада* (пограничных войн с Византией) и другие группы населения. Их религиозная практика сводилась к многочисленным молитвам и постам, строжайшему следованию сунне (имеется в виду подражание пророку и его поступкам), отрешению от всего мирского, покаянию, строгому отделению дозволенного от запретного, культу бедности, отказу от сотрудничества с властями и т. п. Постепенно в этом аскетическом течении ислама стали нарастать мистические настроения, впервые проявившиеся на рубеже VIII и IX вв. в виде чувства неизбывной тоски по Богу, чувства бесконечной любви к Нему и стремления к соединению с Богом. Аскетические приемы упорядочивались, систематизировались, заимствовались из религиозной практики других народов халифата и его соседей, в результате чего начала формироваться стройная система суфийской психотехники, направленной на достижение переживания единения с Богом и богопознания. Первоначально отношения между суфиями и носителями исламской ортодоксии бывали порой достаточно напряженными, поскольку последние обвиняли суфиев в допущении субстанциального единения Бога и твари (*иттихад, хулул),* а следовательно, в присвоении творению божественного статуса. Иногда конфликт настолько обострялся, что приводил к казни того

или иного суфия (ал-Халладж, Ибн Ата, Айн ал-Кудат ал-Хамадани). Правда, подобное случалось достаточно редко, и весьма радикальные суфии (например, Абу Йазид ал-Бистами) пользовались, как правило, всеобщим почетом и уважением. В X–XI вв. суфийская практика, с одной стороны, систематизируется и приобретает весьма упорядоченный и стройный вид (учение о пути, его «состояниях» и «стоянках»), что позволяет суфизму претендовать на статус особой науки богопознания, а с другой — получает весьма фундированное с богословских позиций обоснование, что постепенно вводит суфизм в рамки исламского правоверия. Решающую роль в этом процессе сыграли труды великого теолога ал-Газали, не только полностью реабилитировавшего суфизм в глазах ортодоксии, но и провозгласившего жизнь истинного суфия высшим выражением исламского образа жизни вообще.

В XII–XIII вв. начинается формирование суфийских орденов или братств, напоминающих католические монашеские ордена, но менее централизованные и строго организованные. В это же время появляется грандиозный философский синтез суфийского мировоззрения, осуществленный Ибн ал-Араби (*вахдат ал-вуджуд*, теория единства существования), что не помешало части суфиев позднее полемизировать со взглядами ал-Араби и разрабатывать свои философские концепции суфизма. В X–XIII вв. окончательно складывается и суфийская терминология, символизм и метафоричность, а иногда и энигматизм которой облегчали ее поэтическое использование (многие великие суфии были и великими поэтами — Аттар, Джалал ад-дин Руми и др.), что обусловило мощнейшее влияние суфизма на арабскую и персидскую поэзию, многие образы и идеи которой понятны только в суфийском контексте.

Поздний суфизм — суфизм орденов. Из некогда подозрительного и полуеретического течения суфизм не только превращается в исламский эзотеризм, своего рода «высший» ислам, но и становится авангардом ислама, в том числе и в миссионерско-проповеднической деятельности. Во всех странах, где есть мусульмане, есть и суфии (в том числе и в Турции, хотя там после революции Кемаля Ататюрка и отделения церкви от государства суфийские ордена были запрещены), причем в ряде исламских стран суфизм оказывает весьма сильное влияние на их культурную и общественно-политическую жизнь, хотя иногда (в случае сильного влияния фундаменталистских и буквалистских идей) суфизм и суфийский

путь осуждаются как новшество, о котором ничего не говорил пророк.

Прежде чем мы будем говорить о суфийском пути и понятиях, при помощи которых суфии описывали свой религиозный опыт, имеет смысл кратко остановиться на некоторых личностях, сыгравших особую роль в становлении и развитии суфизма[100].

Ал-Халладж (Абу-л-Мугис ал-Хусайн б. Мансур, ок. 858–922) — один из наиболее известных суфиев, был казнен за свою проповедь. Почти всю свою жизнь ал-Халладж проповедовал публично, причем, борясь против элитарности суфизма, он носил не суфийскую власяницу, а простой халат воина.

Ал-Халладж пользовался огромной популярностью в народе, считавшем его или мессией *(махди),* или совершенным святым. Свои пламенные проповеди ал-Халладж часто сопровождал экстатическими речениями, одно из которых гласило: «Ана-л-Хакк» («Я семь Истина», то есть «Я — Бог»), что стало одной из причин его последующего осуждения. Ал-Халладж подвергался травле и преследованиям не только со стороны правоверных богословов, обвинявших его в несоблюдении обрядов, отрицании ритуала, претензиях на самообожествление, публичном чудотворстве (прерогатива пророка) и т. п., но и со стороны многих суфиев, ставивших в вину проповеднику разглашение божественных тайн, публичное чудотворение и даже называвших ал-Халладжа шарлатаном.

В 913 г. ал-Халладж был брошен в тюрьму, где и написал свой единственный трактат «Китаб ат-тавасин». В 922 г. процесс против него был возобновлен, ал-Халладж был обвинен в том, что он карматский проповедник (карматы — секта радикального шиизма, враждебного халифату Аббасидов и суннитскому, а также имамито-шиитскому правоверию; предшественники исмаилитов), и по этому обвинению казнен (казни подверглись и его открытые приверженцы). Ал-Халладж не был оригинальным мистиком-мыслителем: он, по существу, высказывал идеи, уже выдвинутые до него другими столпами суфизма, однако радикализировал их, провозгласив публично психотехнику и путь экстатического единения с Богом единственно истинным и не нуждающимся в дополнении к нему внешнего обрядового благочестия. Радикальный суфизм ал-Халладжа впоследствии вызывал симпатии таких суфиев, как ас-Сухраварди, Ибн ал-Араби и Джалал ад-дин Руми.

Халладж, как и другие суфии, считал целью суфийского делания соединение с Богом, причем понимал это соединение весьма

радикально. Он выделял три этапа в суфийском пути: этап раскаяния и воздержания (подготовительный), этап очищения души от человеческих атрибутов и качеств (очистительный) и этап полного растворения в Абсолюте (Боге), предполагавший совершенное отождествление с ним через утрату индивидуального «я». Однако, согласно мнению некоторых ученых (Л. Массиньон[101]), Халладж не имел в виду субстанциального отождествления с Богом, а учил об «обожении» на манер византийских мистиков: единение с Богом происходит в акте мистической любви, когда Бог как бы созерцает или свидетельствует самого себя в сердце мистика. Личность в результате этого не уничтожается, а преображается, становясь как бы земной ипостасью Бога, его выражением в материальном мире. Халладж также проповедовал идею страдания во имя Бога: любящий должен пострадать во имя любимого, принести Ему в жертву свою личность, дабы исчезли последние преграды между ними. Любопытно, что Халладж ссылается на Иблиса (дьявола), изгнанного из рая за свою любовь к Богу: он отказался поклониться венцу творения, человеку, ибо считал достойным поклонения только Бога (гностический мотив). Халладж высоко чтил пророка Мухаммада, считая его носителем предвечного Света, сияющего во тьме небытия, и видел в легенде о его восхождении на небо эталон суфийского переживания и прообраз отношений Бога и человека (связь профетизма и мистицизма). Таким образом, мистика Халладжа (точнее, ее обоснование им) носила специфически исламский характер и прочно базировалась на мусульманской доктрине. О мотиве света и его «сердечного» обнаружения, появившемся в мистике Халладжа, мы скажем ниже особо.

Ал-Бистами (Абу Йазид Тайфур б. Иса, ум. 875) — великий персидский суфий, родоначальник одного из ведущих направлений суфизма. Ал-Бистами называли «опьяненным», поскольку для его мистики характерно экстатическое исступление, выражающееся в пламенной любви к Богу. Учителем ал-Бистами был суфий Абу Али ас-Синди, который не знал арабского языка и за обучение ему (и ал-Бистами, и ас-Синди были персами) ввел своего ученика в практику суфийского эзотеризма. Хотя ал-Бистами за его экстатические речения и обвиняли в ереси, умер он в своем родном городе Бистаме (северо-запад Ирана), окруженный почетом и уважением.

Мистицизм ал-Бистами прежде всего характеризуется экстатически восторженной окрашенностью и опьянением любовью к Бо-

гу (*сукр,* аналог према индийских бхактов), горячим и даже страстным стремлением к любовному слиянию с Ним. Переживания ал-Бистами привели его к описанию их через оппозицию «фана — бака» (сами эти понятия существовали и до него). *Фана* — это уничтожение личности в Боге, ее полное растворение в Абсолюте; *бака* — положительный аспект этого состояния: пребывание в созерцании Бога, приобретение божественных качеств. Другими словами, происходит своеобразный обмен между Богом и человеком — личность человека уничтожается в Боге, а Бог как бы являет себя в личности (личность становится Богом, а Бог — личностью). Ал-Бистами выразил это состояние фразой: «Я есть Ты, и Ты есть я». Позднее суфии для отведения обвинений *в хулуп*, субстанциальном единении, предпочитали интерпретировать фана и бака как переживания, а не как реальное взаимоотождествление Бога и человека. Ведшийся в науке спор о возникновении понятия «фана» под влиянием буддизма (фана — нирвана), на наш взгляд, абсолютно некорректен: фана и бака — не умозрительные понятия, а результат рационализации и описания религиозного (психотехнического) опыта. Если переживания фана и нирваны тождественны (хотя вряд ли об этом может быть достоверное знание), то тождественны и обозначающие эти виды трансперсонального опыта понятия.

Ал-Бистами, несмотря на распространенную критику его радикализма, был чрезвычайно высоко оценен последующими поколениями суфиев: его называли «султан ал-арифин» (царь знающих) и сравнивали его положение среди суфиев с положением Джибрила (Гавриила) среди ангелов.

Ал-Джунайд (Абу-л-Касим ал-Джунайд б. Мухаммад ал-Каварири ал-Хаззаз ал-Багдади, ум. 910) — основатель второго мощного течения в исламе, названного в противоположность учению ал-Бистами, «опьяненного», «доктриной трезвости». Ал-Джунайд считается умеренным суфием, стремившимся к гармонии с правоверным исламом, что сыграло важную роль в истории суфизма. Поведение ал-Джунайда, однако, дает основания предположить, что его любовь к правоверию диктовалась не убеждениями, а осторожностью. Так, он никому, кроме своих 12 учеников, не раскрывал своих взглядов, отказал в беседе ал-Халладжу и писал свои трактаты нарочито усложненным и туманным метафорическим языком.

Цель жизни суфия, учил ал-Джунайд, познать свое ничтожество перед лицом Бога, свою полную зависимость от Бога, а также познать божественное всеединство. Ал-Джунайд сделал логичные, но далеко идущие выводы из доктрины единственности Бога: раз Бог один и у Него, как гласит Коран, «нет сотоварищей», значит Бог есть единственная реальность. Все сущее имеет призрачное бытие и существует лишь постольку, поскольку имеет свое начало в Боге, а следовательно, должно вернуться к Богу, чтобы соединиться с Ним и быть в первоначальном состоянии. Созерцая единство Бога, суфий утрачивает свою личность и растворяется в Боге. Это уничтожение индивидуальности, фана. Однако она не цель суфия. Цель — это вновь вернуть утраченные качества, но уже преображенными, одухотворенными и затем обновленной личностью вернуться в мир для его просвещения и усовершенствования. Это и есть «трезвость» как антитеза «опьянению» божественным всеединством.

Интересно, что уничижение и смирение ал-Джунайда, столь нравившееся ортодоксам, в пределе своем вполне тождественно самовозвеличению ал-Халладжа. Действительно, можно настолько самоуничижиться в смирении, что заявить о собственном небытии: «Меня вовсе нет, есть только Бог». А можно возвеличить себя: «Я — Истина, Я — Бог. Нет ничего, кроме Я». Результат (финальное переживание) будет одним и тем же (на это, между прочим, обращал внимание и Вивекананда, говоря о двух способах осознания тождества атмана и Брахмана).

Ибн Араби, или Ибн ал-Араби (Мухйа ад-дин Абу Абдаллах Мухаммад б. Али ал-Хатими ат-Таи, 1165–1240), — величайший суфийский мыслитель, рационализировавший мистический опыт суфизма в виде величественной системы «единства и единственности существования» *(вахдат ал-вуджуд)*. Ибн Араби был родом из арабской Испании (город Мурсия), однако после своего паломничества в Мекку в 1200 г. он навсегда остался на Востоке. В Египте в 1206 г. он чуть не был убит за свои экстатические изречения, последние годы провел в Дамаске под покровительством духовных и светских властей.

Ибн Араби интересен прежде всего как выдающийся ум, предпринявший попытку описать и рационализировать свой мистический опыт через создание философской системы, представляющей чрезвычайный интерес и заслуживающей специального исследо-

вания не только в историко-философском, но и в философско-психологическом плане.

Единственной реальностью, по Ибн Араби, является неописываемый и непостижимый Абсолют, который, существуя в себе, еще не есть Бог. Движимый стремлением к самопознанию, Абсолют самоограничивается и конкретизируется, созерцая в себе самого себя, и становится Богом для себя. С этого начинаются ступени теофаний, богоявлений *(таджалли)*. Второй уровень таджалли — явление Абсолюта в атрибутах, именах и архетипах, третий — воплощение этих архетипов в образах материальной вселенной и человеческом сознании. Вся вселенная на всех своих уровнях — самообнаружение Абсолюта, который остается единственной реальностью.

Шиитский философ XIV в. Хайдар Амули сравнил Абсолют и его теофании с пламенем свечи (Абсолют), по-разному отражающимся в разных зеркалах (формы божественной саморефлексии). Реальна только свеча, все остальное иллюзорно.

Через человека Абсолют обретает самопознание, ибо совершенный суфий постигает самого себя и Бога в акте мистической сверхчувственной интуиции. Но акт познания суфием Абсолюта тождествен акту самопознания Абсолюта, познанию им самого себя в акте познания суфия, ибо суфий (как и любое существо, и даже вещь) есть своего рода таджалли, явление или самообнаружение Абсолюта. Суфий, постигая Бога, становится как бы его действующим органом, орудием божественного самоопределения, в результате чего сам суфий-богочеловек становится творцом и проводником божественной воли. Есть только Абсолют, и ничего, кроме него; все сущее есть лишь различные формы и уровни его теофании.

Различия между религиями и представлениями о Боге объясняются различиями божественных архетипов, заданных разным типам существ и формирующих их мировоззренческую позицию.

Весьма интересно учение Ибн ал-Араби о промежуточном мире архетипов, причастном как уровню божественности развертывающегося идеальным образом Абсолюта, так и посюстороннему уровню его самообнаружения. Сюда может проникать творческое воображение суфия, постигающего сокровеннейшие тайны. Интересно, что архетипы Ибн Араби занимают как бы промежуточное положение не только между двумя аспектами вселенской теофании (мир как богоявление — вот метафора мысли Ибн ал-Араби),

но и между платоническим пониманием архетипа как эйдоса, первообраза и прообраза вещей, и юнговской интерпретацией архетипа как символического и кодирующего определенное содержание универсального образа коллективного бессознательного. И действительно, мир архетипов Ибн Араби прорывается в сознание человека в снах, видениях и трансах, имеющих поэтому реальность не меньшую, а быть может, и большую, чем воспринимаемые образы внешнего мира.

Ибн Араби также много писал о совершенном человеке *(ал-инсан ал-камил),* чье само- и богопознание тождественно знанию Бога о самом себе, о мистической иерархии суфиев, соотношении пророчества и святости, а также о таинственной фигуре кутаба — главе иерархии святых и ее «духовном полюсе».

Хорошо известно, что Гегель весьма ценил исламскую (суфийскую) философскую поэзию (достаточно вспомнить цитирование им стихов Джалал ад-дина Руми на заключительных страницах «Философии духа»). Интересно, как бы он оценил систему Ибн Араби, если бы имел возможность ознакомиться с ней?

Хотя учение Ибн Араби, несомненно, было вершиной суфийской спекулятивной мысли, ряд суфиев, особенно близких к ортодоксальным богословским кругам, выразили резкое несогласие с его учением и разработали теорию *вахдат аль-шухуд* (единство свидетельства или единство созерцания). Его творцом считается ал-Бийабанаки (ас-Симнани, 1261–1336), утверждавший абсолютную трансцендентность Бога и ставивший путь ортодоксального ислама (шариат) выше суфийского пути богопознания. Его идеи стали еще более определенными в учении индийца Сирхинди (XVI–XVII вв.), считавшего мистический опыт единения с Богом «наваждением и миражем». И тем не менее влияние идей Ибн ал-Араби на суфизм было огромным. Если использовать параллель из истории индуизма, то его учение можно сравнить с адвайта-ведантой Шанкары, а учения его противников — с вишишта двайтой и двайтой Раманджи и Мадхвы[102].

Джалал ад-дин Руми (Маулана, «наш господин», 1207–1273) — великий персидский поэт и суфий-практик, родоначальник ордена маулавийа. Руми («из Рума», то есть из прежде «римских», византийских земель) родился в Балхе (Северный Афганистан), но большую часть своей жизни провел в Малой Азии (город Конья), в государстве турок-сельджуков. До 1244 г. Руми был правоверным богословом и умеренным суфием. Однако после знаком-

ства с экстатическим суфием Шамс ад-дином Мухаммадом ат-Табризи он резко изменил свое поведение. Руми провозгласил Шамс ад-дина своим учителем, что вызвало зависть среди учеников поэта, убивших Шамс ад-дина. Руми был потрясен горем. Шамс ад-дин стал для него как бы символом Бога, земным образом «небесной Возлюбленной». В суфизме Руми нарастает экстатизм, он объявляет о воскресении Шамс ад-дина в себе самом и подписывает стихи его именем. В суфийскую практику Руми активно вводит *сама* — радения под музыку с пением и декламацией стихов, включавшие в себя танец как важный элемент психотехники. Считается, что именно в состоянии экстаза поэт диктовал стихи своей грандиозной поэмы «Маснави», этой энциклопедии суфизма.

Его ученики (прежде всего его сын Султан Велед, считающийся одним из родоначальников турецкой литературы) создали впоследствии суфийский орден маулавийа, в котором практика экстатических радений была канонизирована (в Европе этот орден называли сектой вертящихся дервишей — ср. христововеров-хлыстов). Орден маулавийа был одним из самых влиятельных в Османской Турции, и с ним было связано большинство султанов. В 1925 г. декретом Кемаля Ататюрка орден был распущен, а его собственность конфискована.

В отличие от Ибн Араби, Джалал ад-дин Руми не был суфийским философом (хотя и хорошо знал самого Ибн Араби), он был именно практиком, стремившимся к экстатическому единению с Богом через сама и выражавшим свой опыт в стихах, ставших одной из вершин классической персидской поэзии[103].

Теперь, когда после краткого знакомства с некоторыми выдающимися суфиями мы вошли и в круг идей, и в терминологию суфизма, а также получили первое представление о суфийской психотехнике, можно перейти к обзору суфийского учения о пути.

Прежде всего отметим две специфические особенности суфизма.

1. В суфизме трудно выделить столь характерные и для индуистской, и для восточнохристианской традиции гностическое (ориентированное на гносис, познание) и эмоциональное (ориентированное на любовный экстаз, ведущий к трансперсональному переживанию) направления. Суфизм по преимуществу связан с идеей любви к Богу, которая (как в случае ал-Бистами) может принимать характер исступления, «опьянения» Богом (метафоры вина и опьянения постоянно встречаются в суфийских текстах). Суфий —

влюбленный, он весь во власти своей Возлюбленной. Но эта влюбленность, любовная одержимость Богом ведет к познанию, гносису, который и остается целью суфия, называющегося «познавший» (не связано ли это с семитической — см. Библию — метафорой любовного соития как «познания»?). Таким образом, суфизм предполагает гносис через эрос, познание Бога через любовь к нему, причем богопознание реализуется через единение или слияние с Богом, уничтожение в Боге, достигаемое в любви (хотя, конечно, были суфии и с более выраженной гностической установкой — Ибн Араби, и с доминированием эмоциональной — ал-Бистами, Джалал ад-дин Руми).

Но самый интересный момент заключается в том, что если большинство традиций, ориентированных на эмоциональность и эрос, привержены идее личного Бога и акцентируют различие между душой и Абсолютом — Божественной Личностью (именно эта установка сделала индийских бхактов противниками адвайта-веданты: любовь несовместима с имперсонализмом, любящий должен отличаться от возлюбленного), то суфизм как раз подчеркивает надличностный и апофатический характер Бога, единственной реальности, которая, будучи Истиной (ал-Хакк), является и предметом самых интенсивных любовных томлений и переживаний: любовь к Возлюбленной как любовь к Истине, и наоборот. Быть может, это и единственно возможный подход, если Возлюбленная — Бог, Абсолют?

2. В подавляющем большинстве эмоционально ориентированных психотехнических традиций Бог выступает как мужское начало, а душа — как женское. «Разве в мире есть другие мужчины, кроме Бога?» — спросила у отшельника индийская принцесса. Аналогична и установка христианства, всегда маскулинизировавшего Бога. Ислам является весьма «мужской» религией, и роль женщины в исламской религиозной жизни минимальна. И тем не менее в суфизме Бог — всегда Возлюбленная, всегда Женственность, что находит свое выражение в образах суфийской поэзии, в которой любовная лирика оборачивается глубоким мистицизмом, а «луноликость» возлюбленной, ее родинки и т. д. оказываются символами из области психотехники и теософии. Эта особенность суфизма, как нам думается, обусловлена чисто лингвистическими причинами. Бог есть Дух, а Дух по-арабски *(рух)* — слово женского рода. Но остается открытым вопрос: в какой мере эта внешняя причина, относящаяся к области выражения опыта и его описа-

ния, влияла на характер суфийской практики, трансперсонального переживания (по крайней мере, на его начальных стадиях) и суфийской мысли?

Высший гносис суфиев выражался в световой символике. Правда, слово «символика» здесь не совсем уместно, так как речь шла прежде всего о созерцании света, вполне сопоставимом с опытом видения Фаворского света в исихазме. Абу Йазид ал-Бистами говорил о себе после переживания единения как о свете Господа на земле и утверждал о своем знании Господа через Господа. Процитируем мусульманского автора ас-Сарраджа (ум. 988): «Некоторые суфии думают, что они видят свет, они говорят о том, что в сердцах их живет свет, считая, что это один из видов света, которые Бог сам упомянул в числе своих символов. Более того, они считают этот свет сравнимым со светом солнца и луны и верят, что он принадлежит свету познания, признания единственности и величия, а эти виды света, по их мнению, несотворенные»[104] (ср. это учение о несотворенности созерцаемого света с паламитской доктриной нетварных энергий).

В целом суфийский путь разделяется обычно на три этапа: *шариат* (то есть соблюдение всех правил и предписаний ислама), *тарикат* (собственно путь суфийской практики) и *хакихат* (плод практики, достижение поставленной цели и познание истины). Различные этапы пути тщательно детализированы и подробно описаны в суфийских трактатах.

Прежде всего выделяют так называемые «стоянки» *(макамат)* и «состояния» *(ахвал)*. Первые относятся к области опыта, достигаемого суфиями своими собственными усилиями; а вторые представляют собой трансперсональные переживания, которые, по учению суфизма, ниспосланы суфию Богом.

Если одно «состояние» отрицает другое, то качества, приобретаемые на низших «стоянках», сохраняются и на высших. Суфий должен последовательно переходить от одной «стоянки» к другой, и только полное овладение той или иной «стоянкой» позволяет осуществить этот переход.

Вот как выглядит классический (бывали и варианты) перечень «стоянок» у Ас-Сарраджа: 1) раскаяние *(тауба)*, 2) богобоязненность *(вара)*, 3) воздержание *(зухд)*, 4) бедность *(факр)*, 5) терпение *(сабр)*, 6) удовлетворенность *(рида)*, 7) упование на Бога *(таваккул)*. Считалось, что поведение и поступки достигшего определенной «стоянки» суфия, будучи выражением его глубинного

опыта и нового отношения к действительности, непостижимы для профана; отсюда и элементы юродства в поведении суфия, и экстатические высказывания *(шатхийат)*.

Что касается «состояний», часто воспринимавшихся как результат мгновенного озарения и переживания различных аспектов близости к Богу и соучастия в божественной жизни... Ас-Саррадж выделил десять «состояний»: 1) самоконтроль *(мураками)*, 2) близость *(курб)*, 3) любовь *(махабба)*, 4) страх *(хауф)*, 5) надежда *(раджа)*, 6) страсть *(шаук)*, 7) дружество *(унс)*, 8) успокоение *(итманина)*, 9) созерцание *(мушахада)*, 10) уверенность *(йакин)*. Как правило, последующее «состояние» или отрицает предыдущее, или образует с ним пару оппозиций: «тягость — легкость, трепет — дружество, трезвость — опьянение». Некоторые «состояния» дополняют друг друга, образуя целостность: уничтожение *(фана)* — пребывание в Боге *(бака)*, отрешение от этого мира — приобщение к божественным тайнам и т. п.

«Состояния» отличаются неустойчивостью, однако они закрепляются по мере приближения суфия к цели. Характерно, что к «состояниям» относили иногда момент, когда суфий живет как бы вне времени, одним мгновением, здесь и сейчас, забыв о прошлом и будущем и сосредоточившись исключительно на Боге *(вакт)*.

У Ибн Араби (а также у ал-Газали и других поздних и гностически ориентированных суфиев) «состояние» — способ особого интуитивного гносиса: «состояния» и «стоянки» как бы этапы познания Абсолюта в одном из его аспектов. Ибн Араби даже считал, что каждому из этих этапов соответствует свой *кутб*, суфий, достигший в нем совершенства[105].

Особо следует сказать о классификации великого персидского поэта-суфия Аттара (Фарид ад-дин Мухаммад б. Ибрахим ан Нишабури, ум. 1220). Ему принадлежит знаменитая поэма «Совет птиц», в которой он аллегорически изобразил суфийский путь и его цель. Содержание поэмы таково: птицы решают избрать себе царя и узнают, что далеко на горе Каф живет волшебная птица Симург. Птицы отправляются в дальний путь, на котором терпят всевозможные трудности и лишения; некоторые птицы не выдерживают и отказываются от дальнейшего полета. И вот наконец в самый последний момент птицы, долетевшие до цели, понимают, что каждая из них и есть Симург.

Аллегоризм Аттара понятен: птицы — это суфии, Симург — Бог. Путь птиц в поисках Симурга — путь суфийского совершен-

ствования, на котором они преодолевают семь долин и в конце концов понимают, что каждая из них и есть Бог, то есть Бог целиком и полностью являет себя в каждом человеке, образуя его сущностную основу или высшее Я. Семь долин Аттара — семь ступеней пути суфия: персидский мистик отказался от понятий «состояние» и «стоянка» и заменил их «долинами», подробно описанными (в аллегорической форме) в поэме.

Первая долина — Долина Поиска, где суфий должен отказаться от своих желаний. Затем следует Долина Любви, в которой суфий стремится к Богу как Возлюбленной. В Долине Познания суфий воспринимает Свет Истины и начинает познавать Бога. За ней следует Долина Разделения, где суфий избавляется от зависимости. Вслед за ней оказывается Долина Объединения, в ней суфий познает единство всего, что казалось ранее различным. Шестая долина — Долина Восхищения, в которой суфий переживает экстатическое единение Любви и Познания. Последняя долина — Долина Смерти, где суфий переживает состояния уничтожения в Боге и пребывания в Боге: капля поглощается океаном, но сохраняет в этом океане себя. Это и есть завершение пути[106].

Какие методы и способы включает в себя суфийская психотехника? В целом это уже хорошо знакомые нам методы: созерцание, молитва, повторение имен Бога, дыхательные упражнения, особые позы для созерцания, экстатические танцы и т. п.

Рассмотрим несколько подробнее коллективные формы психотехники — *зикр* и *сама*.

Зикр (памятование; ср. практику памятований в буддизме и трезвение в исихазме) — очень важный суфийский метод, первоначально предполагавший постоянное повторение имен Бога, способствующее, по мнению ал-Халладжа и других суфиев, приближению к Богу и погружению *(истиграх)* в него. В суфийских орденах с XII–XIV вв. зикр превращается в сложный обряд, причем каждый орден имеет свой особый чин зикра. Для участия в зикре суфий должен был овладеть специфическими ритмизованными движениями, регламентированной в ордене позой, умением контролировать дыхание с целью достижения сосредоточения сознания и соотносить движения тела с мысленным или речевым повторением формулы зикра (аналог мантр индийских традиций), при этом надо было при задержке дыхания усилием воли как бы направлять формулу в определенные участки тела.

Зикр мог отправляться или громким, или тихим голосом, а также мысленно. Наряду с коллективными зикрами бывали и индивидуальные зикры. Коллективные зикры отправлялись только громким голосом в ночь на пятницу (священный день у мусульман) или во время радений (сама). Зикр обычно приводил суфиев к переживанию различных трансперсональных состояний, которые могли в некоторых орденах стимулироваться кофе, алкоголем (обычно запрещенным в исламе) и наркотиками. Для повторения имен Бога, включенных в формулу зикра, и выдерживания правильного числа повторений суфии использовали четки. Чтобы достичь максимального психотехнического эффекта при длительном повторении имен Бога и для максимального сосредоточения на них, использовались такие приемы, как различные модуляции голоса, музыка, танец, смена ритма и частоты дыхания и определенные положения тела.

При вступлении в орден нового члена шайх (глава общины) тайно разъяснял ему принятую в ордене формулу и методику зикра[107].

Другой формой коллективной психотехники были радения *(сама),* «блаженные слушания», то есть молитвенные собрания, предполагавшие распевание мистических стихов (например, Джалал ад-дина Руми). Сама практиковались в суфизме с IX в., вначале в форме маджлисов, «соборов», то есть общих духовных бесед. Некоторые суфийские ордена отрицали сама как противоречащие нормам ислама, солидаризируясь с критиками-фундаменталистами, однако большинство орденов (в том числе влиятельнейший в Турции орден маулавийа, наиболее популярные в Индии сухравардийа и чиштийа и самый массовый в суфизме вообще орден кадирийа) принимали этот тип радений. В защиту сама выступал такой авторитетный богослов, как ал-Газали. При психоделической функции музыки (вспомним о ее роли на сеансах трансперсональной терапии), широкое распространение практики сама в суфизме отнюдь не удивительно. На сама часто допускались и миряне (а певцы и музыканты обычно были мирянами), и даже иноверцы. С XVIII–XIX вв. духовная значимость сама, постепенно превращавшихся в нечто среднее между концертами и литургическими действами, постепенно снижается[108].

Теперь рассмотрим характер суфийских орденов (братств) на примере наиболее популярного ордена кадирийа.

Суфийские ордена в значительной степени напоминают по своему типу и происхождению школы китайского и тибетского буддизма (в первом к ним ближе всего чань, во втором — кагьюпа). Орден формировался вокруг фигуры видного и авторитетного учителя (шайха, муршида, пира), обраставшего последователями и назначавшего себе преемника (халифа). Постепенно оформлялись списки линии духовной преемственности, передачи учения или практики (силсила), похожие на списки Передачи светильника в чаньском буддизме. Внешне ордена отличались друг от друга формулой и техникой зикра, организационной структурой и принятой уставной одеждой. По существу, главным было отличие не по философско-теологическим вопросам, а по принятым системам психотехники.

Основателем ордена кадирийа был Абу ал-Кадир ал-Джилани (или Гилани, 1077–1166), возводивший силсилу ордена к первому праведному халифу Абу Бекру, другу пророка, или к родственнику пророка Али б. Аби Талибу.

Орден кадирийа примыкает к «учению трезвости» ал-Джунайда и имеет самое широкое распространение — от Индии и Афганистана (за исключением Ирана) до тропической Западной Африки, где он является серьезной политической силой.

Руководство в ордене наследуется: руководитель назначает преемником своего сына. Теоретически каждый новый глава должен утверждаться главой ордена, хотя реально общины и обители *(текке)* достаточно автономны. Для практики кадирийа характерны громкий и тихий общие зикры и радение лайлийа под звуки тамбурина и флейты. Громкий зикр включает в себя чтение касыды (поэмы) ал-Барзанджи, прославляющей пророка, рецитацию молитв ордена и хоровое прославление покровителя ордена; зикр завершается проповедью. Индивидуальный зикр таков: суфий сидит, скрестив ноги так, чтобы большие пальцы ног упирались в подколенья, выпрямив спину, закрыв глаза и сложив на коленях пальцы рук в форме слова «Аллах» (ср. асаны и мудры в индийской психотехнике); в этом положении он читает суры Фатиха и Ихлас из Корана и произносит формулу зикра (она состоит из семи слов — имен Бога) положенное число раз; при этом он строго соблюдает определенный ритм дыхания и порядок резкого движения головой (вправо-влево-вперед-назад), согласуя его с мысленным произнесением слогов и слов.

Облачение членов ордена состоит из шапочки с эмблемой ордена — зеленой розой с тремя рядами лепестков (5–6–7, то есть пять основ ислама, шесть основ веры и семь слов формулы зикра), платья зеленого (иногда черного или белого) цвета, четок из 99 зерен с двумя разделителями и *камар*, широкого, плотной вязки шерстяного пояса с кожаными украшениями. В руках суфии ордена держат посох. В Курдистане они отпускают длинные волосы, но бреют бороду и усы. Иногда суфии ал-кадирийа носят на плечах железные цепи, на руках и ногах — железные браслеты, на шее — кольца[109].

В заключение данной главы мы хотели бы сказать несколько слов о веротерпимости суфиев (не безграничной и не абсолютной: некоторые ордена, напротив, настроены достаточно агрессивно по отношению к иноверцам и составляли авангард в распространении ислама — у тюрок, в Африке и т. д.). Во многих орденах иноверцев допускают на радения; суфии пренебрегают ограничивающей привязанностью к догме, предпочитая ей свободный поиск истины (особенно так было в ранний период истории суфизма). Для суфизма характерно понимание приоритета психотехнического опыта по отношению к его вербальному и понятийному выражению и описанию. А ведь именно не на уровне опыта, а на уровне его выражения часто и пролегают непреодолимые расхождения между религиями. В стихах Джалал ад-дина Руми есть такая притча, прекрасно иллюстрирующая эту мысль: раз четыре приятеля (грек, перс, тюрок и араб) нашли монету и решили купить на нее нечто нравящееся им всем. Но тут их мнения разошлись: грек захотел купить *стафиль*, перс — *энгур*, араб — *эйнаб*, а турок — *узюм*, и в результате друзья подрались. Тогда некий незнакомец предложил купить для них то, что им всем понравится. Они согласились и получили по грозди винограда. «Это же и есть „стафиль“, „энгур“, „эйнаб“ и „узюм“», — воскликнули они. Такова же и Истина, которую постигают святые всех религий и которую разные народы называют по-разному, что из-за непонимания и приводит к вражде и войнам[110].

В другом своем стихотворении Руми рассказал, как он искал Бога на кресте в христианской церкви, в индуистском храме, буддийском монастыре и в Каабе, но нигде не нашел его. Но стоило ему заглянуть в свое собственное сердце, как он обрел Бога, живущего там. Обращаясь же к богословам-схоластам, Руми говорил:

«Когда же вы перестанете кланяться кувшинам и обратите внимание на воду!»

Дух веротерпимости, соединенной с поиском вина восторга от познания истины, — подлинный дух суфизма. «Прежде чем в этом мире появился сад, виноградная лоза и виноград, наши души уже были пьяны от вина бессмертия» (Джалал ад-дин Руми)[111].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Нам думается, что некорректно в контексте нашей работы называть применительно к исламу Бога Аллахом. «Аллах», собственно, и значит «Бог». Это отнюдь не его личное имя.

[2] *Бойс М.* Зороастрийцы: Верования и обычаи. СПб., 1994. С. 40.

[3] Там же. С. 68, 92–93.

[4] Думается, что о влиянии «в равной мере» не может быть и речи, и влияние зороастризма на буддизм было весьма ограниченным.

[5] См.: *Бойс М.* Указ. соч. С. 104. Отметим тем не менее, что ряд ученых считают, что М. Бойс сильно преувеличила степень влияния зороастризма на библейский иудаизм и неоправданно удревнила датировку жизни Заратуштры. С другой стороны, современные библеисты находят истоки веры в бессмертие и воскресение как в самом библейском тексте, так и в верованиях родственных древним евреям народов Ханаана (жители Угарита и др.) (информация И. Р. Тантлевского).

[6] См.: *Бёме Я.* Christosophia, или Путь ко Христу. СПб., 1994.

[7] *Павлов С. Н.* Возникновение епископальной церкви и формирование догмата о Троице // Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1985. С. 104–124.

[8] *Scholem G.* Religious authority and Mysticism // Scholem G. On the Kabbalah and Its Symbolism. N. Y., 1965. P. 15–21.

[9] См., например: *Z'ev ben Shimon Halevi.* Kabbalah: Tradition of hidden knowledge. London, 1978. P. 5.

[10] См., например: Махаяна шрадцхотпада шастра (Трактат о пробуждении веры в Махаяну) // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., 1993. С. 40–41.

[11] *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 2. М., 1993. С. 500.

[12] *Scholem G.* Kabbalah // Encyclopaedia Judaica. Jerusalem and Macmillan. N. Y., 1971–1972. P. 557.

[13] *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике: В 2 т. Йерушалаим, 1993. Т. 2. С. 203–204.

[14] Ср. стихотворение Браунинга «Апология епископа Блуграма»: «Иные думают: смысл Сотворения в его раскрытии. Я говорю: его смысл — скрывать все, что можно». Цит. по: *Радхакришнан С.* Указ. соч. Т. 2. С. 515.

[15] *Scholem G.* Tradition and New Creation in the Ritual of the Kabbalists // Scholem G. On the Kabbalah and Its Symbolism. P. 122–123.

[16] Taoism // Encyclopaedia Britannica (Macropaedia). London, 1981. P. 385.

[17] *Scholem G.* Tradition and New Creation in the Ritual of the Kabbalists. P. 122.

[18] Строго говоря, тетраграмматон YHVH (йод-хе-вав-хе) восходит, вероятно, к глаголу г'айя (hyh) — «быть» в перфекте, имперфекте и причастии как бы одновременно и означает «быть, есть, будет», «есмь», «сущий» (информация И. Р. Тантлевского).

[19] Будь тем, кто ты есть! Наставления Шри Раманы Махарши / Сост. Д. Годман. СПб., 1994. С. 272.

[20] Мы передаем еврейскую букву «хе» через русское «г». Реально она произносится как нечто среднее между «г» и «х» (наподобие украинского «г»).

[21] *Scholem G.* Kabbalah. P. 574.

[22] О доктрине Бога, созерцающего Бога, см.: *Z'ev ben Shimon Halevi.* Op. cit. P. 27–28, 94.

[23] Об этом подробнее см.: *Васубандху.* Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире / Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1993. С. 24–25; 68–70; Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. С. 89–118.

[24] *Scholem G.* Kabbalah. P. 611.

[25] *Scholem G.* The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism // On the Kabbalah and Its Symbolism. P. 77–86; *Idem.* Kabbalah. P. 579–583.

[26] *Scholem G.* The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism. P. 82–83.

[27] *Кроль Ю. Л.* Проблема времени в китайской культуре и «Рассуждения о соли и железе» Хуань Куаня // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984. С. 60–61.

[28] *Кроль Ю. Л.* Проблема времени в китайской культуре. С. 60–61; Буддийский взгляд на мир. С. 236.

[29] *Радхакришнан С.* Указ. соч. Т. 1. С. 30, 141.

[30] Там же. Т. 2. С. 551.

[31] *Чаттерджи С., Датта Д.* Индийская философия. М., 1994. С. 258–264.

[32] О даосской теории тонких парафизиологических центров (полей эликсира) см.: *Чжан Бо-дуань.* Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь) / Пер. с кит., предисл. и коммент, Е. А. Торчинова. СПб., 1994.

[33] Перевод (выполнен Е. А. Торчиновым) большей части этого текста см. в: Буддизм в переводах. Вып. 1. СПб., 1992. Вып. 2. СПб., 1993.

[34] Подробно см.: *Scholem G.* The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism. P. 32–86.

[35] *Шолем Г.* Указ. соч. Т. 1. С. 195–196.

[36] *Z'ev ben Shimon Halevi.* Op. cit. P. 82.

[37] Ibid. P. 83.

[38] Об Аврааме Абулафии см. также: *Idel M.* The Mystical Experience in Abraham Abulafia. Albany, 1988.

[39] Cm.: *Scholem G.* Tradition and New Creation in the Ritual of the Kabbalists. P. 149.

[40] *Scholem G.* Tradition and New Creation in the Ritual of the Kabbalists. P. 138–146.

[41] Подробно см.: *Торчинов Е. А.* Даосское учение о «женственном» // Народы Азии и Африки. 1982. 6. С. 99–107; *Он же.* The Doctrine of the «Mysterious Female» in Taoism: A Transpersonalist view // International Journal for Transpersonal Studies. 1996 (June). Vol. 15. N 1. P. 11–23.

[42] Перевод «Сутры сердца премудрости» Е. А. Торчинова, выполненный с китайской версии текста, см. в: Буддизм в переводах. Вып. 2. С. 7–9.

[43] Цит. по: *Шолем Г.* Указ. соч. Т. 2. С. 181.

[44] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 2. М., 1993. С. 265–266.

[45] *Scholem G.* Kabbalah. P. 560–561.

[46] *Лайтман М.* Каббала: Тайное еврейское учение: В 3 ч. Новосибирск, 1993. Ч. 2. С. 15.

[47] Цфат — город в Галилее, где в XVI в. процветала каббала.

[48] Г. Шолем ссылается на трактат Моисея Кордоверо «Томер Дебора» (издан: Йерушалаим, 1928). С. 5.

[49] *Шолем Г.* Указ. соч. Т. 2. С. 102.

[50] *Бубер М.* Беседы о еврействе // Бубер М. Избранные произведения. Йерушалаим, 1979. С. 48–49. Из последних публикаций о каббале, в том числе и компаративистского характера, см.: *Hoffman E.* The Way of Splendor: Jewish Mysticism and Modern Psychology. Boulder, 1981; Zen and Hasidism / Ed. by Heifetz H. Wheaton (Illinois), 1978; *Kamenetz R.* The Jew in the Lotus. S.-Francisco, 1994; *Schahter-Shalomi Z.* Kabbalah and Transpersonal Psyciatry // Textbook of Transpersonal Psyciatry and Psychology. N. Y., 1996. P. 123–133.

[51] См. также замечательную монографию И. Р. Тантлевского «История и идеология Кумранской общины» (СПб., 1994), в которой автор подробнейшим образом анализирует мессианские идеи и эсхатологические чаяния интертестаментальных текстов II–I вв. до н. э.

[52] Цит. по: *Рассел Б.* История западной философии. Т. 1. М., 1993. С. 334.

[53] См.: *Тантлевский И. Р.* Указ. соч. С. 152–165.

[54] См., например, псалом 81: 6: «Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы» (евр. текст: «Ани амарти элогим атем увеней эльон кулхем» — пс. 82: 6 по еврейской Библии). Ср. в Новом Завете: «Иисус отвечал им: не написано ли в законе вашем: „Я сказал: вы боги“? Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание, — Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: „богохульствуешь“, потому что Я сказал: „Я Сын Божий“?» (Ин. 10: 34–36).

[55] См.: *Поснов М. Э.* История христианской церкви (До разделения Церквей — 1054 г.). Киев, 1991. С. 147–148.

[56] Этот момент особенно подчеркивается Х. Йонасом. См.: *Jonas H.* The Gnostic Religion: The Message of the Men God and the Beginning of Christianity. Boston, 1958; см. также превосходную дореволюционную русскую работу: *Николаев Ю.* В поисках за Божеством. СПб., 1911. Из более новых отечественных трудов см.: *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.

[57] Из последних исследований, посвященных манихейству, см.: Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia / Transl. and presented by Klimkeit H.-J. S.-Francisco, 1993.

[58] См.: *Хосроев А. Л.* Александрийское христианство: По данным текстов из Наг Хаммади. М., 1991.

[59] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Последние века. Ч. 2. М., 1988; см. также: *Прокл.* Первоосновы теологии. Гимны. М., 1993.

[60] Цит. по: *Рассел Б.* Указ. соч. С. 306–307.

[61] *Порфирий*. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 474–475.

[62] *Прокл*. Указ. соч. С. 139–149.

[63] Превосходное исследование об Эриугене принадлежит А. Бриллиантову. См.: *Бриллиантов А*. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898.

[64] Послание к Тимофею святого Дионисия Ареопагита // Мистическое богословие. Киев, 1991, С. 6–7.

[65] Там же. С. 7.

[66] Там же. С. 10.

[67] Там же. С. 11.

[68] *Минин П*. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. С. 342.

[69] Там же. С. 344–345.

[70] *Минин П*. Указ. соч. С. 384.

[71] Монахи.

[72] *Протоиерей Иоанн Мейендорф*. Введение в святоотеческое богословие (Конспекты лекций). Вильнюс, 1992. С. 336–337.

[73] Подробнее о паламитском богословии см.: *Протоиерей Иоанн Мейендорф*. Указ. соч. С. 331–348.

[74] В «Добротолюбии» этот фрагмент опущен. Однако он восстановлен в уникальном свидетельстве об исихастской практике в России XIX в. — «Откровенных рассказах странника духовному своему отцу» (сочинение анонимно). См.: Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Введенская Оптина пустынь, 1991. С. 128–129.

[75] Добротолюбие. Т. 5. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. С. 249–250. «Добротолюбие» (греч. «Филокалиа») — антология трудов византийских авторитетов по аскетике, св. отцов православной церкви.

[76] Там же. С. 295.

[77] Добротолюбие. Т. 5. С. 301.

[78] *Радхакришнан С*. Указ. соч. С. 313. Отметим также, что индийская психотехническая традиция придавала огромное значение сердцу *(хридая)* и считала сердце седалищем атмана: 1) «Сердце — это Праджапати, это Брахман, это все. Оно имеет три слога: хри-да-ям. Хри — один слог; кто знает это, тому и свои и чужие [люди] приносят [подношения]. Да — еще [один] слог, кто знает это, тому и свои и чужие [люди] дают [дары]. Ям — еще [один] слог; кто знает это, тот идет в небесный мир» (Брихадараньяка упанишада // Упанишады. Т. 1. М., 1992. С. 135); 2) «Этот Бог, созидатель всего, великий Атман, постоянно пребывающий в сердце людей, постигнут сердцем, моралью, мыслью, разумом. Те, кто знает его, становятся бессмертными» (Шветашватара упанишада // Упанишады. Т. 3. М., 1993. С. 124).

Поэтому недоразумением выглядит мысль о. Павла Флоренского об индийской «мистике головы» и христианской «мистике сердца».

Сердце является также одной из важнейших точек сосредоточения *(латаиф)* в суфийской практике.

[79] *Минин П*. Указ. соч. С. 391.

[80] Все исихасты подчеркивают, что следование заповедям и чистота совести являются непременными условиями «умного» и «сердечного» делания.

[81] Другое решение проблемы предлагает путь тантрической йоги, которая учит об интеграции *(юганаддха)* мужского и женского (при этом отнюдь не всегда речь идет о ритуальном соитии; как правило, юганаддха — плод созерцания) и образовании целостного андрогина, ни мужского, ни женского существа, а существа «недвойственного», «недуального» *(адвая)*.

[82] Признание св. Максимом тождества по существу противоречило бы христианской доктрине.

[83] *Минин П.* Указ. соч. С. 389–390.

[84] *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 317–318.

[85] Там же. С. 318–319.

[86] Там же. С. 320.

[87] То есть душа.

[88] *Мейстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 138–139. В цитате мы сохраняем пунктуацию издания (репринт).

[89] Там же. С. 147. Здесь можно привести и еще более красноречивую цитату: «„Но если я познаю Его без посредства, я стану вполне Он, а Он — Я!“ Это именно „я“ разумел. Бог должен стать „я“, а „я“ — Богом; так всецело одним, чтобы этот Он и это „я“ стали одно и так пребыли...» — Там же. С. 148–149.

[90] Там же. С. 38–39.

[91] То есть периода после Тридентского собора (середина XVI в.), провозгласившего стратегию контрреформации и сыгравшего решающую роль в становлении католицизма Нового времени.

[92] *Джеймс У.* Указ. соч. С. 327.

[93] Там же. С. 327.

[94] Там же. С. 325 (перевод наш. — *Е. Т.*).

[95] Там же. С. 316.

[96] Наиболее известным собранием документов по русскому сектантству является: Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым. Лондон, 1860–1862. Вып. I–IV. В вып. III перепечатана книга Н. И. Надеждина «Исследование о скопческой ереси». См. также: *Клибанов А. И.* Народная социальная утопия в России: период феодализма. М., 1977; тезисы интересного доклада И. А. Тульпе; Религиозное скопчество как русский карнавал // Опыт религиозной жизни и ценности культуры: Материалы ежегодных международных Санкт-Петербургских религиеведческих чтений. СПб., 1994. С. 63.

[97] См.: *Пиотровский М. Б.* Пророческое движение в Аравии VII в. // Ислам: Религия, общество, государство. М., 1984. С. 19–27. Из общих работ об исламе см.: *Массэ А.* Ислам: Очерк истории. М., 1961; Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991 (данный труд безусловно является выдающимся достижением отечественного исламоведения).

[98] Сунна — подражание образу жизни Мухаммада как образцу для мусульман. Сунна базируется на хадисах, предании, содержащем высказывания пророка.

[99] Этой теме в значительной степени посвящена книга Идрис Шаха «Суфизм» (М., 1994). Даже если допустить некоторое преувеличение автором влияния суфизма, картина все равно выглядит весьма внушительно.

[100] Здесь и ниже мы широко пользуемся материалами статей в энциклопедическом словаре «Ислам». Статьи по суфизму написаны в основном А. Д. Кнышом и О. Ф. Акимушкиным.

[101] См.: *Massignon L.* «Ana 1-Haqq»: Etude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique d'après les sources islamiques // Der Islam. 1912. N 3. S. 248–257; *Idem.* La passion d'al-Hossayn-ibn-Mansour al-Hallaj martyr mystique de l'Islam exècute à Bagdad le 26 mars 922. Etude d'histoire religieuse. Vol. 1–2. Paris, 1992.

[102] О философии Ибн Араби см.; *Ибн ал-Араби.* Мекканские откровения (ал-Футухат ал-Маккийя) / Введ., пер. с араб., примеч. и библиогр. А. Д. Кныша. СПб., 1995; *Кныш А. Д.* Мировоззрение Ибн Араби // Религии мира. М., 1984; *Он же.* Некоторые проблемы изучения суфизма // Ислам: Религия, общество, государство. С. 87–95; *Izutsu Toshihiko.* A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism: Ibn al-Arabi and Lao-tzu and Chuand-tzu. Vol. 1–2. Tokyo, 1967.

[103] О Джалал ад-дине Руми см.: *Джалаладдин Руми.* Поэма о скрытом смысле: Избранные притчи. М., 1986; из популярных работ: *Фиш Р.* Джалаладдин Руми. М., 1985.

[104] *Роузентал Ф.* Торжество знания: Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978. С. 164–165; об иллюминизме и фотизме в исламе см. также: *Walbidge J.* The Science of Mystic Lights: Qutb al Dih Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy. Cambridge (Mass.), 1992.

[105] См.: Ислам: Энциклопедический словарь. С. 266.

[106] *Идрис Шах.* Суфизм. М., 1994. С. 135–137.

[107] О зикре см.: *Anawati G. C., Gardet L.* Mystique musulmane: aspects et tendances, experiences et techniques. 3-e ed. Paris, 1976. P. 187–256. Из отечественных работ по суфийской ритуальной практике и, в частности, по практике зикра особенно можно рекомендовать чрезвычайно интересную монографию А. А. Хисматулина, написанную в рамках психологической парадигмы: *Хисматулин А. А.* Суфийская ритуальная практика: На примере братства Накшбандийа. СПб., 1996.

[108] О сама см.: *Абу Хамид ал-Газали.* Воскрешение наук о вере (Ихйа улум ад-дин): Избранные главы. М., 1980. С. 97–131; *Бертельс Е. Э.* Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965. С. 43–48; *Хисматулин А. А.* Указ. соч. С. 128–141. См. также: *Хисматулин А. А.* Суфизм. СПб., 2000 (серия «Мир Востока»).

[109] Ислам: Энциклопедический словарь. С. 126–127.

[110] *Идрис Шах.* Указ. соч. С. 44–45; *Фиш Р.* Указ. соч. С. 96–97.

[111] *Идрис Шах.* Указ. соч. С. 165. Помимо суфизма, элементы психотехники содержатся также в некоторых крайних (не имамитских) направлениях шиизма, например у исмаилитов (см.: Ислам: Энциклопедический словарь. С. 110–114, ст. С. Н. Прозорова).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, мы завершили обзорное рассмотрение психотехнических традиций различных религий мира, и теперь пришла пора сделать некоторые выводы. Мы видели, что религиозный опыт и лежащие в его основе трансперсональные переживания могут с полным основанием рассматриваться в качестве фундамента той или иной религиозной системы и считаться поэтому базовым опытом, изучение которого и формирует суть заявленного нами во введении психологического подхода в религиеведении.

У. Джеймс в своем пионерском исследовании говорил о многообразии религиозного опыта. Возможно, настало время внести определенный порядок в это многообразие и пунктиром наметить типологию форм этого опыта в его трансперсональном аспекте (речь идет о том, что У. Джеймс называл мистическим опытом); мы надеемся, что наш проект типологии и классификации форм трансперсонального опыта может быть полезен для последующих детальных исследований этой проблемы.

Мы можем классифицировать психотехнический опыт по применяемым методам, по целям, которые ставятся в той или иной традиции при занятиях духовным деланием, и по характеру достигаемых трансперсональных переживаний. При этом следует подчеркнуть, что о характере переживаний мы можем судить только опосредованно, по их описаниям в текстах, а на характер этих описаний, разумеется, в первую очередь влияет характер доктринальных положений, принятых в данной традиции, который и определяет язык описания трансперсонального опыта.

В классификации по методам выделим: а) традиции, ориентирующиеся на созерцание, сводящееся к сосредоточению сознания, и на безóбразный экстаз, не сопровождаемый задействованием эмоциональной сферы; б) традиции, использующие эмоциональное

возбуждение, как правило связанное с любовным (эротическим в античном смысле слова) отношением к объекту созерцания; в) традиции, активно применяющие методы психофизической регуляции, предполагающие включение в психотехнический процесс соматический фактор.

Условно назовем традиции первого типа «гностическими» (в смысле их ориентации на особый тип вне субъект-объектного познания), второго — «бхактическими» и третьего — «тантрическими» (эти санскритские слова используются нами как термины религиеведческого метаязыка наподобие слов «тотем», «мана» и т. п.; к санскриту мы прибегаем по причине особой разработанности психотехнической терминологии в индийской культуре).

К методам «гностического» типа, утверждающего приоритет трансперсонального познания (гносис, джняна) Абсолюта, Бога, истинного Я и т. д., относятся индийская джняна-йога (обычно в контексте адвайта-веданты), отчасти йога буддизма Махаяны (прежде всего праджня-парамита — мадхьямика и, с известными оговорками, чаньский или дзенский буддизм, а также христианский мистицизм, ориентирующийся на чистую апофатику).

К методам «бхактического» типа, утверждающего приоритет эмоционального отношения к Абсолюту (как правило, личному Богу, хотя суфизм и является исключением), обычно определяемого как «любовь» (эрос — агапе), относятся индийское бхакти, суфизм и аскетическое течение в восточнохристианском (Макарий Египетский, Симеон Новый Богослов) и католическом (св. Франциск, св. Тереза Авильская и др.) мистицизме.

К методам «тантрического» типа относятся психотехнические приемы традиций, использующих активное воздействие соматического, телесного фактора на психическую жизнь и участие тела в психотехническом процессе через специальные позы, дыхательные упражнения, сосредоточение на центрах тела, ритуальный танец и т. д. Это тантрическая йога в буддизме и индуизме, даосские формы психотехники (особенно «внутренняя» алхимия), поздний исихазм (периода паламитского богословия), суфизм, русские сектантские движения.

Специально следует оговориться, что выделение этих типов является результатом определенной идеализации и абстрагирования от эмпирического многообразия психотехнических методов. Реально ни один из этих типов в чистом виде не встречается (это идеальные типы), и можно отметить лишь преобладающую тен-

денцию; так, например, джняна-йогины используют для своего созерцания специфические позы и сосредоточиваются на одной из верхних чакр, а суфии столь же активно применяют ритуальный танец и дыхательные упражнения, сколько и культивацию религиозного эроса, «опьянения» любовью к Богу.

По заданным религиозной доктриной целям мы можем выделить традиции, стремящиеся: а) к полному растворению в безличном Абсолюте или к отождествлению с ним (этот тип доктринальной установки, как правило, в большей или меньшей степени корреспондирует с «гностической» психотехникой); б) к соединению с Абсолютом (Богом) при сохранении индивидуальности, которая изменяется, преображается — «обожение», «фана — бака» (тип обычно соотносится с «бхактической» психотехникой); в) к успокоению, исчерпанию аффектов и аффективных состояний, к транквилизации (тхеравадинский буддизм, Махаяна школы йогачара); г) к отделению психического или духовного от материального или физического (джайнизм, классические санкхья и йога). В психотехнических методах последних двух типов преобладает «гностическое» созерцание, и момент «познания» и «мудрости» играет здесь существенную роль; что касается «тантрической» психотехники, то ее методы могут применяться при доктринальных установках практически всех видов.

По характеру трансперсональных переживаний мы можем выделить: а) традиции, психотехника которых приводит к разного рода расширению сознания («космическое сознание», «сознание всего сущего», «абсолютное сознание», «универсальная пустота» и т. п.), — различные направления психотехники буддизма Махаяны, индуизма, даосизма, суфизма и христианства; б) традиции, приводящие прежде всего к переживаниям покоя, транквилизации сознания (тхеравадинский и йогачаринский буддизм); в) традиции, предполагающие переживание самопребывания, автономности индивидуального духовного начала в его обособленности от других субъектов и материи (джайнизм, санкхья-йога). Последние два типа переживаний достаточно редки.

Отметим, что предложенная классификация, на наш взгляд, особенно интересна для решения проблемы структуры мистического (трансперсонального) опыта.

Выше речь шла о традициях, ориентированных на чисто трансперсональный духовный опыт. Но ранее мы выделили еще традиции (в основном архаические), связанные с перинатально-архети-

пическими переживаниями. Теперь мы считаем нужным сказать несколько слов о них.

Методы психотехники, применяемые здесь, обычно сводятся к достаточно синкретическому и нерасчлененному комплексу ритуальных акций мистериального или экстатического типа (с применением танца, литургических действий, а иногда и психоделических медикаментозных средств, почти полностью игнорируемых традициями с трансперсональной ориентацией). Цель — или переживания катарсического типа (смерть-возрождение), или выход в некие специфические пространства психического опыта, но не с сотериологическими интенциями, а для решения конкретных проблем своей общины (например, шаманское камлание для проводов души умершего в иной мир). Соответственно, характерные типы переживания — это очищение, катарсис (возрождение, обретаемое через опыт смерти-воскресения), иногда сопровождаемые расширением сознания, или опыт «волшебного полета», перехода в иные миры и измерения и т. п. Элементы архаической психотехники и переживаний (но, как правило, управляемых и введенных в сотериологический контекст) используются иногда и трансперсонально ориентированными традициями (даосизм, буддизм Ваджраяны), в которых эти элементы являются не пережитками, а дериватами архаической психотехники[1].

В нашем исследовании мы старались держаться исключительно в пространстве религиеведческой проблематики и поэтому не касались философских вопросов онтологической релевантности психотехнического опыта и проблем связи данных этого опыта с существующими тенденциями в изменении современной научной парадигмы. Сейчас мы считаем возможным слегка затронуть эту сложнейшую проблематику.

С. Гроф в своей книге «За пределами мозга», на которую мы неоднократно ссылались ранее, посвятил всю вводную часть проблеме изменения современной научной парадигмы и роли, которую в изменении этой парадигмы (сложившейся в XVII в. на основе рационализма Декарта и классической физики Ньютона) могут сыграть новейшие открытия в области глубинной психологии. Еще ранее физик Ф. Капра опубликовал ставшую поистине знаменитой книгу «Дао физики»[2], в которой сопоставил мировоззренческие последствия переворота, совершенного в физике теорией относительности и квантовой механикой, с системами ре-

лигиозной философии Индии и Китая (хотя речь должна была, видимо, вестись об изоморфизме психологических концепций, лежащих в основе этих систем, и принципов неклассической физики). Действительно, современная физика упразднила классические представления об абсолютном времени и пространстве, движении и покое, материи и энергии, а развитие голографии разрушило сформировавшиеся и казавшиеся незыблемыми положения о соотношении части и целого, об информации и ее носителе (развитие кибернетики, разумеется, совершило переворот в теории информации вообще). И тем не менее многие физики отрицательно относятся к попыткам сравнивать физические теории с мистикой, однако виной этому, по-видимому, власть слов, то есть те коннотации, которые человек европейской культуры усматривает в самом слове «мистик» (например, смысловой оттенок чего-то иррационального, противоразумного, антинаучного). Физики явно усматривают в подобных попытках интенцию иррационализировать науку, чему они справедливо сопротивляются. Однако, если избавиться от жупела «мистики» и вести обсуждение в рамках проблемы изменения общенаучной парадигмы (другие естественные науки медленно отказываются от парадигматических норм XVII–XIX вв., хотя быстрое развитие биологии, видимо, изменит эту ситуацию), проблемы изоморфизма сознания и физического мира и даже онтологии сознания вообще, диалог между физиками, философами, религиеведами и психологами вполне мог бы состояться.

В. В. Налимов приводит интересные извлечения из препринта Принстонского университета «Собрание высказываний о роли сознания в философском представлении реальности» (1984). Приведем некоторые из них.

> 1) Одни и те же элементы используются для того, чтобы создать как внутренний (психологический), так и внешний мир... Субъект и объект едины. Нельзя сказать, что барьер между ними разрушен в результате достижений физических наук, поскольку этого барьера не существует. *(Э. Шредингер)*
>
> 2) Сознание и материя являются различными аспектами одной и той же реальности. *(К. Вайцзеккер)*
>
> 3) ...Вряд ли может быть оспорено то, что природа и наш математически мыслящий ум работают по одним и тем же законам... Это остается справедливым и в том случае, когда наш ум впечатывает

свои законы в природу, и тогда, когда природа впечатывает свои законы в нас, снабжая достаточными оправданиями для представления об универсуме как о математической конструкции. *(Дж. Джинс)*

4) Мы находим странные *следы* на берегу неведомого. Мы разрабатываем одну за другой глубокие теории, чтобы узнать их происхождение. Наконец нам удается распознать существо, оставившее эти следы. И — подумать только! — это мы сами. *(А. Эддингтон)*[3]

И как знать, быть может, физик, погружающийся вглубь микромира «элементарных» частиц, и трансперсональный психолог, следующий в глубины психики, воскликнут, встретившись в некой точке пересечения параллельных прямых: «Этот атман (субъект) и есть сам Брахман (мир как целое)!»

Часть современных физиков с очевидностью обнаруживают тенденцию стать «метафизиками». Здесь следует прежде всего назвать имена Д. Бома и Дж. Чу (Чью). Особенно интересна концепция Д. Бома имплицитного и эксплицитного порядков универсума, коррелирующая с кантовскими ноуменальным (вещь в себе) и феноменальным (явление) порядками, что показывает отнюдь не исчерпанную ценность классического философского наследия, которое в свое время игнорировалось учеными ввиду его несоответствия принятой естественно-научной парадигме и которое, однако, может быть востребовано ими сейчас[4].

Вот что пишет С. Гроф: «Концепция Бома об имплицитном и эксплицитном порядках и идея о том, что некоторые важные аспекты реальности недоступны опыту и изучению при обычных обстоятельствах, имеют прямую значимость для понимания необычных состояний сознания. Индивиды, испытавшие различные необычные состояния сознания, и в их числе высокообразованные и высокоискушенные ученые разных специальностей, часто сообщают, что они входили в скрытые области реальности, которые кажутся аутентичными, в некотором смысле имплицитными для повседневной реальности и превышающими ее по порядку. А в содержание этой „неявной реальности“ входят, кроме прочего, элементы коллективного бессознательного, исторических событий, архетипических и мифологических явлений, динамики прошлых воплощений»[5] (ср. буддийскую концепцию алаявиджняны, сознания-сокровищницы).

И в завершение несколько фраз о культурно-цивилизационной ценности трансперсонально-религиеведческой проблематики.

В настоящее время серьезным ученым все яснее становится тупиковость так называемого «магистрального пути развития мировой цивилизации», то есть американской и западноевропейской модели постиндустриального общества и всего «духа капитализма», стимулирующего все новое и новое потребление и формирующего новые, и большие, потребности и привязанности во имя расширения производства, приносящего новые прибыли, вновь и вновь повышая уровень спирали потребления (потребности — их удовлетворение — потребности' — удовлетворение'...). Этот путь не может быть императивным для всего человечества хотя бы потому, что если бы вдруг по мановению волшебника народы Индии, Китая и всего «третьего мира» обрели возможность жить на уровне среднего американца, то ресурсы планеты и ее биосфера этого просто не выдержали бы и вместо рая либерального «конца истории» по Фукуяме мы получили бы ужасы Апокалипсиса. Но и нынешний, все более возрастающий и неизбежный разрыв между Севером и Югом, неизбежный при постиндустриальной модели, чреват все большими опасностями, катастрофами и потрясениями, не говоря уж о его безнравственности (см. интереснейшие разработки академика Н. Моисеева в его книге «Восхождение к разуму», о которой осенью 1994 г. писал в «Независимой газете» В. Логинов)[6].

И может быть, ценностные установки буддийского монаха, даосского отшельника, конфуцианского «благородного мужа», мусульманского суфия и православного исихаста с их приоритетом духовного делания над круговертью материальных интересов, удовлетворения старых потребностей и расширенного формирования новых, их призыв к преодолению влечений и аффектов, их преданность супраиндивидуалистическим ценностям в большей степени гармонируют с путем выхода из тупиков современной цивилизации и движением к обществу будущего, чем этика накопления и приумножения и «дух предпринимательства».

Но в любом случае психологический подход в религиеведении и изучение трансперсональных уровней сознания ценны уже потому, что они позволяют нам исполнить вечный категорический императив бога Аполлона, возвещенный через Дельфийского оракула: «Познай самого себя!»

10 декабря 1994 г.
Санкт-Петербург

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Интересно, что перинатальные мотивы продолжают и в настоящее время играть важную роль в порождении религиозных движений. Здесь любопытен пример современного российского движения «Богородичный центр» Вениамина (Иоанна) Береславского. Несомненно, что богиня, которой поклоняются «богородичники», отнюдь не Дева Мария православия или католицизма. Скорее это Кибела, фригийская богиня-мать. Совершенно очевидна задействованность БПМ в формировании доктрины центра: сочетание женоненавистничества (учение о женщине-антихристе) с влечением к космологизированному женскому началу — «богородице». Назовем этот феномен «комплексом Аттиса», бога-скопца, презревшего речную нимфу и возвеличенного Матерью богов Кибелой (см. ч. I, гл. 2 нашей книги).

[2] *Капра Ф.* Дао физики: Исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом Востока. СПб., 1994.

[3] *Налимов В. В.* В поисках иных смыслов. М., 1993. С. 36–37.

[4] Изложение теорий Д. Бома и Дж. Чу (Чью) см. в: *Капра Ф.* Указ. соч. С. 108–122, 258–277, 296–298.

[5] *Гроф С.* За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1993. С. 107.

[6] См. также: *Моисеев Н. Н.* Современный антропогенез и цивилизационные разломы: Эколого-политологический анализ // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 3–30.

Путь золота и киновари

Даосские практики в исследованиях

ДАОССКИЕ ПРАКТИКИ

ВВЕДЕНИЕ

Дао — истина и метод

Пусть читатель, прочитавший этот заголовок, не подумает, что мы поведем речь о герменевтике и обратимся к знаменитой работе патриарха современной философии и культурологии Гадамера. Нет, мы будем говорить исключительно о даосизме, и только о нем.

Даосизм — традиционное китайское религиозно-философское учение, уже само название которого как бы возвещает о его практичности. Даосизм (от *кит. дао цзяо*) — Учение Пути, а Путь — это нечто, предполагающее движение по нему, то есть некоторую практику. Конечно, понятие *дао* — отнюдь не изобретение даосов, ибо и конфуцианцы, и легисты, и моисты, и даже позднее буддисты — все они использовали это слово для обозначения того, что мы назвали бы Истиной. Китайским аналогом выражения «поиски истины» будет «поиски *Дао*». Но, в отличие от нашей Истины, которая, как известно, есть *истина, Дао* не есть только онтологическая реальность, бытийная и бытийствующая. Поиск *Дао* поэтому не есть поиск того, что *есть,* не есть поиск реальности, не есть поиск бытия. Это есть еще и поиск Метода, а также и Метод поиска. Не случайно это слово в своем первом словарном значении — «путь», «дорога». Оказавшись в городе Тяньцзине, например, вы увидите, что там улицы обозначаются не стандартным китайским словом *цзе,* а именно словом *дао*. Таким образом, *Дао* практично и прагматично, оно есть не только Истина, но и сам поиск Истины, а также способ, благодаря применению которого Истину можно найти.

Один из крупнейших философов Китая XX в. Фэн Ю-лань (1895–1990) в своей книге «Краткая история китайской философии» приводит такой анекдот, очень хорошо проясняющий «методологическую» направленность традиционной китайской мысли, ее приверженность не столько результату, сколько методу, тому

золотому ключику, который отворяет дверь, ведущую к искомому результату. Вот этот анекдот. Некий дровосек встретил в горах даосского бессмертного и разговорился с ним. Бессмертный, которому дровосек понравился, пообещал ему исполнить любое его желание. Дровосек попросил золота. Бессмертный коснулся пальцем огромного валуна, и тот немедленно превратился в золотой слиток. Увидев, что дровосек как-то странно смотрит на слиток и не берет его, бессмертный осведомился, не слишком ли мало он дал золота. На это дровосек ответил: «Я передумал, мне больше не нужно золото. Мне нужен твой палец!» Вот *Дао* как раз и есть тот универсальный «палец», благодаря которому можно обрести... *Дао!*

Поэтому даосизм не есть учение лишь о *Дао*-Истине или о *Дао*-Методе. Это есть двуединое учение об Истине-Пути, Истине как Пути и Пути как Истине. Конечно, таинственный основатель даосизма Лао-цзы говорит в «Дао-Дэ цзине» — «Каноне Пути и Благодати» (по крайней мере, традиция связывает этот текст с его именем): *«Дао кэ дао фэй чан дао»,* что можно, даже не допуская особых вольностей, перевести как «Проходимый Путь не есть Вечный Путь». Но тем не менее это все-таки Путь, а Путь (любой путь) одолеет идущий. Даосам чуждо неверие в собственные силы и пренебрежение к известному принципу, знакомому нам по Новому Завету: «Царствие Божие усилием берется». Только усилие даосов лишено насилия, оно самотаково («естественно» — *цзы жань*) и ненавязчиво («недеятельно» — *у вэй*). Даосы говорят: *«Во мин цзай во, бу цзай юй тянь»,* что означает: «Моя судьба зависит от меня самого, а не от Неба».

Таким образом, даосы привержены Пути не только как высшей Истине или высшему Принципу, но и как Методу. И в этом последнем смысле слово *дао* у даосов синонимично таким словам, как *фан* («метод») и *фа* («закон»). Эта лексическая синонимия имеет уже вполне конкретные историко-философские проекции, а именно связь древних даосов с философскими школами законников-легистов *(фа цзя)* и натурфилософов, вышедшими, в свою очередь, из среды «мужей методов» *(фан ши)* — магов и оккультистов. Но это, как говорится, уже совсем другая история.

Для нас важно то, что даосизм — учение в высшей степени практическое и практичное. В нем важны не столько *знания* учителя, сколько его *умения.* Современные тайваньцы, например, говорят: «Учитель учит не словами, учитель учит своим телом». Поэтому суть даосизма мы постигаем не тогда, когда изучаем философскую

мысль ранних даосских памятников или философов школы Учения о Сокровенном *(сюань-сюэ),* а когда обращаемся к текстам, описывающим даосские искусства *(шу)* и практические методы. И здесь сочинения, посвященные алхимии и дыхательным упражнениям, литургике и созерцанию, откроют нам то единственно важное для даосизма, что оставалось «сокровенным», пока мы с мучительными усилиями продирались через интеллектуальные хитросплетения и грамматические изыски таких мэтров даосской мысли, как Хэ Янь, Ван Би или Го Сян. И сама даосская философия после этого станет нам понятнее, а в чем-то и ближе. Итак, в путь!

Но вначале все-таки немного теории.

Немного теории. О жизненной силе и природе сущего

Среди категорий китайской культуры нет ни одной столь важной для понимания даосских практик, как *ци*. Уже тот факт, что это слово переводилось на русский язык и как «дух», и как «материя» (я не касаюсь таких «нейтральных» переводов, как «эфир» и «пневма»), свидетельствует о том, что мы встретились с чем-то загадочным и достаточно странным: ведь для нашей культуры дух и материя — нечто взаимоисключающее, и одна и та же сущность никак не может быть и тем и другим. Или для этих странных китайцев не существует закона исключенного третьего? *Ци* — понятие, конечно, весьма полисемичное, многозначное, поэтому начнем с его философского и мировоззренческого смыслового уровня.

Древнекитайский философ-скептик Ван Чун (I в. н. э.), рассуждая о природе *ци,* привел пример, который можно считать классическим: *ци,* сгущаясь, становится веществом, а истончаясь, — духом, подобно тому как лед при нагревании превращается в воду, а вода — в пар[1]. Таким образом, между духом и веществом, материей и сознанием нет и не может быть непреодолимой грани, это не более чем разные состояния, модусы единой субстанции. Все, что есть в мире, — это *ци,* и, кроме *ци* и его состояний, ничего нет. Утонченное, разреженное *ци* — дух, сгустившееся — вещество. *Ци* в своей первозданной тончайшей природе, еще не знающей полярности отрицательного (темного, женского) — *инь* и положительного (светлого, мужского) — *ян,* есть не что иное, как Изначальный Дух *(юань шэнь)*. Но и самый неотесанный и бездушный камень как бы чреват одухотворенностью, подобно тому как и в безднах

Изначального Духа притаилась грубая вещественность. Вещество — «замороженный» дух, и дух — «оттаявшее» вещество. Поэтому если правда то, что природа в своей основе одухотворена, то справедливо также и то, что дух природен, натуралистичен. Материя и дух единосущны и взаимосводимы, здесь нет места для трансцендентного мира вечных идей или дуализма духа и вещества, духа и плоти. Более того, дух и вещество находятся в состоянии постоянного взаимоперехода, взаимопереплавки. Мир — гигантский горн, в котором все сущее, представляющее собой лишь различные формы и состояния *ци,* постоянно переплавляется, меняя свои очертания. Как писал великий поэт — одописец и философ Цзя И (200–168 до н. э.):

Бесконечно Великий Гончар
мириады вещей созидает.
Не познать размышлением Небо,
Дао-Путь не постигнуть рассудком,
И мгновение смерти своей
разве кто-нибудь знает?
Можно Небо и Землю
с пылающим горном сравнить.
Превращения и перемены
свершают работу,
Уголь — силы *инь-ян,*
всё на свете — кипящая медь.
То погаснет, то вновь разгорится огонь,
переплавкам вселенским нет счета,
Не найти постоянства ни в чем.
Мириады метаморфоз,
сотни, тысячи превращений,
Нет предела-конца непрестанному
круговороту.
Человек появляется в мире невольно —
к чему так цепляться за жизнь?
После смерти изменится,
Станет чем-то иным,
горем можно ли это назвать?

Ци предельно динамично. Оно не есть покоящаяся и «пребывающая» субстанция, скорее, о *ци* можно помыслить как о мощных потоках жизненной силы, жизненной энергии, пронизывающих всю Вселенную и формирующих всю Вселенную. Все в мире столь же динамично. Онтология даосизма — онтология процессов, а не

вещей. Каждая вещь — тоже процесс. Вот гора. Кажется, что она неизменна. Но ведь и она некогда возникла, она постепенно стареет, обветривается и наконец превращается в песок. А потом в ходе каких-то тектонических процессов из этого песка может возникнуть новая гора. В мире господствуют перемены *(и)*; «совершенный мудрец следует им — и процветает, низкий человек противится им — и гибнет». И *Дао*-Путь — великий Регулятор перемен.

Итак, *ци* динамично, по своей сути это жизненная энергия, жизненная сила, пронизывающая весь мир, все вещи и все существа этого мира. Мир даоса — не спиритуален и не материален, он энергиен.

«Человек живет в *ци,* подобно тому как рыба живет в воде», — часто говорят даосы. Но *ци* не только вокруг человека. Самое главное, что оно и в самом человеке (я имею в виду *ци* в узком смысле этого слова, как жизненную энергию, витальную силу): через энергетические каналы *(цзин)* нашего тела *ци* циркулирует по всему организму, наполняя жизнью каждую клетку, каждый орган, каждую кость или мышцу. В основе любой болезни — нарушения циркуляции *ци,* «засоры» и «заторы» на его пути. И мудрый врач лечит не больной орган и тем более не симптомы болезни, он восстанавливает свободную циркуляцию *ци* в теле, разрушая воздвигнутые на его пути барьеры и дамбы. Это одна из основ традиционной китайской медицины, тесно связанной в своем развитии с даосизмом. Да и сами меридианы знаменитой китайской акупунктуры (иглотерапии) есть не что иное, как каналы, по которым текут потоки Единой Силы — животворящего *ци.* Но об этом подробнее немного позже.

В некоторых текстах *ци* сближается с кровью, и тогда мы имеем достаточно широко распространенное в мире представление о крови как носителе жизненности и одушевленности (Библия, стоики). О таком сближении свидетельствует даже современный китайский язык, в котором слово «кровь» представлено биномом *сюэ-ци* («кровь-*ци*»).

Все это имеет самое непосредственное отношение к даосским практикам, ибо именно умение концентрировать, накапливать *ци* в теле, обеспечивая его беспрепятственную циркуляцию (иногда отличающуюся от циркуляции в теле «профана»), образует самую суть даосских методов обретения бессмертия и совершенства. «*Ци* для жизни» — вот кредо практикующего даоса.

Бессмертие и бессмертные

Для традиционной китайской культуры нехарактерна вера в бессмертие души. Реальным признавалась только единая психофизическая целостность живого существа. Сам дух, как мы видели, понимался вполне натуралистически: как утонченная материально-энергетическая субстанция — *ци*. После смерти тела она рассеивалась в природе. К тому же даосизм унаследовал от архаического шаманизма учение о множественности душ — животных *(по)* и мыслящих *(хунь)*. Тело выступало единственной нитью, связывающей их воедино. Смерть тела приводила к разъединению и гибели душ. Поэтому уже в глубокой древности огромное значение придавалось средствам продления физической жизни, а долголетие *(шоу)* стало одной из важнейших ценностей китайской культуры. Постепенно возникла вера в возможность обретения бессмертия через употребление особых снадобий растительного или минерального происхождения. Существовали и представления о наличии в океане особых островов, населенных бессмертными, а знаменитый объединитель Китая император Цинь Ши-хуан (III в. до н. э.) даже посылал морскую экспедицию с целью отыскать такой остров. Однако даосизм не удовлетворился идеалом простого физического, пусть и бесконечного, продления жизни. Истинный даосский бессмертный *(сянь, шэнь-сянь)* в процессе движения по пути бессмертия радикально трансформировал, преображал свое тело, которое приобретало сверхъестественные силы и способности: умение летать по воздуху, становиться невидимым, одновременно находиться в нескольких местах и даже сжимать время. Радикальной трансформации подвергалось и сознание в процессе занятия даосской медитацией: бессмертный в полной мере ощущал и переживал даосскую картину мира, реализуя идеал единства (единотелесности) со всем сущим и с *Дао* как таинственной первоосновой мира.

Обращаясь к концепции *сяня,* следует прежде всего посмотреть решение даосскими теоретиками проблемы соотношения духа и тела. Наиболее четко его выразил Гэ Хун (284–363 или 343 н. э.), в четвертой главе своего знаменитого трактата «Баопу-цзы» указавший, что они соотносятся как плотина (тело) и вода в запруде (дух); когда воск истает, то и свеча перестает гореть (образ, восходящий к вольнодумцу рубежа новой эры Хуань Таню). Во всяком случае, гибель тела приводит к гибели духа, как и в додаосских архаических верованиях.

В комментарии к позднему (эпохи Мин, 1368–1644) трактату «Канон зародышевого дыхания» («Тай си цзин», автор Ван Вэньлу) даос Хуань Чжэнь говорит о соотношении жизненной энергии *(ци)* и духа *(шэнь)* следующее: «Дух — это дитя *ци*. *Ци* — мать духа. Дух и *ци* следуют друг за другом подобно телу и тени... Тело — жилище духа. Дух — господин тела. Если хозяин пребывает в покое, то дух живет в нем. Если хозяин обеспокоен, то дух покидает его. Если дух уходит, то *ци* рассеивается (здесь слово *ци* употребляется в узком значении: жизненная сила, дыхание, аналог индийской *праны*. — *Е. Т.)*... Дух внутри *ци* подобен зародышу в утробе матери. Они единотелесны по самой своей сути». Таким образом, здесь говорится, что: а) дух произволен от *ци* как его субстанции; б) дух более ценен, чем тело, жизненная сила зависит от духа; в) дух и *ци* обладают одной и той же природой, они единосущны. Таким образом, человеческая личность воспринимается здесь в качестве единого психофизического целого. В даосской онтологии «Юнь цзи ци цянь» (составитель — Чжан Цзюнь-фан, XI в.) также говорится: «Тело обретает *Дао,* и дух также обретает *Дао*: ...тело обретает состояние бессмертного, и дух также обретает состояние бессмертного» (сочинение «Юань ци лунь» — «Об изначальном *ци*»). Отсюда легко следует вывод, что высшая цель даосской религии заключается в продлении жизни и обретении бессмертия, причем, прежде всего, для даосов важна неразделенность духа и тела. Тело для даосов выступает условием функционирования духа, «колесницей духа». Вот весьма характерная цитата из «Хуанди нэй цзин» («Канона Желтого Императора о внутреннем» — одного из классических текстов по теории китайской медицины): «Сердце — это чиновник государя, из него исходит свет духа... Если тело повреждено, то дух его покидает; если дух его покидает, то наступает смерть».

Следует отметить, что натуралистическая модель мира, характерная для даосизма, предполагала также восприятие чувственного космоса в качестве совершенного и гармоничного универсума, вследствие чего в рамках китайской культуры не могли появиться такие концепции, как *сансара* (круговорот рождений-смертей) и *мокша* (*нирвана*; освобождение) в индийской культуре, поскольку таковые предполагали обесценивание космоса и эмпирической личности. Эта же натуралистическая установка диктовала, следовательно, и ценность индивидуальной жизни и «бытия в мире» (ср. знаменитое «приложение» к «Книге перемен» под названием

«Си цы чжуань»: «Величайшей благой мощью *(дэ)* космоса (Неба и Земли) является жизнь (способность к порождению — *шэн*)»). Натуралистический витализм и энергизм китайской мысли предполагал чрезвычайно высокую оценку жизни, а долголетие с самого начала складывания китайской культуры выступало в качестве ее фундаментальной ценности. В даосизме эти черты китайской духовной культуры преломились в учении о *Дао* как источнике жизни и бессмертия:

> *Дао* управляет жизнью. Если бы *Дао* исчезло, то все сущее не смогло бы жить. Если бы все сущее не смогло жить, то в мире не осталось бы ни одного рода существ и ничего нельзя было бы передать потомкам. Если бы все сущее не смогло жить и передавать жизнь потомкам, то настала бы погибель («Тай пин цзин» — «Канон Великого Равновесия»; начало новой эры).

Любопытно, что на этой же основе добуддийский даосизм отрицал идею целомудрия и безбрачия, что в первые века существования буддизма в Китае было важным пунктом полемики между двумя религиями:

> Целомудренный мужчина — это тот, кто не распространяет свое семя, а целомудренная женщина — это та, что не превращает его в новую жизнь. Если бы мужское и женское не вступали бы в союз, то все роды живых существ исчезли бы. Так соблазненные ложным и обманчивым названием «целомудрия» два человека нарушают волю Неба и Земли и страдают, будучи лишены потомства. Это безусловно великое зло для мира («Канон Великого Равновесия»).

Можно отметить, что даже поздняя средневековая даосская традиция, восприняв буддийские добродетели, в том числе и целомудрие, существенно иначе, нежели буддисты, интерпретировала их. Так, в школе Маошань соблюдение целомудрия требовалось для обеспечения «духовного брака» с «небесным бессмертным». Таким образом, можно утверждать, что общим условием существования культа бессмертных был натурализм китайской культуры с его жизнеутверждающей позицией. Представление о недвойственной двуполярности человеческого существа как органического единства психических и физических характеристик нашло свое отражение в учении о двух аспектах «пути бессмертия» — совершенствовании тела (гимнастические и дыхательные упражнения, макробиотика и т. д.) и совершенствовании духа (медитативное

созерцание, техника визуализации и т. д.). К XI в. оно развилось в доктрину одновременного совершенствования «природной сущности» *(син),* выражающей сознательно-рациональное психическое начало, и «жизненности» *(мин)* — *син-мин шуан сю.* В этой связи, кстати, характерны постоянные упреки даосов в адрес буддистов, психотехника которых была направлена исключительно на «совершенствование сердца-ума» (*синь*; в китайской традиции сердце — седалище не столько чувств, сколько мысли и интеллекта) или «природной сущности» *(син)* и игнорировала энергийное виталистическое начало в человеке *(мин).* Это делало буддийскую практику, с позиций даосов, односторонней и недостаточной для обретения полного совершенства и бессмертия.

В средневековых трактатах получила развитие и персонология бессмертных. Наиболее распространенной была их тройственная градация, зафиксированная в «Баопу-цзы»: 1) «небесные бессмертные», вознесшиеся на небо и поселившиеся в астральных покоях, при этом они заняли место в божественной бюрократии небесных божеств; 2) «земные бессмертные», скрывающиеся в «знаменитых горах» *(мин шань)* или «пещерных небесах» *(дун тянь),* часть из них продолжают даосскую практику для вознесения на небо; 3) «бессмертные, освободившиеся от трупа» *(ши цзе сянь),* обретшие земное бессмертие через смерть и воскресение.

«Канон Великого Равновесия» («Тай пин цзин») дает иную персонологию, включенную в общую девятеричную классификацию личностей, данную в этом тексте:

1) рабы *(ну бэй)*; 2) народ *(минь жэнь)*; 3) добрые люди *(шань жэнь);* 4) мудрецы *(сянь жэнь);* 5) совершенномудрые *(шэнь жэнь);* 6) люди *Дао (дао жэнь);* 7) бессмертные *(сянь жэнь);* 8) истинные люди *(чжэнь жэнь)* и 9) божественные люди *(шэнь жэнь).* Эти категории соответствуют (по вертикали): траве и деревьям; десяти тысячам вещей-существ; горам и потокам (добрые люди и мудрецы совокупно); *инь—ян*; пяти стихиям, четырем сезонам; Земле; Небу.

Поздние тексты в качестве нормативной дают пятеричную классификацию:

1) «демонические бессмертные» *(гуй сянь),* то есть преданные *Дао* люди, не достигшие, однако, больших результатов в своей духовной практике; после смерти они не гибнут, а сохраняют жизнь в виде *гуй* — демона, призрака, но «чистого и духовного» *(цин лин)* по своей природе;

2) «человеческие бессмертные» *(жэнь сянь)* — даосы, накопившие большую силу *дэ,* творившие благо, избегшие болезней и продлившие до бесконечности свою жизнь;

3) «земные бессмертные» *(ди сянь)* — люди, «взявшие за образец Небо и Землю», действующие сообразно механизму вселенских метаморфоз в соответствии с ритмом небесных светил, вернувшие свои пневменные энергии в «киноварные поля» тела и создавшие из них практикой «внутренней алхимии» *(нэй дань)* «снадобье бессмертия»;

4) «святые (божественные) бессмертные» *(шэнь-сянь)* — более совершенные «земные бессмертные», уничтожившие в себе отрицательно заряженное *(инь) ци,* создавшие новое тело, состоящее из чистого положительно заряженного *(ян) ци,* и пришедшие в гармонию со вселенским миропорядком;

5) «небесные бессмертные», сила *дэ* которых полностью соединилась с *дэ* космоса и которые по призыву Неба стали «небесными чиновниками» *(тянь гуань)* в божественной иерархии небес.

Нетрудно заметить, что простое продление жизни квалифицируется здесь значительно ниже бессмертия, связанного с изменением статуса бессмертного, его «одухотворением» и сакрализацией, это вновь указывает на победу в даосизме восходящего к шаманизму представления о бессмертии как спиритуализации, одухотворении бытия, а не просто о продлении физического существования. Во многом победа этого направления в учении о бессмертии стала возможной под влиянием буддизма. Со временем на бессмертных стали смотреть как на даосских аналогов Будд, что привело в XVI–XVII вв. к появлению синкретических школ (с преобладанием даосского элемента) Бессмертных-Будд *(сянь-фо)*, в которых положения буддийской доктрины воспринимались исключительно через призму даосской традиции.

В завершение хотелось бы еще раз выделить основные черты доктрины бессмертия. Она является центральной доктриной даосизма, тем идеологическим комплексом, который составляет основу, фундамент, идейный стержень всего учения даосизма как развитой и организованной религии. Доктрина бессмертия предполагает веру в то, что человек в результате определенной религиозной психофизиологической практики может достигнуть некоего состояния, предполагающего:

1) бесконечное продление жизни человека как единого психосоматического целого, соотносимого с макрокосмом как его аналогом;

2) обретение нового, сакрального (священного) статуса, рассматривавшегося в позднем даосизме как особое «совершенное» психическое состояние;

3) получение вследствие этого особых сверхъестественных способностей. Доктрина бессмертия могла сформироваться в качестве центральной религиозной сотериологической (от греческого слова *soter* — «спаситель») идеи только в рамках натуралистического мировоззрения, сохранившего непосредственную связь с архаическими представлениями и соответствующим религиозным комплексом, переосмысленным в даосизме.

Даосское тело

Как мы уже говорили, потоки животворящего *ци* текут по каналам тела. Эти каналы *(цзин)* пронизывают все тело, образуя как бы тончайшую эфирную паутину. Однако среди них есть особенно важные для даосской практики.

Если вы посмотрите на атлас китайской акупунктуры, то увидите, что среди меридианов, то есть тех же каналов, особо выделены восемь так называемых «чудесных» каналов. Они не играют важной роли в медицине, но для даосской практики именно они (точнее, два из них) имеют принципиальное значение. Эти два канала называются *жэнь май* (или *жэнь мо*) и *ду май* (или *ду мо*), что можно перевести как «вена регуляции» и «вена контроля». Один из них начинается в промежности (точка *хуэй инь*) и идет вверх вдоль позвоночника через макушку головы (точка *бай хуэй*) к верхней десне. Второй начинается в нижней десне и идет вниз через пуп к промежности. Таким образом, оба канала образуют как бы круг, разорванный в полости рта; даос устраняет этот разрыв, строя «сорочий мост» (образ из древней легенды о Пастухе и небесной Ткачихе), то есть прислоняет кончик языка к нёбу, в результате чего образуется «малый небесный круг» *(сяо чжоу тянь),* играющий очень важную роль как в даосских дыхательных упражнениях, так и в практике внутренней (созерцательной) алхимии *(нэй дань)*.

Сплетения каналов образуют три тонких энергетических центра, являющихся своего рода резервуарами *ци*; эти центры называются «киноварными полями» *(дань тянь)*. Их локализация такова: нижняя часть живота (немного ниже пупа), центр груди и голова. Головной центр в поздних текстах часто называется

нивань гун, что дословно переводится как «дворец глиняного шарика», но, скорее всего, слово *нивань* здесь представляет собой даосскую транскрипцию буддийского термина *нирвана* и понимать его следует как «дворец нирваны».

В ранних даосских текстах упоминается только один из этих центров, нижний (известный также как *ци хай* — «море *ци*»). Только в начале IV в. Гэ Хун впервые описал все три киноварных поля:

> Одно имеет как бы знак и образ, у мужчин величиною в девять фэней, а у женщин — шесть фэней; в двух цунях[2] четырех фэнях ниже пупа оно находится в «киноварном поле», или же ниже сердца оно пребывает в «киноварном поле середины», и это «золотая башня вишнево-красного дворца». Оно действует также в пространстве межбровья, цунем же выше находится «пресветлый престол», двумя цунями выше — «пещерный покой», тремя цунями выше — верхнее «киноварное поле» («Баопу-цзы нэй пянь», гл. 18).

Позднее описание трех «полей» становится нормой, хотя и сейчас если говорится о киноварном поле без дальнейших уточнений, то имеется в виду именно нижний центр.

Для любого человека, знакомого с индийской йогой, совершенно очевидна близость даосского учения о киноварных полях с индийской теорией чакр (*чакра* — «колесо» на санскрите) — тонких парафизиологических центров, являющихся резервуарами *праны,* жизненной силы (в этом аспекте вполне аналогичной китайскому *ци).* Однако индийские йогические тексты говорят о семи основных и ряде дополнительных чакр. Но три из них вполне аналогичны даосским: *свадхиштхана чакра* — нижнее, *анахата чакра* — среднее, тысячелепестковый «лотос» *сахасрара чакры* — верхнее киноварное поле. Интересно, что упоминаемый Гэ Хуном промежуточный центр «пещерный покой» *(дун фан)* в межбровье тоже имеет свой индийский аналог — это *аджня чакра,* так называемый «третий глаз», центр, играющий исключительно важную роль в различных йогических упражнениях (иногда он полагается «тонким» коррелятом знаменитой шишковидной железы, которую Рене Декарт считал «седалищем души»).

Перед даосами всегда (особенно остро после того, как китайская медицина стала использовать европейские методы и производить вскрытие умерших) стоял вопрос о том, почему эти структуры не были известны врачам. Существует два наиболее распространенных ответа на этот вопрос. Во-первых, даосы говорят, что

все эти структуры имеются только у живого человека (ведь они выражают его жизненность!) и немедленно исчезают в момент смерти. Во-вторых, речь идет о тонких структурах энергетической природы, которые у обычного человека присутствуют лишь в самой зачаточной форме, его тело не организовано столь тонко, как тело практикующего даоса, постепенно своим духовным деланием создающего парафизиологические структуры киноварных полей, «дворцов» и «покоев», наличие которых свидетельствует о постепенном одухотворении профанического тела и его превращении в тело бессмертного — *сяня*.

В заключение отметим, что методы, предполагающие развитие тонких эфирных, или пневменных *(ци),* структур тела, присутствовали в даосизме с самого момента его возникновения и во многом именно они определяли магистральный путь развития практической стороны этой религии. К ним относятся и различные формы визуализации внутреннего ландшафта тела, различные типы созерцания и медитативного самоуглубления и дыхательные упражнения, а также, конечно, такая сложная синтетическая форма даосского делания, как внутренняя алхимия. Важны они и для современного *цигун* как секулярного (светского) наследника даосской сакральной практики.

И последнее, но далеко не второстепенное. Даосы всегда смотрели на тело человека как на микрокосм, малую вселенную, «малые Небо и Землю». «Человеческое тело — малые Небо-Земля суть» *(жэнь шэнь чжэ сяо тянь-ди е),* — часто говорится в даосских текстах. Но мир, по классическим китайским представлениям, вечен, а следовательно, вечным должно быть и тело-микрокосм, подобие этого мира. На достижение этого состояния, утраченного из-за отступления рода человеческого от *Дао*-Пути универсума, и направлены прежде всего практические методы даосских отшельников и алхимиков.

Космология

Представления даосов о мире также имеют самое непосредственное отношение к нашей теме, ибо знание о строении Вселенной никогда не было для людей Пути просто некоей абстрактной информацией. Космический порядок — основа порядка социального; более того, поскольку само тело, как мы видели, представляет собой образ Вселенной, некий сколок космической голограммы, оно

управляется теми же самыми законами, которыми управляется и универсум. Следовательно, знание об одном есть ключ и к знанию о другом: «Знающий мать знает и дитя» — так говорится в «Дао-Дэ цзине».

В даосских текстах мы можем найти очень много весьма сложных и даже запутанных космологических моделей, однако если вычленить из них самое главное, абстрагируясь от деталей и мифологических образов, то мы получим не что иное, как знаменитую «Схему Великого Предела» («Тай-цзи ту»), размышления о которой привели философа Чжоу Дунь-и (1017–1073) к созданию первой философской системы в рамках неоконфуцианской традиции. Однако создали-то знаменитую «Схему» даосы, а к Чжоу Дунь-и она пришла от преемников известного даосского мудреца X в. Чэнь Туаня (ум. 989), которого и следует считать подлинным основателем неоконфуцианства! Рассмотрим эту «Схему» в ее исконном даосском контексте и отнесемся к ней как к некоему «конспекту» даосских космологических моделей и учений.

В основе сущего находится Беспредельное *(у цзи)*, которое есть не что иное, как Изначальный Дух *(юань шэнь)*, *ци* в его тончайшей форме. Это первоначало может быть также названо Хаосом (*хунь-дунь)* или Единым *(и)*, или Изначальным *Ци (юань ци)*. Оно абсолютно просто, лишено какой-либо оформленности *(син)* и чуждо какой-либо дифференциации, а поэтому есть также Отсутствие *(у)* или Отсутствие даже самого Отсутствия *(у у)*.

В силу каких-то неведомых причин (о них в текстах никогда не говорится, думается, что даосы просто сказали бы: «Потому что такова природа первоначала») это простое Беспредельное начинает приобретать как бы полярную заряженность, как бы поляризуется: одна его «часть» (на самом деле, конечно, никаких частей у Беспредельного нет и быть не может, это просто фигура речи) обретает положительный *(ян)*, а другая — отрицательный (*инь*) заряд. Здесь эти слова никоим образом не следует понимать как синонимы пар «добрый — злой», «хороший — плохой»: это именно «положительное — отрицательное», или «плюс — минус» в самом что ни на есть объективном «естественно-научном» смысле. Вариантами инварианта «отрицательного» будут слова «тьма», «женственность», «холод», «покой», «низина» и тому подобное, а «положительного» — соответственно «свет», «мужественность», «жар», «движение», «вершина» и прочее в том же роде (можете продолжить самостоятельно оба ряда). Таким образом, Единая Сила — *ци*

Беспредельного — становится двойственной, появляется отрицательное *ци (инь-ци)* и положительное *ци (ян-ци)*. Но они не остаются в статическом состоянии, а начинают переходить друг в друга, поля как бы обмениваются зарядами: «Один раз *инь,* один раз *ян* — это и есть *Дао*-Путь». В отрицательном как бы сокрыто положительное, а в положительном — отрицательное, они, как говорят китайские мыслители, коренятся друг в друге. Сила *ян* доходит до предела своей зрелости и переходит в *инь,* которая в свою очередь переходит в *ян*. Это состояние двуединого *ци* называется Великим Пределом *(тай-цзи)* и графически изображается в виде знаменитой «Монады» — круга с черной и белой каплевидными половинами, в широких концах которых изображаются точки противоположного цвета, символизирующие потенции отрицательного в положительном и положительного в отрицательном[3]. Этот Великий Предел есть вечный Корень и Источник (*бэнь юань)* всего сущего, наполняющий все жизненной силой и энергией.

Однако процесс перехода отрицательного в положительное и наоборот постепенен и включает в себя несколько, а именно пять, фаз, которые в соответствии с древней традицией называются *пятью первоэлементами (у син):* это дерево, огонь, земля, металл и вода (такой порядок перечисления называется порядком взаимопорождения; существует и порядок взаимопреодоления, также важный для даосской практики: дерево преодолевается металлом, металл преодолевается огнем, огонь преодолевается водой, вода преодолевается землей, земля преодолевается деревом и так далее). Какие же фазы процесса «один раз *инь,* один раз *ян*» маркируются этими «первоэлементами»? Дерево — зарождающееся *ян,* огонь — зрелое *ян,* земля — равновесие того и другого, металл — зарождающееся *инь,* вода — зрелое *инь* (и затем снова дерево — зарождение *ян*). Одновременно каждый из пяти первоэлементов представляет собой маркер некоего классификационного ряда. Другими словами, китайская мысль устанавливает ряды соответствий между первоэлементами как определенными состояниями *ци* и различными явлениями, как бы воплощающими в себе эти состояния. Приведем примеры таких рядов соответствий:

Дерево — зарождение *ян* — восток — весна — зеленый — дракон — гуманность — печень.

Огонь — зрелость *ян* — юг — лето — красный — феникс — благоговение — сердце.

Земля — гармония *инь—ян* — центр — середина года — желтый — желтый дракон — искренность — селезенка.

Металл — зарождение *инь* — запад — осень — белый — тигр — справедливость — легкие.

Вода — зрелость *инь* — север — зима — черный — черепахозмея — мудрость — почки.

Можно спросить: что общего между весной, драконом и печенью? Ответ очень прост: эти три явления (во времени, животном мире и микрокосме тела) воплощают в себе одно и то же состояние *ци,* а именно — состояние зарождения и нарастания его положительной *(ян)* заряженности.

Забегая вперед, позволим себе еще одно замечание: схема пяти первоэлементов исключительно важна для даосской практики, ибо во многом является ее методологической основой, обусловливая как сам тип и порядок выполнения упражнений, так и язык описания последних. Так, пара «дерево — металл», или (что то же самое) «дракон — тигр», или «ртуть — свинец», является базовой для понимания правил и принципов даосской внутренней алхимии (например, соитие тигра и дракона, говорится в тексте, ведет к союзу истинных ртути и свинца и возникновению бессмертного зародыша).

Следующей ступенью формирования мира является установление Неба (как тотального воплощения заряда *ян*) и Земли *(инь),* мужского и женского, за чем следует уже появление всех родов сущего, как вещей, так и существ, живущих в соответствии с великим принципом Перемен *(и)* и Превращений *(хуа)*. Чжоу Дунь-и, резюмируя все сказанное им об эволюции Великого Предела, возглашает: «Все сущее есть лишь пять первоэлементов, пять первоэлементов есть лишь два модуса — *инь* и *ян,* два модуса есть лишь единый Великий Предел». И Великий Предел есть лишь единое Изначальное *Ци,* добавляют даосы.

В завершение краткого обзора даосского образа мира остается лишь сказать несколько слов о таких понятиях, как «прежденебесное» *(сянь тянь)* и «посленебесное» *(хоу тянь)*. Даосы считали, что до образования видимых Неба и Земли в процессе космической эволюции вначале сформировались их тонкие «эфирные» прообразы, населенные божествами и различными персонификациями самого *Дао* как превечного первоначала, Изначального Духа. Это миры бессмертия и абсолютной гармонии. После формирования видимого Неба и Земли этот порядок нарушился и в чередовании

первоэлементов появился некий сбой: место базовых элементов (вода и огонь) заняли промежуточные (металл и дерево), уступив первым свое место. В результате космос стал носителем начала дисгармонии и дисбаланса: в мир (и в большой — космос, и в малый — тело человека) вступили смерть и несовершенство. Поэтому практикующий даос должен восстановить исходный прежденебесный порядок и «правильную» циркуляцию *ци* (прежде всего в своем собственном теле, конечно), превращаясь таким образом в бессмертное и совершенное божественное существо, подобное божествам и персонифицированным эманациям прежденебесных «тонких» миров[4].

После этих вводных замечаний приступим уже к непосредственному рассмотрению даосских практик, ведущих адепта к бессмертию, свободе и совершенству.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Интересно, что этимологически иероглиф *ци* представляет собой изображение пара, поднимающегося над котлом, в котором варится рис.

[2] В эпоху Гэ Хуна цунь составляет 2,412 см, фэнь — 2,412 мм.

[3] До сих пор среди ученых нет единого мнения о времени появления этого символа. Самой ранней возможной датой можно считать II–III вв. н. э. (философ III в. Хэ Янь в одном из своих сочинений описывает взаимодействие *инь* и *ян* так, как если бы перед ним лежал символ «Монады» и он описывал бы его). Самой поздней (и наиболее вероятной) датой является вторая половина правления династии Тан (точнее, IX в.).

[4] Интересно, что в современной китайской философской терминологии слово «прежденебесный» *(сянь тянь)* используется для передачи западного философского термина «трансцендентальный».

Глава 1

ДАОССКИЕ ПРАКТИКИ: РЕГУЛЯЦИЯ *ЦИ* И «ХРАНЕНИЕ ОДНОГО» (ОТ ЧУСКИХ ШЕЛКОВ ДО «КАНОНОВ БЕССМЕРТНЫХ»)

«Искусства пути» в «философских» текстах раннего даосизма: Лао-цзы и Чжуан-цзы

В 1972–1974 гг. китайские археологи, работая в местечке Мавандуй близ города Чанша, столицы провинции Хунань в южном Китае, где в древности лежали земли царства Чу, колыбели даосизма, нашли уникальные погребения начала эпохи Хань (конец III — начало II в. до н. э.), пролившие новый свет как на культуру царства Чу, так и на корни и истоки даосской традиции.

Шла «великая пролетарская культурная революция». Все население Китая усердно «готовилось к войне, готовилось к голоду» (знаменитое речение Мао Цзэдуна) и самозабвенно рыло окопы, а во время этого полезного занятия довольно часто кирка или заступ натыкались на археологические артефакты. Тогда приезжали археологи и начинались профессиональные раскопки. Идеология «культурной революции» была очень противоречивой. С одной стороны, она отвергала древнекитайскую культуру как «феодальную культуру эксплуататоров», заслуживающую только искоренения, но с другой — всячески раздувала китайский национализм и шовинизм, объясняя народу, какой он древний, великий, просвещенный (короче говоря, идея «Китай — родина слонов» была у идеологов «культурной революции» весьма популярной). А археологические находки как нельзя лучше способствовали укреплению убежденности в древности, мудрости и вообще всяческих превосходных качествах китайского народа. Поэтому археология была едва ли не единственной областью гуманитарного знания,

успешно развивавшейся в те уже далекие годы, а археологический журнал «Вэнь у» («Материальная культура») был, кажется, единственным гуманитарным научным журналом Китая начала 70-х. Как говорится, не быть бы счастью, да несчастье помогло. Короче говоря, археологические раскопки в Чанша—Мавандуе состоялись, и перед учеными предстали удивительные находки. Среди них были и тексты — не просто известные, а даже великие классические тексты китайской культуры («Дао-Дэ цзин», «И цзин») и частично известные по названиям, но утерянные еще в древности («Четыре канона Желтого Императора» — «Хуан-ди сы цзин») или вовсе прежде не известные — на шелке и на бамбуковых планках. Все книги были помещены в могилу удельной царицы «царства» Чанша в конце первой половины II в. до н. э., точнее, в 168 г. до н. э., в правление императора ханьской династии Вэнь-ди (179–157 до н. э.). Однако написаны они были намного раньше — частично при династии Цинь (III в. до н. э.), частично еще ранее — в эпоху Борющихся Царств (Чжаньго, V–III вв. до н. э.), а некоторые, возможно, и еще раньше. Вот эти-то последние тексты и представляют для нас особый интерес.

Данные памятники не только вводят в научный оборот новую информацию о древнекитайской науке, но и способствуют более глубокому пониманию специфики южнокитайского культурного региона (царства Чу, на территории которого находился Мавандуй), истории формирования, теории и практики религиозно-философских учений Китая, прежде всего — даосизма, генезис которого уже древние авторы связывали с царством Чу, а также позволяют по-иному оценить духовную жизнь Китая.

Среди мавандуйских текстов особое место занимают сочинения, которые условно можно назвать медицинскими. Это десять текстов на шелке: «Канон прижигания [и акупунктуры точек на] одиннадцати венах ног и рук» («Цзу би ши и мо цзю цзин»), «Канон прижиганий и акупунктуры точек на одиннадцати венах, [относящихся к] инь и ян» («Инь—ян и мо цзю цзин») — два варианта, «Способы [использования] вен» («Мо фа»), «О сроке смерти вен, [относящихся] к инь и ян» («Инь—ян мо сы хоу»), «Рецепты [лекарств] от пятидесяти двух болезней» («Уши эр бин фан»), «Об отказе [от употребления в пищу] злаков и вкушении пневмы» («Цзюэ гу ши ци»), «Схемы [гимнастики] дао инь» («Дао инь ту»), «Способы пестования жизни» («Ян шэн фан»), «Различные способы лечения [болезней]» («Цза ляо фан») и «Книга о зародышах

и родах» («Тай чань шу»), а также четыре текста на планках — один на древесных, остальные на бамбуковых: «Десять вопросов» («Ши вэнь»), «О единении [сил] инь—ян» («Хэ инь—ян»), «Различные способы предотвращения [болезней]» («Цза цзинь фан») и «Речи о Высшем *Дао*-Пути Поднебесной» («Тянь ся чжи дао тань»).

Из книг на шелке особенно интересны «Схемы [гимнастики] *даоинь*», представляющие собой живописные иллюстрации к описанию даосской гимнастической системы — одного из способов «пестования жизни» и обретения долголетия.

«Книга о зародышах и родах» содержит исключительно ценный историко-научный эмбриологический, гинекологический и акушерский материал.

Практически полностью эротологии посвящены три трактата на бамбуковых пластинках (за исключением «Цза цзинь фан»). Данная тематика затрагивается и в других мавандуйских памятниках, например в «Способах пестования жизни», но содержание этих фрагментов, по существу, совпадает с тем, что говорится в трактатах на бамбуковых планках.

Из мавандуйских текстов видно, что ко времени их создания (а это, видимо, IV–III вв. до н. э.) даосские практики, описанные в них, приобрели уже весьма разработанный и достаточно изощренный вид. Следовательно, время их возникновения следует отодвинуть на несколько столетий вглубь китайской истории. И действительно, по крайней мере относительно дыхательных упражнений, мы имеем данные от VI в. до н. э.: двенадцать нефритовых табличек рекомендуют задерживать воздух, направляя его мысленно вниз, где полученное *ци* должно увеличиться, сгуститься и «пустить ростки», после чего его следовало вновь направить вверх, чтобы оно достигло темени. И здесь перед нами встает вопрос: а отражены ли даосские практики, в том числе и дыхательные упражнения, в классических памятниках ранней даосской философии, прежде всего в «Дао-Дэ цзине», который традиция связывает с именем загадочного Престарелого Младенца — Лао-цзы (традиционная датировка текста — VI в. до н. э.; современная научная — не ранее 350 г. до н. э.)?

Во-первых, благодаря находкам мавандуйских текстов, все значение которых для понимания раннего этапа истории даосизма еще не оценено до конца, мы знаем, что тексты, если так можно выразиться, с философской ориентацией (вроде «Дао-Дэ цзина»

и «Чжуан-цзы») отнюдь не были единственными даосскими памятниками доциньской и раннеханьской эпох. С другой стороны, зададимся вопросом, какова была, собственно, цель написания «Дао-Дэ цзина»? Этот текст можно рассматривать по-разному. На него вполне можно смотреть как на наставление Совершенного Мудреца, предназначенное для монарха, стремящегося «упорядочить Поднебесную». И намерение выступить в качестве такого советника у автора текста, несомненно, было. Его можно рассматривать как текст, написанный для людей, стремящихся к личному совершенствованию и обретению покоя и безмятежного единения с сущим. И этот аспект столь же несомненно присутствует в этом памятнике. Единственное, что совершенно неправомерно применительно к данным памятникам, особенно к «Дао-Дэ цзину», это рассматривать их в качестве чисто спекулятивных философских текстов наподобие классических памятников древнегреческой философии. Как справедливо считают современные исследователи даосизма Гарольд Д. Рот и Мишель Лафарг и как это ранее неоднократно обосновывалось автором этих строк[1], за даосскими «философскими» текстами стоят линии достаточно эзотерической передачи традиции «учитель — ученик», причем в центре внимания адептов были изучение и практика особых техник, или искусств *(шу),* которые со временем приобрели название «искусства *Дао» (дао шу),* и именно эти искусства и находятся так или иначе в центре внимания авторов «философских» текстов; все остальное или подводит к ним, или является выводом из их обоснования, либо условием их практики, либо мировоззренческим контекстом этой практики. И поэтому главное и наиболее эзотеричное в «Дао-Дэ цзине» и «Чжуан-цзы» — это «искусства Пути» (в «Чжуан-цзы» часто — «искусства Господина Хаоса» — *хунь-дунь чжи ши),* сводящиеся к созерцанию и медитации для достижения транса, ведущего к забвению ограниченного «эго» («забвение себя» — *ван во)* и единению с сущим и регуляции движения потоков *ци* в организме как при помощи динамических упражнений *(даоинь),* так и при помощи дыхательной гимнастики *(син ци).* Это утверждение перестает быть голословным, если рассматривать учение «Дао-Дэ цзина» и «Чжуан-цзы» в контексте других даосских и близких к даосизму памятников предымперского и раннеимперского периода (IV–II вв. до н. э.): главы «Внутренняя работа» («Нэй е») и «О созерцании сердца-ума» («Гуань синь») из «Гуань-цзы», мавандуйские тексты (включая «Четыре канона

Желтого Императора»), «Вёсны и Осени господина Люя» («Люйши чунь-цю») и «Хуайнаньский мудрец» («Хуайнань-цзы»).

Рассмотрим *чжан* (главу) 10 «Дао-Дэ цзина», содержащую намеки на весьма эзотерические практики:

> Соедини воедино души земные и дух небес,
> Одно обними — и не смогут они ввек расстаться!
> Сосредоточь свое *ци* и мягкость этим обрети — тогда сумеешь уподобиться дитяти!
> Зерцало темное от скверны омой — и беспорочен стань душой!
> Цени народ, страну в порядок приведи — тогда недеяние осуществить ты сможешь!
> Небесные врата то отверзаются, то затворяются — узри начало женственное в них!
> Поняв четыре принципа, ты можешь пребывать в неведении полном!
>
> *Дао* рождает сущее и его питает. Рождает, но им не обладает и действует, не замышляя преднамеренно. Оно все взращивает, но ничем не повелевает, и это Сокровенной Силой-Дэ зовется, знаю!

По своей направленности описанные здесь методы соотносятся с рассуждениями о «сидении в забвении» *(цзо ван)* из второй главы «Чжуан-цзы» — о медитации, при которой тело становится подобным засохшему дереву, а сердце (ум) — угасшему пеплу, здесь нетрудно увидеть и аналогию образам сворачивания и разворачивания из «Гуань-цзы» («Нэй е»), отчетливо помещенным в психотехнический контекст. Здесь говорится о единении всех психосоматических начал человека в акте медитативного сосредоточения («объятия Одного» — *бао и),* концентрации потоков *ци* для достижения состояния единения с *Дао*-Путем, состояния, сравниваемого с состоянием младенца, наслаждающегося единением с матерью. Этот процесс динамичен (открытие-закрытие небесных врат), и он снова подчеркивает текст, ведет к созерцанию вечно женственного *Дао* — «сокровенной самки Поднебесной» из шестого чжана.

Вот чжаны 52 и 56:

> 52
>
> У Поднебесной есть начало и оно — Мать Поднебесной. И тот, кто знает Мать, знает и дитя ее. А тот, кто знает дитя ее, тот может блюсти и Мать. Тогда до самой смерти он не узнает никаких несчастий.

О, заслони свои отверстия, запри свои врата и до конца жизни не будешь изнурен. А того, кто отверзает свои отверстия и вмешивается во все дела на свете, не спасет ничто, пока он не умрет.

Того, кто созерцает мельчайшее, зовут просветленномудрым. Того, кто блюдет мягкое, зовут сильным.

Используй свой свет и возвратишься к просветленности, а также не подвергай себя невзгодам — это называют «упражнением в постоянстве».

56

Знающий не говорит, говорящий не знает.

Заслони свои отверстия, запри свои врата, притупи свою остроту, развяжи свои узлы, умерь свой свет и уподобься пыли. Зовется это Сокровенным Единением.

Поэтому с человеком, обретшим его, нельзя сблизиться, чтобы с ним сродниться, и с ним нельзя сблизиться, чтобы его отбросить.

С ним нельзя сблизиться, чтобы извлечь из этого пользу, и с ним нельзя сблизиться, чтобы другим причинить с его помощью вред.

С ним нельзя сблизиться, чтобы стать знатным, и с ним нельзя сблизиться, чтобы стать низкородным.

Поэтому он почитается всей Поднебесной.

Центральная тема здесь — описание медитативной практики избавления от чувственных восприятий явлений внешнего мира (закрытие отверстий, запирание врат и т. д.) для достижения единения с *Дао* (опять-таки тема материнского и женственного). Весь описанный процесс называется «Сокровенным Единением» и соотносится с многими фрагментами «Чжуан-цзы».

Можно вслед за Гарольдом Ротом привести в пример и другие фрагменты «Дао-Дэ цзина»[2]. Так, 12-й чжан описывает результат практики: обилие чувственной информации, скачки и охота выводят человека из его «стояния в центре», и поэтому рассеянность и неустойчивость сознания («скачки и охота»; ср. индийскую метафору для сознания: оно подобно обезьяне, скачущей с ветки на ветку) должны быть устранены с помощью дыхательных упражнений и аккумуляции *ци* в животе. 19-й чжан «Дао-Дэ цзина», на «профаническом» уровне содержащий полемику с конфуцианцами, на эзотерическом уровне учит преодолению дискурсивного мышления и различающей мысли. Именно в этом смысле следует понимать императив «отбросить гуманность и справедливость»

(или «ученость и мудрость»). Совершенное состояние сознания, обретаемое даосом, описывается здесь в терминах первозданной простоты (*пу* — неотесанность бревна или чурбана и *су* — простота небеленого шелка-сырца), обозначаемое в других пассажах «Дао-Дэ цзина» в терминах тишины, спокойствия, умиротворенности и пустоты. «Дао-Дэ цзин» также описывает состояние отрешенности от «я» (преодоления чувства «эго») — чжаны 7, 13 и 15; в 13-м чжане обладание «эго — самостью», ассоциируемое с идеей тела-личности *шэнь,* прямо называется «великой бедой». Здесь подчеркивается состояние высшего непосредственного постижения сути вселенной («не выходя со двора, я познаю Поднебесную» — чжан 47) и особого, *своетакого* пребывания в ней через включенность в потоки *ци,* образующие «реку существования». В следующем, 48-м чжане описывается постоянный процесс созерцательного «самоумаления» — постепенной редукции всего механизма чувственных восприятий и дискурсивного мышления. После этого адепт преображается — он более не ограниченное «я», а Великое Я Вселенной, *дао-жэнь* (*«Дао*-человек», по выражению академика В. М. Алексеева). Его «я» и бессамостное Я Великого *Дао*-Пути отныне совпадают. Это и есть результат «давления простотой первозданной» *(пу),* о котором говорится в 37-м чжане «Дао-Дэ цзина».

И наконец, 16-й чжан, содержащий незавуалированное описание ступеней медитативного сосредоточения и мистического созерцания:

> Достигнув предела пустоты, блюдя покой и умиротворение, взирая на взаимопорождение сущего, я буду созерцать лишь постоянное его возвращение.
>
> Все сущее в движении, то возникая, то снова уходя. Но каждое из множества существ стремится неизменно к корню своему, а возвращение к корню я назову покоем.
>
> Покой я назову возвратом к жизненности изначальной судьбы.
>
> Возврат к жизненности назову я постоянством.
>
> Знание постоянства назову я просветленной мудростью.

Можно сказать, что в «Дао-Дэ цзине» мы встречаемся с двумя типами высшего «опыта запредельного» — опытом расширения сознания и приобщения ко всему сущему и его пульсирующему сердцу — *Дао*-Пути и опытом совершенного непосредственного и недискурсивного познания сути Вселенной.

Что касается «Чжуан-цзы», то здесь наиболее показателен пример из главы шестой («Великий предок-учитель» — «Да цзун ши»):

> Наньбо Цзы-куй спросил у Женщины Юй: «Твои лета уже преклонные, а облик твой подобен облику младенца. Почему это так?» Она сказала: «Я узнала о *Дао*-Пути». Наньбо Цзы-куй спросил: «А могу ли и я учиться *Дао*-Пути?» Она ответила: «Нет, тебе нельзя, поскольку ты не тот человек. Вот у Бу Лян-и есть таланты совершенного мудреца, но нет пути совершенного мудреца, у меня есть путь совершенного мудреца, но нет талантов совершенного мудреца. Я бы хотела обучить его всем методам, и в результате он воистину стал бы совершенным мудрецом. Но если это и не получится, все равно легко передать путь совершенного мудреца человеку, наделенному талантами совершенного мудреца. Я бы только как бы блюла его и сообщала ему знание, и уже через три дня он смог бы выйти за пределы Поднебесной. После этого он как бы выйдет за пределы сущего. Когда он как бы вышел за пределы сущего, то я бы девять дней блюла его, и он бы вышел за пределы жизни. Выйдя за пределы жизни, он стал бы ясным, как утро. Став ясным, как утро, он смог бы узреть одиноко стоящее (то есть *Дао*. — *Е. Т.*). Узрев одиноко стоящее, он смог бы утратить способность различать прошлое и настоящее. Перестав различать прошлое и настоящее, он смог бы вступить туда, где нет ни смерти, ни жизни (вариант: „нет ни смерти, ни рождения“. — *Е. Т.*). Убивающее жизнь бессмертно, рождающее жизнь не рождено, оно есть то, чего ничто не избегнет, и ничто не может быть создано без него. Имя ему — „покой соприкосновения“. Слова „покой соприкосновения“ означают, что если нечто коснулось его, то, значит, сразу же создалось». Наньбо Цзы-куй спросил: «От кого же ты узнала все это?» — «Я слышала это от сына Фу Мо, сын Фу Мо слышал это от внука Ло Суна, внук Ло Суна слышал это от Чжань Мина, Чжань Мин слышал это от Не Сюя, Не Сюй слышал это от Сюй И, Сюй И слышал это от Юй Оу, Юй Оу слышал это от Сокровенного Мрака, Сокровенный Мрак слышал это от Безбрежной Дали, а Безбрежная Даль слышала это от Изначального».

Этот отрывок показателен во многих отношениях. Во-первых, собеседником Наньбо Цзы-куя и источником мудрости здесь оказывается женщина, что еще раз обнаруживает важность для даосизма женского начала. Об этой женщине, познавшей *Дао,* говорится, что она своим обликом *(сэ)* подобна младенцу. При этом женщина стара. Другими словами, мы видим здесь как бы женскую

ипостась самого Лао-цзы: он Старец-Дитя, она Старица-Младенец. Ср.: «Дао-Дэ цзин», чжан 55:

> Того, кто крепко держится за Силу-*Дэ* благую, сравню я с новорожденным младенцем.
>
> Пчелы, пауки и змеи ядовитые его не жалят. Хищные звери его не тронут, хищные птицы его не клюнут.
>
> Его кости мягки, его мышцы слабы, но хватает он крепко.
>
> Ничего не знает он о союзе самца и самки, но уд его вздымается, ибо его семя-энергия предельно совершенно.
>
> Кричит он целый день, но устали не знает, ибо его гармония предельно совершенна.
>
> Гармония — источник постоянства, а постоянство — корень просветления.
>
> Стремление к пестованию жизни зовется благовещим.
>
> Контроль сознания над жизненной энергией дарит силу.
>
> Коль существо сильно и вдруг стареет — оно отвергло истинный Путь-*Дао*, значит. Тот, кто с Пути сворачивает, гибнет рано.

Во-вторых, Женщина Юй описывает своему собеседнику ступени психопрактики и переживаний практикующего, закодированные в метафорических выражениях. Говорится о том, что адепт возвышается над жизнью и смертью, для него исчезает время (прошлое и настоящее перестают различаться) и наконец он обретает само Великое *Дао* — Одиноко Стоящее:

> Вот Вещь, в Хаосе свершившаяся, прежде Неба и Земли родившаяся!
>
> О безмолвная! О безвидная!
>
> Одиноко стоишь и не меняешься, окружаешь все сущее и не гибнешь!
>
> Тебя можно назвать Матерью Поднебесной.
>
> Я не знаю твоего имени, но, обозначая знаком, называю тебя Путем-*Дао*. Делая усилие, называю тебя Великим («Дао-Дэ цзин», чжан 25).

В терминологическом отношении любопытно, что Женщина Юй неоднократно употребляет характерное слово «блюсти», «хранить» *(шоу),* которое потом станет очень важной категорией даосской психопрактики. Так, одно из основных обозначений медитации в даосизме — *шоу и,* то есть «хранение одного»; причем это «одно» может пониматься как в смысле сосредоточения на чем-

то одном, так и в смысле обретения Одного — *Дао,* Великого Единого.

Начинается психопрактический опыт с преодоления *(чао)* пространства (Поднебесной) и вещности *(у)*. Затем происходит выход за пределы жизни как биологического принципа, оборотной стороной которого является смерть. Новое состояние сознания характеризуется переживанием некоего особого положения, запредельного самому противопоставлению «жизнь — смерть». Следующий этап — преодоление времени как формы восприятия мира и формы развертывания явлений. Мудрец зрит «одиноко стоящее» *(ду)* — *Дао,* высшую реальность, существующую не во временном потоке, но в надвременном моменте. Реализация этой одинокости и одновременно бытийной подлинности приводит к исчезновению интуиции времени, а следовательно, и чередования рождений и смертей, возникновения и уничтожения вещей и существ, ибо их смена предполагает временну́ю последовательность. Теперь адепт полностью един с *Дао,* которое непричастно ни к возникновению, ни к исчезновению, тому, что убивает жизнь, ибо бессмертно, и рождает жизнь, ибо не рождено. Это *Дао* превыше становления, не будучи ни сущим, ни несущим. Но всякое становление вместе с тем возможно только благодаря тому, что это запредельное *Дао* является его безусловной (трансцендентальной, «прежденебесной») предпосылкой; оно, как говорится в другом месте «Чжуанцзы», «делает сущее сущим, само не будучи сущим» *(у у эр фэй у)*.

Далее Женщина Юй рассказывает Наньбо Цзы-кую о линии преемственности своего оккультного, то есть сокровенного, знания. Приведенная линия очень характерна для традиций эзотерического характера. Если в конце этой линии находятся люди, то в ее начале — высшие сущности, прежденебесные ипостаси самого *Дао* — Сокровенный Мрак, Безбрежная Даль, Безначальное. В качестве аналогий можно указать на тантрические линии посвящений, восходящие к абсолютно пробужденному сознанию, олицетворенному в образе Будды Ваджрасаттвы (Алмазносущного) или иных тантрических Будд — *йидамов*. Слово *каббала,* которым обозначается еврейский эзотеризм, также означает «передача», «линия преемственности», «традиция».

С другой стороны, можно отметить, что движение к истоку линии преемственности как бы совпадает с движением сознания адепта от эмпирического уровня развертывания к онтологически

первому, сверхвещественному, метафизическому, тождественному по своей сути и источнику самого сознания.

Каким бы странным это ни казалось, но данная линия преемственности является и образом исторического развития даосизма, ибо свидетельствует о долгом пути становления (или предыстории) даосских практик, обретших ко времени написания раннего пласта «Чжуан-цзы» (так называемых «внутренних глав», *нэй пянь,* то есть первых семи разделов памятника; рубеж IV–III вв. до н. э.) вполне зрелые формы. И если классические мировоззренческие («философские») даосские тексты в силу специфики своего предмета содержат или отрывочную, или завуалированную информацию психопрактического характера, позволяющую тем не менее сделать вполне определенный вывод о древности даосских методов трансформирования сознания, то мавандуйские тексты содержат вполне отчетливую и недвусмысленную информацию о даосских искусствах. Именно поэтому они и не были известны ученым как на Западе, так и в самом Китае вплоть до случайной находки чуских погребений: в отличие от «философских» текстов, предназначенных для интеллектуальной элиты той эпохи, мавандуйские тексты представляют собой запись собственно эзотерической информации, передававшейся от учителя к ученику в ритуале посвящения, когда клятва хранить тайну скреплялась кровью жертвенного животного, как это имело место, по словам алхимика Гэ Хуна, даже в IV в. н. э., то есть спустя шесть или семь столетий после написания сочинений из Чанша—Мавандуя. Но прошли тысячелетия, и тайное стало явным, и теперь мы знаем, что такие даосские практики, как гимнастика *даоинь,* дыхательные упражнения регуляции *ци,* даосская сексуальная практика, а также и сама вера в обретение состояния бессмертного-*сяня* уходят корнями в глубокую и седую древность, а вовсе не появились «из ничего» на рубеже нашей эры или даже того позднее. К рассмотрению этих практик мы теперь и обратимся.

Гимнастика *Даоинь*

Среди мавандуйских памятников есть один, представляющий собой рисунки на шелке, сопровождаемые небольшими текстами. Это шелковое полотно называется «Даоинь ту», то есть «Схема [поз] гимнастики *даоинь*» и имеет самое непосредственное отно-

шение к даосским практикам; точнее, одному их виду оно и посвящено.

Само слово *даоинь* («вести и тянуть») впервые употребляется в пятнадцатой главе такого классического философского текста даосизма, как «Чжуан-цзы». Однако в «Чжуан-цзы» о *даоинь* говорится с некоторой иронией — «Чжуан-цзы» не одобряет людей, которые вытягивают и сгибают ноги, словно птицы в полете или как медведи, карабкающиеся на дерево, ради достижения долголетия Пэн-цзу (китайский Мафусаил, проживший 800 лет). Для философа простое долголетие без обретения духовного совершенства и единения с *Дао* — цель, явно недостойная внимания, а посему он и отдает предпочтение таким практикам, как глубокая медитация — «сидение в забвении» *(цзо ван)*. Тем не менее и во времена «Чжуан-цзы», и много позднее даосы практиковали *даоинь,* хотя и считали эту гимнастику методом второстепенным и вспомогательным.

«Схема *даоинь*» — это сорок четыре цветных рисунка на шелке, представляющих собой последовательные изображения гимнастических поз, некоторые рисунки снабжены комментариями относительно терапевтической ценности выполняемых упражнений. В чем же заключается цель *даоинь*?

Она связана все с тем же представлением о циркуляции *ци* в теле и пониманием болезни как следствия нарушения этой циркуляции. Упражнения *даоинь* и призваны устранить все заторы на пути *ци* и восстановить его правильное движение и беспрепятственную циркуляцию. Как правило, упражнения *даоинь* сопровождаются также дыхательными упражнениями, повышающими эффективность движений. С этой функцией даосской гимнастики связано и ее название: практикуя *даоинь,* даос выводит и вытягивает из тела все, что его загрязняет, мешая нормальному течению потоков *ци*.

Специфической чертой *даоинь* является активное использование в нем движений и поз, позаимствованных из животного мира. Это связано с представлением о необычных способностях и качествах различных животных и особенно — с их мнимым или действительным долголетием (черепахи, аисты). Самыми знаменитыми, конечно, стали *у цинь си* — «Игры пяти зверей» — комплексы упражнений, связанные с именем великого китайского медика Хуа То (II–III вв. н. э.).

Вот что по этому поводу говорил своему ученику У Пу сам Хуа То (в соответствии с текстом его официальной биографии из два-

дцать девятой главы «Трактата по истории Троецарствия» — «Сань го чжи»):

> Тело требует определенного количества двигательной активности. Эта активность нужна, чтобы соблюсти правильный баланс между правым и левым, она помогает перераспределить и усвоить различные типы *ци,* усвояемые из пищи; более того, она способствует правильной циркуляции крови и препятствует возникновению болезней.
>
> Человеческое тело подобно дверной петле, никогда не знающей покоя. Вот почему даосы практикуют гимнастические упражнения. Они подражают движениям медведя, который висит на дереве вниз головой, или сове, которая постоянно поворачивает голову то в одну сторону, то в другую. Они то сгибаются, то разгибаются в талии и приводят в движение все сочленения и мышцы своего тела, чтобы избежать старения.
>
> Я сам разработал комплекс таких упражнений, который я назвал «Игры пяти зверей». Эти пять зверей суть тигр, олень, медведь, обезьяна и птица. Практика этого метода способствует исцелению от болезней и улучшению функционирования малых членов тела. Какая бы патология ни обнаружилась, следует практиковать подражание движениям одного из зверей и нужно выполнять упражнение, пока не появится пот. Если потовыделение слишком обильное, нужно присыпать поврежденную часть тела порошком. Через некоторое время тело станет легче, ловчее и снова вернется нормальный аппетит.

Несколько позднее великий алхимик Гэ Хун написал:

> Тот, кто умеет двигаться вперед, как дракон, и вести за собой, как тигр, ходить медвежьей походкой и дышать, словно черепаха, подражать полету ласточки и умеет извиваться, как змея, и вытягиваться, как птица в полете, тот, кто регулярно поднимает голову горе и опускает долу, — тот, кто умеет все это, не допусти, чтобы красно-желтое излучение покинуло «пещерный покой» («Баопу-цзы нэй пянь», гл. 15)[3].

Один из классических китайских трактатов по медицине — «Простые вопросы по Канону Желтого Императора о внутреннем» («Хуан-ди нэй цзин су вэнь»), основная часть которого относится к I в. до н. э., также упоминает о *даоинь:*

> Люди, живущие в центральной области страны, страдают от внезапных переходов от *ци* жары к *ци* холода. В таком случае желатель-

но принимать такие меры, как выполнение *даоинь* и занятия массажем (гл. 4, 12).

Как правило, гимнастикой *даоинь* занимались одновременно с другими даосскими методами продления жизни — дыхательными упражнениями, массажем (связь *даоинь* с массажем особенно тесна), постами, сексуальной практикой и приемом различных эликсиров. Упражнения должны выполняться в спокойном, тихом месте; лучше всего для этого подходит закрытая комната. Для занятий гимнастикой необходима циновка, или лежанка, или любая платформа. Некоторые тексты требуют, чтобы это место не имело непосредственного контакта с землей. Так, текст из Даосского канона («Дао цзана») под названием «Канон *даоинь*» («Даоинь цзин»; полное название — «Тай цин даоинь ян шэн цзин» — «Канон Великой Чистоты о питании жизненности посредством гимнастики *даоинь*»; этот текст был создан не ранее IV в. н. э.) рекомендует:

> Когда человек занимается гимнастикой, следует делать это на приподнятом над полом ложе. Так он избежит воздействия энергий земли, которые могут создать помехи вверху, и избавится от воздействия демонических сил, которые могут обрушиться на практикующего.

Тот же текст предлагает сочетание выполнения гимнастических упражнений с определенными формами медитации, точнее — с визуализацией:

> Когда вы занимаетесь гимнастикой или дыхательными упражнениями, представьте справа и слева от себя двух божеств — вершителей судеб, которые поворачиваются к вам лицом. Всегда следует ощущать их присутствие. Точно так же во время ваших занятий представляйте себе желтый свет внутреннего духа и две сияющие луны слева и справа от себя. Присутствие этих двух лун также должно ощущаться и ночью и днем.

Движения в *даоинь* медленные и плавные. Они должны совершаться без каких-либо физических усилий, дыхание должно оставаться ровным. Это никоим образом не силовая гимнастика. Она направлена не на увеличение мышечной силы, а на увеличение гибкости тела и растяжку мышц, а через это — улучшение энергетики организма и восстановление правильной циркуляции *ци*.

Как уже говорилось выше, даосская гимнастика тесно связана с дыхательными упражнениями, предназначенными для накапли-

вания энергии *ци* в теле практикующего и улучшения ее циркуляции. Один из мавандуйских текстов — «Десять вопросов» («Ши вэнь», запись на бамбуковых планках середины II в. до н. э., но сам текст, видимо, написан на рубеже IV–III вв. до н. э.) — так говорит о дыхательных упражнениях и их терапевтическом эффекте:

> Дыхание должно быть глубоким и [вдох] долгим, тогда новое *ци* можно легко получить. Старое и ущербное *ци* ведет к одряхлению, новое *ци* — к долголетию. Поэтому умеющий правильно упорядочивать *ци* позволяет старому *ци* ночью рассеиваться, а утром вбирает новое *ци,* делая так, чтобы оно проникало во все девять отверстий[4] и наполняло все шесть хранилищ[5].
>
> Относительно поглощения *ци* существуют следующие запреты: весной следует избегать омрачающего солнца, летом следует избегать жаркого ветра, осенью следует избегать инея и тумана, зимой следует избегать леденящего света луны. Следует избегать этих четырех бед, и тогда глубокое дыхание станет средством обретения долголетия.

Вот пример довольно сложных комплексов из средневекового трактата «Восьмичленный золотой способ бессмертного Чжунли» («Чжунли ба дуань цзинь фа»):

> 1. Нужно сесть со скрещенными ногами и сосредоточиться. Затем клацать зубами и накапливать во рту слюну (слюна, подобно сперме, рассматривалась даосами как ценнейший насыщенный *ци* секрет тела). Затем нужно посидеть некоторое время со сжатыми кулаками, после чего обхватить руками «гору Куньлунь» (то есть макушку головы) и сделать девять плавных вдохов и выдохов и еще некоторое время дышать максимально тихо и медленно. Потом надо двадцать четыре раза ударить в «небесный барабан» *(тянь гу),* то есть закрыть ладонями уши, прижав пальцы обеих рук к затылку, и надавливать средними пальцами на указательные так, чтобы они соскальзывали с них, ударяя по затылку. Затем снова надо тридцать шесть раз клацать зубами и собирать во рту слюну. Затем нужно стучать по «нефритовому изголовью», то есть указанным выше способом постукивать по затылку, но теперь отдельно правой и левой рукой (по двадцать четыре раза каждой).
>
> 2. Покачивание шеей («небесным столпом»): нужно соединить кисти рук и поворачивать голову то направо, то налево, глядя при этом на плечо (по двадцать четыре раза в каждую сторону).
>
> 3. Водя языком («красным драконом») по нёбу, зубам и щекам (всего тридцать шесть раз), увеличить слюноотделение и накапливать слюну во рту. Затем тридцать шесть раз прополоскать ею рот

и проглотить в три приема, имитируя звук бурлящей воды. Если упражнение выполнено правильно, то должно появиться ощущение тепла (по-видимому, в области груди. — *Е. Т.*).

4. Растирание области воды — почек. Задержать дыхание на вдохе и тереть ладони друг о друга, пока не возникнет ощущение жара. После этого надо обеими руками тридцать шесть раз потирать поясницу. Затем руки надо убрать и крепко сжать кулаки. Снова сделать задержку дыхания и мысленно направить жар первоэлемента «огонь» из сердца в нижнее «киноварное поле» *(дань тянь*) в нижней части живота (3–4 см ниже пупа). После появления чувства жара в «киноварном поле» можно переходить к другим упражнениям и так далее.

Даосизм рассматривает гимнастические и дыхательные упражнения как взаимодополняющие. «Канон *даоинь*» недвусмысленно говорит по этому поводу:

> Тот, кто умеет регулировать движение *ци* в теле, делает совершенно здоровыми внутренние органы своего тела. Тот, кто искусен в выполнении гимнастических упражнений, может исцелить все недуги конечностей и других членов своего тела.

Тем не менее важность дыхательных упражнений не исчерпывается их использованием при выполнении гимнастических упражнений. Поскольку именно дыхание непосредственно связывалось даосами с идеей *ци,* дыхательной гимнастике придавалось совершенно особое значение; она играла вполне самостоятельную роль и во многом превосходила по своей важности гимнастику *даоинь*. Поэтому даосская «наука дыхания» заслуживает отдельного очерка.

Регуляция *ци (син ци)* — даосские дыхательные упражнения

Дыхательная гимнастика широко распространена в религиозных традициях всего мира. Лучше всего известна индийская *пранаяма,* являющаяся четвертой ступенью классической йоги Патанджали (кстати, ее третья ступень, *асана,* то есть йогические позы, может вполне рассматриваться в качестве индийского аналога даосской гимнастики *даоинь).* Но кроме различных направлений индуистской йоги, дыхательные упражнения в Индии активно используются и по сей день буддистами и джайнами. Их применяют также мусульманские мистики — суфии и восточнохристиан-

ские *исихасты* («безмолвники»), главная практика которых — произнесение Иисусовой молитвы — предполагает ритмическое дыхание с долгой его задержкой. Сами по себе упражнения могут сильно отличаться друг от друга. Например, одни традиции считают наиболее важным ритм дыхания и сосредоточение на дыхательном процессе, тогда как другие особое значение придают длительности задержки дыхания на вдохе (реже — на выдохе). Разнятся также и теоретические обоснования практики дыхательных упражнений. Одни традиции (например, буддийская) полагают, что контроль дыхания обеспечивает достижение контроля над вниманием и, следовательно, успех медитации. Контроль над дыханием в таком случае оказывается как бы ключом к контролю над сознанием. Другие традиции, такие как различные направления средневековой индуистской йоги, придают особое значение получению благодаря этим упражнениям жизненной силы, или энергии *(прана),* из воздуха. Этой точки зрения придерживается и даосизм, утверждающий, что дыхательные упражнения способствуют аккумуляции в теле жизненной энергии *ци*. Вместе с тем ритм дыхания также важен для даосов, поскольку ритмизация дыхания необходима для регуляции движения *ци* по каналам человеческого тела. Следует вместе с тем помнить, что дыхательные упражнения — мощное психотехническое средство, обладающее способностью трансформировать сознание и содействовать достижению различных «мистических», экстатических или трансперсональных состояний. Пользуются дыхательными упражнениями и современные психологи и психотерапевты, а психологи-трансперсоналисты видят в интенсивной дыхательной гимнастике в сочетании со слушанием музыки наиболее эффективный способ трансформации сознания после психоделиков. В психотерапевтическую практику дыхательные упражнения были введены Л. Орром и С. Рэй (1977) и используются в настоящее время в программах «возрождения» (rebirthing) под руководством Л. Орра, а также в технике холономной интеграции С. Грофа. Он описывает эффекты, возникающие при направленном применении гипервентиляции, достигаемой интенсивным дыханием. Переживания, имеющие место при этой практике, напоминают различные йогические эффекты, описанные в средневековых индийских текстах (например, подъем *кундалини* — мощного потока энергии, восходящего от основания позвоночника к макушке головы), и приводят, по словам С. Грофа, к глубинному мистическому переживанию, благотворному и зна-

чимому для пережившего его. Оно сопровождается чувством безмятежности, единения с сущим и световыми видениями («фотизмами»).

Ранние даосские методы дыхательной гимнастики достаточно полно описаны в мавандуйских текстах, восходящих к IV–III вв. до н. э., — «Десяти вопросах» и «Речах о Высшем *Дао*-Пути Поднебесной». Эти дыхательные упражнения называются «регуляцией *ци*» или «контролем над *ци*» *(син ци)*.

Вот что говорится о дыхательных упражнениях в мавандуйских текстах:

Из «Десяти вопросов»:

> Практикуя путь контроля над *ци*, обязательно следует направлять его в конечности, тогда семенная энергия[6] не понесет никакого ущерба. И в верхней, и в нижней части тела — везде циркулирует семенная энергия.

И далее в тексте перечисляются различные типы дыхательных упражнений, соотносимые с временем суток. Например:

> Правила утренних дыхательных упражнений таковы: выход *ци* из тела должен быть согласован с ритмом Неба, вход *ци* в тело должен заключаться в том, что наполнение области легких берется как счетная единица для измерения [полученного всем телом *ци*], *ци* должно храниться даже в самых удаленных областях тела. Тогда ущербное *ци* будет с каждым днем убывать, а новое *ци* с каждым днем возрастать. Тогда тело человека станет лучезарным, семя-энергия наполнит его, и поэтому человек станет долголетним.
>
> Правила вечернего дыхания таковы: вдох и выдох должны быть легкими и глубокими — и тогда зрение и слух станут зоркими и чуткими, *ци* проникнет в самые сокровенные глубины человека — и у него не будет ни язв, ни какого иного тлена, и тело никогда не будет недужить и страдать.
>
> Правила ночного дыхания таковы: вдох и выдох должны быть глубокими и медленными, уши не должны слышать посторонние звуки. Тогда сон станет спокойным, а души небесные — *хунь*[7] и земные — *по*[8] будут мирно пребывать в теле. Пусть дыхание станет глубоким и ровным, никакие усилия не нужны, тогда все шесть хранилищ проявят свою правильную деятельность, и глубокое долгое дыхание — норма этого.
>
> Если вы хотите сделать дух долголетним, обязательно следует сделать так, чтобы сама кожа дышала своими фибрами. Путь упорядочивания *ци* избавляет от смерти и ведет к жизни, радость и кра-

сота наполняют все тело — это и называется накапливанием в теле семени-энергии.

«Речи о Высшем *Дао*-Пути Поднебесной» содержат описание регуляции *ци* в сочетании с гимнастикой *даоинь* в контексте даосской эротологии, сексуальной практики, о которой — ниже:

> Поутру проснувшись, сядь, выпрями спину, сожми анус, направив поток *ци* вниз. Это называется «регуляцией *ци*». Проглоти слюну, выпрями спину, держи ягодицы на одной линии со спиной, сожми анус, проведи *ци* в область гениталий.

Этот же текст содержит описание дыхательной практики во время занятий даосской «сексуальной йогой»:

> Вбирай широко раскрытым ртом, постоянно выводи из тела отрицательное *инь ци*, опуская его вниз и увеличивай в себе положительное *ян ци*. Вдыхая горлом, направляй *ци* вверх, чтобы эти два вида *ци* взаимно усиливали друг друга.

Со временем дыхательных упражнений становилось все больше, и они чрезвычайно усложнились. Наиболее знаменитым, пожалуй, стало так называемое «зародышевое дыхание» (*тай си*), восходящее к ханьской эпохе, хотя первое его развернутое описание содержится в «Баопу-цзы» Гэ Хуна (гл. 8):

> При помощи регуляции *ци* можно лечить множество болезней, можно войти в место, где свирепствует чума, можно подчинить себе змей и тигров, можно остановить кровотечение, можно жить под водой, можно ходить по воде как посуху, можно утолять голод и жажду, а также можно продлить годы жизни.
>
> Важнейшим из всех способов регуляции *ци* является зародышевое дыхание. Человек, владеющий зародышевым дыханием, может вдыхать и выдыхать, не пользуясь носом и ртом, подобно зародышу в утробе матери. Если это достигнуто, значит овладение этим способом завершено. Обучаясь регуляции *ци*, вначале носом следует вводить *ци* в себя и задерживать дыхание. Дыхание надо сдерживать до времени, равного ста двадцати ударам сердца, и потом очень медленно выдыхать через рот. Во время занятия дышать надо так, чтобы уши не слышали звука вдыхания или выдыхания. Необходимо вдыхать много воздуха, а выдыхать мало, для достижения чего желательно класть на рот лебединый пух. Во время выдоха лебединый пух не должен даже шелохнуться. Постепенно следует увеличивать число ударов сердца на время задержки дыхания, и мало-помалу можно довести задержку до тысячи ударов сердца. Если время за-

держки доведено до тысячи ударов сердца, то и старик помолодеет, с каждым днем становясь все моложе и моложе.

Практиковать регуляцию *ци* следует только во время живого *ци,* и никоим образом нельзя этого делать во время мертвого *ци*. Вот именно поэтому и говорят, что бессмертные поглощают шесть *ци*[9]. В сутках — дне и ночи — имеется двенадцать двойных часов. Шесть [двойных] часов с полуночи до полудня — время живого *ци,* а время с полудня до полуночи — время мертвого *ци,* и в эти шесть [двойных] часов, время мертвого *ци,* заниматься регуляцией *ци* бесполезно.

Если хорошо владеющий *ци* человек дунет на текущую воду, она потечет на несколько шагов вспять, если дунет на бушующий огонь, огонь погаснет, если он дунет на тигра или волка, тигр и волк замрут, прильнув к земле, и останутся недвижимы, если он дунет на змею или иную гадину, то они свернутся и не смогут уползти. Если такой человек будет ранен каким-либо оружием, то он только подует на рану, и кровь перестанет течь. Если у кого-нибудь внутри заведутся ядовитые черви, то владеющий *ци* может, даже не видя того человека, произнести заклинание и подуть на свою руку (когда болен мужчина, то на левую, а когда больна женщина, то на правую) — тогда больной, и находясь на расстоянии ста ли от того места, немедленно исцелится. Если человек заболел опасной внутренней болезнью, то ему достаточно только заглотать *ци* трижды по девять, чтобы сразу же наступило улучшение.

Таким образом, дыхательным упражнениям начинают приписываться различные вполне волшебные и магические свойства, что в еще большей степени способствует росту их популярности среди даосов.

Вот еще одна цитата из «Баопу-цзы» (гл. 5):

Ведь человек находится в *ци* точно так же, как *ци* находится в человеке. Начиная с Неба и Земли и кончая мириадами существ, нет ничего, что не было бы порождением *ци*. Хорошо умеющий регулировать *ци* внутри может пестовать свое тело, а снаружи — уничтожить всякое грозящее ему зло. Вот что все люди хотя и используют каждый день, но сути чего они совсем не знают.

Усложнилось и теоретическое осмысление дыхательных упражнений, в частности и зародышевого дыхания. Возникает теория, согласно которой зародыш дышит в утробе матери особым чистым прежденебесным *ци,* полученным им в момент зачатия, тогда как после рождения ребенок начинает поглощать из окружающего его воздуха замутненное посленебесное *ци*. Поэтому даос,

практикующий «зародышевое дыхание», как бы возвращается к состоянию эмбриона, отказываясь от грубого внешнего посленебесного *ци* в пользу внутреннего, истинного *ци* высших миров развертывания *Дао,* миров вечной жизни и совершенства, постепенно наполняя им все свое тело и приобретая свойства и качества святого-бессмертного. Но «зародышевое дыхание» было лишь одним (хотя и очень популярным) упражнением из богатого набора даосской дыхательной гимнастики.

Знаменитый даос танской эпохи Сыма Чэн-чжэнь (647–735), патриарх даосской школы Маошань и потомок императоров династии Цзинь (265–419), в своем трактате «Тончайшая суть практики вкушения *ци*» («Фу ци цзин и лунь») рассуждает следующим образом: вначале, говорит он, необходимо принимать талисман Великой Чистоты (видимо, талисман писался тушью на бумаге, а затем смывался водой, которую нужно было пить) для стимуляции активного круговращения *ци* в теле; эта практика будет также способствовать длительному воздержанию от приема пищи, поскольку тело будет питаться энергией талисмана. После ритуального очищения следует начинать впитывать в себя *ци,* созерцая первый луч восходящего солнца посредством его визуализации (мысленного представления). Полученное *ци* следует направить в область легких, чтобы оно циркулировало там, проходя также через обе руки. Затем *ци* вводится в область желудка, в область почек и наконец ведется по ногам. Это упражнение подкрепляется теоретическим обоснованием, взятым из классических медицинских трактатов. В заключение необходимо добиться того, чтобы полученная энергия оставалась в теле и не могла выйти наружу.

Сыма Чэн-чжэнь отмечает, что вначале голодание и переход от грубой пищи к питанию одним только *ци* вызывает ощущение слабости, однако по мере накопления *ци* в теле слабость и все болезни исчезают. Через девять лет регулярной практики дыхательных упражнений адепт достигает стадии «совершенного человека» *(чжэнь жэнь).* В заключительной части главы о «глотании *ци*» Сыма Чэн-чжэнь дает некоторые вспомогательные заклинания и объясняет определенные дополнительные методы. Приводимые заклинания восходят к традиции, представленной «Баопу-цзы» Гэ Хуна, а дополнительные приемы — к традиции школы Небесных Наставников *(тянь ши дао* или *чжэн и дао).* Рассуждая о *ци,* Сыма Чэн-чжэнь пишет:

> *Ци* есть начало зародыша и основа нашей телесности. Как только человек рождается, эта энергетическая эссенция начинает рассеи-

ваться и истощаться. Чем больше тело пребывает в движении, тем скорее происходит растрачивание жизненной силы. Поэтому следует восполнять *ци* для поддержания жизненной силы и хранить *ци* в теле для очищения плоти. Когда жизненная эссенция наполнена силой, тогда дух обретает завершенность. Когда жизненная сила тела обретает зрелость, тогда жизнь продлевается.

Когда основания и источники жизненности крепки и полны, тогда можно наслаждаться долголетием. Среди всего сущего нет ни одной вещи или существа *(у),* которые обладали бы энергией *ци,* но не обладали бы телесностью. Равным образом, среди них нет ни одного, обладающего телесностью, но не обладающего энергией *ци*. Как же тогда может адепт «стремиться жизнь свою сберечь» («Дао-Дэ цзин», чжан 50), не стремясь «сосредоточить *ци* и мягкость этим обрести» («Дао-Дэ цзин», чжан 10)?

Таким образом, Сыма Чэн-чжэнь рассматривает дыхательные упражнения как важнейший метод восполнения постоянно растрачиваемой человеком жизненной силы, что необходимо для продления жизни и предотвращения смерти, вызываемой дефицитом энергии *ци*. Но среди известных танских даосов Сыма Чэн-чжэнь был далеко не единственным, писавшим о пользе дыхательной практики. Другим выдающимся даосом этой эпохи был великий китайский медик Сунь Сы-мяо, или Сунь Сы-мо (581–682), «царь лекарств» (*яо ван),* уже сама долгая, более чем столетняя жизнь которого свидетельствует об эффективности предлагаемых им методов продления жизни. Впрочем, сами даосы были уверены, что Сунь Сы-мяо отнюдь не умер в 682 г., а обрел бессмертие через *ши цзе* — «освобождение от трупа», то есть через смерть и воскресение. В этом его учеников и последователей убеждало и то обстоятельство, что его тело, пропитанное даосскими эликсирами и очищенное от шлаков постами и омовениями, не начинало разлагаться более двух недель с момента смерти.

В трактате под названием «Способы пестования жизни из изголовья» («Шэян чжэньчжун фан»; это название указывает на повседневную важность рекомендаций автора: их надо хранить в изголовье, чтобы они всегда были под рукой) Сунь Сы-мяо рекомендует «зародышевое дыхание», характеризуя его так:

> Практикуя зародышевое дыхание, не используют ни нос, ни рот. Вместо этого дышат так же, как зародыш в утробе матери. Достигший этого поистине обретает *Дао*.

Далее Сунь Сы-мяо активно цитирует «Баопу-цзы», подчеркивая важность дыхательных упражнений для обретения магических сверхспособностей. Затем Сунь Сы-мяо рассуждает о необходимости удерживать *ци* в теле и не давать ему рассеиваться, что способствует снятию болезненных симптомов и исцелению от различных недугов:

> Совершенный Путь означает свободу от всех бед: никогда не беспокойтесь ни о чем, и ваш ум никогда не будет ничем обременен. Если же в дополнение к этому вы будете заниматься гимнастикой, регулированием *ци* и практиковать зародышевое дыхание, то сможете прожить тысячу лет. Если же вы к тому же практикуете алхимию и принимаете снадобья, то вы сможете жить столько же, сколько будет существовать само Небо.

В своем трактате Сунь Сы-мяо также рассматривает методы визуализации и созерцания солнца и луны в теле практикующего (этот метод имеет весьма древнее происхождение и был особенно важен для основанной около 360 г. даосской школы Маошань (Шанцин)).

После танского периода (то есть с начала X в.) дыхательные упражнения постепенно утрачивают самостоятельное значение, превращаясь в важный, но тем не менее ограниченный аспект быстро развивающейся в это время традиции внутренней алхимии *(нэй дань; цзинь дань дао* — «путь золота и киновари»).

«Искусство внутренних покоев» — сексуальная практика в даосизме

Сексуальная практика составляла весьма древний и весьма важный уровень даосского пути к бессмертию, во всяком случае, уже некоторые мавандуйские тексты (например, «О единении [сил] *инь—ян*» и «Речи о Высшем *Дао*-Пути Поднебесной») посвящены почти исключительно этой тематике.

Сами методы даосской «сексуальной йоги» получили в традиции название «искусство внутренних покоев» *(фанчжун чжи шу*; менее распространенное название — «искусство сил *инь—ян*», *инь—ян чжи шу).* Обозначение этих методов как *шу* указывает на их принадлежность к тем же даосским «искусствам», что и гимнастика *даоинь,* регуляция *ци,* алхимия и т. д. Слова «внутренние покои» свидетельствуют об их интимности, сокрытости от посто-

ронних взоров, тогда как упоминание об *инь* и *ян* подчеркивает связь этих практик с единением противоположных космических начал, проявлением которых является также мужское и женское.

Чтобы понять принципы, лежащие в основе искусств внутренних покоев, необходимо помнить о некоторых принципиальных особенностях даосской (и — шире — китайской) картины мира и целях даосской практики.

Прежде всего, единство и гармония космоса обеспечиваются единством двух полюсов единого *ци — инь* и *ян;* символом этого единства является единый корень и источник всего — Великий Предел *(Тайцзи)*. Как писал знаменитый неоконфуцианец Чжу Си (1130–1200):

> Читаю древние страницы,
> Завязкам уж давно пора порваться.
> И понял я Предел Великий:
> В нем обе формы коренятся[10].

Все сущее в единственно реальном и гармонически налаженном универсуме появляется благодаря единению тех же сил, явленных как Небо и Земля. Как говорится в «Каноне Великого Равновесия» («Тай пин цзин»):

> *Дао* управляет жизнью. Если бы *Дао* исчезло, то все сущее не смогло бы жить. Если бы все сущее не смогло жить, то в мире не осталось бы ни одного рода существ и ничего нельзя было бы передать потомкам. Если бы все сущее не смогло жить и передавать жизнь потомкам, то настала бы погибель.

Вот почему первоначально даосы крайне негативно отреагировали на буддийскую проповедь монашества и целомудрия, свидетельством чему является тот же самый «Тай пин цзин»:

> Целомудренный мужчина — это тот, кто не распространяет свое семя, а целомудренная женщина — это та, что не превращает его в новую жизнь. Если бы мужское и женское не вступали бы в союз, то все роды живых существ исчезли бы. Так соблазненные ложным и обманчивым названием «целомудрие» два человека нарушают волю Неба и Земли и страдают, будучи лишены потомства. Это безусловно великое зло для мира.

Можно отметить, что даже поздняя средневековая даосская традиция, восприняв буддийские добродетели, в том числе и целомудрие, существенно иначе, нежели буддисты, интерпретировала

их. Так, в школе Маошань соблюдение целомудрия требовалось не для чего иного, как для обеспечения «духовного брака» с «небесным бессмертным».

Поскольку человеческое тело есть совершенный микрокосм, космос в миниатюре, оно также должно содержать в себе Великий Предел, гармонию отрицательного и положительного *ци*. Однако человек, не достигший высшего единения с *Дао,* не является андрогином, он или мужчина, или женщина (хотя в каждом мужчине потенциально скрыто женское и в каждой женщине — мужское). Поэтому *ян* мужчины нуждается в «подпитке» женским *инь* и наоборот (правда, поскольку исторически большинство даосских адептов были мужчинами, соответствующие трактаты обычно, хотя и не всегда, написаны именно с расчетом на практика-мужчину, хотя бывали и женщины — адепты тех же «искусств»). Таким образом, половая жизнь не только необходима и желательна, но и достойна всяческого одобрения, ибо в ней человек следует великому образцу Неба и Земли:

> Хуан-ди[11] спросил у Чистой Девы[12]: «Ныне я хочу долго воздерживаться от совокупления. Это можно?»
>
> Чистая Дева ответила: «Нельзя. Небо и Земля то открываются, то затворяются, [силы] *инь—ян* следуют четырем сезонам. Если ныне вы хотите воздерживаться от совокупления, то ваши дух и *ци* не раскроются в полной мере, [силы] *инь—ян* замкнутся в себе и разъединятся. Каким же образом сможете вы один питать и упражнять свое *ци,* как сможете, уйдя от нескольких видов практики, обрести новое, помогая сам себе?» («И синь фан»[13], гл. 1: «Высший принцип» — «Чжи ли»).

В данном фрагменте особенно заметна связь между космологическими представлениями традиционного Китая и сексуальной практикой. Космический натурализм китайской культуры требовал от человека максимального уподобления священному космосу. Но этот космос включал в себя сильно выраженный сексуальный элемент: его основа — непрестанное взаимодействие полярных, но взаимопереходящих сил *инь—ян,* женского и мужского, темного и светлого и т. д. Небо находится в постоянном соитии с Землей, изливая оплодотворяющие дожди. Следовательно, и человек не должен воздерживаться от половой жизни, нарушая принципы мироустроения. Более того, подобный отказ предосудителен и вреден. Отсюда проистекает и отсутствие в Китае темы грехов-

ности половой жизни, столь свойственной европейской культуре: могли осуждаться (и осуждались) половые излишества, разврат, но никоим образом не естественное, а следовательно, по логике культуры, и имеющее высокую степень ценности сексуальное поведение.

Тем не менее, хотя половая жизнь и необходима, в ней скрыта великая опасность. И тут мы встречаемся с даосским парадоксом: высшее проявление жизни и жизнепорождение чревато смертью! Поистине, как сказано в известном эротическом романе XVI в. «Цветы сливы в золотой вазе» («Цзинь пин мэй»): «Врата, через которые я в жизнь пришел, являются вратами смерти также». В чем же опасность любовного единения? Она заключается не в чем ином, как в растрате спермы[14]. Дело в том, что даосизм смотрит на сперму как на овеществление некоего тонкого энергетического принципа, некоей пневменной *(ци)* эссенции *(цзин;* ср. современное китайское слово «сперма», *цзинъе,* этимологически означающее «жидкость *(е),* являющаяся эссенцией *(цзин)*»). В человеке, не освоившем даосских методов сублимации, эта эссенция устремляется вниз, к «вратам жизненности» *(мин мэнь),* где и обретает грубое вещественное обличие спермы. Тем не менее именно сперма является главным вещественным носителем жизненной силы, и ее утрата ведет к одряхлению организма и в конечном счете — к смерти. Таким образом, даос оказывался перед лицом, казалось бы, неразрешимого противоречия: половая жизнь необходима для нормального функционирования организма, но она неизбежно ведет к исчерпанию жизненной энергии из-за растраты спермы и к смерти. Но даосы нашли выход из этого противоречия, разработав методы совершения полноценного полового акта без потери семени, то есть без эякуляции. И именно на достижение этого эффекта направлено большинство искусств внутренних покоев.

Обратимся к текстам и процитируем еще один даосский текст — «Тайные предписания для нефритовых покоев» («Юй фан би цзюэ») из главы «Возвращение семени» («Хуань цзин пянь») уже известной нам антологии «И синь фан» («Исинпо»):

> «Во время совокупления извержение семени [обычно] считают удовольствием. Если [я] запру [выход семени] и не буду извергать его, то какое удовольствие получу?»

Пэн-цзу сказал в ответ: «Ведь когда семя теряется, тело становится утомленным и слабым... хотя это и доставляет временное удовольствие, но в конечном итоге в этом нет ничего приятного. А вот если совокупляться, не извергая семени, то сила *ци* станет даже избыточной, тело обновится, слух и зрение станут острыми и чуткими. Хотя и приходится подавлять себя для достижения невозмутимости мысли, однако любовь становится еще более достойной [занятия ею] и можно постоянно продолжать [совокупляться снова и снова], как если бы все было недостаточно».

[И далее:] Хуан-ди сказал: «Хотел бы все узнать о совокуплении без семяизвержения. Какая в нем польза?»

Чистая Дева ответила: «Один раз совокупиться без семяизвержения — сила *ци* укрепится. Два раза совокупиться без семяизвержения — слух и зрение станут острыми и чуткими. Три раза совокупиться без семяизвержения — все болезни исчезнут. Четыре раза совокупиться без семяизвержения — все пять духов пребудут в покое. Пять раз совокупиться без семяизвержения — кровеносные вены надолго станут хорошо наполненными. Шесть раз совокупиться без семяизвержения — поясница и спина будут крепкими и сильными. Семь раз совокупиться без семяизвержения — крестец и бедра нальются силой. Восемь раз совокупиться без семяизвержения — тело начнет испускать сияние. Девять раз совокупиться без семяизвержения — предопределенность к долголетию не будет утрачена. Десять раз совокупиться без семяизвержения — будет достигнуто проникновение в божественный разум[15]».

Приблизительно то же самое говорится и в мавандуйском тексте «Десять вопросов», созданном еще в IV–III вв. до н. э.:

Хуан-ди спросил у Цао Ао[16]: «Из-за чего люди теряют жизненную силу и гибнут?

Из-за чего люди получают жизненную силу и живут?»

Цао Ао ответил: «Благодаря соединению [сил] *инь* и *ян* люди восполняют свое семя. Во время соединения *ци*[17] следует медленно двигать своим телом».

Если медленно двигать своим телом, то можно в момент испускания женщиной пяти вздохов извергнуть в нее семя. Тогда слабый восполнит свои силы, сильный достигнет долговременного расцвета, а старый продлит свою жизнь. Вот каков способ продления жизни.

Теперь рассмотрим способ запирания нефрита[18]. Если нефрит надежно заперт, то происходит собирание божественного разума.

Если произошло собирание божественного разума, то признаки этого становятся очевидными.

Если нефрит заперт, то семя укрепляется и нефритовый родник не будет истекать наружу, а тогда все множество болезней до единой исчезнет, и поэтому можно продлить свою жизнь.

Путь единения с [силой] *инь* обязательно следует практиковать в умиротворении и спокойствии. Тело и *ци* умиротворяют друг друга.

Поэтому говорится: «Если во время первого совокупления не расходуется сперма, то зрение и слух обретают зоркость и остроту. Если во время следующего совокупления сперма не расходуется, то голос становится ясным и громким. Если во время третьего совокупления сперма не расходуется, то кожа становится лучезарной. Если во время четвертого совокупления сперма не расходуется, то позвоночный столб и плечи укрепляются настолько, что их нельзя повредить. Если во время пятого совокупления сперма не расходуется, то ягодицы, область таза и ноги укрепляются. Если во время шестого совокупления сперма не расходуется, то все вены начинают хорошо сообщаться между собой.

Если во время седьмого совокупления семя не расходуется, то долголетие может возрасти. Если во время девятого совокупления сперма не расходуется, то достигается проникновение в божественный разум».

Вот таков путь упорядочивания духа и пневмы посредством [силы] *инь,* преподанный Цао Ао.

Аналогичный фрагмент имеется и в «Речах о Высшем *Дао*-Пути Поднебесной»:

Необходимо также глотать накопившуюся под языком влагу нефритового источника[19] и вбирать аромат и благоухание[20].

Если постоянно восполнять таким образом жизненную силу, то *ци* трех гармоний станут совершенными, крепость и силы организма возрастут. Тот, кто хочет таким образом упорядочить свое тело, должен сосредоточенно и внимательно готовиться к этому. Умеющий совершать запирание нефрита сразу же становится бессмертным.

В этом фрагменте интересно упоминание «трех гармоний» *(сань хэ)*. Такое выражение встречается и в гораздо более поздних текстах по «искусству внутренних покоев». Так, согласно «Канону Чистой Девы» («Су нюй цзин»), входящему в «Исинпо», *ци* трех гармоний — это утверждение *ци,* то есть нормализация энергийного аспекта организма, умиротворение сердца *(ань синь),* то есть

достижение состояния спокойствия и безмятежности, и «согласие воли» *(хэ чжи),* то есть целостность и однонаправленность воли, исходящей как импульс *(и)* из сердца-ума и контролирующей («ведущей») энергию *ци*.

Но половой акт с оргазмом, но без эякуляции не исчерпывает суть «искусства внутренних покоев». Во-первых, сразу же встает вопрос о том, как предотвратить эякуляцию. Во-вторых, для даосов представляли большой интерес сами последствия этого предотвращения.

Самым простым методом предотвращения семяизвержения считалось надавливание пальцем на уретру у основания пениса в момент, предшествующий оргазму[21], но в идеале даос должен был научиться предотвращать начало сокращения мышц уретры усилием воли. При этом следовало задержать дыхание на вдохе и мысленно направить потоки *ци,* сопровождающие сперму, вверх по позвоночнику. В таком случае, как считалось, семя, вместо того чтобы течь вниз, повернет вспять и «вернется» в мозг, который и будет питать. Поэтому вся практика оргазма без семяизвержения получила название *хуань цзин бу нао,* то есть «возвращение семени для питания мозга»[22]. Но почему речь идет о «возвращении»? Дело в том, что даосы были убеждены, что именно мозг, а не что-то другое является органом, ответственным за выработку спермы, точнее — той энергетической эссенции, которая овеществляется в виде спермы. Затем, считали даосы, сперма, постепенно огрубляясь, опускалась вниз по позвоночнику, приобретая окончательный вид физической жидкости в тестикулах. Надо сказать, что подобное представление характерно не только для китайцев. Даже на многих рисунках с сексуальной тематикой различных «примитивных» обществ пенис изображается как своеобразное окончание позвоночника, с которого в него и попадает сперма. Поэтому даос, практикуя «искусство внутренних покоев», действительно как бы возвращает семя к его корню, производит его инволюцию, в ходе которой семя возвращает свою изначальную одухотворенную утонченность[23]. Совершенно очевидно, что эта практика, точнее, ее обоснование вполне соответствует общему принципу даосской философии: «Возвращение к самому себе — вот принцип движения *Дао*-Пути» («Дао-Дэ цзин», чжан 40). Впоследствии этот принцип найдет свое совершенное выражение в практике внутренней алхимии, провозгласившей своей основой «перевора-

чивание», «обращение вспять» *(дянь дао)* всех психофизиологических процессов, дабы преодолеть их тенденцию «бытия-к-смерти» и направить их к постоянному жизнепорождению *(шэн шэн)*. Но и адепт другого «великого искусства» — лабораторной алхимии в конечном счете стремится к тому же и для этого девять раз перегоняет киноварь, то разлагая ее на серу и ртуть, то вновь соединяя их для того, чтобы на десятой перегонке цикл замкнулся и киноварь бы восстановилась, *вернулась* к себе, к своему исходному «примордиальному» состоянию бессмертной одухотворенности, и теперь уже ее имя — *хуань дань,* «восстановленная киноварь», «возвращенная [к своему корню] киноварь», «возвращенная [к себе] киноварь».

Интересно, что в индийской йоге жизненная сила *(прана)* в теле человека также ассоциировалась со спермой, утрата которой должна поэтому неизбежно вести к смерти. Аскетические практики требовали сублимации сексуальной энергии, называвшейся претворением *ретаса,* то есть либидо, под воздействием которого потоки *праны* опускаются вниз, превращаясь в семенную жидкость, в *оджас,* то есть чистую энергию, устремляющуюся вверх.

Но в тантрической традиции, во многом близкой даосизму, а также в *хатха-йоге* существовали и методы, вполне аналогичные даосским. Эти традиции рекомендовали половой акт без семяизвержения для возвращения семени в мозг и даже втягивание уже извергнутого семени, смешавшегося с жидкостями женского тела, обратно *(ваджроли мудра)*. Еще интереснее так называемая *кхечари мудра,* требовавшая искусственного удлинения языка путем подрезания уздечки, чтобы можно было, заведя язык на мягкое нёбо, воспрепятствовать дыханию через нос: тексты утверждают, что если во время полового акта выполнять *кхечари мудру,* то семя не извергнется, даже если йогин находится в объятиях прекраснейшей из женщин. Один из текстов *хатха-йоги* («Горакша самхита») говорит:

> Поскольку *бинду* (здесь: сперма. — *Е. Т.*) остается в теле, страх смерти исчезает. Даже если *бинду* готов извергнуться, его немедленно возвращают, останавливая с помощью *йони мудры*[24].

Вот что по этому поводу пишет один из крупнейших религиоведов современности М. Элиаде:

> В *хатха-йоге* адепт старается сделать «неподвижными» дыхание и семя; более того, он занимается «возвращением семени», т. е.

совершением действия, которое совершенно невозможно в рамках «нормального» физиологического контекста, присущего «нормальному» миру; иначе говоря, «возврат семени» на физическом уровне состоит в трансценденции мира явлений, достижении свободы[25].

Сказанное вполне может быть отнесено и к даосизму.

В Китае «искусство внутренних покоев» считалось и весьма эффективным средством в терапевтическом отношении. Уже известный нам Гэ Хун пишет в своем «Баопу-цзы» о медицинской пользе сексуальной практики, резко, правда, осуждая тех людей, которые хотят прикрыть ею свою половую распущенность:

Некто спросил: «Я слышал, что если заниматься искусством внутренних покоев и исчерпать этот путь, то можно достичь состояния святого-бессмертного, а заодно научиться предотвращать бедствия и злодеяния, превращать неудачи в счастье, поселиться в высоких чиновничьих хоромах и иметь выгоду в торговых делах. Это верно?»

Баопу-цзы ответил: «Это все речи из шаманских колдовских книг, морочащих людей. Если хорошее дело приукрасить, то и оно утратит свою суть. А иногда и развратники сочиняют фальшивые книги, распространяя вздор и заблуждения, чтобы таким образом обманывать и дурачить простых людей, скрывать начала и концы, чтобы получать награды, заманивать учеников и получать таким образом мирские выгоды.

Ведь искусство *инь—ян* достаточно высоко, чтобы с его помощью лечить незначительные недомогания, а также избегать пустой траты энергии, и все.

Принцип этого искусства имеет свой предел. Как же можно с его помощью стать святым-бессмертным или, избегнув бедствий, обрести счастье? Люди не могут жить без соединения *инь* и *ян,* в противном случае они легко становятся жертвами болезней и недугов. Если желания становятся безудержными, а чувства развращаются и ничем не уравновешиваются, то это приводит к сокращению срока жизни. Те, кто как следует овладели этим искусством, могут заставить коня идти питать мозг, могут повергнуть созданный из *инь* киноварный эликсир вспять и направить его в красную полость, собрать нефритовую жидкость в золотом пруду и ввести тройную пятерицу в цветочную запруду. И тогда окажется, что и старец вновь станет способным жить наилучшим образом половой жизнью и сможет прожить весь отпущенный ему Небом срок жизни.

А вульгарные людишки, услышав, что Хуан-ди (Желтый Император) поднялся на небеса с тысячью двумястами женщинами, на-

чинают только и говорить, что он лишь благодаря таким делам достиг долголетия. Они и понятия не имеют о том, что Хуан-ди под горой Цзиншань, что над озером Динху, создал киноварный эликсир летящей девятки и только благодаря этому оседлал дракона и поднялся в небеса. Конечно, у Хуан-ди могло быть тысяча двести женщин, но отнюдь не из-за этого он достиг бессмертия. Ведь если принимать тысячу сортов снадобий и предаваться пестованию жизни посредством жертвенных животных, но не знать искусства внутренних покоев, то все равно никакой пользы не будет. Поэтому-то древние и боялись легкомысленного отношения людей к распущенности чувств в области отношений между полами и поэтому же нельзя до конца верить всем красивым речам, которые говорятся по этому поводу.

Каноны Сокровенной и Чистой Дев уподобляют это воде и огню. Вода и огонь и губят человека, и порождают человека в зависимости от того, умеет он правильно использовать их или нет. Те, кто в основном знает важнейшие из этих способов, извлекают тем большую пользу и благо, чем с большим количеством женщин они общаются. Если же не знают этого пути, но практикуют его, то и одного партнера достаточно, чтобы быстро приблизить смерть.

Способы Пэн-цзу — самые важные из всех. В других канонах и книгах много обременительного и трудноисполнимого, а польза от их наставлений все же не может сравниться с пользой от этой книги. Только немногие люди способны следовать ей. Существуют и устные наставления в несколько тысяч слов. Не знающие их, хотя бы и принимали сотни снадобий, все равно не смогут достичь долгой жизни» («Баопу-цзы», гл. 6).

Отсюда видно, что сам Гэ Хун следующим образом относится к «искусству внутренних покоев»:

1. «Искусство внутренних покоев» обладает безусловной ценностью как один из способов продления жизни, освященный даосской традицией. Вместе с тем оно не имеет ничего общего с половой распущенностью, которая безусловно осуждается. В связи с этим говорится об эзотеричности *фанчжун чжи шу,* наставления о котором передаются от учителя к ученику изустно и оберегаются от профанов.

2. Сексуальная жизнь необходима человеку. Ее образцом является сам принцип мироустроения, предполагающий постоянное соединение *ян* и *инь,* Неба и Земли. Длительное воздержание пагубно для человека.

3. Другой крайностью является разврат, также вредоносный по своим последствиям. Вместе с тем разврат не единственное препятствие к достижению долголетия. Любые крайности и излишества (будь то еда, сон, праздность или труд) также вредны для человека. Во всем следует придерживаться середины, избегая крайностей пресыщения и воздержания.

4. Вместе с тем «искусство внутренних покоев» является хотя и необходимым, но тем не менее «малым» средством достижения долголетия (наряду с дыхательными упражнениями «регуляции *ци*» и даосской гимнастикой *даоинь*). *Фанчжун чжи шу* способствует продлению жизни, но не может принести бессмертия. Утверждающие противоположное — или мошенники, спекулирующие на приверженности людей чувственным удовольствиям, или невежды. Их способы — не собственно даосские, а низкопробные шаманские методы, относящиеся к области простонародных верований, резко критикуемых Гэ Хуном в различных местах «Баопу-цзы» (см., например, главу девятую: «Смысл Дао» — «Дао и»). Единственным средством обретения бессмертия является алхимия, изготовление Великого Эликсира. Однако, с другой стороны, алхимическим опытам должна предшествовать определенная подготовка адепта (без нее алхимические изыскания будут бесплодными), которая предполагает наряду с другими методами также и практику «искусства внутренних покоев».

5. Из всех методов *фанчжун чжи шу* важнейшим является способ «возвращения семени для питания мозга» (*хуань цзин бу нао)*, заключающийся, как мы уже видели, в предотвращении эякуляции в сочетании с интенсивным оргазмом.

В некоторых текстах содержится информация об имевших место в традиции Небесных Наставников (основана знаменитым магом и алхимиком Чжан Дао-лином в 145–147 гг.) сексуальных обрядах и ритуалах группового характера. Правда, нужно отметить, что об этом сообщают исключительно буддийские источники, которые вполне могли быть пристрастными и приписывать даосам то, чего они не делали. Наиболее известным источником, сообщающим об этой практике, является антидаосский трактат выдающегося математика VI в. н. э. Чжэнь Луаня «Осмеяние даосизма» («Сяо дао лунь»); Чжэнь Луань был буддийским неофитом, перешедшим в буддизм из даосизма, и, как все неофиты, он отличался большим рвением и желанием опорочить религию, которой он следовал прежде. Этот ритуал, согласно буддийским источни-

кам, назывался «истинным искусством централизации *ци» (чжун ци чжэнь шу*), или ритуалом гармонизации (смешения) *ци (хэ ци; хунь ци),* а описывала его некая «Желтая Книга» (*хуан шу)*. Обряд совершался адептами Пути Небесных Наставников в ночь новолуния и полнолуния после поста и был предназначен для избавления от грехов (*ши цзуй)*. Групповое совокупление участников следовало после мистического «танца дракона и тигра» (дракон — символ первоэлемента «дерево» и силы *ян;* тигр — первоэлемента «металл» и силы *инь)*. После VII в. сведения о совершении этого ритуала становятся очень редкими, а после X в. практически совсем исчезают. Впрочем, не исключено, что он и вообще никогда и никем не совершался, поскольку существование этой практики не подтверждается независимыми источниками.

После XII–XIII вв. «искусство внутренних покоев» постепенно приходит в упадок и исчезает, чему во многом способствовал моральный ригоризм и антисексуальная установка торжествующего неоконфуцианства. Впрочем, филиппики неоконфуцианских моралистов отнюдь не помешали ни расцвету эротического искусства и литературы (иногда доходивших в своем натурализме до настоящей порнографии) в эпоху Мин (1368–1644), ни практике изощренной техники секса (не имеющей никакого отношения к даосским «искусствам») в полигамных семьях богатых китайцев. Но на даосизме торжество неоконфуцианского ригоризма сказалось крайне отрицательно. При составлении последнего варианта Даосского канона («Дао цзана») в 1447–1449 гг. («Дао цзан эпохи правления Чжэнь-тун» — «Чжэнь-тун дао цзан») из него были исключены практически все тексты, посвященные «искусству внутренних покоев»; только отдельные фрагменты составленной еще в эпоху Сун (1019) антологии «Юнь цзи ци цянь» («Семь грамот из облачного книгохранилища») да приписываемый великому даосскому мыслителю, алхимику и медику Тао Хун-цзину (456–536) трактат «Записи о пестовании природы и продлении жизни» («Ян син янь мин лу»)[26] остались рудиментами некогда вполне респектабельной практики.

В начале XX в. вполне традиционный и почтенный ученый Е Дэ-хуэй заинтересовался текстами по методам *фанчжун чжи шу* и решил заняться научной реконструкцией этих памятников. Собрав по крупицам все сохранившиеся цитаты и тщательно проработав японскую антологию «Исинпо», он сумел создать уникальную (и единственную до открытия мавандуйских текстов) антологию

текстов по «искусству внутренних покоев». Однако это дорого обошлось Е Дэ-хуэю: его собратья по науке из числа конфуцианских начетчиков — *сяньшэнов* подвергли своего несчастного коллегу полному остракизму и даже его внезапную смерть встретили с нескрываемым злорадством.

После рассмотрения даосских практик, обычно относимых к «совершенствованию тела», обратимся теперь к «совершенствованию духа», то есть к различным приемам созерцания и медитативного сосредоточения.

«Хранение Одного», «сосредоточение мысли» и «создание мыслеобразов» — созерцательная практика в даосизме

Мы уже отмечали упоминание ключевых для даосского Пути медитативных практик и техник достижения экстаза в ранних памятниках даосской мысли. Однако в них не содержится подробного описания этих практик. Мы поговорим о них, но прежде необходимо рассмотреть некоторые терминологические вопросы: как, собственно, даосы обозначали свои созерцательные приемы и как они их классифицировали.

Самым общим названием созерцания в даосизме был бином *цзин сы*; перевести его довольно трудно, пожалуй, наиболее точный перевод — концентрация, или сосредоточение мысли. Иероглиф *цзин* здесь точно тот же, с которым мы уже встречались, говоря о существовании тончайшей эссенции *ци,* которая овеществляется в виде спермы. Эта эссенция, тонкая энергетическая суть *ци,* и обозначается иероглифом *цзин,* этимологически означающим очищенное, обработанное зерно. Таким образом, *цзин сы* означает очищенную, «рафинированную» мысль *(сы)*, к тому же обладающую энергией, силой. Но такая «рафинированность» достигается посредством дисциплины мысли, придания ей сосредоточенности, концентрированности, когда мысль перестает быть похожей на обезьяну, скачущую с ветки на ветку.

Следует отметить, что как в буддизме, так и в даосизме выделялось два типа медитативного углубления. Первый из них в современной психологии принято обозначать словом «инсайт» (от английского insight — «способность проникновения», «проницательность»). Этот тип созерцания предполагает не сосредоточение мысли на одном объекте, когда все другие объекты для практикую-

щего перестают существовать (например, вы сосредоточенно читаете книгу; раздается звонок в дверь, но вы настолько сосредоточились на чтении, что звонка не слышите), а умение заниматься созерцанием, воспринимая все окружающее, но лишь как некий фон, не мешающий созерцанию. Созерцание такого типа психологи также обозначают словом «осознанность», «осознание» (английское mindfulness). Даосы также рассматривали такую медитацию как особый тип и обозначали его словом *гуань* («созерцание»). Распространенным было и выражение *нэй гуань* — «внутреннее созерцание», «внутреннее видение». Китайские же буддисты использовали это слово для перевода санскритского *випашьяна,* то есть «аналитическая медитация», в отличие от *чжи* («остановка») — успокоения, «транквилизации» психики и приостановления психических процессов (санскритский аналог — *шаматха*).

Для обозначения другого вида медитации — медитации фиксации внимания, или сосредоточения, даосы использовали термин *дин* («утверждать», «устанавливать», «фиксировать»); это же слово иногда использовали и буддисты для перевода санскритского *самадхи* — «сосредоточение», «концентрация сознания» (чаще, правда, буддисты использовали транскрипцию — *саньмэй*). Но слово *дин* не было самым важным термином для обозначения медитации сосредоточения. Таковым является бином *шоу и* — «хранение Одного», «блюдение Одного». Это очень важный термин, появившийся еще в ранних текстах и активно употреблявшийся в даосских текстах как в своем узком техническом значении, о котором мы говорим сейчас, так и в более широком, в качестве синонима любой медитации и любого созерцания, то есть медитативной практики вообще. Более того, в ряде текстов IV–VI вв. выражение *шоу и* начинает обозначать все «внутренние» даосские практики (то есть имеющие отношение к работе адепта с самим собой — телом, энергетикой, сознанием) в отличие от «внешних» — лабораторной алхимии, занятой изготовлением эликсира бессмертия вне тела адепта — в ретортах и тиглях. В середине VI в. буддийский монах Хуэй-сы (патриарх зарождающейся школы Тяньтай) впервые заменил в этом значении выражение *шоу и* новым термином — *нэй дань,* «внутренний эликсир», «внутренняя алхимия». Этот термин закрепился в текстах, постепенно вытеснив старое *шоу и* на терминологическую периферию. Но внутренняя алхимия — тема особого разговора.

Еще одним очень важным и специфическим термином является *цунь сян,* обычно переводимый как «визуализация». Иероглиф *цунь* означает «бытие», или «существование» (ср. современное *цуньцзай* — «существование»). Речь идет о специфической психопрактике, характерной, правда, не только для даосизма, но и для тантрического буддизма. Она предполагает активное создание некоей «мыслеформы», то есть мысленное конструирование, представление некоего образа, который в конечном счете должен приобрести наглядную живость и подлинную тождественность воспринимаемым зрением объектам внешнего мира. То есть даос как бы делает мысль, представление, мысленный образ *(сян)* реально существующим *(цунь)*. Эта техника исключительно важна для ряда даосских медитаций, особенно в школе Шанцин (она же — Маошань, с 364 г. н. э.), причем ряд этих медитаций предполагает создание сцен магического полета, или экстатического странствия адепта в иные миры и на иные уровни существования[27].

К более подробному рассмотрению указанных типов созерцания мы теперь и обратимся.

Начнем с «хранения Одного» как наиболее общего термина, часто обозначающего медитативные и «внутренние» практики как таковые.

В недаосских текстах выражение *шоу и* часто просто означает «быть сосредоточенным на чем-то одном», «заниматься одним, [самым важным,] делом». Однако в даосских памятниках само понятие «Одно» получает серьезное метафизическое наполнение. Уже в «Дао-Дэ цзине» и «Чжуан-цзы» Одно рассматривается как высший или один из высших принципов мироздания.

Знаменитый 42-й чжан «Дао-Дэ цзина» гласит:

Дао рождает Одно,
Одно рождает Два,
Два рождает Три,
Три рождает все множество сущего.

Ему вторит «Чжуан-цзы»:

> В Великом Начале было сокрыто Отсутствие, у которого не было ни существования, ни имени. Из него возникло Одно. Так Одно пришло в существование, но оно было не оформлено. Существа появились и обрели жизнь, и [это Одно] было их жизненной силой.

В этих отрывках под Одним, видимо, понимается Единое *Ци,* исшедшее из Высшего *Дао*. Впрочем, есть также тексты, в которых Одно рассматривается как начало более высокое, чем само *Дао*. Так, в восемнадцатой главе «Баопу-цзы» сообщается, что «*Дао* возникает в Одном» *(дао ци юй и),* из чего следует, что Единое, или Изначальное, *Ци* как субстанция космоса первичнее *Дао* как имманентного принципа развертывания этой первосубстанции.

Одно воспринимается даосами также как жизненная энергия, сообщающая космосу его единство и целостность:

> Вот те, кто некогда причастны стали Одному:
> Небо стало причастно Одному и очистилось,
> Земля стала причастна Одному и упокоилась,
> Божественное стало причастно Одному и одухотворилось,
> Долины стали причастны Одному и наполнились,
> Все сущее стало причастно Одному и стало порождать,
> Цари и князья стали причастны Одному, и Поднебесная выправилась.
> А вот что было бы в противном случае:
> Не стало бы Небо чистым и распалось бы на куски,
> Не упокоилась бы Земля и раскололась бы на части,
> Не одухотворилось бы божественное и истощилось бы немедленно,
> Не наполнились бы долины и пересохли бы тотчас же.
> Не стало порождать бы сущее и тотчас бы погибло,
> Не ценили бы цари и князья высокое и были бы низложены внезапно («Дао-Дэ цзин», чжан 39).

И наконец, Одно является синонимом мира как целостности, как единого тела *(ти):*

> Небо и Земля вращаются и проникают друг в друга, все множество сущего в основе своей едино с ними. Когда человек познает Одно, для него не остается ничего не познанного («Хуайнань-цзы», гл. 7).

С хуайнаньским Лю Анем солидаризируется Гэ Хун:

> Для познавшего Одно не остается ни одной непознанной вещи, для не знающего Одного нет ни одной познанной вещи («Баопу-цзы», гл. 18).

Одно также является единством Трех, возникших из него. В том же «Баопу-цзы» говорится:

> Все пребывает в Одном, им порождаются образы Неба, Земли и Человека. Посему и говорится, что Три есть Одно.

Несколько иначе тема триединства подается в сравнительно позднем тексте «Великое рассуждение о Сокровенных Вратах»:

> Три-в-Одном суть глубь невидимого и неслышимого, стержень духа и энергии. Когда человек знает, как использовать это, он увидит, как вещи становятся существующими. Когда человек знает, как вернуться к этому, все станет для него единым и все различия между вещами исчезнут. ⟨...⟩
>
> Эссенция-*цзин*, дух-*шэнь* и энергия-*ци* смешиваются друг с другом и становятся Одним. Эссенция пуста и таинственна. Она представляет собой достоинство в сиянии мудрости. Дух несгибаем. Он представляет собой функцию эссенции, проявляющуюся в освобождении от всех пут. Энергия вездесуща, она представляет собой метод реализации единства явления и его формы.

Здесь Одно — высшее единство мира, реализуемое через объединение трех форм первосубстанции — эссенции, духа и энергии. Важно также отметить, что в даосских религиозных текстах, особенно в школе Шанцин, это Триединое *(сань и)* превращается в Трех Триединых — божеств, символизирующих вселенское единство и служащих важным объектом даосской медитации и различных визуализаций.

Интересно, что гипостазированное, то есть олицетворенное в виде божества, Одно может иметь и образ богини, в соответствии со знаменитой фразой из «Дао-Дэ цзина» (чжан 6):

> Ложбинный дух бессмертен.
> Называют Сокровенной Самкою его.
> Врата той Самки Сокровенной — корень бытия,
> Из коего родятся Небо и Земля.
> Как нить, в бесконечность тянется он.
> Используй его без усилий!

В других случаях Трое Триединых рассматриваются как женское божество, символизирующее силу *инь,* мужское божество *(ян)* и их единство — Великое Одно, называемое в маошаньском (шанцинском) даосизме Владыкой Одного. В микрокосме им соответствуют божественные сущности, пребывающие в верхнем, среднем и нижнем киноварных полях. Им соответствуют и три текста Даосского канона — «Канон Великого Вместилища» («Да дун цзин»), «Канон Женственного Одного» («Цы и цзин») и «Канон Чистой Одухотворенности» («Су лин цзин»). Говорится также, что в макрокосме эти божества возникли непосредственно из Изна-

чального *Ци* в созвездии Большой Медведицы (*бэй доу* — «Северный Ковш»), играющего огромную роль в даосском культе.

Отметим также, что сама реализация Одного полностью проявляется не только в космосе, но и в микрокосме человеческого тела, является точной репликой, «голографическим сколком» универсума. И обретение этого Одного — путь к восстановлению изначального совершенства человека, исцелению от всех недугов, как телесных, так и духовных, и восстановлению единства с космосом, ипостасью, или ликом которого и становится такой человек. Приведем цитату из очень важного даосского текста V в. «Эзотерическое объяснение природы трех Небес» («Сань тянь нэй цзе цзин»):

> Учение Лао-цзы заключается в основном в наставлении рода человеческого относительно хранения корня жизни и усиления источника существования. Человек обретает жизнь благодаря энергии *Дао,* и как только он теряет ее, то сразу же умирает. Так, Лао-цзы повелел всем людям созерцать Истинное, памятовать о *Дао,* дабы укрепить и усилить корень и источник своего существования. Таким образом, человек должен стремиться достичь состояния, в котором он никогда не утратит изначальный источник своей жизни и сможет жить вечно.

И наконец, методы «хранения Одного» обладают огромной магической действенностью: человек, «блюдущий Одно», может стать неуязвимым для оружия, он может не бояться заразных болезней, хищных зверей, ядовитых гадов и даже демонов и прочей нежити. Более того, адепт, созерцающий Одно в киноварных полях своего тела (визуализируя свое тело перед самим собой так, как если бы оно отражалось в зеркале), может овладеть такими сверхспособностями, как умение становиться невидимым, одновременно находиться в нескольких местах; а кроме того, он сможет видеть пребывающих в его теле животных и разумных душ, а также различных божеств и духов (см.: «Баопу-цзы», гл. 18).

После этих вводных замечаний мы можем перейти непосредственно к описанию методов созерцания, известных как «хранение Одного» *(шоу и)*.

Современная американская исследовательница даосизма Ливия Кон выделяет семь различных типов практики «хранения Одного», которые мы и охарактеризуем вслед за ней.

1. Созерцание света для обретения физического и духовного здоровья и обретения бессмертия через единение с *Дао* как Луче-

зарным Светом Вселенной. Эта мистика света характерна для «Тай пин цзин чао» («Канона Великого Равновесия в извлечениях»):

> В состоянии полного сосредоточения, когда впервые возникнет видение света, крепко держись за него и ни в коем случае не позволяй уйти. Вначале он должен быть красным, через достаточно длительное время его цвет изменится и он станет белым, затем он станет зеленым и пропитает всего тебя целиком и полностью. Продолжая далее хранить Одно, ты увидишь, что не останется ничего, что не сияло бы в блистающем свете. Тогда все множество болезней покинет тебя.

Интересно, что в «Тай пин цзине» описываются и правила занятия такой медитацией:

> Чтобы блюсти *Дао,* вначале подготовь комнату для занятий медитацией. Следует, войдя в нее, запереть двери и более никого в нее не пускать. Затем следует оценить свое состояние. Если понятно, что самочувствие не позволит достичь хорошего уровня сосредоточения, надо сразу же выйти из этой комнаты. Нет никакого способа принудить себя к занятию этой практикой. Только постепенно повышая уровень сосредоточенности и медленно созревая в процессе занятий, можно достичь состояния внутреннего умиротворения.
>
> Когда достигнуто это состояние внутреннего мира, в сердце не возникает более никакого желания покинуть комнату, а рот не склонен более ни с кем разговаривать. Человек по-прежнему нуждается в еде и питье, но ему более не нужно общество других людей. Занятый только внутренним очищением, он легко достигает блага. Затем следует обратить свой взор вовнутрь и созерцать жизнь тела во всех ее проявлениях. Тело должно быть отчетливо визуализировано перед собой, как если бы оно отражалось в зеркале. Следует тщательно изучить образ своего тела так, как если бы речь шла об отражении в воде.
>
> Тогда все великое множество дел и проблем совершенно естественным образом разрешится само собой.

2. Созерцание Одного как первопринципа Вселенной, явленного в парафизиологических структурах тонкого тела (киноварные поля), как об этом говорится в гл. 18 «Баопу-цзы» (см. выше). Результатом такого созерцания будет приобретение различных магических способностей, защищенность от врагов (как людей, так и нечисти) и от болезней.

3. Созерцание визуализируемых в теле божеств с обожествленным Лао-цзы (Лао-цзюнем) в центре (в селезенке; по китайским представлениям, этот орган воплощает в себе принцип центрального первоэлемента — земли). Такого рода медитации рекомендует «Канон Желтого Двора» («Хуан тин цзин»), очень важный даосский текст IV в. н. э. Их результат — достижение совершенного здоровья и бесконечное продление срока жизни.

4. Визуализация Трех Триединых (характерна для маошаньского даосизма). Три детально описанных в текстах божества визуализируются в трех киноварных полях тела-микрокосма (они по принципу аналогии между универсумом и телом соответствуют трем дворцам Триединых на звездах Большой Медведицы). Пока эти божества удерживаются в киноварных полях, учат даосы, жизнь будет продолжаться. В конечном счете адепт должен достичь переживания полного единства с Триединым, равно как и их единства с Триединым макрокосма, а через это — единства с *Дао*. В таком случае достигается высшее духовное бессмертие, когда личность бессмертного превращается в некую ипостась, или аспект, самого *Дао*.

5. Достижение полного контроля над эмоциями, бесстрастия и совершенной однонаправленности сознания, фиксированное сосредоточение в чистом виде. Такое состояние поддерживает деятельность трех разумных душ-*хунь,* хранителей жизненной энергии. В результате помимо избавления от всех скорбей достигается расширение сознания и переживание единства со всем сущим, выражающееся в развитии чувства сострадания. Этот метод подробно описан в тексте под названием «Метод продления лет и увеличения расчетного срока жизни» («Янь нянь и суань фа»), представляющем собой свод маошаньских практик; текст близок к таким базовым маошаньским произведениям, как «Речи совершенных людей» («Чжэнь гао») и «Тайные наставления о восхождении в мир совершенных людей» («Дэн чжэнь инь цзюэ»), составленные Тао Хун-цзином.

6. Достижение полного контроля над потоком мыслей и психических состояний вообще, обретение полного единства и целостности (интегрированности) психики. Стабильность психических процессов ведет не только к исчезновению отрицательных эмоций и даже чувства голода и жажды, но и к переживанию единения с *Дао*. Бессмертие здесь понимается как совершенное здоровье

и бесконечная жизнь физического тела в сочетании с полной духовной свободой и спонтанной самоестественностью. Важнейший текст — «Описание всех заповедей» («Чжун цзе вэнь»), датируемый, видимо, VII в. и написанный, как представляется, под сильным буддийским влиянием.

7. В традиции внутренней алхимии, которая будет подробно рассматриваться в третьей главе, «хранение Одного» — сложная практика очищения и объединения семенной эссенции *(цзин),* энергии *(ци)* и духа *(шэнь)* для создания нового духовного бессмертного тела, состоящего как бы из субстанции самого *Дао*.

После этого краткого обзора методов *шоу и* обратимся к совершенно другому типу медитации — медитации осознанности, или медитации-инсайту *(гуань)*.

Хотя этот вид практики известен даосизму с глубокой древности, его подробные описания относятся только к эпохе Тан (618–907). Прежде всего, ей посвящен анонимный трактат «Внутреннее созерцание» («Нэй гуань»), а также сочинения знаменитых даосов Сыма Чэн-чжэня[28] (647–735) и У Юня (ум. 778).

Сам иероглиф *гуань* («созерцание») интерпретируется в древнейшем этимологическом словаре Сюй Шэня (I в. н. э.) «Объяснение иероглифов простых и сложных» («Шо вэнь цзе цзы») как «тщательное рассмотрение», «анализ», «пристальное изучение». Такая интерпретация позволяет истолковывать этот тип практики как аналитическое созерцание, что вполне аналогично буддийскому термину *випашьяна,* как раз и переводимому на китайский язык словом *гуань*.

Главная задача даосской медитации всецелой осознанности — преодолеть индивидуалистическую ограниченность обыденного сознания и выйти за его пределы. Постижение эфемерной призрачности природы индивидуума, который есть лишь результат преходящего сгущения *ци,* должно привести к раскрытию иных планов бытия, причем бытия сверхличностного: даосский созерцатель постигает само *Дао* в качестве своей подлинной и исконной природы и превращается в одну из его ипостасей, обретая таким образом истинное бессмертие.

Прежде всего даос должен постичь изменчивую и преходящую природу своего собственного тела, опираясь на известное изречение из «Чжуан-цзы» (гл. 22): «Человеческая жизнь есть лишь приход и уход *ци*. *Ци* — вот жизнь, *ци* рассеялось — вот смерть». Это

тело есть лишь часть космической энергии, оно заимствовано, «взято в долг» у Неба и Земли, и рано или поздно, подобно телам всех существ, должно вернуться в пыль и прах. Созерцатель также осознает, что в этом теле нет никакого постоянного «я», которое могло бы быть господином тела, как об этом говорится в том же «Чжуан-цзы»: «Нет никакого истинного хозяина тела и ума» (гл. 2) и «Нет никакого сознания, которое контролировало бы превращения» (гл. 22).

На следующей ступени эмпирическая личность *шэнь* (дословно: «тело», но одновременно и «я сам», «моя личность» как вся совокупность психофизических состояний в их привязке к воображаемому стержню индивидуального опыта) рассматривается как источник страданий и неудовлетворенности в соответствии с 13-м чжаном «Дао-Дэ цзина»: «Я потому в беде великой пребываю, что телом-самостью я обладаю. И если б телом-самостью не обладал, то разве б были беды у меня?»

Только после того, как достигнуто полное прочувствованное (экзистенциально значимое) понимание отрицательного аспекта личностного бытия, даос переходит к рассмотрению и культивированию его положительных сторон. Он теперь рассматривает тело как чудесный микрокосм, седалище и колесницу духа, в своей основе тождественного по природе самому *Дао*. В этом метафизическом аспекте тело есть сосуд *Дао,* и, вглядываясь в основы своего телесного бытия, человек может проникнуть в глубины *Дао*. Только благодаря присутствию в теле *Дао,* его энергий и проявлений (олицетворяемых в образах различных божеств) тело может жить. Реализуя присутствие *Дао* внутри себя самого, даос начинает рассматривать свое тело как аспект *Дао,* его проявление, его отражение, его «сколок». Теперь тело мыслится уже не как эфемерное энергийное образование, а как микрокосм, отражение и проявление мира как целого или как образ единства существования. Оставив ложное иллюзорное «я», даос начинает формировать новую систему самоотождествления, рассматривая «я» как аспект, или срез, единого и неделимого мирового бытия. Теперь даос воспринимает свое «я» как модус единого Изначального Духа *(юань шэнь),* который трансцендентен всем превращениям и изменениям сущего и который вместе с тем временно связан с профаническим телом, подверженным всем этим изменениям.

В заключение рассмотрения этого типа медитации приведем в качестве примера небольшой фрагмент уже упоминавшегося

танского текста «Канон внутреннего созерцания» («Нэй гуань цзин»):

> Лао-цзюнь сказал: «Опустошение сердца-ума — это извлечение из него его содержания. Безмыслие — это отсечение всех состояний сердца-ума. Сосредоточение-фиксация сердца-ума — это его недвижность. Умиротворение сердца-ума — это делание его бесстрашным. Упокоение сердца-ума — это избавление его от беспорядка. Выпрямление сердца-ума — это искоренение в нем ложных воззрений. Прояснение сердца-ума — это устранение его замутненности. Очищение сердца-ума — это освобождение его от всякой нечистоты.
>
> Когда все эти помехи будут устранены, тогда выявятся следующие четыре аспекта сердца-ума: сердце-ум станет прямым и не обернется вспять; сердце-ум станет равновесным и не будет различать возвышенное и низменное; сердце-ум станет просветленным и избавится от тьмы и мрака; сердце-ум станет всепроникающим, и для него не будет помех и препятствий.
>
> Все это означает, что сердце-ум в самой основе своей станет самосветящимся. Грубыми словесами не разъяснить оное, лишь ты сам можешь помыслить сие».

Этот фрагмент содержит достаточно интересные моменты, из которых мы особо отметим два:

1. *Извлечение содержания ума*. В оригинале употреблено слово *ши* — «сущность», «ядро». Речь идет о некоем опустошении ума, или извлечении из ума его сущности, то есть воображаемой субстанциальности, и превращении его в сияющее зеркало, которое все отражает, лишая все субстанциальности, и которое само по себе тоже бессущностно и невещно. Здесь мы имеем дело с вполне буддийским по духу образом.

2. *Безмыслие*. Здесь употреблено выражение *у синь*. В более ранних текстах под *у синь* понимается некая спонтанная безустановочность сердца-ума, лишенного склонности к искусственному и укорененному в чувстве иллюзорного эго целеполаганию; отсюда один шаг до вольного и спонтанного «странствования в сфере сокровенного и загадочного», по выражению Го Сяна (ум. 312) — *«сяо яо ю юй сюань мин чжи цзин»*. Однако в буддийских текстах школы Чань под *у синь* начинает пониматься именно *безмыслие*, то есть некое приостановление развертывания потока психической активности, достигаемое во время транса в состоянии глубокого сосредоточения *(самадхи)*. Вариант, предложенный автором «Канона о внутреннем созерцании», ближе к буддийской интерпрета-

ции, нежели к учению Го Сяна или других более ранних мыслителей, еще не испытавших влияния буддизма.

Но древнейшей формой медитативного опыта в даосизме, несомненно, был экстатический транс, тесно связанный с опытом волшебного полета и магического путешествия. К его рассмотрению мы теперь и обратимся.

Творческое, или активное, воображение с древнейших времен было важнейшей составляющей даосской практики. Сама идея такого воображения, не только воспроизводящего даосскую картину мира, но и формирующего ее, выразилась в термине *цунь сян,* обычно переводимом на русский язык как «визуализация», но на самом деле означающем, как уже говорилось выше, «наделение существованием посредством мысли», или «мыслеформу, обретшую существование». Суть визуализации, или актуализации, — создание представления, не только не отличного от «реального» внешнего объекта, но в конечном счете даже превосходящего по степени сакральной реальности реальность профанических объектов. В визуализации даос как бы раскрывает сакральное измерение мира, одновременно творя реальность силой своего воображения.

Все даосские практики так или иначе связаны с телом, которое рассматривается даосами как микрокосм, точный образ, копия, сколок вечного универсума. Однако подобно тому как мир, воспринимаемый профаном, отнюдь не есть истинносущее, прозреваемое даосским мудрецом, то тело, которое мы считаем «таким единым и таким своим», не есть истинное, или одухотворенное, тело (выражение Тао Хун-цзина), создаваемое даосом в ходе своей практики. Последнее, по существу, также активно творится даосом, причем визуализация занимает в этом процессе отнюдь не последнее место. В конечном счете даосский космос и даосское тело совпадают, точнее, тело расширяется до космических масштабов, образуя как бы новое измерение универсума. Тогда и появляется даосский святой, для которого силы *инь* и *ян* — кони, впряженные в его колесницу, а Небо и Земля — колесница, в которой даос «беззаботно странствует в сфере сокровенного и загадочного» *(«сяо яо ю юй сюань мин чжи цзин»).* И эти странствия также переживаются даосом в ходе его медитаций. Конечно, для нас мысленное странствие, даже самое яркое, переживаемое, например, под воздействием галлюциногенов (их не чуждались и некоторые даосы), отличается от реального путешествия, например на поезде или

на самолете. Но для даоса, старательно стиравшего грани между сном и бодрствованием, жизнью и смертью, действительным и воображаемым, такое экстатическое странствие представлялось гораздо более реальным, чем простое перемещение физического тела в пространстве. Именно в акте творческого воображения даос как бы прорывается в тот мир, каким он является на самом деле, вне искажающего воздействия слов и понятийных конструкций. Поэтому очень многие даосские практики непосредственно направлены вначале на имитацию, некое мысленное проигрывание, а потом и на переживание магического путешествия по земле, подземному миру и небесам с их планетами, звездами и созвездиями. Благодаря трудам безвременно скончавшейся в июне 2000 г. французской исследовательницы Изабель Робинэ, мы достаточно хорошо знаем характер таких трансовых практик визуализации в школе Маошань, возникшей в IV в. и процветавшей до IX–X вв., сыгравшей огромную роль в развитии и оформлении даосской традиции. Но надо помнить, что традиция подобного экстатического путешествия уходит своими корнями в седую древность: уже в «Чжуан-цзы» говорится о даосах, «странствующих в истине Неба и Земли, оседлавших перемены шести *ци* шести сторон света (север, юг, запад, восток, верх и низ) и проходящих через безграничное»; в «Ле-цзы» рассказывается о чудесном странствии чжоуского царя Му-вана к богине Запада Сиван-му; в древней поэме «Дальнее странствие» («Юань ю») в жанре чуских строф описывается странствие к четырем концам света и мистическое восхождение к Небесным Вратам, а «Хуайнань-цзы» повествует о волшебном бегуне Лу Ао, который «бродит по Северному Морю, перепрыгивает через мрак Великого *Инь,* вступает во Врата Мрака и достигает холма Мэнху». Та же идея выражена и в изображениях на ханьских зеркалах, показывающих бессмертных, «наслаждающихся жизнью повсюду в пределах Четырех Морей». Но именно в школе Высшей Чистоты (Шанцин; это другое название школы Маошань) практика магического путешествия в состоянии транса и техника визуализации обрели зрелость и завершенную оформленность.

Самой простой формой такого путешествия является визуализация мирового пространства. Даосу необходимо последовательно представлять, доводя посредством визуализации эти представления до совершенной отчетливости, все описанные в даосских текстах горы, реки, растения, животных, варварские народы и племе-

на и обиталища бессмертных по всему миру, начиная от самых близких и кончая самыми удаленными. Когда эти представляемые образы достигнут полной отчетливости, даосу следует избрать одну из сторон света, после чего перед ним благодаря визуализации появляется божество священной горы, соответствующей данной стороне света; его явление сопровождается барабанным боем. Это божество предлагает адепту питие, по качествам соответствующее первоэлементу, маркирующему данную сторону света. Перед завершением медитации даос представляет, как к нему являются существа посещенных им сторон света и кланяются ему как своему владыке.

Эта медитация как бы воссоздает древний ритуал монаршего объезда Поднебесной, сопровождаемого жертвоприношениями *фэн* и *шань* на вершинах пяти священных гор, соответствующих четырем сторонам света и центру. Но в медитации таким вселенским монархом оказывается сам даос, тело которого не только микрокосм и образ, *икона* мира, но и сакральный центр всей Вселенной.

В даосском культе огромную роль играют астральные объекты — планеты и звезды, особенно звезды Большой Медведицы (по-китайски — Северный Ковш — Бэй доу), населенные различными божествами и бессмертными, а медитативное путешествие на эти звезды всегда играло очень важную роль в даосской практике.

Согласно традиционной китайской астрономии созвездие Большой Медведицы состоит из девяти звезд: кроме четырех звезд самого ковша и трех — его ручки[29], в него входят еще две таинственные невидимые звезды Фу-син (Звезда Сопровождения) и Би-син (Звезда Помощи). Считается, что их могут увидеть только самые чистые и святые люди; срок жизни человека, увидевшего эти тайные звезды, увеличится до нескольких сотен лет. Эти звезды соотносятся с планетой Марс и с Полярной звездой. Кроме того, даосы верили, что рядом с Большой Медведицей неким мистическим образом существует ее невидимое темное отражение, погруженное в вечный мрак. Если само созвездие воплощает в себе силу *ян,* то его темное отражение — силу *инь,* а населяют его черные звезды богини — супруги божеств видимого созвездия. Соответственно звезды видимого созвездия образуют как бы небесные души *хунь,* тогда как невидимого — животные души *по*. Как и все во Вселенной, Большая Медведица имеет свое соответствие в человеческом

теле-микрокосме: богини невидимого отражения пребывают в Пресветлом Престоле *(мин тан)* — одном из центров верхнего киноварного поля, тогда как божества видимого созвездия имеют свою резиденцию в сердце.

Большая Медведица — прежде всего, созвездие Севера и как таковое в даосизме рассматривается как наделенное мощнейшими энергиями, защищающими от демонических сил мрака. Некоторые даосские визуализации прямо направлены на использование образа Большой Медведицы для защиты и экзорцизма — изгнания нечисти. Так, маошаньские тексты предписывают созерцать звезды Большой Медведицы, визуализируемые как покров над головой или окружающий все тело; некоторые визуализации предполагают созерцание божеств Северного Ковша спускающимися в тело адепта и располагающимися затем в трех киноварных полях, но наиболее известен более сложный метод.

В этом ритуале используется также ритуальный даосский «танец», точнее, особая поступь, по-видимому восходящая к шаманизму и известная как «юев шаг», то есть походка легендарного укротителя потопа великого Юя, который обходил Поднебесную, измученный борьбой с водной стихией. Знаменитый даос Гэ Хун так описывает эту ритуальную поступь в семнадцатой главе своего трактата «Баопу-цзы»:

> Книга также гласит: «Когда пройдешь один фут и еще одну сажень и еще один фут, то оглянись назад и увидишь девять своих следов». Правила юева шага таковы: надо встать прямо, правая нога впереди, левая нога сзади; потом левая нога впереди, правая нога сзади; потом обе ноги, левая и правая, соединяются вместе. Это один шаг. Потом впереди правая нога, затем левая нога, потом правая нога подтягивается к левой ноге и они оказываются наравне. Это второй шаг. Потом левая нога впереди, затем правая нога впереди, потом правая и левая ноги сводятся вместе. Это третий шаг. В этом и заключается метод хождения юевым шагом. Ведь исполнение всего множества магических искусств Поднебесной вмещается в хождение юевым шагом, который применяется отнюдь не только для того дела, о котором говорится сейчас[30].

Кроме юева шага, данный ритуал предполагал использование нумерологических «Схемы из реки Хуанхэ» («Хэ ту») и «Письмен из реки Лошуй» («Ло шу»). Согласно древнему преданию первая схема явилась мифическому императору Фу-си на спине чудесной

драконовой лошади, вынырнувшей из вод Хуанхэ, тогда как другую обрел чжоуский правитель Вэнь-ван (XII в. до н. э.), узревший ее на спине чудесной черепахи из реки Лошуй. Схемы представляют собой различные конфигурации белых *(ян)* и черных *(инь)* точек, соотносящихся с гексаграммами «И цзина», загадочной «Книги перемен». В даосской традиции «Хэ ту» рассматривается как графическое выражение гармонии прежденебесного *(сянь тянь)* порядка, а «Ло шу» — дисгармонии посленебесного *(хоу тянь)* состояния космоса. Совершая ритуал, даос как бы воплощал в себе идеальный тип правителя-миродержца, упорядочивающего всю Вселенную. Ритуал Большой Медведицы с использованием юева шага и графических фигур восходит к I в. н. э., но его подробные описания даются впервые именно в маошаньских текстах IV–VI вв.

Ритуал основывается на символике тройки и девятки: это числа положительного начала *ян* (молодого и зрелого), а кроме того — трех изначальных энергий *ци*, возникших в начале процесса миропорождения, и девяти звезд Большой Медведицы, в свою очередь являющихся выражением тех же самых трех изначальных потоков *ци*.

Ритуал начинается с того, что адепт рисует на шелке изображение созвездия Большой Медведицы и прячет его в коробку; этот рисунок является как бы вещественным субстратом будущей визуализации. Далее адепт создает сакральное пространство ритуала, рисуя звезды и планеты и располагая их по типу магического ограждающего круга. После этого он визуализирует созвездие и как бы укутывается в него, осеняя себя девятью звездами Северного Ковша. Затем даос совершает мысленное медитативное восхождение на созвездия, сопровождая медитацию ритуальными движениями.

В это время даос начинает заклинать женские божества темного отражения созвездия, визуализируя их со всеми их атрибутами. С каждым новым шагом по юевой схеме адепт как бы переходит со звезды на звезду, одновременно визуализируя ее божественных правителей. Адепт окутывает себя красным облаком и девять раз повторяет обход воображаемого созвездия, сопровождая его детальными визуализациями. В конце адепт снова мысленно нисходит на землю, оказываясь в пределах магического круга, протирает глаза, зажимает ноздри и поет последнее заклинание.

Метод «хождения по небесной сети» включает в себя несколько элементов:

1. Вначале адепт в своем воображении начинает вращать звездное небо против часовой стрелки, после чего он, двигаясь юевым шагом, входит в изображение Большой Медведицы, ставя ступню по одному разу последовательно на каждую из девяти звезд этого созвездия.

2. Адепт обходит созвездие против часовой стрелки, начиная с последней звезды.

3. Повторение первого обхода, но по часовой стрелке. На изображение звезд ставится только правая нога: это движение соответствует *инь,* тогда как первый обход имел природу *ян* (в Китае левая сторона считалась важнее правой и соответствовала силе *ян*).

4. Повторение обхода звезд, при этом на изображения ступают обе ноги. Упражнение сопровождается визуализациями астральных божеств в состоянии медитативного самоуглубления.

Какова же функция Большой Медведицы в этом и других подобных упражнениях? В своем «Астрономическом трактате» из «Исторических записок» великий древнекитайский историк и великий астролог империи Хань Сыма Цянь (II–I вв. до н. э.) пишет:

> Ковш есть колесница императора, он находится в центре... и управляет четырьмя сторонами света, разделяет *инь* и *ян* и обусловливает чередование четырех сезонов. Он определяет равновесие пяти первоэлементов и меру течения времени, а также членение пространства. Он есть мера всевозможных мер.

Как и для Сыма Цяня (близкого по своим взглядам к даосизму), для даосов Большая Медведица есть, прежде всего, центр Вселенной, устанавливающий меру должного миропорядка и его гармонию как «ось всех творящих метаморфоз». Как говорит один маошаньский текст, «все множество сущего проистекает отсюда, все множество божеств управляется ковшом». Большая Медведица — вертикальная ось мира и центр неба — является, таким образом, аналогом земного центра — чудесной горы Куньлунь, которая служит лишь земным отражением северного созвездия. Но гора Куньлунь — резиденция не только богини Запада Сиван-му, а и самого обожествленного Лао-цзы, здесь сокрыты тайны бессмертия. Не в большей ли степени это же будет, по логике даосизма, справедливо относительно Северного Ковша — первообраза чудесной горы? В микрокосме Ковшу соответствует селезенка — орган пер-

воэлемента «земля», маркирующего центр. Таким образом, медитативные полеты даоса на Большую Медведицу или нисхождение божеств, олицетворяющих ее животворное *ци,* в тело адепта имеют своей целью приобщение к священному центру бытия, а через него — к источнику вечной жизни и огромного могущества.

Впрочем, существовали и совершенно иные, более натуралистические методы вхождения в транс для магического путешествия в пространство даосского мифа. Это, прежде всего, употребление галлюциногенных веществ, процветавшее в кругах симпатизировавших даосизму аристократов и эстетов III в., хотя впервые к галлюциногенам обратились последователи Небесных Наставников — даосских первоиерархов из рода Чжан (впоследствии отказавшихся от подобной практики). Была она известна и адептам Маошань, практиковавшим в IV–VI вв. особые созерцания в «чистых покоях» *(цин ши),* представлявшие собой вхождение в транс от вдыхания психоделических испарений, исходящих из алхимического тигля или треножника.

По-видимому, вначале предпочтение отдавалось некоему магическому грибу (видимо, содержащему псилоцибин), известному под названием *лин чжи* («одухотворенный гриб» — так даосы называли любые чудесные грибы, употреблявшиеся в качестве продлевающих жизнь снадобий). Приняв *лин чжи,* эстеты III в. (в том числе и такие знаменитые поэты, как Цао Пи и Цао Чжи) отправлялись в волшебные странствия и видели то, что им так хотелось увидеть: дворцы бессмертных на острове Пэнлай, парящих небожителей, чудесные страны и волшебные сады, а потом описывали свои видения в своих стихах.

Несколько позднее в моду вошло снадобье, известное как *у ши сань* — «порошок пяти минералов», увлечение которым сказалось на одежде, нравах и литературе III–IV вв. Крупнейший китайский писатель XX в. и один из основоположников современной китайской литературы Лу Синь в своем исследовании влияния на литературу винопития и употребления галлюциногенов в эпоху Вэй и Цзинь (220–419) сообщает некоторые весьма любопытные детали, связанные с употреблением этого порошка.

В настоящее время сведения о его составе утрачены, но можно вслед за Лу Синем предположить, что это снадобье включало одно из соединений серы (возможно, реальгар, или сернистый мышьяк, — вещество, весьма популярное у даосских алхимиков), сталактиты, какое-то красное маслянистое вещество и две разновид-

ности полудрагоценных камней. После приема этого снадобья человека бросало в жар и начинало знобить[31], но при этом нельзя было ни тепло одеваться, ни употреблять горячую еду, ибо любое согревание тела могло привести к летальному исходу; напротив, при регулярном употреблении порошка рекомендовались холодные обливания и употребление холодной еды (поэтому другое название этого галлюциногена — *хань ши сань,* то есть «порошок холодной пищи»). Кожа от употребления порошка становилась очень чувствительной, из-за чего в моду той эпохи вошла свободная легкая одежда и разношенная обувь. Лу Синь также сообщает, что, поскольку стираная одежда «стояла колом» и вызывала неприятные ощущения на коже, платье подолгу не стирали, и вши перестали считаться чем-то постыдным, а отказ от горячей пищи и необходимость «выпускать жар» препятствовали соблюдению ряда конфуцианских ритуалов. Это способствовало росту поведенческой раскрепощенности и моде на непринужденное неформальное поведение, что надолго закрепило в официальной историографии за эпохой Шести Династий (III–VI вв.) репутацию времени торжества разврата и бесстыдства. На этом мы закончим наш весьма неполный обзор даосской психопрактики.

Однако перечень древнейших даосских методов не будет полным, если мы не скажем хотя бы несколько слов о ритуально-магическом аспекте даосизма.

Ритуалы, посты и амулеты

В течение длительного времени даосизм существовал в виде групп практикующих, создававшихся вокруг какого-то авторитетного учителя; эти группы были весьма замкнуты и изолированы, и, как правило, каждая из них располагала собственным набором методов и священных текстов. По существу, только влияние быстро распространявшегося в Китае III–IV вв. буддизма заставило эти группы осознать себя в качестве представителей единой даосской традиции и создать крупные школы и единый свод авторитетных текстов — Даосский канон («Дао цзан»; дословно: «Сокровищница Дао»).

Для того чтобы войти в такую достаточно эзотерическую группу, необходимо было пройти специальные ритуалы посвящения, предполагавшие право на чтение определенных текстов, которыми

располагал учитель, и на занятие определенными практиками. Посвящения и «тайные наставления» *(коу цзюэ)* сохранились и в крупных даосских школах, хотя их характер и изменился (во многом под влиянием того же буддизма, из которого даосы активно черпали на протяжении веков не только идеи, но и формы организации общинной жизни). Но еще в начале IV в. ритуалы посвящений сохраняли свой древний и сугубо китайский характер. О них мы немного знаем благодаря уже знакомому нам «Баопу-цзы» Гэ Хуна:

> Для получения устных наставлений об Истинном Одном необходимо вначале освоить мудрые писания, а затем скрепить жертвенной кровью клятву верности. В день царственного знака[32] получают наставление, шелком и серебром скрепляют договор, берут золотую бирку и делят ее[33]. Если же легкомысленно дать эти наставления и недолжным образом осуществить передачу традиции, то их божественность окажется бездействующей (гл. 18).

В четвертой главе того же текста Гэ Хун со ссылкой на «Канон духовной киновари девяти треножников Желтого Императора» так описывает ритуал получения наставлений по практике алхимии:

> И пусть воспринимающий этот путь бросит в воды, текущие на восток, золотого человечка и золотую рыбу — чтобы скрепить клятву, и смажет губы кровью — чтобы заключить союз, но, не имея костей святого-бессмертного[34], он все равно недостоин узреть этот путь.

Аналогичный акт предполагался и в случае передачи ученику того или иного эзотерического текста:

> Тот, кто хочет получить «Книгу золотого раствора», должен бросить статуэтку человека весом восемь цзиней[35], сделанную из золота, в реку, текущую на восток. Затем пусть он выпьет жертвенной крови в знак принесения клятвы молчания и произнесет обет. Если же какой-либо человек не последует этому наставлению, а выведает тайну разбойничьим способом и попробует изготовить эликсир, то ничего у него не получится («Баопу-цзы», гл. 4).

Однако некоторые школы и направления даосизма придавали ритуалу особое значение: в них ритуал начинал играть вполне самостоятельную роль, превращаясь в своего рода мистическую литургию, цель которой — достижение единства с *Дао* и обновление

стихий космоса в районе совершения ритуала (например, на Тайване и сейчас верят, что после совершения большого ритуала *цзяо* в данном приходе не будет ни одной смерти в течение трех лет). Особенно характерен этот мистический ритуализм для старейшей даосской школы — Пути Небесных Наставников (она же — Путь Правильного Единства — *чжэн и дао*), основанной в 145 или 147 г. знаменитым даосским магом и алхимиком Чжан Дао-лином, потомки которого и ныне носят титул патриарха школы и наместника божественного Лао-цзы — Небесного Наставника *(тянь ши)*.

Вот как выглядит основная литургия этой школы в настоящее время на Тайване.

Большое богослужение *(цзяо)* совершается в течение нескольких дней группой даосов (не менее шести человек) во главе с первосвященником — Возвышенным Досточтимым *(гао гун)*. Кроме него, в группу входят: декламатор гимнов, распорядитель ритуалов, чтец и надзиратели за воскурениями и фонарями. Службу сопровождает оркестр из нескольких музыкантов, играющих на барабане, гонге, каменных пластинах, дудке и одном из струнных инструментов.

Вначале совершается ритуал очищения: на горящие угли ставится кувшин с маслом; когда масло закипит, над ним проносят все ритуальные предметы. Все участники церемонии также переступают через кипящее масло. Один из даосов повязывает голову красной повязкой и трубит в рог для изгнания нечисти. Затем Возвышенный Досточтимый извещает божественные силы о начале ритуала и читает заклинание для очищения своего тела и превращения его в совершенный микрокосм. Тогда же он поворачивается вокруг своей оси по часовой стрелке, как бы создавая круг Великого Предела *(Тайцзи)* — вечного принципа чередования *инь* и *ян* — отрицательной и положительной заряженности энергии *ци*. Следующее заклинание, произносимое с поднятыми к бровям руками, окончательно пресуществляет его профаническое тело в священный микрокосм в соответствии с древним мифом о первочеловеке Пань-гу, иногда отождествляемом с обожествленным Лао-цзюнем (Лао-цзы): так, его левый глаз превращается в солнце, правый — становится луной, рот — Небесными Вратами, позвоночник — горой Тайшань.

Затем священнослужитель погружает копье в сосуд с освященной водой[36] и, направив его острие в сторону «демонических врат»

(северо-восток), проклинает бесовские силы и сулит им погибель, после чего поется гимн, возвеличивающий первосвященника как повелителя всех божеств и духов. Таким образом, в момент совершения ритуала Возвышенный Досточтимый как бы мистически отождествляется как с Чжан Дао-лином — первым наместником Лао-цзюня, получившим от него все его полномочия на земле, в том числе и власть над божествами и демонами Поднебесной, так и с ныне действующим Небесным Наставником — преемником Чжан Дао-лина в шестьдесят четвертом поколении и первоиерархом школы Правильного Единства.

Далее первосвященник коленопреклоненно обращается к шести духам горы Дракона и Тигра (Лунхушань), исторической резиденции Небесных Наставников в провинции Цзянси (Восточный Китай), и четырем святым горы Уданшань (провинция Хубэй, Центральный Китай), посвященной Таинственному Воину (Сюань-у), божеству-покровителю Севера, подносит им вино и молит о содействии в совершении литургии. Одновременно он подносит божествам толстую благовонную свечу, зажженную с двух концов и посередине: эти три места символизируют три изначальные энергии *ци* и их микрокосмические аналоги; клубы благовонного дыма, в свою очередь, символизируют зримую половину «небесной бирки» («Небесной Драгоценности» — *лин бао*), вторая половина которой находится у божеств.

Затем *гао гун* начинает читать заклинания, написанные на желтой бумаге, созывая божества трех миров и возглашая свою волю. После этого он проходит перед алтарем «шагом единорога», аналогичным уже известному нам юеву шагу, как бы возносясь таким образом на небо, делает еще восемь шагов (они называются «шагами созвездия восьми триграмм»), призывая божественных военачальников, и поет гимн о воссоединении внутреннего огня энергий *ци* своего тела и энергий Великого Первоначала сущего.

После этого совершается обряд призывания Трех Чистых — высших ипостасей самого *Дао,* одной из которых является *Дао-Дэ тянь цзунь* (Небесный Достопочтенный Пути и Благодати) — обожествленный Лао-цзы, а также и более низких божеств, например божеств-хранителей сторон света. Для этого в четырех углах алтаря ставят курильницы с палочками (всего девять палочек по числу «зрелого *ян*»). В курильницах сжигаются обращения к божествам. В это время исполняется песнопение о сгущении энергий Неба,

породивших огромные письмена и воплотивших в себе суть трех энергий и пяти первоэлементов. В песнопении утверждается, что этих сил достаточно, чтобы оградить государство, водворить мир в семьях и защитить добродетель.

Затем первосвященник молится о прощении его прегрешений, после чего он возглавляет процессию, обходящую алтарь против часовой стрелки, как бы запечатывая разомкнутый в начале литургии проход к истоку сущего. Один из участников процессии несет курильницу, которую он вручает потом главе общины, заказавшей литургию.

Вечером первого дня совершается ритуал «разделения светильников» *(фэнь дэн)*, детально изученный голландским ученым К. М. Скиппером[37], посвятившим ему особую монографию (см. список рекомендуемой литературы в конце книги). Другое название этого ритуала — «прошение о свете» *(цин гуан)*.

Символическое значение ритуала — вхождение в наш мир «пыли и грязи» божественного света *Дао*. В храме гасят все огни и с улицы приносят новый огонь, от которого зажигают свечи и светильники. Участники службы по очереди читают обращения к небесным военачальникам с призывом покарать все темные силы. Молитвы сопровождаются музыкой.

Во второй день совершается комплекс ритуалов под общим названием «алтарь Пути» *(Дао чан)*.

Первосвященник, одетый в парадное оранжевое облачение, входит в освященное литургическое пространство у алтаря с северо-запада (Небесные Врата) и кланяется на восток, запад и север (три поклона Трем Чистым). Далее совершается обряд «хождения в пустоте»: первосвященник берет у помощника три благовонные палочки, ставит их на алтарь и возглашает под удары большого барабана:

> Се есть благовонная свеча для поклонения Трем Чистым.
> Струящийся дым преобразуется в талисманы-печати,
> Достигая высшей пустоты.
> О тысячи совершенных! О мириады святых!
> Придите не медля в сии блистающие палаты!

Затем первосвященник совершает символическое восхождение к Трем Чистым, имитируя литургическими средствами древнее экстатическое путешествие в трансе: перед алтарем сжигается талисман, считающийся как бы пропуском в божественный мир,

произносятся заклинания, а сам первосвященник обходит алтарь по часовой стрелке, кланяясь во все стороны. Во время этого обряда божественные энергии мироздания как бы концентрируются вокруг алтаря, преобразующегося в сакральный центр мира. Затем, преобразовав храм в воплощение полноты бытия, первосвященник вместе с хором призывает к алтарю первого Небесного Наставника Чжан Дао-лина, грех Небесных Наставников, предшествующих нынешнему (или трех первых преемников Чжан Дао-лина — его сына Чжан Хэна, внука Чжан Лу и правнука Чжан Шэна; жили во второй половине II — начале III в. н. э.), а также мистического безымянного Изначального Наставника. Эти призывания сопровождались девятью ударами колокола, каменной пластины и барабана, символизирующих Небо, Землю и Человека.

Затем первосвященник поворачивается к северу, протянув вперед левую руку, и правой рукой, держащей курильницу, описывает круг, после чего он последовательно кланяется во все четыре стороны света (восток, юг — первоэлементы силы *ян,* дерево и огонь; запад, север — первоэлементы силы *инь,* металл и вода; сам *гао гун* символизирует собой центр и первоэлемент землю). Во время каждого поклона первосвященник поднимает вверх руку и делает глубокий вдох, вбирая в себя *ци* каждого из первоэлементов. Хор исполняет песнопения, объясняющие смысл литургических действий священнослужителя.

После этого первосвященник возжигает курильницу, как бы воплощающую в себе благоденствие данного прихода (общины). В это время он призывает на помощь Лао-цзы, представляя божествам свой длинный официальный титул из трех девятисловных частей: первая часть определяет место даоса в божественной иерархии, вторая — уровень его духовного совершенства и третья — должность в мире божеств и бессмертных.

Далее следует «представление доклада» *(чэн цы)*: под барабанный бой зачитывается доклад о совершаемой литургии. Священнослужитель с магическим мечом и чашей с «божественной водой» делает восемь шагов — «танец восьми триграмм». Встав в центр круга триграмм («Срединный Дворец»), он трижды поворачивается вокруг своей оси, как бы собирая в себе всю энергию космоса, и исполняет танец с мечом, поворачиваясь во все стороны света и брызгая «божественной водой». Одновременно он просит божественные силы войти в «совершенный сосуд» его тела. Затем

доклад запечатывается в конверт и сжигается вместе с бумажными фигурками гонца и коня.

В конце второго дня совершается ритуал «запечатывания алтаря»: первосвященник обходит алтарь по часовой стрелке, танцуя с мечом и разбрызгивая воду. Помощники *гао гуна* и представители общины-заказчика коленопреклоненно выслушивают наставления первосвященника. Далее один из младших священников *(дао ши)* надевает костюм демона в облике тигра и имитирует нападение на алтарь, но *гао гун* с помощью меча, заговоренной воды и заклинаний изгоняет демона и произносит заклинания, «запечатывающие» алтарь.

Литургия *цзяо* также включает в себя обряд «истинного подношения» *(чжэн цзяо)* — официальное поклонение божествам даосского пантеона. Для него над алтарем под наклоном вывешивается большое черное знамя — «небесный мост», по которому божества нисходят вниз и восходят в свои небесные покои. Два священнослужителя садятся по краям алтаря, держа в руках листы черной бумаги с желтыми полями. Надпись на одном из них посвящена Небесному Досточтимому — усмирителю демонов и нечисти, на другом — Небесному Достопочтенному, очищающему десять направлений (основные и промежуточные стороны света, верх и низ). Три других *дао ши* стоят на коленях перед алтарем и призывают восемнадцать раз (шесть раз по три) верховных божеств в последовательности от высшего к низшему («возвращение к Истоку»).

И наконец, заключительная часть даосской литургии — обряд всеобщего спасения *(пу ду),* возникший около XIV в., видимо, под влиянием буддизма. Его цель — умиротворение и питание неприкаянных душ, то есть душ *(гуй)* людей, погибших насильственной смертью или не имеющих потомков, приносящих им жертвы как своим предкам. Перед храмом расставляются столы, заставленные едой и напитками, среди закусок непременно должны быть поросята с выпотрошенным брюхом (жертва, приносимая китайцами божествам еще с самой глубокой древности). Обычно в пасть поросенка вставлен мандарин с воткнутой в него курительной палочкой. Все даосы выходят из храма, освящают еду, поднимаются на сцену перед храмом и разворачивают там полотнище, приглашающее голодных духов *(э гуй)* вкусить предлагаемые им яства, после чего первосвященник разбрасывает пищу, кидая ее в толпу. На этом вся литургия завершается[38].

Даже из этого краткого описания видно, как литургия Небесных Наставников использует уже известные нам элементы индивидуальной практики: танец, ритуальный шаг, дыхательные и гимнастические упражнения. Однако то, что в индивидуальной практике является вполне реальным, в ритуале обретает символичность и знаковость, будучи вписано в опять-таки символически представленную даосскую картину мироздания. Поэтому даосскую литургию вполне можно воспринимать как своего рода медитацию в виде театрализованного действа, разворачивающегося во времени и пространстве.

Большинство даосских ритуалов предполагает предварительную подготовку и очищение совершающего литургию священнослужителя, важнейшим элементом которого является пост *(чжай)*.

Посты, под которыми обычно понималось полное воздержание от пищи, использовались в даосизме с двоякой целью. Во-первых, в качестве одной из очистительных процедур в ритуальных целях (например, перед началом занятий алхимией) и, во-вторых, как одно из средств макробиотики — продления жизни. При этом надо отметить, правда, что даосы не считали, будто сами голодания продлевают жизнь. Они лишь полагали, что голодания создают благоприятные условия для практики других методов, непосредственно способствующих обретению долголетия.

О ритуальном посте Гэ Хун пишет («Баопу-цзы», гл. 4):

> Смешивать киноварь должно в знаменитых горах, в месте, где нет людей. Спутников должно быть не более трех человек. Прежде следует сто дней поститься и умащаться пятью благовониями, пока не достигнешь полного очищения.

Но гораздо важнее макробиотическая функция постов. Наиболее древнее обозначение поста в даосских текстах — «отказ от пяти злаков» *(цзюэ у гу)*, однако, как правило, практика постов отнюдь не ограничивается прекращением питания зерновыми и крупами, а является полным голоданием. Его цель — вначале найти более тонкие источники жизненной силы для организма, нежели обычная пища (она может быть заменена, например, употреблением растительных или минеральных снадобий), а затем полностью перейти к дыхательным упражнениям как единственному способу получения чистой жизненной энергии — самого *ци* без какой-либо грубой вещественной оболочки.

Гэ Хун пишет о посте («Баопу-цзы», гл. 15):

> Когда я спрашивал людей, которые давно отказались от злаков, об их результатах, то они говорили мне, что теперь у них меньше болезней, чем было, когда они ели злаки. Но если есть стоголовник, употреблять облатки из желтой эссенции или пилюли зерна юева остатка[39], принимая все это каждый день, то уже через три дня сила *ци* человека резко возрастет, он сможет носить большие тяжести и ходить на большие расстояния и его тело станет легким и перестанет уставать. Каждый прием снадобья из трав и минералов сохраняет десять лет жизни, а если принимать их в течение пяти лет, а заодно еще глотать *ци,* принимать амулеты и пить божественную воду, то чувство голода исчезнет, а телесные силы никогда не будут иссякать. В даосских книгах говорится, что человек, который хочет продлить жизнь, обязательно должен прочищать кишечник, а человек, который хочет обрести бессмертие, должен добиться того, чтобы в кишечнике не было никаких масс.

Гэ Хун также рекомендует сочетать посты с определенными медитациями и визуализациями, сопровождающими дыхательные упражнения, во время которых человек «питается» энергией *ци* (гл. 15):

> Весной следует выполнять дыхательные упражнения по питанию *ци,* сидя лицом к востоку и вдыхая сине-зеленое *ци* планеты Юпитер. Надо представить себе, что это *ци* входит в печень. Летом вбирают в себя энергии *ци* планеты Марс, которые красного цвета. Они входят в сердце. В последний день каждого сезона следует вбирать в себя желтые энергии Сатурна, которые должны входить в селезенку. Осенью надо вбирать в себя белое *ци* планеты Венера, заставляя его входить в легкие. Зимой следует глотать черное *ци* планеты Меркурий так, чтобы оно входило в почки[40].

В этой же главе Гэ Хун приводит такой пример эффективности постов и «питания энергией *ци*»:

> Во времена царства У[41] жил некий даос по имени Ши Чунь. Он регулярно практиковал контроль над *ци,* леча с его помощью болезни других людей. После того как больной поправлялся, даос-целитель переставал есть и начинал питаться снова только через месяц или через сто дней. Уский император Цзин-ди, услышав об этом, сказал: «Этак он совсем скоро умрет от голода», после чего приказал доставить даоса к себе и запереть его в комнате, держа под замком. Кроме того, он поставил стражника охранять дверь. Чунь же лишь

просил ежедневно два-три шэна воды[42]. Так продолжалось больше года, причем внешность даоса становилась все лучше, лицо его посвежело, и он сделался даже крепче, чем раньше, а энергия его *ци* возросла. Тогда император Цзин-ди спросил его, сколь долго так может продолжаться. Чунь ответил, что практически бесконечно, во всяком случае несколько десятков лет. Он добавил, что боится в таком случае умереть от старости, но отнюдь не от голода. Тогда император прекратил опыт и отпустил его. Из слов Ши Чуня становится, между прочим, совершенно ясно, что отказ от злаков и голодание не могут продлить годы жизни. В наше время также есть люди, владеющие методом Чуня.

Еще одной вспомогательной формой даосской практики было изготовление амулетов и талисманов *(фу),* бывшее очень важной частью даосской магии. Высшим авторитетом в этой области всегда считались Небесные Наставники из рода Чжан: изготовление могущественных талисманов считалось их родовым искусством, сохраняющимся до сих пор в глубочайшей тайне. Даосы верили, что правильное использование амулетов, начертанных рукой Небесного Наставника, может сдвинуть с мест горы и заставить течь вспять реки. Однако Небесные Наставники никоим образом не были монополистами, и практически любой даос мог также делать талисманы, правда, конечно, значительно менее могущественные.

Главная функция амулетов (помимо литургической) — защитительная. Они предохраняют владельца как от нечистой силы, так и от видимых врагов (а также от оружия и эпидемий). Кроме того, вода со смытым в нее начертанным тушью амулетом активно использовалась как в ритуалах, так и в даосской практике «духовного целительства».

Даосские амулеты и талисманы известны нам с достаточно раннего времени. Так, они в изобилии представлены в таком важном даосском тексте, как «Канон Великого Равновесия» («Тай пин цзин»), наиболее ранние пласты которого можно отнести к началу нашей эры. Но по-видимому, уже ко времени жизни Гэ Хуна (конец III — первая половина IV в.) смысл их символики был утрачен, и в дальнейшем даосы лишь воспроизводили уже имеющиеся образцы.

Как правило, амулеты представляли собой специфические графические фигуры, в которых можно усмотреть стилизованные особым образом иероглифы и астральные символы — контуры различных созвездий, почитавшихся даосами (подобно созвездию

Большой Медведицы). Некоторые амулеты представляют собой изображения «истинного образа» (то есть как бы «энергетического контура») священных гор Китая. Амулеты по большей части чертились на шелке или бумаге (но могли писаться и на дереве); даос мог также поставить на шелк или бумагу оттиск печати с изображением амулета.

Вот что пишет об изготовлении и применении амулетов и талисманов Гэ Хун («Баопу-цзы», гл. 17):

> Существует сорок девять истинных тайных амулетов, скрытых, подобно зародышу, в желтом дворе Государя Лао, Лао-цзюня. Уходя в горы и леса, следует в день под циклическими знаками «цзя-инь» начертать эти амулеты киноварью на белом небеленом шелке, а ночью разложить его и посвятить его созвездию Большой Медведицы, обратившись в его сторону; потом надо самую малую малость окропить амулеты вином, назвать свое имя и фамилию, а потом с поклоном взять амулеты. Их следует носить под одеждой — тогда они защитят их владельца от всего множества демонов, мириад оборотней, тигров, волков и всевозможных ядовитых тварей и гадов, живущих в горах и лесах. Разве не должен любой даос, стремящийся скрыться в горах и лесах от тягот и треволнений мирской суеты, знать в полной мере этот способ?
>
> Баопу-цзы сказал: «Все показанные выше пять амулетов[43] — это амулеты Государя Лао, Лао-цзюня, для вхождения в горы. Их следует писать киноварными письменами на доске из персикового дерева. Содержащиеся в них иероглифические знаки следует писать большими, чтобы они заполняли всю доску сверху подобно надписи над воротами дома и были бы направлены во все четыре основные и четыре дополнительные стороны света, — тогда, через какие бы места вы ни проходили и в каких бы местах вы ни останавливались, на расстоянии пятидесяти шагов вы будете защищены от любых горных оборотней, демонов и бесов. Эти амулеты также можно использовать на балках и столбах дома для защиты и безопасности жилища. Очень хорошо применять их, когда люди живут в горных лесах, ненадолго заходя в горы. Тогда никакие твари не смогут причинить человеку никакого вреда. Можно также соединить три амулета вместе на одной доске. Но можно сказать, что это не метод нашей семьи Гэ».

Выше мы по необходимости кратко рассмотрели наиболее древние формы даосской практики, образующие самую сердцевину даосских методов обретения бессмертия и совершенства. Одна-

ко позднее они были на какое-то время отчасти отодвинуты на второй план, превратившись в своеобразных «слуг» новой царицы даосских практик — великого алхимического делания, позднее, правда, они не только были включены снова в саму алхимическую процедуру, но и подменили ее собой, восстановив свой древний авторитет под именем «внутренней алхимии» *(нэй дань)*. Но в любом случае именно алхимия с первых веков нашей эры стала считаться даосским *ars magna* — Великим Искусством. К ней мы теперь и обратимся.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Например, в книге: Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. 2-е изд. СПб., 1998.

[2] Перевод текста «Дао-Дэ цзина» см.: *Торчинов Е. А.* Даосизм. Дао-Дэ цзин. СПб., 1999.

[3] Имеется в виду *ци* первоэлементов «огонь» и «земля», циркулирующих в межбровье.

[4] Девять отверстий — ноздри, уши, рот, глаза, отверстие мочевыводящего канала и анус.

[5] Шесть хранилищ — внутренние полостные органы: желчный пузырь, желудок, тонкая кишка и «тройной обогреватель» — проходы в пищевод, желудок и мочевой пузырь.

[6] Семенная энергия *(цзин ци)* — тончайшая форма *ци*, некая пневменная эссенция, овеществляющаяся и огрубляющаяся в организме в виде спермы.

[7] *Хунь* (разумные души) — образования положительного *(ян) ци*, обеспечивающие мышление человека. Обычно китайские тексты говорят о трех разумных душах.

[8] *По* (животные души) — образования отрицательного *(инь) ци*, обеспечивающие жизнедеятельность человека. Обычно китайские тексты говорят о семи животных душах.

[9] В традиционном Китае сутки были разделены на двенадцать страж по два часа каждая. Соответственно каждая половина суток содержит шесть страж.

[10] Перевод Ю. К. Щуцкого.

[11] Хуан-ди (Желтый Император) — мифический первопредок китайцев, даосский маг и алхимик, обретший бессмертие. Знаток тайн «искусства внутренних покоев».

[12] Чистая Дева *(Су-нюй)* — даосское божество, собеседница и наставница Хуан-ди. Один из самых важных даосских текстов по сексуальной практике называется «Канон Чистой Девы» («Су-нюй цзин»).

[13] «И синь фан» (яп. *Исинпо*) («Сущность медицинских методов») — компендиум китайских медицинских (в основном даосских) текстов, составленный японским придворным медиком — иглотерапевтом Тамба-но Ясунори (912–995), содержит богатую подборку сочинений по даосской сексуальной практике.

[14] В китайской медицине существовало представление и о женском семени, извергаемом женщиной в момент оргазма. Поэтому половая жизнь опасна не только для мужчины, но и для женщины.

[15] Божественный разум *(шэнь мин)* — принцип чередования сил *инь* и *ян,* образующий космический ритм. Проникновение в его суть означает постижение *Дао.*

[16] Цао Ао — мифический даосский мудрец и целитель времен Хуан-ди — Желтого Императора.

[17] Имеется в виду половой акт. Позднее буддийские авторы будут писать о некоем даосском ритуале «соединения *ци*» *(хэ ци),* предполагавшем групповое соитие его участников. Однако до сих пор неясно, существовали ли такие ритуалы или же он является плодом антидаосской пропаганды со стороны буддийских проповедников и следующих за ними светских авторов. В любом случае сведения об этом обряде после X в. из источников исчезают.

[18] Имеется в виду предотвращение эякуляции. Нефритовым стеблем в источниках обычно называется пенис.

[19] Имеется в виду слюна.

[20] То есть вбирать в себя новое *ци* посредством дыхательных упражнений.

[21] Сунь Сы-мяо также советует надавить пальцем на акупунктурную точку *пиньи,* расположенную у мужчины приблизительно на 3 см выше левого соска.

[22] Другое (более позднее) название этого метода — *Хуанхэ ни лю* («река Хуанхэ течет вспять»).

[23] Современная медицина расходится в интерпретации механизма «полового акта с сохранением семени» (coitus reservatus): одни медики считают, что сперма поступает в мочевой пузырь и выводится с мочой, другие допускают возможность ее всасывания в кровь. Интересно, что в индийской йоге существовала аналогичная техника, возникшая независимо от китайской практики на том же теоретическом основании. Индийские йогины считали, что сперма создается из лучшей крови и при данной практике возвращается в кровь. В Индии существовало даже поверье (упоминается Свами Шиванандой), что если ранить йогина, то из раны вместо крови потечет сперма. Известный британский историк науки в Китае Дж. Нидэм сообщает, что данный способ применялся как средство предохранения от беременности различными народами.

[24] *Йони мудра* — один из приемов сексуальной йоги.

[25] *Элиаде М.* Йога: бессмертие и свобода. СПб., 1999. С. 322.

[26] Его также приписывают Сунь Сы-мяо, но большинство современных ученых считают, что он был написан уже после смерти Суня — около 750 г.

[27] Можно добавить к уже объясненным и такой термин, как «вечное видение» *(цзю ши),* обозначавший ясновидение как способность воспринимать «внутренним взглядом» сверхчувственные реальности — души, богов, духов, а также проникать зрением сквозь физические преграды (стены и т. п.).

[28] Сыма Чэн-чжэнь был патриархом самой влиятельной школы танского даосизма — Маошань (Шанцин) и потомком императоров династии Цзинь. Он оказывал достаточно сильное влияние на религиозную политику танского двора, особенно почитавшего даосизм, поскольку носившие фамилию Ли танские императоры считали себя потомками Лао-цзы (Ли Эра). Его основные сочинения — «Тяньинь-цзы» и «Цзо ван лунь» («О сидении в забвении»).

[29] Их названия, сугубо даосские и имеющие мистический смысл, таковы (в порядке от конца ручки к ковшу): Небесная Застава *(Тянь гуань)*, Северный Предел *(Бэй цзи)*, Киноварное Начало *(Дань юань)*, Сокровенный Мрак *(Сюань мин)*, Совершенный Человек *(Чжэнь жэнь)*, Эссенция Инь *(Инь цзин)* и Сияние Ян *(Ян мин)*.

[30] В 17-й главе «Баопу-цзы» о юевом шаге говорится в связи с правилами ухода в горное уединение, необходимыми для защиты от вредоносных духов гор и лесов.

[31] Об этом эффекте «порошка пяти минералов» сообщает и Гэ Хун в 11-й главе «Баопу-цзы».

[32] Царственный знак *(ван сян)* — признак счастливого дня.

[33] Деление бирки *(фу)* — характерный для Древнего Китая ритуал заключения договора: бирка ломалась пополам, и каждая договаривающаяся сторона брала себе свою половину. Совмещение половин (например, в случае приезда посла) заменяло предъявление верительных грамот. В даосском ритуале ученик как бы заключал договор с учителем, обязуясь хранить в тайне полученные наставления.

[34] Гэ Хун считал, что не все люди в принципе способны достичь бессмертия. Для этого они должны обладать особыми врожденными качествами, которые он называет «костью бессмертного» *(сянь гу)*.

[35] В эпоху Гэ Хуна это составляло немногим более полутора килограммов.

[36] Освященная вода — («божественная вода», *шэнь шуй)* — как правило, вода, полученная при смывании в сосуд с водой туши с написанного на шелке или бумаге амулета *(фу)*.

[37] Кристофер Маринус Скиппер — крупнейший исследователь даосской литургики, являющийся также одним из верховных иерархов школы Небесных Наставников. К. М. Скиппер обучался в течение нескольких лет в даосских обителях Тайваня во второй половине 60-х годов прошлого столетия и получил все необходимые посвящения для получения сана.

[38] Аналогичное описание литургии *цзяо* см.: *Малявин В. В.* Китайская цивилизация. М., 2000. С. 270–274.

[39] Первое вещество не отождествлено. «Зерна юева остатка» — некое зернистое вещество вроде кварца.

[40] В китайской космологии каждая из пяти известных древним китайцам планет считалась концентрацией *ци* одного из пяти первоэлементов: Юпитер — дерева, Марс — огня, Сатурн — земли, Венера — металла и Меркурий — воды.

[41] Царство У (220–280) — южное из трех государств эпохи Троецарствия (III в. н. э.).

[42] То есть около 0,5 л воды.

[43] Здесь Гэ Хун поясняет изображения амулетов, помещенных в тексте «Баопу-цзы».

Глава 2
ДАОССКАЯ АЛХИМИЯ: ОТ ТИГЛЕЙ И РЕТОРТ К «БЕССМЕРТНОМУ ЗАРОДЫШУ» (ВНЕШНЕЕ И ВНУТРЕННЕЕ ПУТИ ЗОЛОТА И КИНОВАРИ)

Даосская алхимия, ее основные принципы и направления

Даосская алхимия представляет собой особую «науку о бессмертии», близкую к макробиотике и разделяющуюся на две ветви — внешнюю алхимию *(вай дань)* и внутреннюю алхимию *(нэй дань)*. Первая предполагала изготовление эликсира бессмертия в лабораторных условиях: алхимик как бы создавал в лаборатории действующую модель космоса, сжимая во времени посредством нагревания естественные процессы, протекающие во Вселенной. А поскольку даосы считали, что в самом универсуме в недрах земли из металлов постепенно вызревает чудесный эликсир бессмертия, то подобное моделирование космоса становится вполне понятным. Вторая во многом была алхимией только по названию, терминологии и теоретическому основанию. Во всем остальном она фактически не имела никакой связи с лабораторными методами внешней алхимии. Она стремилась к тому, чтобы создать эликсир бессмертия в самом теле практикующего даоса из его соков, секретов и энергий, а потом преобразовать этот внутренний эликсир («бессмертный зародыш» — *сянь тай*), или энхимому (выражение выдающегося английского историка китайской науки Дж. Нидэма, представляющее собой неологизм, образованный от греческих слов «в», «внутри» и «химическое вещество», «химикалий»), в новое бессмертное и наделенное чудесными свойствами тело адепта, образованное тончайшими положительными *(ян)* энергиями без какой-либо примеси отрицательного *инь*. Если сопо-

ставлять даосскую алхимию с современными формами науки, то лабораторная алхимия окажется ближе к физике, чем к химии, поскольку алхимики стремились к копированию и моделированию космических процессов, а не к исследованию химических реакций; внутренняя же алхимия может быть соотнесена с медициной и психологией. Впрочем, вся даосская алхимия может рассматриваться как часть медицины, а именно — как иатрохимия (ятрохимия — медицинская химия), поскольку ее цель — создание средства продления жизни и избавления от смерти. Данное обстоятельство резко отличает китайскую алхимию от европейской, в которой иатрохимический элемент приобретает значимость только со времен Парацельса (рубеж XV–XVI вв.). Это вполне понятно: для средневекового европейца эликсиры бессмертия были не нужны, ибо христианская религия и так обещала ему в «будущем веке» телесное воскресение и бессмертие (в эпоху Ренессанса же основы христианской культуры на Западе стали размываться, что привело к повышению интереса к поискам бессмертия алхимическими средствами). Даосы же не обладали аналогичной доктриной, и сама алхимия возникла в Китае именно в контексте даосских поисков бессмертия.

Современный американский исследователь китайской алхимии Н. Сивин так определяет эту форму даосской практики:

> Китайская алхимия представляет собой континуум с теоретически обоснованным стремлением создать химическую модель космического процесса, с одной стороны, и преимущественно прагматической ориентацией на поиски эликсиров бессмертия, с другой[1].

Другими словами, даосская алхимия представляет собой теоретически обоснованный (с точки зрения даосской картины мира) набор средств для создания действующей модели космоса с практической целью — получить эликсир бессмертия.

Даосская алхимия ни в коем случае не ограничивает себя поисками опытного или теоретического знания, а, напротив, направлена на достижение практической пользы, причем значительно выходящей за пределы целей и задач современной науки: это достижение абсолютного здоровья, лечение специфических болезней, продление жизни, омоложение, обретение бессмертия и духовного совершенства.

Таким образом, даосская алхимия может быть определена как область традиционной китайской науки, имеющей своим предметом

достижение адептом бессмертия и оперирующей веществами, полученными лабораторным путем через моделирование космических процессов в сжатые временные интервалы в соответствии с характерными для Древнего Китая космологическими представлениями. Эта область знания была тесно связана с медициной и философией. Даосская алхимия делилась на внешнюю (лабораторную) и внутреннюю (психофизиологическую).

Внешняя алхимия основана на лабораторной деятельности, в ходе которой из ряда веществ (прежде всего, из киновари, а также из свинца и ртути) алхимик создает некое вещество, рассматриваемое как эликсир бессмертия (*дань*; это тот же иероглиф, что обозначает и киноварь). Иногда в данной роли может выступать и трансмутационное золото, полученное, как верили даосы, путем превращения неблагородных металлов в золото и серебро, причем эти алхимические благородные металлы сами приобретают способность трансмутировать другие вещества. В основе внешней алхимии лежит представление, широко известное и за пределами Китая, о том, что все металлы суть незрелое золото, постепенно дозревающее в земных недрах. Алхимик в своей реторте, нагревая ее, ускоряет процесс созревания. Так, в природе для созревания золота нужно 4320 лет, а алхимик получает его за год — за триста шестьдесят дней; при этом год приравнивается к одному китайскому двойному часу — страже, составляющей двенадцатую часть суток: $360 \times 12 = 4320$.

С другой стороны, золото как металл, не подверженный коррозии, в своей алхимической ипостаси наделяется способностью делать таким же нерушимым и нетленным и тело принимающего его даоса.

Так, например, Вэй Бо-ян, знаменитый автор классического трактата по теории алхимии — «Трактата о единении Триады» («Цань тун ци»), пишет:

> Попадая в рот, перегнанная киноварь чрезвычайно продлевает жизнь, но золото, по своей природе не гибнущее и не ржавеющее, считается по этой причине драгоценнейшей субстанцией из всего сущего. Когда маги принимают его, то жизнь их становится вековечной.

С ним полностью солидарен и Гэ Хун:

> Золото и киноварь — это такие вещи, которые чем больше нагревают, тем более сокровенны их превращения. Когда желтое золото

помещают в огонь, то оно не разрушается и через сотню переплавок, а когда его погребают, то оно не сгниет до скончания дней. Когда эти два вещества принимаешь внутрь, то закаляешь свое тело, и это дает возможность человеку не стареть и не умирать. Это означает заимствование силы внешних вещей для укрепления самого себя. Это похоже на питание огня жиром: если питаешь его, то он не гаснет... Золотой раствор и перегнанная киноварь, войдя в тело, впитываются им и великолепно защищают его... («Баопу-цзы», гл. 4).

И еще:

Алхимически сделанное золото к тому же есть эссенция-семя *(цзин)* всех снадобий, и по своим качествам оно превосходит естественные благородные металлы. Каноническая книга бессмертных гласит: «Семя-эссенция киноварного эликсира рождает золото». Здесь говорится о возможности создания золота из киновари. Посему в тех горах, где много киновари, много и золота, залегающего прямо под киноварью. И когда удается изготовить алхимическое золото, оно оказывается подлинной субстанцией. Внутри и снаружи оно одинаково, его количество не уменьшится и после сотни переплавок. В рецепте говорится, что из такого золота можно делать гвозди. А это свидетельствует о твердости и крепости алхимического золота[2]. Его можно сделать, только овладев *Дао*-Путем самоестественной спонтанности.

Символизм киновари имеет другое происхождение. Во-первых, алхимикам было хорошо известно, что при нагревании киновари в процессе перегонок из нее выделяется ртуть (формула киновари HgS, то есть это сернистая ртуть), а при дальнейшем нагревании происходит новое соединение ртути и серы и восстановление киновари.

Гэ Хун пишет:

Миряне мало знают и многому удивляются. Они даже не знают, что водяное серебро-ртуть получается из киноварного порошка. Они говорят, что в это невозможно поверить: киноварь — по природе красная субстанция, как же она может стать такой вот белой субстанцией? И еще говорят: киноварь — вещество твердое, а если раскалять твердое вещество, то оно превращается в золу, неужели с одной лишь киноварью дело обстоит иначе? Даже такие простые вещи им непостижимы, когда же они слышат о пути бессмертия, то громко смеются над этим («Баопу-цзы», гл. 4).

Сочетание же красного и белого в одном веществе вызывало ассоциацию с эмбрионом, образующимся, по китайским представ-

лениям, из соединения спермы отца и менструальной крови матери. Киноварь, таким образом, оказывалась не только андрогинным веществом, но и своего рода зародышем бессмертия. Кроме того, из андрогинной природы киновари делался вывод о гармоническом сочетании в ней *инь* и *ян,* причем семя *ян* (ртуть) как бы содержится в ней в лоне *инь*.

Во внутренней алхимии символика киновари отходит на второй план, уступая место паре металлов — свинцу *(инь)* и ртути *(ян)*; кстати, наличие в тексте пассажей о соединении свинца и ртути, порождающем эликсир, является очень важным показателем того, что данный текст относится именно к внутренней алхимии: свинец и ртуть — металлы, которые никоим образом реально не могут вступать в реакцию друг с другом. Поэтому в таких текстах свинец и ртуть — просто символы *инь-ци* и *ян-ци*.

Внутренняя алхимия *(нэй дань),* по существу, является алхимией только в том смысле, что использует ту же терминологию и основывается на тех же теоретических принципах, что и внешняя алхимия. Исходя из принципа подобия космоса и человеческого тела, адепты внутренней алхимии сделали вывод о ненужности лабораторно-химического моделирования Вселенной, поскольку алхимическая модель может быть с успехом заменена собственным телом адепта, энергии, соки и секреты которого и есть микрокосмические аналоги металлов и минералов макрокосма. В действительности же внутренняя алхимия представляет собой форму психопрактики йогического типа, направленную на радикальную перестройку психофизических характеристик адепта, или, говоря ее собственным языком, — на создание нового бессмертного тела и соответствующего ему просветленного сознания. Последний момент играл со временем все большую роль, и постепенно, во многом под влиянием буддизма школы Чань (школы созерцания), психотехнический аспект внутренней алхимии стал ведущим.

Надо отметить также, что именно внутренняя алхимия представляла собой выражение основного вектора развития даосизма: по существу, все методы и практики, образующие внутреннюю алхимию, возникли в даосизме еще в глубокой древности (дыхательные упражнения, техника визуализации и т. д.); внутренняя алхимия лишь свела их воедино, образовав целостную систему духовного делания. Но это произошло только благодаря предшествующему господству внешней алхимии, разработавшей стройную теорию и терминологию. Сама же внешняя алхимия была блестя-

щим, но достаточно кратковременным явлением: возникнув на рубеже III–II вв. до н. э. и обретя свой расцвет в IV–VII вв., она достаточно быстро приходит в упадок и к XIII в. полностью исчезает.

Более того, даосы, следовавшие пути внутренней алхимии, со временем даже начали заявлять, что слово «внешняя» *(вай)* следует понимать как «экзотерическая», «профаническая», а все тексты лабораторной алхимии — или неправильно понятые произведения алхимии внутренней, или же просто алхимические работы, написанные профанами и невеждами, не имевшими никакого представления об истинном «Пути золота и киновари» *(цзинь дань дао),* как стали называть внутреннюю алхимию ее приверженцы. Исторически такое понимание внешней алхимии, однако, абсолютно неверно: внешняя алхимия первоначально считалась не менее эзотерической и тайной, чем ее йогический аналог. К тому же в III–VI вв. как в традиции южнокитайского оккультизма, представленного Гэ Хуном, так и в школе Маошань (Шанцин) оба типа практики обретения бессмертия часто сочетались в деятельности того или иного алхимика. Кроме того, в самой лабораторной алхимии существовали направления, адепты которых вовсе не призывали к простому приему эликсиров внутрь; они считали, что сам процесс созерцания алхимического процесса посвященным в его таинства даосом уже возносит его ввысь по ступеням лестницы духовного совершенства. Уже упоминавшееся выше вдыхание галлюциногенных паров, исходящих от алхимической реторты, в некоторых практиках маошаньского даосизма также предполагало внутренний, психоделический эффект, достигаемый средствами внешней, лабораторной алхимии. Да и само словосочетание «внутренняя алхимия» появилось только в VI в., причем ввел его не даос, а буддийский монах — первый патриарх школы Тяньтай по имени Хуэй-сы, увлекавшийся даосскими методами продления жизни.

Однако понимание внешней алхимии как профанической практики закрепилось в поздней традиции, а содержание текстов внешней алхимии, оставшихся авторитетными для внутренней алхимии, было перетолковано в ее духе, чему способствовала общность терминологии и теоретических принципов двух традиций.

А поэтому как раз пора немного поговорить об этих самых теоретических основаниях практики алхимии.

Основоположения даосской алхимии имеют космологический характер и сводятся к признанию единства мира как проявления единой субстанции — энергии-*ци* и всеобщности перемен и метаморфоз как единственной формы существования *ци*. Именно *ци* в китайской алхимии выполняет функции таинственной первоматерии (materia prima) западноевропейской алхимии, стремившейся отыскать ее и использовать в качестве универсального средства трансмутаций — «философского камня». Даосам же нечего было искать: *ци* было, так сказать, под рукой. Даосский алхимик оперировал не столько самими веществами, сколько их энергетической природой, одухотворяющейся в ходе трансмутации, что приводило к получению одухотворенного, или божественного, киноварного эликсира *(шэнь дань; лин дань),* нуминозность[3] которого была как бы гарантией эффективности.

В процессе алхимического действа алхимик как бы манипулировал космологическими сущностями, скрытыми «под грубою корою вещества». Не обыденные свинец, ртуть или сера были субстанциями алхимических превращений, а силы *инь—ян,* первозданный Хаос, пять первоэлементов (собственно, пять фаз самого процесса циркуляции *инь—ян* в алхимической реторте-космосе) и т. п. Эта принципиальность («истинность» — *чжэнь*) алхимического сырья близка к тому, что имели в виду европейские алхимики, когда говорили о «философских» сере или ртути.

Вот что говорится об этом в трактате даоса X в. Пэн Сяо («Чжэнь И-цзы»):

> Ведь тигр раствора черного свинца — корень таинственных превращений Неба и Земли. Он лишен вещественности, но обладает природой *ци.* Это и есть сокровенно-таинственная, истинно единая семенная эссенция (*цзин),* мать Неба и Земли, корень *инь* и *ян,* прародитель солнца и луны, корень воды и огня, праотец пяти первоэлементов, первоначало вселенской Триады...[4] Совершенные мудрецы, дабы выделить его через обозначение именем, назвали его «истинным свинцом» (*чжэнь цянь),* который и есть корень Неба и Земли, мать всего сущего... Черный свинец — не простая вещь, а сокровенный небесный божественный раствор, родившийся прежде Неба и Земли.

Здесь черный свинец (возможно, один из окислов свинца) выступает символом другого — высшего космологического принципа, является как бы представителем целого ряда соотнесенных с ним понятий; он и *Дао,* и изначальное *ци,* и хаос *(хунь-дунь),*

и многое другое. И только в последнюю очередь это химическое вещество. Надо сказать, что по степени символичности, знаковости даосская алхимия сопоставима с китайским искусством, например с живописью, остающейся совершенно непонятной человеку, не понимающему ее символического языка.

Руководствовались китайские алхимики и принципом сродства видов *(тун лэй),* заменявшим, как это уже говорилось, в китайской мысли принцип причинности. Надо сказать, что западная алхимия во многом следовала тому же принципу «подобное к подобному», называвшемуся в Европе принципом «сочувствия», «симпатии». Так Вэй Бо-ян в своем «Трактате о единении Триады» запрещает использовать в ходе алхимических операций вещества «разного рода»:

> Если ты хочешь, приняв снадобье, стать бессмертным, будь согласен с учением о сродстве видов. Ростки проса непременно дадут просо, а чтобы подманить курицу, используют цыплят. Следуя принципу сродства видов, можно помочь природе, а когда вещи готовы, то по их образцам легко лепить и выплавлять. Но разве получится жемчужина из рыбьего глаза? Ведь из полыни не вырастет крапивное дерево. Родственные виды следуют друг за другом, а из разноприродных вещей не получится сокровища. Вот почему у ласточек и воробьев не рождаются фениксы, а у лис и зайцев не бывает жеребят. Вода не устремляется вверх, а огонь не стекает вниз.

Столь же важны для алхимии идея о подобии микро- и макрокосма, особенно существенная для внутренней алхимии, и связанное с ней представление о возможности моделирования космоса и управления созданной моделью. В этом отношении даосская алхимия близка таким явлениям китайской культуры, как садово-парковое искусство, в особенности создание миниатюрных пейзажей *(пань цзин),* и пейзажная живопись: все эти культурные феномены объединяет стремление к конструированию микрокосма, причем микрокосма совершенного.

Казалось бы, в алхимии, в отличие от искусства, должно преобладать прагматическое и утилитарное отношение к созданной модели Вселенной, однако это не совсем так, и созерцание процесса во многих алхимических практиках рассматривалось как вполне самоценное.

К специфически алхимическим представлениям относится и вера в ускорение процесса трансмутации (имеющего место, со-

гласно алхимикам, и в природе) и как бы сжимание времени посредством нагревания. Во внутренней алхимии учение о периоде нагревания огнем *(хо хоу)* превратилось в теорию применения дыхательных упражнений (по аналогии с кузнечными мехами, упоминаемыми в «Дао-Дэ цзине», гл. 5) в ходе психофизиологического тренинга *нэй дань*.

Огромную роль в теории алхимии играла нумерология, то есть особое, не связанное с математикой (символическое и классифицирующее) использование чисел, их отношений и геометрических фигур. Воплощением ее стал знаменитый «И цзин» — «Книга перемен». При этом алхимики очень рано сами осмыслили важность нумерологии, ставшей, таким образом, фактом самосознания даосской традиции.

Нумерологическая проблематика представлена в даосских алхимических текстах в своем концентрированном выражении — как теория «Книги перемен». Весь алхимический процесс описывался через определенные операции с графическими символами «И цзина» — триграммами и гексаграммами *(гуа),* а также с их чертами *(яо)*. Так, например, создание бессмертного тела, состоящего из чистейшего *ян-ци,* может быть описано в текстах внутренней алхимии через операции с триграммами *ли* (огонь) и *кань* (вода), символизирующими посленебесные *(хоу тянь) инь-ци* и *ян-ци:* триграмма *кань* соответствовала началу *ян* первоэлемента «дерево» (средняя непрерывная черта между двумя прерывистыми — *ян,* рождающееся в глубинах *инь),* а триграмма *ли* — началу *инь* первоэлемента «металл» (прерывистая черта между двумя непрерывными: *инь,* рождающееся среди *ян*). Зачатие алхимического «бессмертного зародыша» *(сянь тай)* описывалось через «обмен» этих триграмм средними чертами: в результате триграмма *кань,* получив недостающую ей среднюю прерывистую черту, превращается в триграмму *кунь* (земля), состоящую из одного *инь* (но уже прежденебесного, *сянь тянь;* выражает первоэлемент «вода») и отбрасываемую прочь. Триграмма *ли* обогащалась третьей непрерывной линией, превращаясь в триграмму *цянь* (небо), символизирующую чистое прежденебесное *ци* янского характера (первоэлемент «огонь»)[5], из которого и состоит «зародыш» нового бессмертного тела адепта *нэй дань*.

Таким образом, теория алхимии обусловливает и характер ее терминологии, основанной на языке «Книги перемен» и традициях его комментирования. Вторым пластом алхимического языка

является собственно алхимическая терминология, связанная с названиями различных веществ, используемых алхимиками. Она весьма символична: киноварь может именоваться «киноварно-красным младенцем» *(чжу цзы),* слюда — «облачной матерью» *(юнь му),* реальгар и аурипигмент — «мужской» и «женской желтизной» *(сюн хуан; цы хуан),* винегар, или уксусная кислота, — «цветочным прудом» *(хуа чи),* хлористая ртуть — «крепким снегом» *(гэнь сюэ)* и т. д., не говоря уже о знаменитых «драконе» и «тигре» — ртути и свинце. Возможны были и трансформации иероглифов, шифрующие название вещества: так, например, слово «свинец» *(цянь)* часто записывалось знаком с ключом «металл» (слева) и знаком «господин», «герцог» *(гун)* справа, что должно было подчеркнуть его положение «старшего» среди металлов.

И дело не в том, что алхимики стремились скрыть эзотерическое знание от профанов: символизм алхимической терминологии представляет собой отражение символического характера самого алхимического деяния, в котором металлы и минералы являются знаками некоей стоящей за ними реальности — сил космоса, которыми и стремится овладеть даос, направив их действие в нужное ему русло.

Некоторые ученые (прежде всего, Н. Сивин) считают, что тексты даосской алхимии можно разделить на теоретические и практические и что соответственно среди даосских алхимиков были эмпирики-практики, интересовавшиеся только технохимической стороной алхимии и изготовлением эликсира бессмертия (вроде Гэ Хуна), и теоретики, разрабатывавшие сложную нумерологическую методологию алхимии (вроде Вэй Бо-яна). Аргументы Н. Сивина в основном таковы.

Алхимик-теоретик стремился к созданию действующей модели космоса, через созерцание которой он приобщался к *Дао*. Алхимика-практика интересовала лишь утилитарная цель — создание эликсира. Для алхимика-теоретика значим прежде всего духовный опыт, поэтому он отвергает идею автоматического действия эликсира; эликсир действен только в контексте совершения очистительных обрядов, поста и медитации о созданной модели космоса.

Алхимики-практики внесли свой вклад в медицину и фармакологию, алхимики-теоретики — в философию и космологические доктрины. Одновременно алхимики-теоретики много сделали для

классификации процессов и создания терминологического инструментария алхимии.

Ведущая тенденция теоретической алхимии — отождествление реагирующих веществ с *инь* и *ян* и отказ от принятия эликсиров внутрь. Более того, алхимик-теоретик может даже и вовсе отказаться от нудной возни с печами и ретортами, заменяя реальный химический процесс его мысленным представлением, медитативным проигрыванием. Отсюда прямой путь к практике внутренней алхимии. Подобная установка имела и эстетический аспект: примером могут служить опыты по созданию алхимического золота через окисление свинца, предполагавшие наслаждение красивым зрелищем окисла, плавающего под воздействием сил поверхностного натяжения в расплаве свинца. Это, говорит Сивин, было золото не для продажи и трат, а для созерцания и восхищения.

При том что Сивин убедительно показал наличие различных пластов и тенденций, существовавших в даосской алхимии, его аргументацию нельзя счесть в полной мере убедительной. И вот почему.

1. На самом деле в истории китайской алхимии не было в чистом виде ни теоретиков, ни практиков. Так, классический представитель «практической» алхимии Гэ Хун отрицает автоматическое действие эликсиров и настаивает на сочетании алхимического делания с практикой нравственного совершенствования, соблюдением поста и совершением ритуальных актов; в противном случае, утверждает Гэ Хун, эликсир не получится. Кроме того, практически все «практики» занимались созерцанием по методу «хранения Одного» *(шоу и)*. Соответственно и «теоретики» не отказывались полностью от технохимических процедур.

2. Алхимик-практик в своих действиях руководствовался теоретическими принципами, разработанными «теоретиками», хотя в их текстах может и не быть теоретических рассуждений, поскольку они представляют собой практические руководства, а не теоретические трактаты (например, в «Баопу-цзы» действительно содержатся только конкретные рецепты, а нумерологической теории в этом памятнике почти вовсе нет).

3. Вера в автоматическое или механическое действие эликсиров характерна не для собственно алхимических текстов, а для популярной житийной и фантастической (например, новеллы *чуань ци,* то есть «предания об удивительном») литературы. В самих алхимических текстах иногда говорится лишь о распространении

заслуг алхимика на его покойных предков, что свидетельствует только о высокой сакральности алхимического делания и о влиянии на даосизм конфуцианской морали.

4. Теория Сивина практически игнорирует историческое развитие алхимии: трактаты теоретического и нумерологического характера свойственны, прежде всего, позднему этапу ее развития, когда постепенно происходит переход от лабораторной алхимии к внутренней медитативной практике *нэй дань*. Даже если высоко теоретичный трактат Вэй Бо-яна «О единении Триады» действительно был написан во II в. н. э. (есть основания усомниться в этом), до X в. (времени написания Пэн Сяо классического комментария к тексту Вэй Бо-яна) он оставался практически никем не замеченным, хотя позднее начинается настоящий «бум Вэй Бо-яна».

На самом деле различие между теоретической и практической алхимией вполне банально: ведь и ныне лабораторное руководство не создает особой «практической физики», как, равным образом, и теоретическая физика не является отрицанием физики экспериментальной. Можно поэтому сказать, что никакой теоретической и практической алхимии вовсе не было, а были разные тексты — теоретические трактаты и практические руководства, в которых, естественно, теоретико-методологическому аспекту алхимии не уделялось серьезного внимания.

Еще несколько слов стоит сказать о весьма специфическом аспекте даосской алхимии, проявляющемся в том, что стремление к бессмертию иногда приводило алхимика к смерти, причем часто смерть выбиралась совершенно сознательно.

Надо сказать, даосские алхимики прекрасно понимали, что многие составляющие их эликсиров весьма ядовиты, и поэтому предлагали принимать их крошечными, практически «гомеопатическими» дозами. При этом отравление не переходило в опасные для жизни стадии, останавливаясь на начальном этапе, описывавшемся в алхимических сочинениях: его симптомы служили показателем, что эликсир сделан правильно и что он действует. Отметим также, что наиболее крупными алхимиками были самые выдающиеся врачи Древнего Китая: Гэ Хун, Тао Хун-цзин, Сунь Сы-мо (его даже стали называть «Царь Медицины» — Яо-ван).

Между тем жаждавшие бессмертия монархи, как правило, обращались к услугам проходимцев и шарлатанов, начинавших кормить своих августейших патронов киноварью, которую они

поглощали ложками. В результате несколько императоров династии Тан (IX в.) друг за другом умерли в страшных мучениях от отравления тяжелыми металлами. Новый император казнил алхимиков своего покойного предшественника и немедленно набирал точно таких же, после чего все повторялось.

Это привело в конечном счете к определенной дискредитации внешней алхимии и ее постепенной деградации и упадку. Ей на смену пришла внутренняя алхимия, так называемая «даосская йога», составляющая и сейчас сущность даосской религиозной практики, а в светском варианте — положившая начало чрезвычайно популярной и в Китае, и за его пределами «гимнастике» *цигун,* что буквально означает «работа с *ци*».

Но смертоносный аспект даосской алхимии этим не исчерпывался. Дело в том, что в соответствии с доктриной «освобождения от трупа» *(ши цзе),* бессмертия можно было достичь и через смерть и последующее воскресение. Поэтому даосские алхимики разработали особые эликсиры, практически немедленно убивавшие принявшего их человека (судя по описаниям в текстах их действий, причиной смерти становился обширный инфаркт). Но даосы верили, что, прибегая к таким средствам, они обретают бессмертие через «освобождение от трупа». По-видимому, именно таким способом ушел из жизни великий медик и алхимик, патриарх маошаньского даосизма Тао Хун-цзин.

Даосская алхимия не возникла сразу в готовом виде, а прошла долгий путь становления и развития. К краткому очерку процесса исторического развития даосской алхимии мы теперь и перейдем.

Очерк истории даосской алхимии

О существовании практики лабораторной алхимии можно с уверенностью говорить лишь со II–I вв. до н. э., поскольку имеются сведения о деятельности алхимика Ли Шао-цзюня при дворе ханьского императора У-ди. Есть, правда, упоминания об алхимиках при Цинь Ши-хуане (III в. до н. э.) в ханьском «Трактате о соли и железе» («Янь те лунь»), в котором говорится, что в циньскую столицу Сяньян прибывало множество магов *фан ши,* они предлагали эликсиры из золота и жемчуга, которые должны бы были обеспечить такое же долголетие, как «у Неба и Земли». Однако не исключено, что «Янь те лунь» переносит на Цинь реалии более позднего ханьского времени. Но в целом корни внешней ал-

химии восходят к периоду Борющихся Царств *(Чжань-го),* точнее, к IV–III вв. до н. э.

В это время распространяется вера в возможность обретения бессмертия через употребление различных снадобий *(яо)*. Однако еще нет никаких указаний на существование идеи трансмутации металлов. Скорее можно предположить, что те снадобья были растительного происхождения, поскольку они тесно связывались в сознании современников с верой в травы бессмертия *(бу сы чжи цао)* на волшебных океанских островах Пэнлай, Фанчжан и Инчжоу. Центром веры в снадобья бессмертия, видимо, было восточное приморское царство Ци, где процветала традиция магов *фан ши*. Уроженцем Ци был и философ Цзоу Янь, впервые детально разработавший учение о пяти первоэлементах; его философию можно считать рационализацией воззрений *фан ши*. Если учесть высокую степень разработанности нумерологии в учении Цзоу Яня и ее влияние на формирование теории алхимии, то гипотеза о циских корнях даосской алхимии может найти дополнительное подтверждение.

Однако до II–I вв. до н. э. о собственно алхимии говорить не приходится, хотя в даосизме, безусловно, существовала алхимическая тенденция в виде представления о «снадобьях бессмертия» *(бу сы чжи яо)*. О последнем иронически сообщают недаосские тексты. Так, в «Ханьфэй-цзы» (легистский текст III в. до н. э.) говорится о преподнесении снадобья царю южного царства Цзин (Чу) и о некоем «клиенте» *(кэ),* желавшем обучить правителя царства Янь «пути бессмертия» (*бу сы чжи дао)*[6]. О связи идеи «снадобья» с океанскими островами бессмертных отчетливо говорит то, что циские цари Вэй-ван (358–320 до н. э.) и Сюань-ван (319–301 до н. э.), равно как и яньский царь Чжао-ван (311–279 до н. э.), посылали экспедиции в море на поиски этих островов и снадобий. В имперский период эти поиски в более широких масштабах повторили императоры Цинь Ши-хуан и ханьский У-ди, но позднее экспедиции не возобновлялись, поскольку развитие алхимии делало поиски «естественных» снадобий неактуальными.

В правление императора У-ди (точнее, в 116–103 гг. до н. э.) при дворе действовали не только алхимик Ли Шао-цзюнь и маг Луань Да, но и множество других магов *фан ши* из Ци и Янь. Историк Сыма Цянь сообщает, что Ли Шао-цзюнь был сведущ в магии, алхимии и богослужебном ритуале. Надо сказать, что при У-ди, стремившемся обрести бессмертие, покровительство алхимии (а Ли Шао-цзюнь проповедовал идею создания искусственного золотого

эликсира) сочеталось с достигшей невероятного размаха ритуальной деятельностью (жертвоприношение божествам, расцвет культа Царицы Запада Сиван-му как подательницы бессмертия и т. д.). Однако от эпохи Ранней, или Западной, Хань (206 до н. э. — 8 н. э.) до нас не дошло ни одного алхимического текста[7].

Первым алхимическим сочинением, известным нам, является знаменитый трактат Вэй Бо-яна «Цань тун ци» («О единении Триады»), относимый традицией и подавляющим большинством современных исследователей ко II в. н. э. (хотя часть ученых считает существующий ныне текст подделкой IX–X вв.).

О жизни Вэй Бо-яна почти ничего не известно. По сведениям первого комментатора его сочинения Пэн Сяо («Чжэнь И-цзы», X в.), он происходил из места Шаньюй в провинции Чжэцзян и был учителем некоего Сюй Цун-ши, который, прокомментировав сочинение Вэй Бо-яна, передал его некоему Чуньюй Шу-туну около 160 г. Предполагается, что Вэй Бо-ян был крупным чиновником в Лояне, но ради поисков *Дао* ушел около 150 г. в отставку. Отсюда можно сделать вывод, что он жил между 100 и 170 гг. Впоследствии Вэй Бо-ян получил даосский титул «Истинный человек великой простоты» *(тай су чжэнь-жэнь)*. Сообщается также, что он имел прозвание Юнь Я-цзы, тогда как первым его именем было Вэй Ао.

Из других источников можно назвать «Жития святых-бессмертных», приписываемые Гэ Хуну («Шэнь-сянь чжуань») и содержащие в основном сведения житийного и фантастического характера. Но именно в этом тексте впервые говорится о том, что Вэй Бо-ян был автором «Цань тун ци». Интересно, что в «Баопу-цзы» Гэ Хуна упоминается некий «Внутренний Канон Вэй Бо-яна», но ни слова не говорится о «Цань тун ци».

Трактат Вэй Бо-яна пользовался огромным авторитетом в даосских кругах с X в., когда его ввел в широкий оборот даос Пэн Сяо, написавший к нему комментарий (947). С этого времени трактат «О единении Триады» стал классическим сочинением по алхимии, из него исходили все последующие ее теоретики (практиковавшие, правда, исключительно внутреннюю алхимию) — Чжан Бо-дуань, Бо Юй-чань и другие. Высоко ценили этот труд и конфуцианцы Ван И и Юй Янь (конец XIII в.), а такой корифей неоконфуцианства, как Чжу Си (1130–1200), даже написал анонимное сочинение «Особая интерпретация „Чжоу и цань тун ци“» («Чжоу и цань тун ци као и»), в котором, несмотря на всю свою

антипатию к даосам, оценил этот трактат весьма положительно. Кроме того, Чжу Си издал текст «Цань тун ци», снабдив его отдельными замечаниями и комментариями (под тем же названием, что и названное выше сочинение).

Смысл названия трактата Вэй Бо-яна интерпретировался поразному:

1. Триада Небо—Земля—Человек. Трактат Вэй Бо-яна говорит о гармонии космоса и ее воспроизведении алхимиком.

2. Единство алхимии, даосской философии и нумерологии «И цзина». Данная интерпретация подкреплялась и полным названием текста: «Чжоу и цань тун ци» — «Основанное на чжоуской Книге перемен учение о единении Триады».

3. В традиции *нэй дань* Триада понималась как единство трех основных внутренних ингредиентов (семенная эссенция *цзин,* энергия, или пневма, *ци* и дух *шэнь).* В таком случае сочетание *чжоу и* интерпретировалось не как «чжоуский „И цзин“», а по буквальному значению иероглифов как «циклические перемены», причем имелась в виду цикличность движения жизненной силы в человеческом теле-микрокосме.

Кроме того, существовали и сомнения относительно принадлежности трактата Вэй Бо-яна к традиции внешней или внутренней алхимии (поскольку взлет популярности «Цань тун ци» был связан с признанием его классическим именно внутренними алхимиками, восторжествовал именно последний взгляд). Но скорее всего, такая постановка вопроса вообще некорректна, поскольку «Трактат о единении Триады» — сочинение методологического характера, принципы которого равно применимы и к внешней, и к внутренней алхимии. Во всяком случае, если текст был написан действительно во II в., он никак не мог быть руководством по внутренней алхимии, поскольку ее тогда просто не существовало.

Все комментаторы (в том числе и Чжу Си) единодушно отмечают крайнюю сложность языка этого текста и филологические трудности, возникающие при его чтении. Для примера приведем два небольших фрагмента этого памятника:

> 1. С самого начала *инь* и *ян* сокровенного (свинцовая руда. — *Е. Т.)* содержит в себе желтый росток *(хуан я).* Главный из пяти металлов — речная повозка (*хэ чэ*; свинец. — *Е. Т.*) на севере. Поэтому свинец снаружи черен, а внутри содержит золотой цветок *(цзинь хуа),* как будто он несет драгоценный нефрит, а похож на безумца.

Металл — отец воды. Мать содержит в себе зародыш своего дитя. Вода — дитя металла. Ребенок сокрыт в материнском лоне. Совершенный человек, постигший тайное, знает то, что как бы есть, но чего как бы и нет. Оно похоже на огромную пучину, то тонет, то всплывает, отступает и разделяется, и каждая часть охраняет свои границы. Посмотришь на него — оно по своему роду белое. Если начнешь работать над ним — оно покраснеет. Но нагревание действует только на поверхность — белая подкладка остается непорочной. Окружность, квадратура, измерение по диаметру и измерение по периметру смешались в едином хаосе, охватив друг друга.

Не исключено, что в этом весьма темном отрывке описывается процедура очищения свинца с его последующим окислением.

2. В промежуток между новолунием и появлением на небе нового месяца соедини половинки бирки и действуй в первозданном хаосе, безвидной бездне, когда мужское и женское уже исходят друг от друга. Пусть они наливаются соком, питательным и пестующим. Осуществляй превращения, чтобы они пропитали собой все. Небо и Земля божественны и одухотворены, и их нельзя измерить. Следует использовать то, что умиротворит тело, спрячет свои очертания и сокроется. Начинай с северо-востока, когда луна проходит через созвездия Цзи и Доу... *Ян* состоит из трех, *инь* пронизывается восемью. Поэтому на третий день новолуния приходит в движение гексаграмма *чжэнь,* а на восьмой день действует гексаграмма *дуй*. Девять и два — увидишь дракона, и *инь—ян,* будучи светлы, пребудут в гармонии и равновесии[8]. На день трижды пять добродетель станет совершенной[9]. Гексаграмма *цянь* завершает формирование своего тела. Вечер девятью три — осторожность, чтобы не сломать божественную бирку[10].

Здесь алхимический процесс описывается нумерологическим языком через уподобление его этапов фазам луны. В этом отрывке сообщается о важнейшей алхимической операции — периоде использования огня для нагревания *(хо хоу)*. Огонь умерен в начале цикла, доходит до максимума в середине, после чего снова уменьшается.

Итак, «Цань тун ци» традиционно считается самым ранним алхимическим текстом в Китае, хотя по своему характеру и языку (символическая перегруженность, не характерная для других ранних текстов, скорее представлявших собой вполне конкретные практические руководства) он ближе поздним текстам даосской алхимии, отразившим переход от внешней алхимии к внутренней,

в полной мере унаследовавшей этот сложный алхимический символизм. Не исключено, что уже в IV в. подлинный текст, который действительно написал Вэй Бо-ян, был утрачен (возможно, частично). Уже в VI в. начали появляться поддельные тексты под тем же названием (вероятно, использовавшие сохранившиеся фрагменты оригинала), поскольку соответствующие упоминания есть у Тао Хун-цзина. При Тан, скорее всего, существовало несколько версий текста под названием «Чжоу и цань тун ци». Появление комментария Пэн Сяо к одной из них (возможно, и его частичное авторство) способствовало полному признанию ее в качестве подлинника Вэй Бо-яна. С X в. «Цань тун ци» постоянно упоминается как одно из самых авторитетных даосских сочинений. Однако окончательно вопрос о подлинности «Трактата о единении Триады» вряд ли будет когда-нибудь решен окончательно.

В III–IV вв. алхимическая традиция бурно развивалась, влияя все больше и больше на китайскую культуру; алхимические темы все чаще появляются в поэтических произведениях китайских литераторов (достаточно вспомнить поэзию жанров «о странствиях к бессмертным», «стихи сокровенных словес» и т. д.; алхимические опыты становились модным занятием среди эстетов-аристократов и артистической богемы, характерный пример — поэт Цзи Кан и его приятели, «семь мудрецов из бамбуковой рощи»). Крупнейшим алхимическим текстом эпохи стал трактат Гэ Хуна «Баопу-цзы», названный так по прозвищу его автора. Этот памятник вошел в золотой фонд традиционной китайской науки и является важнейшим источником для изучения практики лабораторной алхимии Китая III–IV вв.

Гэ Хун (второе имя Чжи-чуань) родился в 283 или 284 г. в Даньяне (уезд Цзюйжун, территория современной провинции Цзянсу), то есть там, где служил отец его знаменитого современника, литератора Гань Бао, с которым Гэ Хун неоднократно встречался и по служебным, и по личным делам. Отметим, что если дата рождения Гэ Хуна особых сомнений и споров не вызывает, то дата его смерти гораздо менее достоверна (не говоря уж о том, что сами даосы считают его бессмертным). Так, официальная «История династии Цзинь» («Цзинь шу») с определенностью говорит о том, что Гэ Хун прожил долгую восьмидесятилетнюю жизнь (точнее, 81 г.) и скончался в 363 г. (год гибели во время похода на персов знаменитого неудачливого реставратора античности римского императора Юлиана Отступника). И эту дату в основном принимают

современные китайские и российские историки. С другой стороны, даты жизни многих современников Гэ Хуна (например, губернатора Гуанчжоу Дэн Юэ, свидетеля кончины великого алхимика) не позволяют предположить, что Гэ Хун прожил более шестидесяти лет. В таком случае, год его смерти — 343-й. И эту дату в основном принимают современные западные синологи.

В настоящее время окончательно решить эту проблему не представляется возможным, поэтому следует просто принять к сведению расхождение в датах и пока смириться с ним.

Описать жизнь Гэ Хуна несложно, так как он сам потрудился написать свою биографию. И хотя она заканчивается событиями 318–320 гг. (около 335 г. он, правда, внес добавления), однако его жизнеописание в «Истории династии Цзинь» с успехом восполняет пробел и описывает события его жизни последующих лет.

Как уже говорилось, Гэ Хун родился в семье коренных южан, южнокитайских аристократов, верой и правдой служивших вначале династии Хань, а потом царству У, следы ностальгии по которому можно найти и в «Баопу-цзы». Но гораздо важнее то обстоятельство, что семья Гэ Хуна издревле была связана с эзотерической традицией южнокитайского даосизма, унаследовавшей учение и практику даосов раннеханьской эпохи (206 до н. э. — 8 н. э.) и известной как традиция «письмен трех Августейших» — *сань хуан вэнь* (имеются в виду совершенные императоры мифологической древности и прежде всего — знаменитый Желтый Император, Хуан-ди, в даосском восприятии — бессмертный маг и алхимик, вознесшийся на небо). Это была традиция алхимических таинств изготовления эликсира вечной жизни, астрологического детерминизма, искусства изготовления магических амулетов, произнесения могучих заклятий и владения методами даосской гимнастики *даоинь,* дыхательных упражнений и искусством внутренних покоев — даосской сексуальной практикой. Все перечисленные темы нашли свое отражение на страницах трактата Гэ Хуна. Эта традиция резко отличалась от сформировавшейся во II в. н. э. школы Небесных Наставников *(Тянь ши дао)* с ее литургикой, общинными богослужениями и тенденцией к теократическому правлению.

В связи с даосским наследием семейства Гэ необходимо вспомнить о двоюродном деде Гэ Хуна — знаменитом Гэ Сюане (он же — Сыновне почтительный Бессмертный Гэ — Гэ Сяо-сянь, или Господин Бессмертный Гэ — Гэ Сянь-гун, или Бессмертный Ста-

рец Гэ — Гэ Сянь-вэн). Об этом своем предке Гэ Хун неоднократно вспоминает на страницах своего труда, порой рассказывая о нем весьма забавные и совершенно невероятные истории. Отметим, что Гэ Сюань был не просто даосом, его считали бессмертным чудотворцем и великим святым, а более поздняя традиция Линбао (Духовной Драгоценности), основанная, кстати, потомком Гэ Хуна — Гэ Чао-фу около 380 г., считала его своим провозвестником и первоучителем.

Хотя в ранней молодости образование Гэ Хуна носило преимущественно классический конфуцианский характер, он очень рано приобщился к даосскому оккультизму под руководством даосского наставника Чжэн Сы-юаня (Чжэн Иня), традиция которого восходила к знаменитому магу рубежа Хань и Троецарствия Цзо Цы (Цзо Юань-фану) и его учителю Ма Мин-шэну. Позднее, после того как Гэ Хун женился на дочери крупного чиновника и признанного даосского авторитета Бао Цзина, последний приобщил его и к произраставшей от основного древа традиции двоюродного деда самого Гэ Хуна — Гэ Сюаня (в среде последователей «письмен трех Августейших» было не принято учиться у своих кровных родственников, что также отличало их от адептов «пути Небесных Наставников», передававших посвящения и сан по наследству).

Семья Гэ Хуна была знатна, но бедна, и в своем трактате Гэ Хун не пожалел черной краски для живописания своей бедности и даже нищеты, по-видимому преувеличивая свои материальные затруднения.

Самостоятельную жизнь Гэ Хун начал на военной службе. В 303–304 гг. в Цзяннани разразилось крестьянское восстание Ши Бина, в подавлении которого Гэ Хун принял участие в должности младшего офицера (ему было тогда около 20 лет). За проявленное мужество он впоследствии получил почетный, но не приносящий дохода титул «Гуаньнэйский маркиз» (*гуаньнэй хоу* — «маркиз земель внутри пограничных застав»); этот титул был, впрочем, весьма распространен в то время. В частности, им был пожалован и упоминавшийся выше Гань Бао. Надо сказать, что и позднее Гэ Хун не порывал полностью с военным делом — находился достаточно длительное время на службе в должности именно военного советника.

После окончания военной кампании Гэ Хун отправляется на север в поисках неизвестных ему рукописей эзотерических даосских текстов. Эта поездка, однако, оказалась неудачной, север был

охвачен мятежами и смутой, и Гэ Хун не нашел там ничего, заслуживавшего его внимания.

Узнав, что губернатором Гуанчжоу (Кантона) назначен его друг Цзи Хань, также увлекавшийся даосизмом (см. «Баопу-цзы», гл. 20), Гэ Хун отправляется к нему (видимо, в 306 г.) и служит в канцелярии Цзи Ханя в качестве военного советника и инспектора. Однако вскоре Цзи Хань оказывается жертвой покушения и гибнет от руки убийцы. Гэ Хун через некоторое время возвращается в Цзянькан (Нанкин), куда вскоре прибывает принц Сыма Жуй, будущий первый император Восточной Цзинь (с 317) Юань-ди. Всеми делами при нем вершит всемогущий фаворит, магнат и богач Ван Дао, про которого ходила молва, что свое несметное богатство он заполучил благодаря общению с нечистью (эти слухи не мешали Ван Дао быть одним из первых высокопоставленных покровителей буддизма). Гэ Хуну удалось устроиться в штат помощников Ван Дао, ставшего после создания новой империи имперским канцлером (в этом штате служил и упоминавшийся выше литератор Гань Бао). В это время (между 317 и 320 гг.) Гэ Хун и пишет свой трактат «Баопу-цзы».

На службе Гэ Хун оставался до 333 г., когда на престоле находился уже император Чэн-ди. Гэ Хун испросил у него назначения на должность на крайний юг империи, в провинцию Цзяочжоу (территория Северного Вьетнама; на вьетнамском языке — Зяотяу). Удивленному тем, что такой известный ученый хочет отправиться в столь глухой уголок государства, императору Гэ Хун ответил, что хочет отправиться в Цзяочжоу исключительно потому, что там особенно хороша киноварь, необходимая для алхимических опытов. Чэн-ди не стал отговаривать Гэ Хуна, и тот отбыл на юг.

Однако добраться до Вьетнама Гэ Хуну не удалось, ибо губернатор Гуанчжоу Дэн Юэ не захотел лишиться общества столь выдающегося мужа и удержал Гэ Хуна у себя. Не имея возможности продолжать путь, Гэ Хун смирился с судьбой и поселился на горе Лофушань близ Гуанчжоу, где, окруженный учениками, он и занимался алхимическими изысканиями под покровительством Дэн Юэ, с которым успел по-настоящему подружиться. Своим ученикам (некоторые из них были его родственниками) Гэ Хун и передал имевшиеся у него тексты и преподал тайные даосские посвящения.

Перед смертью Гэ Хун письмом пригласил Дэн Юэ срочно навестить его, но губернатор задержался и прибыл на гору, когда Гэ Хун был уже мертв. А далее начинается легенда. Она гласит, будто Дэн Юэ обнаружил, что тело Гэ Хуна остается легким и гибким, не подвергаясь трупному одеревенению и окоченению. Во время похорон удивленные его легкостью ученики открыли гроб Гэ Хуна и обнаружили, что он пуст. Так и вошел Гэ Хун в даосский пантеон в качестве «бессмертного, освободившегося от трупа» *(ши цзе сянь),* то есть святого, обретшего бессмертие через смерть и воскресение.

Гэ Хун слыл среди своих знакомых человеком крайне скромным, неприхотливым, безыскусным, молчаливым и непосредственным. Поэтому его и прозвали Господином, обнимающим Первозданную Простоту *(Бао пу чжи ши)*. Выражение «обнимать первозданную простоту» *(бао пу)* восходит к «Дао-Дэ цзину», считающемуся произведением великого даосского мудреца Лаоцзы. Там это выражение означает следование естественности *(цзы жань)* и отказ от хитросплетений лжецивилизации. Это прозвище Гэ Хун и использовал для названия своего знаменитого трактата.

Алхимия Гэ Хуна почти исключительно имеет практический характер: это очень конкретные и практически лишенные символической и нумерологической нагрузки описания приготовления эликсиров бессмертия, важнейшими из которых являются золотой раствор *(цзинь е)* и перегнанная (или — точнее — «возвращенная», «восстановленная») киноварь *(хуань дань),* а также алхимических золота и серебра. Останавливается Гэ Хун и на вспомогательных средствах, способствующих продлению жизни (но не обретению бессмертия): гимнастике, дыхательных упражнениях, сексуальной практике, приеме растительных снадобий, что обнаруживает тесную связь алхимии с медициной. Весьма существенным представляется тот факт, что Гэ Хун категорически отрицает преимущества препаратов растительного происхождения перед препаратами из металлов и минералов. Аргументация Гэ Хуна: растения сами гниют и разлагаются, как же они могут воспрепятствовать смерти человека. Иное дело металлы, особенно не подверженное коррозии золото. Этот подход Гэ Хуна, приверженца хемотерапии, прямо противоположен установкам средневековых европейских медиков (до Парацельса), скованных «галеновым запретом» на употребление веществ иного, нежели растительного, происхождения[11].

Хотя Гэ Хун описывает практику «хранения Одного» и другие даосские искусства, однако основным и главным методом обретения бессмертия для него остается лабораторная алхимия. Описывая технохимическую сторону процесса изготовления эликсира и придавая ей огромное значение, Гэ Хун, однако, полагает, что эликсир, будучи одухотворенным *(шэнь, лин),* не получится без соблюдения норм ритуальной чистоты и совершения обрядов, постов и жертвоприношений покровительствующим божествам. В основе алхимической процедуры — многократная перегонка состава, каждый цикл которой делает эликсир более действенным. Ряд эликсиров изготавливается в запечатанной реторте при ее нагревании и последующем закапывании в землю. В одиннадцатой главе «Баопу-цзы» Гэ Хун подробно описывает различные вспомогательные эликсиры и снадобья, изготовляемые из грибов, растений, минералов и субстанций животного происхождения.

Человека, впервые обращающегося к чтению «Баопу-цзы», многое удивляет и даже потрясает своей кажущейся парадоксальностью.

И действительно, Гэ Хун провозглашает веру в бессмертие (и притом телесное!) и бессмертных, в магию и астрологию, алхимию и нумерологию, а сам при этом высмеивает (прямо в вольтеровских выражениях) тех, кто, вместо того чтобы обратиться к врачу, молится о выздоровлении божествам, совершает жертвоприношения и разоряется на оплате сомнительных услуг шаманов и знахарей. Как это понимать? Или другой пример: этот маг, алхимик и оккультист охотно цитирует не только «Дао-Дэ цзин» или эзотерические «каноны бессмертных» *(сянь цзин),* но и сочинения таких скептиков и вольнодумцев древности, как Ван Чун и Хуань Тань. Что это, собственно, означает? Ответы на эти вопросы мы, однако, сможем найти только после вдумчивого прочтения всего памятника при условии восприятия его как вполне определенного и непротиворечивого в себе целого.

И все-таки ключ к кажущимся противоречиям Гэ Хуна есть. И этот ключ — специфика самого естественно-научного знания в традиционных культурах и отчетливое понимание того обстоятельства, что Гэ Хун по своему темпераменту, подходу и интересам был, прежде всего, не мистиком или интуитивистом, а ученым-экспериментатором и эмпириком. То, что нам кажется фантастикой или даже суеверием из принимаемого Гэ Хуном, на самом деле

просто относится к области допускаемого научным знанием его эпохи. То же, что считалось суеверием и тогда, отвергается Гэ Хуном целиком и полностью.

И здесь разворачивается еще один конфликт, характерный для содержания «Баопу-цзы», — конфликт между суждениями «здравого смысла» и данными опытного и научного знания. Ведь многое из того, что принимает наука, неприемлемо для обыденного сознания с его «здравым смыслом»: для обыденного сознания бессмысленно и нелепо и признание шарообразности Земли, поскольку признать это означает допустить, что антиподы ходят ногами вверх! Другое дело, что в эпоху господства научного знания «обыденное сознание» принимает его как авторитет и берет его данные на веру. Иное дело традиционные культуры с совершенно другими приоритетами. Их представитель не склонится перед императивом научного познания и будет утверждать, что нелепо говорить, будто киноварь — ртутное соединение, ибо ртуть белая, а киноварь красная. И подобного рода утверждения становятся объектом очень язвительной критики Гэ Хуна. Но вместе с тем ограниченность самого научного знания и научного метода того времени препятствовала отграничению возможного от невозможного, реальных связей и отношений от фантастических. И вот уже Гэ Хун, вдоволь насмеявшись над «рационалистом» — неучем-обывателем, сам начинает отстаивать положения, с нашей точки зрения — полностью невозможные, но с его — относящиеся к области научно установленных фактов. Ведь если из белой ртути может получиться красная киноварь, то почему бы этой самой киновари не быть еще и эликсиром бессмертия? Гэ Хун совершенно справедливо распекает обывателя, упрямо твердящего по любому поводу, выходящему за пределы его убогого «здравого смысла»: «Этого не может быть, потому что этого не может быть никогда», но тут же на прямо противоположном основании («в конце концов, может быть все, если иное не установлено опытным путем») начинает утверждать то, чего все-таки быть не может (но не может быть для нас, ибо мы знаем, на основании чего это невозможно, но не для Гэ Хуна, не знавшего этого основания).

Некоторые примеры инженерно-научного гения Гэ Хуна просто удивительны. Чего стоит, например, описание летательного аппарата тяжелее воздуха (типа планера с винтом) из пятнадцатой главы «Баопу-цзы», но еще важнее то, что ум Гэ Хуна открыт и совершенно антидогматичен. И если К. Ясперс писал о «философской

вере», то даосскую веру автора «Баопу-цзы» вполне можно назвать «научной верой».

Так что оккультист Гэ Хун — скорее сциентист и эмпирик, чем мистик-иррационалист и визионер.

Учению о *Дао*-Пути, даосской онтологии и метафизике посвящены (частично) первая, девятая и восемнадцатая главы «Баопу-цзы». Надо сказать, что метафизика — не самая сильная сторона Гэ Хуна, и здесь он малооригинален (недаром первая глава «Баопу-цзы», особенно ее первая половина, по существу, является просто хорошим парафразом первой главы «Хуайнань-цзы» — знаменитого даосского компендиума II в. до н. э.). Гэ Хун стремится поскорее покинуть метафизические выси и вернуться к проблемам практическим — будь то преимущества отшельнической жизни, критика суеверий и простонародных культов или методы даосского созерцания.

Вторая, третья, пятая и многие другие главы посвящены критике «обывателей» *(су),* «с порога» отвергающих веру в физическое бессмертие, бессмертных и даосские методы обретения бессмертия. Гэ Хун показывает себя здесь как отличный полемист, использующий как логические, так и эмпирические и исторические аргументы.

Алхимия подробно рассматривается Гэ Хуном в четвертой («великие эликсиры бессмертия»), одиннадцатой (фармакология и криптоботаника «бессмертия») и шестнадцатой (златоделие, аурификация) главах его трактата.

Девятая глава по преимуществу критикует народные верования, суеверия и так называемые «непристойные культы» *(инь сы)*. Если бы здесь Гэ Хун, увы, не апеллировал к репрессивному аппарату власть имущих и палачу, то его по уровню рационалистичности и едкости вполне можно было бы сравнить с Вольтером или Гольбахом.

Десятая и двенадцатая главы посвящены рассмотрению соотношения даосизма и конфуцианства; для Гэ Хуна даосизм — корень (основное, главное), а конфуцианство — верхушка (производное и второстепенное). Здесь Гэ Хун также объясняет разницу между совершенным мудрецом и бессмертным, тратя немало усилий, чтобы доказать (особенно в двенадцатой главе), что Конфуций отнюдь не был всеведущ и часто проявлял элементарную неосведомленность.

Четырнадцатая и двадцатая главы раскрывают тему важности поисков истинного даосского учителя, под руководством которого только и можно заниматься подлинной даосской практикой. Здесь же Гэ Хун обрушивается на различных шарлатанов и проходимцев от даосизма, богатеющих на легковерности и наивности обожающих их последователей.

Семнадцатая глава посвящена искусству отшельнической жизни и различным средствам, защищающим от горной нечистой силы, готовой атаковать незадачливого анахорета и уничтожить его. Особенное внимание Гэ Хун уделяет различным формам экзорцизма и защитительной магии, прежде всего даосским амулетам и талисманам.

Девятнадцатая глава по большей части представляет собой каталог даосских текстов, имевшихся в библиотеке учителя Гэ Хуна — даоса Чжэн Сы-юаня. Этот весьма репрезентативный каталог может считаться непосредственным формальным предшественником первого варианта Даосского канона — «Дао цзана», появившегося столетие спустя благодаря трудам даоса Лу Сю-цзина.

Остальные главы в основном посвящены спорам с обывателями-оппонентами, ответам на вопросы сочувствующих и описаниям различных «малых» даосских методов — гимнастики *даоинь*, дыхательных упражнений, визуализации, сексуальной практики, магических приемов, астрологии, медицины и т. п. Обсуждение этих тем постоянно перемежается рассказыванием различных исторических анекдотов и «случаев из жизни», что делает «Баопу-цзы» весьма интересным чтением.

И здесь уместно поставить вопрос о литературных достоинствах этого произведения.

«Баопу-цзы» отнюдь не сухой трактат, написанный бесстрастной кистью далекого от жизни и ее треволнений мудреца. Во-первых, данный трактат в высшей степени авторское произведение, и в его тексте в полной мере отразились личность Гэ Хуна, его индивидуальность, черты характера и темперамент, так что знакомство с этим незаурядным человеком — одно из удовольствий, ждущих здесь читателя.

Во-вторых, «Баопу-цзы», несомненно, произведение высокой китайской словесности, написанное умелым стилистом, превосходно владеющим всеми нюансами древнекитайского письменного языка. Иногда, с нашей точки зрения, Гэ Хун излишне пышен и велеречив (особенно в переполненных метафорами и сложными

параллелизмами разделах, посвященных описанию *Дао*-Пути и космического порядка вообще), но таков уж был тон и дух той эпохи, породившей стиль, известный среди китаеведов под названием «лю-чаоского барокко» (Лю-чао — Шесть династий, так назывался период китайской истории с III до конца VI в.). Притом надо отметить, Гэ Хун с избытком искупает эту лексическую и стилистическую избыточность в других разделах текста, где его язык становится достаточно строгим и прозрачным. В-третьих, это, безусловно, произведение художественной прозы, сыгравшее свою роль в формировании китайской повествовательной прозы малых жанров *(сяо шо),* прежде всего «новелл об удивительном» *(чуань ци)*. И в этом отношении «Баопу-цзы» Гэ Хуна стоит в одном ряду с такими памятниками той же эпохи, как «Записки о поисках духов» Гань Бао и «Новые речи, в свете ходящие» («Ши шо синь юй») Лю И-цина. «Баопу-цзы» весь пронизан включенными в него сюжетными повествованиями, тем, что современные китайцы называют «гуши» («история», «рассказ»), описаниями неких «случаев из жизни» (обычно волшебного или фантастического характера), структура (а часто и содержание) которых вполне аналогичны структуре новелл Гань Бао. И эти «истории» и «анекдоты» придают ученому трактату дополнительную прелесть и обаяние.

Трактат Гэ Хуна содержит огромный объем информации по истории алхимии. И вместе с тем это не эзотерический текст типа «Цань тун ци», а скорее популярная книга по основам даосизма. Цель текста — ознакомить лиц, которым судьба (влияние звезд) уготовила возможность обретения бессмертия, с даосизмом, чтобы они могли, получив общее представление о нем, приступить к серьезной практике под руководством опытного наставника.

Из китайских алхимиков того же исторического периода следует упомянуть Тао Хун-цзина (456–536).

Тао Хун-цзин принадлежал к аристократическому роду, что позволило ему начать придворную службу. Однако, познакомившись с учением школы Маошань, он покидает двор и становится отшельником, известным под именем Хуаян-иньцзюй (Отшельник из Хуаян). Последний период своей жизни он проводит исключительно в скиту на горе Маошань близ современного Нанкина. Однако он сохраняет благорасположение лянского императора У-ди, для которого Тао Хун-цзин регулярно готовит лекарства и эликсиры. У-ди был ревностным буддистом, называл себя «императором-бодхисаттвой» и даже пытался уйти в монастырь. Он был

инициатором гонений на даосизм, особенно на отшельников, и тем не менее Тао Хун-цзин оставался его доверенным лицом, что способствовало укреплению позиций маошаньского даосизма. В истории науки Тао Хун-цзин известен не только как алхимик, но и как медик-фармаколог.

Алхимические труды Тао Хун-цзина отразили начавшийся в рамках Маошань медленный процесс перехода от лабораторной алхимии к внутренней. Теперь внешнее средство, эликсир, должно было трансформировать внутренний мир, психику адепта. Отсюда и интерес Маошань к психоделикам, использовавшимся в процессе созерцания. Все в большей степени созерцание алхимического процесса для обретения совершенства подменяет прием снадобий внутрь. Вместе с тем полного отказа от приема эликсиров не произошло, причем, как уже говорилось, готовились и заведомые яды как средство для обретения бессмертия через «освобождение от трупа», один из которых, видимо, и стал причиной смерти самого Тао Хун-цзина.

Тао Хун-цзин придавал особое значение приготовлению эликсиров из ртути (типа каломели Hg_2CL_2). В Европе широкое применение хлоридов ртути относится только ко времени парацельсовского переворота в медицине (XV–XVI вв.), хотя сам способ их приготовления был известен с XIII в. В Китае же хлориды ртути были широко распространены еще в IV–VI вв. Описаны Тао Хунцзином и соединения мышьяка.

После объединения Китая в единую империю при династиях Суй (589–616) и Тан (618–907) начинается новый этап истории алхимии, связанный с обобщением результатов предыдущей эпохи и совершенствованием технического аспекта алхимических процедур. Крупнейшим алхимиком этого периода был Сунь Сымяо (Сунь Сы-мо, 581–682).

Сунь Сы-мяо более знаменит как врач, а не как алхимик; он даже удостоился почетного титула «Царь лекарств» *(яо ван)*. Его главным сочинением является текст под названием «Основные наставления по киноварному Канону Высшей Чистоты» («Тай цин дань цзин яо цзюэ»).

Язык текстов Сунь Сы-мяо весьма прост и рационален; он избегает усложненной символики и метафор, характерных для Вэй Бо-яна и поздних текстов. По существу, он прибегает к такому языку только дважды: один раз обозначает киноварь и свинец триграммами *ли* и *дуй* и один раз использует метафорическое на-

звание «текучий крепкий снег» *(лю гэнь сюэ)* для обозначения каломели. Из описанных Сунь Сы-мяо процессов следует упомянуть операцию по кальцинированию ртути и непрерывный цикл окисления и восстановления ртути при температуре 630 Q. Большинство эликсиров из сочинений Сунь Сы-мяо весьма токсичны и включают в себя ртуть, мышьяк и другие яды. Интересно, что Сунь полностью понимал это, подтверждением чему являются не только его прямые указания, но и значительно меньшая дозировка этих веществ в лекарствах по сравнению с эликсирами. Видимо, предполагалось, что, продвигаясь по пути бессмертия, адепт становится неуязвимым для яда, воспринимая лишь целительные свойства эликсира (в Европе Парацельс также считал, что целительные свойства лекарства прямо пропорциональны его ядовитости). Сунь Сы-мяо также принадлежит классификация препаратов (оздоровительные, лечащие и приносящие бессмертие).

Рассказывают, что после кончины Сунь Сы-мяо (которому было уже более ста лет от роду) его тело, пропитанное составами эликсиров, не разлагалось в течение как минимум двух недель, что было воспринято современниками как свидетельство достижения им состояния «бессмертного, освободившегося от трупа».

После Сунь Сы-мяо лабораторная алхимия не дала уже таких выдающихся деятелей, как Гэ Хун или Тао Хун-цзин. В целом для танской эпохи характерно стремление к систематизации алхимических знаний, что проявилось в создании алхимических словарей. Первым из них стал словарь Мэй Бяо — «Синонимический словарь минералов и снадобий» — «Ши яо эр я» (806).

В качестве примера приведем оттуда статью «Киноварь»:

> Киноварь (точнее, киноварный песок, вермиллион — *дань ша*) называется также семенной эссенцией солнца *(жи цзин),* истинным жемчугом *(чжэнь чжу),* песком бессмертных *(сянь ша),* ртутным песком *(хун ша),* красным императором *(чи ди),* великим *ян (тай ян),* кроваво-красным песком *(чжу ша),* кроваво-красной птицей *(чжу няо),* спускающимся с холма кроваво-красным ребенком *(цзян лин чжу эр),* кроваво-красным ребенком вишнево-красного дворца *(цзян гун чжу эр),* семенной эссенцией красного императора *(чи ди цзин),* костным мозгом красного императора *(чи ди суй)* и красным воробьем *(чи цяо).*

Интересно, что в представленных здесь синонимах киноварь предстает веществом исключительно *«янной»* природы, представленным через символику первоэлемента «огонь».

Несколькими годами позже появился еще один аналогичный компендиум, составленный Чжао Най-анем (он же Чжи И-цзы и Цин Сюй-цзы), под названием «Компендиум высших драгоценных записей о свинце, ртути, дереве и металле» («Цянь хун цзя гэн чжи бао цзи чэн»).

В поздний период правления династии Тан внешняя алхимия постепенно начинает приходить в упадок, уступая место психопрактике внутренней алхимии, к которой мы теперь и обратимся.

Внутренняя алхимия

Кратко внутреннюю алхимию можно определить как комплекс психофизических упражнений йогического типа, практикуемый для создания в теле адепта эликсира бессмертия, или бессмертного зародыша, а в перспективе — нового бессмертного тела. Процесс внутренней алхимии описывается в терминах лабораторной алхимии и рассматривается даосской традицией как ее микрокосмический аналог. Религиозная практика внутреннеалхимического типа всегда была более характерна для даосизма, чем собственно алхимия, а после XII–XIII вв. та и вовсе исчезает.

Из сказанного выше о даосизме школы Маошань ясно и то, что сама внешняя алхимия со временем проявляла все большее тяготение к интериоризации, интроверсии. В плане практики непосредственно предшествовали внутренней алхимии упражнения созерцательного типа, известные как «хранение Одного» *(шоу и)*; о них подробнее говорилось в первой части этой книги.

Алхимические символы даосской медитации представляют собой как бы две цели соответствий, причем каждый символ или термин объясняется через каждое иное соответствующее звено цепи и, в свою очередь, предполагает его наличие. Вот примеры подобной синонимической цепи:

1. *Цзин* (семенная эссенция, энергия) = воде (из пяти первоэлементов) = почкам = триграмме *кань* (посленебесная форма) = триграмме *кунь* (прежденебесная форма) = свинцу = Земле (из пары Небо—Земля) = жизненности, или витальности *(мин)*.

2. *Синь* (сердце-разум) = огню = сердцу (как органу) = триграмме *ли* = триграмме *цянь* = ртути = Небу = природной сущности, «духовности» *(син)*.

Связывает эти терминологические ряды понятие универсальной энергии — *ци*.

Первая фаза внутренней алхимии, которой предшествуют дыхательные упражнения и медитативное сосредоточение, заключается в сублимации и очищении эссенции *цзин,* то есть первого ингредиента эликсира. Для этого даос берет под контроль потоки либидо, сексуальной энергии, и направляет их из промежности вверх, в нижний парафизиологический центр тела, нижнее киноварное поле *(дань тянь).* Аккумуляция энергии приводит к ощущению тепла и света, которые начинают вместе с дыханием циркулировать по каналам *цзин* тела адепта посредством сосредоточения и визуализации. Эта циркуляция открывает запертые проходы тела и удаляет из него все шлаки и нечистоты.

Затем жизненная энергия *(ци),* второй ингредиент, после своего очищения превращается в чистейшую эссенцию, направляемую в «желтый двор» *(хуан тин)* — второе киноварное поле в области сердца (в центре груди или в области солнечного сплетения), откуда исходит «свет жизненности». Циркуляция энергии по телу продолжается до тех пор, пока ей не удастся пройти через проход, ведущий к верхнему киноварному полю (головной мозг), или «дворцу нирваны» *(нивань гун).* Вслед за этим происходит прояснение духа *(шэнь),* третьего ингредиента, — открытие прохода «сокровенной заставы» *(сюань гуань),* ощущаемое даосом как появление света в пространстве между бровями.

Таким образом, появились два света — свет жизненности (трансмутированная, пресуществленная семенная эссенция *цзин)* и свет духа (трансмутированное сознание), но лишь в их искаженной, посленебесной форме. В алхимической терминологии эти два света называются свинцом и ртутью (тигром и драконом) и являются двумя основными ингредиентами эликсира, нуждающимися, однако, в очищении.

Постепенно практикующий даос опускает свет духа в нижнее киноварное поле, где уже пребывает свет жизненности. Далее адепт заставляет свет циркулировать по малому «небесному кругу» *(сяо чжоу тянь)* — от точки *хуэй инь* в промежности по позвоночнику вверх до макушки головы (точка *бай хуэй*) и вниз до верхней десны, затем по языку к нижней десне и прямо вниз до точки *инь хуэй* (есть и более простой вариант — между «огнем» и «водой», то есть сердцем и почками). Потом все *ци* собирается вместе и направляется в «пещеру *ци*» *(ци сюэ)* в нижнем киноварном поле; здесь и будет зачат бессмертный зародыш.

Посредством дыхательных упражнений и визуализаций происходит процедура очищения искаженных (посленебесных) энергий

(кань и *ли;* дерево и металл) света жизненности и света природной сущности (духа) и возвращение к своему исконному (прежденебесному) состоянию *(цянь* и *кунь*; огонь и вода). В это время даос как бы возвращается к состоянию нерожденного младенца и превращает свое сознание в «сердце-разум Дао» *(дао синь).*

Тогда происходит соитие двух светов, чистых прежденебесных *инь-ци* и *ян-ци* в теле адепта, и зачатие бессмертного зародыша *(цзе сянь тай),* то есть единение, священный союз (иерогамия) воды и огня, причем все энергетические потенции организма сосредоточиваются в центре тела. Прекращаются и активные дыхательные упражнения («период использования огня для нагревания» — *хо хоу*), дабы зародыш спокойно созревал в теле адепта и не «сгорел» бы от преизбытка «огня». Теперь даос становится «беременным» бессмертным зародышем, как бы вынашивая свое собственное бессмертное тело (подобно божественному Лао-цзы древнего мифа, который из своего тела создал тело своей матери и сам же вошел в него). Этот образ беременного мужчины обыгрывается в известном анекдоте про знаменитого Патриарха Люя, Люй Дунбиня (VIII в.), одного из основоположников традиции «пути золота и киновари» (одного из самоназваний внутренней алхимии).

Люй Дун-бинь одно время жил в столичном городе Ло-яне в доме красавицы гетеры и часто дарил ей подарки, хотя и никогда не спал с ней. Однажды гетера захотела соблазнить его, но Люй Дун-бинь со смехом отверг ее поползновения, сказав, что он сам беременный и в его чреве возрастает зародыш. К тому же, добавил он, любовь внутренняя гораздо приятнее любви внешней. Понятно, что Патриарх Люй имел в виду практику внутренней алхимии с ее зачатием бессмертного зародыша *(сянь тай)* благодаря иерогамии сил *инь—ян* в теле даосского адепта.

В это время даос практикует описанное в первой главе «зародышевое дыхание» *(тай си),* протекающее совершенно незаметно, словно дыхание зародыша в утробе матери.

Созревание бессмертного зародыша и его готовность к рождению дает о себе знать видением золотого круга света с белым кругом меньшего диаметра в центре. В уединенном месте даос приступает к процедуре подъема зародыша по каналу в позвоночнике к макушке головы, через отверстие в которой[12] зародыш (новое тело и новое «я» адепта) рождается. Даос как бы наделен пока двумя телами — прежним, грубым, и новым, утонченным, энергийным, которое может к тому же странствовать, по желанию адепта, совершенно независимо от старого «плотского» тела и вне его.

Но здесь перед «новорожденным» появляется демон (объективация остатков скверн и заблуждений психики даоса), пытающийся пожрать его. Младенец побеждает демона и укрепляет свое тело. Далее перед даосом открываются два пути: первый, более сложный и труднодостижимый, когда даос сливает оба тела воедино и трансформирует и свое физическое тело в бессмертное и нерушимое, и второй, более простой, когда даос совершенно оставляет свое старое тело, перенося свое сознание, свою личность в новое. Теперь поэтому про выдающихся практиков-даосов не говорят, что они умерли. Они трансформировались, совершили метаморфозу *(хуа)*, покинув старое тело и перейдя в новое, тонкое, неразрушимое и божественное. В этом теле нет уже ничего искаженного, посленебесного, оно состоит из чистейшего *ян-ци*; в нем даос может быть и видимым и невидимым, он может одновременно проявляться во множестве мест, скрываться в тайных мирах бессмертных или появляться перед людьми для их наставления и просвещения. Отныне путь к бессмертию завершен.

К XIII в. внутренняя алхимия окончательно вытесняет старую лабораторную алхимию и в рамках школы Учения Совершенной Истины (Цюань чжэнь цзяо), созданной в XII в. даосом Ван Чжэ (Ван Чун-яном), остается ведущей формой даосской практики и в настоящее время.

Внутренняя алхимия не была, конечно, единым направлением, и ее адепты склонны были выделять в ее рамках высшие и низшие традиции. В этом отношении достаточно характерен фрагмент из «Рассуждения, рассеивающего сомнения относительно совершенствования в бессмертии» («Сю сянь бянь хо лунь») известного южносунского (1127–1279) наставника Бо (Бай) Юй-чаня (XIII в.). Это сочинение представляет собой диалог Бо Юй-чаня и его учителя Чэнь Ни-ваня[13]:

> Чэнь Ни-вань сказал: «Хорошо, я расскажу тебе об этом пути бессмертия. Есть три уровня в учении об обретении эликсира бессмертия, есть три свершения в выплавлении эликсира. Обретший путь небесных бессмертных может свершать превращения и метаморфозы и подниматься ввысь. Мужи высших способностей могут научиться ему. Они тело считают свинцом, сердце считают ртутью, сосредоточение считают водой, мудрость считают огнем. Во время вкушения пищи могут они зачать зародыш бессмертия, за десять месяцев созреет зародыш. Это высший способ выплавления эликсира. В его основе нет ни триграмм, ни их черт, нет также фунтов

(цзинь) и унций *(лян)*. Этот способ прост и легок, поэтому от сердца к сердцу передают его. Очень легко в нем достичь успеха.

Обретший путь водяных бессмертных может выходить и входить, скрываться и вновь являться. Мужи средних способностей могут научиться ему. Они *ци* считают свинцом, дух считают ртутью, циклический знак середины *у* они считают огнем, циклический знак начала *цзы* они считают водой. В течение ста дней они могут все смешать и соединить, через три года свершится образ. Это средний способ выплавления эликсира. Хотя в нем есть триграммы и их черты, тем не менее в нем нет еще ни фунтов, ни унций. Этот способ таинствен, поэтому при помощи устных наставлений передают его. В нем непременно можно обрести успех.

Обретший путь земных бессмертных может оставить свое тело и пребывать в миру. Мужи из толпы могут научиться ему. Они семенную эссенцию *цзин* считают свинцом, кровь считают ртутью, почки считают водой, сердце считают огнем. В течение одного года можно произвести зародыш, через девять лет можно достичь успеха. Это низший способ выплавления эликсира. В нем есть триграммы и их черты, а также есть фунты и унции. Этот способ сложен и труден, поэтому письменно передают наставления о нем. Боюсь, что в нем трудно достичь успеха.

Применяющие высший способ приготовления эликсира считают ингредиентами снадобья *(яо цай)* семенную эссенцию, дух, разумные души *хунь,* животные души *по* и мысль; они считают временем нагревания движение, пребывание, сидение, лежание; они считают циркуляцией чистоту, покой и самотакость *(цзы жань)*.

Применяющие средний способ приготовления эликсира считают ингредиентами снадобья сердце, печень, селезенку, легкие и почки; они считают временем нагревания годы, месяцы и дни; они считают циркуляцией объятие Изначального и хранение Одного.

Применяющие низший способ приготовления эликсира считают ингредиентами снадобья семенную эссенцию, кровь, костный мозг, *ци* и соки; они считают временем нагревания задержку дыхания, заглатывание *ци,* растирание акупунктурных точек и нажатие на них; они считают циркуляцией визуализацию, концентрацию мысли, подъем и спуск энергии».

Таким образом, очевидно, что низшие, по классификации Бо Юй-чаня, методы внутренней алхимии описывают процесс в терминах физиологических соответствий микрокосма, причем «субстанции», используемые в алхимическом делании, вполне вещественны и осязаемы. В высших методах такой грубой материальности практически нет совсем, зато пропорционально возрастает

роль знаковости и символичности текста, приближающейся к символичности ритуала, в котором физиологическая наглядность или попросту исчезает, или сублимируется.

В сочинениях Ли Дао-чуня, ученика Бо Юй-чаня, отчетливость классификации направлений внутренней алхимии делается еще прозрачнее. Ли Дао-чунь разделяет традиции «пути золота и киновари» на три Колесницы (по буддийскому образцу); низшую, среднюю и высшую. Для «Высшей и Единственной Колесницы», тождественной самому *Дао,* алхимическим треножником является Великая Пустота, печью — Великий Предел, основанием эликсира — чистота, матерью эликсира — недеяние *(у вэй).* Свинец здесь — природная сущность *(син),* тождественная сердцу-разуму *(синь),* а ртуть — жизненность *(мин);* вода и огонь — концентрация сознания и мудрость; соединение воды и огня — воздержание от желаний и гнева; взаимодействие металла и дерева, тигра и дракона — единение природной сущности и чувств; омовение эликсира — омовение ума от тревог и аффектов; центр микрокосма — сокровенная застава *(сюань гуань* — таинственная точка проявления высшего сердца-разума, тождественного в своей основе разуму *Дао),* рождение зародыша — «отсутствие тела вне тела»[14]. Напротив, для низших Колесниц все эти космологические и медитативные метафоры оборачиваются или символами тонкого энергийного микрокосма, или просто физиологизмами. Таким образом, высший путь внутренней алхимии — чисто созерцательная практика, напоминающая психотехнические упражнения монахов школы Чань (Дзэн); средний — работа с энергиями *ци* и *цзин;* низший — упражнения на уровне физиологии (на практике — комплекс гимнастики *даоинь,* дыхательных упражнений и начальных элементов медитации).

Хотя реально внутренняя алхимия и не имеет своего создателя, ее первопатриархом, к которому, по существу, возводят свои линии преемственности все направления этой формы практики, считается знаменитый патриарх Люй — полулегендарный даос Люй Дун-бинь.

Несмотря на его известность и почитаемость, о жизни Люй Дун-биня известно чрезвычайно мало. Можно считать установленным, что он родился от начала IX в. до первой половины X в., до так называемого периода Пяти династий, хотя иногда его рождение относят к концу VIII в. Люй Дун-бинь известен также под своими даосскими именами — как Чуньян-цзы (Мудрец чистейшего *ян)* и как Хуэйдао жэнь (Человек, Вернувшийся на Путь).

Возможно, что около 835 г. он сдал государственный экзамен на высшую ученую степень *цзинь ши* («доктора») и оказался, таким образом, причастен к конфуцианской элите империи. Однако, гласит легенда, вскоре он встретил бессмертного Чжунли Цюаня, принял монашеские обеты и ушел в горы для практики «пути золота и киновари». Позднее он то возвращался в мир, то вновь уходил в горы. Однажды он уже более не вернулся, и даосы сочли, что он обрел бессмертие, преобразился и вознесся на небо.

Люй Дун-биню приписываются некоторые даосские сочинения. Это «Таблица заслуг и проступков» («Гун-го гэ») и «Девять истинных яшмовых книг» («Цзю чжэнь юй шу»). Кроме того, в «Полном собрании стихов эпохи Тан» есть стихи Люй Дун-биня (четыре свитка-*цзюаня)*. Более ничего достоверного о нем не известно.

Самым знаменитым из преемников Люй Дун-биня стал Чжан Бо-дуань (983–1082). Его полагают основоположником южной ветви внутренней алхимии, которая, собственно, и называется «путем золота и киновари» *(цзинь дань дао)*. Эту ветвь можно считать школой индивидуальной практики, не имевшей никаких организационных структур или формальных признаков. Ее единство обеспечивалось исключительно строгой преемственностью по схеме «учитель — ученик»; она процветала при Южной Сун и Юань (XI — первая половина XIV в.).

Чжан Бо-дуань (второе имя — Чжан Пин-шу) родился близ знаменитой у даосов и буддистов горы Тяньтайшань. Еще молодым человеком он сдал экзамены на степень *цзинь ши,* но уже в те годы увлекался даосизмом и жадно читал даосские и буддийские тексты и литературу по алхимии, магии, астрологии, медицине и гадательной практике. Между 1064 и 1067 гг. он отправился на юго-запад Китая и поселился в городе Чэнду (провинция Сычуань, одна из цитаделей даосизма). Там в 1069 г. он и встретил некоего таинственного даоса, который передал ему наставления по практике внутренней алхимии — по духовному деланию «золотого раствора и перегнанной киновари». Тогда Чжан Бо-дуань и принял имя Цзы-ян чжэнь-жэнь (Совершенный Человек Пурпурного *Ян*). В 1075 г. он пишет свой важнейший труд, ставший классическим текстом традиции внутренней алхимии — «Главы о прозрении истины» («У чжэнь пянь»).

«Главы о прозрении истины» очень легко принять за трактат по внешней лабораторной алхимии: те же самые свинец и ртуть,

киноварь, реторты и тигли. Однако достаточно немного вчитаться в текст, чтобы убедиться, что это далеко не так. Чжан Бо-дуань постоянно подчеркивает, что истинный эликсир в нас самих и что фактически он тождествен нашей внутренней исконной природе. Чжан Бо-дуань, всегда с интересом относившийся к буддизму, даже приравнивает этот внутренний эликсир к природе Будды как истинной природе каждого существа. Этот даос постоянно высмеивает тех, кто надеется на прием эликсиров и снадобий, на клацание зубами, глотание слюны, сексуальную практику и другие методы, которые он однозначно относит к вульгарным и профаническим. Только методы созерцания, визуализаций и дыхательных упражнений, ведущие к одновременному пестованию природы (сознания) и жизненности (энергетики организма), есть истинный путь бессмертия, называемый Чжан Бо-дуанем «путем золота и киновари».

«Главы о прозрении истины» написаны стихами, причем разных жанров. В первой главе этого труда шестнадцать стихов, символизирующих число *лянов* («унций») в китайском *цзине* («фунте»), взятом дважды (как мера *инь,* так и мера *ян*), — дважды восемь равно шестнадцати. Это число символизирует равновесие, баланс отрицательных и положительных энергий в теле адепта.

Во второй главе 64 четверостишия, соответствующих 64 гексаграммам «Книги перемен» («И цзин»), символизирующим здесь отдельные этапы процесса внутреннеалхимического делания.

В третьей главе пять стихов одного жанра (пять первоэлементов), еще один аналогичный стих (единство всего сущего) и тринадцать «романсов» *(цы)*, символизирующих двенадцать основных и один високосный месяцы года, — всего 99 стихов. Это число (двойная девятка; иногда Чжан Бо-дуань заявляет даже, что он написал 81 стих, то есть число, равное квадрату девяти) символизирует двойную, совершенную силу положительной силы *ян*. Это произведение, несомненно, вершина теоретического освещения самой традицией даосизма принципов внутренней алхимии и обоснования ее приоритетности.

Чжан Бо-дуань выдвинул также идею единства всех трех учений традиционного Китая — даосизма, конфуцианства и буддизма. Однако лидирующую роль в этом синтезе он отводил даосизму. Судя по тексту «Глав о прозрении истины» (особенно по заключению к тексту), Чжан Бо-дуань очень хорошо был знаком с буддизмом, особенно с созерцательной школой Чань. Он ставит знак равенства между единым абсолютным сознанием Будды

(и синь; фо синь) и *Дао,* рассматривает это *Дао*-сознание Будды в качестве внутренней природы человека, которая реализуется благодаря практике внутренней алхимии.

И тем не менее он считает даосизм учением более высоким, чем буддизм. Об этом свидетельствует такая легенда. Чжан Бо-дуань, живя в Сычуани (на западе Китая), познакомился с одним буддийским монахом школы Чань. Однажды они поспорили, кому из них удастся в тонком теле достичь города Янчжоу (Восточный Китай), полюбоваться там знаменитыми хризантемами, а потом сорвать цветок и вернуться с ним обратно. Все это получилось у буддийского монаха лучше, чем у Чжан Бо-дуаня, но, когда он вернулся в физическое тело и разжал кулак, тот был пуст, тогда как Чжан Бо-дуань принес с собой хризантему. Даос так объяснил случившееся: буддисты сильны в созерцании, связанном с пестованием ума/природы, но игнорируют энергетику, не занимаясь пестованием жизненности, а поэтому не могут в тонком теле перемещать физические предметы.

Чжан Бо-дуань считается автором еще множества произведений по теории и практике внутренней алхимии, однако большинство из них не принадлежит, а просто приписывается ему как авторитетнейшему даосу традицией. Упоминавшиеся выше даосы Чэнь Ни-вань, Бо Юй-чань и Ли Дао-чунь были также причастны к алхимической линии преемственности Чжан Бо-дуаня.

В XII в. на севере Китая трудами Ван Чжэ (Ван Чун-яна) и его учеников было создано Учение Совершенной Истины (Цюань чжэнь цзяо), также восходящее к патриарху Люй Дун-биню. С эпохи Мин (1368–1644) Учение Совершенной Истины образовало единое целое с «путем золота и киновари» Чжан Бо-дуаня, ставшим южной школой *(нань цзун)* этого учения, которое, в свою очередь, стало считаться его северной школой *(бэй цзун)*. Для Учения Совершенной Истины, в отличие от южной школы, характерно наличие монашеской организации (даосы этой школы непременно должны были принимать монашеские обеты и жить в монастырях). В ее рамках в XVI в. был написан компендиум внутренней алхимии — трактат «Сущность возвращения к природной сущности и жизненности» («Син-мин гуй чжи»), в целом построенный на методологических принципах, разработанных Чжан Бо-дуанем (важнейший из них — принцип одновременного совершенствования природной сущности и жизненности, *син-мин шуан сю,* то есть пестования и духовного и энергийного начал человеческого существа). Интересно, что в этом памятнике рекомендуются и некото-

рые чисто буддийские практики, причем характерные даже не для китайского, а для тибетского буддизма. Так, одна из глав «Синмин гуй чжи» подробно описывает технику повторения и созерцания знаменитой мантры «Ом мани падме хум»[15] (в китайском чтении — «Ань мани бани хун»), посвященной великому сострадательному бодхисаттве Авалокитешваре (*кит.* Гуань-инь). Школа Учения Совершенной Истины и сейчас является ведущим направлением даосизма, особенно в Северном Китае (в Южном достаточно сильны позиции школы Небесных Наставников).

На рубеже XVI–XVII вв. во внутренней алхимии появилось новое направление, созданное даосом У Чун-сюем и несколько реформированное в XVIII в. Лю Хуа-яном. Это направление получило название «школы бессмертных-будд» *(сянь-фо пай),* поскольку, оставаясь по сути своей вполне даосским, активно использовало буддийскую терминологию и ставило знак равенства между даосским бессмертием и состоянием Будды[16]. Оно породило огромное количество текстов — руководств по практике внутренней алхимии. Именно по ним впервые познакомился с практикой *нэй дань* и Запад — благодаря переводу текста XVIII в. «Тайна золотого цветка» (предисловие к нему написал знаменитый психоаналитик и мыслитель К. Г. Юнг), выполненному известным немецким синологом Р. Вильгельмом (1873–1930), и более позднему (1970) переводу на английский язык (под названием «Даосская йога») сочинения даоса второй половины XIX в. Чжао Би-чэня «Тайны совершенствования природной сущности и жизненности», осуществленному известным популяризатором китайских буддийских и даосских практик гонконгским буддистом Чарльзом Луком (Лу Куань-юем).

Постепенно практика внутренней алхимии приходит в упадок, поздние ее тексты по своей значимости и интеллектуальному уровню просто несопоставимы с текстами эпох Сун, Юань и Мин. Тем не менее ее — уже в наши дни — ожидало возрождение и новый пик популярности, хотя и в несколько модернизированном, светском облике.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Sivin N.* Chinese Alchemy: Preliminary Studies. Cambridge (Mass.), 1968. P. XV.

[2] Это обстоятельство привело Дж. Нидэма к предположению, что даосские алхимики принимали за искусственное золото так называемое «мозаичное зо-

лото», то есть один из окислов олова, применяемый на Западе, например в театральных декорациях. Однако этому предположению противоречит то обстоятельство, что олово (в отличие от свинца) практически никогда не упоминается в алхимических рецептах даосов.

[3] Нуминозность (от лат. *numina* — так древние римляне обозначали неперсонифицированную или неолицетворенную божественность) — сакральность, одухотворенность, священный характер чего-либо.

[4] Триада *(сань цай)* — Небо, Земля и Человек.

[5] Во избежание путаницы следует помнить, что названия триграмм *кань* и *ли* («вода» и «огонь») условны и *не* соответствуют аналогичным первоэлементам: *ли* соответствует не первоэлементу «огонь», а первоэлементу «металл»; *кань* соответствует первоэлементу «дерево». Первоэлементам «огонь» и «вода» соответствуют триграммы *цянь* («небо») и *кунь* («земля»).

[6] См. «Ханьфэй-цзы», главы «Шо линь» и «Вай чу» соответственно.

[7] Упоминаемые в источниках алхимические главы «Хуайнань-цзы» (II в. до н. э.) были утеряны еще в древности.

[8] Имеется в виду половина цикла нагревания.

[9] 15-й день месяца, полнолуние и начало среднего этапа алхимического цикла.

[10] Речь идет о необходимости уменьшения нагревания огнем, который может повредить эликсир.

[11] Греко-римский медик Гален (II в.) запретил употреблять в медицинских целях какие-либо иные препараты, кроме растительных. Его запрету европейские медики следовали до начала XVI в.

[12] Ср.: ритуал «переноса сознания» (*тибетск. пхова),* практикуемый в тантрическом буддизме. Цель этого ритуала — открытие некоего мистического отверстия в макушке головы, для того чтобы вывести через него сознание из «грубого» тела и перенести его в рай («Чистую Землю») Будды Амитабхи.

[13] Это «говорящие» даосские имена. Юй-чань значит «Нефритовая Жаба», Ни-вань — даосский вариант чтения слова «нирвана» (ср.: *нивань гун* — «дворец нирваны»).

[14] Даосская метафора, указывающая на то, что для бессмертного нет больше «внешнего», отдельного от него мира, поскольку он и универсум образуют теперь единое и нерасторжимое целое.

[15] Приблизительный перевод: «О Драгоценнолотосовый! Славься!»

[16] Другое название этого направления (по фамилиям его создателей) — «школа У—Лю».

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Возрождение традиции *цигун* в современном Китае

К началу XX в. даосизм находился в состоянии глубокого упадка, и практика внутренней алхимии была уделом единиц наиболее образованных монахов и отшельников. И вот в течение нескольких десятилетий новое движение привело к возрождению и небывалой популярности практики различных методов, приемов и комплексов из богатого набора внутренней алхимии под названием *цигун*, что означает «работа с *ци*».

Само слово *цигун* достаточно новое. Сочетание двух иероглифов *(ци* и *гун),* правда, фиксируется еще в текстах танского времени. Так, Сыма Чэн-чжэнь в своем труде «Рассуждение о сущности практики глотания *ци*» («Фу ци цзин и лунь») употребляет выражение «применение *ци*», или «использование *ци*» *(ци чжи вэй гун),* но как устойчивое словосочетание и тем более как слово эти два корня не встречаются до периода династии Мин, когда его использует даос Сюй Сунь в сочинении «Наставительные записи учения о чистоте и сиянии» («Цзин-мин цзун цзяо лу»). В конце правления династии Цин (вторая половина XIX в.) этот термин вновь употребляется в тексте под названием «Главы об изначальной гармонии» («Юань хэ пянь»), который даже содержит особое «Приложение о *цигун*». Однако только в первой половине XX в. этот термин не только становится общеупотребительным, но и превращается в слово обыденного языка. Естественно, что это произошло вместе с ростом популярности явления, обозначаемого словом *цигун*[1].

Для простоты и краткости остановимся на таком определении *цигун*, как явления культуры Китая XX в.: это комплексы традиционных упражнений, заимствованных из арсенала внутренней алхимии (и в отдельных случаях — из буддийской психопракти-

ки) и выполняемых преимущественно с оздоровительными и терапевтическими целями. Однако воскрешение и популяризация внутренней алхимии, вылившиеся в настоящий бум *цигун,* по необходимости были связаны и с воскрешением таких даосских космологических и физиологических представлений и концепций, как *ци,* каналы-*цзин,* киноварные поля *(дань тянь)* и т. д. И действительно, достаточно взять любое руководство по *цигун,* чтобы в этом убедиться.

Предтечами «цигунистского» бума стали такие личности, как Цзян Вэй-цяо, Лю Гуй-чжэнь и позднее Го Линь — известная пекинская актриса. Среди авторитетов *цигун* есть и настоящие даосы школы *цюань чжэнь цзяо* (например, покойный председатель Даосской Ассоциации Китая Чэнь Ин-нин, 1880–1969 гг. или даос и одновременно научный сотрудник Академии Общественных Наук провинции Сычуань Ли Юань-го).

Цзян Вэй-цяо с детства страдал несколькими тяжелыми болезнями, которые он полностью вылечил благодаря своим занятиям *цигун,* о чем он и рассказал в своей книге «Методы чистого сидения[2] учителя Инь Ши-цзы» (1914). Цзян Вэй-цяо, по существу, практиковал классический метод «малого небесного круга» микрокосма и направление потоков *ци* к больным участкам тела и к соответствующим им точкам акупунктуры. Цзян Вэй-цяо был к тому же достаточно известным ученым, опубликовавшим ряд книг по истории китайской философии и буддизму. Позднее он ввел в свою практику некоторые созерцательные приемы буддийской школы Тяньтай[3]. То же самое можно сказать и о другом крупном ученом — Дин Фу-бао (известный историк китайской литературы и автор словаря буддийских терминов, 1874–1952 гг.), который также опубликовал книгу о своих занятиях *цигун* под названием «Сущность практики чистого сидения» («Цзин цзо фа цзин и»).

Ранние публикации подчеркивали прежде всего неподвижную, чисто созерцательную практику, хотя позднее стали преобладать динамические формы *цигун,* сочетавшие концентрацию сознания и дыхательные упражнения с комплексами двигательной гимнастики (на манер знаменитого комплекса *Тай-цзи цюань*). При этом интересно отметить, что историю некоторых комплексов можно проследить вплоть до эпохи Хань и даже увидеть их источник в мавандуйских рисунках на шелке, изображающих позы гимнастики *даоинь* (этим вопросом специально занимался японский ученый

Кунио Миура). Значительная популярность именно динамических форм *цигун* в КНР имела и идеологические причины: еще в 1917 г. молодой Мао Цзэдун в своей первой публикации, посвященной пользе физических упражнений и спорта, осудил конфуцианцев (он упомянул Чжу Си и Лу Цзю-юаня), даосов и буддистов за то, что они призывали к покою и тишине, заявив, что, по его мнению, «между Небом и Землей нет ничего, кроме движения»[4].

Другой патриарх современного *цигун* Лю Гуй-чжэнь (1920–1983) еще в двадцатилетнем возрасте заболел язвой желудка, которую полностью вылечил благодаря занятиям *цигун* (он использовал традиционный еще с эпохи Мин для его родины — провинции Хубэй — метод «упражнений внутреннего пестования»). Именно Лю Гуй-чжэнь организовал первые клиники, где методами *цигун* лечили больных, в том числе и очень тяжелых: в 1954 г. открылась клиника в г. Таншань, в 1956 г. — в Бэйдайхэ, причем уровень излечения там оценивался в 80 процентов. За свои успехи Лю Гуй-чжэнь получил несколько наград Министерства здравоохранения КНР, а в 1956 г. был принят самим Мао Цзэдуном. В 1957 г. он опубликовал книгу, ставшую настоящим бестселлером — «Практика лечения болезней методами цигун» («Цигун ляо фа шиянь»).

Во время «Великой Пролетарской Культурной Революции» (в ее разгар, 1966–1969 гг.) все центры *цигун* и соответствующие клиники были закрыты и разгромлены, а *цигун* запрещен как «феодальное суеверие», однако уже с начала 70-х гг. цигунистское движение оживляется вновь и уже вскоре становится небывало массовым и беспрецедентно популярным. И здесь заслуга во многом принадлежит китайской актрисе Го Линь.

Еще в 1949 г. она самостоятельно вылечилась от рака благодаря занятиям *цигун,* хотя до этого ей не помогли шесть операций и она была объявлена неизлечимой больной. В 1970 г. она начинает публично преподавать *цигун* в общественных парках по всему Пекину. К 1979 г. она вылечила 20 неизлечимых онкологических больных, что было засвидетельствовано заключениями официальных медицинских экспертов, а деятельность Го Линь получила широкое освещение на радио и телевидении. Восемь из вылеченных ею больных полностью вернулись к нормальной работе, а остальные восстановили работоспособность частично[5].

В 1977 г. о революционном открытии заявили китайские физики, что также способствовало популярности и официальному при-

знанию *цигун*: они объявили об экспериментальном подтверждении существования энергии *ци*! Члены объединенной комиссии специалистов из Шанхайского исследовательского института традиционной медицины и Шанхайского атомного исследовательского центра уловили специальным сенсором излучения (потоки *ци*!), исходившие от мастера *цигун* во время его занятий. Такой же эксперимент был успешно повторен в 1983 г. в Пекине. Шанхайский ученый, профессор Хай Линь заявил, что *ци* очень напоминает по своим характеристикам инфракрасные лучи, электромагнитные волны, статическое электричество, магнетизм или поток элементарных субатомных частиц. Так древняя практика триумфально вступила в век научно-технической революции[6].

Одной из особенностей современного *цигун* является возникшая в 80-е гг. связь его с боевыми искусствами — *у шу.* До этого времени вряд ли кто-нибудь мыслил себе внутреннюю алхимию, дыхательные упражнения, *даоинь* и прочие даосские искусства, послужившие основой *цигун,* как нечто, имеющее какое-либо отношение к *у шу.* Восходящие к секретным тренировкам членов синкретических сект и тайных обществ *(хуэй дан)* эпох Мин и Цин, *у шу* использовали ряд приемов из даосского арсенала, равно как и понятия даосской психофизиологии. Тем не менее это были явления принципиально разного порядка. В 80-е гг. в КНР начинают смотреть и на то и на другое как на часть «драгоценного культурного наследия» *(баогуйдэ вэньхуа ичань),* выполняющую сходные функции, прежде всего оздоровительные.

Об успехе *цигун* свидетельствует и потрясающая популярность новой синкретической буддо-даосской секты, известной как Фалуньгун (Работа Колеса Дхармы, то есть Учения Будды) или Фалунь да фа (Великий способ Колеса Дхармы). Она была создана в начале 90-х гг. бывшим военнослужащим Народно-Освободительной Армии Китая по имени Ли Хун-чжи (ныне проживает в США) как еще одна система *цигун,* вскоре завоевавшая огромный успех. Ряд акций скорее политического, нежели религиозного характера (демонстрация перед правительственной резиденцией Чжун-наньхай с требованием регистрации, вывешивание портрета Ли Хун-чжи рядом с портретом Мао Цзэдуна на площади Тяньаньмэнь, заявления о том, что членов общества Фалуньгун больше, чем членов КПК, и т. д.) привел к запрету деятельности этой организации летом 1999 г. Далее последовали стандартные для КНР обвинения в том, что Фалуньгун распространяет феодальные суе-

верия, занимается незаконной и опасной для здоровья граждан медицинской деятельностью и т. д. Случай с сектой Фалуньгун бросил определенную тень и на *цигун* в целом, но это движение уже стало настолько массовым и фактически признанным властями (не говоря уже о существовании чисто академических и медицинских центров), что серьезно его статус и престиж никак не пострадали. По существу, вся кампания закончилась рекомендациями инструкторам *цигун* ограничить свою деятельность оздоровительными целями, воздерживаясь от идеологически значимых высказываний или пропаганды религии.

Можно ли рассматривать расцвет *цигун* как новое возрождение даосизма в новом обличии? И да и нет. Да, поскольку методы *цигун* — методы, безусловно, даосские. Нет, потому что практика *цигун* не сопровождается восприятием даосского мировоззрения в его целостности. Для подавляющего большинства цигунистов, по крайней мере рядовых, *цигун* — просто оздоровительная система, эффективность которой подтверждена данными современной науки. Вместе с тем бум *цигун* обусловил рост интереса к даосским текстам, в результате чего очень солидные издательства (например, издательство Народного Университета в Пекине) стали выпускать целые «библиотеки классики *цигун*», по существу представляющие собой не что иное, как серии публикаций даосских текстов из Даосского канона («Дао цзана») — Тао Хун-цзина, Сунь Сы-мяо, Сыма Чэн-чжэня, Чжан Бо-дуаня, Ли Дао-чуня, Ли Хуаяна и многих других уже известных нам знаменитых мастеров «искусств Пути». А это значит, что великая даосская традиция жива не только в стенах древних храмов и монастырей.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Нечто очень похожее произошло со словом *у шу* («боевые искусства»). Первоначально это явление обычно называлось *гунфу* (ср.: искаженное *кунфу)*. Однако этот термин, обозначавший просто практику самосовершенствования, ассоциировался с религиозным сектантством и после образования КНР был заменен нейтральным *у шу*; так стал называться вид военно-спортивных единоборств, восходящий к старинной практике тайных синкретических сект, о чем в КНР (по крайней мере в популярной литературе) вспоминают нечасто.

[2] Чистое сидение — термин для медитации в неоконфуцианстве. Практика медитации для постижения принципа-*ли* своего сердца-разума *(синь)* была введена в конфуцианскую традицию Чжу Си (1130–1200) и с тех пор, по существу, стала канонизирована этой традицией. Чжу Си, кстати, принадлежит

и трактат «О гармонизации дыхания» («Тяо си чжэнь») о дыхательных упражнениях для достижения стабильности ума.

[3] Создана в VI в. Хуэй-сы, Хуэй-вэнем и знаменитым мыслителем Чжи-и.

[4] Статья называлась «Исследование по физическому воспитанию» («Тиюй чжи яньцзю») и была опубликована в апреле 1917 г. в прогрессистском журнале «Новая молодежь» («Синь циннянь») под псевдонимом «Студент из двадцати восьми черт» (иероглифы имени Мао Цзэдун в полном написании состоят из 28 черт).

[5] Практика лечения других людей методами *цигун* (так называемая цигунотерапия), то есть испусканием на больного потоков энергии *ци*, была хорошо известна и древним даосам. Так, текст (по всей видимости, танского времени) «Наставления учителя Ю-чжэня о поглощении вовнутрь изначального *ци*» («Ю-чжэнь сяньшэн фу нэй юань ци цзюэ») так описывает его основные принципы: «Чтобы распространить свое *ци* для лечения другого человека, необходимо вначале определить, какая часть его тела поражена недугом. Затем целитель испускает энергию *ци* через рот, направляя ее на больного. Больной получает *ци* целителя, но до этого ему следует успокоить свой ум и очистить его от дурных помыслов. После того как больной поглотит *ци* целителя, все демонические злые силы покинут его тело, будучи изгнаны прочь, и пораженное болезнью *ци* будет уничтожено навсегда». Есть описания даосского целительства методами цигунотерапии и от сунского времени. Так, литератор Хэ Юань рассказывает, как даосский целитель исцелил буддийскую монахиню, введя в нее через рот свою энергию *ци*.

[6] К сожалению, западная наука просто игнорирует сообщения китайских ученых (как медиков, так и физиков), относящиеся к *цигун*, даже не пытаясь проверить их. Это мешает внедрению методов цигунотерапии в научную медицинскую практику в США, Европе и России, но никоим образом не останавливает многочисленных шарлатанов от *цигун*.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Баоцзюань о Пу-мине / Пер. с кит., предисл., коммент. Э. С. Стуловой. М., 1979.

Ван Гулик Р. Сексуальная жизнь в Древнем Китае. СПб., 2000.

Гэ Хун. Баопу-цзы / Пер. с кит., предисл., коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1999.

Лу Куань Юй. Даосская йога / Пер. с англ. и предисл. Е. А. Торчинова. СПб., 1993.

Стулова Э. С. Даосская практика достижения бессмертия // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984. С. 230–270 (эта же статья воспроизведена в указанном выше издании книги Лу Куань Юя «Даосская йога». С. 309–364).

Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. 2-е изд. СПб., 1998.

Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного (трансперсональные состояния и психотехника). СПб., 1997. С. 148–178.

Торчинов Е. А. Даосизм. Дао-дэ цзин. СПб., 1999.

Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины / Пер. с кит., предисл., коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1994.

Kohn L., Yoshinobu Sakade, eds. Taoist Meditation and Longevity Techniques. Ann Arbor, 1989.

Kohn L. Early Chinese Mysticism. Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition. Princeton, 1992.

Roth H. D. The Laozi in the Context of Early Daoist Mystical Praxis // Csikszentmihalyi M., Ivanhoe J., eds. Religious and Philosophical Aspects of the Laozi. Albany, 1999. P. 59–96.

Schipper K. M. Le Feng-teng. Rituel taoiste // Publications de l'Ecole Française d'Extreme Orient. Vol. 103. Paris, 1975.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ В БУДДИЗМ

Лекция 1. Предпосылки возникновения буддизма 7
Лекция 2. Основы буддийского учения 23
Лекция 3. Школы и направления буддизма. Хинаяна и Махаяна 53
Лекция 4. Доктринальные тексты Махаяны (Литература сутр) 74
Лекция 5. Классическая буддийская философия:
Мадхьямака (Шуньявада) 90
Лекция 6. Классическая буддийская философия:
Йогачара (Виджнянавада) и теория Татхагатагарбхи 112
Лекция 7. Ваджраяна (тантрический буддизм) 145
Лекция 8. Буддийская традиция Тибета 168
Лекция 9. Буддизм в Китае и на Дальнем Востоке 201
Лекция 10. Очерк истории изучения буддизма в России
и за рубежом 248

ОПЫТ ЗАПРЕДЕЛЬНОГО

Религии мира

Введение 275

Часть I. РАННИЕ ФОРМЫ РЕЛИГИИ.
МИСТЕРИАЛЬНЫЕ КУЛЬТЫ ДРЕВНОСТИ

Глава 1. Шаманизм 368
Глава 2. Мистерия смерти и воскресения: страдающие боги
Древнего Востока и античного мира 400

Часть II. РЕЛИГИИ ЧИСТОГО ОПЫТА:
ДАОСИЗМ, ИНДУИЗМ, БУДДИЗМ

Глава 1. Психотехника в даосизме 449
Глава 2. Наука психотехники: индуистская йога 486
Глава 3. Расцвет психотехники в буддизме 534

Часть III. ДОГМАТИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ ОТКРОВЕНИЯ (БИБЛЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ)

Глава 1. Специфика библейской религиозности 617

Глава 2. Каббала и Восток 641

Глава 3. Догматика и мистика в христианстве 672

Глава 4. Профетизм и мистицизм в исламе (суфизм) 710

Заключение 737

ПУТЬ ЗОЛОТА И КИНОВАРИ
Даосские практики в исследованиях

Введение 747

Глава 1. Даосские практики: регуляция *ци* и «хранение Одного» (от чуских шелков до «канонов бессмертных») 764

Глава 2. Даосская алхимия: от тиглей и реторт к «бессмертному зародышу» (внешнее и внутреннее Пути золота и киновари) 830

Вместо заключения 870

Торчинов Е.

Т 61 Введение в буддизм. Опыт запредельного / Евгений Торчинов. — СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2022. — 880 с. — (Non-Fiction. Большие книги).

ISBN 978-5-389-21693-8

Евгений Алексеевич Торчинов — известный китаевед и буддолог, историк философии и культуры Китая, доктор философских наук, профессор, лауреат премии Санкт-Петербургского философского общества «Вторая навигация» за книгу «Введение в буддизм». В настоящее издание вошли три работы Е. А. Торчинова, которые можно назвать путеводителями в сложный, удивительный мир восточных верований и мистических практик.

«Введение в буддизм» — самая известная работа Е. А. Торчинова и, пожалуй, лучшая русскоязычная книга о буддизме. В доступной форме читатель может ознакомиться с основами формирования и развития буддизма, разобраться в великом разнообразии его школ и направлений, узнать о базовых идеях и концепциях.

Книга «Опыт запредельного» впервые была опубликована в 1997 году и сразу стала научным бестселлером. В этом труде подробно рассматриваются разнообразные типы религиозного опыта, а также связи религии с другими формами духовной культуры: с мифологией, философией и наукой. Читатель узнает о таких экзотических проявлениях религиозного сознания, как шаманские психотехники и мистериальные культы древнего Средиземноморья; прочитает о разнообразных практиках в даосизме, индуизме, буддизме и других религиях Востока и Запада.

Небольшая работа «Путь золота и киновари» посвящена даосизму: древней философии, мистическим и алхимическим практикам, насчитывающим не одну тысячу лет.

УДК 24
ББК 86.35

Литературно-художественное издание

ЕВГЕНИЙ АЛЕКСЕЕВИЧ ТОРЧИНОВ

ВВЕДЕНИЕ В БУДДИЗМ
ОПЫТ ЗАПРЕДЕЛЬНОГО

Ответственный редактор Кирилл Красник
Художественный редактор Валерий Гореликов
Технический редактор Валентина Дик
Компьютерная верстка Ирины Варламовой
Корректоры Ирина Сологуб, Маргарита Ахметова, Елена Терскова, Дмитрий Капитонов, Людмила Дубовая

Главный редактор Александр Жикаренцев

Подписано в печать 23.08.2022. Формат издания 60 × 90 $^{1}/_{16}$.
Печать офсетная. Тираж 4000 экз. Усл. печ. л. 55. Заказ № .

Знак информационной продукции
(Федеральный закон № 436-ФЗ от 29.12.2010 г.): 16+

ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“» —
обладатель товарного знака АЗБУКА®
115093, г. Москва, ул. Павловская, д. 7, эт. 2, пом. III, ком. № 1

Филиал ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“» в Санкт-Петербурге
191123, г. Санкт-Петербург, Воскресенская наб., д. 12, лит. А

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в ООО «ИПК Парето-Принт».
170546, Тверская область, Промышленная зона Боровлево-1,
комплекс № 3А.
www.pareto-print.ru

ПО ВОПРОСАМ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ОБРАЩАЙТЕСЬ:

В Москве: ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“»
Тел.: (495) 933-76-01, факс: (495) 933-76-19
E-mail: sales@atticus-group.ru; info@azbooka-m.ru

В Санкт-Петербурге: Филиал ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“»
Тел.: (812) 327-04-55, факс: (812) 327-01-60. E-mail: trade@azbooka.spb.ru

Информация о новинках и планах на сайтах: www.azbooka.ru, www.atticus-group.ru

Информация по вопросам приема рукописей и творческого сотрудничества
размещена по адресу: www.azbooka.ru/new_authors/

Y-NFB-30647-01-R