

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ им. М. АКМУЛЛЫ
РОССИЙСКИЙ ИСЛАМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ЦДУМ РОССИИ

**ВИЛЬДАНОВ У.С.
ВИЛЬДАНОВА Г.Б.**

**ЧЕЛОВЕК В ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ
(ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)**

Уфа 2011

УДК 37.014
ББК 74.202.4
В25

*Печатается по решению редакционно-издательского совета
Башкирского государственного педагогического университета
им. М. Акмуллы*

Вильданов У.С., Вильданова Г.Б. Человек в Восточной философии (гносеологический анализ): для студентов с углубленным изучением истории и культуры ислама – Уфа: БашГПУ им. М. Акмуллы, 2011, - 160 с.

В данной работе представлен историко-философский и гносеологический анализ проблемы человека в религиозно-философских учениях Востока. Предпринята попытка решения одной из фундаментальных проблем теории познания: на каких источниках, исходных основаниях и принципах строится трансцендентально-философская мысль Востока в решении проблемы человека, какова структура мышления того или иного исследователя, исследующего себя самого как условия просветления с его предполагаемым идеалом, целью и средствами познания.

В монографии даётся практический материал по медитативной практике и накоплению жизненной энергии человека. Только за счёт осознанного управления своей жизненной энергией, своей эссенцией, человек может управлять своей жизнью здесь-и-сейчас, обретая мир и гармонию. Ключом для вхождения в настоящее мгновение является осознанность.

Данная работа составлена в соответствии с Государственным образовательным стандартом Российской Федерации и может быть использовано студентами также исламских образовательных учреждений (университетов, медресе), с корректировкой объема согласно их Учебным планам, а также при подготовке бакалавров и магистров с углубленным изучением истории и культуры ислама.

Рецензенты: д-р филос. наук, проф. Махаматов Т.М.

Руководитель проекта: д.ф.н., профессор В.С. Хазиев

Работа выполнена в рамках проекта

*Комплексной программы «Содействие развитию мусульманского образования»,
утвержденной Правительством РФ от 14.06.2007 № 775-р*

ISBN 978-5-87978-701-6

© Вильданов У.С., Вильданова Г.Б. 2011

© БГПУ им. М.Акмуллы, 2011

ВВЕДЕНИЕ

На современном этапе исторического развития вновь актуальной оказалась проблема, связанная с духовно-практическим развитием человека. Каждый человек понимает, что, если он не осмыслит всю глубину своего внутреннего мира и не приобретёт душевное равновесие и покой, то ему не решить и множества других крупномасштабных задач, которые стоят как перед ним, так и всем человечеством. Сколько бы сил человек ни потратил, не одолеет он ни политических, ни экономических задач, ни задач государственного строительства, ни задач воспитательных и образовательных. Такие духовные качества, как *"доброта, красота, святость"* постигаются не извне, – говорил один буддийский Учитель, – а изнутри, только через самого человека, в нём самом". В настоящее время проблема духовно-практического развития человека вновь становится центральной.

Во все исторические периоды развития человечества, исследование природы и сущности человека во всех философских и религиозно-философских течениях и направлениях, как Востока, так и Запада всегда занимало одно из центральных мест.

Исследование природы и сущности человека в западноевропейской философской и религиозно-философской литературе традиционно начинается с выявления места и роли человека в окружающем его мире. Этот аспект проблемы рассматривается многими мыслителями как всеобще-родовая определённости человека и связывается со стремлением их понять "Что есть человек?", "Каким он видит себя в мире?" Философия, религия, наука говорят, что человек – "микрокосм в макрокосме", "ключ к универсуму" (Тейяр де Шарден), что он – "венец творения", "плод природы" (Л. Фейербах), что "все сущностные проявления жизни находят в человеке своё концентрированное выражение" (М. Шелер).

В противоположность западноевропейской философии, восточная философия делает *фактический опыт просветления* центральной точкой своего мировоззрения. Вместо постановки вопроса в рационалистической западноевропейской форме: "Что есть человек (*вообще*)?", например, дзэн-буддизм прямо спрашивает: "Кто есть я сам?" Однозначно, что постановка и решение исследователем вопроса "Что есть человек?" (с его дуалистическим субъект-объектным подходом) не может выражать его эссенцию (его природу) как конкретного экзистенциального человека. Только личное и интимное "Кто есть я сам?" подходит к самому человеку, который живёт всегда "здесь-и-сейчас". Совершенно естественно, что представление человека о себе, о своём внутреннем мире, осмысленное на медитативной, духовно-практической основе, будет диаметрально отличаться от субъект-объектного представления, которое формируется в познавательной деятельности философа, подходящего к человеку как к абстрактной проблеме с вопросом: "Что есть человек?" Вся западноевропейская философия, уходящая своими корнями в античность, развивает и определяет общепринятое представление о человеке как о "разумном животном". В частности, дзэн-буддизм предлагает восприятие человеком своей природы, *природы Будды*, прямо здесь и сейчас до его "объективации" и "субстанциализации" в, так называемый, "предмет" исследования. Ни одному исследователю никогда не обнаружить в себе самом *природу Будды*, если он не откажется от решения проблемы человека в форме "Что есть человек?" Раскрытие в себе природы Будды выходит за пределы того рационалистического измерения, в которое загнало себя дуалистическое мышление со своим субъект-объектным подходом. Как бы далеко исследователь ни углубился в поисках своей истинной природы (природы Будды) в плоскости интеллектуального анализа, его истинная природа всегда будет оставаться не раскрытой для него же самого. Его жизнь здесь-и-сейчас будет проходить рядом с ним, никогда не касаясь его. Философ ни на йоту не приблизится к осмыслению своего собственного естества. Как бы далеко он не ушёл в плане познания сущности и природы человека, он всегда придёт к обретению такого понимания своего "Я-эго", своей *"самости"*, которая воспримется им как объект его мысли. Тогда природа Будды в нём самом навсегда останется для него за пределами его постижения. Природа Будды постигается лишь тогда, когда человек переступает пределы своего понимания, основанного на активности его дуалистического мышления, т.е. когда он выходит за пределы трансцендентальной субъективности.

В предлагаемой работе нами рассматривается духовно-практический опыт и учение крупнейших духовных лидеров Дальнего и Ближнего Востока. В настоящее время понятия "духовность" и "мистика" в философии и религии воспринимаются далеко неоднозначно. Рост духовных потребностей людей одни только официальные церкви и иные духовные организации удовлетворить не в состоянии. Если бы эти организации были самодостаточными в удовлетворении духовных запросов множества людей (например, в христианских церквях или мусульманских мечетях), то не было бы у этих людей и потребности обращаться к другим эзотерическим учениям. Из-за неопределённости ситуации в мире и неустроенности своей жизни в мире человек вынужден обращаться в другие религиозные конфессии и учения. Раз это так, то прояснение положения дел, сложившегося в мире относительно эзотерических учений, требует самого пристального внимания. Ибо отсутствие у человека навыка критического отношения к духовно-практическим и концептуальным основам этих учений, отдельных религиозных конфессий, сектантства, может привести к отрицательному результату. Во многих религиозных и духовных сообществах людей учат самоотречению, отказу от эгоизма, практике самопожертвования и любви к другим людям до того, как эти люди накопили

достаточно энергии и добродетелей, чтобы действительно любить самих себя. В Библии сказано: "Возлюби ближнего своего, как самого себя". К сожалению, многие люди в своей жизнедеятельности так и не придают особого значения последним словам Иисуса – "как самого себя". В действительности, пока человек не научится любить себя, ему не удастся любить кого бы то ни было из своего окружения. Здесь под любовью к себе ни в коем случае не подразумевается нами любовь эгоистическая или то, что принято называть "себялюбием". *Любить себя* – значит праздновать сам факт своего существования и быть благодарным Природе за данную нам жизнь. Научившись любить себя, человек осознает, как любить других.

Человек, осознанно практикующий в себе неограниченную любовь, создаёт вокруг себя спокойную и приятную атмосферу. Буддизм уделяет огромное внимание идее метты (mettha) – любви и доброте ко всем живым существам. На языке пали имеется слово "рага", означающее любовь чувственную, а также слово "метта". В русском или во многих западноевропейских языках нет слова, выражающего понятия любви вне чувственного контекста. Любовь чувственная подобно огню, однажды возникнув и разгоревшись, пожирает даже своего носителя. Если даже и не говорится о чувственной любви, то просто идёт описание того, какая при этом любовь подразумевается. Метта – это состояние сердца, способного дарить благодать. Как для просветлённого человека медитация является состоянием сознания, находящегося в гармонии со своей таковостью (татхата) и окружающим миром, так и для человека, практикующего в медитации метту, его доброта и сердечность излучаются и влияют благобно на мир. Для человека, практикующего метту, не остаётся в сердце его места для ненависти, злобы и презрения.

К сожалению, люди, примыкающие к тем или иным религиям, конфессиям и сектам, не имеют совершенную жизненную энергию, позволяющую им любить себя и других. А их руководители не настолько чисты и совершенны как Будда, Лао-цзы или Иисус, чтобы не подпитываться жизненными энергиями этих людей. Иногда этих людей вынуждают отказаться от самих себя и от своих энергий таким тонким способом, что они сами даже не осознают этого. Это одна из форм энергетического вампиризма. Эти люди постепенно становятся всё слабее и беднее, утрачивая, в конечном счёте, свою жизненную силу, которая переходит к их руководителям, становящихся, в свою очередь, всё сильнее и могущественнее. Вспомним, например, о социальных и психологических последствиях "творчества" для многих людей таких тоталитарных сект, как Аум Сенрикё, Белое Братство. В настоящее время активизируются сектантские движения, идеология коих основывается на сатанинских доктринах. Кроме того, некоторые влиятельные секты и религии требуют от человека, чтобы он отдавал энергии больше, чем у него имеется для его естественного воспроизводства. Наше духовное невежество, незнание путей осуществления истинного духовного роста, основано на привычках и обычаях нашего общества. Не зная пути духовно-практического роста, миллионы людей всё дальше и дальше удаляются от своей истинной сущности. Если человек не знает, как развивать внутри себя жизненную энергию и любовь, то чем больше этой *жизненной энергии* (ци, *жизненное дыхание*, *жизненную эссенцию*, которое ему необходимо для нормальной жизнедеятельности) он расходует, тем он быстрее стареет и становится больнее.

Мы считаем, что энергией, созидающей человеческий Дух, является его осознанность. Именно осознанность помогает человеку сосредоточить своё внимание на своих поступках и, таким образом, осознавать, что он делает прямо здесь-и-сейчас.

К сожалению, человеческая жизненная энергия рассеивается через многочисленные каналы. Тело и ум его не всегда пребывают в гармонии. Начать осознавать, что человек делает, говорит и думает в прямо здесь-и-сейчас присутствии, значит начать гармонизировать с окружающей средой и преобразовать всё своё неправильное мировоззрение. Сила осознанности имеет духовный характер. Благодаря этой силе всё человеческое естество просыпается, и тогда освещается каждая его мысль и эмоция.

Практикуя осознанность, человек достигает освобождения, мира и радости в своей повседневной жизни. Освобождение и счастье в человеке взаимозависимы: где освобождение, там и счастье.

Отметим, что анализ процессов в области духовно-практического развития человека и общества в целом демонстрирует трудности, которые свидетельствуют о недостаточном понимании законов и принципов формирования и развития духовности человека, и духовности вообще. В частности, например, студенты ВУЗов задают преподавателю вопросы о существовании *трансцендентного начала*, о реальности и полезности эзотерических практик. А в рамках ГОСТов и учебных планов ВУЗов не предусмотрено преподавание предметов, которые позволили бы объективно показать слушателям накопленный человечеством опыт в области эзотерики, магии, мистики, оккультизма.

В философии проблема существования и влияния эзотерических учений на духовно-практическое развитие человека в принципе не разработана. Отсутствуют достаточно сформированные и разработанные методологии и системы научной классификации видов эзотерических учений, причин их генезиса, развития, трансформации, практики медитации и ухода их в нирвану, самадхи. Также мало разработаны историография и источниковедческий аспект проблемы духовно-практического развития человека вообще.

Между тем, практиковать медитацию, значит смотреть вглубь, чтобы увидеть суть вещей. Благодаря проникновению внутрь себя и тем самым пониманию окружающего им мира человек может достичь освобождения, покоя и радости. *Любовь, радость и покой* – это глубокие состояния бытия. У этих понятий нет противоположностей, ибо, в частности, любовь, которая не является любовью, уже есть

любовь. Противоположности возникают из-за ограниченного человеческого ума. Прямое переживание и осознание прямого переживания позволяют избежать двух крайностей. Не бывает просветления вне повседневной жизни здесь-и-сейчас.

Следует отметить, что термин "просветление" вызывает у многих людей мысль о каких-то сверхчеловеческих достижениях, но просветление – это естественное состояние прочувственного единения с бытием.

Бытие вечно. Оно доступно каждому человеку в настоящий миг как его глубочайшая суть, его истинная природа. Истинную природу нельзя ухватить умом. Быть привязанным к бытию не лучше, чем быть привязанным к небытию. Нельзя сводить Реальность к диалектическим понятиям бытия и небытия, пустоты и не-пустоты, ибо это очень поверхностно. Реальность, которая не является Реальностью, становится Реальностью только тогда, когда её не воспринимают понятийными категориями.

Мы считаем, что разделение между целями и средствами достижения, освобождения и т.д. является основной стратегией создания внутреннего раскола в человеке. Действительно, имеет ли жизнь какой-нибудь смысл, какое-нибудь значение, какую-нибудь ценность? Есть ли какая-нибудь цель, которая должна быть достигнута жизнью? Есть ли такое фиксированное место, которого человек должен достичь? Жизнь – есть ли средство, а место назначения – цель? Делает ли цель жизнь осмысленной? Если цели нет, то жизнь, конечно, бессмысленна! Чтобы сделать жизнь осмысленной, нужно ли понятие Бога, идеалы всестороннего развития личности, "подлинного существования"?

Жизнь (бытие) имеет значение исключительно в себе. Она не нуждается ни в каком носителе. Жизнь, таким образом, не разделяется на цели и средства. Цели – это средства, а средства – это цели, они суть "не-два", они всегда цельны. Здесь нет идеи – идеи достижения, идеи самосовершенствования.

Существование (бытие) бесцельно. О цели ничего нельзя сказать, ибо цель сама о себе позаботится. Если человек знает себя, то знает и цель, потому что цель – не в самом конце, – цель – в каждый момент. Но это не значит, что человек, когда знает себя, достигает цели: нет, каждое мгновение, где бы он ни был, он – у цели. Средство – не нечто отдельное от цели; цель здесь соответствует средствам. Средство неотделимо от цели, которая есть в данный момент. Социальные события ни в коем случае не должны объясняться ни в терминах желаний, ни в терминах мотиваций, ни в терминах идеалов. Каждый момент есть сам себе и цель, и средство.

С древних времён духовные Учителя всех традиций указывали на настоящий миг – на здесь-и-сейчас – как ключ в духовно-практическое измерение. Здесь-и-сейчас присутствие является дверью в подлинное бытие.

Вся суть дзэн (не обязательно как учения, а как жизнь здесь-и-сейчас) заключена в движении настоящего мгновения: человек должен присутствовать так полно, так абсолютно, чтобы в нём не оставалось ничто из того, что не представляет истинной природы. В настоящем мгновении все проблемы исчезают, – исчезает и сама проблема человека, о которой пишется эта работа.

В суфизме настоящее мгновение также занимает центральное место. У суфиев есть изречение: "Суфий – это дитя настоящего времени". Ключом для вхождения в настоящее мгновение является осознанность.

Осознанность есть основа любой духовной практики. Каждому человеку необходима осознанность, даже для самого Будды. Практика осознанности – это практика для всех людей на всю жизнь. Осознание своей природы не есть результат вымученного тяжким трудом процесса обучения или исследования, а глубокое понимание того, как человек живёт в сердце Реальности, живёт в своей совершенной осознанности.

Мы надеемся, что даже краткий обзор учений крупнейших мыслителей и духовных учителей всех стран и времён, начиная с классической древности и кончая современностью, послужит в конечном счёте необходимым источником для тех, кто вступает на путь духовно-практического поиска.

ГЛАВА I. ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПРИРОДЫ И СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМАХ ИНДИИ

*Даже Боги завидуют мудрым
Дхаммапада.*

*Только Будды и Архаты раскрыли мою истинную сущность, победили меня. Все другие существа живут под моей деспотической властью. Я приговариваю их к смерти и дарую им жизнь. Я Божеество, приносящее им благополучие, которым они наслаждаются. По моей воле совершаются добрые и злые дела. Богов, императоров, царей, богатых и бедных, сильных, слабых, благородных и низкорождённых, счастливых и несчастных духов, обитающих в этом мире и в верхних и нижних мирах, – всех их я возвышаю или ниспровергаю до соответствующего каждому из них состояния. Я унижаю вознесшихся высоко и возвеличиваю низкостоящих согласно некоторым совершаемым ими делам. Поэтому я действительно Бог, который правит этим феноменальным миром.
Из "Провозглашения о всемогуществе Кармы".*

Религиозно-философское мышление Индии возникало на основе медитативной практики, трансформирующей человеческое сознание и выводящей его по ту сторону диалектических и дуалистических (диалогических) различий, значимых как для обыденного, так и научного мышления.

Философская мысль Древней Индии в своём подходе к раскрытию природы и сущности человека принципиально отличается от западноевропейской. Последняя в своей сущности – светская, а индийская – религиозная; западноевропейское философствование – теоретическое, а индийское – духовно-практическое. Для западноевропейской философии характерен рационализм, для индийской – глубокий мистицизм. Западноевропейская философия обращена к познанию внешнего мира, в том числе и внутренний мир самого познающего субъекта в ней рассматривается как объект, внеположенный ему самому как познающему субъекту; индийская же философия обращена через медитативные практики, без содействия самого посредствующего мышления, непосредственно к внутреннему миру человека. При этом рассмотрим здесь такую природу недвойственности, бессознательно разделяемую западноевропейской философией на четыре части: *первое* – это субъект познающий, *второе* – это мир объектов, вещей, которые окружают субъекта познающего. Если этот субъект в целях самопознания движется к себе самому как самопознающий, то следующий за его познанием мир именуется им миром мыслей. Это *третье* является тем, что обычно западные философы называют "внутренним миром". Но он никак не может быть внутренним, поскольку является внешним по отношению к субъекту познающему. Таким образом, есть два мира внешнего для субъекта познающего (мыслителя). Но и то, и другое – внешнее, поскольку то, что познает субъект познания как свой собственный мир, должно быть снаружи и определено субъект-объектным различием. Итак, так называемый, "внутренний мир", чтобы быть познанным как объект, должен быть снаружи; он должен быть отличным от мыслителя. Внутренний мир человека, как объект познания, должен быть отличным от субъекта. Здесь не может быть и речи о действительном самопознании. А *четвёртое* – это осознание своей субъективности, бытийственности. Чтобы прийти к четвертому, необходимо быть осознающим по отношению ко всем четырём частям, или аспектам, и четко их осознавать. Когда в сознании не остается бессознательной разделённости на четыре части: 1) субъект познающий; 2) объект познания; 3) так называемый (внутренний) мир мыслей, образов, символов; 4) бытийственность, то осознаётся природа недвойственности, тогда случается с мыслителем подлинная экзистенция.

Отметим также, что обучение западноевропейской философии предполагает в основном соответствующее профессиональное образование; овладение же духовно-практической индийской философией – ещё и йогическую практику.

Философия в Индии представляет собой *не столько систему умозрений, сколько определённый образ жизни*, а потому и сам предмет и объект понятия "философия" имеет существенно иное, нежели в Западной Европе, содержание. Такой духовно-практический подход отнюдь не ограничивается только индийским материалом. В частности, это относится и к китайской, и к ближневосточной религиозной философии – суфизму, к которым неприменимы критерии оценки западноевропейской философии с её абсолютизацией дискурсивно-логического мышления.

Исходным началом становления индийской философии индологи считают ведийскую философию. Генезис её исследователи ищут в гимнах "Ригведы" и "Атхарваеды". Хронологически это начало приходится на рубеж II и I тысячелетий до н.э., т.е. индийская философия возникает примерно на пять веков раньше, чем греческая. В своём учении брахманы проповедовали идею о ничтожестве земной жизни и земного счастья и о необходимости соединения с мировой душой (Брахмой). Именно это создало, сначала в их сфере сознания, а затем повсеместно, массовое движение, названное отшельничеством. Люди всех каст удалялись от общества, вели суровый аскетический образ жизни, бичевали собственное тело, стремясь выторговывать себе блаженство в будущей жизни. Такого рода отшельники высоко почитались народом и щедро одаривались представителями высших каст. К *второму этапу* становления индийской философии авторы относят философию упанишад, к *третьему* – эпическую философию, которая включает в себя дидактические разделы великого эпоса "Махабхарата", а также религиозно-философскую мысль раннего джайнизма и буддизма. Возникновение таких антибрахманистских течений, как адживикизм, джайнизм, буддизм, чарвака-локаяты, оказалось возможным благодаря предшествующему появлению альтернативности видения (даршан) в рамках самого брахманизма. *Четвёртый этап* становления индийской философии включает в себя период формирования базовых текстов (сутр) шести классических систем брахманистской философии (ньяя, вайшешика, санкхья, миманса, веданта) и основополагающих текстов джайнизма и четырёх школ буддизма (вайбхашика, саутрантика, виджнянавада, мадхьямика). *Пятый этап* – формирование канонических памятников индуистских и буддийских общин и комментариев к сутрам философских даршан. При этом историю становления и развития религиозно-философских идей в Индии всегда отличала взаимная терпимость приверженцев тех или иных учений.

К началу нашей эры получают окончательное оформление шесть основных философских школ – даршан (darsana, букв. "взгляд", "воззрение"), непосредственно связанных с доктриной индуизма: санкхья и йога, ньяя и вайшешика, пурва-миманса и веданта. В отличие от "еретических" учений – буддизма, джайнизма и чарвака-локаяты – они неизменно квалифицируются как "астика" – ("тот, кто

признаёт существование [иного мира])" или ортодоксальные. Последней сложилась веданта, сделавшая ставку на особую связь со священными текстами вед.

Какой же смысл вкладывается исследователями в понятие "священное писание" применительно к индийской культуре? Веды, понимаемые в широком смысле, т.е. четыре самхиты – собрания гимнов, напевов, жертвенных формул и заклинаний ("Ригведа", "Самаведа", "Яджурведа" и "Атхарваведа"), соответствующие им брахманы – ("брахманические разъяснения), араньяки – ("лесные" трактаты для отшельников) и упанишады – всё это составляет "священное писание", следование которому обязательно для ортодоксальных учений. Авторство вед приписывается к богодухновенным провидцам-риши, и потому эти произведения рассматриваются как шрути (букв. "услышанное"), или откровение. Эпические произведения ("Махабхарата"), в том числе и входящая в неё, высокочтимая индуистами, "Песнь господня" – "Бхагавадгита", а также "Рамаяна", пураны, содержащие по преимуществу теогонические и космогонические мифы, сутры (основополагающие трактаты по экзегезе, философии, поэтике, грамматике и т. п.) – это, по сути, "священное предание", или в индийской терминологии, смрити (букв. "припоминание").

§. 1. Религиозно-философское учение индуизма о природе и сущности человека

Философия веданты представляет собой философскую систему брахманов и трактует "совершенство (смысл) вед". **Веды** (санскр. – "знание") – священные книги брахманов, которые относятся к XV–X вв. до н. э. и которым они приписывают сверхъестественное происхождение. Как мы уже отметили, Веды распадаются на четыре сборника:

- 1) Ригведа (веда гимнов);
- 2) Самаведа (жертвенные песни);
- 3) Яджурведа (жертвенные изречения);
- 4) Атхарваведа (песни-заклинания).

Веды устанавливают целостную упорядоченную и иерархически выстроенную картину Вселенной, в которой *человек, образ Божества*, должен участвовать, отражая в нижнем мире литургию, прославляемую Богами, а в человеческом обществе Божественный пантеон. Что касается изучаемых в Упанишадах тем, то они либо заимствованы у древней ведической космогонии, которую Упанишады углубляют и одухотворяют, например, тема *Пуруши, космического человека*, принесённого в жертву Богам (при расчленении которого и родилась Вселенная), или же они свидетельствуют о мистическом и метафизическом обновлении. (См.: Упанишады. Пер. с санскр. А.Я. Сыркина. – М., 1967). Появившись позднее Брахмана, Абсолюта, безликого Божества Вед, который выражал, разъяснял смысл жертвоприношения, совершаемого человеком ради получения им материальных благ, Упанишады дают эзотерическое толкование внутренней жертвы, единственно способной обеспечить человеку высшее благо, окончательное освобождение его от "сансары", адской череды рождений и смертей, путём разрушения кармы, закона возмездия. Эти два понятия (*сансара* и *карма*) стали благодаря Упанишадам основополагающими для духовности Индии, наряду с праной, живительным дыханием, которое есть ни что иное, как жизненное начало, сама космическая энергия, контроль за которой обеспечивает йога.

Само слово "веданта" буквально означает "*завершение вед*". Первоначально под этим словом понимались Упанишады, но впоследствии оно приобрело более широкий смысл и словом "веданта" стали называться идеи, вышедшие из Упанишад (X–V вв. до н. э.). Эти священные тексты, слагавшиеся на протяжении многих веков, составляют сумму метафизических поучений. Упанишады являются частью Божественного Откровения ("шрути") и представляют собой эзотерическое дополнение к Ведам. В своей совокупности они и составляют философию Веданты.

Являясь наиболее известной и влиятельной системой древнеиндийской религиозно-философской мысли, Веданта остаётся философской основой современного индуизма. Индуистская традиция, насчитывающая не одно тысячелетие, включает в себя различные религиозно-философские течения, и по сей день не останавливается в своём развитии. Индуизм, не имея ни основателя, ни церковной организации, воспринял в себя всё разнообразие философско-религиозных учений и мистических опытов. Он признаёт равнозначность разных путей или "видений", так называемых "даршан", считая их дополняющими друг друга взглядами на единую истину. Основными даршанами являются: *ньяя* (диалектика, законы и принципы логики), *миманса* (законы традиционной религии, изучение ритуала), *санхья* (космогоническо-эволюционное направление, классификация Вселенной), *йога* (практика сосредоточения и единения), и, наконец, *веданта* (буквально "конец", т.е. исполнение Вед, знание Бога), представляющая собой метафизическое учение, которое, развиваясь во времени, становится в конце концов синонимом индуистской метафизики.

В философии Веданты взгляд на истину начинается с *допущения* объективной истинности Первородного – Брахмана, который истинен сам по себе уже по своей природе. Исходное основание философствования в Веданте носит *явно онтологический* характер. Всё вышло из "величайшего" Брахмана и всё должно в него вернуться. Его истинность не требует доказательств. Всё из него

рождённое, имеет свою истинность по мере соответствия Брахману или Абсолюту, лежащему в сути каждой вещи.

Брахман, как абсолютное духовное начало, имманентное и трансцендентное, внеположенное миру феноменов, познаваем лишь наивысшей духовной интуицией религиозного плана. Единая абсолютная сущность, чистое сознание и неомрачённая радость, блаженство, которое является первоосновой и источником всего сущего. Брахман, будучи недоступен вербальному описанию, невыразим в позитивной терминологии и непостижим любыми логическими системами. Он, как правило, определяется негативно, как "неслышимый", "невидимый", "нерождённый", "немыслимый", "непроявленный", "не это, не это". Целью йоги веданты является воссоединение с Брахманом. Со времён Упанишад философские умозрительные построения об отношении Брахмана к "самости" отдельного человеческого существа составляют главную тему Веданты. О чистом состоянии Брахмана утверждается, что он не обладает никакими качествами (ниргуна), но в силу того, что Брахман является основой и первичной субстанцией всей Вселенной во всём её разнообразии, он также обладает всеми качествами (сагуна).

Индуизм, называющий себя "*вечной религией*" (санатана дхарма), даёт объяснение таких понятий, как *Бог, мироздание и человек*, их взаимоотношений и, как следствие, даёт рекомендации человеческого поведения. Согласно Веданте, человек, будучи духовным существом, представляет собой результат эманации Бога (Абсолюта). При этом человека как духовного существа задают четыре основные категории: Дхарма, Карма, Майя и Атман. Рассмотрим их.

1. Дхарма, как набор норм и правил. Для индуизма учение о Дхарме, высшем законе, управляющим всем сущим на земле, является основой для следования по пути обретения человеком высшего смысла жизни еще при этой жизни. Сам термин "Дхарма" служит для обозначения одновременно космического порядка и, в более узком смысле, правил поведения, которым должен следовать каждый индивид в зависимости от его настоящего воплощения (инкарнации). Вера в перевоплощение, или в реинкарнацию – это вера в то, что человек снова будет рождён на земном плане. Это говорит о непрерывности или последовательности предыдущих жизней. Перевоплощение даёт человеку возможность вновь пережить не принятые им ранее опыты или те опыты, которых он себе не позволил из чувства вины или страха. Поскольку у каждого человека, живущего на Земле, есть неудовлетворённые или неосознанные желания и сожаления, он может снова воплотиться в какую-то форму, чтобы проявить и пережить их в приятии. Отметим, что вера в реинкарнацию может помочь человеку становлению в нём ответственности и решимости полностью взять свою жизнь в собственные руки, ибо каждое новое воплощение приближает его к Богу, который внутри него. И это перевоплощение тесно связано с законом кармы.

2. Карма, как предопределение, судьба. Санскритское слово "карма" выражает центральную догму индуистской религии, согласно которой судьба всякого живого существа предопределена совокупностью его действий и предыдущих жизней. Высшим смыслом всей жизни индуистов является освобождение (мукти или мокша) человека от обусловленности земного бытия и от вовлечённости в круг рождений и смертей (сансара), вызванных кармой и её далекими последствиями. Независимо от того, верит человек в реинкарнацию, в глубине души каждый человек обычно знает, что пожинает он то, что посеял в прошлом. Все его мысли и намерения, скрывающиеся за делами человека, производят в нём эффект бумеранга, который возвращается к нему в этой жизни или же в одном из следующих воплощений. Каждое намерение или желание человека, каждое его действие определяет события будущего.

Отметим также, что "карма" означает дело, свершение, но отнюдь не наказание. Жалоба человека: "Не понимаю, за какие дела меня так наказывают. Видно, такова моя карма" означает лишь то, что он не знает, что его карма тесно связана с законом причины и следствия, ибо в карме нет ничего отрицательного, и к морали она не имеет никакого отношения. Вселенная отнюдь не судит.

С законом кармы тесно связана судьба. Судьбу (рок, фатум, неизбежность) также определяют как высший закон, который направляет последовательность событий к определённому завершению. Согласно индуизму, судьба – это сила, которая эту последовательность событий располагает неотвратимым образом.

Индуизм категоричен и односторонен в интерпретации судьбы человека, которую нельзя предотвратить каким-либо способом. Тем не менее, на каждом повороте жизни человека открывается множество новых путей, даршан, просветлений. Благодаря свободной воле человек может выбирать те пути, которые ему по душе, *осознавая* в то же время, что пожинает он то, что посеял. Человек не является покорным заложником судьбы: каждый человек сам творит эту судьбу – своим выбором, решениями, опытом, суждениями, мыслями. Человеческая душа должна развиваться до осознания своей истинной сущности. Каждый человек способен направлять свою собственную судьбу своим способом действия на происходящее. В этом заключается ответственность человека перед самим собой и всем миром.

3. Майя – иллюзия реального бытия и причинности. Освобождение человека и обретение им высшего смысла жизни возможно лишь через знание, поскольку он находится в плену порождённых

желаниями и невежеством иллюзий (майя) и Божественных игр (лила), в которых проявляется Бог и которые в то же время, подобно великолепному покрову, скрывают Его от человеческих глаз. Освобождение и обретение высшего смысла жизни – это осознание человеком своей Божественной природы, которая может быть и прижизненной (дживанмукта).

Божественное совершенство означает, что всё, что человек переживает – приятное или неприятное, желательное или нежелательное – это Бог, проявляющий себя в виде человека. Это не является ни добром, ни злом, ни положительным, ни отрицательным. Это просто есть. Суждение о добре и зле, положительном и отрицательном идёт не от Бога, а от человеческого "Я-эго", которое считает себя господином существующего положения вещей. Весь человеческий опыт помогает различать, что человеку необходимо, а что не годится, и жить в полном осознании высшего смысла бытия.

4. Атман – это личность, но не как индивидуальное и отдельное "Я-эго" в западноевропейском смысле понимания, а как часть космического разума, или духовного Абсолюта. Следует отметить, что "Я-эго", как кажется многим людям, реально существует. Иногда в философской литературе его ещё называют "маленьким я". "Я-эго" создано из ментальной энергии человека, т.е. из содержимого его памяти и, в особенности, из его прошлого обусловленного опыта, а также из различных его верований. Фактически, "Я-эго" – это и есть совокупность всех эмоциональных, ментальных верований человека. "Я-эго" способно разрастаться по мере того, как у человека множатся различные формы верования. Эти верования становятся внутренними личностями (личинами). Человек развивает их на протяжении всего своего существования, и они, в конце концов, начинают управлять его же жизнью. Что необходимо делать человеку, чтобы постепенно лишиться своё "Я-эго" его могущества, могущества быть хозяином положения? Прежде всего, его необходимо принять, как оно есть и не злиться на себя за то, что создал его, ибо в таком случае опять-таки будет злиться само это "Я-эго". Установка человека на приятие "Я-эго" означает, что оно не будет чувствовать себя обвиняемым. Только тогда "Я-эго" из хозяина (господина) превратится в слугу.

Веданта анализирует индивидуальную душу, "Я-эго" прежде всего с точки зрения того, как возникает ограниченность познания объектов со стороны этого "Я-эго". Душа человека (джива) имеет ту же природу, что и Параматма (Мировая душа). Представления об Атмане по сути обозначают то же, что и о Брахмане. Положение "Брахман есть Атман, Атман есть Брахман" является одним из основных принципов в ведийской религии. В философии Упанишад познание высочайшего принципа Вселенной (Адхьятма) и слияние с ним – высшая цель познания, достижение которой означает свободу от плена перерождений. Учение о Мировой душе, о единстве Брахмана и Атмана, о выборе пути к освобождению – все эти вопросы составляют основу философии Упанишад. Уже на этом этапе становления религиозно-философской традиции Древней Индии самопознание рассматривается как высшая форма познания, поскольку постижение Атмана есть одновременно путь к познанию Брахмана.

Таким образом, в индуизме можно условно выделить следующие ценностные установки человека:

- 1) выживание и обретение надежного бытия;
- 2) поддержание мирового порядка посредством соблюдения и выполнения ритуалов и медитации;
- 3) прерывание сансары, слияние с Абсолютом (Брахманом, Ишварой).

В своём последующем развитии индуизм именно благодаря **Шанкаре** (VIII в.) – великому индийскому мыслителю Веданты – приобрёл философские и мистические основы, которые и позволили индуизму сохранить свою жизнеспособность по сей день. Шанкара считается одним из главных представителей течения Адвайты. Он создал комментарии ко всем произведениям "тройственного канона": к "Брахма-сутрам" Бадараяны (См.: Datta Gehananda. *Vedanta Explained. Sankara's Commentary on the Brahma-Sutra*. Vol. 1-2. New Delhi, 1973; *The Vedanta Sutra of Badarayana with the commentary by Sankara*. Trans. By George Thibaut. Oxf., 1890-1896. (Reprint Sacred Books of the East. Vol. 34, 38. Delhi, 1968); Комментарий Шанкары к "Брахма-сутрам". Пер. с санскр., введ и коммент. Н.В. Исаевой. – Народы Азии и Африки. – 1983. – № 4; Адвайта и пурва-миманса. Коммент Шанкары к 4-й сутре Бадараяны. Пер. с санскр., введ и коммент. Н.В. Исаевой. – Народы Азии и Африки, 1985. – № 5), к "Бхагавадгите" и основным Упанишадам. Бесспорно, Бадараяна, автор "Брахма-сутр", которого Шанкара почтительно величает "бхагаваном", или же, чаще всего, "сутракарой" – "создателем сутры" – открывает линию наставников Веданты.

"Брахма-сутра" Бадараяны состоит из четырёх глав и включает в себя около 550 сутр. Первая глава - "Саманая" ("Гармония") – рассматривает вечного Брахмана как источника и основы всего мироздания. Во второй главе - "Авиродха" ("Отсутствие противоречий") – Бадараяной опровергаются взгляды оппонентов на природу мира и воплощения душ. Третья глава - "Садхана" ("Средство") – описывает способы достижения человеком свободы (мокши). В четвёртой главе - "Пхала" ("Плод") Бадараяной рассматриваются теологические вопросы, связанные с освобождением.

"Брахма-сутра" Бадараяны занимает значительное место во всей ведантистской литературе. Как и Бадараяна, Шанкара допускает в своей религиозно-философской системе лишь одно единственное начало всего сущего – Брахмана. Но эта абстракция, если не видеть в ней иллюзии, тотчас же разрушается, как только мы начинаем различать движение, протекающее в философской системе мыслителя, *от движения в самом мыслителе*. Действительно, для Шанкары Брахман становится объектом, предметом его рефлексии. Рефлексируя над своим Брахманом, т.е. осуществляя себя

одновременно и в качестве объекта, и в качестве субъекта мысли, конституируя себя своей собственной мыслью, Шанкара тем самым создает собственную концепцию Адвайты. Вместе с тем сам Брахман не может приводить себя в движение. Этим занимается один только Шанкара, как создатель этой системы мировоззрения. Его подход носит исключительно *монистический* и *онтологический* характер. Действительно, его онтологизированный Брахман не схватывается ни восприятием человека, ни его рассуждением, носящим рационально-логический характер, ни прочими средствами обычного постижения. Брахман не подвластен Праманам (источникам достоверного познания).

Согласно Шанкаре, к Брахману ведут только Веды, "ибо, невозможно узнать эту тайную природу всего сущего без Священных текстов (агама), повествующих о связанности [сансарой] и освобождении" (Коммент. к Брахма-сутрам, II. 1. 11). При этом адвайта (недвойственность) указывает средство, которое помогает человеку, по крайней мере, держаться правильного направления в движении к Нему. По отношению к этому единственному началу даже Боги, в том числе и Шива, являются лишь частным его проявлением. То же самое можно сказать и о человеке: самость, которая познаёт, и та, которую человек может познать, суть ни что иное, как одно целое, одно и то же. Все приписанные, как в отношении Брахмана ограничения, согласно Шанкаре, обусловлены авидьей (не просто личным невежеством или недомыслием отдельного человека, но неведением как вселенской эволюцией), так и в отношении определения человеческой души, которая даже в шрути ("откровениях") бывает названа атомарной величиной, имеет смысл только на профаническом уровне рассуждений. Душа коренным образом отличается от остального мира; её реальность не нуждается в оговорках. "Вечность этой души, – утверждает Шанкара, – постигается из Священных текстов, поскольку нерождённость и постоянство природы [свойственны] неизменному Брахману, [могущему] выступать как Брахман и как индивидуальная душа" (Коммент. к Брахма-сутрам, II. 3. 17). Видеть между ними разницу, значит впадать в ошибку (авидья), которая уводит в последовательность рождений и смертей (сансара), в то время как освободившийся духом человек понимает, что Вселенная – это Божественная игра (майя), которую надо преодолеть для того, чтобы достичь её творца.

Другими словами, Брахман – это основа видимой, кажущейся Вселенной, чьи многообразные свойства временно "накладываются" на него. Онтологический статус феноменального мира – порождения майи – принципиально не определим. Иначе говоря, мир авидьи, феноменальный мир, не обладающий самостоятельной реальностью, – это как раз мир сансарной связанности души вместе с её перевоплощениями, которые подчиняются закону кармы. Из-за такого сложного понимания и конструирования основ Адвайты, подход Шанкары изначально носит противоречивый характер и *предполагает* следующие исходные посылки-допущения.

Во-первых, вне самого акта игры, или творения, Брахман никак не связан с Вселенной, где господствуют становление, изменчивость, определяемые кармой; Брахман может быть понят лишь как нечто, противоположное ей.

Во-вторых, карма, т. е. действующая, развертывающаяся авидья, со своей стороны выступает "внешним", по отношению к Брахману, началом. В результате определённых прошлых поступков, чувств и побуждений индивидуальной души кармой неуклонно и памятно порождаются столь же определённые органы чувств, характеристики, личные особенности будущего воплощения этой души. Карма создаёт для дживы (души) весь будущий способ восприятия мира, набрасывая очертания грядущей судьбы, – пока, разумеется, судьба эта находится в её власти и исчерпывается сцеплением феноменальных явлений. Именно карма и творит мир явлений. Во Вселенском масштабе процесс этот безначален. Лишена начала и авидья. Также нет рождения и у души.

При этом мир определяется Шанкарой отнюдь не субъективными характеристиками конкретного сознания, а общей всем душам авидьей, которая в конечном счёте едина, так же как един Брахман. "Невозможно, – утверждает Шанкара, – чтобы индивидуальная душа, [т. е. знание], была отдельной от этого Брахмана, и [невозможно], чтобы существовало множество следствий [или отдельных душ]" (Коммент. к Брахма-сутрам, II. 1. 23).

В-третьих, авидья и карма человека составляют лишь предварительные ступени подъёма человека в процессе его освобождения (мокша): миновать их человеку никак нельзя, но и рассчитывать дойти с их помощью до конечной цели (мокши) ему не приходится. При этом рациональное познание Шанкара отнюдь не считает неким низшим родом познания, от которого человеку возможен постепенный переход к высшему знанию. Есть только способы подведения к видье, которые, тем не менее, абсолютно отделены от этого Знания. Точно так же моральные и религиозные заслуги, правомерные в рамках кармы, не могут служить человеку истинным средством или переходным мостиком к осознанию тождества его души и Брахмана. С освобождением человека они просто становятся ненужными; более того, освобождение и выступает лишь как их уничтожение.

Согласно Шанкаре, только душа (джива), изначально тождественная высшему Брахману, может быть обозначена как реальная (сат). Душа вездесуща (вибху) и всепроникающа (сарвагата) как Брахман, хотя, конечно, эти характеристики не стоит толковать буквально, поскольку джива в Адвайте вообще не может трактоваться по принципу субстанции, разделяя её на основу и качество (Коммент. к Брахма-сутрам, II. 3. 29).

Шанкара считает, что множественность человеческих душ относится лишь к уровню эмпирического мира, она связана с предшествующей эволюцией (паринама), происходившей целиком в сфере авидьи и наделившей душу индивидуальностью – сжатой историей её прошлых рождений. До тех пор пока человек находится в рамках системы "тело-разум-чувства", невозможно полное единство-поглощение между ним и Брахманом, есть только неразличение, подобие как между отражением, образом – пратибимба и отражаемым, прообразом – бимба. Поэтому в комментарии к "Брахма-сутрам" однозначно говорится: "А душа – лишь отражение высшего Атмана" (Коммент. к Брахма-сутрам, II. 3.

50). На уровне реальности майи отношение образ-прообраз существует лишь между Брахманом и дживой; с точки зрения же Высшей Истины самой душе нечего отражать.

Само тождество дживы и Брахмана Шанкара постулирует, исходя из одинаковой сущности. И сознание не является преходящей, случайной характеристикой души. Душа осознаёт согласно своей собственной природе. Сознание (видья) рассматривается Шанкарой как независимая, вечно существующая, самоочевидная реальность. Эта самоочевидная реальность проявляет всё остальное, "освещающая всё как лампа", но сама не нуждается для своего проявления ни в какой иной сущности; она понимается как самосветящаяся. Наконец, она неизменна, едина и есть ничто иное, как Брахман.

Самой существенной особенностью адвайты Шанкары является представление о возможности "освобождения от жизни". Он считал, что это "освобождение" отменяет действие всей кармы, связывающей данного человека, за исключением той, которая уже начала приносить плод. При этом освобождённый человек, достигший уже тождества с высшим Брахманом, тем не менее, сохраняет своё физическое тело вплоть до своей естественной смерти. Но человеку не приходится заботиться о сообразовании своего поведения с моральными и религиозными нормами, поскольку сострадание и доброта изливаются на окружающий его мир совершенно спонтанно.

Следует отметить, что любой склад ума – восточный или западный, образованный или необразованный, философский или нефилософский, культурный или некультурный, христианский или мусульманский – формируется в социуме. Это относится и к складу ума Шанкары. Действительно, человек, отождествлённый со своим умом, несёт в себе предварительное знание-заключение, чётко дифференцированную *структуру пред-понимания* по отношению ко всему исследуемому им предмету. Он не может видеть того, что *есть*, он может видеть только то, что *хотел бы видеть*. Это даже не истинное видение, а проецирование уже известного знания на предмет своего исследования. Нам думается, что мыслитель должен уметь видеть в мыслях и идеях великих мистиков Востока нечто невыразимое, существующее за пределами слов и значений, осознать нечто, чего не могут передать никакие слова. Дело отнюдь не заключается в попытке дать какую-либо религиозно-философскую концепцию монистического характера, как это делает Шанкара. Всё, что мыслитель должен понять, так это то, чтобы он обрёл *исконное своё осознание*, которое находится за пределами всяких определений и концепций. В этом и заключается мудрость (праджня) мудреца.

Мудрость мудреца никак не может быть определена. Язык человеческий коренится в двойственности (диалектике), а природа мудрости трансцендентна по отношению к двойственности. Природа мудрости – за пределами имён и форм, слов и мыслей, разделений и границ, где нет разграничения между бытием и мышлением, субъектом и объектом. Человек, желающий быть мудрым (мудрецом), заинтересован в личном духовном достижении. Отождествление человеком себя идеями мудреца только усиливает его "Я-эго". Человек, действительно осознавший себя, не мыслит себя мудрым и не делает никаких усилий быть таковым. Он мудр; он – сама мудрость, но он её не познаёт, потому что мудрый и знающий эту мудрость не разделены. Здесь нет двух частей: с одной стороны, мудреца, оценивающего свою мудрость (своей добродетели), с другой – самой мудрости. При этом мудрец пользуется теми же понятиями, словами, символами, тем же рациональным языком, как и другие, но они для него лишь средства передачи. Через поступки, слова, символы и язык мудрый человек передаёт нечто, что за пределами слов, символов языка. Мудрость мудреца осознаваема как "*не-два*". "Не-два" не есть *один*. "Не-два" – абсолютно.

Великий индийский мыслитель Шанкара говорит об Адвайте, о "не-два", которое означает буквально "недвойственное", "недвусмысленное". Адвайта – это то, для чего не существует противоположности. Это понятие используется Шанкарой по отношению к Брахману, который есть *монистическая* Реальность, обладающая характером Единства. У Шанкары Единое, Единый (Брахман) означает просто отсутствие другого и, следовательно, он всегда зависим от этого другого. Мы же говорим, что когда мудрец есть сама мудрость, то он никак не может быть мудростью в силу того, что он и так является самой мудростью. Мудрец может жить ею. Здесь никак не может быть Шанкары, оценивающего Брахмана (как понятия), и, наоборот, никак не может быть и Брахмана (как Реальности), оцениваемого Шанкарой, или же мудреца, оценивающего свою мудрость (субъективную), и мудрости (объективной), оцениваемой мудрецом. Только великая пустота. Определяя абсолютную истину (Пустоту, Брахмана), которая за пределами слов и языка, Шанкара тем не менее упускает её.

Понятно, что Брахман ни в одной из своих трактовок не может являться объектом изучения философии, объектом её категориального анализа, так как Он трансцендентен и принципиально невыразим на языке философии. Особенность этого феномена состоит в том, что Он может выражать себя в Шанкаре не в абстрактно-всеобщей, а в конкретно-личностной, экзистенциальной форме. Это значит, что исследование собственной осознанности и мудрости Шанкарой может быть осуществлено только через собственную жизнедеятельность.

Пропась между Брахманом и рациональным Его изложением никогда не может быть преодолена логическими выводами, абстрактными рассуждениями. Это можно сделать только при помощи осмысления природы работы самого ума, самой мысли.

В целом Адвайта после Шанкары продолжала развиваться по трём основным направлениям. Первое направление отражается в воззрениях ближайшего ученика Шанкары – Падмапады, автора

"Панча-падики". Представители этой школы – виварана – подчёркивали положительный характер майи. Решая вопрос о природе души, сторонники вивараны склонялись к предположению об отражении Брахмана в относительно самостоятельной майе.

Второе направление было заложено учеником Шанкары Сурешварой в произведениях "Найшкармья-сиддхи" и "Варттика". Он отмечал, что хотя знание ведийских текстов, будучи вербализованным и рационально организованным, само по себе не может вести к постижению Брахмана, постоянное повторение этих речений (подобно "непрерывной молитве" исихастов) уже помогает адепту продвигаться к освобождению. По Сурешваре, основой авидьи выступает не джива, а само чистое сознание.

Третье направление связано с именами Манданамишры (трактат "Брахма-сиддхи") и Вачаспатимишры, автора "Бхамати". В частности, Вачаспатимишра различает два вида авидьи – субъективную и всеобщую, сохраняющуюся даже в конце очередного вселенского цикла. Сторонники Вачаспатимишры считали, что основой авидьи в любом случае остаётся душа, а не высший Брахман.

Учителя адвайты вынуждены приписывать дуалистические качества Брахману – этой неопределимой сфере – для того, чтобы обосновать свои учения. Они, однозначно, понимают те затруднения, которые связаны с этим шагом и поэтому вводят такой феномен понимания, что абсолютное неопределимое и относительное определимое – это, на самом деле, "единое и неделимое целое" – Брахман, сводя Его к подсистеме чего-то ещё другого. С этой же проблемой сталкивается в равной мере так называемая "монистическая" модель Шанкары. Когда он определяет Абсолют для подтверждения факта его "наличия" и "раскрытия" его сути, он допускает такие однородные или противоположные категории, как "Брахман", "Пустота", "душа", рассмотрев их через призму понятий "полноты", "единства", "не-два", "недуальное" и создав тем самым дуалистическую модель. Он вынужден определять Основу (Пустоту, Брахмана, Атмана) для того, чтобы отделить её от "Я-эго" (души, дживы). А это сразу же создаёт в его учении грубый дуализм, который он затем пытается преодолеть через своё "не-два", которое, в свою очередь, делает Основу (Атмана) подмножеством чего-то ещё другого, а, значит, вовсе не Основой. Для того чтобы прийти к идее о том, что все определяемые учителями Адвайты понятия недвойственны (пусты), используется ими такой сомнительный путь (для выражения невыразимого) – путь умозаключения. А раскрытие роли и места мыслителя, как автора религиозно-философского текста, выявление основополагающих исходных посылок и принципов индуистской философии, определяющих их принципиальную совместимость или несовместимость друг с другом, выявление в текстах мыслителя общей философско-онтологической закономерности, структуры дуалистического способа мышления, является очень важным для духовно-практической деятельности человека.

Брахман – это по существу бытийно-личностная явленность знания здесь-и-сейчас. Здесь всё иначе, и всё не так, как это принято в дискурсивном мышлении. Знание есть не столько онтологически заданная "реальность Брахмана" как у Шанкары, сколько само наше индивидуализированное бытие. Брахман на самом деле не является систематическим знанием в том традиционном смысле слова, который оставляет за ним значение исторически определённой формы знания, выступающей в абстрактно-всеобщем дискурсивном виде. Только осознав все исходные посылки и допущения, все умственные измерения, все *структуры пред-понимания, логико-концептуальные заданности*, которые существуют в самом индуизме, или в самом мыслителе, каждый человек может продвигаться по пути освобождения от различных онто-гносеологических мифов.

Далее рассмотрим то, как для познания себя самого (как суть самого Брахмана) учителями Адвайты рекомендуются системы медитации, полагающиеся исключительно на позитивные и отрицательные утверждения интеллекта. Позитивные же утверждения, какими являются "Я есмь Брахман" или "Я есмь Он", обычно используются медитирующими в качестве мантр или, что более редко, практик медитирует на их значении и пытается пережить внутренний смысл этих утверждений. Поскольку внутренний поиск (самоисследование) часто начинается с вопроса "Кто Я?", многие традиционные приверженцы Адвайты считают высказывание "Я есмь Брахман" ответом и занимают свои умы повторением этого мысленного решения. Можно сказать вполне однозначно, что такой подход ущербен, ибо, постоянно занятый повторением готовых решений вопроса ("Кто Я?"), медитирующий не сможет погрузиться в их источник и раствориться в осознанности, в "*здесь-и-сейчас бытии*".

Отметим, что в осознанности, или "*здесь-и-сейчас присутствии*" не может быть никаких самоисследований, тем более, никаких построений, подразумевающих оценки и понятия, никаких изменений, исправлений или усовершенствований, поскольку осознанность всегда пребывает в своём собственном состоянии, без каких бы то ни было на то измышлений. Каждый из нас полностью присутствует в настоящем моменте, здесь-и-сейчас присутствии, не создавая никаких представлений о времени – прошлом, настоящем или будущем. Такое состояние бытия за пределами времени, поскольку "*здесь-и-сейчас присутствие*", или осознание, за пределами ума – уже за пределами той линейной последовательности мыслей, которая создаётся как время. В осознанности не существует ни присутствия, ни отсутствия трёх времён: прошлого, настоящего и будущего. Эту исконную осознанность

можно было бы сравнить с зеркалом, которое отражает всё, что предстаёт перед ним. Что бы ни появилось перед зеркалом, оно безупречно отразит его форму, хотя у него нет ни мыслей, ни намерения сделать это. А когда объект исчезает, зеркало уже не отражает его, хотя оно не принимает решения прекратить отражать. Осознанность проявляется точно так же, как и зеркало. Благодаря осознанности, когда человек видит и слышит всё, что бы ни предстало перед ним, он не порождает ни одной мысли о том, что увидел или услышал это.

Мы считаем, что по этой же причине не правы те, кто пытается повторять слова "Кто Я?" как мантру, ибо оба подхода, утверждающие либо "Я есмь Брахман", либо "Кто Я?", упускают главное во внутреннем своём поиске. Вопрос "Кто Я?" не является ни приглашением анализировать ум и делать выводы о его природе, ни мантрической формулой; "Кто Я?" можно ещё использовать в качестве инструмента (костылей), который перемещает направление внимания от объектов мысли и восприятия к тому, кто мыслит и воспринимает их. Ведь решение вопроса "Кто Я?" ("Где Я?") нельзя найти ни в уме, ни при помощи ума, поскольку единственным ответом является осознание отсутствия ума.

Другая система медитации, основанная на негативном утверждении, возникает из того же индуистского убеждения, что Абсолюта, Брахмана можно обнаружить умственным отвержением всех объектов мысли и восприятия как не-Брахмана. Традиционно эта практика именуется "нэти-нэти" ("не это, не это"). Практик такой системы словесно отвергает все объекты, с которыми отождествляется его "Я": "Я не ум", "Я не тело" и т.д. Такое ожидание (во времени), что его "Высшее Я", в конечном счёте, будет переживаться в его чистой, незагрязнённой форме – неправильно. В индуизме эта практика называется самоисследованием. Подобная интеллектуальная активность (во времени и посредством интеллектуальных средств) не может вывести адептов этого учения за пределы ума. На вопросы о действенности данного метода ("нэти-нэти") отметим, что "Я"-концепция, "Я"-мысль поддерживается такими актами различения и что "Я", которое отрицает тело и ум, как "не-Я", никогда не может растворить себя.

Последователи учения, практикующие позитивные и негативные системы медитации "Я есмь Брахман" и "нэти-нэти" разделяют общее убеждение, что Брахман (Абсолют) может быть обнаружен умом посредством либо утверждения ("Я есмь Брахман"), либо отрицания ("нэти-нэти"). Предположение, что ум может собственными усилиями достичь Брахмана (Абсолюта), лежит в основе большинства заблуждений, касающихся практики самоисследования. Классическим примером здесь может послужить представление о том, что самоисследование включает концентрацию на определённом "центре" в теле, в так называемом "сердечном" центре.

Здесь также скажем несколько слов о **Рамане Махариши** (1879-1950), индуистском мудреце XX в., несомненно, испытавшем на себе сильное влияние Адвайта Веданты. Основной темой учения Рамана Махариши является Самоисследование: спрашивай себя "Кто Я?", а не интересуйся тысячей других вещей. Всё, что человек должен делать – это БЫТЬ СОБОЙ, пребывать в своём вечном, естественном, всегда присущем ему состоянии Бытия-Сознания-Блаженства. Как Махариши говорит о себе, в этом состоянии он находился с того дня, когда в 16 лет самопроизвольно, без помощи внешнего Наставника постиг себя, осознал Атман, бесконечность и вечность своего "Я". Вот что он говорит о себе в книге "Весть Истины и прямой путь к себе": "Это произошло приблизительно за шесть недель до того, как я навсегда покинул Мадурай, что было огромной переменной в моей жизни. Все случилось совершенно неожиданно. Я сидел один в комнате на первом этаже дома моего дяди. Я редко болел и в этот день, как обычно, чувствовал себя хорошо, но вдруг сильный страх смерти овладел мной. Ничто в состоянии моего здоровья не могло послужить поводом к этому, да я и не пытался найти объяснение или причину страха. Просто ощутил, что "я собрался умереть", и стал думать, что надо делать в этом случае. У меня не было даже мысли посоветоваться с доктором, моими родственниками или друзьями, так как я чувствовал, что должен решить эту проблему сам, здесь и теперь.

Шок страха смерти заставил мой ум обратиться вовнутрь, и я мысленно сказал себе: "Сейчас пришла смерть, но что же это значит? Что есть то, что умирает? Это умирает тело". И я сразу инсценировал приход смерти. Я лежал, жестко вытянул члены, как бы умерщвляя плоть, имитируя труп, чтобы возможно более реально провести исследование. Я задержал дыхание и плотно сжал губы, так что ни один звук не мог вырваться наружу, и ни слово Я, ни другое слово не было произнесено. "Ладно, – мысленно сказал я себе, – это тело умерло. Оно будет отвезено, как труп, к месту кремации, сожжено и превратится в прах. Но умру ли Я со смертью тела? Разве тело – это Я? Оно безмолвно и инертно, но я продолжаю чувствовать полную силу своей индивидуальности и даже слышать голос "Я" внутри себя, отдельно от него. Значит, Я – Дух, превосходящий тело. Тело умирает, но Дух, превосходящий его, не может быть затронут смертью. Это означает, что Я – бессмертный во мне Дух". Все это не было тусклой мыслью, а вспыхнуло во мне ярко, как живая Истина, которую я воспринял непосредственно, почти без участия мыслительного процесса. "Я" было чем-то очень реальным, единственной реальной вещью в моём состоянии, и вся сознательная активность, связанная с моим телом, была сконцентрирована на этом "Я". С этого момента "Я", или Самость, мощным очарованием сфокусировало на себе моё внимание. Страх смерти исчез раз и навсегда. С того времени погружение в Самость не утрачивается. Другие

мысли могут приходить и уходить, как различные музыкальные тона, но "Я" остаётся словно основной тон *шрути*, на который опираются и с которым смешиваются все остальные тона. Занято ли тело разговором, чтением или чем-нибудь ещё, я постоянно сосредоточен на Истинном Я" (См.: Весть Истины и прямой путь к себе. – Л., 1991, с. 26-27). Индуистский термин "Я" означает Единственную Реальность, единство, в котором живёт и движется мир и которое также является неделимой основой каждого человека. Только осознание этой основы и влечёт за собой чувство обретения Истинной личности.

Когда люди спрашивали Рамана Махариши, что с ними будет после смерти, он говорил: "Зачем вам знать, чем вы будете после смерти, если вы не знаете, чем вы являетесь сейчас?" Центральный пункт духовной практики его учения заключается в том, чтобы задаться вопросом: "Кто я такой?". Махариши считал, что чувство собственного Я возникает вследствие ложного отождествления, производимого субъектом переживания. Каждый из нас, думая о своём теле или о своём разуме, мысленно говорит: "Я". Он говорил, что чувство собственного Я возникает в результате отождествления его с телом. Когда чувство собственного Я отождествляется с телом, его называют ощущением, когда оно отождествляется с разумом, оно становится мыслью. Махариши отмечал, что человек всегда выражает свои чувства с помощью местоимения "я" – "я делаю", "я иду", "я существую". Обычно эти чувства связаны с телом и его действиями – "я читаю книгу", "я готовлю обед" – таким образом человек начинает отождествлять своё Я с самим телом. Чувство собственного Я является естественным для всякого живого существа. Раз человек ничего не знает о собственной природе, то он ничего не знает и обо всём остальном. В силу того, что он отождествляет своё тело с самим собой, он отождествляет весь мир с множеством других тел, каждое из которых заключает в себе отдельное "я". Человек задерживает взгляд только на внешних признаках, и они-то вводят его в заблуждение. Его мышлением управляет Вселенная имён и форм.

В своих наставлениях Махариши говорит от лица чистой Пустоты. Он, вторя Шанкаре, говорит:

Мир иллюзорен;
Один Брахман реален;
Брахман и есть мир.

Утверждение его, что "Мир иллюзорен" означает, что ничто видимое не обладает окончательной реальностью (См.: Будь тем, кто ты есть! Наставления Шри Раманы Махариши. – С-Пб, 1994, с.13-14). Человек вовсе не есть какой бы то ни было объект. Он – "нэти, нэти", т.е. ни это, ни это. И человек, ни при каких обстоятельствах, не должен основывать своё спасение на том, что конечно, временно, преходяще, иллюзорно, усиливает страдание и вызывает муку.

"Один Брахман реален" – это утверждение отражает внутреннее состояние человека, его природу, его сущность, его настоящее и будущее, его желания и судьбу, и в то же время его чистое присутствие (См.: Будь тем, кто ты есть! Наставления Шри Раманы Махариши, с.12).

"Брахман и есть мир" доказывает то, что *пустота и форма не двойственны*. После того, как человек постиг, что проявленный мир иллюзорен и что реален только один Брахман, тогда он сможет понять, что абсолютное и относительное, нирвана и сансара, видящий и видимое, Брахман и мир – не двойственны.

Что представляет собой и где находится этот Брахман? Как можно пребывать в качестве Этого Самого? Рамана Махариши отвечает на эти вопросы следующим образом: Кто хочет знать это? Что в вас в этот самый момент осознаёт это состояние? Кто такой познающий, который познаёт мир, но сам не может быть познан? Кто слышащий, который слышит, но сам не может быть услышан? Кто видящий, который видит облака, но сам не может быть увиден? Таким образом и возникает самоисследование, которое даёт Махариши.

В основном многие люди задавали Рамане Махариши эти вопросы: "Кто я такой? Как я могу это узнать?". Что же означает вопрос "Кто я?". И действительно, этот *вопрос, обращённый человеком к самому себе, является ключом и сутью духовного пути Исследования Самости* Раманы Махариши. И он своим слушателям рассказывал следующую историю по поводу местопребывания этой Самости: "Существует интересная история о Камале, сыне Мудреца Кабира, которая служит иллюстрацией того, что голова не может рассматриваться местопребыванием Самости. Кабир был глубоко предан Шри Раме и никогда не забывал кормить тех, кто возносил свои молитвы его Господу. Случилось однажды так, что у него не оказалось на завтра достаточного количества пищи для преданных поклонников. Поэтому он вместе с сыном отправились ночью добывать требуемую провизию... Отец с сыном вынесли продовольствие из купеческого дома через проделанную ими дыру в стене, сын вернулся, чтобы разбудить хозяев и оповестить их, что дом ограблен. Встревожив их, Камаль попытался убежать от них через эту дыру, но голова прошла, а тело застряло. Чтобы быть не опознанным и не оставить без пищи преданных, он позвал отца и попросил отрубить ему голову. Сделав это, Кабир беспрепятственно скрылся с похищенной провизией и головой сына, а на следующий день как ни в чём ни бывало устроил пир... Тем временем ограбленный домохозяин написал жалобу и отослал царю вместе с обезглавленным телом Камала, опознать которое не смог. Царь приказал привязать тело на видном месте главной улицы

так, чтобы любой заявивший на него право или унесший (а труп нельзя было оставлять без последних ритуалов, выполняемых родственниками) мог быть допрошен или арестован полицией, тайно расставленной для этой цели. Кабир и его гости в полном разгаре *бхаджаны* шли по главной улице, когда, к удивлению всех, обезглавленное тело Камала, считавшееся мёртвым, начало размахивать руками в такт мелодии, исполняемой компанией *бхаджаны*. Эта история опровергает предположение, что голова или место между бровями является местопребыванием Самости" (См.: Весть истины и прямой путь к Себе, с. 104-105).

Далее Рамана Махариши на примере Камала рассказывает, что местопребывание Самости не может быть ограничено физическим телом, переживаниями, рождением или смертью человека: "То, что вы называете смертью, на самом деле не явилось каким-то необычным переживанием для Камала... Ещё мальчиком Камаль имел приятеля-сверстника, с которым играл в шарики. Они соблюдали между собой общее правило: если кто-нибудь оставался за игру или две, то обязан был расплатиться на следующий день. Однажды вечером мальчики играли в счёт Камала. На следующий день Камаль, желая получить от приятеля долг, отправился к нему домой, где увидел лежащее на веранде тело друга и плачущих родственников. "В чём дело? – спросил Камаль. – Он играл со мной вчера и остался должен за одну игру". Родственники, рыдая, сказали, что мальчик умер. "Нет, – заявил Камаль, – он не умер, а только притворяется мёртвым, чтобы уклониться от возврата долга". Родственники предлагали Камалю самому убедиться, что мальчик действительно мёртв, что тело его холодное и окоченевшее. "Но всё это просто притворство, я знаю; что из того, что тело стало холодным и окоченело? Я тоже могу стать точно таким". Сказав это, Камаль упал и в мгновение ока умер. Несчастные родственники, раньше рыдавшие из-за смерти своего мальчика, пришли в ужас и начали так же оплакивать и смерть Камала. Тогда Камаль повернулся на спину, объявив: "Вы видели? Я был, как вы говорили, мёртв, но встал снова, живой и невредимый. Вот так и он хочет надуть меня, но ему не удастся обмануть меня своим притворством". В финале этой истории присущая Камалю духовная сила вернула жизнь мёртвому мальчику, и Камаль получил свой долг за игру... Смерть тела не означает угасания Самости. Её отношение к телу не ограничено рождением и смертью, а Её местоположение в физическом теле не ограничено переживанием, воспринимаемым в каком-то особенном месте" (Весть истины и прямой путь к Себе, с. 105-106). Рамана Махариши своим последователям постоянно говорил, что всё есть Брахман, недвойственная Реальность, дающая начало всему, Бытие, которое проявлено во вселенной имён и форм, во всех творениях *без изменения их подлинной Самости*, т.е. подлинное Я, или Атман, истинная природа человека тождественна Брахману. Он предлагает самоисследовать эту Самость – Атмана.

Вопрос "Кто Я?", обращённый человеком к самому себе, является ключом и сутью духовного пути Исследования Самости. При этом не нужно ничего достигать, нужно просто БЫТЬ. При этом он терпеливо объяснял: "Ваш долг – БЫТЬ, а не быть этим и тем. "Я ЕСМЬ СУЩИЙ" заключает всю Истину, а метод практики суммируется двумя словами: "БЫТЬ СПОКОЙНЫМ". И что означает Тишина? Она означает "Уничтожьте себя", ибо любое имя и форма являются причиной волнения. "Я есмь Я" – Атман, ваша истинная природа. "Я есть это или то" – эго, ваша иллюзорная природа. Когда Я сохраняется только как Я, это и есть Атман. Когда оно внезапно отклоняется от себя и говорит "Я – это и то" – это уже эго" (См.: Будь тем, кто ты есть! Наставления Шри Раманы Махариши, с.10-11). Он постоянно твердил, что только тогда, когда вы пребываете в "Я есмь Я", сознавая: Я – ни объекты, Я – ни чувства, Я ни мысли, всё, что вы заметите, – это ощущение свободы. Вы избавитесь от ограничивающего отождествления с этими маленькими конечными объектами – вашим маленьким телом, и маленьким умом, и маленьким эго. Всё это объекты, которые могут быть видимы и потому не являются подлинным Видящим, чистым Свидетелем, тем, что вы есть на самом деле.

Он описывал два пути, ведущие к постижению "Я":

1) сначала выяснить, кому дана эта конкретная судьба, и кто живёт конкретной жизнью; а затем прийти к заключению, что узам судьбы связано только эго и что оно не существует в том смысле, который человек вкладывает в слово "существовать"; или

2) подчинить своё эго Богу, постигнув собственную беспомощность и ограниченность своих возможностей и заменив свою собственную волю волей Божьей; при этом любое действие человеку следует воспринимать как должное, не считая ни одно из них своим собственным и, таким образом, устранить малейшее чувство "меня" или "моего". (Рамана Махариши часто употреблял слово "Бог" вместо "Я").

Он имел ясное представление об обоих путях, но его больше интересовал первый из них, путь самоисследования: "Кто Я?". Когда вопрошающий заявлял, что не может обнаружить собственного "я" и что, заглядывая внутрь себя, он его не видит, Рамана Махариши отвечал ему, что это происходит вследствие привычки к ложному отождествлению себя с телом либо разумом. Человек привык смотреть наружу в надежде увидеть что-нибудь отличное от него самого, и просто не может поверить, что сам он, видящий, и предметы, которые он видит, и сам процесс видения – всё это одно и то же проявление Сознания. Рамана Махариши говорил, что "есть одна Реальность, и эта Реальность есть "Я", всё остальное – всего лишь явления, проявляющиеся в "Я" или посредством "Я", или являющиеся проявлениями его самого. Зритель, объекты и само зрение – всё суть одно только "Я". Метод

самоисследования, предложенный Махариши, заключался в том, чтобы отмечать каждое ощущение и каждую мысль в момент их возникновения. В частности, он полагал, что не существует разума отдельно от мыслей и, когда мысль возникает, не следует человеку пытаться прервать её, а необходимо спросить себя: "Кому пришла в голову эта мысль?" и ответом будет: "мне". А затем, когда человек спросит "Кто я такой?", разум обратится внутрь, перестанет заботиться о возникшей мысли, и она угаснет.

Другим же категориям людей, которым путь самоисследования оказывался не под силу, Махариши рекомендовал избрать путь подчинения Богу. Это подчинение, в его понимании, касается не столько интеллекта, сколько воли, поскольку оно заключается в непрерывном отказе от индивидуальности, в страстном стремлении исполнять Волю Божью в ущерб своей собственной, в полном отказе осознавать себя "деятелем" своих действий.

Большинство мировых религиозных традиций отстаивает отдачу человеком себя Богу как средству выхода за пределы самости, индивидуальности. Путь подчинения или отдачи Богу связан с дуалистической практикой преданности, но эта деятельность носит вторичный характер. Истинная отдача человеком себя Богу выходит за пределы субъект-объектных отношений, поскольку поклонение Ему не может быть действительным, если кто-то считает себя отчуждённым от Бога. Ведь любая "связь" с Богом в качестве "преданного, почитателя или слуги" есть иллюзия, поскольку существует только Бог (исконная осознанность, а не тот почитатель, слуга, верующий). В истинной преданности исчезают все мысли о связи человека с Богом.

Рамана Махариши умер в 1950 году после долгой мучительной болезни, явившейся результатом неоперабельной раковой опухоли. Умирая, он сказал: "Говорят, я умираю, но я не уйду. Куда мне идти? Я остаюсь здесь" (См.: Будь тем, кто ты есть! Наставления Шри Раманы Махариши, с.301).

Человек действительно не умирает для себя; он умирает только для других. Смерть – только врата жизни. Сама природа рождения зависит от поведения, от поступков, от кармы человека. Между одной жизнью и жизнью другой существует постоянное тождество, хотя наше сознание и не отмечает его. Это не является признаком слабости, поскольку многое в человеческой жизни предаётся забвению. Забывание – это величайшая ценность. Оно помогает пережить разрушение смерти, так что при этом Божественное или Трансцендентное в человеке всегда остаётся неизменным.

§ 2. Религиозно-философские учения адживикизма, буддизма, джайнизма о сущности человеческой природы (трансцендентальный аспект)

Далее мы рассмотрим проблему человека в тех религиозно-философских учениях, которые возникли как антипод брахманизму. Это, прежде всего **адживикизм, буддизм, джайнизм, чарвака-локаята**. Становлению религиозно-философских учений, сознательно противопоставивших себя брахманизму, предшествовал период всеобщего "брожения умов", связанный с кризисом прежних форм ведийской религии. Эпоху, "взбудораживающую умы" многих людей, ищущих цель и смысл жизни, индологи называют шраманской эпохой. Проблема смысла и ценности жизни, т.е. той жизни, которая полна горечи и страданий, овладела умами множества мыслителей тех времён. Этот период занимает примерно столетие и относится к VI/V – V/IV вв. до н.э. Первоначально оппозиция брахманизму складывалась усилиями "странствующих проповедников" – "паривраджаков" ("бродяг") или шраманов ("скитальцев"). Призывая отказываться от послушного следования ведийским догматам и почитания брахманов, учителя-шрамааны выступили с резкой критикой основных брахманских ценностей: значимости ведийского ритуала, авторитетности ведийских текстов, естественности границ между общественными кастами, возглавляемыми брахманскими жрецами. Громоздкая и догматизированная ведийская система мировоззрения не отвечала чаяниям многих мыслителей той эпохи. Из множества новых религиозных течений шраманской эпохи три – адживикизм, джайнизм и буддизм – создали свои канонические собрания своих текстов.

Один из шести наиболее известных учителей-шраманов, которые упоминаются в буддийском палийском каноне – Махали Госала – считается основателем секты адживиков. **Адживики** проповедовали учение о жёстком детерминизме, исключающее вмешательство каких-либо Божественных сил или возможность свободного выбора кем-либо. Это учение особо подчёркивает тщетность человеческих усилий что-либо изменить в этом круговороте вещей и событий. **Махавира**, основатель джайнизма, и **Будда**, основатель буддизма, во многом обязаны своими концепциями адживикам и его учителям, таким как Пурана Кассапа, Аджита Кесаккамбала, Пакудха Каччана, Санджая Белатхипутта, Нигантхи Натапуты и Макххали Госала. Рассмотрим те дискуссии шраманской эпохи, которые произошли между представителями различных религиозно-философских учений.

Предметом философских дискуссий шраманской эпохи выступали в основном вопросы трансцендентального характера. Палийские сутты выделяют в решении данных вопросов:

- 1) тех, кто опирается в своих аргументах на устоявшееся учение, т.е. на авторитет учителей или священных текстов;
- 2) тех, кто пришёл к той или иной истине на основании собственного духовного опыта (путём медитации);

3) тех, кто доверяется только логическому дискурсу – философов.

Искусство выдвигать тезисы и антитезисы были очень популярными в шраманскую эпоху. Многие учителя различных сект и школ, характеризующиеся в литературе диспутантами, отстаивали и опровергали с одинаковым успехом любые тезисы: "Мир конечен – мир бесконечен", "Все существует – ничего не существует", "Атман есть – Атмана нет" (См.: Тит Нат Хан. Будда. В 2-х т., т.2. – М., 1997, с. 158).

Одни шрамаы решали эти вопросы в рамках двузначной (формальной) логики. Например: "имеет ли мир начало во времени или он безначален", "мир конечен или мир бесконечен", "душа и тело тождественны или они различны".

Другие шрамаы (например, ученики Маккхали Госала), используя недвузначную (трёхзначную) логику, доказывали, что любой феномен может быть определён в рамках трёх групп предикатов. Например:

а) мир, б) не-мир, в) мир и не-мир;

а) живое, б) не-живое, в) живое и не-живое;

а) реальное, б) не-реальное, в) реальное и не-реальное.

Третьи же, например, паривраджаки брахманской ориентации, ставили в форме развёрнутой тетралеммы множество трансцендентальных вопросов, в частности, вопрос о посмертном существовании Татхагаты ("совершенного"):

1) существует ли Татхагата после смерти?

2) не существует ли Татхагата после смерти?

3) и существует Татхагата после смерти и не существует?

4) не существует Татхагата после смерти и не не существует?

Четвёртые отвергали не только первые три способа ответа на подобные вопросы, но и четвёртый, противопоставляя этой тетралемме, так называемую, *антитетралемму*, воздерживаясь при этом от всех возможных суждений по такого рода трансцендентальным вопросам (См.: Шохин В.К. Первые философы Индии. – М., 1997, с.122). Отметим, что антитетралемма основана на неприятии любого логически возможного вида суждений об определённых, в том числе и трансцендентальных, вопросах.

Последователи Джина Махавиры, основателя джайнизма, доказывали, что все высказывания частично верны, Верны в контекстуальном плане, так как возможно, мир бесконечен, возможно, мир конечен, возможно, мир конечен и бесконечен и т.д.

Последователи же Будды отвечали, что метафизические вопросы не имеют определённого решения. Умозрительные, отвлечённые рассуждения о том, как мироздание устроено, вечна душа или нет, мало что значат для человека в его жизни. Пустые рассуждения и дискуссии, которые не имеют никакой практической цели, ничем не помогут людям. Будда подчёркивал, что его не интересует обсуждение краугольных для любого человека смысловых вопросов: "Кто сотворил мир?", "Бессмертна душа или смертна? " "Откуда и как возникло бытие?". Будда считал, что единственно важный предмет для наставлений – это происходящее здесь и сейчас (См.: Тит Нат Хан. Будда, т. 2, с. 181).

Даже премудрость учёных брахманов, знавших все Веды наизусть и постоянно находившихся в процессе так называемого "научного" поиска и споров, не вызывала в Будде никакой симпатии. Он чувствовал, что даже эта книжная премудрость есть хоть и благородная и достойная уважения деятельность, но представляет собой лишь внешнюю часть жизни, не дающую возможности мгновенного видения сути мира, т.е. той способности, которая достигается в медитативном состоянии сознания.

Следует также отметить, что в период своего расцвета буддизм пользовался покровительством и помощью многих могущественных царей. С приходом к власти династии Гуптов эти покровительство и помощь оказывались и брахманизму. Вновь возродившийся вариант брахманизма получил в дальнейшем название индуизма. Несмотря на широкую популярность неортодоксальных концепций (буддизма, джайнизма, чарвака-локаяты и др.), они постепенно были вытеснены обновлённой ортодоксией – индуизмом, и последующее развитие индийской философии было связано, в основном, с ортодоксальными индуистскими школами – ведантой, мимансой, санкхьей, йогой, ньяей и вайшешикой. Со временем индуизм превратился одну из основных религий Индии. Буддизм же практически прекратил своё существование в самой Индии, распространяясь на Дальний Восток.

В противоположность буддизму джайнизм никогда не испытывал опасности оказаться поглощённым индуистской религией. Рассмотрим основные понятия и исходные основания, на которых зиждется мировоззренческая система джайнизма и буддизма и на основании которых учёные пытаются дать ответ на жизненно-смысловые вопросы человека.

Джайнизм (от санскр. Джина – "победитель" – титул, присваиваемый лицам, достигшим духовного совершенства) – индийское религиозно-философское учение, оформившееся в VI-V вв. до н.э. и ставшее одной из наиболее известных религий Индии.

Джайнизм внёс определённый вклад как в философию и историю Индии, так и в эпистемологию и логику, этику и психологию. В основе джайнской религиозно-философской доктрины – экзистенциальная проблематика: учение о пути к освобождению из круговорота рождений, которое может быть достигнуто обретением "трёх сокровищ" (три-ратна): правильного мировоззрения (самьяг-даршана), правильного познания (самьяг-джняна) и правильного поведения (самьяг-чарита).

Джайнизм не свободен от определённой структуры пред-понимания в качестве методологической основы исследования и допускает в качестве исходных системообразующих (онтологических и экзистенциальных) оснований своего учения семь категорий (реже девять): джива, аджива, асрава, бандха, самвара, нирджара и мокша. Но основными считаются всё же две из них – душа (джива) и неодушевлённая вещь (аджива), которые представляют собой две вечных, несотворённых и неразрушимых субстанции, или сущности (таттв). Джива рассматривается как одна субстанция, хотя отдельных джив много; остальные субстанции составляют адживу. Каждый объект – сочетание аджив (неживых элементов) и, по крайней мере, одной дживы (живой души). Даже камни и металлы имеют души. Растения и деревья имеют по две дживы. Животные имеют три и более джив. Джайны признают дуалистический принцип: дживе противопоставляется аджива. В зависимости от степени связанности с адживой, выступающей в виде пудгалы (или материи), состоящей из атомов, акаши (пространства), времени, дхармы и адхармы (среды, создающей условия для возникновения движения, и среды, создающей условия для его прекращения) джива предстаёт в двух формах бытия: совершенном, связанном сансарой и несовершенном (адском). В состоянии несовершенного бытия джива, находясь в соединении с адживой, утрачивает свои потенциальные качества и повергается в состояние страдания; в состоянии же совершенного бытия, освобождаясь от кармического вещества и оказавшись способным управлять своим бытием, джива переходит в состояние блаженства – состояние нирваны или мокши (освобождения). Карма, по джайнизму, – это особая тонкая материя, атомы которой, входя в тело дживы, влияют на судьбу. Джива загрязняется тонкой материей, налипающей на неё в соответствии с прошлыми действиями. Источник, благодаря которому карма проникает в душу, называется асрава, а контроль над кармами, препятствующий их соединению с дживой, – это самвара. Очищение души от кармы – нирджара – непосредственно ведёт к мокши (освобождению).

Соответственно двум видам бытия дживы – совершенному и несовершенному – в эпистемологии джайнизм различает также познание совершенное, т.е. интуитивное, доступное только освобождённому от уз адживы, и несовершенное – непосредственное и опосредованное. Признавая в целом адекватность познания предмету, джайнизм одновременно признаёт относительность познания, возможность множества точек зрения (анэканта-вада), с помощью которых может рассматриваться реальность.

Учение о множестве точек зрения, предполагающее относительность, условность и неполноту всякого высказывания об объекте познания, представляет собой всесторонне разработанный диалектический метод. Учение формулируется в виде двух самостоятельных принципов: "учения о предположении" (сьядвады) и "учения об отношениях" (наявады). Реальность характеризуется джайнизмом "многогранностью", которую не способен охватить отдельный ум. В силу многогранности и неоднозначности (анэканта) реальности следует отказаться от абсолютизации любой её интерпретации. Все оценки и суждения человека неизбежно относительны, обусловлены временем и обстоятельствами, а также точкой зрения. Любое высказывание по поводу реальности может быть истинным только с определённой точки зрения. Существует множество точек зрения, следовательно, любое высказывание относительно. Поэтому гипотетический метод (сьяд-вада), основанный на предположении, является наиболее оправданным. Правильный ответ на любое суждение – сьяд, т.е. "возможно, так, возможно, не так"; или "да – нет". Джайнизм считает, что утверждение "А есть В" не исключает возможность утверждения "А не есть В", так как существует множество точек зрения (даршана). Полная истинность возможна только на уровне "цельного" (кевала) познания.

В области логики умозаключение джайнов является расширением пятичленного вывода ньяи "для других". Оно содержит не пять, а десять элементов: тезиса, его уточнения, основания вывода, его уточнения, контртезиса, его опровержения и вывода.

Следующим направлением, сознательно противопоставившим себя брахманизму, является **буддизм**, возникший в VI в. до н. э. В учении **Будды** (566–486) нет рассуждений о Боге. Не являясь по существу ни религией, ни философией, буддизм указывает путь к постижению глубинной реальности в самом человеке.

Согласно традиции, основателем буддизма считается Сиддхартха Гаутама из племени Шакья, получивший впоследствии имя Будды – Просветлённого или Пробуждённого. Будда (санскр. и пали buddha, "просветлённый", букв. "пробуждённый") в буддийской мифологии – это:

- 1) человек, достигший наивысшего предела духовного развития;
- 2) антропоморфный символ, воплощающий в себе идеал предела духовного развития.

Многие исследователи характеризуют буддизм как духовную систему и мировую религиозную доктрину, созданную на основе древних религиозно-философских учений Индии, краеугольными камнями которой являются вера в перевоплощение (реинкарнацию) и учение о пути *Освобождения* человека и достижения им Нирваны, высочайшего духовного состояния, озарённого светом Совершенного Знания.

Буддизм, как и индуизм, признаёт теорию реинкарнации. Согласно легендам, будущий Будда перерождался в общей сложности 550 раз: 83 раза был святым, 58 – царём, 24 – монахом, 18 – обезьяной, 13 – торговцем, 12 – курицей, 8 – гусем, 6 – слоном; кроме того, рыбой, крысой, плотником, кузнецом, лягушкой, зайцем и т.д. Так продолжалось до тех пор, пока Боги не решили, что настало его время,

родившись в облике человека, спасти мир, погрязшей во мраке неведения. Рождение его в семье кшатрия было его последним рождением.

Стремление Гаутамы достичь свободы и тем самым высшего смысла и ценности бытия, если выразаться философским языком, представляет собой попытку познать конечное значение реальности. Эта его попытка познания принимает форму следующих вопросов: «Для чего я живу? В чём ценность и смысл жизни? Бессмертна душа или смертна? Откуда мы пришли и куда мы уходим?» Все эти вопросы, в конечном счёте, сводятся к одной мыслеформе: что такое Реальность?

Действительно, буддизм развивался в Индии в общем контексте индийской философии и религии, включавшей также индуизм и джайнизм. Хотя буддизм и имеет некоторые общие черты с этими религиями, но, тем не менее, существуют и принципиальные различия.

Прежде всего, в буддизме, в отличие от индуизма, отсутствует идея кастовости и утверждается идея равенства всех людей с точки зрения обладания ими одинаковыми возможностями.

Как и индуизм, буддизм говорит о карме, но сама идея кармы здесь совершенно иная. Это не идея судьбы или рока, подобно исламской идее кизмата, или Божьей воли. Хотя такое понимание в смысле исламской идеи кизмата (Божьей воли) и отсутствует в классическом индуизме, и буддизме, но в современном популярном индуизме идея кармы иногда приобретает такое значение вследствие влияния на него ислама. В классическом индуизме идея кармы ближе к идее долга. Люди рождаются в различных жизненных и социальных условиях вследствие принадлежности их к разным кастам (к касте брахман, воинов, правителей, слуг) или рождаются женщинами. Их карма, или долг – в специфических жизненных ситуациях – следовать классическим образцам поведения, описанным в "Махабхарате" и "Рамаяне", великих эпических произведениях индуистской Индии. Если кто-либо действует, например, как совершенная жена или совершенный слуга, то в будущих жизнях его положение, вероятно, будет лучше.

К сожалению, в настоящее время многие люди, исходя из такого понимания, размышляют: "Зачем мне знать свою карму, если её всё равно невозможно исправить? Что мне делать, если я намертво привязан к своей карме и оставлен один на один со своими проблемами и ошибками?". Действительно, такое понимание человеком (или даже целым народом) идеи кармы порождает в нём чувство безысходности. Особенно для западных людей, "окультуриваемых", т.е. "социализированных" в духе взаимоисключающих противопоставления понятий "Судьба не судьба (рок, строгий механический детерминизм)", с одной стороны, и "волянтаризм" (во всём воля моя) – с другой, человеку трудно диалектически совместить эти взаимоисключающие противопоставления.

Буддийская же идея кармы отличается от индуистской тем, что в буддизме карма означает "импульсы", которые побуждают человека что-либо делать или думать. Эти импульсы возникают как результат предшествующих привычных действий или поведенческих моделей. Но поскольку нет необходимости следовать каждому импульсу, человеческое поведение не является строго детерминированным. Человек при нынешней жизни может изменить свою жизнь. Такова буддийская концепция кармы.

Отметим, что авестийская астрология более разносторонне и диалектично объясняет идею кармы, поскольку помимо учения о карме в ней разработано понятие зармы. Зарма – это карма человека плюс его свободный выбор относительно того, что ему делать со своей кармой. Авестийская астрология выделяет в человеке не столько светлую и тёмную карму, сколько всевозможные виды её осознания, проработки и трансформации.

Другая отличительная черта буддизма заключается в том, что, представляя собой психокосмическое учение, оно пытается объяснить, что личность есть не просто неизменная "самость", а постоянно изменяющаяся сущность, связанная бесконечными взаимоотношениями со всем миром. При этом личность представляет собой временное сочетание безначальных и бесконечных составных частей. Для буддиста не существует ничего постоянного, но существует живой космос, который обретает своё подобие в сознании каждого индивидуума. Человек обнаруживает присутствие внутри себя самой вечности и полноты, которые недоступны ему до тех пор, пока он ищет их в иллюзорном мире или в своём маленьком эго или личности. Тот, кто вступает на путь Будды, должен растворить любые мысли об эго, "Я" и "Моё". Но это растворение отнюдь не обедняет человека, а напротив, обогащает его, растворяя и разрушая стены своего заточения в своём маленьком "Я-эго", личностном самоутверждении, человек обретает высшую свободу, которую нельзя понимать просто как растворение в целом или чувство идентичности с другими людьми, но как восприятие бесчисленных и бесконечных взаимоотношений, в соответствии с которыми отдельный человек связан со всем, что есть, вмещающая тем самым, в своём сознании все живые существа, принимая активное участие в их сокровенном переживании, разделяя их страдание и радость.

1. **Основная философско-этическая** идея буддизма заключается в Учении о **"Четырёх Благородных Истинах"**:

1) существуют страдания воплощённого бытия, проистекающие из постоянно возобновляющихся рождений и смертей. "Рождение есть страдание; болезнь есть страдание; смерть есть страдание; соединение с немилым есть страдание; разлука с милым есть страдание; недостижение желаемого есть страдание". Жизнь всегда причиняет страдание, неудовлетворённость, ощущение дисгармонии и неполноты, потому что всегда что-то не так.

Жизнь, подобно вывихнутому суставу, причиняет боль при малейшем движении. Беда в том, что человек желает, чтобы жизнь была лишена трудностей, и вздыхает и жалуется из-за того, что это не так;

2) причина этих страданий человека заключается в омраченности, в жажде самоудовлетворения, в болезнях, несовершенстве. Это жажда самоудовлетворения отдаляет людей друг от друга, и отсюда возникает страдание. Человек желает, желает,.. желает бесконечно. Жажда его безгранична и неутолима. Однако зло заключается не в желании как таковом, а только в эгоистическом устремлении, следуя которому человек утрачивает совесть и совершает преступление. Желание жить для других и стать человеком Вселенной, напротив, глубоко праведно;

3) прекращение страданий возможно лишь при достижении состояния просветлённого вместилища, при котором создаются возможности выхода *из кругооборота бытия на земле*. Для прекращения страдания необходимо избавление от эгоистического желания, от чисто утилитарных и прагматических ценностей. Никакое счастье невозможно, пока человек не освободится из рабства желания. Человек печалится, потому что жаждет того, чего он не имеет, и таким образом становится рабом этих вещей. Если он не сможет вырваться из узких границ собственных интересов в бесконечное пространство универсальной жизни, человек не освободится от своих мучений. Уничтожить желания означает уничтожить самый корень зла. Человек может стать самому себе хозяином лишь в той мере, в какой он способен держать в подчинении свои желания;

4) путь к прекращению страданий, известный как срединный путь (позволяющий человеку избежать двух диалектических крайностей, таких, как потакание чувственным удовольствиям и истязанию плоти), состоит в постепенном усилении элементов, направленных на духовное самосовершенствование человека с целью уничтожения причин его бытия на земле, в приближении его к великой истине. Этот срединный путь также известен как благородный Восьмеричный Путь, овладев которыми человек может достичь очищения ума, спокойствия и интуиции.

Для достижения Освобождения человеку необходимы не вера или отсутствие веры в Высшего Бога, а усердие в добродетели и целенаправленное духовное самосовершенствование, к которым призывает учение о Восьмеричном Благородном Пути прекращения страданий. Будда говорил: "Есть две крайности, которых следует избегать на своем пути. Одна – погрузиться в чувственные удовольствия, а другая – подвергать себя суровой аскезе, которая лишает тело всего необходимого. Обе эти крайности ведут к поражению" (См.: Тит Нат Хан. Будда, т.1, с.163).

Действительно, предлагаемый буддизмом путь постижения человеком истины пролегает, с одной стороны, между ведийской религией с её сверженностью культурами, ритуалами, обрядами и жертвоприношениями и, с другой, практикой аскетов-отшельников Древней Индии, истязавших в поисках истины свою плоть. Будда после многих лет аскетической практики и поиска пути освобождения от страданий понял, что единственный проблеск озарения сознания даёт больше мудрости, чем долгие годы самоистязания и самоумерщвления, и что такие категории, как добро и зло, любовь и ненависть, совесть и бесчестность, теряют свою конкретность и становятся истинами относительными. Путь, избранный Буддой, пролегает между добром и злом; отсюда его название – "срединный". Один из буддийских учителей говорил: "Срединный путь – это путь, в котором нет ни середины, ни сторон. Когда вы связаны с объективным миром, вы на одной стороне, когда беспокойство ваше имеет внутреннюю, умственную причину – на другой. А когда перестанет существовать то и другое, то нет и никакой середины. Это и есть срединный путь". Здесь и кроется истина абсолютная. Срединный путь, возглашённый Буддой в его первой проповеди – это благородный Восьмеричный путь, сторонящийся всех крайностей и ведущий к просветлению.

Итак, рассмотрим Восьмеричный Путь.

Восьмеричный Путь

1. Правильное знание

Поскольку страдание происходит от неправильной жизненной ориентации человека, спасение его начинается с праведного знания. Ему необходимо понимание основ буддизма и своего Пути в жизни. Знание, необходимое, чтобы идти этим Путем, и есть знание Четырёх Благородных Истин. Как только человек осознает, что жизнь есть страдание и поймёт, в чём заключается источник этого страдания, он сможет преодолеть его.

2. Правильная решимость

Человеку необходимо понимание той истины, что качество его жизни зависит от его мыслей, от того, как он мыслит и что при изменении своих мыслей, будет меняться и его земная жизнь. Человеку необходимо принять в своём сердце твердое решение, чего он хочет на самом деле, и решиться следовать ему. Чтобы путь духовного роста привёл его к успеху, ему необходимо постоянное намерение и решимость преодолеть свою обособленность; ему необходимо слиться с общим благом. Человек должен научиться духовной самодисциплине.

3. Правильные слова

Слова человека, его речь – это отражение человеческого характера и одновременно путь к его изменению. Вначале человек должен отметить, как часто он говорит неправду, и поразмышлять над тем, почему это так. Слова должны быть более милосердными. Человек должен всячески избегать лжесвидетельства, пустой болтовни, оскорблений и клеветы. А также – более "утончённой", но, как правило, сильнее ранящей "случайной" бестактности, ядовитых острот и сарказмов.

4. Правильные дела

Изменяя свои дела, человек должен стать в первую очередь человеколюбивее и милосерднее, жить в согласии с самим собой и другими людьми, не причиняя им зла. Это раскрывается в Пяти заповедях, нравственном кодексе буддизма, который, во избежание путаницы, объясняет, какие поступки могут помешать духовному росту человека. (См.: Тит Нат Хан. Будда, т. 2, с. 235). *Первое* правило призывает человека обуздывать свой гнев, способный привести к нанесению увечий и убийств других живых существ. Жизнь священна; поэтому нельзя убивать. *Второе* правило гласит – не красть, ибо это нарушает сообщество, частью которого является каждый. *Третье* правило призывает к обузданию того, что Будда называет самым сильным из желаний: полового влечения. Половое влечение, как и аппетит в еде, естественно и нормально. Однако его преобладание в душе и в обществе неестественно и чудовишно. *Четвёртое* правило – избегать лжи. Буддист предан истине, и для него ложь не имеет оправдания. *Пятое* же правило заключается в воздержании от опьяняющих веществ, таких как алкоголь и наркотики, поскольку они не позволяют человеку полностью контролировать себя умственно, морально и физически.

5. Правильный образ жизни

Деятельность человека не должна препятствовать соблюдать ему буддийских заповедей в каждом поступке. Поэтому Будда осуждал работорговлю, проституцию, изготовление оружия и торговлю наркотиками. Люди должны подыскивать себе такой род занятий, с помощью которого они могли бы служить другим.

6. Правильное усердие

Духовный рост человека зависит от количества прилагаемых сил. Чтобы идти Путём Совершенства, человек неизбежно должен прилагать усилия, не позволяя новым дурным помыслам входить в его душу, изгоняя оттуда уже имеющееся зло, возвращая в себе добрые помыслы и поступки. Но это требует терпения и упорства.

7. Правильные помыслы

"То, что мы есть, порождается тем, о чём мы думаем" – говорится в "Дхаммападе". Поэтому весьма важно подчинить человеку свои мысли. Разум человека не должен слепо повиноваться любым случайно возникшим мыслям и рассуждениям. Поэтому у буддистов есть специальные упражнения – они учатся созерцать один предмет так, как будто всех других не существует.

8. Правильное созерцание

Созерцание приводит к спокойствию и ясности ума, которые необходимы, чтобы увидеть и понять действительность. Тогда беспорядочные волнения, производимые путаницей в мыслях, затухают. Для этого требуется полный контроль над своим телом, над телесными радостями, дабы никакие внешние или внутренние помехи не могли отвлечь от созерцания. Путём к успокоению духа является практика медитации: упражнения йоги, созерцание различных религиозных объектов, размышления на заданные темы, ритмическое и спокойное дыхание, разные стадии транса и экстаза, воспитание дружелюбия, сострадания, симпатии ко всем живым существам. Виды медитации многочисленны.

Будда достаточно отчётливо осознавал, что все люди неодинаковы и обладают разными характерами и склонностями, и поэтому он никогда не выдвигал какую-либо одну догматическую систему, а обучал различным системам и методам в зависимости от индивидуальности обучаемого. Он всегда поощрял людей проверять их на собственном опыте и ничего не принимать на слепую веру.

Таким образом, упомянутые восемь ступеней представляют собой три аспекта буддийской практики:

- 1) *мудрости* (праджни): правильного знания и правильной решимости;
- 2) *нравственного поведения* (шила): правильных слов, правильных дел и правильного образа жизни;
- 3) *дисциплины ума* (самадхи): правильного усердия, правильных помыслов и правильного созерцания.

Мудрость заключается в правильном знании и правильной решимости. Она зависит от правильного направления мысли, поскольку правильная мысль формирует самоотверженное отречение, т. е. качество, противоположное привязанности, а правильное знание есть осознание вещей такими, каковыми они являются на самом деле (в противоположность неведению, от которого человек страдает, поскольку постоянно стремится осуществить возникающие в нём желания). Мудрость отнюдь не сводится к результатам деятельности ума, поскольку данные результаты, как и любые иные способности сознания, являются кармическими свойствами. Человек, связывающий мудрость с интеллектом, неправильно понимает учение Будды. Интеллект, конечно, может оказать существенную помощь в приобретении мудрости; однако он в равной мере может и оказаться препятствием. Интеллект вполне может способствовать самообману, но может быть также использован для того, чтобы развеять его.

Мудрость есть результат проверки её самой практикой, жизнью. Однако правильная решимость и правильное знание являются также и основой для самой практики, ибо именно они создают условия для правильного усердия и для дальнейшего движения на избранном пути. Именно мудрость выступает для буддизма решающим фактором просветления. Но она также может и накапливаться: мудрость может становиться более глубокой по мере того, как содержание сознания за счёт его расширения будет становиться всё более свободным от неведения.

Нравственное же поведение абсолютно необходимо в буддизме для того, чтобы достичь мудрости. Нравственное поведение равнозначно развитию в человеке любви и доброты, чувство великодушия и способности прощать. Перечисленные качества проявляются в том, как человек действует в этом мире; применяя правильные слова, правильные дела и следуя правильному образу жизни. Благодаря таким действиям человек сможет сократить страдание других людей в той среде, с которой он связан, а также своё собственное страдание. Кроме того, он будет духовно очищать себя. Когда в буддизме говорится о развитии сострадания и мудрости, которые характеризуют просветлённого, то здесь понимается, что данные качества не могут быть развиты отдельно друг от друга. Всё взаимосвязано. Мудр тот, кто поступает сострадательно; сострадательен тот, кто поступает мудро.

Без *дисциплины ума* человек также не сможет развить в себе нравственное поведение. Сила благородных истин коренится в дисциплине ума, куда входят правильное усердие, правильные помыслы и правильное созерцание.

2. *Мировоззренческая система* буддизма строится на следующих системообразующих понятиях: 1) дхарма (элемент, закон), 2) карма (действие), 3) сансара (поток бытия), 4) нирвана (букв. угасание – состояние просветлённости), 5) нидана (колесо причинно-следственных связей), 6) сангха (община).

Мир, согласно буддизму, представляется бесконечным сочетанием дхарм – элементарных частиц, своего рода вспышек жизненной энергии. Весь мир – "волнение дхарм". Человек рассматривается в каноническом буддизме как обособленный мир в себе, мир себя порождающий и себя же уничтожающий или спасающий. Человек есть комплекс сочетаний скандх, или атрибутов, и в то же время – звено между двумя последующими состояниями жизни. В человеке существуют пять атрибутов (скандх):

- 1) форма – рупа;
- 2) восприятие – видана;
- 3) сознание – санджна;
- 4) действие – санскара;
- 5) знание – видьяна.

Они соединяются при рождении человека и образуют его личность. По прошествии периода зрелости скандхи начинают разъединяться и ослабевать, затем следует физическая смерть. Освобождению и достижению состояния Нирваны способствует прекращение волнения дхарм, т. е. уничтожение действий, желаний, страстей, мыслей – всего, что не отвечает праведному Восьмеричному Пути. К сожалению, многие люди не понимают, что психологическое страдание, которому они подвержены, есть результат постоянного переживания беспокойства. Страдание, равно как и удволение, создаёт условия для новых рождений и сочетаний дхарм. Если не изменить характера переживаний, то человек не сможет выйти из круга рождений и смертей (сансары). Своими поступками, чувствами, мыслями человек складывает карму (судьбу). "*Карма есть мысль*". Карма очищается или отяжеляется прежде всего мыслями и побуждениями, а поступки – фактор второстепенный: "из трёх видов действий наиболее губительно не слово, не телесный поступок, но мысль". Поэтому наши мысли, наши тайные помыслы не так уж и не безопасны. Именно "*мысль творит карму*". Благородная и нравственная жизнь улучшает карму. Согласно буддизму, достижению нирваны препятствует десять оков: иллюзия личности, сомнение, суеверие, телесные страсти, ненависть, привязанность к земле, желание наслаждения и успокоения, гордость, самодовольство, невежество.

Само понятие "нирвана" означает угасание трёх огней желания, которыми являются похоть, злая воля и глупость. Когда они "угасают" или, говоря эзотерическим языком, трансмутируются, преобразовываются в целомудрие, доброту и мудрость, то невежество (авидья) исчезает и рождается совершенное знание и всеобщая любовь не только к людям, но и ко всем существам во Вселенной. Это и есть состояние Будды. Нирвана "нерождённая, несозданная, не имеющая формы" – это духовное угасание, угасание сансарического существования, приносящего одни страдания и омрачённость бытия.

Рассмотрим, каким образом за вышеописанной относительной истиной – идеологическими и мировоззренческими установками и категориальной системой буддизма – скрывается *истина абсолютная, истина неизречённая*. Абсолютную истину, которая неизреченна, мы можем обнаружить в основаниях тех дискуссий, ведущих к осмыслению того, что она (как решение своего внутреннего состояния в качестве гармонии, блаженства и покоя) находится за пределами любой дискуссии и любого диалога и что абсолютная истина (как решение жизненно-смысловых вопросов) мета-логична, мета-диалогична по отношению к человеческому уму, мышлению.

Многие мыслители, рассуждающие об устройстве мира или о смысле человеческого бытия, пользовались в своих аргументах тетралеммой. В частности, выдвигая вопрос о том, является ли мир конечным или бесконечным, они отвечали, что нельзя характеризовать этот мир в качестве 1) конечного, 2) бесконечного, 3) конечного и бесконечного одновременно, но только в качестве 4) и не-конечного и не-бесконечного. Однако Санджая Белатхипута, один из учителей адживиков, идёт в *своих аргументах*

ещё дальше. Он отвергает не только первые три способа ответа на подобные вопросы, но и четвёртый – тетралемму, противопоставляя ей то, что называется антитетралеммой, предлагая при этом воздерживаться от всех возможных суждений по такого рода философским вопросам. В данном случае со стороны Санджая Белатхипута нет уклонений от ответа, поскольку сама тематика вопросов (трансцендентной по отношению к человеческому мышлению) делает её решение неразрешимой на интеллектуальном уровне (Шохин В.К. Первые философы Индии, с. 125).

Если Санджая Белатхипута относит к неразрешимым любой умственный ответ на такие "трансцендентальные вопросы", то Джина Махавира как раз считает такие вопросы вполне разрешимыми, но только в соответствующих аспектах, ибо, как он считает, ложное знание происходит от того, что одна возможная точка зрения (например, мир либо конечен, либо бесконечен) возводится на уровень абсолютной истины, тогда как последняя слагается на самом деле из всех точек зрения. Ко всем своим концептуальным понятиям Джина Махавира и его последователи применяли логику так называемых семи разделов, согласно которой о любом объекте (например, о мире, душе или Атмане) можно высказываться семью способами, но, непременно добавляя каждому утверждению модальный значок "может быть", "возможно":

- 1) возможно, что объект существует;
- 2) возможно, что объект не существует;
- 3) возможно, что объект и существует и не существует;
- 4) возможно, что объект неопишуем;
- 5) возможно, что объект существует и неопишуем;
- 6) возможно, что объект не существует и неопишуем;
- 7) возможно, что объект существует и не существует и неопишуем;

Применяя эти семь способов утверждения, Джина Махавира пытался исчерпать всевозможные суждения о реальности, выдвинутые в других учениях. Он полагал, что каждой секте или направлению удалось схватить одну какую-либо сторону действительности, но абсолютизация каких-либо сторон приводила их к заблуждениям. Истина заключается не в отрицании всех "точек зрения" (найя), но в их соположении или в "контекстном" подходе к любому высказыванию, которое правильно в своём контексте и ложно в "чужом".

Будда уклонялся от решения именно таких трансцендентальных вопросов, ответ на которые есть чистая спекуляция. Будда неоднократно говорил, что "ни чистоты, ни успокоения" не может достичь тот, кто слишком предан дискуссиям. Действительно, многие мыслители, участвующие в дискуссиях на любые метафизические темы, пытались решить, прежде всего, свои собственные (душевно-духовные) проблемы, связанные с поиском смысла жизни.

В "Локаятика-сутте" из собрания Самьютта-никаи описано, как один брахман-локаятик предлагает Будде несколько вопросов относительно устройства мира и вечности Атмана, но Будда, критикующий своих оппонентов за их "манию полемики", предлагает своему собеседнику вместо решения этих (трансцендентных по отношению к мышлению) вопросов собственное учение о зависимом происхождении факторов бытия. Будда отмечает, что все вещи существуют благодаря взаимозависимости и все вещи перестают существовать также из-за взаимозависимости. Это существует потому, что существует то. Это не существует потому, что не существует то. Это рождается потому, что рождается то. Это умирает потому, что умирает то. Нет ничего отдельного и вечного. Нет высшей или низшей самости. Таков, по мнению Будды, закон взаимозависимого происхождения.

В другом случае два брахмана, которые предложили Будде рассудить, кто из адживиков прав: учитель Пурана Кассапа, считающий мир конечным, либо Нигантха Натапутта, предпочитающий считать мир бесконечным, не получили от Будды никакого ответа. Однозначно, что безмолвие Будды представляет собой настоящий ответ. За этим безмолвным диалогом между брахманами и Буддой скрывается абсолютная истина, скрывается нечто невысказываемое, не передаваемое словами, мышлением. Действительно, во времена Будды многие брахманы интересовались даже не столько ответами на задаваемые ими вопросы о смысле бытия человека, об устройстве мира, сколько самой возможностью аргументации положительных и отрицательных ответов. Брахману же Магандии Будда заявляет, что не придерживается никаких метафизических взглядов, ибо они уводят человека с истинного пути. Будда говорит: "Моё учение не является доктриной или философией. Оно не является результатом последовательных размышлений или умственных предположений. Моё учение – результат прямого опыта. Те вещи, о которых я говорю, *идут из моего жизненного опыта*. Вы можете подтвердить их своим собственным опытом в медитации и через медитацию. Я учу, что все вещи *являются непостоянными и не обладают отдельной сущностью*. Это всё я узнал из моего непосредственного опыта. Вы можете также пережить это. Я учу тому, что все вещи в своём возникновении, развитии и исчезновении зависят от всех других вещей. Ничто не создаётся из единственного отдельного источника. Я постиг эту истину из прямого опыта, и вы также можете это сделать. Моя цель – не объяснить Вселенную, а помочь людям познать реальность в непосредственном опыте. *Слова не могут описать реальность*. Только прямой опыт позволяет нам увидеть истинное лицо реальности" (См.: Тит Нат Хан. Будда, т. 1, с.230). Невозможно говорить о реальности (о свете, об истине), невозможно познать при помощи "о", "об", "около" саму реальность. *Мы не можем говорить даже саму реальность*.

Спекулятивные вопросы отклоняются Буддой потому, что из них логически невозможно вывести истину. Исходя из принципа "срединного пути", он характеризует "метафизические воззрения" своего времени следующим образом: "Мир основывается на двух взаимоисключающих доктринах – существования и несуществования. Но кто действительно видит возникновение мира, для того нет несуществования, и кто действительно видит исчезновение мира, для того нет существования. Взгляд, что всё существует, – это одна крайность, а взгляд, что ничего не существует, – другая крайность". Первый взгляд рассматривает все вещи как имеющие отдельную и постоянную сущность (субстанцию) – их природу. Второй рассматривает все вещи как иллюзии. Если человек пойман этими взглядами, он не сможет увидеть истину. В словах Будды чётко сформулирован принцип "срединного пути". Тем не менее, Будда признаёт, что эти диспутанты со своими спорами и дискуссиями указали на нечто более важное – на путь, ведущий к истине: не столько философский дискурс ведёт к осознанию истины, сколько сама абсолютная истина раскрывается за конкретным диалогом. Рассмотрим некоторые примеры, доказывающие это.

В "Дигханакха-сутте" из Маджджхима-никаи приводится беседа между Дигханакхой и Буддой. Дигханакха говорит Будде, что его не могут удовлетворить никакие воззрения. Будда, подразумевая, что позиция Дигханакхи является самоотрицающей, спрашивает у него, относятся ли к тем воззрениям, что он отрицает, и его собственные взгляды. Действительно, если Дигханакха не признаёт никакого воззрения в абсолютном смысле, то не должен он признавать и своё собственное воззрение, отрицающее правомерность любого другого взгляда. При этом Будда предлагает ему следующую классификацию из трёх возможных подходов:

- 1) Дигханакха соглашается с любым взглядом,
- 2) Дигханакха не соглашается ни с одним,
- 3) Дигханакха соглашается с некоторыми и не соглашается с другими.

Дигханакха же придерживается второго подхода, что при его абсолютизации становится догматическим, как и те воззрения, которые его действительно не устраивают. "Не соглашается ни с одним" выражает собственный взгляд или подход Дигханакха на его не соглашение ни с одним из взглядов. "*Не согласие*" Дигханакха – *то же самое* взгляд, только нигилистического характера, ибо не выходит за пределы ума. Этот диалог между Буддой и Дигханакхой указывает на то, что Будда был мета-диалектиком, постигшим абсолютную истину за пределами слов и языка (См.: Тит Нат Хан. Будда, т. 1, с.228-229). Рассмотрим, как эта запредельность сознания Будды по отношению к трансцендентальным вопросам (но умственно поставленным и умственно решаемым) находит своё выражение в следующем диалоге между ним и Ваккхаготой:

Ваккхагота: Считает ли шраман Гаутама, что мир безначален, а всякий другой взгляд ложен?

Будда: Не считает.

Ваккхагота: Считает ли шраман Гаутама, что мир конечен или, наоборот, бесконечен?

Будда: Не считает.

Ваккхагота: Считает ли шраман Гаутама, что душа и тело идентичны или, наоборот, различает их?

Будда: Ни то, ни другое.

Ваккхагота: Считает ли шраман Гаутама, что Татхагата после смерти существует? Что не существует? Что существует и не существует?

Будда: Не считает.

Ваккхагота: Почему же шраман Гаутама не соглашается ни с одним из этих положений?

Будда: Потому, что принимать какой-либо из этих "взглядов" – значит принимать всерьёз сами "взгляды", дискуссию по этим "взглядам" и всё "бремя взглядов", а это сопровождается страданием, бедствиями, ущербностью и не ведёт к бесстрастию, успокоению, знанию, пробуждению, нирване.

Ваккхагота: Каких же тогда "взглядов" придерживается шраман Гаутама?

Будда: Имеется пять скандх, и при разрушении, игнорировании, приостановлении и отбрасывании всех воображений, предположений и скрытой гордости от сознания: "Я деятель", "Это – моё действие" – совершенный освобождается, избавляясь от привязанностей.

Ваккхагота: Но где же и как тогда появляется тот, чей ум "освобождается"?

Будда: Само выражение "появляется" здесь неуместно.

Ваккхагота: А "не появляется"?

Будда: То же самое.

Ваккхагота: А "появляется и не появляется"?

Будда: То же самое.

Ваккхагота: А "не появляется и не не появляется"?

Будда: То же самое.

Ваккхагота: О чём же мы вообще можем говорить?

Будда: А куда уходит погасший огонь? На восток?

Ваккхагота: Нет.

Будда: На запад?

Ваккхагота: Нет.

Будда: На север?

Ваккхагота: Нет.

Будда: На юг?

Ваккхагота: Нет.

(См.: The Majjhima Nikaya. Ed. By V. Trenckner and R. Chalmers. Vol. I. p. 484-487).

Диалог между Буддой и Ваккхаготой свидетельствует о том, что Будда, чей ум освобождён от всех умственных ограничений, использует то, что употребляется в миру другими, но не "привязывается" за это, как "за это" привязываются другие. Используя те же слова, как это делают и другие в миру, Будда передаёт через них то, что находится за пределами этого диалога, т.е. высказывает через этот диалог то, чего нельзя высказать словами.

Будда действительно прав, сказав: "Моё учение подобно плоту, который сделан для того, чтобы переправиться через поток, но к нему не следует привязывать себя навеки" (См.: Тит Нат Хан. Будда, т. 2, с.96). Учение Будды, насквозь идеологизированное и мировоззренческое с его Четырьмя Благородными истинами, Восьмеричным Путём, системообразующими понятиями на относительном уровне, подобно плоту, перевозит человека на другой берег.

Этот плот необходим, но сам плот не является другим берегом. Мудрый человек не понесёт плот на своих плечах после того, как переправился на другой берег. Человек не должен становиться пленником учения. Ещё раз рассмотрим пример, доказывающий, как человек может стать пленником собственной сети, которую он сам соткал. Однажды брахман Ваккхагота задал Будде следующий вопрос: "Существует ли "самость" или нет?". Будда не сказал ни слова. Тогда Ваккхагота обратился к нему с серией вопросов: считает ли он, что мир безначален или имеет начало, полагает ли он, что мир конечен или, наоборот, бесконечен, отождествляет ли он душу и тело или различает их. Не получив ответа, Ваккхагота поднялся и удалился прочь. Как только он ушёл, Ананда спросил у Будды: "Господин, вы говорили об отсутствии самости в ваших беседах о Дхарме. Почему вы не ответили на вопрос Ваккхаготы об отсутствии самости?". Будда ответил: "Ананда, учение об отсутствии отдельной самости *нужно для руководства нашей медитацией*. Его *не нужно принять за доктрину*. Если люди примут его за доктрину, они будут опутаны им. Я часто говорил вам, что учение нужно рассматривать как плот, используемый для переправы на другой берег, или как палец, указывающий на луну. Мы не должны быть пойманы нашим учением. Аскет Ваккхагота хотел, чтобы я вручил ему доктрину, но я не хочу, чтобы он попал в ловушку какой-либо доктрины, будет ли это доктрина самости или отсутствия самости. Если бы я сказал ему, что самость существует, это противоречило бы моему учению. Но если бы я сказал ему, что самости нет, он бы отнёсся к этому как к доктрине и это не принесло бы ему пользы. Лучше было пребывать в молчании, чем отвечать на такие вопросы". (См.: Тит Нат Хан. Будда, т.2, с.181-183). Действительно, Будда умел молчать великим молчанием Абсолютной Истины. Диалог, который произошёл между Буддой и Ваккхаготой – в великом сострадательном безмолвном Просветлённого Будды и не находящим в самом себе душевного покоя Ваккхаготой, – это действительно настоящее общение по поводу поиска Абсолютной Истины, которая по сути своей мета-диалогична, мета-логична.

По праву заслуживший эпитет "Второй Будды" считается **Нагарджуна** (условные даты жизни: 150-250). Он – первый Учитель за пять веков истории буддизма после самого Будды. Его считают основоположником не только религиозно-философской школы "срединников" (мадхьямики), но и всей Великой колесницы буддизма – Махаяны. Именно своей доктриной Пустоты он и придал учению Будды новый импульс, сила которого распространяется и по сей день. Пустота (Шуньята) – это

1) символ неопишуемого абсолютного единства реальности;

2) понятие, передающее значение всеобщей относительности, обусловленности, взаимозависимости мироздания, отсутствия в нём какой бы то ни было самостоятельной, независимой сущности;

3) объект высших практик медитации.

Действительно, учение о пустотности, бессамосущности, или отсутствии, невозможности самостоятельного существования индивидов, вещей и дхармо-частиц потока сознания, относится к важнейшим категориям в Великой колеснице, определяющим как её философские основания, так и духовные практики по совершенствованию и освобождению. Начало этого учения восходит к раннебуддийскому положению об отсутствии вечной души, Атмана, в любой особи, в том числе в Богах и Буддах. Это означало полную несамостоятельность или несуществование самой по себе любой особи, собственного "Я", души, человека и индивида, которые суть лишь обозначения тех или иных сочетаний групп дхармо-частиц, являющихся единственно реальными элементами бытия. Согласно Нагарджуне, то, что пустотность свойственна всем дхармо-частицам, означает, что она свойственна и самой себе: "такова её природа, которая называется пустотой пустоты".

В своих трактатах по логике-эпистемологического характера (например, "Муламадхьямака-карики") (См.: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. – М., 2000) и в руководствах по полемике Нагарджуна не выдвигал никаких тезисов и не высказывал никаких

позитивных утверждений, которые подтверждали бы его точку зрения. Задача, которую он ставил перед собой, заключалась в полной логической деструкции доводов оппонентов, в демонстрации абсурдности их основных положений. Для этого тезисы оппонентов анализировались им посредством тетралеммы: 1) А есть В, 2) А не есть В, 3) нет ни А, ни В, 4) нет ни не-А, ни не-В, и они (тезисы) не выдерживали критики по тем или иным логическим критериям. Занятия такого рода текстовой деятельностью считаются в мадхьямике, во-первых, реализацией абсолютной точки зрения, или подлинной истины, во-вторых, необходимыми для мадхьямиков, поскольку в них осуществляется махаянская практика сострадания, позволяющая помочь заблудшим оппонентам освободиться от своих догм и ложных идей.

Доказывая внутреннюю противоречивость, неистинность и абсурдность аргументаций оппонентами своих точек зрения, Нагарджуна в "Муламадхьямака-карики" ("Коренные строфы о Срединности") в апофатической (всёотрицающей) форме продемонстрировал основные учения и ценности ранней Махаяны:

1) *во взаимозависимом мире* нет ни одной самостоятельной сущности (ни Бога, ни Будды, ни материи, ни другой первопричины), на которую можно было бы опереться, именно поэтому мир пуст (шунья), но и "пустота пуста";

2) все теоретико-познавательные средства (прамана) неистинны, абсолютная истина ими не постижима и невыразима. Никакие слова не передают и не выражают внезаковой природы абсолютной истины. Также и Пустота (Шунья), которой учат мадхьямики на знаково-понятийном уровне и к которой прибегают в полемике, с точки зрения высшей *сверхинтуитивной* истины, является столь же ненужной, как и любые другие понятия.

Здесь рассмотрим более подробно саму доктрину пустоты. Объяснение достаточно сложно *в отношении концепции-изложения*. Для простоты объяснения попытаемся использовать систему доводов, называемую "*анализ зависимости всех вещей*", которая показывает, что все вещи просто кажутся независимыми, тогда как сами по себе они не обладают никаким истинным и независимым существованием. Рассмотрим следующий пример. Возьмём две ручки. Одна из них длинная, а другая – короткая. Теперь возьмём третью ручку, ещё более длинную. Что здесь происходит? Теперь первую ручку, которую прежде мы называли "длинной", никто уже так не назовёт. Теперь мы назовём эту ручку "короткой". Однако, если у нас есть только одна ручка, никто не сможет сказать о том, "длинная" она или "короткая".

Что же нам необходимо понять из этого примера? Вещи сами по себе не обладают такими признаками, как длинное или короткое. Ярлыки "длинное" и "короткое", "доброе" и "злое", "любовь" и "ненависть", "материализм" и "идеализм" на вещи или концепции накладывает мышление. Такие вещи (в том числе и философские концепции) появляются только тогда, когда один объект сравнивается с другим. Иными словами, подобные вещи (или концепции) зависят друг от друга подобно "короткому" и "длинному", "доброму" и "злому".

"Зависимое возникновение" означает, что одна вещь (или философская концепция) появляется в зависимости от другой, в то время сама по себе она не обладает никаким конкретным существованием. Как мы объяснили выше, наличие "короткого" зависит исключительно от представления о "длинном". Наличие же чего-то "длинного" зависит от представления о "коротком". То же самое относится и ко всему остальному миру: "хорошее" зависит от "плохого", а "плохое" – от "хорошего". Всё подобно этому. Сущность вещей (или концепций) недвойственны, т.е. пусты. Однако, разве не истинно, что, в силу зависимости, кажется, что вещи имеют такие признаки? Именно это и подразумевается под буддийским утверждением: "проявления возникают во взаимозависимости". Т.е. здесь мы имеем дело с двумя видами истины: абсолютной, т.е. с тем видом, что истинно на самом деле, и относительной – с тем, что истинно лишь условно, относительно. С точки зрения абсолютной истины, мы не можем утверждать, что нечто является коротким или длинным само по себе, либо же обладает любым подобным признаком, поскольку все вещи недвойственны (пусты) и свободны от признаков. Однако, с точки зрения относительной истины, конечно, один из объектов длиннее, чем другой. Поэтому одна вещь "длинная", а другая – "короткая" (на концептуальном уровне одна концепция – материализм, а другая – идеализм).

Согласно буддизму, относительная истина охватывает всё: "доброе" и "злое", "хорошее" и "плохое", "прекрасное" и "безобразное", "большое" и "маленькое", "материализм" и "идеализм". Ни один из этих признаков, ни одно из этих качеств не содержится в вещах и не существует само по себе. Все они созданы мышлением. Например, мыслитель даёт название, приписывает ярлыки и "навешивает" их на явления. Сами по себе вещи недвойственны (пусты) от таких признаков и концептов. Когда мы поймём это, тогда не останется места для привязанности к тому, что мы считаем "хорошим" и "прекрасным", поскольку "хорошее" и "прекрасное" – лишь творения нашего ума. Объект привязанности сам по себе не обладает такими качествами. Точно также нет смысла во враждебности по отношению к тому, что мы полагаем "уродливым" или "злым", ибо подобные характеристики – так же плод нашего ума. Они абсолютно не присущи самим вещам. Таков анализ взаимозависимости явлений.

Есть и другой способ анализа бессущности явлений. Данный вопрос касается самого способа рассмотрения мадхьямиками взаимоотношения частей и целого. Они анализируют, что представляет собой повозка как целое и как она соотносится со своими частями. В результате анализа они выясняют, что нет

никакой истинно существующей повозки, и что она является всего лишь названием, приписанном совокупности составляющих её частей. Такого рода вывод может показаться странным для тех мыслителей, которые близко знакомы с теорией систем. Для них совершенно очевидно, что повозка обладает функциями, которые не свойственны каждой из частей в отдельности. Поэтому они не могут говорить, что повозка – это всего лишь название, данное совокупности составляющих её частей. Следовательно, повозка должна обладать свойствами, которые не имеют её отдельные части. Ведь в теории систем является общепринятым, что система не сводима к сумме своих частей, что в ней наличествует некий системообразующий фактор.

Однако такой ошибочный подход связан с непониманием позиции мадхьямика. В частности, мадхьямики-прасангики, в отличие от вайбхашиков и саутрантиков, полностью отрицают, что повозка обладает функциями, которые можно было бы вывести так просто из суммы составляющих её частей. Они также отрицают наличие в системах (даже на *относительном уровне*) какого-либо системообразующего фактора (функции) и многое другое. Они не принимают то, что имеется самосущая субстанция, являющаяся носителем способности повозки выполнять свои функции. Составляющие повозки сами по себе не могут быть названы повозкой, ибо они просто разные части. Мы не можем обнаружить ничего, что на самом деле было бы повозкой. Так, путём анализа мы обнаружим, что повозка недвойственна (пуста) от какой бы то ни было конкретной сущности. То, что мы называем повозкой, это всего лишь порождение нашего ума. Многие верят, что есть нечто, называемое повозкой, основываясь на наличии всех различных частей, и поддерживают в себе эту веру, используя название "повозка". Сама по себе повозка недвойственна (пуста) от любой сущности – её нигде нельзя найти. Таким образом, с точки зрения мадхьямики, не только система как целое, но и отдельные составляющие системы имеют лишь номинальное существование. Поэтому онтологический статус, как повозки, так и её частей мало чем отличается, так как и то, и другое не имеют самосущего бытия и являются чисто номинальными сущностями.

Такой метод обнаружения пустоты (недвойственности) применим для всего. Все эти термины – лишь ярлыки, названия, присваиваемые мышлением. Они приписываются группам, состоящим из многих частей, в то время как ничего субстанциального, что действительно могло бы быть ими обозначено, не существует. Мышление рассматривает части как группу, равнозначную единой сущности. Мышление наделяет такую группу именем, словно это подлинно единая вещь. Однако, если мы действительно приглядимся, это вовсе не единая сущность, а множество частей. Все они являются совокупностью множества частей, которые считают чем-то целым. Используя анализ, мы можем обнаружить, что все так называемые "вещи" – это просто ярлыки для групп, состоящих из множества частей, которые пусты (недвойственны) от независимой сущности. Мы не можем найти ничего, что существует истинно. Такой анализ основан на умозаключении. Посредством вывода и умозаключения, благодаря анализу всех явлений устанавливается, что природой всех явлений является пустота (недвойственность). Отметим, что путь сутры Будды о том, что все вещи пусты есть путь умозаключений, анализ и выяснение о том, *каковы вещи на самом деле*. Путь же прямого восприятия заключается в непосредственном видении пустотности вещей и отсутствия их сущности. Система Ваджраяны – это путь прямого переживания, тогда как система сутры – путь умозаключений. Путь непосредственного восприятия не зависит от представлений (идей) о пустоте (недвойственности). Суть данного метода (пути) заключается в том, чтобы непосредственно воспринять пустоту (недвойственность), вглядываясь в своё собственное сознание и воспринимая его таким, каково оно есть, – пустым (недвойственным) от собственной природы.

В контексте осознанности интеллектуальные доводы о том, что вещи пусты (недвойственны) – совершенно бесполезны. В состоянии осознанности, недвойственны или пусты внешние или внутренние объекты, не имеет никакого значения. Нет необходимости цепляться за анализ, здесь важна сама природа сознания. Ощущение счастья или грусти, злости или привязанности, удовольствия или боли – это наш ум, ум, поставленный на острие анализа.

Но чтобы выяснить, каково сознание на самом деле, нам нет необходимости применять интеллектуальные умозаключения. Мы можем непосредственно взглянуть на своё нынешнее сознание. Где же оно? Просто взглянем внутрь себя. Имеет ли оно форму? Если нет у него формы, тогда какова же его сущность? Для того чтобы исследовать сознание таким способом, нам нет необходимости никого расспрашивать, нет и необходимости углубляться в логические построения, используя философские рассуждения. Мы просто смотрим в свой ум, чтобы выяснить, чем он является. Когда таким образом исследуем своё сознание, мы не можем найти некую "вещь", находящуюся в каком-то определённом месте и имеющую определённую сущность и форму. Почему? Не потому, что мы не понимаем или не способны рассуждать. Глядя на то, что мы называем сознанием, мы ничего не можем найти, что обладало бы формой, поскольку по природе это сознание есть пустота (недвойственность). Оно не обладает ни сущностью, ни формой. Это не "вещь", которую можно обнаружить или увидеть – оно свободно от сущности. Такой подход называется непосредственным восприятием. *И объяснение это происходит изнутри.*

Нагарджуна же определяет Пустоту (как не-Пустоту) с помощью различных характеристик, дабы отделить её от мира вещей, что приводит его к фундаментально дуалистической онтологии. Пустота в учении буддизма изначально онтологична и *объяснение производится извне*, и, следовательно, достаточно противоречивым образом. При этом о Пустоте онтологизированной как бы судит неявный, скрытый, латентный субъект, использующий умозаключения. В результате абсолютный неопределимый порядок под названием "Пустота", и относительный "видимый мир" оказываются двумя аспектами "единого и неделимого целого", что, в конечном счёте, делает его абсолютное не таким уж абсолютным. Хотя сам Нагарджуна признаёт это, говоря, что всё это обусловлено неловкой попыткой определить Пустоту; тем не менее, таких мыслителей, кто таким определением занимаются, он признаёт "неизлечимыми" или безумными в высшем творческом значении этого слова.

Таким образом, согласно мадхьямике, вещи лишились как самобытия, так и собственных характеристик, став всего лишь чисто номинальными единицами языка (выводами неявного субъекта) на относительном уровне. Взаимозависимое возникновение теперь стали определять как *способ бытия вещей*, так и их характеристики, ставя их в зависимость от обозначающего рассудка. Благодаря этому доктрина пустоты в мадхьямике приобрела всеобщий характер, когда про каждый вид сущего можно сказать, что он пуст от самобытия. Но представление о всеобщем характере пустоты обыденный, мирской ум характеризует как нигилизм. Действительно, данная доктрина противоречит всей совокупности человеческого опыта. В ответ на такого рода обвинения в нигилизме в мадхьямике возникла доктрина о двух истинах – абсолютной и относительной.

Именно пустота всего существующего от самобытия и есть абсолютная истина. Такая истина является объектом прямого йогического познания особых просветлённых существ и находится за пределами двойственного (диалектического) мышления. Она является абсолютной потому, что способ бытия абсолютной реальности не отличен от того, как её видит просветлённый человек, так как на абсолютном уровне само бытие и знание о нём *неиные друг другу*, и поэтому такое знание является истинным. Относительная же истина связана с тем восприятием действительности, которое характерно для обыденного, мирского ума.

Рассмотрим пример, как Нагарджуна, используя тетралемму, в "Муламадхьямака-карики", пытается доказать непостижимость и невыразимость абсолютной истины при помощи рассудочно-понятийного мышления: "Когда останавливаются действия [со знаками] в сфере мышления, тогда перестаёт быть и то, что ими обозначалось. Ибо подлинная реальность (дхармата) никогда не возникала и никогда не исчезнет, как и нирвана. Всё является таким же, всё не является таким же, всё одновременно является таким же и не таким же, неверно, что всё одновременно является таким же и не таким же. Таково Учение Будд, в котором эта реальность характеризуется как то, что вне воображения, вне различения, вне обусловленности, вне иллюзорности, что [дарует] успокоение" (гл. 18, строфы 7-9). Эта реальность, по мнению Нагарджуны, вне слов и называется *пустой* уже потому, что предикат не приложим к ней. Здесь Нагарджуна допускает ошибку, ибо он неправомерно использует тетралемму, которая из области логики и всегда остаётся в пределах логики, для доказательства подлинной реальности, которая "никогда не возникала и никогда не исчезнет, как и нирвана". Между тетралеммой и "подлинной реальностью", которая "вне слов" нет никакой внутренней связи. Так называемая антитетралемма глубже охватывает действительное положение вещей, ибо, отвергая тетралемму, она предлагает при этом воздерживаться от всяких возможных суждений по метафизическим вопросам, в том числе и о "подлинной реальности", реальность которой так упорно доказывает в своих работах Нагарджуна. Антитетралемма основывается на неприятии любого логически возможного вида суждения, в том числе и тетралеммы, хотя антитетралемма, как и тетралемма, представляет собой настоящую "точку зрения" и носит ограниченный логический характер. Даже безмолвие Будды по многим задаваемым ему вопросам и диалогам представляет собой "точку зрения" (структуру предпонимания), представляет собой определённую его жизненную позицию. Нагарджуна же, использующий тетралемму для доказательства подлинности "подлинной реальности", остаётся, тем не менее, в пределах логического мышления. Даже тогда, когда в тексте или в живом диалоге сознательно (логически) используется антитетралемма, то это ни в коем случае не есть уклонение от ответа, а настоящий ответ, так как сама тематика метафизических вопросов делает её решение неразрешимой на дискурсивно-логическом уровне. Это замечание относится и к тетралемме, используемой Нагарджуной.

Нагарджуна нигде не выдаёт собственную точку зрения, даже в отношении Патриарха буддизма – Будды. В своей работе "Ачинтья-става" ("Гимн неохватимому мыслью Будде ") он пишет: "Постигнув сущее как оно есть, Ты изрёк, что окружающий мир невозможно постичь так же доподлинно, ибо он сокрыт пеленой неведения. "Он существует" – вот мнение тех, кто верит в вечность [мироздания], "Он не существует" – так полагают сторонники доктрины его конечности. Тобой же проповедовалось такое Законоучение, которое избавляет [от того, чтобы впадать] в эти две крайности. Тобой поведано, что дхармы-частицы не пребывают так, [как они описываются] четвёркой суждений. Дхармо-частицы непознаваемы даже для [чистого] сознания. Поэтому разве они суть объекты речевого мышления" (гл. III, строфы 21-23). Когда Нагарджуна говорит о четвёрке суждений по поводу дхармо-частиц, то здесь речь идёт о тетралемме:

1) они существуют;

- 2) они не существуют;
- 3) они существуют и не существуют одновременно;
- 4) неверно, что они существуют и не существуют одновременно.

Для Будды это значит, что по поводу дхармо-частиц не стоит задаваться такими вопросами, в том числе и тетралеммой, так как они неразрешимы на уровне логического мышления. Согласно буддийским сутрам, пустотность свойственна и дхармо-частицам, пустотность свойственна и самой пустотности, которая называется "пустотой пустоты".

Пустота пустоты – это наивысшее, сверхинтуитивное знание, но это единое и неделимое состояние сознания невозможно обрести, не постигнув мадхьямикского искусства пользования относительными истинами в нереальном мире двойственности (диалектики), т.е. в мире различий, противостояний, противоречий. Здесь, по мнению Нагарджуны, учение Будды, охватывающее два вида истины: истину относительную, условную, и истину трансцендентную, абсолютную, и позволяет мадхьямикам проникнуть в природу Будды, ознакомиться с путями и уровнями совершенствования. Первая – относительная истина – относится к иллюзорным представлениям, порождена невежеством и скрывает от нас истину абсолютную, единственную, которая не поддаётся словесному выражению. В "Муламадхьямака-карики" Нагарджуна отмечает: "Законоучение Просветлённых опирается на две истины: истину, обусловленную миром и истину наивысших значений. Кто не знает различия между этими двумя истинами, тот не знает сокровенной высшей реальности в Учении Просветлённого. Без опоры на обусловленную [истину] не постигается [истина] наивысшего [абсолютного] значения и смысла, без обретения истины наивысшего значения, не достигается нирвана" (гл. 24, строфы 8-10). Если относительная истина описывается в терминах условной понятийно-знаковой системы, которая верна с точки зрения догматики Великой колесницы и буддийской логики, то о высшей, сверхинтуитивной истине правильно высказываться нельзя. Поэтому одним из способов её выражения вполне может служить "неправильное" описание, которое должно быть абсурдным, нелогичным, чтобы сломать привычные, устоявшиеся в сознании шаблоны и схемы восприятия знания и помочь открыть внезаповую сферу бытия сознания, которая более приспособлена для духовно-медитативной практики.

Само по себе рассудочное, понятийное познание может быть относительно верным лишь в какой-то одной системе отсчёта, так или иначе противостоящей другим системам. Все эти системы учат многознанию и опираются на противоречивую диалектическую природу понятий. Но диалектика лишь один из ограниченных способов постижения сущего. Любая избранная система знания создаёт мощную цепь зависимости, привязанности, которую трудно разорвать даже на высоких уровнях совершенства. Не преодолев этой преграды к Просветлению, человеку не достичь подлинно духовного Освобождения. Прекращение знаково-понятийной деятельности мышления отнюдь не означает безумия или физической смерти человека; напротив, только таким образом открываются внезаповая интуиция и высшие духовные состояния сознания. Итак, буддийский духовный Путь состоит из Срединности, т.е. в равной отстранённости от всех систем, категориальных норм, понятийных пар. В Махаяне понятие срединный путь также означает среднюю позицию между любыми противоположными точками зрения. Ярким примером в данном случае выступает восемь "нет" Нагарджуны:

"Нет никакого рождения;
 Нет никакой смерти;
 Нет никакого начала;
 Нет никакого конца;
 Нет ничего одинакового;
 Нет ничего неодинакового;
 Нет ничего рождающегося;
 Нет ничего умирающего",

которые указывают не на отрицательное или негативное отношение к миру, а на существование того, что называется "Срединным путем", который представляет собой не абсолютное "ничто", а нечто, остающееся после всякого отрицания, которое только и возможно. При этом следует подчеркнуть, что доктрина Пустоты Нагарджуны отнюдь не является проявлением нигилизма; она устанавливает "срединный путь", на котором отрицается не больше того, что утверждается.

Данная доктрина *не является сама по себе философией*; речь идёт лишь о *точном изложении самого высокого духовного опыта*. Поэтому Нагарджуне постоянно приходилось доказывать, что их полемическая позиция отнюдь не тождественна философии разрушения и всеобщего уничтожения.

Многие буддийские мудрецы оставляли после себя глубокие комментарии, разъясняющие смысл изложенного Буддой учения в текстах праджняпарамиты. Многие из этих комментариев считаются базовыми в становлении мадхьямикской философской традиции. Также всеми признаётся исключительная роль Нагарджуны. Самый главный текст Нагарджуны по мадхьямике – это "Муламадхьямака-карики" ("Коренные строфы мудрости о срединном пути". Всего Нагарджуной было написано шесть главных трактатов о пустоте (кроме "Муламадхьямака-карики", это "Юкташастика",

"Вайдалья", "Шуньята-шаптати", "Виграхавьявартани" и "Ратнавали"), но наиболее важным считается "Муламадхьямака-карики".

В VI в. два буддийских мыслителя – **Бхававивека** и **Буддхапалита**, – далее развивали учение Нагарджуны, что привело к образованию двух школ мадхьямики: саутантрика и прасангика. В своём комментарии к работам Нагарджуны Буддхапалита (V-VI вв.) применял метод "вывода" (прасанга), заключающийся в использовании тезисов своего оппонента для выявления в них посредством критического анализа логических противоречий. Бхававивека (490-570) подверг резкой критике подход Буддхапалиты, настаивая на *необходимости выражения собственной позиции*, которая должна иметь форму самодостаточного силлогизма (сватантрапрайого).

В VII в. Чандракирти, вступая в диспут и опровергая взгляды Бхававивеки, полностью обосновал и установил позицию прасангики, которая в целом совпадала с позицией Буддхапалиты.

Чандракирти – буддийский мыслитель VII в., основатель одного из основных направлений буддийской философии – мадхьямика-прасангика – школы срединников, которые учат взаимозависимости, всёпронизывающей обусловленности. Согласно мадхьямике, установка на восприятие внутреннего мира человека и внешнего мира вещей как самосущих, или обладающих самостоятельным существованием является естественной для человеческого ума, что проявляется на концептуальном уровне в форме различного рода философских систем, мыслящих мир вещей и самого человека как обладающих самобытием. Т.е. человеческой природе заранее приписывается естественная установка абсолютизировать те или иные состояния психики, вырывать их из взаимосвязи с другими состояниями, считая их действительно самосущими. Исходя из этого *допущения*, или *пред-посылки*, прасанга – как метод вывода – используется мадхьямиком для выявления (посредством критического анализа) в утверждениях и тезисах своего оппонента (придерживающегося определённой философской позиции и считающего мир и человека обладающими самостоятельным существованием, или самобытием), логических противоречий.

При этом прасангик, не выдавая собственной точки зрения (отметим, что отсутствие точки зрения прасангика есть та же самая точка зрения) и, критикуя позиции оппонента, подвергает их деструкции изнутри, показывая тем самым в них логические ошибки, нередко даже абсурдность доказательств. Чандракирти считал срединником (мадхьямиком) того, кто равно удалён от противоположных точек зрения по любому вопросу дискуссии, кто не аргументирует собственной позиции и не выдвигает какого бы то ни было тезиса. При этом он должен активно участвовать в спорах, опровергая любые тезисы оппонентов. Мадхьямик может делать это чисто логическими и теоретико-познавательными методами, указывая на ошибки, противоречия, внутреннюю несостоятельность философских систем идейных противников и недостоверность их способов доказательства. Задача такого рода критики – показать несовершенство рассудочно-понятийных постулатов и логических доводов оппонентов и сводить к абсурду их категории и понятия, при этом разрушая их логическую аргументацию. Значение этого метода, сводящее все доводы оппонентов к абсурду, заключается в очищении философских умов оппонентов от философского и логического дискурса и конструирования – этой главной преграды на пути религиозного освобождения. Для использования данного метода сам использующий должен быть избыточным (запредельным) по отношению к используемым им идеальным предметностям. Для мадхьямика участие в дискуссиях считается актом сострадания по отношению к тем мыслителям, которые заблудились в дебрях абстрактного философского дискурса и не могут выйти за его пределы. Согласно Чандракирти, абсолютная истина невыразима рассудочно-понятийным аппаратом мышления и постигается она духовной практикой.

Следует также отметить, что для всех буддийских школ концепция взаимозависимого происхождения вещей и существ, лежащей в основе доктрины пустоты, является общепризнанной. Но понимание данной концепции между буддийскими школами прасангиков, вайбхашиков и саутрантиков, является различным. Если у вайбхашиков все вещи и существа обладали свабхава (самобытием) и свалакшана (собственными характеристиками), а у саутрантиков только свалакшана, то для мадхьямика-прасангиков они лишились как самобытия, так и собственных характеристик. В частности, саутрантики признают существование вещей и существ на относительном уровне, но отрицают их существование на абсолютном уровне. Итак, вещи и существа существуют сами по себе на относительном уровне в силу их собственных характеристик. Если бы вещи не существовали на относительном уровне, обладая собственными характеристиками, они никоим образом не могли бы существовать. Прасангики же, наоборот, утверждают, что даже на относительном уровне вещи не могут существовать сами по себе; этим вещам просто концептуально приписываются качества, не имеющие под собой никакого реального основания. Между тем саутрантики полагают, что явления существуют сами по себе и в силу своих собственных характеристик, хотя их способ существования определяется посредством приписывания наименования сознанием, для которого они проявляются.

Если вещей лишить субстанциальной основы в объективном смысле, то самоопределяющее существование становится невозможным и тогда происходит их естественное прекращение. Саутрантики также утверждают, что благодаря тому, что их школа не приписывает действительное существование

вещам на абсолютном уровне, – она не впадает в крайности постоянства. В то же время, благодаря признанию того, что вещи существуют сами по себе на относительном уровне, – их школа не впадает в крайности нигилизма. Чандракирти в строфе 6.107. "Введения в Мадхьямику" характеризует взгляды оппонентов следующим образом: "(Оппоненты): Если бы вещи реально не существовали – они не могли бы существовать даже номинально, также как ребёнок бесплодной женщины. Поэтому они существуют как самосущность (санскр. свабхавена)" (См.: Чандракирти. Введение в Мадхьямику. – М., 2001, с.194).

Именно данная идея самосущего на относительном и абсолютном уровнях и является в мадхьямикепрасангике объектом отрицания. В строфе 6.35. "Введения в Мадхьямику" говорится, что "на самом деле нет абсолютной и относительной истины. Причина, по которой нам необходимо классифицировать проявления как относительные и абсолютные, заключается в том, что всё-таки как-то нужно работать с относительной реальностью, чтобы понять абсолютную. В действительности же нет ничего, что бы имело истинное существование" (См.: Чандракирти. Введение в Мадхьямику, с.140). Чтобы доказать иллюзорность самосущего бытия, Чандракирти, используя отрицательную (негативную) диалектику, называемую им "прасанга", выявляет в философских построениях оппонентов, верящих в самосущее, логические противоречия. При этом в ходе дискуссии сам Чандракирти не занимает никакой положительной выраженной в мыслях позиции. Он строит в ходе дискуссии систему опровергающих умозаключений, основываясь при этом на положениях, признаваемых верными их оппонентами. Например, кто-то из оппонентов полагает, что процесс возникновения самосущих явлений истинно существует, причём они возникают из самих себя. На данное утверждение оппонентов прасангик отвечает: "Ладно, допустим, вы правы, и посмотрим, что из вашего утверждения следует. Если явления возникают из самих себя, то это означает, что возникает то, что уже и так существовало. Но это – совершенно бессмысленный процесс. Ведь если нечто и так существует, то для чего ему возникать ещё раз? Таким образом, приняв вашу позицию, мы приходим к абсурду: возникновению того, что и так уже существует. А значит, что ваши взгляды являются ложными".

В строфе 6.9. "Введения в Мадхьямику" Чандракирти отмечает, что "если предположить, что уже рождённое может родиться вновь, невозможно будет найти зарождение ростка и прочего. До конца бытия семя будет продолжать воспроизводиться. Каким же образом то [росток] разрушает это [семя]? Если утверждать, будто то, что уже возникло, возникает снова, тогда из этого логически следуют два противоречивых вывода" (См.: Чандракирти. Введение в Мадхьямику, с.119). Чандракирти показывает, что любые философские конструирования, основанные на представлениях о самосущем, внутренне противоречивы. А это означает, что в действительности никакого самосущего бытия нет, оно носит чисто иллюзорный характер и приписывается совокупности определённых причин и условий, воспринимаемых как некое явление. Именно с постижением отсутствия самосущего бытия у Чандракирти неразрывно связано понимание сути взаимозависимого возникновения. Тот факт, что все внутренние и внешние явления происходят в зависимости от причин и условий, означает, что они не являются самосущими. Поэтому *не существует чего-либо такого, что зависело бы лишь от самого себя*. Ведь если что-то имело бы причину бытия в самом себе, то оно, однозначно, не нуждалось бы в том, чтобы его вызвали к жизни какие-либо другие причины и условия. Именно эта идея взаимозависимого возникновения лежит в основе доктрины Пустоты. Ещё Нагарджуной в "Трактате о срединности" было сказано: "То, что появляется в зависимости от того, – не возникает как самосущее, как может называться "возникающим". То, что возникает во взаимозависимости, считается просто пустым. Такое описание причины и есть срединный путь. Доктрину пустоты и отсутствия самобытия вещей и существ может достичь, согласно индийской традиции, Бодхисаттва. Всего имеется десять уровней Бодхисаттвы. Уже находясь на пятом уровне, Бодхисаттва всё ещё продолжает медитировать на пустоту, пока не достигнет непрерываемого пути, который является непосредственным противоядием врождённому цеплянию за истинное существование. На шестом уровне Бодхисаттвы, "он видит таковость взаимозависимого возникновения и, благодаря пребыванию в мудрости" (строфа 6.1; см.: Чандракирти. Введение в Мадхьямику, с. 110). Мудрость на шестом уровне развивается до такой степени, что отбрасывается всякое цепляние за любые виды иллюзорных существ. По мнению Чандракирти, именно это и есть состояние умиротворения Бодхисаттвы, или прекращение всех умственных измышлений.

Здесь отметим, что даже простое знание десяти уровней Бодхисаттвы давало бы многим "обычным" людям, подавленным своими проблемами, работой, некоторую свободу от условностей и мнимых ценностей общества. Достигнув четвёртого уровня Бодхисаттвы, обычный человек, посредством медитации на 37 факторах просветления, может растворить своё цепляние за пять скандх, за идею "Я" и "Мое". На этом уровне исчезает идея относительно реального, субстанциального "Я"; человек избавляется от всех возникающих концепций и мыслей относительно постоянства его "Я-эго" и внешнего мира. В этой связи Чандракирти отмечал, что "обычные существа связаны концепциями, тогда как йогины, не имеющие концепций, достигают освобождения. Поэтому знающие говорят, что какие бы концепции не были удалены – это результат верного анализа (санскр. вичара)" (строфа 6.117; см.: Чандракирти. Введение в Мадхьямику, с.201). Обычный человек не достигнет освобождения, если он постоянно цепляется за то, что ему нравится, и испытывает настоящее отвращение к тому, что ему не нравится. Только избавляясь от привязанности и неприязни к людям, миру и концепциям, обычные существа могут с чистым умом приступить к верному анализу мадхьямики и быстро

достичь освобождения от сансары. При этом сам же Бодхисаттва не может потерять терпение и контроль над собой, начав испытывать неприязнь по отношению к недостаткам чувствующих существ и сансары. На пути Бодхисаттвы необходимо сочетание метода и мудрости. До тех пор, пока Бодхисаттва не достигнет седьмого уровня "далеко ушедшего", он продолжает медитировать на пустоту.

Рассмотрим доктрину Пустоты, развиваемую самим Чандракирти. Доктрина Пустоты – Шуньявада – представляет собой глубинную сущность буддийского учения и является той отличительной чертой, которая выделяет его среди всех других религиозно-философских и философских систем. Основная тема, раскрываемая в учении Чандракирти – это природа пустоты в рамках той же религиозно-философской школы буддизма как мадхьямика-прасангика. Согласно Махаяне, учение о пустотности, бессамосущности, или отсутствия, невозможности самостоятельного существования вещей, индивидов и дхармо-частиц потока сознания различает теоретический и практический аспекты.

Теоретический аспект позволяет дать махаянское решение ряда проблем буддизма и его философии, чем занимались Нагарджуна и его последователи в II-V вв. Согласно Махаяне, практическая сторона учения о пустотности состоит в духовном совершенствовании Бодхисаттвы и представляет собой один из способов обретения всеведения на пути к наивысшему Просветлению. В частности, в "Мадхьямика-аватаре" Чандракирти описывает 16 видов пустоты, раскрывающие их значение для практики шестой ступени духовного восхождения Бодхисаттвы. Ради освобождения всех живых существ Бодхисаттве необходимо сознать бессамосущность, отсутствие самосущего в *дхармо-частицах* и об отсутствии *вечной души в индивидах*.

Объяснение бессущности дхармо-частиц и личности имеет у Чандракирти различные подразделения:

- 1) представление бессущности или пустоты явлений;
- 2) бессущность личности и
- 3) объяснение 16 видов пустоты.

В частности, например, объяснение бессущности явлений Чандракирти производит в двух частях:

1) объяснение на основе текстов. Главным источником такого объяснения выступает для Чандракирти "Сутра десяти уровней Бодхисаттвы".

2) объяснение на основе логических умозаключений, которое основывается на главном тексте Нагарджуны "Коренные строфы о срединности", где он (Нагарджуна) обосновывает положение о том, что произведённость всех дхарм отсутствует при любой из четырёх крайностей, а именно: возникновения

- 1) из себя,
- 2) из другого,
- 3) из себя и из другого одновременно, а также
- 4) не из себя и не из другого одновременно.

При этом также объясняется, что всё проявляется на основе взаимозависимого возникновения. К тому же необходимо истинное понимание того, что объяснялось.

Действительно, подход Чандракирти, использующий в ходе дискуссий логическое умозаключение, не выдвигает независимую позицию. Даже на уровне относительной истины он не делает никаких утверждений на основании непротиворечивого логического исследования. Он просто принимает всё общепринятое утверждение у своих оппонентов, выдвигающих свои аргументы и находящихся на чёткой позиции, и показывает им результаты ошибочных точек зрения. Поэтому Чандракирти часто критиковали за то, что, с одной стороны, он не придерживается определённой позиции, с другой – использует логические доводы с целью критики оппонентов. В ответ на это обвинение, он оправдывает свой подход тем, что в его подходе нет недостатка. Он, не имея при этом никакой собственной религиозно-философской концепции, объясняет своим оппонентам, что те ошибаются в своих взглядах. Чандракирти объясняет, что ни дхарма-частицы, ни личность, как на абсолютном, так и относительном уровнях, не имеют истинного существования (субстанциального, самосущего существования) и на этой основе он и утверждает, что всё то, чего он придерживается – это его *собственное воззрение*, и это то, что он показывает другим. Никакое сознание не может быть беспредпосылочным. Отметим, что Чандракирти прав. Так как им онтологизируется собственное воззрение.

Исходя из такого понимания, Чандракирти утверждает, что отсутствие собственной природы в дхармо-частицах и личности мудрецами рассматриваются как пустота, *которая как пустота*, пуста от самосущей, истинно существующей пустоты. Т.е. когда утверждается, что все явления пусты, то это не означает, что они не существуют вообще. Именно такая пустота называется "пустотой пустоты" и применяется для того, чтобы препятствовать пониманию пустотности как сущности.

В частности, в работе "Введение в Мадхьямику" природа пустоты рассматривается Чандракирти в двух аспектах. Первый – глубокий аспект – это понимание или реализация двух видов бессущности: личности и феноменов (явлений). Второй – обширный аспект – Чандракирти связывает с состраданием и с практикой парамит в контексте пяти путей Бодхисаттвы. Последовательная практика этих пяти путей является причиной для ступенчатого восхождения с уровня обычных существ к состоянию Будды:

1. Путь накопления, который включает: а) соответствующее этическим нормам поведение того, кто только что вступил на Путь; б) воздержание от чувственных отвлечений; в) ограничение в потреблении пищи; г) воздержание ото сна вечером и на рассвете, а также активная практика йоги в этих промежутках времени; д) радость от пребывания во внимательности.

2. Путь применения включает: а) сосредоточение на пустоте проявлений; б) улучшение этого сосредоточения; в) сосредоточение на таковости как на концепции; г) момент мысли, который непосредственно предшествует сосредоточению на пустоте.

3. Путь видения, соответствующий первому уровню бодхисаттвы.
4. Путь медитации со второго по десятый уровень включительно.
5. Путь больше не учения, соответствующий уровню Будды.

Когда Бодхисаттва проходит через все десять уровней Бодхисаттвы, он полностью удаляет все омрачения ума и с помощью ваджраподобного самадхи достигает совершенных качеств полностью просветлённого Будды. Десятый уровень Бодхисаттвы практически неопишимо, так как качества этого уровня выходят за пределы того, что может быть выражено словами. На абсолютном уровне Будда не воспринимает в тот момент, когда говорят о восприятии реальности, поскольку как сознание, так и объект сознания равно не возникают. Но может ли учить живых существ тот (Будда), кто непосредственно реализовал пустоту, ибо у него отсутствует соответствующая мотивация? Прасангики утверждают, что, хотя Будды не имеют концептуальной мотивации учить Дхарме, но это не означает, что они не учат. Здесь примером может служить сам Будда, который более сорока лет учил Дхарме после своего просветления.

Также отметим, что текст "Введения в Мадхьямику" раскрывается Чандракирти с позиции относительного и абсолютного уровней. Относительная необходимость текста "Введения в Мадхьямику" заключается в том, что читая и изучая его текст, возможно обрести понимание глубокого и обширного смысла пустоты и сострадания. Абсолютная необходимость текста заключена в относительной. Изучая текст "Введения в Мадхьямику", Бодхисаттва приходит к пониманию пустоты и затем может использовать это в своей практике медитации. В итоге он достигает Просветления, состояния Будды.

В этой работе Чандракирти жёстко требует от своих оппонентов придерживаться формальной логики, но при этом сам оставляет за собой право пользоваться диалектической логикой не только в негативном аспекте, но и позитивном. Например, в строфе 6.33. "Введения в Мадхьямику" Чандракирти отмечает, что "поскольку семя и росток не обладают истинным существованием, они не могут рассматриваться как существующее или несуществующее, и поэтому не считаются отличающимися или идентичными. Это не означает, что вещи совсем перестают существовать, т.е. это не является крайностью нигилизма, а также не правильно думать, будто они обладают истинным существованием, что подразумевает постоянное существование, или этерналистическое воззрение. Рассматривая семя и росток ни как отличающиеся, ни как одно и то же – мы не впадаем в две крайности. Все вещи возникают на основе взаимной зависимости, но каждый из сходящихся вместе факторов не имеет присущего существования. Есть только взаимозависимое возникновение и не более" (См.: Чандракирти. Введение в Мадхьямику, с.139). Отметим, что Чандракирти совершенно прав, когда он использует диалектическую логику, как в негативном, так и позитивном аспектах, для опровержения тезисов своих оппонентов, ибо она (диалектическая логика) по своей природе исходит из отсутствия чего-либо самосущего где бы то ни было. В подходе Чандракирти, в отличие от профанического "позитивного" (гегелевского, марксистского) или "негативного" диалектического методов современных западных философов, нет допущения независимого субстанционального бытия и нет также собственной точки зрения.

Рассматривая философские концепции своего оппонента, Чандракирти *изначально исходит из того допущения-посылки*, что его оппоненты *верят в самосущее*. Не излагая в ходе дискуссий собственной позиции и стремясь при этом просто показать логические противоречия в философских системах оппонентов, он, тем не менее, сам не свободен от допущений. Он похож на врача, который заранее *допускает* или *пред-полагает* ту предпосылку ума, что все люди духовно больны, но не все знают о своей болезни, и поэтому его обязанностью является выявление болезней у своих потенциальных пациентов. Если следовать философскому контексту данных дискуссий, то получается, что если, по мнению его оппонентов, все вещи являются самосущими, т.е. имеют независимое существование, то различия между ними носят абсолютный характер.

В вещах, совершенно независимых друг от друга, имеющих свой индивидуальный, принадлежащий только им источник бытия, не может быть ничего общего друг с другом. В действительности, если две самосущие вещи тождественны друг другу, то это тождество также является абсолютным, т.е. утверждение о наличии тождества между двумя самосущими вещами фактически означает, что эти две вещи совпадают и речь идёт на самом деле лишь об одной вещи. Таким образом, оппоненты Чандракирти, придерживающиеся определённой точки зрения и принимающие в вещах отдельную самость, субстанциональность вещей, должны строго придерживаться в своих утверждениях положений формальной логики. Напротив, диалектическая логика, основанная на признании взаимозависимого происхождения предметов и явлений мира, лежит за пределами любой догматической точки зрения и веры в самосущее.

Кроме основного трактата во "Введении в Мадхьямику" представлены приложения, посвящённые таким вопросам, как шестнадцать аспектов четырёх благородных истин, тридцать семь факторов просветления, уровни медитативного погружения сфер формы и отсутствия формы, линия передачи традиции мадхьямика.

После себя Чандракирти оставил множество книг. Большинство из них составляет комментарии к сутрам, тантрам, а также к трактатам Нагарджуны, какими являются "Коренная мудрость", "Шестдесят строк о доводах", "Семдесят строк о пустоте". Самым знаменитым трудом Чандракирти является "Введение в Мадхьямику". В этом своём трактате он осветил все уровни глубокого и обширного путей совершенной мудрости.

§ 3. Человек в философии йоги

Далее мы рассмотрим йогу – индийскую теорию и практику созерцания. "Йога" буквально означает "подчинение" ума, речи и тела, совместное их ориентирование в одном и том же направлении – в сторону гармоничного духовного развития. Она, будучи строгой духовной дисциплиной, представляет собой метод окончательного освобождения. Йога, несомненно, предшествует индуизму. Хотя её методика преследует совсем иную цель, чем Веды, ей суждено было стать одним из основополагающих элементов постведической духовности. Начиная с VI в. до н. э., Махавира, основатель джайнизма, и Будда, основатель буддизма, использовали способы медитации, вытекающие из учения йогов. Метод йоги упоминается уже в некоторых Упанишадах и несколько позднее в Бхагавадгите. Основные источники понятий хатха-йоги, лайя-йоги, мантра-йоги находятся в Упанишадах. Знание йоги, хотя оно и было отражено в Упанишадах и других текстах, было почти исключительной привилегией касты (варны) брахманов-жрецов. В йогу в некоторых случаях посвящались и отдельные кшатрии (представители касты воинов). Хотя людям, относившимся к третьей касте – вайшьи (торговцы), в принципе не запрещалось практиковать йогу, фактически она была им недоступна. Что касается четвёртой касты – шудр (слуг), то для них единственным средством развития и духовного совершенствования считалось преданное служение своим хозяевам – брахманам, кшатриям, а также вайшьям. Особо выделяемыми в "Бхагавад-Гите" формами йоги являются буддхи-йоги, карма-йога, атма-йога.

Самое древнее систематизированное изложение йоги находится у Патанджали (II в. до н. э.). Как автор "Йога-сутры", фундаментальной работы по йоге, он не считается основателем йогической философии и практических методов йоги, он только систематизирует задолго до него сложившиеся наставления, ибо множество разнообразных форм и методик йоги были хорошо известны с гораздо более древних времён. После Патанджали теоретические стороны учения йоги в систематизированной форме были изложены также в таких древних и средневековых текстах, как "Йога-васиштха", "Карпурадистотра", "Гхеранда-самхита", "Хатха-йога-прадипика", "Йогаманипрабха", "Йога-варттика", "Йога-саранграха". Поскольку в индийских религиозно-философских учениях целью жизни является духовная зрелость, которая позволяет человеку освободиться от череды рождений и смертей, то йога, как метод освобождения, играет в них центральную роль. Желаемый результат может быть достигнут лишь благодаря строжайшей аскезе при условии изначального подчинения и контроля над образующими элементами человеческого существа, в частности, теми, что переселяются после смерти человека в другие существа, тонким телом, которое перестаёт существовать лишь во время окончательного освобождения, выживет очищенным только интеллект (буддхи) в своей собственной природе, которая есть абсолютное и безусловное Сознание, "Бытие-Сознание-Блаженство" (сач-чид-ананда), при этом индивидуальное существо (дживатман) становится тождественным Высшему Началу, Параматману, или Брахману. Каковы бы ни были средства, применяемые в различных видах йоги, все они преследуют одну единую цель – просветление.

В частности, царственная йога (раджа йога) излагает путь ученика по восьми этапам обучения, определяемым опытным гуру:

I. Яма – воздержание, приводящее йога к согласию с окружающим миром, даже если мир не пребывает в согласии. Ученик начинает своё воздержание с соблюдения пяти запретов, "обузданий" (яма):

1. Никому не вредить ни мыслью, ни словом, ни действием.
2. Не быть корыстолюбивым мыслью, словом и действием.
3. Полное целомудрие мысли, слов и действий.
4. Полная откровенность мысли, слов и действий.
5. Полная безгрешность в мыслях, словах и действиях (не принимать даров).

Успешная практика пяти форм воздержания приводят к отсутствию какой-либо враждебности, эффективности речи и действий, простоте в получении необходимого, развитию силы и воли, требуемых для обучения йоге, подлинное понимание сути событий и внешних обстоятельств.

II. Нияма – пять "обрядов", внутренних ритуалов человека. Они включают в себя:

1. Чистоту тела и разума.
2. Наполненности и удовлетворённости жизнью.
3. Уход за телом и совершенствование его (тапас).
4. Самоизучение (свадхья).
5. Чистоту разума или сдачу себя Богу (прасадана).

Успешное практикование этих пяти требований приводит к:

- 1) хорошему здоровью и невосприимчивости к дурному магнетизму окружающих, возвышенности ума, целеустремлённости, овладению чувствами и готовности к видению "Я" (атмы);
- 2) высшей форме духовной удовлетворённости;
- 3) достижению предельной чистоты и высших способностей тела и чувств;

- 4) связи с мудрыми и добрыми, с адептами и Божествами;
- 5) власти созерцания (*самадхи*). Яма и Нияма практикуются йогом в течение всей его жизни.

III. Асана – положения, позы тела. Они используются для перестройки организма в преддверии медитации. Асана должна быть уравновешенной и приятной. Это достигается избавлением от усилий во время её выполнения и правильным отношением разума, который перенимает это телесное равновесие путём размышления о совершенном и бесконечном покое, присущем основе всего сущего.

IV. Пранаяма – регуляция дыхания, управление и правильный подход к процессам вдоха и выдоха. Пранаяма проверяет не только дыхание, но и космическую энергию, проводником которой оно является. Пранаяма состоит из трёх частей: 1. Пурака – вдыхание. 2. Кумбхака – задержание дыхания. 3. Рехака – выдыхание.

V. Пратьяхара – отстранённость, отвлечение чувств от восприятия внешних объектов, сознательное направление ума внутрь и удерживание его от всего внешнего, размышление о сущности, чтобы вникнуть в неё.

VI. Дхарана – концентрация, сосредоточенность, направленность всей умственной деятельности в одну точку (на какой-либо объект или мысль). Практика концентрации заключается в использовании воли для выполнения того, что происходит с человеком совершенно неосознанно. Во время концентрации человек останавливает поток мыслей, уделяя внимание только одному объекту.

VII. Дхьяна – глубокая внутренняя медитация. Длительное умственное усилие, направленное на выбранный объект или мысль. Усилие концентрации при такой медитации исчезает, но сосредоточение остаётся в форме установленного в течение определённого периода времени режима воли. Медитация очищает разум, который обычно пребывает в беспорядке. Успешная медитация избавляет разум от ошибок и противоречий, готовит его к новым ментальным опытам и восприятию интуиции. Медитация, в свою очередь, ведёт к самадхи.

VIII. Самадхи – созерцание, когда сознание поглощено объектом созерцания настолько, что сливается с ним. В самадхи исчезает сама идея собственной индивидуальности, но не сознание. На этой ступени возникает единство воспринимающего и воспринимаемого. Самадхи содержит три различные ступени. На самой высокой из них йог вновь обнаруживает своё тождество с Брахманом, что и составляет само по себе высшее освобождение. В ходе подъёма по этим ступеням могут проявиться всевозможные сверхъестественные силы ("сидхи", что значит "свершения"), но ученик, видя в них лишь препятствие, которые надо преодолеть, соответственно и относится к ним, как к таковым и не более, ибо его единственной целью является конечное высшее осуществление.

Хотя Раджа-йога, например, как она систематизирована и изложена Патанджали и его комментаторами, рассматривается как йога классическая, тем не менее она не мешает существованию и другим её форм, которые описаны, примерно в двадцати Упанишадах, в так называемых Упанишадах йоги, содержащих рассуждения по самым различным аспектам этой дисциплины. Главнейшие из них: "карма-йога", "йога действия", описанная в Бхагавадгите; "бхакти-йога", "йога благочестивой любви"; "джнана-йога", "йога знания"; наконец, "хатха-йога", "йога неистового усилия", и "кундалини-йога".

Тот, кто не знаком с различными школами йоги, вполне может запутаться в разнообразных трактовках различных йог. Здесь мы стремились систематизировать различные направления йоги, дав им краткую характеристику.

№	Название йоги	Основные направления работы над:
1.	Агни-йога	управлением психической энергией
2.	Абхасья-йога	высшей духовной практикой, трансом
3.	Адхьятма-йога	познанием проявлений высшего "Я" в себе и в других людях
4.	Аштанга-йога	последовательным прохождением восьмеричного пути йоги и совершенствованием каждого этапа
5.	Бхакти-йога	постижением любви к Богу
6.	Брахма-йога	сосредоточением на Брахмане
7.	Буддхи-йога	совершенствованием духовного разума – развитием Божественного сознания
8.	Гхатастаха-йога	телесной тренировкой
9.	Джнани-йога	системой знаний о природе истинного "Я"

10.	Дхьяна-йога	совершенствованием медитативной техники
11.	Карма-йога	выработкой способности к бескорыстному труду на благо общества
12.	Крама-йога	этикой поведения, постижением принципов Ямы и Ниямы
13.	Крийя-йога	религиозным действием
14.	Кундалини-йога	пробуждением внутренних неосознанных сил
15.	Кунта-йога	специальными знаками
16.	Лайя-йога	волевыми способностями; выработкой чувства "растворения" индивидуальной души
17.	Мантра-йога	управлением звуковыми вибрациями заклинаний и молитвенных формул
18.	Нада-йога	внутренними каналами – меридианами энергии
19.	Раджа-йога	интеллектуальным состоянием
20.	Самадхи-йога	глубиной погружения в самадхи; силой и качеством экстаза
21.	Санньяса-йога	выработкой способности к отречению от мира; преодолением мирских соблазнов
22.	Свара-йога	тонкими проявлениями звуковых вибраций и управлением внутренними энергетическими каналами – Идой и Пингалой
23.	Тантра-йога	пробуждением скрытой космической энергии
24.	Удварета-йога	силами сексуальной энергии путём разных способов перевода её в духовную энергию
25.	Хатха-йога	совершенствованием физического тела путём выполнения асан и пранайам
26.	Шакти-йога	энергетическим состоянием организма
27.	Янтра-йога	цветными изображениями: янтрами

Отметим, что приведённый нами список различных направлений йоги далеко не полный их перечень.

В истории йогических учений "Йога-сутры" Патанджали получили известность, как самый старый и авторитетный учебник йоги – традиционной системы психофизической регуляции человеческого сознания. Изложение последовательности практик психофизических методик регуляции человеческого сознания, тем не менее, варьируется от школы к школе. Ведь каждая школа, опираясь на совокупность своих догматических положений (религиозную доктрину) в качестве цели духовного преобразования человека, располагала своей обширной литературой логико-дискурсивного характера (трактаты и комментарии). Неправомерно было бы усматривать в авторе "Йога-сутр" создателя практики йоги или единственного её теоретика. В книге "Классическая йога" (Москва, 1992) даётся русский перевод основополагающих принципов и источников классической йоги – "Йога-сутр" Патанджали и комментарий к ним: "Вьяса-бхашья" (Вьяса – известный классик, комментатор "Йога-сутры" Патанджали). Комментарий Вьясы обычно датируется IV в. н. э. Следует отметить, что "Йога-сутры" Патанджали и комментарий Вьясы отделены друг от друга несколькими столетиями. Бесспорно, что такой разрыв во времени наталкивает на вопрос о том, всегда ли комментатор верно передаёт исходный смысл текста Патанджали.

Нельзя однозначно делать вывод о том, что комментатор адекватно передаёт слова автора сутр в своих комментариях.

В процессе рассмотрения йоги мы не стремились охватывать все направления йогических учений, а выделили для углублённого анализа одно из йогических учений – раджу-йогу, изложенную в классической работе Патанджали. "Йога-сутры" Патанджали включает в себя четыре главы: "О сосредоточении" ("Самадхипада"), "О способах осуществления [йоги]" ("Садхана пада"), "О совершенных способностях" ("Вибхутипада") и "Об абсолютном освобождении" ("Кайвальяпада").

В комментарии к сутре 1 главы I "О сосредоточении" Вьяса определяет предметную область значения термина "йога", как "сосредоточение, которое выступает свойством сознания на всех его ступенях". К йоге относится и такое сосредоточение, характерное только для "остановленного" и "собранного в точку" сознания. Именно применительно к этому уровню и говорится о йоге сознания, которая, по комментариям Вьясы, "высвечивает объект как он есть в реальности, уничтожает аффекты, ослабляет пути кармы и ставит целью прекращение актуализации сознания" (См.: Классическая йога, с.86). Сам Патанджали во 2 сутре даёт йоге такое определение: "Йога есть прекращение деятельности сознания" (См.: Классическая йога, с.87).

Сутры 2-5 дают необходимые представления для наставления в йоге. Это, прежде всего, идея триадности сознания, связи сознания с тремя гунами: *саттвой* (равновесием, чистотой), *раджасом* (движением) и *тамасом* (инерцией). Эта триада – основа всего сущего. Связью сознания с каждой из трёх гун и объясняется ценностное наполнение его деятельности. Хотя сознание по своей сути едино, в актуальной деятельности оно является смесью гун в той или иной пропорции. Саттва-гуна, будучи чище остальных, просветляет и освобождает человека от несчастий и болезней. Находящийся под влиянием этой гуны человек обретает счастье и знание. Раджас-гуна (гуна страсти) рождается из необузданных желаний и вожделений; из-за преобладающего влияния раджаса человек привязан к действиям и результатам деяний. Когда же возрастает влияние тамаса-гуны, то она несёт с собой мрак, бездеятельность, безумие и иллюзию.

Здесь же Вьясой вводится первое представление о Пуруше как чистой энергии, которая не может быть ни поглощена, ни трансформирована объектами. Пуруша – духовное начало вне причин и следствий, вне времени и пространства. Пуруша – чистое бытие. Саттва выступает в данном контексте как устойчивый чистый аспект, пробуждение, сущность и свет. Раджас – динамическое движение. Тамас – статика, потенциальная энергия, инерция, темнота, неведение и материя. В 3 сутре Пуруша называется "Зрителем, пребывающим в собственной форме" (См.: Классическая йога, с.88). С точки зрения Патанджали, деятельность сознания рассматривается им как загрязнённая и незагрязнённая. Загрязнённая опосредована аффектами. Деятельность сознания, выраженная в "истинном познании, заблуждении, ментальном конструировании, сне и памяти" (сутра 6) и оцениваемая по шкале "загрязнение – незагрязнение" (сутра 5), в случае когда она опосредована актуальными аффектами, служит "полем" для закладки потенциальных аффектов. Они и формируют диспозицию будущей деятельности, являясь бессознательными следами прошлой кармы человека. Вьяса комментирует это следующим образом: "Те, что обусловлены аффектами и служат полем для накопления бессознательных "следов" кармы – загрязнённые, [а] имеющие своим объектом различающее постижение и противодействующие господству [трёх] гун – незагрязнённые. [Они остаются] незагрязнёнными, даже попадая в поток загрязнённого" (См.: Классическая йога, с.88).

Все эти формы деятельности сознания человека – истинное познание, заблуждение, ментальное конструирование, сон и память (сутры 7-11) – сопряжены с аффектами удовольствия (корень страсти), страдания (корень вражды) и тупости (корень неведения) и подлежат устранению посредством йоги. Патанджали в сутре 12 отмечает: "Их прекращение [достигается] благодаря практике и бесстрастию" (См.: Классическая йога, с.92). При этом могут возникнуть два вида сосредоточения: сознательное и бессознательное. В сутрах 12-17 описывается сознательное сосредоточение, достигаемое посредством практики и посредством бесстрастия как определённого состояния сознания.

Вьяса комментирует, что "поистине, реке сознания свойственно течь в двух направлениях, т.е. она устремляется либо к чувственным объектам, к которым йога относит, в частности, женщин, еду, питье и власть, должно быть заблокировано бесстрастием, ибо такое влечение направляет "реку сознания" ко злу. Стремление к различающему знанию, напротив, направляет её течение к добру, и путь этому потоку должен быть расчищен практикой различающего знания. Из этих двух направлений то, что стремится к чувственным объектам, перекрывается посредством бесстрастия.

Бесстрастие – это реализация обрётённой способности высшего различения. Оно характеризуется отсутствием чувственного опыта, свободного от всего, "что должно быть отброшено или присвоено". Высшее бесстрастие связано в йоге с постижением Пуруши, вследствие чего йогин становится безразличным к гунам (т. е. цепи причин и следствий) в их проявленной и непроявленной сущности. Высшее бесстрастие, разрывающее цепь сансары, является целью истинного знания.

Практика различающего знания определяется как непрерывное усилие, энергичность, упорство в желании обрести состояние устойчивости и поэтому она подкреплена соответствующим образом жизнедеятельности. Подвижность, воздержание, знание и вера препятствуют возможности разрушения устойчивости сознания.

Практика различающего знания и бесстрашие относятся к сфере сознательного сосредоточения потому, что оно – "сознательное... сопровождается формами избирательности, рефлексии, блаженства и самости" (сутра 17).

Сутры 18-23, раскрывающие природу бессознательного сосредоточения и методов его достижения, ориентируют адепта йоги к остановке деятельности сознания при сохранении формирующих факторов, – санскар – содержательных причин памяти человека, которые являются следами бессознательных его впечатлений, существующих на протяжении безначального времени. В качестве необходимого условия бессознательному сосредоточению предшествует практика сознательного сосредоточения, т.е. практика ментальной работы сознания, "опирающаяся" на соответствующие объекты. Вьяса комментирует, что "опорой [бессознательного сосредоточения] становится причина остановки [деятельности сознания], не имеющая предметной реальности" (См.: Классическая йога. – с.94), в результате которой обретается состояние сознания, "лишённое опоры", безобъектно, что равносильно функциональному несуществованию сознания. Методом достижения этого бессознательного сосредоточения выступает высшее бесстрашие. Такое бессознательное сосредоточение, не имеющего объекта, называется в йоге "лишённым семени" потому, что оно не направлено на какой-либо объект, служащий его опорой.

В сутрах 24-29 Патанджали рассматривается тема Ишвары (Бога), который определяется им как "особый Пуруша, не затронутый аффектами, кармой" прошлых рождений. Согласно учению Патанджали, Бог – это особая Пуруша, неподверженная ни действиям, ни результатам действий какого бы то ни было источника страданий. Бог выступает независимой сущностью, неограниченной во времени, беспричинной причиной всего, что она делает и знает; учителем первых учителей. Это Пуруша, обладающая полной независимостью. Йог, достигая полной свободы, становится богоподобным. "Бхагавад-Гита" и Адвайта веданта утверждают, что йог, достигая Освобождения, становится единым с Брахманом, который представляет собой Ишвару или Бога. В "Бхагавад-Гите" также утверждается, что Ишвара (Бог) каждого человека является долей Брахмана, который есть первоисточник и первооснова всей своей сущности и своего бытия. Созерцание этой сущности и бытия является самым точным определением цели йоги, насколько её можно было бы выразить словами. Патанджали рекомендует ученику повторять священное слово "ОМ", которое указывает, но ни в коем случае не именуется Ишвару, т.е. направляет мысль ученика именно к её значению.

Безраздельное поклонение Ишваре устраняет любые препятствия (сутры 30-32) и йогин приходит к "постижению истинной сущности сознания" (сутра 29) и пониманию того, что он и есть Пуруша. Пуруша представляет собой чистое сознание, и в учении Патанджали называется ещё Наблюдателем ("драштри"), который не связан ни с субъектом, ни с объектом, и неизбежно обнаруживается в основе объективного мира, хотя не имеет формы и не является материальным. Наблюдая что-то, человек рассматривает себя самого как видящего, хотя таковым на самом деле является чистое сознание. Именно чистое сознание постигает мир, а не сознание, которое кому-то принадлежит, несмотря на то, что оно ощущается как нечто субъективное, именуемое "Я".

Пуруша, как духовное начало, пребывающее вне причин и следствий, вне времени и пространства, есть чистое бытие. Патанджали абсолютно безбожен. При этом трудно найти более религиозного человека, чем Патанджали. Он использовал понятие Ишвары (Бога) как приём для высшего развития. Представление о том, что Бог извне управляет и устанавливает свои законы над человеком, противоречит принципам и цели йоги, поскольку подобное управление подразумевает ограничение выбора и силы индивидуальности. Патанджали абсолютно не приемлет профанического понимания Бога. Его "атеизм" при этом велик. На Западе понятие атеиста носит достаточно примитивный характер. Оно находится на одном уровне с понятием теиста. Теист постоянно твердит о том, что "Бог существует", будучи отождествлённым со своим умом. Атеист просто отрицает существование Бога. И теист, и атеист существуют на одном уровне *слепой веры*. Патанджали же совершенно религиозный человек, хотя он не верит в Бога в христианском или мусульманском смысле этих слов. Религиозный человек, подобный Патанджали, не может верить в Бога потому, что для того, чтобы верить в Бога ему необходимо разделить жизнь, само существование на две части, на две главные противоположности: Бога и отсутствие Бога, творца и творение, материю и сознание. Нерелигиозный человек верит в Бога и ему приходится разделять знание на субъект и объект. А религиозный человек не разделяет, он не верит в Бога; он приходит к осознанию Божественности самой жизни, самого существования. Тогда всё существование Божественно. Тогда всё, что существует, Божественно. Разница между религией и религиозностью несравненна. Религиозность – это выражение Богом Себя Самого. Религия – это система верований, т.е. это всё, что заимствовано. Религиозность же не может быть заимствована.

В сутрах 33-40 Патанджали рассматривает семь психотехнических способов очищения сознания. В сутрах 41-49 вводится эпистемологическая проблематика. В них Патанджали рассматривает объекты и ступени сосредоточения. Согласно комментарию к "Йога-сутрам", сосредоточение возникает тогда, "когда развёртывание прекращено" (сутра 41), что означает полное прекращение при прекращении концептуализирующей деятельности [сознания] (См.: Классическая йога, с.105). В познавательном процессе

слово, объект и понятие представляются нераздельными: "Например, хотя слово "корова", объект "корова" и понятие "корова" различаются между собой, в познавательном процессе они кажутся нераздельными. При анализе [обнаруживается, что] свойства слова – это одно, свойства объекта – другое, а свойства понятия третье" (См.: Классическая йога, с.106). Степень сосредоточения, на которой происходит различение слова, объекта и понятия, определяется как умозрительное состояние сосредоточения: "Здесь сосредоточение "с умозрением" лишено отчётливости ввиду различия между словом, объектом и понятием" (сутра 42).

Следующая ступень – недискурсивное сосредоточение (сутра 43) – есть такое состояние сознания, когда оно свободно от наслоения ума, языковых конвенций, умозаключений. В этом состоянии сознания объект, "полностью очищенное от памяти", предстаёт сам по себе, "как бы лишённое собственной формы". В состоянии недискурсивного сосредоточения сознания, как бы лишённого собственной формы, что позволяет проявиться только объекту, отсутствуют ментальное конструирование и понятия. В этом состоянии йогического "постижения", как бы лишённого собственной формы и выступающего как "только-объект", отсутствует рефлексия как условие познавательного процесса.

По аналогии с умозрительной (дискурсивной) и недискурсивной ступенями сосредоточения в сутре 44 объясняются рефлексивное и нерефлексивное сосредоточения.

Таким образом, согласно Патанджали, существуют четыре вида сосредоточения – умозрительное и недискурсивное, постигающие "грубые" объекты, и рефлексивное и нерефлексивное, постигающие "тонкие". Только при условии внерефлексивного сосредоточения у йогина рождается внутреннее спокойствие. В состоянии внутреннего спокойствия проявляется мудрость, т.е. способность видеть объект как он есть без рефлексии на процесс познания.

Йогическая мудрость диаметрально отличается от "мудрости", обрётённой лишь на основании изучения священных текстов (доктринальный уровень) и на основании умозаключения (логико-дискурсивный уровень) (сутра 49). Мудрость, к которой приходит йогин, искусный в нерефлексивном сосредоточении, порождает высшую сансару, которая, в свою очередь, блокирует действие низших диспозиций-предуготовленностей. В сутре 50 Патанджали говорится о том, что формирующий фактор, порождённый мудростью, служит препятствием для других формирующих факторов. Он и освобождает сознание от его собственной деятельности, поскольку ведёт к высшему различению. Однако когда устраняется и сансара (формирующий фактор), созданная мудростью, наступает состояние сосредоточения, "лишённое семени", так как здесь полностью прекращается вся деятельность сознания (сутра 51).

Вторая глава "Йога-сутр" Патанджали "О способах осуществления [йоги]" раскрывает тех йогических средств, которые надлежит использовать при активном функционировании сознания.

Эти средства определяются в сутрах 1-2 как йога действия. Патанджали отмечает, что "подвижность, самообучение, упование на Ишвару есть йога действия" (сутра 1) и она предназначена "для развития [способности] сосредоточения и для ослабления аффектов" (сутра 2).

Каковы эти аффекты? В сутрах 3-9 Патанджали перечисляет пять аффектов и рассматривает их сущность: "Неведение, эгоизм, влечение, враждебность, жажда жизни суть пяти аффектов" (сутра 3). В комментарии Вьясы эти аффекты трактуются как ложные наполнители сознания, усиливающие функции гун. Именно эти аффекты вызывают созревание кармы. На доктринальном уровне, учение кармы подробно рассматривается Вьясой в сутрах 12-14. Карма выступает законом причинно-следственной связи, в соответствии с которым форма и тип рождения, социальное положение человека в обществе определяются результатами прошлой деятельности, прорастающими в настоящее существование. Карма человека подразделяется на три вида: зарождающаяся, зрелая и реализующаяся, т.е. прошлая карма, зрелые плоды которой ныне пожинаяются; и скрытая, остающаяся ещё в запасе для реализации в будущем. Скрытая часть кармы человека представляет собой приостановленную карму, поскольку всё разнообразие последствий его деятельности и поступков прошлого не может быть реализовано одновременно в одном событии жизни или определённых её обстоятельствах, ибо некоторые из них затруднены текущими условиями жизни человека и поэтому пребывают в задержанном, латентном состоянии, но они проявятся, как только обстоятельства будут благоприятствовать их проявлению. Зрелой же кармы, которая уже достигла стадии реализации, невозможно избежать и её можно только отрабатывать. Именно карма (деятельность) и аффективность выступают причиной постоянной реинкарнации, причём аффекты – главная причина. Благодаря определяющему воздействию аффектов деятельность как таковая способна породить новое существование. Поэтому аффекты выступают основой основ, из которой произрастает сансара. Прекращение же круговорота бытия (реинкарнаций) достигается только при устранении аффектов. Проблема устранения этих аффектов излагается Патанджали в сутрах 9-11. В сутре 12 Патанджали рассматривает карму, основанную на аффектах (влечениях, жадности, ослеплении, гневе) и порождающую новые формы рождения. В сутре 13 говорится о карме, которая обуславливает форму существования, продолжительность жизни и жизненный опыт человека. Далее, в сутре 14 описывается о том, как рождение человека, его

продолжительность жизни и жизненный опыт, обусловленные добродетелью или пороком, имеют своим результатом наслаждение или страдание.

В сутрах 15-24 Патанджали излагает сущность страдания, порождающую его причину, а также определяет, что такое освобождение от страдания, и соответственно указывает тот способ, которым это освобождение достигается. Страдание (*duhkha*) – фундаментальное понятие буддийской доктрины, которое занимает центральное положение в учении о "четырёх благородных истинах". Согласно раджа-йоге, страдание причиняется объединением сознания с тем, что оно рассматривает. В ней также подчёркивается, что доля страдания присутствует в каждом подобном объединении. Избавление, однако, заключается не в разрыве такой связи, а путём достижения внутреннего знания, укрепления и направленности, т.е. практикой восьми ступеней йоги: ямы, ниямы, асан, пранаямы, пратьяхары, дхараны, дхьяны и самадхи. Сознание мудрецов не подвержено действию духкха как фундаментального фактора сансарного существования.

В западноевропейской религиозной традиции понятие страдания, в частности, в ветхозаветном истолковании осмыслялось как Божественная кара за грехи, как признак Богооставленности. Новозаветная трактовка усматривает в нём залог спасения, что дало повод средневековым христианским мистикам видеть в страдании знак любви Бога к человеку. Страдание в иудейско-христианской религиозной традиции играет типологически иную функциональную роль, нежели духкха в брахманистской или буддийской.

В системе раджа-йоги Вьяса, подробно комментируя каждую составляющую страдания, описывает тем самым сансару, круговорот бытия, как это понимается у Патанджали. В сутре 16 говорится о том, что страдание должно быть устранено.

В 17 сутре уточняется причина того, что должно быть устранено: "Соединение видящего и видимого есть причина того, что должно быть устранено". "Видящий – это Пуруша", – говорится в комментарии Вьясы. Действительно, видящий не есть то, что он видит. Связь между видящим и тем, что он видит, которая создаёт страдание, должна быть устранена. Видимое, составленное из элементов и органов чувств, представляет собой природу ясности, деятельности и инерции и служит для обеспечения переживания и, в силу этого, освобождения видящего. Разъяснив в сутре 20 понятие видимого, Вьяса вслед за Патанджали переходит к определению видящего. Сутры 25-28 раскрывают суть концепции "высшего избавления". В частности, в сутре 25 отмечается, что "избавление" как отсутствие соединения видящего и видимого "это – абсолютная обособленность Видящего". Средством обретения избавления выступает "неколебимое различающее постижение" (сутра 26), которое определяется как знание сущностного различия саттвы и Пуруши. Как известно, различающее постижение в терминологии раджа-йоги – это синоним мудрости.

Сутры 29-34 посвящены рассмотрению восьми ступеней йоги. Восемью *анга* являются "самоконтроль, соблюдение [религиозных] предписаний, [йогические] позы, регуляция дыхания, отвлечение [органов чувств], концентрация [на объекте], созерцание и сосредоточение – [таковы] восемь средств [осуществления] йоги" (сутра 29). В этих сутрах рассматриваются все виды самоконтроля (яма) и соблюдения религиозных предписаний (нияма).

Сутры 35-45 посвящены определению тех "совершенных способностей", которые йогин обретает, практикуя все виды самоконтроля и соблюдения религиозных предписаний.

В сутрах 46-48 рассматриваются специальные йогические позы – асаны. Патанджали не описывает каких-либо конкретных поз. Отмечается, что асана должна быть приятной и уравновешенной. Часто хатха-йога рассматривается многими адептами йоги как необходимое вступление и дальнейшая помощь раджа-йоге, дисциплине воспитания разума. Хотя справедлив тот факт, что усиленная работа мышления и оседлый образ жизни могут нарушать процессы здорового дыхания, но для целей раджа-йоги – йоги концентрации и медитации – человеку необязательно заниматься полной хатхой-йога. Йоги, принадлежащие к школе хатха-йога, перечисляют 84 основные позы, четыре из которых особенно рекомендуется для использования в медитации. Обычно достаточно следить, чтобы дыхание было спокойным и равномерным, и отделить умственные усилия от любых телесных усилий и напряжений.

Анализ эзотерической (мистической) литературы показывает, что также не поддерживается ни одним из классических текстов по раджа-йоге и хатха-йоге умерщвление плоти. Наоборот, в них часто превозносятся совершенство и красота тела. В частности, основная черта, характерная для развития йоги в постведический период заключается в постепенном отказе от аскетизма. Так, основным средством йогической практики ведийской йоги выступал тапас, т.е. "умерщвление плоти", аскетическое отшельничество. Основная идея Упанишад заключается в отрицании крайностей аскетизма. В "Бхагавад-гите" эта идея получает более рельефное развитие. В книгах "Махабхараты" наряду с традиционным "суровым подвижничеством" можно найти целый ряд положений, свидетельствующих о наличии специальных практик, которые, хотя и подразумевают отшельничество, но сводятся отнюдь не к одному лишь тапасу. Эти практики, представляющие целостную систему, были направлены на достижение освобождения без сурового аскетизма. В главе 17 "Бхагавад-гиты" есть положение прямо перечёркивающее традиции аскетизма и умерщвления плоти: "Кто налагает на себя суровые тапасы и епитимьи, не упомянутые в шастрах, делая это из гордости и эгоизма, кто побуждаем вожделием и привязанностью,

кто глуп, и кто терзает материальные элементы тела, так же, как и Параматму в нём, есть демон" (См.: Бхагавад-гита. – СПб., 1986 – с. 733).

В сутрах 49-50 говорится о сознательной регуляции процесса дыхания – пранаямы. У йогина, утвердившегося в сознательной регуляции процесса дыхания, исчезает "препятствие для света" и разрушается карма, выступавшая препятствием в обретении различающего знания – мудрости. Благодаря использованию практики пранаямы приобретается "пригодность манаса к концентрации" (сутра 53).

В завершающих вторую главу сутрах 54-55 говорится о полном подчинении органов чувств.

Третья глава – "О совершенных способностях" – рассматривает паранормальные, или сверхнормальные способности, приобретаемые благодаря практике йоги. В сутрах 1-7 рассматриваются методы достижения этих сверхнормальных способностей. В сутре 7 эти методы – дхарана, дхьяна и самадхи – в отличие от пяти "внешних", определяются как "внутренние". Концентрация (дхарана) означает фиксацию сознания на соответствующей чакре, например, "пупочном центре". Созерцание (дхьяна – "медитация") определяется как продолжительная сфокусированность или однонаправленность сознания на выбранный объект или мысль и имеющее характер концентрации. Третий способ – сосредоточение (самадхи) – это дхьяна, достигшая такого уровня, при котором "созерцание как бы лишено собственной формы" и "только-объект" высвечивается сам по себе.

Высшая дисциплина сознания – саньяма – достигается фиксацией разума на одной мысли или объекте средствами сочетания концентрации, медитации и сосредоточения, непрерывно следующих друг за другом. Патанджали отмечает: "Три вместе – саньяма" (сутра 4). Далее, в сутре 5 он говорит: "Благодаря овладению ею [возникает] свет мудрости". Единственной целью саньямы выступает сама йога как её конечный результат – освобождение.

В сутрах 9-15 излагается концепция сознания-носителя. "Изменение сосредоточения, есть прекращение многонаправленности сознания и возникновение его однонаправленности" (сутра 11) выступает двумя свойствами сознания. Направленность на множество объектов, есть свойство рассеянности сознания. Сознание же, которое связано с постепенным исчезновением многонаправленности и появлением однонаправленности как своими качественными характеристиками относится к сосредоточению (самадхи). Сознание-носитель выступает как исчерпавшая себя, наличная или невыразимая качественная определённая (сутра 14).

Сутры 16-54 посвящаются рассмотрению совершенных способностей, появляющихся в результате практикования саньямы. Патанджали приводит целый список совершенных способностей и знаний, возникающих в результате саньямы. Рассмотрим некоторые из них:

- "знание прошлого и будущего", которое достигается саньямой на тройственном изменении предметов: изменении из сути, качеств и условий (сутра 16);
- "знания звуков, издаваемых всеми живыми существами", которые достигаются саньямой на различии звука и слова, объекта и значения (сутра 17);
- знание прошлых рождений, которое достигается рассмотрением тенденций развития привычек, шаблонов состояния (санскар) (сутра 18);
- знание содержимого ментальности других людей, которое достигается благодаря непосредственному восприятию содержаний познавательного акта (сутра 19);
- погружённое состояние, когда саньямой, связанной с внешней формой тела, "устраняется её способность быть воспринимаемой благодаря контакту между органом зрения и светом", т.е. достигается "невидимость" (сутра 21). Многие интерпретируют погружённое состояние как невидимость тела, однако некоторые придерживаются позиции, что это означает покидание тела во время транса и перемещение в тонком теле. Здесь интересно объяснение Вьясы: "Йогин становится невидимым, когда отсутствует связь между органом зрения [воспринимающего] и светом при наличии препятствия к способности быть воспринимаемым". Невидимость достигается йогиним не за счёт изменения его телесного вещества, а представляет собой обладание им возможностью блокировать процесс восприятия у других, т.е. определённым способом регулировать реакцию чужого зрачка на свет;
- "знание о предстоящей кончине", достигаемое саньямой на двух формах кармы: зарождающейся и скрытой. Другим способом является правильная интерпретация "дурных предзнаменований" (сутра 22);
- различные формы силы, достигаемые саньямой на дружелюбии, симпатии. Эти добродетели должны воспитываться намеренно, до тех пор, пока их ощущение не станет осознанным, после чего на них можно медитировать. "Силы" означают "энергии, не встречающие препятствий" (сутра 23);
- совершенные способности, трактуемые как обретение физической силы, различные качества других существ, включает также "силу слона", "силу царя гарудов Вайнатеи", "силу ветра" Достигаются саньямой на этих объектах (сутра 24);
- знание внешних объектов, включая и строение тела. Благодаря направлению манаса (интеллекта) на "тонкие", скрытые и удалённые предметы йогин обретает постижение их сущности (сутра 25);
- совершенная способность не ощущать голода и жажды достигается саньямой на области гортани. Потребность организма в воде и пищи у человека является естественной. Йог приобретает способность не ощущать голод и жажду (сутра 30);

- неподвижность достигается при саньяме на "трубе под гортанью внутри" (сутра 31);
- саньяма на области черепной коробки вызывает видение существ, "передвигающихся в пространстве между небом и землей" (сутра 32);
- совершенная способность к интуитивному озарению приводит йогина к знанию всего (сутра 33);
- саньяма, направленная на сердечный центр, приводит к обретению знания собственного характера и склонностей и развивает чувствительность по отношению к окружающей жизни (сутра 34);
- левитация достигается саньмой на жизненном ветре, именуемом горловым центром. Это позволяет йогину преодолевать физические препятствия (сутра 39);
- яснослышание проявляется как результат саньмы на связи слухового аппарата и эфира (сутра 41). Именно саньяма относительно характера связи тела с акашей (эфиром), комментирует Вьяса, позволяет йогину поэтапно обрести такую легкость, что вначале он способен ходить по воде, затем по паутине, по солнечному лучу и, наконец, "беспрепятственно передвигаться в акаше" (сутра 42);

В сутрах 44-49 перечисляются Патанджали совершенные способности как результат саньмы на пяти аспектах "великих элементов", пяти аспектах органов чувств и как результат знания различия между саттвой и Пурушей.

Знание, порождённое различием, необходимо лишь как средство очищения саттвы, так как благодаря знанию в конечном итоге устраняется неведение. Как только саттва разума стряхивает с себя грязь раджаса и тамаса и достигается сходство "чистоты саттвы и Пуруши [возникает] абсолютное обособление" (сутра 55).

В главе четвертой – "Об абсолютном освобождении" – обосновывается Богоподобное состояние, в котором чистое сознание не подвержено страданиям и соблазнам внешнего мира и собственного разума. Богоподобное состояние возникает, когда чистота разума настолько совершенна, что он не может быть ничем запятнан, повреждён или соблазнён, т.е. чистота разума становится равной уровню незамутнённого чистого сознания, или Пуруши.

Данная глава начинается с классификации всех сверхнормальных способностей, среди которых те, что достигнуты йогическим сосредоточением, составляют лишь один из пяти классов. Данный круг вопросов и рассматривается Патанджали в сутрах 1-6. И все эти совершенные способности распределены Патанджали по пяти классам, в зависимости от способа их получения.

В сутрах 7-11 рассматриваются Патанджали проблемы кармы и её "бессознательных следов": "Карма йогина ни белая, ни чёрная; у других [же] – трёх видов" (сутра 7). Вьяса комментирует, что родовая характеристика кармы включает четыре вида: чёрную, белую-чёрную, белую и не белую, не чёрную. У злодеев – чёрная карма. Накопление белой-чёрной кармы происходит в результате злых или добрых дел по отношению к другим. Белая карма у тех, кто посвятил себя подвижничеству, созерцанию. У йогина же карма не белая, не чёрная, поскольку органы чувств отвлечены от внешних объектов. "Созреванию плода кармы" соответствуют бессознательные впечатления, которые связаны с прежней деятельностью.

В сутрах 12-26 Патанджали рассматривает те положения йоги, которые подводят её адепта к вопросу о том, как могут перестать существовать эти не имеющие начала бессознательные впечатления. В сутрах 25-34 рассматриваются Патанджали процесс абсолютного обособления Пуруши, показывается растворение, опустошение сознания. Согласно Патанджали, абсолютное освобождение представляет собой освобождение от объекта опыта.

На этом четвёртая глава "Об абсолютном освобождении" Патанджали завершается.

Значение йоги, как важного метода постижения, реализации духовных истин в индийской философии признаётся практически всеми индийскими системами философии. До тех пор пока ум или интеллект человека не очищен и не установлен, он не может надлежащим образом понимать что-нибудь в философии и религии, тем более – стать истинно религиозным. В частности, например, Патанджали говорил не об интеллектуальном познании, а об "интуитивном озарении, которое приводит к всеведению". Как известно, интуитивное знание умственной гимнастикой, прочтением сутр, священных писаний, полемикой не обретается. Наоборот, "йога есть прекращение деятельности сознания". У человека должно быть чистое сердце и светлый ум, если он стремится познать и практически применить философские и религиозные истины. Применение йоги – лучший путь самоочищения, т.е. очищения тела и интеллекта. Поэтому почти все системы индийской философии настаивают на применении йоги как на необходимой практической стороне религиозно-философской жизни.

Недоброжелательному критику йога может показаться не столько системой философии, сколько школой мистицизма и магии. Ведь понимание философией йоги так называемого "Я" как нечто трансцендентного, совершенно отличного от тела, ума и эго, очень далеко от здравого смысла и здравого рассудка, а также учёного рационализированного философского понимания "Я".

Если принять йоговское понимание трансцендентного (духа) в качестве высшей ступени самореализации, то нельзя не признать, что имеются более глубокие ступени сознания, чем эмпирические и теоретические, а также более широкие возможности и более высокие потенции, чем физические или относящиеся к органам чувств. Хотя в результате психических исследований

современная западная школа психоанализа внесла некоторый вклад в область познания глубинных основ психической жизни человека как объекта её пристального исследования, скрытых от обычного взора, но, тем не менее, эти исследования остаются чисто умозрительными, рационализированными схемами, далекими от самореализованности самого исследователя. Конкретный йог в этом отношении идёт *несравненно* дальше и глубже, чем западный психолог, формулируя и практикуя некоторые практические методы очищения и самоконтроля для осознания своего истинного "Я". Вот что говорится в "Ишварагите: "От йоги родится знание, от знания – йога. Кто владеет йогой и знанием, тому больше ничего не надо". Именно она раскрывает ясное знание, которое тут же преобразуется в нирвану.

О возможностях йогов управлять своим телом и физиологическими функциями ходят легенды. Уже в ведический период и времена "Махарабхаты" в Древней Индии были развиты представления о сверхнормальных способностях некоторых людей. Обладание такими сверхъестественными силами считалось тогда исключительно привилегией касты брахманов, благодаря их тайным знаниям, духовному подвижничеству и помощи Богов.

В настоящее время проблема сверхъестественных способностей человека всё больше и больше привлекает внимание учёных. Цель их заключается в исследовании всех сверхъестественных феноменов с позиций точного знания, выявлении механизмов, по которым протекают подобные явления, и найти возможность их практического применения.

В духовной литературе выделяются следующие сверхъестественные способности йогов:

- 1) свобода от ощущения голода и холода;
- 2) устойчивость к холоду или жаре;
- 3) устойчивость к солнечной или другой радиации;
- 4) устойчивость к ядам и другим токсическим веществам;
- 5) устойчивость к сильным механическим воздействиям, например, способность выдержать на груди слона, ходить по битому стеклу; разбивание кувалдой кирпичей на груди йога;
- 6) способность останавливать сердце и погружаться в состояние анабиоза, находиться закопанным в земле или в воде;
- 7) прокамия – способность предотвращать старческую дряхлость тела и сохранять юношескую наружность;
- 8) способность видеть чужую ауру и диагностировать состояние тонкого тела;
- 9) лозоискательство;
- 10) совершенный контроль разума в связи с различными воздействиями на органы чувств;
- 11) контроль над элементами тела (Бхута-Джайя);
- 12) ясновидение – способность видеть события, значительно удаленные в пространстве или во времени;
- 13) яснослышание – способность слышать звуки, производимые на большом удалении, или не проявленные как воздушные вибрации;
- 14) проскопия – предсказание будущих событий;
- 15) сверхбыстрый счёт, операции с числами и большими цифровыми массивами;
- 16) знание своих прошлых рождений;
- 17) знание чужих прошлых жизней и всего, в них совершенного;
- 18) телепатия – чтение чужих мыслей;
- 19) способность "видеть" спиной, кожей рук;
- 20) способность видеть сквозь стены или другие препятствия;
- 21) понимание языка зверей, птиц и растений;
- 22) способность оживлять мёртвых;
- 23) искусство вызывать массовый гипноз или галлюцинации;
- 24) дар укрощать или убивать диких зверей при помощи мантр или взглядом;
- 25) способность переселяться в мёртвое тело, покидая своё собственное;
- 26) способность входить в тело другого, посылая туда часть своего тонкого тела, и одновременно существовать в своём теле;
- 27) мгновенное исцеление Праной телесных недугов;
- 28) изгнание душ, "незаконно" вселившихся в другого человека;
- 29) способность совершать в тонком теле путешествия в другие места или на другие планеты;
- 30) способность останавливать время в каком-то участке пространства;
- 31) телекинез – перемещение предметов силой мысли;
- 32) остановка или запуск механических устройств, например, часов;
- 33) способность разгонять тучи и утихомиривать бурю;
- 34) повышение или снижение веса тела;
- 35) левитация – парение над землёй в грубом теле;
- 36) способность стать невидимым для окружающих;
- 37) способность дематериализации тела в одном месте и его материализации в другом;
- 38) способность принимать любую телесную форму;

- 39) способность резко уменьшить или увеличить размеры тела;
- 40) способность ходить по воде;
- 41) способность превращать элементы друг в друга, например, железо в золото;

Первые семь "сверхъестественных" способностей рассматриваются адептами йоги обычно как феномены хатха-йоги, все остальные – следствия медитативной практики. Но медитативная йога позволяет достичь практически всех перечисленных аспектов, включая и первые семь эффектов, хотя на известном уровне развития занятия хатха-йогой уже подразумевает медитативные практики. Никакой продвинутой хатха-йогин не может обходиться без медитации. Поэтому деление сверхнормальных способностей на хатха-йогические и раджа-йогические феномены неправильно.

Более того, существуют и такие феномены, которые трудно отнести к какому-то одному из йогических школ и направлений. Так, например, Е.П. Блаватская в работе "Загадочные племена на Голубых горах" приводит случай, когда для розыска пропавших сокровищ индиец произнёс мантры над бамбуковой палкой и вручил её первому встречному прохожему; эта палка буквально повлекла за собой человека, пока тот не остановился перед деревом, и так была найдена первая часть украденных вещей; затем все повторилось и для другой части пропажи. Эффект казался настолько неправдоподобным даже для англичан, живших в Индии многие годы, что в тюрьму был посажен не настоящий похититель, а тот прохожий, которому была вручена эта "волшебная палочка".

Другие два примера взяты из "Кундалини йоги" Шри Свами Шивананда (См.: Шри Свами Шивананда. Кундалини Йога. – СПб., 1993, с. 121).

1. Известного йогина по имени Шри Садашива Брахман – когда он пребывал в Самадхи – потоки воды в реки Каувери занесли илом. В течение нескольких месяцев его тело оставалось погребённым под землей. И когда наступало время сельскохозяйственных работ, земледельцы, которые пахали землю, повредили ему голову и были очень удивлены, увидев появившуюся кровь. Когда они раскопали вокруг Садашива Брахман землю, он вышел из Самадхи, поднялся и пошёл прочь. В другой раз какие-то грубые и жестокие люди пришли с палками, чтобы побить его. Как только они подняли руки для нанесения ударов, йог сделал так, что они не смогли пошевелить своими руками и остались стоять, подобно статуям. Однажды он без разрешения совершенно голым вошёл на женскую половину дома одного наваба. Увидев его в таком виде, наваб пришёл в ярость и отрезал ножом ему руку. Садашива же, громко смеясь, вышел из дома наваба. Подумав, что этот человек должно быть великий мудрец, наваб сильно испугался. Взяв отрезанную руку йогина, он последовал за ним. Догнав его на третий день и став на колени, наваб просил прощения: "О, мой господин! Я отрезал твою руку из-за собственной глупости. Прости меня". Садашива просто коснулся отрезанной руки и она приросла. Садашива простил наваба и благословил его.

2. Тримола Наянар – великий йог из Кайласа. Однажды, приходя в сад на берегу реки Каувери, он увидел труп пастуха, окружённый мычащими коровами. Это зрелище так тронуло сердце Тримолы. Ему стало очень жалко коров. Он оставил своё тело в укромном месте, вошёл в тело пастуха, пас стадо весь день, а затем развёл их по домам. Жена пастуха, которая не была осведомлена о смерти мужа, пригласила Тримолу Наянара домой поужинать, но йог отказался. Ему хотелось вернуться в своё прежнее тело. Когда он возвращался за своим телом, он не нашёл его на прежнем месте. Подумав, что это милость Бога Шивы, он ушёл в уединение и написал на тамильском языке великую книгу, называемую "Тирумантрам". Эта книга состоит из трёх тысяч стихов и объясняет сущность Вед.

Использование чужого тела в йоге называется авешой. Чтобы обрести такую способность, человек сначала должен ослабить причины привязанности к собственному телу (желания, стремления, привычки), а затем осознать, каким образом разум использует тело, например, заставляет его разговаривать, ходить и т.д. Авеша может означать как простое влияние на чужое тело, так и полное обладание им. В первом случае, например, ученик сдаёт экзамен, во время которой Учитель может помочь ему мыслями; во втором случае ученик полностью самоустраивается от сдачи экзамена, а Учитель при этом пользуется его телом, оставляя своё собственное тело в спящем состоянии, или в трансе, или бодрствующим, но проявляющим только механические признаки жизни. Однако ученик осознаёт происходящее и намеренно не вмешивается в события. Примером же предельной авеши является случай: когда йог становится очень старым и по каким-то причинам нуждается в новом теле, а в это время где-то, по естественным причинам или в результате несчастного случая (например, в автокатастрофе), умирает ребёнок или молодой человек. Узнав об этом и внезапно сознательно умерев, йог покидает своё старое тело и входит в новое, избегая при этом необходимости проживания предшествующих детских или юношеских лет умершего. Умершее дитя в это мгновение оживает, и впоследствии его родители могут даже заметить некоторые примечательные изменения в характере, поведении и способностях своего ребёнка. Переселяясь в новое тело, йог при этом теряет память и опыт своего предыдущего тела, хотя он может оказывать способным вновь осознавать их, пребывая вне тела во время сна или транса. Обычно развитые йоги ведут своеобразную двойную жизнь: одну в своём теле, а вторую – пребывая вне него.

Резюмируя эту главу, отметим, что в индуистской религиозно-философской концепции остаётся два различия: Брахман и душа (джива). Но это *не адвайта*, а двойственность. А вся двойственность идёт от ума. Именно ум разделяет предметы и явления на противоположные понятия. В индуизме с его дуальными понятиями не может быть совершенного просветления. Пропасть между осознанием (мудростью) и

рациональностью никогда не может быть преодолена умозрительно или логическими выводами, т. е. в терминах абстрактных субъект-объектных рассуждений. Это можно сделать только при помощи осмысления природы работы самого ума и роли мыслителя в структуре теории познания, ибо осознание мыслителем себя в качестве составляющего элемента теории с его сознательными исходными посылками (принципами) влияет не только на содержание и характер этих ментальных образований, но и на само конструирование предмета мышления. Он осознаёт, что данное конструирование предмета мышления происходит в границах определённой, заранее заданной, рационально понятой схемы, *структуры пред-понимания*, системы категорий, которые в свою очередь основаны на определённых исходных посылках и допущениях, но это конструирование остаётся невидимым для самого автора теории подобно тому, как глаз может видеть всё, но он не может видеть самого себя. Автор текста в силу собственной трансгредиентности выступает по отношению к собственному творению как к универсальной системе отсчёта, т. е. *изначально* он бессознательно *допускает себя* в качестве непрерывного сознания, не ограниченного ни пространством, ни временем, ни причинно-следственными отношениями в отношении собственного творения. Ведь в тексте концепции всегда действует дополнительное по отношению к содержанию субъекта и объекта связывающее целое; это и есть сознательно полагаемые мыслительные процессы автора текста, которые высказываются от имени и через присутствующего в тексте субъекта; но автор текста не может их высказывать на том же предметном уровне и языке, в каком излагаются понимаемые им объекты знания. Автор не может обзирать себя в качестве автора излагаемого текста; он всегда остаётся излагающим, познающим, но никогда излагаемым, познаваемым.

В джайнской религиозно-философской концепции остаётся одно понятие – понятие души (дживы). Но это также не совершенное просветление, так как думать об одном с необходимостью означает думать о другом, т.е. о двух. Как только джайн скажет об одном, он тут же потянет за собой всё остальное. "Один" нельзя определить без привнесения "двух". Что понимается под "одним"? Джайн должен будет сказать, что это "не-два". Так что для одного необходимо, по крайней мере, другое для его определения. Другое не может исчезнуть. Одна из фундаментальных истин состоит в том, что человек есть и тело, и душа, и трансцендентность того и другого. Мы говорим о целостном религиозно самореализованном человеке. Для нас сама идея деления на дживу и адживу, тело и душу – бессмысленна. Все деления проистекают из раздвоения ума. Итак, мы должны отказаться от разделения на внешнее и внутреннее, на тело и душу, на то и другое, экзистенциальное и неэкзистенциальное, религиозное и нерелигиозное, на внешнее и внутреннее, высшее и низшее, истинное и ложное, субъективное и объективное. Все деления должны быть растворены в *не-двойственности*. В осознанности нет ни "внутри", ни "наружу". Человек не обращается вовнутрь, к своей душе (дживе). В осознанности "внутри" и "наружу" исчезли. Существует *не-два*. "Внутри", "снаружи" – это разделение дуалистического сознания, подразделение аналитического ума. Если бы даже мы сказали: "обратись вовнутрь себя", то эти слова использовались бы нами на языке логики только для того, чтобы понять так, если мы сказали бы: "Не будьте ни внутри, ни снаружи". Понять это утверждение трудно с позиции логического мышления. Но здесь имеется в виду нами именно это утверждение. Осознанность – это полное "единство" внутреннего и наружного, верхнего и нижнего, правого и левого. Все дуальности растворяются в "не-два".

У Будды (*но не во всех буддийских школах*) все формы исчезли. Если буддист ещё видит в Будде какую-либо форму (Бога, душу), тогда он не понимает Его. При этом он может слышать слова Будды, но упустит более важное, ибо он не услышит молчание Будды. Будда вынужден говорить о форме только для того, чтобы выразить бесформенность: "Те, кто видят меня из-за моей формы и те, кто следуют за мной из-за моего голоса, слепые".

Главным источником объяснения "бессущности личности" ("Я-эго") и 16 видов пустоты, которые являются синонимами пустоты, выступает для Чандракирти "Сутра десяти уровней Бодхисаттвы". Хотя поздняя буддийская схоластика подразделяет прозрение на десять ступеней, но это не свойственно первоначальному учению Будды. Согласно Будде, "пуст этот мир": "Он пуст от "Я" и от того, что принадлежит "Я". Что же пусто от "Я" и от того, что принадлежит "Я"? Глаз формы, сознание глаза, соприкосновение с глазом, любое чувство, рождённое от соприкосновения с глазом... (То же самое говорит об ухе, носе, языке и теле)... Ум, объекты ума, сознание ума, соприкосновение с умом, любое чувство, рождённое от соприкосновения с умом, – пусты от "Я" и от того, что принадлежит "Я".

Таким образом, все дхармы-частицы есть пустота; они не обладают таким бытием, на котором можно было бы построить теорию "бессущности личности". Поздняя буддийская схоластика во главе с Нагарджуной отклонилась от радикальных учений Будды о том, что нет никаких дхарм, к которым следует привязываться, поскольку они сами пусты, т.е. отклонилась она в сторону теорий "бессущности личности" различных дхарм-частиц. Именно такой образ мысли означает лишь приверженность различным взглядам вместо продолжения занятий духовной практикой. В результате этого образа мысли возникла Махаяна, которая провозгласила все дхармы-частицы пустыми, но связывает эту доктрину с понятием Бодхисаттвы, который желает спасти все живые существа. Усилие доказать, что Бодхисаттва выше архата, можно было сделать лишь на основании схоластическо-спекулятивного истолкования и игнорирования слов Будды: "Все дхармы лишены души". Такая путаница во взглядах имела далеко идущие последствия, которые остаются причиной неправильного понимания и по сей день. Она даже привела последователей Махаяны к

утверждению о том, что архаты, обладающие, согласно проповедям палийского канона, личным знанием того факта, что "рождение истошилось,; прожита святая жизнь; сделано то, что нужно было сделать; больше нет того, что должно прийти", – всё ещё должны будут повторно родиться в качестве Бодхисаттв, поскольку всё ещё имеют тонкий "покров", остающийся в уме. Это утверждение противоположно наиболее ранней буддийской традиции.

Как часто отмечал Будда, мнения и взгляды людей бесчисленны; несомненно, буддисты также внесли в это огромное их число свою долю. Но слова самого Будды о "Я", ("бессущности личности"), которые приводятся бхикку Ньянамоли в "Жизни Будды", раскрывают его природу:

- Монахи, имущество, которым человек может обладать, которое было бы постоянным, неизменным, – видите ли вы какое-нибудь такое имущество?

- Нет, господин.

- Учение о "Я", привязанность, к которой человек мог бы привязаться и которая никогда не вызывала бы печали, горечи, боли, грусти и отчаянья у того, кто к ней привязан, – видите ли вы какую-нибудь такую привязанность?

- Нет, господин.

- Мнение, служащее опорой, которое человек мог бы принять в качестве такой опоры, которая никогда не вызовет печали о том, кто принял её в качестве опоры, – видите ли вы какое-нибудь такое мнение, как опору?

- Нет, господин.

- Монахи, если бы существовало "Я", было бы тогда нечто, принадлежащее этому "Я"?

- Да, господин.

- И если бы существовало нечто, принадлежащее "Я", существовало бы тогда "Я"?

- Да, господин.

- Монахи, если "Я" и то, что принадлежит "Я", нельзя обнаружить как истинное и устойчивое, тогда не будет ли такое мнение: "Это мир; это мое "Я"; после смерти я буду постоянным, длительным, вечным, не подверженным изменению; я буду продолжать существование вечно", – не будет ли оно чистой, совершеннейшей глупостью?

- Как же может не быть так господин? Это будет чистой, совершеннейшей глупостью.

Привязанность к учению о бессущности личности, ("Я") представляет собой один из видов привязанности позднейших буддистов, которая остаётся преградой на пути прозрения.

Многие понятия, используемые в религиозно-философских учениях Востока, являются очень важными. Но заучивание их не приведёт к недвойственному сознанию. Это может сделать только длительная духовная практика. Недуальные мистики, жившие в период становления джайнизма и буддизма, говорили, что они прослеживали сознание до его источника. Это прослеживание происходило как общение с Пустотой и единение с Пустотой, достигаемое на тонком уровне, т.е. как тождество с Пустотой на недуральном уровне. Это и было прорывом сознания к чистому Бесформенному сознанию. Но недостатком этих открытий было то, что в своём стремлении находить Бесформенное за пределами мира форм они, как правило, начинали отрицать весь мир формы в качестве майи, иллюзии. Целью их было находить Нирвану, отдельную от Сансары, находить неземной рай, находить "одно", исключаящее "многое". Образцом этих односторонних подходов были нирвакальпа самадхи, айин, ниродха – иными словами, чистое прекращение, чистое бесформенное поглощение. Короче говоря, целью их было "недуальное", "недвойственное", "потустороннее", "непроявленное состояние". Путь этот был чисто восходящим и потусторонним, и почти всё отождествляющиеся с потусторонним миром ценности – деньги, плоть, природа, желания – провозглашались грехом, иллюзий, неведением.

Действительно, эта великая эпоха духовной традиции началась на Востоке в VI в. до н.э. (I в. н.э. на Западе). Но во всех духовных религиях того времени преобладал йогический уход от мира, чисто восходящие практики, отрицание жизни, аскетизм, умерщвление плоти и "возвышенность". В силу этой односторонности, все они, без исключения, *были глубоко дуалистичными*: духом, оторванным от тела, нирваной, отдельной от сансары, бесформенным в противоположность форме.

В определённом смысле в этом заключается половина истины. Если человек гонится только за вещами этого чувственного мира, ему никогда не открыть для себя более высокие или глубокие реальности. Если человек отрицает этот потусторонний мир или подавляет его, переживая через сито внутреннего мира, то он никогда не найдёт недвойственное – изначальное сознание, которое включает в себя и Одно, и Многое, потустороннее и потустороннее, Пустоту и форму, Нирвану и Сансару как равные стороны "не-два".

Но во II в. н.э. на Востоке ограничения "*дуальной нирваны*" становились совершенно очевидными, и недуральное сознание начало выходить за пределы дуального непроявленного. Иными словами, недуральное сознание начало распознавать своё собственное, чисто недвойственное начало (состояние). Такое событие произошло благодаря Нагарджуне, а впоследствии – Чандракирти. "Форма – это ни что иное, как Пустота, а Пустота – ни что иное, как форма" – так резюмируется этот недвойственный подход. Эта цитата из "Сутры сердца" обобщает всю суть буддизма Махаяны. Благодаря срединному пути Нирвана и Сансара, Мудрость и Сострадание, Одно и Многое представляют собой суть "не-два", недвойственность. Эта недвойственность –

не идея или понятие, а непосредственное постижение (восприятие). Если оно (непосредственное постижение) превращается в понятие, в простой символ веры, то эта недвойственность превращается в двойственность. А говорить о недвойственности только как "*ни два и ни одно*" не может гарантировать, чтобы её не превратили в чисто концептуальный монизм (в смысле Шанкары).

ГЛАВА II. ИСТОКИ ТРАНСИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНОГО ПОНИМАНИЯ ПРИРОДЫ И СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМАХ КИТАЯ

*Знающий людей – мудр,
познавший себя – просветлённый человек,
побеждающий людей – имеет силу,
победивший себя – могуществен*
Дао дэ цзин.

Проблема человека в древнекитайской религиозно-философской мысли занимает центральное место. Китайская религиозно-философская традиция по проблемам человека не даёт абстрактного понятия человека и не пытается проникнуть в сущность человека путём выведения чётких философских понятий, а изучает и создаёт образ-понятие человека; выделяет в качестве духовного центра человека не голову (мозг, глаза), а его сердце; воспринимает человека как часть природы и космоса, не принимает идею господства человека над природой и остальными живыми существами, не приветствует индивидуализм и противопоставление отдельной личности другим членам общества; призывает ценить земной отрезок жизни, максимально продлить его продолжительность. Долголетие для китайцев – это путь к бессмертию. Только продлив свою жизнь в мире смертных, человек может получить дополнительное для него время, чтобы научиться тому, каким образом ему следует жить и уйти из земной жизни.

"Книга перемен" (И-цзин) – одна из древнейших в мире. Она была широко распространена уже в VIII-VII вв. до н.э. Гадая по этой книге, человек не только определит развёрнутую характеристику своей жизненной ситуации, но и получит конкретную рекомендацию. Если он будет действовать согласно И-цзин, то сможет прийти к оптимальному решению своих проблем и даже к самому благоприятному для него развитию событий.

"Золотым веком" китайской философии считается период VI-III вв. до н.э. В это время возникли конфуцианство, даосизм, моизм, легизм, школа натурфилософов и школа имён. Родоначальниками первых двух основных направлений китайской философии считаются Конфуций и Лао-цзы. Они вводят категорию "дао" для определения пути как мерила должного человеческого поведения. Накопление "дэ" каждым человеком достигается познанием "дао" и следованием ему. Для Конфуция характерна опора на формальную и интеллектуальную упорядоченность человеческого поведения посредством строгого следования правилам церемониала "ли". Воплощением знания для Конфуция выступает "благородный муж" (цзюнь цзы), посредством жесткого самоконтроля природно-хаотического начала в человеке.

В противоположность конфуцианскому культуру-этико-центризму даосизм выдвигает принцип "следования естественности". Отказ от всякой преднамеренности и целенаправленности в действии через принцип "недеяния" (у вэй) позволяет совершенному мудрому приобщиться к Дао как естественному ритму событий.

Дзэн-буддизм, основанный на высших принципах учения Будды, был внесён в VI в. н.э. на территорию Китая из Индии, где получил понятие "прямого пути к сердцу человека". Тем не менее между буддизмом в Китае и буддизмом в Индии есть различия.

Если индийские школы буддизма в основе своей носили умозрительно-мистический характер, были погружены в систему абстрактных размышлений и космологических построений, то китайский буддизм отличается от индийского ещё известным практицизмом. Китай никогда не знал разрыва философии и практики, отстранённого созерцания и практической деятельности. В этой стране каждый мыслитель и даже монах был вовлечён в сложную систему общественных отношений, как и любой мирянин. Именно главный упор на практику, на прикладной аспект духовной системы и объясняет то пристальное внимание, которое уделялось, в частности, системам медитации и связанной с ними психотехникой и достижения освобождения. Именно на этой почве "практического в мистическом" и возникает учение Дзэн.

Если индийские школы буддизма провозглашали возможность достижения нирваны лишь в результате многочисленных перерождений и накопления благой кармы посредством добрых поступков, то для китайских школ буддизма столь отдалённая перспектива спасения оказывается не очень удовлетворительной, поскольку заметно ослабевают фундамент логико-мистических рассуждений и догматических построений, которые присутствовали в индийском буддизме. Практицизм китайского мышления выдвигает на первый план иной принцип, ставший одним из ключевых в Дзэн-буддизме, а именно, достижение освобождения, т.е. просветления, "здесь и сейчас", "в этом теле", без дополнительных перерождений лишь благодаря внутреннему подвижничеству и самоочищению в совокупности с благодатными мирскими делами. В этом заключается вся привлекательность этого тезиса, обещающего "прижизненное спасение". Однако этот принцип, "сжимающий" все предыдущие перерождения до пределов одной человеческой жизни, требовал от человека более активного стремления, абсолютного подвижничества в равной степени далекого как от аскетизма старых школ, так и от неумеренной "естественной и спонтанной жизни" китайских даосов. Со дня своего возникновения

Дзэн продемонстрировал абсолютную неразрывность между практической деятельностью и некой мистической составляющей всей человеческой жизни, что было выражено в знаменитом тезисе Бодхидхармы о "единстве деяний и Принципа". Этот практицизм особо заметен в том, когда китайский менталитет мог безболезненно связать воедино сострадательный буддизм с боевыми искусствами ушу, традиционным врачеванием, участием в государственных делах. В этом более всего отличались дзэн-буддисты, которые занимали административные посты, возглавляли военные училища, лечебницы, занимались бизнесом.

Даосская традиция немало повлияла на формирование "учения" дзэн-буддизма. Из-за великодушия даосизма и отзывчивости буддизма вопрос о насильственном обращении китайцев в новую религию не стоял. На Западе вся идея обращения одних народов в организованную религию других народов ужасна и насильственна. С возникновением Дзэн-буддизма нет никакого кровопролития. Дзэн дал много *истинно религиозных* людей при отсутствии в нём идеи Бога. Высшая религиозность, присущая сути дзэн, совершенно свободна от всяких догм. Дзэн интересуется не столько какие-то религиозные и, тем более, философские идеи и принципы, но личности конкретных учителей, несущих в себе суть дзэн "здесь-и-сейчас" в этом мгновении.

Антропоцентрическая направленность буддизма, связанная с концепцией отсутствия "эго", или "не-эго", значительно укрепилась в Китае при возникновении и развитии дзэнских сект. Делая фактический опыт просветления центральной точкой мировоззрения, дзэн поднимает вопрос человека в следующем характерном виде. Вместо постановки вопроса в рационалистической западноевропейской форме: "Что есть человек (*вообще*)?" Дзэн-буддизм прямо спрашивает: "Кто есть я сам?" Однозначно, что постановка и решение исследователем вопроса "Что есть человек?" (с его субъект-объектным подходом) не может выражать его эссенцию (его природу) как конкретного (экзистенциального) человека, не говоря уже о сущности человека как родового понятия. Только личное и интимное "Кто есть я сам?" подходит к человеку, который существует "здесь-и-сейчас", поднимает вопрос своей собственной природы. Совершенно естественно, что представление человеком о себе, о своём внутреннем мире, осмысленное на медитативной основе, будет диаметрально отличаться от субъект-объектного представления, которое формируется в познавательной деятельности субъекта, подходящего к человеку как абстрактной проблеме с вопросом: "Что есть человек?" Классическая западноевропейская философия, уходящая своими корнями в античность, развивает и определяет общепринятое представление о человеке как о "разумном животном". Представление о человеке как о "разумном животном", в соответствии с концепцией Дзэн-буддизма, не способно представить истинную реальность человека. Дзэн предлагает восприятие человеком своей природы, природы Будды, прямо здесь и сейчас, до его "объективизации" и "субстанциализации" в, так называемый, "предмет". "Образ" человека в Дзэн выходит из измерения, которое абсолютным образом переступает пределы понятий дуалистического мышления: понятий "субъект" и "объект". Действительно, такой образ человека нельзя воспринять до тех пор, пока исследователь не откажется от вопроса в форме "Что есть человек?" Как далеко исследователь может зайти в поисках своего "Я" в плоскости интеллектуального анализа, его "Я", так называемая "самость" человека будет оставаться объективированной. Философ ни на йоту не приблизится к осмыслению своего собственного естества. Как бы он далеко не ушёл в этом направлении, он всегда приходит к обретению такого понимания своей самости, которая воспринимается им как объект его мысли. Тогда природа Будды всегда остаётся за пределами его постижения. Природа Будды постигается лишь тогда, когда человек переступает пределы своего понимания, основанного на активности его дуалистического мышления.

Исследование исходных оснований западноевропейской философии показывает, что мы имеем в текстах философских концепций три термина – "познающий", "познаваемое" и "познание" – для одной единственной деятельности мышления. Понятно, что совершенно излишне вводить три отдельных элемента там, где есть лишь один – мысль, мышление. Осознавая акт познания (мышления), необходимо понять, что никакого познающего "Я", обособленного от процесса мышления, вообще не существует. Когда мыслитель пытается познать субъективного познающего, он никогда не обнаружит ничего, кроме объективных предметностей мышления. И ему не нужно пытаться разрушить обособленное "Я" (самость) прежде всего потому, что его действительно нет. Есть предметности мышления. Поэтому ему необходимо осмыслить саму природу мышления. Для этого необходимо раскрыть природу познавательной деятельности, бессознательно разделяемую мыслителем на три части: *первое* – это субъект познающий, *второе* – это мир объектов, вещей, которые окружают субъекта познающего. Если этот субъект в целях самопознания движется к себе самому как самопознающий, то следующий за его познанием мир называется им миром мыслей. Это *третье* является тем, что обычно философы называют "внутренним миром". Но он никак не может быть внутренним, поскольку является внешним по отношению к познающему субъекту. Таким образом, есть два мира внешнего для познающего субъекта – мыслителя. Но и то, и другое – внешнее, поскольку то, что познает субъект познания как свой собственный мир, должно быть снаружи и определено субъект-объектным различием. Итак, так называемый "внутренний мир", чтобы быть познанным как объект, должен быть снаружи, он

должен быть отличным от мыслителя. Внутренний мир человека как объект познания должен быть отличным от субъекта. Здесь не может быть и речи о действительном самопознании.

Конечно же, прочитав эту работу и ещё много других книг по даосизму или дзэн-буддизму нельзя открыть врата интуиции, избавиться от страстных стремлений и эгоистических поступков. Нам необходимо не только быть последователями даосизма или дзэн, но и приобщиться к ним активной практикой самореализации, и таким образом сродниться со всей Вселенной, так как эти учения – это не религии, секты и не некий моральный кодекс в смысле конфуцианства, а осознаваемый опыт.

§ 1. И-цзин – книга мудрости

Древнекитайская культура (до VI в. до н. э.) даёт философско-мифологическое объяснение происхождения на Земле живой и неживой природы, которое включает в себя ряд последовательных этапов. Так, старинное философское произведение "И-Цзин" (древнекитайский "Канон Превращений" или "Книга перемен") – это одновременно и "книга гаданий", и "книга мудрости". Книга, ставшая путеводителем мудрости, объясняет происхождение мира из пяти элементов – земли, дерева, металла, огня, воды, которые находятся в постоянном круговороте. (См.: Великий и загадочный И-цзин. – Челябинск, 2004). И-цзин предстаёт как способ расшифровки Вселенной, где всё находится в состоянии постоянных перемен. Эти изменения не являются предопределёнными. В каждый момент времени может произойти ряд всевозможных событий в зависимости оттого, что произошло ранее. В качестве способа гадания И-цзин предвосхищает возможности преобразований уже в зародыше и, вследствие этого, позволяет человеку увидеть их будущее и понять породившее их прошлое. Согласно И-цзин, человек не находится под властью неотвратимой судьбы, которую нельзя было бы изменить. Напротив, зная, какие события могут произойти в будущем, человек может начать действовать, чтобы предотвратить всевозможные беды. Эта книга может последовательно направлять человеческие поступки, которые суть ни что иное, как ничтожные отголоски Вселенной. Посоветовавшись с оракулом, человек в состоянии принять правильное решение и действовать согласно его указаниям, если для этого ещё есть время. При этом И-цзин исходит из той посылки, что у гадающего во время гадания должно быть чистое и умиротворенное сердце, восприимчивое к скрытым космическим воздействиям. Гадание позволяет увидеть изменения, которые происходят и произойдут во Вселенной. Чтобы понять идею трансформации явлений, необходимо не только умение видеть их структурные модели, но и понять, каким образом человеческие действия способны повлиять на ход событий. В постижении перемен и жизни в гармонии с Вселенной и заключается суть гадания И-цзин.

По своей структуре И-цзин состоит из 64 графических фигур, носящих название гексаграмм, с афористическими суждениями к ним гадательного характера, а также различных толкований к гексаграммам и суждениям, получивших название "десяти крыльев". Толкования являются более поздними наслоениями. Все 64 гексаграммы образованы путём соединения в разных комбинациях каких-либо двух из восьми триграмм (*багуа*).

Отметим, что *багуа* представляет собой восьмиугольник, состоящий из восьми триграмм (Рис. 1). Восемь сторон, составляющих *багуа*, представляют восемь естественных сил Вселенной, а именно, силы 1) ветра, 2) грома, 3) гор, 4) воды, 5) неба, 6) озёр, дождя, 7) земли, 8) огня. В центре *багуа* находится символ *тайцзи* (*инь/ян*), спиральное закручивание которого соответствует смешиванию и преобразованию различных сил.

Рис.1.



Багуа

Ключ к пониманию событий и их результатов – это изучение взаимосвязи триграмм, из которых состоят гексаграммы (Рис. 2). В каждую гексаграмму из шести линий входят две триграммы: первая –

три нижних линии, вторая – три верхних. Обычно линии отсчитываются снизу вверх. Именно триграммы придают значение и форму гексаграммам, во взаимодействии триграмм рождаются гексаграммы, которые отражают движение и покой в конкретных обстоятельствах.

Как вы видите на рисунке 2, каждая гексаграмма содержит две первичных триграммы. Найдите триграммы по горизонтали и вертикали, а затем прочтите значение гексаграммы на рисунке 3.

Рис. 2. Образование 64 гексаграмм

Триграммы		☰	☷	☱	☲	☴	☵	☶	☳
		Цянь	Чжень	Гань	Гень	Гунь	Сунь	Ли	Дуй
☰	Цянь	1	34	5	26	11	9	14	43
☷	Чжень	25	51	3	27	24	42	21	17
☱	Гань	6	40	29	4	7	59	64	47
☲	Гень	33	62	39	52	15	53	56	31
☴	Гунь	12	16	8	23	2	20	35	45
☵	Сунь	44	32	48	18	46	57	50	26
☶	Ли	13	55	63	22	36	37	30	49
☳	Дуй	10	54	60	41	19	61	38	58

Как вы видите, в "И-цзин" к 64 гексаграммам, а также к положению их отдельных линий в каждой из комбинаций приведены комментарии (Рис. 3). Именно согласно изменению положений линий в гексаграммах "Книга перемен" и получила своё название. И-цзин советует, когда следует действовать решительно, а когда лучше ждать, набравшись терпения. "Книга перемен" показывает скрытые результаты и решения. В комментариях отмечается: "Перемена – это то, что изображено. Гексаграммы – это то, что изображает. Решение о действии зиждется на естественном основании. Вещие линии (черты) соответствуют движению мира. Так появляются счастье и несчастье, жалость и позор становятся очевидными".

Рис. 3. 64 гексаграммы

	1 Цянь: Созидание приносит успех и блаженство. Сплошные линия ян указывают на пользу упорства. Эта гексаграмма начинается с начала. Небо с неиссякающей силой ниспосылает мощный удар, и человек может поспешить этому примеру.		2 Гунь: Восприимчивость приносит огромный успех, ему же способствует упорная работа женского начала. Вполне хватает величия души, чтобы вынести все земные испытания. Эта гексаграмма указывает на прочность взаимоотношений.
	3 Тюнь (Цзюнь): Указывает на трудности после которого упорство обеспечивает успех. Рекомендуется тщательно составлять планы, подыскивать добросовестных помощников.		4 Мэн: Указывает на невежество и глупость молодости.
	5 Суй: Пришло время питания, в том числе ума, и упорной работы.		6 Шунь: Свидетельствует о конфликтах, но настойчивость помогает преодолеть трудности.
	7 Ши: Знак войска и военачальника, пополняет ряды своих сторонников, проявляя благосклонность и настойчивость.		8 Би: Означает гармоничное сотрудничество, объединение частей, при котором образуется целое – союз и слияние. Действовать следует осмотрительно: слишком долгие колебания чреваты неудачей.
	9 Жу: Отдых и подготовка – условия для успешной энергии.		10 Люй: Указывает на необходимость действовать осторожно, ступать легко, чтобы никому не причинить вреда. Умный человек способен отличить мудрость от глупости, высокое от низкого и вести себя соответственно.
	11 Тай: Означает мир, покой и благоприятный период. Маленькое отходит, большое приходит вместе с ним – успех и удача.		12 Би: Признак застоя: время бедности и трудностей. Великое отходит, маленькое приходит.
	13 Дун-жэнь: Указывает на совместные усилия друзей, братьев и сестёр.		14 Да-ю: Означает большое обладание, материальное богатство. Это слава, честь и признание. Время борьбы со злом и стремление к добродетели.
	15 Цянь: Поря затаиться и ждать. Смелость – одно из высших достоинств.		16 Юй: Означает радостное воодушевление и счастье. Подходящее время для новых начинаний и пополнения ресурсов.
	17 Суй: Указывает, что одинаково важно быть хорошим последователем, так и лидером.		18 Гу: Предполагает завершение чёрной полосы и начало благоприятного периода. Подождите

	преданность вождю. Благодаря этому может быть достигнут большой успех.		три месяца, и увидите, что всё меняется к лучшему. Время возвращать в себе добродетели.
	19 Линь: Означает приближение и высшие предложения. Гексаграмма советует действовать – до успеха рукой подать.		20 Гуань: Главный девиз: лучше ждать, чем действовать. Ветер приносит только пыль, путь к успеху пролегает в другом месте.
	21 Ши-хо: Указывает на ссоры, препярые резкие слова. Время отойти в сторону.		22 Би: Внешней красоте и украшениям недостаёт внутренних проявлений. Исследуйте и выясняйте.
	23 Бо: Означает упадок и серьёзные суровые ветры и смертельную опасность отложить свои замыслы или отказаться.		24 Фу: Наступление хороших времён после неурожая. Друзья возвращаются, жить становится легче.
	25 У-ван: Успех с неожиданной помощью. Символизирует торжество невинности, заметили влиятельные и видные люди.		26 Да-суй: Указывает на огромную внутреннюю силу. Означает, что вам предстоит решить серьёзную задачу, но вы преуспеете – об этом говорит "небо" внутри "горы".
	27 И: Проблемы питания, побуждает проявить настойчивость, но двигаться осторожно. Эта гексаграмма – рокошующий у подножия "горы".		28 Да-го: Ошеломляющий успех. Разумно будет прийти в себя, прежде чем продолжать.
	29 Гань: Опасная ситуация может возникнуть в запутанном судебном процессе и серьёзных неудачах. Лучше отойти в сторону, чтобы попасть в поток воды.		30 Ли: Отблеск солнечного света – нестабильная ситуация с избытком плюсов. Слишком много энергии ян, следует сбавить темп.
	31 Сянь: Приток энергии и стимуляция. говорит, что действия наверняка принесут богатые плоды, но при этом необходимо проявить смирение.		32 Хэн: Указывает на продолжительность и твёрдость. Хорошее предзнаменование.
	33 Дунь: Означает отказ от борьбы. Лучшее – победу противнику и дожить до слез битвы. Это стратегическое отступление.		34 Да-чжуан: Гром с неба, громкое возведение силы. Свидетельствует о силе и власти. Следует помнить об осторожности.
	35 Цзинь: Наступление периода новых прогресс по всем направлениям. Несмотря на возможные разрывы и неудачи. Полезно по своему долге.		36 Мин: Свет постепенно гаснет. Наступают трудные времена, требующие осторожности и бережливости.
	37 Цзя-жэнь: Основное внимание будет уделяться членам семьи, а также наёмным работникам. речах доминирует мужское начало, у женского начала идёт на пользу семье.		38 Гуй: Означает противостояние. "Огонь" над "озером" – конфликт и борьба. Полезно выяснить, кто с вами, а кто против вас.
	39 Цянь: Указывает на опасности и трудности созданные препятствиями. "Вода" над "землей" – смертельная опасность. Пора заново изменить ситуацию.		40 Цзе: Избавление от преград и помех. После долгой засухи начинается дождь. Время прощать и сочувствовать.
	41 Сунь: Период спада, потерь и разочарования. Но небольшая выгода всё-таки есть, поэтому гнев стоит преобразить в терпение.		42 И: Означает рост, прибыль, приобретения и пополнения. Признаки преимуществ уже видны на горизонте, поэтому действуйте уверенно.
	43 Гуай: Решимость позволит разрешить ситуации. Опасности ещё не остались, поэтому разумно по-прежнему быть начеку.		44 Гоу: Новые обстоятельства, возникающие внезапно и без предупреждения. "Ветер" дует ниже "неба" и "приносит" состоятельную женщину. Женитесь на ней – или заведите с ней дружбу.
	45 Цуй: Указывает на множество собравшихся для того, чтобы отдать дань великому человеку – эта ситуация предвещает неожиданную выгоду.		46 Шэн: Восхождение к удаче. Возможны повышения по службе, прогресс и богатство.
	47 Гунь: Означает заключение или окончание. Смысл этой гексаграммы – угнетённый освобождение. Чтобы выжить и процветать впредь, необходимы крайние меры.		48 Цзин: Указывает на колодец, источник воды, но любой колодец может пересохнуть. Это чрезвычайно рискованная ситуация. Будьте начеку.

<p>49 Гэ: Наступают волнения и мятежи, осторожны.</p>	<p>50 Дин: Котёл – символ удачи. Очень велика вероятность создать нечто мощное и крепкое, поэтому проявите упорство.</p>
<p>51 Чжэнь: Молния, гром, оглушительная огласка. Приготовьтесь прославиться мир.</p>	<p>52 Гэнь: Означает сосредоточенность, отдых, время до начала приготовлений. Это символ горы, таящей несметные сокровища.</p>
<p>53 Цзянь: Указывает на неуклонное у. положения. Эта гексаграмма – растущее на "горе" – благоприятный заметного роста.</p>	<p>54 Гуй-мэй: Совершение действий, которые приведут к страданиям и несчастьям. Ошибочные суждения, оракул советует отказаться от дальнейших действий.</p>
<p>55 Фэн: Символизирует изобилие и процветание великое будущее. Эта гексаграмма изобильное пылающее солнце в полдень, указывает на необходимость быть начеку: после полудня сияния солнце начинает клониться к закату.</p>	<p>56 Люй: Означает странника, а также указывает на отсутствие цели.</p>
<p>57 Сунь: Проникновение. Сила рассеивающего повсюду семена.</p>	<p>58 Дуй: Удвоенный символ озера, обозначающий радость и успех. Особенно благоприятен для молодых женщин и девушек.</p>
<p>59 Хуань: Предвещает расставание, которое приводит к значительным событиям и влияющим на вас влиятельными покровителями. Благоприятное плавание по большим водам.</p>	<p>60 Цзе: Ограничение. Означает рамки, установленные для вас обстоятельствами. Умный человек найдёт способ преодолеть эти препятствия.</p>
<p>61 Чжун-фу: Означает честность и сострадание, искренность и уверенность.</p>	<p>62 Сяо-го: Символизирует мелкие ошибки, которые можно упустить из виду. Продолжать действовать необходимо медленно и постепенно. Лучше идти шагом, чем бежать.</p>
<p>63 Ци-ци: Завершение поиска или выполнения задачи. Продолжать стремиться к успеху нелегко, впереди подстерегает опасность. Разумнее вести себя осторожно.</p>	<p>64 Вэй-ци: Означает состояние перед завершением работы, когда требуется упорство и сосредоточенность. Эта гексаграмма также означает некое начало. Умный человек постарается быть особенно внимательным в работе, когда она близится к концу.</p>

Именно философско-мифологические представления древних китайцев, подобные И-цзин, дали первичное объяснение происхождения мира, природы и человека, создали почву для возникновения таких религиозно-философских учений Китая, какими являются конфуцианство, моизм, даосизм, легизм. Рассмотрим некоторые из них.

§ 2. Религиозно-философское учение Конфуция о человеческой природе

Конфуцианство рассматривает человека как участника социальной жизни. **Конфуций** (551–479) сосредоточил своё внимание на учении о *правильном поведении* человека. Конфуцианское золотое правило поведения людей в обществе гласит: "Не делай другим того, чего не желаешь себе". Обсуждать вопрос о природе человека, как свидетельствует "Лунь-юй" ("Беседы и высказывания"), Конфуций избегал, ограничившись расплывчатым высказыванием: "По своей природе [люди] близки друг другу; по своим привычкам [люди] далеки друг от друга". Следовательно, основные вопросы, решаемые конфуцианством, заключается в том, как необходимо управлять людьми и как вести себя в обществе. В этом контексте конфуцианства интересуется личность, понимаемая как индивидуальность, т.е. индивидуальность, ориентированная, прежде всего, на политическую деятельность и способная к государственному управлению. Для него характерно восприятие человеческой личности, коллектива, общества и государства как единого целого; невыделение отдельной личности из коллектива; распространение в обществе вертикальных связей (власти и подчинения), субординации, послушание начальству, восприятие главы государства (императора) высшей объединяющей силой государства, а государства – объединяющей силой общества. Именно конфуциански образованная интеллектуальная элита в истории Китая и сумела в значительной степени "персонифицировать" государственную машину. Именно распространение конфуцианцами вовне личных достоинств своей личности на всех уровнях власти и не давало возможности государственной машине подавлять их личность. Если же конфуцианцу было невыносимо на государственной службе, он мог оставить её, не подвергаясь при этом гонениям со стороны государства и реализовать свою интеллектуальную и духовную активность в рамках даосизма

или буддизма, что как феномен идеологического плюрализма совершенно неизвестно западноевропейской культуре.

Сам же основоположник конфуцианства о себе говорил следующее: "В четырнадцать лет я с прилежанием предавался учению; в тридцать я твёрдым шагом шёл по своему пути; в сорок лет я перестал сомневаться; в пятьдесят я знал законы Небес; в шестьдесят я следовал своему внутреннему пониманию; в семьдесят мои сердечные устремления прониклись космическим порядком".

Традиция приписывает Конфуцию обработку текстов так называемого "Пятикнижия", лежащего в основе китайской культуры. В ответ на упадок, овладевшего китайским обществом в эту эпоху нищеты и насилия, Конфуций предлагает вернуться к истокам, когда в мире царил порядок, установленный на небесах, а каждая вещь занимала отведённое ей место, т.е. на пять веков назад, к началу правления династии Чжоу. Для этого, согласно Конфуцию, следует изучить "Пятикнижие", написанное именно в то время, и проникнуться заключённой в нём мудростью древних, а также "исправить имена", т.е. вернуть словам, сознательно извращённым, их былой первоначальный смысл.

Приведение общества в порядок в соответствии с "небесным велением", восстановление космического порядка лежит через реанимирование и развертывание образа идеального человека – "благородного мужа" (*цзюнь-цзы*), следующего конфуцианским моральным заповедям. До сих пор стать "благородным мужем" можно было лишь по праву рождения, но "рождение ничто там, где нет добродетели", – говорит Конфуций. Основным качеством "благородного мужа" является "человеколюбие" (*жэнь*), понятие, введённое Конфуцием: "Жэнь – это небесное благородство, человеческое достоинство [...] и каждый обладает им изначально [...]. Если я захочу найти его – оно здесь, непосредственно во мне". Почитание родителей и старших братьев образует основу, или корень (*бэнь*), человеколюбия, от которого рождается Дао (См.: Беседы и суждения ("Лунь юй"), I, 2). Жэнь позволяет человеку познать самого себя, свою связь с бесконечностью и со всеми остальными. Если жэнь и присуще человеку изначально, то оно требует тем не менее дальнейшего развития "*через полное воспитание*", единственное способное превратить обыкновенного человека в "благородного мужа", однако воспитание это не может быть принесено извне, а заключается прежде всего в *самоусовершенствовании* и *самодисциплине*. Но это для многих людей труднодостижимо. Не зря Конфуций противопоставляет этого "благородного мужа" простолюдину, или "низкому человеку" (*сяо жэнь*). Это противопоставление проходит через всю книгу "Лунь юй". "Благородный муж" следует долгу и закону, а "низкий человек" думает, как бы получше устроиться и получить выгоду (См.: Беседы и суждения ("Лунь юй"), IV.16). "Благородный муж" требователен к себе, "низкий человек" – к людям. О "благородном муже" нельзя судить по мелочам, и ему можно доверить большие дела, а "низкому же человеку" нельзя доверить большие дела, и о нём можно судить по мелочам. "Благородный муж" живёт в согласии с другими людьми, но не следует за ними, "низкий же человек" следует за другими, но не живёт с ними в согласии.

Конфуций однозначно считает, что в соответствии с принципом жэнь, человек должен оставаться верным своей природе (*чунг*), относиться к себе с той же требовательностью, что и к другим (*чу*); он должен быть прямым и честным (*и*), доброжелателен, внимателен и щедр; исполнять сыновний долг (*сяо*) – основу общественного порядка, когда сын повинуетя отцу, жена – мужу, младшие – старшим, подданные – государю, а государь – небу, а также соблюдать ритуалы и нормы этикета (*ли*). Именно соблюдение ритуалов и норм этикета, по мнению Конфуция, является залогом гармонии с Дао. Конфуций надеялся, что правители, узнав о гармонической действенности нравственных норм, *подчинят свою волю и закон нравственному долгу*. Для этого он создал учение, организовал философскую, нравственную и политическую школы и занялся просветительской деятельностью, пустившись по царствам с визитами к правителям.

Таким образом, учение Конфуция направлено на то, чтобы вернуть порядок тому, что в упадке, "обновить человека"; а за обновлением человека, согласно Конфуцию, обязательно последует обновление общества.

§ 3. Религиозно-философское учение даосизма о природе человека

Даосизм неотделим от имени его создателя **Лао-цзы** (570–490). Автором основополагающего трактата философии даосизма "Дао дэ цзин" считается Лао-цзы. Наряду с Лао-цзы основателями даосизма считаются **Чжуан-цзы** и **Ле-цзы**.

В центре учения даосизма – представление о Дао, Великом Пути мира. Дао вездесуще, пронизывает всю вселенную пространства и времени. Как в "Дао дэ цзин", так и в "Чжуан-цзы" с большой силой подчёркивается связь Дао с отсутствием, добытийной неопределённостью, "безвидностью" всего сущего. Высшая форма этого отсутствия – "отсутствие даже самого отсутствия" (*у* у). Отсюда вытекает важная для мировоззрения даосов концепция "уравнивания сущего" (*ци у*), согласно которой мир представляет собой некое абсолютное единство. Дао представляет собой нечто вечное, неизменное, невоспринимаемое органами чувств и мыслями неопределяемое начало. Дао – всё порождающее Небытие, ибо всё возвращается в небытие, причём жизнь трактуется даосизмом как сон.

"Дао" имеет два значения: во-первых, это субстанция, от которой произошёл весь мир, это первоначало, которое представляло собой пустоту. Во-вторых, это путь, по которому в своём развитии

должны идти человек и природа, это универсальный мировой закон, обеспечивающий существование мира; поэтому в даосизме концепция личности занимает особое место. Т.е., объясняя основы построения и существования окружающего мира, даосы пытались найти путь, по которому должны следовать человек, природа и космос. Исходя из такого понимания основ Дао, они ориентировали поиски индивидуального бессмертия, сочетая их с идеей добра (дэ) и непричинения зла ничему живому. В отличие от конфуцианцев, даосы выработали свою собственную концепцию развития человека, которая легла в основу даосской психической культуры. Особенность психических концепций даосов заключается в том, что они рассматривали природное не как сугубо психофизиологическое в человеке, а как воплощение всеобщих и универсальных закономерностей мира, единых для всей природы – как живой, так и неживой, но не сводимых к ним целиком и полностью в силу их специфики, с которой эти всеобщие закономерности проявляются в человеке. Следовательно, главная задача даосской практики психической саморегуляции в даосской йоге заключается не в подчинении человека *биологическому началу* как таковому, а в выявлении *изначально заложенного в нём космического начала* и подчинении психофизиологических процессов всеобщим космическим законам с тем, чтобы устранить все препятствия для их естественного и полноценного самопроявления, в результате чего человек становится равноправным во всех отношениях членом космической триады "Небо-Земля-Человек". Предельным выражением всеобщей закономерности функционирования вселенной является "великое Дао" (*У-ци*), которое отождествляется даосами с "истинной сущностью" человека и в полном подчинении которому они видели высшую цель развития личности. Самосовершенствование человека проявляется в полной идентичности его "истинной сущности" с истинной сущностью всех вещей и явлений. Эта идентичность рассматривается не как интеллектуальный "синтез" субъективного мира человека и объективного мира вещей, а как спонтанное, непосредственное и мгновенное взаиморастворение, прыжок в подлинный первоисточник идентичности, слияние с универсальной первоосновой всего сущего (Дао), которая одновременно является и "истинной природой" каждого человека. Т.е. слово "Дао", означающее "путь", путь природы и вселенной, или путь естественной реальности, имеет непосредственное отношение к тому "пути", которым человек изначально располагает и тем самым может раскрыть свой ум для постижения окружающего его мира, духовных путей и самого себя.

Следует отметить, что, определяя Дао в словесной форме, Лао-цзы в "Дао дэ цзин" тут же уведомляет об условности (неистинности) словесного выражения постоянного Дао (См.: Дао дэ цзин. – СПб., 1999, § 1). Лао-цзы преподносит это Дао двояким образом. Во-первых, посредством молчания (*бу янь*), сохраняющего подлинную истину постоянного Дао. Эта функция возложена Лао-цзы на совершенномудрого человека, представляющего даосский идеал (См.: Дао дэ цзин, § 2). Во-вторых, он провозглашает о Дао в рационально-философском смысле. Создавая систему категорий, Лао-цзы показывает, как возможна и как в действительности рождается философия Дао. Все категории Дао образуются вокруг системообразующей генетической триады, состоящей из "первоначала-тождества" и его противоположностей – "первоначала-небытия" и "первоначала-бытия". Категории фиксируются в именах и через познавательную рефлексивность выводятся в сферу просветлённого человеческого сознания для передачи другим людям.

В "Дао дэ цзин" концепция имён строится Лао-цзы сначала как её принятие им на относительном уровне и тут же как её отрицание на абсолютном уровне: постоянное Дао не имеет имени (См.: Дао дэ цзин, §§ 32, 41). Его даже невозможно назвать (См.: Дао дэ цзин, § 14). Дао невыразимо в словах: "Знающий не говорит, говорящий не знает" (См.: Дао дэ цзин, § 56). И всё-таки философский путь к Дао подводит (но не открывает) система категорий, которая вырабатывается мудрецом, слившимся с Дао. При этом сам мудрец остаётся в абсолютной неподвижности, недеянии и молчании. Вследствие безымянности Дао таким же бессловесным остаётся и истинное учение о Дао совершенномудрого человека: "Совершенномудрый человек правит службу недеяния, ведёт учение без слов (речей)" (См.: Дао дэ цзин, § 2).

Постоянное и сокрытое Дао все мириады вещей Поднебесной держит в молчании. Это мир безымянных явлений, которые чередуются и превращаются друг в друга в соответствии со спонтанными ритмами естества. Однако в Поднебесной с миром естественного Дао соседствует мир не-Дао, и вот в нём-то совершенномудрые используют имена.

Но есть имена, которые появились с возникновением государства, с началом насильственного правления. Они нарушают упорядоченность природного естества и насильственно подчиняют одну вещь другой. Лао-цзы предлагает "пресечь" эти имена для того, чтобы Дао полностью овладело Поднебесной и возродилось естественное течение бытия: "С началом насильственного правления появились имена. И поскольку имена уже есть, постольку нужно знать, как пресечь (искоренить) [их]. Зная то, как пресечь [имена], можем избежать гибели". Совершенномудрый человек знает метод, как нужно, согласно Дао, обходиться с противоположностями в именах. Но многие люди этого не понимают. Как только в их сознании появляется некое имя, оно тут же вызывает свою противоположность: "Когда в Поднебесной все узнают, что прекрасное есть прекрасное, то появляется и безобразное. [Когда в Поднебесной] все узнают, что добро есть добро, то появляется и не добро. Это происходит потому, что бытие и небытие

друг друга порождают, трудное и легкое друг друга создают, длинное и короткое друг с другом соизмеряются, высокое и низкое друг с другом сопоставляются..." (См.: Дао дэ цзин, § 2). Но эти люди не видят за противоположностями гармоничного единства, и в умах их разгорается самая настоящая война противоположностей, которая переносится в их действия. В таких условиях совершенномуудрому человеку ничего не остаётся, как "вести учение без слов", "править службу недеяния" и избрать единое в качестве гармоничного образца (См.: Дао дэ цзин, §§ 2, 22).

Таким образом, Лао-цзы показал человечеству, что в его словах сущность Дао отсутствует. Лао-цзы говорит, чтобы люди не говорили, а следовали естественности (См.: Дао дэ цзин, § 23). Он показал, как возможна философия, но одновременно и дал понять, что это довольно праздное занятие, ибо говорение не содержит подлинного знания (См.: Дао дэ цзин, § 56), спорящий не искусен и многознающий не обладает знанием (См.: Дао дэ цзин, § 81). Слово о Дао – это только приманка к естеству, но даже и этого легкого для восприятия слова люди не понимают (См.: Дао дэ цзин, § 70).

Всего три раза Лао-цзы упоминает в "Дао дэ цзин" о причастности его самого к управлению Поднебесной. Всё остальное – это рекомендации правителям, их характеристики и демонстрация совершенномуудрым человеком *образцового правления*. Лао-цзы называет пять важнейших характеристик совершенномуудрого человека: он в безмолвии осуществляет недеяние (*у вэй*), творит вещи, рождает их, возделывает и завершает. Совершенномуудрый тождествен Дао. Поэтому у совершенномуудрого нет какой-то отличной от Дао специально выработанной теории или программы управления. Он не правит Поднебесной, а только охраняет естественный ход вещей и стережёт тех, кто нарушает его сознательно или произвольно (См.: Дао дэ цзин, § 37).

Согласно Лао-цзы, участие совершенномуудрого в управлении Поднебесной сводится к следующим моментам: во-первых, благодаря постоянству (*чан*), недеянию и не недеянию (*у вэй эр у бу вэй*) и духовному естеству (*пу*) Дао совершенномуудрый охраняет спонтанные перемены (*цзы хуа*) и естественный ход вещей от искажения их органических форм. Только таким способом достигается самоутверждение (*цзы дин*) Поднебесной; во-вторых, генерируя в себе Дао, совершенномуудрый развёртывает его в "три драгоценности" ("милосердие", "простоту" и "не смею встать впереди Поднебесной" (См.: Дао дэ цзин, § 67)), посредством чего превращается в духовного света Поднебесной (*ци чжан*). Духовность его оформляется не в слове, а воплощается в духовном сосуде (*ци*) Поднебесной. Совершенномуудрый – не проповедник Дао как учения, а есть само духовное вместилище космоса Дао; в-третьих, совершенномуудрый проводит из психоэнергетической основы (*цзин*) Дао общеединую сущность доверия-веры (*синь*) в Поднебесную и взращивает на вере правление естественности (*цзы жань*). Даосская вера, выходящая из глубины Дао, ведёт не к религиозному Богу, а к природе-естеству.

Если сравнить Конфуция и Лао-цзы в понимании им Дао, то их подходы друг от друга диаметрально различаются. Если у первого работают антропогенные основания, то у второго – космогенные, если у Конфуция Дао активно творится человеческим субъектом, генерируется из *жэнь* (человеколюбия), корень которой образуют отцовская любовь и сыновья почтительность (См.: Беседы и суждения ("Лунь юй"), I, 2), то у Лао-цзы Дао рождается естественно и спонтанно.

Также диаметрально различаются между собой совершенномуудрый человек Лао-цзы и совершенномуудрый человек Конфуция по генетическим основаниям и функциям. У Лао-цзы совершенномуудрый человек выдвигается Поднебесной, в бесстрастии и простоте он опирается на естественность и не деяет (См.: Дао дэ цзин, §§ 64, 66). Совершенномуудрый человек здесь и сейчас, а не где-то в прошлом или будущем.

Для Конфуция же в настоящее время не могут быть совершенномуудрых людей, либо они существовали в прошлом, либо они существуют лишь в качестве идеала для благородного мужа. По нравственному и социальному достоинству благородный муж Конфуция стоит ниже совершенномуудрого человека. Конфуций говорит: "Есть три вещи, которых страшится благородный муж: страшится велений Неба, страшится великого человека, страшится слов совершенномуудрого человека" (См.: Беседы и суждения ("Лунь юй"), XVI, 8). Для Конфуция совершенномуудрые, может быть, и были в древности, но теперь их нет. Так, он выводит на свободную от совершенномуудрых социальную арену своего "благородного мужа": "Учитель сказал: "Что касается совершенномуудрого человека, то мне не удавалось увидеть такого. А вот что касается возможности увидеть благородного мужа, то это осуществимо" (См.: Беседы и суждения ("Лунь юй"), VII, 26).

Появление после Лао-цзы таких учителей даосизма, как **Чжуан-цзы** и **Ле-цзы** знаменует начало нового этапа в развитии этого учения. Так, произведение "Чжуан-цзы" по своему стилю резко отличается от "Дао дэ цзин". "Дао дэ цзин" – текст откровения; он написан безличным языком, это голос как бы самой Пустоты, предвечного Дао. Кроме того, "Дао дэ цзин" – текст краткий и лаконичный, в нём отсутствует повествовательный элемент. В отличие от него, "Чжуан-цзы" – это текст, в котором проявилась личность автора. Из-за мистического, трансцендентного характера учения Чжуан-цзы, дух этого учения нельзя передать или излагать при помощи языка и рассудка. Однозначно, что Чжуан-цзы не был системотворцом. Истинная реальность – это мир самого Чжуан-цзы, не искажённый восприятием рассудка и языка, расчленяющего живую реальность на мёртвые части. Язык разрезает

действительность, создавая иллюзию, что каждому слову-имени (*мин*) соответствует определённая самостоятельная сущность (*ши*).

Новый этап в развитии даосизма, представленный Чжуан-цзы и Ле-цзы, имел ряд особенностей, отличавших его от философии "Дао дэ цзин".

Во-первых, с приходом таких Учителей, как Чжуан-цзы и Ле-цзы, в отличие от Лао-цзы, в даосизме этого периода прекратились рассуждения о мудрых правителях и идеальном правлении. Даже того же Жёлтого императора, жившего несколько веков ранее и наиболее почитаемого персонажа китайской истории, стали называть возмутителем человеческих умов. Высмеивались все конфуцианские эталоны совершенного правителя типа Яо и Шуня. Даосизм этого периода отличалось от классического даосизма Лао-цзы.

Для людей этого времени политика считалась грязным занятием, а слава и богатство не стоили того, чтобы жертвовать ради них свободой и долголетием. В одно время Чжуан-цзы даже занимал в царстве Сун незначительную чиновничью должность смотрителя шелковичной рощи. Однако из-за глубокого отвращения к службе, он оставил её и большую часть жизни провёл свободным отшельником-скитальцем. В главе 20 "Чжуан-цзы" описывается следующий случай: "В заплатанной одежде из грубого холста, в сандалиях, подвязанных верёвкой, Чжуан-цзы проходил мимо царя Вэй.

- Как очутились Вы, Преждерождённый, в столь стеснённом положении? – спросил государь.

- Это не стеснённое положение, а бедность, – ответил Чжуан-цзы. – Убогая одежда, стоптанная обувь, это бедность, а не стеснённое положение. Стеснён тот муж, который, обладая естественными свойствами, не может их проявить... А кто ныне не чувствует себя стеснённым среди советников-смутьянов и заблуждающихся высших? Свидетельство тому – царевич Щит, которому вырезали сердце" (См.: Чжуан-цзы. – СПб., 2000 – с. 205).

Отметим, что Чжуан-цзы не возводит свою бедность в добродетель: он ни беден, ни богат. Он не прилагает никаких усилий, чтобы обладать властью, иметь деньги, он не делает ничего, чтобы быть бедным. Что бы ни случилось, он естествен и спонтанен и позволяет им случиться.

Во-вторых, в представлении даосов, настоящий мудрец – это тот человек, который постиг естественный ход вещей (*Дао*) и живёт в гармонии с ним. Мудрец больше не интересовался управлением страной и никому не предлагал свои услуги. Если в "Дао дэ цзин" Лао-цзы мудрец, будучи главой государства, сводит к минимуму свои желания, ведёт простой образ жизни и достигает долголетия, то последователи Чжуан-цзы и Ле-цзы считают, что политическая деятельность и долголетие принципиально несовместимы. Такая трансформация представлений о мудреце повлекла за собой изменения в понимании термина "у вэй". Теперь термин "у вэй" означал недеяние. Мудрец больше не участвовал в мирских делах и не заботился о них. В то время как другие люди были поработаны стремлением к власти, богатству и социальными нормами поведения. Мудрец же игнорировал все эти ценности, сохраняя полную свободу. "Недеянием небо достигает чистоты, – говорится в 18 главе "Чжуан-цзы", – недеянием земля достигает покоя. При слиянии недеяния их обоих развивается тьма вещей. Незразлично, неуловимо они исходят из ничего; неразличимы, неуловимы, не обладают образом. Вся тьма вещей зарождается в недеянии. Поэтому и говорится: "Небо и земля бездействуют и всё совершают". А кто из людей способен достичь недеяния?" (См.: Чжуан-цзы, с. 179-180).

Та же характеристика, но отнесённая к Дао, даётся в § 37 "Дао дэ цзин": "Дао постоянно осуществляет недеяние, однако нет ничего такого, что бы оно ни делало. Если знать и государи будут его соблюдать, то все существа будут изменяться сами собой. Если те, которые изменяются, захотят действовать, то я буду подавлять их при помощи простого бытия, не обладающего именем. Не обладающее именем – простое бытие – для себя ничего не желает. Отсутствие желания приносит покой, и тогда порядок в стране сам собой установится".

В-третьих, во времена Чжуан-цзы и Ле-цзы в даосизме появляется иное понимание Дао. Если в "Дао дэ цзин" Дао не является ни Божеством, ни Духом, и Оно обладает благой природой, то в "Чжуан-цзы" и "Ле-цзы" такое понимание исчезает. Последователи Чжуан-цзы и Ле-цзы рассматривают Дао как нейтральную силу. Оно по-прежнему остаётся первоосновой всех вещей, но больше не является благой силой. Самое главное, Дао уже не управляет ходом событий: всё, что должно случиться, произойдёт, и ничему нельзя ни помочь, ни помешать.

Тем не менее, несмотря на эти отличия, у даосов периода Чжуан-цзы и Ле-цзы много общего с философией "Дао дэ цзин". Дао для всех даосов по-прежнему остаётся безымянной, лишённой формы первопричиной, которая лежит в основе всего сущего и которую нельзя ни воспринять обычным чувственным путём, ни понять посредством рационального мышления.

В главе 22 "Чжуан-цзы" великое Дао объясняется следующим образом: "Великая Чистота спросила у Бесконечности (отметим, что в даосизме Великая Чистота (*Тайцин*), Бесконечность (*Уцзон*), Недеяние (*У вэй*), Безначальный (*У-ши*), Свет (*Гуанъяо*), Небытие (*Ую*), – представляют собой обожествлённые категории даосской космогонии):

- Знаешь ли ты, что такое Путь?

- Я не знаю, ответила Бесконечность.

Великая Чистота спросила о том же у Недеяния:

- Я знаю, – ответило Недеяние.

- Если ты знаешь Путь, то скажи, владеет ли он судьбами?

- Владеет.

- Какие же у него судьбы?

- Из тех, что я знаю, могут быть благородные, могут быть презренные, могут быть соединённые, могут быть разделённые. Вот судьбы Пути, которые мне известны.

Об этих словах Великая Чистота спросила у Безначального:

- Кто же из них прав, а кто не прав? Бесконечность ли со своим незнанием, или Недеяние со своим знанием?

- Незнание глубже, а знание мельче, – ответило Безначальное. – Незнание внутреннее, а знание – внешнее.

И тут Великая Чистота с вздохом сказала:

- Тогда незнание – это знание? А знание – незнание? Но кто же познаёт знание незнания?

- Путь неслышим, – ответило Безначальное, – если слышим, значит не Путь. Путь невидим: если видим, значит не Путь. Путь не выразить в словах; если выражен, значит не Путь. Кто познал формирующую формы Бесформенное, понимает, что путь нельзя назвать.

- Те, кто спрашивают о Пути и отвечают о нём, не знают Пути, – продолжило Безначальное. – Пусть даже спрашивающий о Пути ещё не слышал о нём. О Пути нельзя спрашивать, на вопросы о Нём нет ответа. Спрашивающий о том, о чём нельзя спросить, заходит в тупик. Отвечающий на то, на что нельзя ответить, не обладает внутренним знанием. Тот, кто, не обладая внутренним знанием, ожидает вопросов, заводящих в тупик, во внешнем не наблюдает вселенную, во внутреннем не знает Первоначала. Вот почему таким не взойти на гору Союз Старших Братьев, не странствовать в Великой Пустоте" (См.: Чжуан-цзы, с. 231-232).

Только человек, постигший природу Дао и его действие, считается в даосизме просветлённым, т.е. мудрецом. Истинный мудрец не противостоит ни сущему, ни своей собственной природе, пребывая в покое недеяния и самоестественности "беззаботного скитания" (*сяо яо ю*) в беспредельности мироздания. В главе 12 "Чжуан-цзы" Конфуций спрашивает у Лао-цзы об истинном мудреце:

- Можно ли назвать мудрым человека, который овладевает Путём, будто подражая сильному: делая невозможное возможным, неистинное истинным; или софиста, который говорит, что отделить твёрдое и белое ему так же легко, как различить светила на небе?

- Это суетливый мелкий слуга, который трепещет в душе и напрасно утруждает тело. Ведь уменье собаки загнать яка, ловкость обезьяны исходят из гор и лесов, – ответил Лао-цзы. – Я скажу тебе, Цю [Конфуций], о том, чего нельзя услышать, о чём нельзя рассказать. У многих есть голова и ноги, но нет ни сердца, ни слуха; но нет таких, кто, имея тело, существовал бы вместе с не имеющим ни тела, ни формы. Причины движения и покоя, смерти и рождения, уничтожения и появления не в самих людях, но некоторые из причин управляются людьми. Того же, кто забывает обо всех вещах, забывает о природе, уподоблю забывшему самого себя. Только забывшего о самом себе и назову слившимся с природой" (См.: Чжуан-цзы, с. 120). Вопрос, заданный Конфуцием Лао-цзы, показывает его уровень развития. Конфуций – великий интеллект, но не просветлённый. Вопросы его идут из ума, но не из его естества (Дао).

Всё внутреннее богатство Конфуция заключено в изощрённо развитом интеллектуальном уме, что на языке обывателя называется высшей мудростью. Высшая человеческая мудрость Конфуция не имеет ничего общего с Божественной мудростью Лао-цзы, а потому Конфуций так и не понял языка, на котором с ним разговаривал Лао-цзы. Рассудочная мудрость Конфуция, кажущаяся красивой, порою даже изящной, мертва. Рассудочные ритуалы догматичны и не могут быть приспособлены к текущим изменениям живой жизни. Любая попытка загнать жизнь в рамки, пусть даже самой логичной схемы неизбежно обречена на провал. Конфуций – это прошлое, нечто мёртвое, "здесь-и-сейчас присутствию" его сознание не открыто. Принципиальное различие позиций Лао-цзы (обладателя Божественной мудростью) и Конфуция (обладателя человеческой мудростью) иллюстрирует "Дао дэ цзин":

Когда Великое Дао [Божественная мудрость] утрачивается,

Возникает "гуманность" и "долг".

Когда появляется великое мудрствование [человеческая мудрость],

То возникает и великая фальшь.

Озарённый Божественной мудростью человек свободен от всякого ритуала, поклона, равно как и от всех бессмысленных, излишних рассуждений. Истина открывается как абсолютная простота и естественность жизни. Это предел жизни вообще, где нет ни смертей, ни рождений. И в этот момент совершенномудрые рассуждения просветлённого человека оказываются ничем не отличимыми от поклона глупца.

Особо негативно даосы относились "культураторской" миссии конфуцианских правил, которая приняла характер насилия над человеческой природой. Они считали, что привязанность человека к

своему индивидуальному "Я" (эго) нельзя подавлять с помощью насильственных конфуцианских морализаторских методов. Так, Конфуций настаивал на том, что раз человек живёт и действует в обществе и в государстве, т.е. в организованном коллективе, то организованность эта должна достигаться подчинением каждого члена общества определённым правилам, нормам общественной жизни. Будучи человеком правильным, манерным, Конфуций постоянно подчёркивал чувство собственного превосходства над другими людьми. Для Лао-цзы и Чжуан-цзы он являлся постоянным объектом насмешек. Они часто упоминают в своих историях Конфуция, насмехаясь над его неискоренимой природной глупостью. В чем выражалась эта природная глупость Конфуция, "наложенная ему природой как настоящая кара"? В том, что он жил по правилам этики и нравственности, жил по системе, жил в соответствии с теориями и убеждениями, созданным им самим. Когда он передвигался, передвигался он в соответствии со своими правилами и убеждениями. Когда Конфуций смотрел или наблюдал за собой или окружающим им миром, то смотрел и наблюдал он в соответствии с правилами. Когда он смеялся, смеялся он в соответствии с соблюдением этикета и морали. В нём не было никакой естественности и спонтанности, кроме наигранный и искусственности. Не позволяя себе переходить границы этикета и морали, Конфуций жил в постоянном рабстве схем и принципов, созданным им же самим. Если бы этот схематизм его действий проявился в отношении к самому себе, но нет, он постоянно пытается исправлять характеры других. Понимания характеров людей у Чжуан-цзы и Конфуция прямо противоположны. Рассмотрим, в чём различие в их понимании? Под характером Чжуан-цзы понимает естественные свойства каждого существа от природы. Говоря об "исправляющих" характеры невеждах и об исправлении ими характера с помощью конфуцианского обучения, Чжуан-цзы отвергает представления конфуцианцев и о врождённом добре, зафиксированном у Конфуция и Мэн-цзы, и о врождённом зле, зафиксированном в трактате "Сюнь-цзы. В главе 16 "Чжуан-цзы" отмечается: "Исправляющие характер в стремлении вернуться к его началу обращаются к распространённым пошлым учениям. Погрязшее в страстях в стремлении обрести ясность характера обращаются к пошлым мыслям. Таких я назову невеждами... Если тот, кто исправляет других, невежествен в своих свойствах, его свойства не распространяются [другим]. Если же распространяются, то вещи непременно утратят свой природный характер" (См.: Чжуан-цзы, с. 160).

Вполне заслуженно Конфуций становится объектом постоянных насмешек со стороны Лао-цзы и Чжуан-цзы.

Даосы придерживались той противоположной конфуцианцам концепции, согласно которой все бедствия человечества, все пороки – и личности, и общества – происходят именно от этих самых "правил". Идеальный порядок достигается только отказом от всяких правил; их должно заменить следование человеком его "естественной природе". Истинный мудрец не противостоит ни сущему (Дао), ни своей собственной природе, пребывая в покое недеяния. В главе 5 "Чжуан-цзы" говорится о том, что в Лу жил изувеченный в наказание за преступление по прозвищу Беспалый. Он пришёл повидаться с Конфуцием. Увидев Беспалого, учитель нравственности (Конфуций) сразу же обратился к своим ученикам:

– Старайтесь, ученики. – сказал Конфуций. – Если даже Беспалый, изувеченный в наказание, ещё стремится к учению, чтобы возместить содеянное в прошлом зло, тем более должен стремиться тот, чья добродетель в целостности...

Беспалый же поведал обо всем Лао-цзы:

– Конфуций ещё не сумел стать настоящим человеком. Почему он без конца тебе подражает? Он стремится прославиться как человек удивительный и чудесный. Ему неизвестно, что для настоящего человека это лишь пути, связывающие по рукам и по ногам.

– Нельзя ли освободить его от этих пут? – спросил Лао-цзы. – Почему бы не показать ему прямо [непосредственно "здесь-сейчас"] единство жизни и смерти, возможного и невозможного?

– Как его освободишь? Ведь это кара, наложенная на него природой (См.: Чжуан-цзы, с. 57).

Конфуций действительно упустил жизнь, он не пребывает в Дао, как человек невежественный, он живёт в соответствии с правилами, в соответствии со своим учением, в соответствии с этикетом и моралью, вымученным им самим. "Правила представляют собой насилие над человеческой личностью" – гласит даосская мудрость. Но чтобы постичь принцип всеобщего космического порядка и слиться с ним, действовать в неразрывном единстве с этим принципом, даосы предлагают просто "забыть" конвенциональные и концептуальные нормы и условности, и в порыве спонтанного "просветления" идентифицироваться с безусловным Дао. Слиться с Дао – значит черпать энергию из самого источника жизни. Послушаем в главе 17 "Чжуан-цзы" разговор царевича Моу со своим учителем Гунсунь Лун о том, что представляет собой совершенно никчемное многознание:

– Я, Лун, с юности изучал путь древних государей, когда вырос, понял поведение милосердного и справедливого [Конфуция]. Я объединил тождество и различие, отделил твёрдость и белизну, утвердил истинное и неистинное, возможное и невозможное. Я утомился, постигая знания всей сотни школ, исчерпал мастерство в споре многих ораторов и счёл, что достиг проницательности. Ныне же услышал

речи Чуан-цзы и удивился, так они неясны. В чём я отстал от него – в красноречии, в знаниях? Не пойму! Ныне я больше не раскрою рта. Дозвольте спросить, в чём секрет?

Царевич Моу ... заговорил:

- Разве ты не слышал, что сказала Лягушка из обмелевшего колодца Черепахе из Восточного моря? "Почему бы, вам, учитель, не зайти посмотреть, как я наслаждаюсь? Я выбираюсь наверх, прыгая по стенкам колодца, возвращаюсь, отдыхая в выбоинах стены, где выпал кирпич. Зайду в воду – доходит до подмышек, до подбородка; зайду в ил – утонет в нём и стопа и голень. Никто кругом со мною не сравнится, ни червяки, ни головастики. К тому же то прыгать, то сидеть в разрушенном колодце, распорядиться целой лужей – это высшее наслаждение!". Не успела ещё Черепаха из Восточного моря ступить ногой, как правое колено уже застряло. Тут она потопталась и, пятась, стала рассказывать Лягушке о море: "Ведь так оно широко, что тысячи ли не хватит измерить его дали; так глубоко, что тысячи жён не хватит достать до дна. Во времена Молодого дракона за десять лет девять раз случалось наводнение, а воды в море не прибавилось; во времена Испытующего за восемь лет семь раз случалась засуха, а берега его не понизились. Много ли пройдёт времени, мало ли, сколько бы ни влилось, сколько бы ни вылилось, море не переменится. Вот какое огромное наслаждение жить в Восточном море". Тут, само собою, разумеется, Лягушка из обмелевшего колодца испугалась и задрожала, как потерянная.

- Не уподобляешься ли Лягушке из обмелевшего колодца с твоими знаниями, недостаточными, чтобы понять тончайшие речи учения [Чжуан-цзы], со стремлением каждый раз показаться остроловом своего времени?

Да притом тебе, – продолжал царевич [Моу], – со знаниями, недостаточными, чтобы отграничить область истинного от неистинного, так же непосильно познать речи Чжуан-цзы, как комару снести гору, а стоножке перегнуть реку. Чжуан-цзы же в своём мастерстве попирает Жёлтые источники; взмывает к дальним небесам, для него нет ни юга, ни севера. Беспрепятственно проникая во все четыре стороны, погружается в неизмеримое, для него нет ни востока, ни запада. Начиная с изначального, возвращается к всеобщему проникновению эфира. Ты же с трепетом просишь рассказать о нём для изучения, ищешь его, чтоб отточить своё красноречие. Не так же ли это мелко, как глядеть на небо через трубочку..." (См.: Чжуан-цзы, с. 173-175).

Действительно, если человек пытается понять Чжуан-цзы формально, через определённую, облечённую в словесность, форму, концепцию, через определённую структуру пред-понимания, то Чжуан-цзы за пределами его понимания. Но для Лун мудрец Чжуан-цзы действительно оказался за пределами его понимания потому, что он воспринимал мир Чжуан-цзы через форму и через свою концепцию, а сам Чжуан-цзы не имеет формы, ни формальности, ни правил, у него нет предварительной структуры предпонимания. Безымянный, бесформенный, он просто живёт в Дао.

Природу Дао может воспринять лишь изначальный ум, свободный от мыслей, привязанностей и желаний. Изначальный ум содержит в себе бессмертный зародыш. Искру Дао несёт в себе каждый человек, но страстные желания и бессмысленные мысли любого учения, подобные конфуцианскому, не позволяют ей развиваться. Обратимся к главе 22 "Чжуан-цзы" по поводу того, как человеку утвердиться в Дао: "Знание... встретилось с Недеянием.

- Мне хочется тебя спросить, – сказала Знание Недеянию, – как размышлять, как думать, чтобы познать Путь? Где находиться, чему покориться, чтобы утвердиться в Пути? За кем следовать, какой дорогой, чтобы обрести Путь?

Ни на один из трёх вопросов Недеяние не ответило. Не только не ответило, но и не знало, что ответить.

Ничего не добившись,.. и, заметив Возвышающегося Безумца, задало ему те же вопросы.

- Ах! Я это знаю, сейчас тебе скажу, – ответил Возвышающийся Безумец, но тут же забыл, что хотел сказать.

Ничего не добившись, Знание вернулось во дворец предков, встретило Жёлтого Предка и задало ему те же вопросы.

- Не размышляй, не думай и начнёшь познавать Путь. Нигде не находишь, ничему не покоряешься и начнёшь утверждаться в Пути. Ни за кем не следуй, ни по какой дороге не ходи и начнёшь обретать Путь, – ответил Жёлтый Предок.

- Мы с тобой это знаем, – сказала Знание. – А оба встреченные мною прежде не знали. Кто же из них прав?

- Один, по имени Недеяние, воистину прав; Другой, Возвышающийся Безумец, ему подобен, – ответил Жёлтый Предок. – Ни я, ни ты к ним до конца не приблизимся, ибо "Знающий не говорит, говорящий не знает". Поэтому "мудрый и осуществляет учение безмолвно". Пути нельзя постичь в словах, свойств нельзя добиться речами. Милосердием можно действовать, справедливостью можно приносить ущерб, церемониями можно друг друга обманывать. Поэтому и говорится: "После утраты Пути появляется добродетель, после утраты добродетели появляется милосердие, после утраты милосердия появляется справедливость, после утраты справедливости появляются церемонии.

Церемонии – это украшение учения и начало смуты". Поэтому и говорится: "Тот, кто осуществляет Путь, с каждым днём всё больше утрачивает, утратив, снова утрачивает вплоть до того, когда достигает недеяния, недеянием же всё совершает" (См.: Чжуан-цзы, с. 222-224).

Отметим, что даосизм – это *не только мистическая философия*, как мы описали выше, *но и практика тела, ума и духа*. Даосизм включает в себя много практических дисциплин. Когда человек овладевает истинным пониманием Дао, реальными знаниями и мудростью, только тогда он сможет принимать в своей практической жизнедеятельности "правильные" решения соответственно самой природе вещей.

Благодаря специальным упражнениям, разработанным в даосизме, человек может избежать страданий смерти за счёт "расширения своего сознания", не ограниченного одними потребностями физического тела ещё при жизни. Даосы относятся к своим практикам как к технологии, которая может помочь человеку познать универсальную истину.

Даосизм, будучи одновременно и мистической философией, и технологией (практикой) по "поиску" и обнаружению истины вселенной, природы и человечества, весьма отличается от догматических религий, ибо в нём нет ни посвящений, ни обрядов, хотя, будучи свободным от догм, он является *исходом* истинной религиозности. Даосизм не содержит в себе ни религиозных верований, ни научных теорий, ибо выходит за пределы всякой набожности и интеллекта.

Даосизм, будучи исконно религиозным, остаётся при этом сущностью истинной духовности. Он объясняет и демонстрирует истину Вселенной (Дао) непосредственно, а не на уровне эмоций, чувств, мыслей или верований. Человек сам должен овладевать собой настолько, чтобы стать способным управлять собственной судьбой, а не духовные учителя должны повести его к чудесным свойствам, скрытым в Дао человека. Великие мудрецы могут являться для него лишь учителями и советниками.

При этом практика даосизма имеет три основные цели:

- научиться исцелять, любить и быть добрым к самому себе за счёт развития сострадательного сердца и целостности своего существа. Сострадание является наивысшей формой добродетели, поскольку его основой является *сопереживание*, а не *сочувствие*, и поскольку именно оно, сострадание, расширяя сознание человека, поднимает его выше человеческой слабости. При наличии сострадания человек может любить безусловно (неэгоистично), принимая мир на его собственных условиях без какого-либо страдания;

- научиться помогать другим людям, любить и исцелять их за счёт избытка целительных энергий любви, которые человек получает от сил природы, небес и земли. Даосы утверждают, что человек не сможет *по-настоящему любить других, если он не научился любить самого себя*. Человек может распространять энергию любви только в том случае, если она переполняет его сверх потребностей его собственного тела;

- узнать об "Изначальном источнике" и помочь ему раскрыться внутри себя. Только открыв Микрокосмическую орбиту и подсоединившись к циклу Макрокосма Вселенной, человек может стягивать в себя больше силы Вселенной. (См.: Мантак Чиа. Исцеление космосом. В 2-х т. – М., 2003, т.1, с. 31). В ходе поиска бесконечных источников энергии даосы обратили внимание внутрь самих себя, открыв при этом таинства своей жизненной силы. Они обнаружили внутри себя Вселенную и установили, что она является точным отражением Вселенной внешней. Древние мудрецы понимали, что для того, чтобы соединиться с внешней Вселенной, они должны сначала научиться управлять своей внутренней Вселенной, которую они ощущали как поток энергии *ци* внутри своего тела.

Чтобы лучше осмыслить человека как микрокосм, нам необходимо рассмотреть, как разворачивались, по даосизму, события в макрокосме. Вначале, когда ещё не существовали ни Небо, ни Земля, было состояние бескачественного и непроявленного потенциала. В даосской традиции это Дао, или *У-ци*. *У-ци* – это чистейшая изначальная сила, безымянная сущность. В китайском письме иероглиф этого термина, *У*, означает "ничто", а "*ци*" – "абсолют", а *У-ци* означает "абсолютное ничто", состояние, когда ещё не было ни *инь*, ни *ян*. Затем *У-ци* проявилась как возможность возникновения бесконечного пространства, как сосуд всей Вселенной, но невидимая и бесформенная. Проявив себя как "первичная двойственность", *У-ци* приняла форму *инь* и *ян*. Столкнувшись воедино друг с другом, *инь* и *ян* породили огромную силу и дали начало третьей силе – *ци*. Сплав *инь* и *ян* и *ци* называется *тайцзи*, или "Высшая гармония".

Таким образом, для описания проявлений Вселенной, исходящей из *У-ци*, даосы вводили понятия *инь* и *ян*. Их взаимодействия являются основой функционирования всей проявленной Вселенной.

Термин *ци*, означающий жизненную силу, является одним из самых основных понятий в истории даосской мысли. Понятие *ци* существует не только у даосов. Почти каждая культура мира имеет слово, выражающее это понятие, например, *энергия*, *воздух*, *дыхание*, *жизненное дыхание*, *жизненная эссенция*. Статус понятия *ци* в китайской философии разработан у Лао-цзы и Чжуан-цзы, но происхождение его намного древнее. Прежде всего, под понятием *ци* понимается активизирующая энергия Вселенной.

Ци конденсируется и рассеивается в циклах чередования отрицательной и положительной энергий (*инь* и *ян*), материализуясь различными способами в различные формы. Она не может быть ни создана, ни уничтожена. Трансформируясь, *ци* появляется в новом состоянии существования. Все

состояния существования, особенно физическая материя, являются лишь временными проявлениями *ци*. *Ци* является источником движения всего. Она также является источником жизненной силы человека. Когда человеческое тело теряет дыхание жизни, жизненная сила (изначальная энергия) покидает его, позволяя ему разлагаться на части. Именно *ци* удерживает на месте внутренние органы человека, части тела. Когда *ци* тела ослабевает, это приводит к плохому функционированию органов и плохому здоровью.

Именно *ци* и является объектом медитации в даосской йоге. *Ци* – это жизненная сила. Когда человек использует силу ума (мысли), силу глаз и силу сердца для фокусирования на самой жизненной силе (*ци*), он не только приобретает контроль над своим умом, он приобретает контроль над своей жизнью. Все эти силы объединяются, чтобы стать высшим состоянием сознания (*И*).

По даосизму, в человеке существуют три чистых сущности, которые являются тремя основными точками человеческого тела, где происходит преобразование энергии. В каждом человеке "Три чистых сущности" правят в трёх областях тела: в верхнем даньтяне, расположенном в мозгу, в среднем даньтяне, расположенном в сердце, и в нижнем даньтяне, расположенном в области пупка. На уровне человека "Три чистых сущности" становятся "Тремя сокровищами": *цзин* (сущность тела, или телесная эссенция и сексуальная энергия), *ци* (энергия жизненной силы), и *шэнь* (дух). *Шэнь* – самое тонкое и неощутимое из "Трёх сокровищ", и поэтому оно соответствует верхнему даньтяню. *Ци* – дыхание жизненной энергии – тоньше, чем *цзин*, но плотнее, чем *шэнь*. *Ци* соответствует среднему даньтяню – сердцу, душе и энергии Высшего "Я" (Космической энергии). *Цзин*, сущность жизни и сексуальная энергия, соответствует нижнему даньтяню.

Согласно древним даосам, в силу того, что существует множество составных частей сознания, слово "*шэнь*", в зависимости от контекста, может иметь несколько различных значений. Для преобразования человеком самого себя особенно важны понимание им двух отличающихся друг от друга значений этого слова.

Первое значение понятия "*шэнь*" заключается в том, что наше сознание обитает не в мозгу, а в сердце. Это понятие охватывает весь спектр умственной деятельности человека, эмоции и духовные аспекты, т.е. не только те, что связаны с сердцем, но и те, которые связаны со всеми остальными органами, железами внутренней секреции и всеми системами человеческого организма.

Второе значение понятия "*шэнь*" заключается в том, что оно является человеческим Изначальным и необусловленным духом, который связан с *У-ци*. Прежде всего, слово "*шэнь*" относится ко всему комплексу ментального, эмоционального и духовного сознания. Этот Изначальный и необусловленный дух (Изначальный *шэнь*) представляет собой истинную природу человека. Изначальный *шэнь* – неистребимая духовная энергия и, в отличие от *ци*, не исчезает после смерти человека.

Древние даосы считали важным работать на трёх уровнях человеческого существа: с физическим телом, с энергетическим телом и с духом. Все три сущности необходимы для построения ступеньки, по которой человек может осознанно подниматься в духовные миры и, что не менее важно, возвращаться обратно в физический мир, чтобы быть в нём творчески активным человеком. Эта ступенька позволяет даосам изучать свои внутренние миры и возвращаться в физический мир со знаниями и с возросшей энергией. Даосские мудрецы считали, что человек рождён, чтобы быть бессмертным. Наивысшей целью человека является способность превзойти саму смерть за счёт трансмутации своей "физичности" в "бессмертное духовное тело".

Первостепенной задачей даосской практики является сохранение в своём теле физическую энергию, чтобы она не рассеивалась и не ослабевала в результате взаимодействия человека с окружающим его миром. Полная духовная независимость требует, чтобы человек избегал утечек этой энергии через девять отверстий (глаза, уши, нос, рот и т. д.), а также потерь в результате чрезмерного увлечения сексом. В ходе практики человек стремится вернуться в детское состояние невинности и жизненности, восстановить в себе Изначальную силу. На этом уровне основными целями являются умение исцелить себя, любить себя и любить других.

Медитация "Микрокосмическая орбита" является первым шагом к достижению этих целей, поскольку она развивает силу ума, необходимую для управления, сохранения, повторного использования, преобразования и направления *ци* (жизненной силы) по главным акупунктурным каналам тела. Эффективно управляя своей *ци*, человек приобретает большой контроль над своей жизнью; разумно используя свою энергию, он увидит, что обладает избытком *ци*. По микрокосмической орбите очищенная эссенция внутренней энергии поднимается вверх вдоль позвоночника и опускается вдоль передней части тела. Микрокосмическая орбита является собой основной энергетический путь тела. На этом пути движения энергии, как было сказано, имеются девять отверстий. Если человек научится закрывать их в те моменты, когда он их не использует, то при помощи этого акта сохранения он приобретает большую энергию. Если человек не умеет закрывать эти отверстия в нужные моменты (в страсти, в гневе, в сложных ситуациях), он расходует много энергии или же если в нём изначальная *ци* недостаточно обильна, то человек получит меньше энергии, чем он тратит в своей жизнедеятельности, что истощает его тело и способствует старению, болезням и смерти. Потребление же лекарств для борьбы с

болезнями расходует так много жизненной силы (*ци*) тела, что к моменту смерти человека не останется достаточного количества энергии, чтобы следовать за Изначальной силой к *У-ци* – к Изначальному источнику. Многие люди настолько не способны понимать и контролировать свои тело, эмоции и мысли, что они даже не видят возникшей внутренней дисгармонии, пока, в конце концов, не проявится в виде серьёзного заболевания. С позиции даосской йоги причиной негативных эмоций могут быть блоки на пути течения *ци*. Если какой-либо орган или его канал блокируется из-за продолжительного стресса, чрезмерной сексуальной активности, болезни, нездорового питания, травмы, беспорядочных мыслей, то данный орган может получить слишком много или слишком мало энергии. Когда в органах появляются какие-либо проблемы, она проявляется в появлении отрицательных эмоций. Когда у человека больные или слабые легкие, у него могут появиться печаль и депрессии. Больная печень может привести к возникновению гнева или дурного настроения. Если заболит сердце, то это может привести к появлению нетерпеливости, ненависти или жестокости. Слабость в селезёнке, в желудке или в поджелудочной железе может дать много беспокойств, волнения и отсутствие чувства стабильности. Слабость в почках может привести к появлению чувства страха и к исчезновению силы воли.

Согласно древним даосским мудрецам, человек, рождённый быть бессмертным, становится смертным постольку, поскольку, будучи, например, увлечённым чрезмерной сексуальной активностью, либо потворствуя возникновению отрицательных эмоций и используя только материальные источники пополнения своей жизненной силы, допускает утечки энергии *ци* и, тем самым, истощает себя. В частности, например, переваривание пищи – неэффективный способ поглощения *ци* от вторичных источников.

В области духовных дисциплин есть два основных подхода. Первый подход – религиозный – охватывает понятия, связанные с верой, добродетельными поступками, молитвой, исповедями о прегрешениях. Этот подход в соответствующих ситуациях может помочь человеку превращать отрицательные качества в энергию добродетелей. Даосизм же, являющийся одновременно и религией, и практикой предлагает диаметрально противоположный подход, включающий в себя создание транспортного средства в виде "энергетического тела" и, в конечном счёте, "духовного тела". Эти тонкие тела дают человеку возможность вернуться к своему источнику.

Анализ процессов в области духовного развития показывает о трудностях, связанных с недостаточным пониманием законов и принципов формирования и развития духовности человека и духовности вообще. Многие люди задаются вопросом о существовании *трансцендентного начала*, о реальности и полезности эзотерических практик. Не удивительно, что в настоящее время в нашем обществе существуют несколько групп людей, которые, так или иначе, пытаются взаимодействовать с духовными проявлениями Вселенной. Первая группа людей захвачена рациональным, материально ориентированным образом жизни. Будучи оторванной от истинного источника бытия, эта группа людей погрязла в чувствах вины, греховности, выплескивая свои отрицательные эмоции на других и склонна искать истину скорее в окружающем мире, чем внутри себя. Поэтому необходимы книги, помогающие этой категории людей пробудить глубинную память о том, кем они являются на самом деле, и избавиться от рабских обусловленностей и привычек, приобретённых в ходе развития общества. Их жизненные интересы касаются в основном лишь еды, сна, секса, безопасности и власти. Сохранение данного положения, ведущее к состоянию духовной разобщённости, в дальнейшем будет только усиливаться из-за неестественности образа жизни, отдалённости от природы, культуры питания.

Вторая группа людей, осознающая ответственность за своё здоровье, духовное начало и жизненную задачу, пытается выходить из состояния духовного паралича, осознавая затаённые в своём подсознании страхи и механизмы, мешающие установить связь с Божественным. Поиски духовной реализации – вот то, к чему стремятся люди этой группы. Переживаемая ими внутренняя боль толкает их на путь духовности, что, с их точки зрения, может дать им свободу. Они, негативно относящиеся к своему телу и часто сталкивающиеся с множеством проблем, связанных с деньгами, здоровьем, сексом, отношением к себе и взаимоотношениями с другими людьми, чувствуют, что им необходимо найти истину внутри себя, ибо в человеке есть Божественное начало, или истинное "Я". Но здесь необходимо понимание, что физическое тело дано человеку не для того, чтобы он игнорировал его. Эти люди, относясь с пренебрежением ко всем мирским и земным занятиям, бросились в другую крайность – в духовность без укоренения и "заземления". Реакцию этих людей можно рассматривать как ответную реакцию на возросшие рационализм и материальную ориентированность общества.

Третья группа людей осознают, что проблема индивида и общества заключается не столько в теле, сколько в игнорировании духовного начала. Новое качество жизни возникает посредством осознанного слияния духовного и физического.

В настоящее время, к сожалению, практически нет источников, которые обучали бы людей входить в контакт с духовной природой тела, заботиться о нём, культивировать здоровое и сильное физическое тело, необходимое для развития энергетического тела. Нам необходимо объединение духовного развития с развитием физического тела и обретением здоровья. Многие духовные учителя, пренебрегающие своим физическим телом, умерли от рака. Это, в частности, Шри Рамана Махариши, Джидду Кришнамурти. Мы считаем, что необходимы практики, одновременно сосредоточивающие

людей на создании здорового и сильного физического тела, хорошо укоренённого в источнике жизни, т.е. в энергии Земли и в то же время на источнике нашей духовной жизни – Вселенной.

Только открыв в физическом теле Микрокосмическую орбиту, человек может развить в себе связующее звено с Макрокосмической орбитой Вселенной (Большим небесным кругом), через которое он может вводить в себя и поглощать все энергии Изначального источника. Даосы учат поглощать и трансформировать эту силу непосредственно, а не всецело полагаться на получение энергии от пищи, растений, животных и Земли. Развив в себе энергетическое тело, человек может получить доступ Вселенским энергиям.

Даосы считают, что сохранение сексуальной энергии поддерживает и восстанавливает Изначальную энергию. Первый шаг, который требуется для преобразования сексуальной энергии (которую даосы называют *цзин ци*) в жизненную силу, заключается в открытии каналов Микрокосмической орбиты для того, чтобы положительная *ци* могла поступать вверх к высшим центрам (чакрам).

К сожалению, западные религии и общество догматически учат, что сексуальность – это нечто греховное и грязное и что она должна подавляться. При неправильной мировоззренческой ориентации сексуальные желания действительно являются основными производителями отрицательных эмоций, но вместо того, чтобы подавлять их, человек может перерабатывать и трансформировать саму эту сексуальную энергию в чистую энергию жизненной силы. Зная, как это делать, даосские мудрецы достигали высоких духовных вершин.

Несмотря на то, что религии и общество, предлагая подавить сексуальную энергию, к сожалению, взамен не предлагают никаких позитивных альтернатив. Они не учат, как перерабатывать и трансформировать эту силу. Когда сексуальная энергия подавляется, она может начать выражать себя в виде других желаний, может породить другие отрицательные эмоции, такие как гнев, ненависть, жестокость и насилие. Все эти всплески дурных мыслей, эмоций и поступков загрязняют и так загрязнённое общество.

Целью даосской практики является возврат к Изначальному Уму путём устранения барьеров, отделяющих человека от него. Духовный тренинг начинается с устранения желаний и освобождения ума от мыслей. Это позволяет достичь покоя и воспринять Дао. "Покой мудрого не означает, – говорится в главе 13 "Чуан-цзы", – что покой – это добро, и оттого он покоен. Вся тьма вещей не заслуживает того, чтобы из-за неё тревожить сердце, поэтому он и покоен".

Даосы утверждали, что, постигая в состоянии "просветления" свою истинную природу, тождественную истинной сущности каждой вещи, каждого явления (Дао), человек одновременно отождествляется с миром окружающей природы, образуя с ней нераздельное и гармоничное единство, ибо постижение Дао есть такой *психологический* опыт, в котором исчезает различие между субъектом и объектом, между "Я" и "не-Я". *Психический* момент просветления заключается в его способности примирять противоречия на более высоком уровне сознания. Но противоречия и противоположности взаимноидентифицируются внутри каждой пары оппозиции, а не на какой-то более высокой ступени интеллектуального "синтеза", как это мы видим в диалектике Гегеля. Поэтому для даоса, обретшего состояние "не-дуальности", "недвойственности", нет прогрессии к некоему Абсолюту, но все противоречия существуют одновременно с их тождеством, ибо всякое явление одновременно и утверждает и отрицает себя в процессе динамического взаимодействия полярностей, которое является источником всякого движения и развития и которое предстаёт как диалектическое единство непрерывности и дискретности. В "Дао дэ цзин" метод психической саморегуляции характеризуется следующим образом: "Нужно сделать [своё сознание] предельно беспристрастным, твёрдо сохранять покой, и тогда все вещи будут изменяться сами собой, а нам останется лишь созерцать их возвращение. [В мире] большое разнообразие вещей, но [все они] возвращаются к своему истоку [т. е. к Дао]". Достижение подобной "беспристрастности" не означает, однако, выхолащивания психической жизни человека. Напротив, "созерцательность" субъекта, отсутствие деструктурирующего вмешательства активности его личности, его индивидуального "Я" приводит к более полному проявлению специфики каждого феномена как такового, к максимальному выявлению его собственного Дао, т.е. Дао "всех вещей".

§ 4. Дзэн-буддизм – прямой путь реализации трансцендентной природы человека

Всей глубиной природа человека раскрывается в дзэн-буддизме. Основоположником дзэн-буддизма считается Бодхидхарма (кит. Путидамо или Дамо, яп. Дарума). Дзэн возникает в VI в. н. э. в Китае, а потом и в Японии. Его ввезли на территорию Японии из Китая в XII-XIII вв. н.э.

История Дзэн – это история мгновений. Она не может, подобно истории идей или истории человечества, иметь вид хронологии событий, теоретических обобщений, критических наблюдений, подробного перечня хода изменений, преобразований. История дзэн может быть "историей" лишь постольку, поскольку это – упорядоченный во времени список имён людей, которые достигли величия в

словах, делах и образе жизни. Это не та созерцательность и мистицизм, присущая индийским религиозно-философским учениям и не индийская буддийская логика, а проповеди именно "своих" китайских наставников, хотя опирающиеся на классические тексты Трипитаки.

В учении Дзэн на первый план выходят не столько какие-то философские или религиозные постулаты, но личности конкретных учителей. Именно через них, через описание их образа жизни, поступков и слов, проявляющиеся как "здесь и сейчас", Дзэн сам рассказывает о своей сути. С другой стороны, особую важность приобретает истинная "линия учителей", которая и символизирует собой передачу истинного знания, и, как следствие, особый интерес представляет собой фигура человека, которого традиция называет Первопатриархом Дзэн – Бодхидхарма.

Каноническая версия утверждает, что суть проповеди Бодхидхармы сводится к четырём основным постулатам, а именно:

- 1) на независимость от Священных Писаний;
- 2) на независимость от слов и букв;
- 3) на прямой контакт с духовной сущностью человека;
- 4) на постижение сокровенной природы человека и достижение совершенства Будды.

Возникновение и дальнейшее развитие Дзэн-буддизма, как по форме, так и по содержанию основывается на тех принципах, которые содержались в "Ланкаватара-сутре". Бодхидхарма принёс эту сутру из Индии. (См.: Маслов А.А. Классические тексты Дзэн. – Р-н/Д, 2004, с. 55). При этом Дзэн-буддизм не стремился дословно копировать эту сутру и внедрять на китайские условия. В частности, Дзэн весьма далёк от идеалистической концепции "Ланкаватара-сутры" и не рассматривает весь мир как иллюзию (майю). В Дзэн эта иллюзия стала рассматриваться не как отсутствие мира, но как его неправильная оценка, обусловленная человеческими страстями и желаниями.

Прежде всего, в "Ланкаватара-сутре" рассматриваются четыре типа созерцания. Первый – это "созерцание, которому следуют глупые люди", т.е. чисто механическое занятие медитацией, не дающей плодов очищения. Под глупыми людьми в этой сутре понимаются, прежде всего, слушающие (шраваки), которые слышат слова Будд и Бодхисаттв, могут их повторить, но не способны ни осознать их, ни следовать этим наставлениям. Второй тип созерцания – это "созерцание взирающих на всё за и против", т.е. тех людей, которые находятся в дуальном (диалектическом) состоянии сознания и которые не способны понять единую суть всех вещей и явлений с позиций недвойственности. Третий тип – это "созерцание тех, кто находит опору своим сознанием на чувственное", т.е. людей, преодолевших влияние внешнего мира на себя, но ещё опирающихся на свои чувства и переживания. Четвёртый тип созерцания, являющийся истинным – это "созерцание Воистину пришедшего", при котором адепт идентифицирует себя с самим Буддой и достигает освобождения от всех мирских условностей. Так, в "Ланкаватара-сутре" уже содержится идея о приоритете интуитивного знания над книжным знанием, идея о "независимости от Священных писаний". Эта сутра ставила во главу угла опыт личного мистического переживания. Только пробуждение может освободить человека вербальных объяснений, письменных текстов, ведущих к иллюзии достижения знания и просветления. Прежде всего, самому человеку необходимо "почувствовать мир духовного" (цзы цзюэ шэн цзин), но не просто услышать или прочитать о нём.

Дзэн-буддизм перенял из "Ланкаватара-сутры" тезис о первейшем значении личного опыта, говоря о необходимости самопробуждения (цзы у), т.е. "прямой контакт с духовной сущностью человека".

Еще одной важной идеей "Ланкаватара-сутры" является тезис о "сокровищнице Воистину пришедшего" (*жу лай цзан*). Идея гласит, что всё сущее имеют свой исток в мистическом теле Татхагаты, т.е. Будды и как следствие все в равной степени обладают "природой Будды" (*фо син*), ничем не отличаясь от Него. Каждый человек способен достичь состояния Будды, ибо у всех "единая истинная природа" (*тун и чжень син*). Природа Будды, и как следствие природа человека, изначально чиста и пустотна, только лишь иллюзии и страсти могут загрязнить её.

Хотя Дзэн-буддизм весьма далёк от религии, так и от теологии и в нём отсутствует вероучение или догматизм, он, тем не менее, опирается и на многие писания: не только на основные буддийские сутры, но и на свои собственные трактаты и мондо - диалоги между мастерами и учениками, иллюстрирующие методы наставничества. Но реальность при этом никогда не замыкается на определениях и ни в коем случае не приравнивается к ним. Поэтому мысль о том, что священные писания ничего не способны дать, но лишь указать путь, твёрдо поддерживается.

По мере развития, Дзэн видоизменял себя соответственно изменяющимся историческим условиям. Это изменение относится, прежде всего, к четырём основным направлениям (методам) практики медитаций: *медитации дзадзэн* (сидячей медитации), *обучению на коанах* (алогичным диалогам и высказываниям), *сандзэну* (приватным беседам с учителем), и *физической подготовке*, выражаемой в работе по монастырю и в овладении различного рода боевыми искусствами. Медитация дзадзэн в сущности повторяет общепринятые приёмы. Во время дзадзэн интеллектуальное понимание природы Будды может трансформироваться в прямое, непосредственное постижение Абсолютной истины. В общем, строго говоря, Дзэн не верит ни в какой метод медитации, способный пробудить

сознание к восприятию реальности, потому что это влечёт стремление сознания человека ухватиться за что-то уже существующее, и методы медитации поему считаются уведящими в заблуждение, не дающие сознанию, ограниченному рамками метода, к непосредственному, прямому восприятию опыта. Медитация дзадзэн представляет собой ни размышление, ни неразмышление, она за пределами мысли. Однажды учитель дзэна Якусан ответил на вопрос ученика, о чём он думает во время дзадзэна: "Я думаю без думания".

Обучение на коанах характерно только для дзэн. Каждый коан указывает на природу конечной реальности. Первый коан был афоризмом шестого патриарха Хуэй-нэна, который на вопрос монаха: "Как мне избавиться от невежества?" ответил: "Прекрати гнаться за суетным, прекрати думать о том, что есть добро и что зло, но при этом в тот самый момент взгляни, каким был твой первоначальный облик, до того как твои мать и отец появились на свет" (См.: Антология Дзэн. – Челябинск, 2004, с. 149). Монаху внезапно открылась истинная суть вещей. Ответ Хуэй-нэна воспринялся им прямо и непосредственно, ибо он не имел ни философского, ни интеллектуального, ни образного применения. Практика коанов возникла из необходимости ясно показать абсолютную значимость личного опыта ученика. Именно эта практика коанов позволяет адепту иметь дело непосредственно с Абсолютной реальностью. Коан по своей природе таков, что чем больше человек углубляется в него интеллектуальным пониманием, тем дальше уходит от его духа. Интеллектуальное понимание создаёт преграды на пути того, кто пытается к прямому восприятию реальности. Дзэн-буддизм категорически отвергает любое философствование по поводу коанов. Можно значительно преуспеть в разработке системы глубокой философии на основе интеллектуальной интерпретации коанов, оставаясь при этом на уровне ограничивающего человека интеллекта и не достигая общей трансформации человека для немедленного схватывания Недифференцированного.

К основным принципам Дзэн-буддизма относятся:

1. *Отрицание роли слов, текстов и Священных Писаний как формы передачи высшей истины.* Хотя дзэн претендует на родство с буддизмом, но всё буддийское учение, которое содержится в сутрах и шастрах, с точки зрения дзэн, ни что иное, как интеллектуальный мусор, мешающий человеку увидеть истинную природу вещей, истинную реальность (татхату). Приведём здесь несколько примеров.

Однажды мастер И-сан, заметив, что Чикан способен стать учителем дзэн, сказал: "Я не спрашиваю тебя о твоих ежедневных занятиях или о том, как ты знаешь священные тексты. Но скажи мне, кем ты был, когда находился в утробе матери и не осознавал, где запад, восток, север или юг? Если ты сумеешь ответить на этот вопрос, я подарю тебе мою личную печать в знак подлинности твоих познаний".

Этот вопрос учителя И-сана стал для Чикана поворотным пунктом на пути к просветлению. Но сейчас он стоял в полном замешательстве перед учителем. Пытаясь ответить на вопросы, он предложил несколько вариантов ответа, но учитель всё их отверг. В конце концов, Чикан в отчаянии воскликнул: "Умоляю тебя, *объясни* мне, в чём тут дело, скажи хоть пару намекающих *слов!*".

И-сан ответил: "Если я скажу тебе хотя бы одно слово, это будет моё понимание. Твой ответ должен прийти из твоего собственного понимания. Если я дам тебе своё собственное знание, это не принесёт тебе никакой пользы".

Возвратившись к себе, Чикан заново начал изучать все пять тысяч сорок восемь томов буддийских канонических текстов. Но ответа в своём сердце он не мог найти. Сознавшись себе: "Невозможно насытиться нарисованной пищей, а все эти Священные Писания – просто картинки с изображениями пищи", Чикан сжёг весь буддийский канон.

"С этой минуты я прекращаю изучать буддизм, – сказал он. – Я стану монахом, который всю свою жизнь превратит в медитацию. Питаться стану нищенской похлёбкой и дам, наконец, своему уму отдохнуть от тяжкого труда" (См.: Антология Дзэн, с. 270). Он медитировал, не отрываясь даже для сна. Когда Чикан достиг реализации, все знания, что он приобрел до сих пор, стали неважными точно так же, как лодка, перевозившая человека через реку, становится ненужной, едва он достиг берега. Двенадцать разделов буддийских Священных Писаний – это всего лишь лодка для перевозки человека к осознанию самого себя. Когда человек достиг самоосознания, он может забыть все свои знания по буддизму. Знания – барьер. Но нужно ли было сжечь Чикану этих Священных Писаний, которые он изучал? Мы считаем, что нет абсолютно никакой необходимости сжигать Писания. Вместо того чтобы сжечь свой ум-знание, Чикан сжигает Священные Писания. Что ему сделали плохого эти несчастные Писания?

У мастера дзэн Му Нана был ученик по имени Сёдзю. Когда Сёдзю стал просветлённым, Му Нан позвал его к себе.

- Я старею, – сказал Му Нан, – и, насколько мне известно, ты единственный, кто будет нести это учение. Вот книга. Семь поколений переходила она от мастера к мастеру. Много пунктов добавил сюда и я, сообразно своему пониманию. Это очень *ценная* книга, и я передаю её тебе, этим признавая тебя своим приемником.

- Если эта книга *так важна*, то вам лучше оставить её у себя, – ответил Сёдзю. – Я перенял от вас дзэн безо всяких книг и вполне доволен этим.

- Я это знаю, – сказал Му Нан, – но даже если это так, рукопись семь поколений переходила от мастера к мастеру. Ты можешь её хранить, как *символ* принятия учения. Возьми.

Разговор происходил вблизи жаровни. Почувствовав в руках книгу, Сёдзю тут же бросил её в пылающие угли.

- Что ты делаешь? – во весь голос крикнул никогда ещё не сердившийся Му Нан.

- Что ты говоришь! – крикнул ему в ответ Сёдзю (См.: Антология Дзэн, с.212-213). Действительно, этот пример показывает больше о пробуждённости Сёдзю, чем его учитель, который цеплялся ещё за что-то мирское.

Узнать дзэн по внешним формам выражения – в словах, афоризмах, притчах, историях, теориях, писаниях – невозможно. Если это "узнавание" будет происходить в диалоге между двумя адептами дзэн, значит они просто имитируют чужой, давно остывший опыт. Каждое мгновение новое качество дзэн в пробуждённом человеке проистекает каждый раз по-новому. Каждое мгновение по своей сути разрушительно к его привычкам и стереотипам, ибо дзэн, представляя эту самую суть, независим от интеллекта, понятий, поскольку он – Дух. И как только человек решил, что он – в дзэн, так он уже не в дзэн. Это как с любовью. Можно быть в любви, т.е. быть самой любовью, но стоит любящему осознать свою любовь, как он в то же мгновение окажется не в любви. Можно быть в дзэн (т.е. быть самим дзэн, "здесь и сейчас"), но невозможно "ловить" его в статике, в заданности (в смысле заранее данной сущности). В статике дзэн не существует, человек, будучи "здесь-и-сейчас", должен двигаться вместе с ним в одном ритме.

2. *Отрицание роли дискурсивно-логического мышления как способа постижения абсолютной истины.* Дзэн действует в сфере недвойственности, мышление же, развертывание суждения в словах протекает в области двойственности. Слова понимаются просто как способ указать на истину. Один из текстов махаяны гласит: "Слова не имеют высшей реальности, и то, что словами выражается, не есть высшая реальность. Почему? Потому что высшая реальность – это опыт, в который нельзя вступить с помощью идей, его рассматривающих". *Никаким мышлением не достичь дзэн.* Рассмотрим пример, доказывающий, что данная посылка является краеугольным камнем всякого обучения дзэн. Однажды учитель Дого пригласил своего ученика Дзэгэна пойти в деревню, где недавно кто-то умер. Прибыв в деревню и постучав по крышке гроба, Дзэгэн спросил у Дого:

- Скажи учитель, жив он или мёртв?

- Жив. Я бы этого не сказал. Мёртв. И этого я бы не сказал, – ответил учитель.

- Почему не сказать либо жив, либо мёртв? – переспросил ученик.

- Иначе нельзя сказать, – настаивал на своём учитель.

Когда они уже возвращались домой, Дзэгэн, так и не понявший смысл слов своего учителя, ещё раз с угрозой спросил:

- Учитель, если ты не скажешь, жив он или мёртв, то я ударю тебе.

- Бей, если хочешь, но я не могу утверждать ни того, что он жив, ни того, что он мёртв, – ответил учитель. Дзэгэн ударил учителя, но того ответа, которого он добивался, он так и не получил. Действительно, Дзэгэн всё ещё пытался решить свою проблему посредством ума, а учитель постиг то, что находится за пределами мышления и поэтому он понимал, что не сможет передать своему измученному ученику свой внутренний опыт при помощи дискурсивного мышления.

После смерти своего учителя Дзэгэн задал тот же вопрос другому учителю дзэн. Учитель Сэкио ответил:

- Ни то, ни другое.

- Почему же ни то, ни другое? – переспросил Дзэгэн.

- Ни то, ни другое: вот и всё тут, – был таков ответ. Вдруг всё это произвело в нём пробуждение. Тогда он с благодарностью вспомнил своего умершего учителя, который от всей души пытался помочь ему (См.: Дзэн-буддизм. Судзуки Д. Основы дзэн-буддизма. Кацуки С. Практика дзэн. – Бишкек, 1993, с. 54).

Дзэн по своей сути лежит вне всякого мышления или мышления, оперирующего двойственностью мыслительного процесса. Мысль способна проникать далеко; посредством рассудочной деятельности человек может получить представление о *едином*, даже о *пустоте*, но при этом он просто рассуждает; он не *знает*.

Знание, дающее абсолютную истину, не удел рассудка. Абсолютная истина – это продукт внутреннего опыта. Она выше всяких слов и разграничений, а поэтому не может быть достаточно выражена ими. Абсолютную истину никакие слова не могут описать и никакое разграничение не сможет её обнаружить. Истина должна быть пережита как непосредственное человеческое естество в глубине души, после чего она станет осмысленной, естественной и спонтанной.

В Дзэн огромную роль имеет личный опыт самого человека. Никакие идеи непонятны тем, у кого они не подкреплены личным опытом. Когда речь идёт о самой жизни, истине, то здесь личный опыт крайне необходим. Без такого опыта ничто, связанное с её (истиной) сутью, никогда не может быть осознано и правильно понято. Духовное пробуждение происходит не за счёт изучения какой-либо

доктрины, а вследствие простого и непосредственного утверждения истины, лежащей в основе нашей сущности.

3. *Возможность достичь просветления и освобождения без восхождения по пути самосовершенствования.* Для достижения просветления не требуется никакой предварительной практики в медитации, ибо наше сознание уже обладает просветлением само по себе. Нет сознания вне Будды, нет и Будды вне сознания. Учитель Дзэн-буддизма Хуан-бо (ум. 850 г.) сказал: "Именно тем, что так ищут её [природу Будды], они добиваются обратного – теряют её, ибо это значит – с помощью Будды искать Будду, с помощью ума – хватать ум. Они ничего не достигнут, даже если целую *кальпу* будут стараться изо всех сил" (См.: Антология Дзэн, с.125).

Ученик Нань-чжуана (748-834) Чжао-чжоу (778-897) получил пробуждение после следующего разговора:

- Что такое Дао? – спросил Чжао-чжоу.
- Твой обычный [т.е. естественный] ум и есть Дао, – ответил учитель.
- Как можно вернуться к гармонии с ним?
- Стремясь к гармонии, ты неминуемо отклоняешься от неё.
- Но как можно познать Дао без стремления?
- Дао, – ответил учитель, – не принадлежит ни знанию, ни не-знанию. Знание – это ложное понимание. Незнание – это слепое неведение. Для действительно постигшего Дао, оно подобно пустому небу. Зачем же притягивать сюда истину и ложь? (См.: Антология Дзэн, с.124).

Однажды один из монахов спросил Чжао-чжоу: "Если придёт бедняк, то, что я должен ему дать?" На это наставник ответил: "У него уже всё есть" (См.: Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. – М., 2003, с. 108).

Дзэн-буддизм настаивает на освобождении от всяких условностей и неестественных помех. И даже медитация, при помощи которой медитирующий стремится освободиться от оков ума, интеллекта, рассматривается в Дзэн как неестественное свойство ума, вызываемое искусственно. Медитирующего в дзэне рассматривают как поработённого своим умом к своему объекту медитации. Так, по преданию, один из патриархов дзэн Хуэй-Жень (VIII в.) как-то спросил своего будущего преемника Ма-Цзы:

- Светлейший, какую цель вы преследуете, сидя в медитации?
- Цель в том, чтобы стать Буддой – отвечал Ма-Цзы. Тогда Хуэй-Жень подобрал черепицу и стал тереть её о камень.
- Что вы делаете, учитель? – спросил Ма-Цзы.
- Я полирую черепицу, чтобы она стала зеркалом.
- Как можно, полируя черепицу, сделать её зеркалом?
- А как можно, сидя в медитации, стать Буддой? (См.: Хамфриз К. Дзэн-буддизм. – М., 2002, с. 189).

Умышленная активность ума в медитации, будучи активностью ограниченного сознания, никак не может привести к проникновению в собственную природу. Дзэн не опирается ни на медитацию, ни на какой-либо другой применяемый метод. Когда человек приобретает интуицию, как её обрёл сам Будда, то он постигнет, что ум – это Будда, Будда – это ум.

4. *Спонтанное постижение абсолютной истины путём интуитивного озарения.* В Дзэн духовная сущность человека не представляет его обычный ум или психическую деятельность – ум, который мыслит и чувствует согласно законам логики и психологии, а скорее, это нечто, лежащее за пределами чувств и мыслей. Непосредственное постижение внутренней сущности, абсолютной истины представляет собой пробуждение трансцендентной мудрости (праджни). Праджня – это интуиция. Когда в человеческом сознании в период его функционирования последовательный поток мыслей и чувств не содержит неведения и при этом постоянно практикуется интуиция, это и есть практикование праджни (трансцендентной мудрости). Она даёт ответы на все вопросы духовной жизни. Из этого следует, что мудрость – это не интеллект в обычном смысле слова. Она стоит выше всякого рода диалектики. Это не аналитическое мышление, работа которого строго последовательна и логична. Это прыжок через бездну дуализма и противоречий.

Мастер Дзэн-буддизма Басо спросил Дайдзю:

- Что ты ищешь?
- Просветление, – ответил он.
- У тебя же есть своя сокровищница, зачем искать снаружи? – спросил Басо.
- Где же моя сокровищница? – спросил Дайдзю.
- То, что ты просишь, и есть твоя сокровищница, – ответил Басо. И Дайдзю прозрел. Впоследствии он говорил своим друзьям: "Откройте свою сокровищницу и воспользуйтесь её богатствами" (См.: Антология Дзэн, с.199).

Дзэн – это не философская система, основанная на логическом анализе. Он является антиподом логики, под которой мы имеем в виду диалектико-дуалистический образ мышления. Дзэн не лишён умственного элемента. Несмотря на это, в Дзэн-буддизме нет никакой определённой доктрины, конкретной философской системы, которые могли бы служить руководством для его последователей. Именно поэтому Дзэн парадоксален: с одной стороны, он не лишён умственного элемента, а с другой –

отрицает умственный анализ. В этом заключается парадоксальность ситуации. Так, великий Учитель дзэн-буддизма Банкэй говорит: "Мое учение предназначается для того, чтобы заставить людей проникнуть за пределы слов", "сознание Нерождённого безошибочно распознаёт красивое и уродливое, не порождая при этом ни одной мысли", "Мыслью" мы называем то, что уже отделилось от живой реальности". В учении Банкэя нет каких-то чётко установленных целей, которых можно было бы достичь. Нет зависимости от слов "какого-то" Будды или патриарха. Есть только *прямое указание* без всяких мыслительных процессов. "Поскольку в нём нет ничего, за что можно было бы ухватиться, – говорит Банкэй, – многие люди не могут постичь его. И именно люди образованные испытывают наибольшие затруднения в постижении моего учения. Они спотыкаются о свои знания и о свою привычку применять их ко всему, с чем же они сталкиваются" (Нерождённый, СПб, 2000, с. 54, 94). Даже быть рьяным приверженцем дзэн-буддизма опасно на пути к пробуждённости. Прав Госсю Кеген, который делает замечание своему ученику Энно:

- В тебе очень много Дзэн.

- Позволь, если человек изучает Дзэн, – запротестовал Энно, – то разве не естественно то, что он говорить о нём? Почему этого следует избегать?

- Если это простой, обыденный разговор, тогда не так страшно, – ответил Госсю. Другой монах, который случайно слышал этот разговор, спросил у Госсю:

- Почему Вы так не любите говорить о Дзэн?

- Потому что от этого меня тошнит, – закончил учитель (См.: Дзэн-буддизм. Судзуки Д. Основы дзэн-буддизма. Кацуки С. Практика дзэн, с.276-277). Ответ подобного рода был дан однажды и некоему монаху, чересчур уважительно высказывавшемуся в адрес Будды. Ему посоветовали прополоскать рот и никогда более не повторять таких грязных слов.

Не надо думать, однако, что Дзэн – это нигилизм. Всякий нигилизм – это самоуничтожение, не имеющее конца. Нигилизм рационален и разумен как метод отрицания, но Дзэн, будучи высшей, абсолютной истиной, представляет собой абсолютное утверждение. Когда мы выше отметили, что Дзэн не имеет никакой философии, что он отрицает всякий авторитет, что он отбрасывает всю, так называемую "священную литературу", не следует забывать, что в самом этом отрицании уже содержится нечто совершенно положительное и бесконечно утверждающее. Когда что-либо отрицается, то самое отрицание, уже включает в себя противоположный элемент – утверждение. Дзэн стремится подняться выше этой логики и найти высшее утверждение (истину), не имеющее антитезы.

Для того человека, который "практикует" дзэн, слова типа "священная литература", "Будда" не более чем ловушка, куда попадает реальность вещей, тогда как в действительности они существуют только в виде идей сознания. Встречаясь друг с другом, мастера дзэн обычно покатываются от хохота при мысли о том, что их определяют как святых или людей, достойных почитания, и передразнивают друг друга, омысленно гиперболизируя недостатки внешности и поведения, подбирая слова и высказывания в адрес одного другого, от которых у обычного человека, не лишённого при этом комплекса собственной важности и значимости, от гнева и обиды дух схватывает. Дзэнский метод обучения заключается в демонстрации реальности, но не в разглагольствовании по её поводу. В общении друг с другом учителя дзэн незаметно "ставят капканы", стараясь *заманить* друг друга в концептуальные заявления о просветлении или нирване, или буддизме, и смеются, когда словесный капкан тонко распознаётся или обходится.

5. *Возможность "достижения" совершенства в процессе повседневной жизнедеятельности человека.* Дзэн не отрицает существование ни Бога, ни окружающего мира, но и не утверждает их существование. В Дзэн нет такого образа Бога, к которому привык западноевропейский ум. Поэтому Дзэн нельзя назвать ни религией, ни философией. Дзэн действительно мистичен. Именно такого рода мистицизм часто мешает многим людям осмыслить глубину Дзэн-буддизма. Обычный мистицизм оторван от повседневной жизни. В этом смысле Дзэн оригинален. Под его влиянием мистицизм перестал быть мистицизмом в общепринятом понимании этого слова. Мистицизм Дзэн проявляется в самой обычной и "неинтересной" жизни простого человека, погружённого в суету мирской жизни. Дзэн – как способ всматривания в природу собственного существования – учит нас видеть величайшую тайну жизни в её ежедневном проявлении.

Прекрасным примером здесь может послужить история о том, как наставник Ююань поинтересовался у Чжао Чжоу:

- Вы продолжаете заниматься духовным воспитанием?

- Постоянно занимаюсь этим, – сказал Чжао Чжоу.

- Каким же образом? – спросил наставник Ююань.

- Когда подносят рис, я ем; когда подступает усталость, я засыпаю, – ответил Чжао Чжоу.

- Все так поступают. – сказал Ююань. – Получается, что все занимаются духовным воспитанием подобно вам?

- Не совсем, – ответил Чжао Чжоу.

- Почему? – спросил наставник Ююань.

- Когда приходит время трапезы, они не просто едят; их тяготят разные мысли. Когда наступает час для сна, они не засыпают; их заботят бесчисленные поиски выгоды, – ответил Чжао Чжоу. (См.: Хамфриз К. Дзэн-буддизм, с. 197).

Дзэн очень прост и не прост в обращении. Прост, если человек находится в дзэн. Не прост, когда ищущий ищет дзэн как нечто внешнее, целевым полаганием достигаемое. Некий монах обратился к Чжао Чжоу с просьбой:

- Я только что пришёл в эту обитель. Дайте мне наставление.
- Ты уже ел сегодня похлёбку? – спросил Чжао Чжоу.
- Да, ел, – ответил монах.
- Тогда походи и вымой свою чашку, – сказал Чжао Чжоу. В этот момент монах прозрел. Другой монах жаловался на перепады температур, что приходится ему и его товарищам терпеть в дзэнской обители:
 - На нас обрушивается то холод, то тепло. Как избегать подобных крайностей?
 - Отчего не пойти туда, где нет ни тепла, ни холода? – возразил наставник.
 - А есть такое место? – поинтересовался монах.
 - Конечно, в холод стань совершенно холодным, а в жару пропитайся насквозь жаром! – ответил наставник.

В приятии обстоятельств как они есть в их таковости и заключается тайна дзэн. Это приятие, которое исключает торжество "Я", эго, и есть залог здоровья.

Дзэн-буддизм приспособился к культуре Китая, подчёркивая важность "здесь и сейчас". Не сидеть, как истукан, в медитации и ждать проявления в себе дзэн, а в самом процессе повседневной жизни, "здесь-и-сейчас присутствия" проявляться как дзэн. Дзэн – как учение – всегда парадоксально. Здесь используются примеры из повседневной жизни. Учителя дзэн абсолютно бесстрашны в своих попытках сбить учеников с привычного хода мыслей. Их методы непривычны и иногда кажутся слишком грубыми.

По прибытию в Китай Бодхидхарма был принят императором Ву, обращённым в буддизм, который очень любил носить буддистские одеяния и повторять песнопения. Этот император изображается в истории дзэн-буддизма как образованный, утонченный аристократ, а Бодхидхарма – как дикий, неуклюжий варвар, с блуждающими глазами и растрёпанной бородой. Император спросил:

- С начала моего царствования я построил много храмов, перевёл многочисленные священные книги и поддерживал жизнь монахов. Что я заслужил за эти добродетельные деяния?

- Абсолютно ничего. Истинно достойный поступок исходит прямо из сердца и не связан с мирскими успехами. Таким способом ты не можешь совершить добродетельные деяния. Добродетель – это продукт буддовости. Добродетель следует за Буддой. Ты можешь творить только порочные, но не добродетельные дела. В своё время к Будде подходил мирянин с такой просьбой: "Я хочу служить человечеству". Будда посмеялся и сказал ему: "Ты сначала *будь*, а потом будешь служить". А быть (*будь!*) в дзэнском смысле не так просто, ибо это длительный процесс роста: кому-то для этого нужны годы, кому-то несколько человеческих жизней с последующими буддоподобными реинкарнациями.

- Тогда в чём наивысший смысл святой истины? – спросил император.

- Абсолютная пустота. Нет ничего святого, ни не святого. Святость и несвятость – это установки нашего мышления. Все вещи таковы, каковы они есть. Нет ничего ни правильного и ни неправильного, нет ни греха, ни добродетели, – ответил Бодхидхарма.

- Кто же вы?

- Я не знаю.

Так, Бодхидхарма открыл сущность своего учения, которое не сумел понять император (Антология Дзэн, с.135-136). Кто-то в процессе повседневной жизнедеятельности (еда, сон, общение) проявляет в себе дзэн, а кто-то, управляя целым государством и его подданными и построив множество храмов, упускает дзэн.

Действительно, что может считаться истинными "заслугами и добродетелями" в буддизме? Если старые школы буддизма говорили буквально о количественном накоплении заслуг (например, сколько милостыни роздано монахам, сколько построено монастырей), то диалог правителя с Бодхидхармой показывает начало формирования нового подхода. Заслуги – это не внешние деяния, заслугой может считаться лишь абсолютная чистота и искренность сердца, через которую и можно спасти других людей. Эта чистота достигается через избавление от ложных мыслей и, самое главное, – от самого желания "достичь заслуг и добродетелей". Именно этого так и не смог понять правитель У-ди, и Бодхидхарме пришлось удалиться из царства Лян, направившись в соседнее царство Вэй. В высокогорной пещере он просидел в медитации лицом к стене девять лет, доказывая, что для просветления нет необходимости читать сутры или размышлять над речениями Будды, но следует лишь "вглядываться внутрь себя". Так он положил начало традиции сидящего созерцания как основного способа очищения собственного сердца. В качестве основного вида практики Бодхидхарма рассматривает медитацию лицом к стене (би гуань – "взирание на стену"), а в качестве базовой концепции просветления – "сидя здесь, непосредственно стать Буддой".

Чем бы Дзэн ни являлся, он практичен, прост и в то же время наиболее жизнен. Один древний учитель Дзэн, желая показать, что такое Дзэн, поднял вверх палец, другой – толкнул ногой шар, а третий – ударил вопрошающего по лицу. Это ещё раз доказывает, что Дзэн имеет дело не с понятиями, а с подлинными жизненными фактами.

6. *Преодоление привязанности к духовным авторитетам и догмам.* Дзэн придаёт большое внимание преодолению зависимости от чужого авторитета и привязанности к внешним условиям, что позволяет не искать просветления вне собственного сознания. Человек изначально является Буддой. Зная, что абсолютная истина здесь, в этом мгновении, он не будет искать её там – во времени.

Риндзай, пытающийся уничтожить в своих учениках идола и поклонения к духовным авторитетам, говорит: "Послушайте, вы, искатели истины, если вы хотите достичь ортодоксального понимания Дзэн, не позволяйте другим обманывать себя. Если у вас на пути встретятся какие-либо препятствия, как внешнего, так и внутреннего характера, немедленно устраните их. Если вам попадётся Будда, убейте его. Если вы встретите Патриарха, убейте его. Если столкнётесь с архатом, родителем или родственником, убейте их всех без колебания, так как это – единственный путь к спасению. Не привязывайтесь ни к какому предмету, будьте выше всего, проходите мимо и оставайтесь свободны" (См.: Дзэн-буддизм. Судзуки Д. Основы дзэн-буддизма. Кацуки С. Практика дзэн, с.277). "Встретил Будду – убей Будду! Встретил Патриарха – убей Патриарха! Встретил родителя – убей его!" В этой парадоксальной форме Риндзай выразил мысль о том, что всякая авторитарность, любые, пусть даже самые возвышенные формы идолопоклонства и догматизма препятствуют пробуждённости, мешают усмотреть в себе самом того "внутреннего человека без статуса". Но есть ли в "человеке без статуса" Риндзая истинный Будда? Какое здесь отношение самого Риндзая к Будде? В том, чтобы убить Будду?! Но у Дзэн не может быть никакого отношения к Будде. В этом и красота Дзэн. Иметь отношение – значит, быть одержимым тем или иным. Надо быть, а не быть тем или иным. Кто-то за Будду, кто-то против Будды, у каждого есть какое-либо отношение. Дзэн полностью естественен. Разве у нас может ли быть какое-либо отношение к приёму пищи или к питью воды? Никаких отношений. Только у обусловленных какими-то учениями или концепциями людей может быть отношение к приёму пищи, к питью воды. Дзэн просто прост.

Учитель Дзэн Ли-цзы своим ученикам говорил: "Когда вы продвинетесь в медитации, всегда помните, что, если вы встретите на своём пути Будду, то немедленно убейте его, разрубите его пополам! Не позволяйте ему существовать ни единого мига, иначе он возьмёт над вами верх и станет вам преградой". Ученик спросил: "Но когда я медитирую, то Будда приходит ко мне. Как я могу разрубить его? Откуда мне взять меч? (Действительно, Будда приходит буддистам точно так же, как Иисус приходит христианам). Ли-цзы ответил: "Оттуда, откуда ты взял своего Будду".

Многие мастера и учителя Дзэн спрашивали у своих учеников: "Вы уже убили своих родителей или ещё нет?". Здесь наставников интересуют не "внешние", реально живущие родители, а "внутренние" родители, которые живут в нас в качестве чувств вина, обиды или любви. Все религии учат нас, чтобы мы любили своих родителей, уважали их, ибо если мы их уважаем и любим, то мы уважаем и любим традиции, обычаи, культуру, народ. Это и есть наша обусловленность.

Когда к Иисусу пришла его мать, кто-то из присутствующих сказал: "Пришла твоя мать". Он сказал: "Скажите той женщине – не моей матери – никто не есть моя мать". Это, может быть, символическая притча. Но слова Иисуса в отношении живой, реально живущей матери – очень жестокие. Будда никогда не позволял себе такую жестокость. Да, он убежал из дома, оставив отца-царя, жену и сына, т.е. он пошёл против эго своего отца, став нищим, попрошайником, а затем только великим преобразователем духовности. Будда, прежде чем стать Буддой, ещё Буддой не был. Когда Будда говорит: "Оставляйте своих родителей", он не говорит, чтобы мы были жестокими в отношении живых родителей, оставляя их на произвол судьбы, или ненавидели. Он говорит о том, чтобы мы оставили свою обусловленность, нажитую при помощи родителей, школы, воспитателей, определённой культуры.

Иисус говорит: "Ненавидьте своих отца и мать, Будда говорит: "Убейте их". Мы говорим: "Осознайте их". Родители вошли в наше бытие. Но через осознание мы можем освободиться от обуславливающего родителями бытия. Когда мы полностью освободимся от своих внутренних представлений о своих родителях и о себе как личности, только тогда мы можем полюбить всех. Если существует в нас зависимость или отношение от требований подобно "Убей Будду!", "Ненавидь своих родителей!" или даже "Люби ближнего своего, как себя самого", то от выполнения этих императивов мы целостности (просветлённости) не приобретём. Идеи приобретения или достижения чего-то, идеи "быть тем или иным", кроме психоза никаких всходов не дадут. Ибо требование ненавидеть, убить или любить – то же самое ограничивающее нас взаимоотношение. Убийство или ненависть не помогут. Любовь – вот в чём свобода. Но для того, чтобы любить, мы должны осознавать.

Вкушать опыт недвойственности – значит воспринимать мир и себя непосредственно и открыто (целостно), без предубеждений принимать всё, что встречается нам на пути. Если нам удастся спокойно раскрыться, не цепляясь за свои мысли и память, не подавляя их, не принимая и не отвергая их, то наше сознание проявится в своём естественном состоянии – как недвойственность. Трудно непосредственно

постичь, что весь мир пронизан качествами недвойственности. Как только мы осознаем, что мир исполнен святости, волшебства и чудес, он становится для нас неисчерпаемым источником жизни и благодати. Поскольку осознание абсолютно открыто и бесконечно, на нём невозможно фиксироваться или концентрироваться. Это полное отсутствие концептуальных идей, измышлений.

Нан Ин, японский мастер дзэн принимал у себя одного университетского профессора, пришедшего порасспросить его о дзэн.

Нан Ин в это время разливал чай. Налив гостю полную чашку, он продолжал лить дальше.

Профессор смотрел на льющийся через край чай и, наконец, не вытерпев, воскликнул:

- Остановитесь, она же полна.

- Вот как эта чашка, – ответил Нан Ин, – и вы наполнены своими мнениями и суждениями. Как же я могу показать вам дзэн, пока вы не опорожните свою чашку? (Антология Дзэн, с.188).

Действительно, то, что показывает через своё действие Нан Ин многознающему профессору – это уже есть дзэн. Он через своё действие *непосредственно указывает* уважаемому профессору, опустоши своё сознание от всех знаний, догм и учений, тогда в тебе будет настоящий, а не идолопоклоннический дзэн. И тогда ты будешь свободен и не будешь нуждаться во мне. Достигший состояния истинного пробуждения знает, что освобождения достигают там, где непосредственно находятся, т.е. здесь-и-сейчас. К этому мгновению нельзя прийти, следуя путём логики и философии. К сожалению, профессор упустил истину.

Четвёртый патриарх Дао-синь (579-652 гг.), будучи ещё учеником, пришёл к Сэн-цаню с вопросом:

- Каким способом можно достичь освобождения?

- Кто связал тебя? – спросил Сэн-цань.

- Никто меня не связывал.

- Тогда зачем ты стремишься к освобождению?

И это было моментом прозрения Дао-синя (Антология Дзэн, с.121). Нигде, а только здесь-и-сейчас можно получить и ответ, и освобождение, не на небесах, не в обрядах, как и не в священных текстах. На вопрос ревностного ученика: "Что такое мое "Я"? наставник ответил: "Что бы ты делал с этим "Я"?", и в этих словах отразился чистый свет дзэн, показывающий какой ад устроил этот ученик, привязываясь к идеи своей "самости". У нас есть всё, мы ни в чём не нуждаемся, являясь всем. И всё есть *не-два*, а не диалектика и двойственность. Нет ни ада, ни рая. *Не-два* (недвойственность) есть ни то, ни другое, ни обе эти крайности.

Однажды генерал по имени Нобушиге пришёл к Хакуину и спросил:

- Существует ли в самом деле рай и ад?

- Кто ты? – спросил Хакуин.

- Я самурай, – ответил генерал.

- Ха-ха! Какой дурак сделал тебя самураем и кого же ты можешь охранять? Ты похож на мясника.

Нобушиге пришёл в такую ярость, что схватился за рукоять меча, но Хакуин продолжал: "Ах, так у тебя и меч есть? Тогда оружие твое наверняка слишком тупое, чтобы отсечь мою голову!"

Когда Нобушиге совсем было обнажил меч, Хакуин тихо промолвил:

- Вот сейчас открывается врата ада.

Услышав эти слова, самурай мгновенно постиг силу духа учителя, вложил свой меч в ножны и поклонился.

- А сейчас открывается врата рая, – ответил Хакуин (См.: Антология Дзэн, с. 209).

Нельзя искать рай и ад, как это делается в других мировых религиях, на небе или на земле. Ад и рай – не географические понятия и тем более не географическая местность. Ад и рай – здесь-и-сейчас, а не силы, представляющие нечто потустороннее. Кто как умудряется жить: только человек способен (и волен) при жизни устроить себе либо ад, либо рай, или ад и рай одновременно. Ждать рай в будущем – это значит упускать дзэн (истину здесь-и-сейчас). Люди жаждут рая. Допустив рай в будущем, после смерти человека не искоренить никакому государству и правительству условий, порождающих терроризм. Нам необходимо научиться уважать и любить жизнь "здесь-и-сейчас", а не верить в будущую эфемерную жизнь в раю. Обещание рая многими религиями, прежде всего западными, постоянно генерирует условия, порождающие такие феномены, как терроризм, господство одного человека над другими людьми, решение их судеб, лишения их жизни.

Люди жаждут бессмертия, вечной жизни и абсолютной свободы. Будда был особенно чувствительным в этом отношении. Он, во что бы то ни стало, желал освободиться от оков сансарного существования. Это желание было следствием того, что он размышлял над собственным положением, осознавал окружающие его условия. Стремление его достичь свободы, если выражаться философским языком, представляет собой попытку познать конечное значение реальности. Эта его попытка познания принимает форму следующих вопросов: "Для чего я живу? В чём смысл жизни? Бессмертна душа или смертна? Откуда мы пришли и куда мы уйдём?" Все эти вопросы в конечном счёте сводятся к одной мыслеформе: что такое Реальность?

7. *Отказ от подражания и обретение внутренней свободы.* Истинная свобода – это самореализация, покой, жизнь во всей её полноте, т.е. это такое чистое сознание, которое освободилось от ума, от мира формы. Непосредственное ощущение человеком реальности бытия в настоящий момент влечёт за собой чувство свободы от постоянного водоворота мыслей и беспокойства, от поглощённости своими собственными эмоциями и ощущениями. Способность жить настоящим моментом "здесь-и-сейчас" позволяет человеку открыть великолепие мира. Подражание действует убийственно для тех людей, которые пытаются обрести внутреннюю свободу.

Когда учителя дзэн Гутэя спрашивали о дзэн, он поднимал вверх палец. Ему стал подражать мальчик-слуга. Когда его спрашивали, о чём наставлял учитель, мальчик, подражая своему учителю, поднимал вверх палец.

Узнав об этих проказах мальчика, Гутэй схватил его и отрубил ему палец. Мальчик заплакал и побежал прочь. Гутэй окликнул его и приказал остановиться. Когда мальчик обернулся к Гутэю, тот поднял свой палец вверх. В этот миг мальчик стал просветлённым (См.: Антология Дзэн, с.234). Возможно, Гутэй постиг истину, но это не значит, что за ним следует слепо следовать. Когда человек за кем-то следует, он просто слепо ему подражает, он становится его тенью, он предаёт себя. Когда человек за кем-нибудь следует, он предпринимает отчаянную попытку стать кем угодно, но только не самим собой. Но разве таково его предназначение? Прав Муммон, который комментирует этот коан: "Просветление, которого достигли Гутэй и мальчик, не имеет никакого отношения к пальцу". Действительно, здесь палец не причём. Подражание своему учителю или кому-либо из учителей прошлого, либо стремление "превратиться в ходящий справочник для других, так как нет конца сведениям и комментариям, чести и славе", – это отход от своего естества, мешающий обретению внутренней свободы. Путь Дзэн совершенно прямой. Любые опосредствующие мысли и понятия, будучи заимствованными из других источников, скрывают истину, мешая прямой передаче духовного прорыва к недвойственности, затемняя переход к совершенному и непосредственному действию. На понятийном уровне человек обретает лишь понятие, а мысль, взятая сама по себе, вне сферы иных способностей человека, не в состоянии двигаться дальше этой мысли. Человек годами может нести в себе груз воспоминаний, будучи рабом своих мыслей. Сознание "здесь-и-сейчас присутствия" полностью ускользает от него и он даже не способен замечать этого, как оно уходит. Человек ест, не ощущая вкуса, смотрит, не видя, и живёт, не воспринимая реальности.

Рассмотрим пример, показывающий, как человек может жить только в своей голове.

Однажды утром Тандзан и Экидо держали путь по грязной дороге и тихо беседовали. Было время сильных дождей. Впереди они повстречали милую девушку в шелковом кимоно с поясом, которая не могла перейти небольшую речку. "А ну-ка, девушка", – сказал Тандзан и, взяв её на свои руки, перенёс её на другой берег реки.

Экидо не возобновлял беседы и молчал до вечера, пока они наконец-то не достигли до храма, где они остановились на ночь. Там он уже не мог больше сдерживаться и сказал: "Мы монахи, не должны приближаться к женщинам, особенно к таким молодым и красивым, ведь это запрещает и буддизм. Почему же ты так сделал?"

- Я оставил эту девушку там, около речки, ещё утром, а ты, всё ещё несёшь её? – с удивлением спросил Тандзан. (Антология Дзэн, с.193-194). Действительно, тяжела ноша (в виде догм, авторитетов, учений), которая находится в голове. Жить ею – это настоящий "камень в уме": "Китайский учитель дзэн Хоген жил один в небольшом домике. Однажды четверо странствующих монахов попросили его разрешения развести в его дворике костёр, чтобы согреться. Пока они разжигали костёр, Хоген услышал их дискуссию о субъективном и объективном. Присоединившись к их компании, он сказал: "Вот большой камень. Как вы считаете, он внутри или снаружи вашего ума?"

Один из монахов ответил: "С точки зрения буддизма, всё есть воплощение ума, поэтому я бы сказал, что камень внутри моего ума".

"Как же тяжело должно быть твоей голове, – заметил Хоген, – если ты носишь в уме такой большой камень". Люди живут прошлым, люди живут будущим, но настоящего "здесь-и-сейчас присутствия" они упускают. Такая жизнь в голове, скорее всего, намного тяжелее, чем даже этот "камень в уме" (См.: Антология Дзэн, с. 215).

8. *Снятие всех противоположностей типа "время-вечность", "субъект-объект", "жизнь-смерть", "истина-ложь", "добро-зло".* Злейшим врагом дзэн, по крайней мере, в начале пути, является ум, который проявляется в упорном разграничении субъекта и объекта, истины и лжи, добра и зла. Ум не способен определить свои собственные границы и признать, что существуют некие недоступные для него области. Такой ум, разделяющий весь окружающий мир и человека на диалектические противоположности, должен быть растворён в *не-уме*, покоящийся в состоянии без-мыслия. Дзэн-буддизм всегда подчеркивал особую важность "без-мыслия" или "не-думания", для чего необходимо отказаться от любых форм конкретного концептуального мышления.

Ни с чем не сравнимо дзэнское отрицание противоположностей, способ проникновения к Абсолютной истине, заключающейся в отказе от крайностей полного восприятия и полного отрицания.

Извечная проблема, как жить в этом мире и находить освобождение, разрешается чистотой восприятия этого же мира. Ученик однажды спросил учителя Бокаджу:

- Мы вынуждены одеваться и принимать пищу каждый день, а как избежать всего этого?

- Мы одеваемся, мы принимаем пищу, – ответил учитель.

- Я не понимаю, – сказал ученик.

- Если ты не понимаешь, одевайся и принимай пищу – ответил учитель. В этом диалоге между учеником и учителем обычная концептуальная модель мышления разрушена, в нём нет опоры для логического сознания. Интеллект и воображение выключается, и таким образом акты приёма пищи и одевания могут восприниматься так, как они есть на самом деле без всяких умственных наслоений. У каждого человека, как его естественная природа, *имеется* необычайно чистый и целеустремлённый образ поведения. Т.е., *когда он ест, он ест; а когда медитирует, то медитирует*. Всё его естество пребывает в созвучии с тем действием, в которое он вовлекал себя, без мысли о собственной выгоде, корысти или гордости.

Учитель дзэн Эно по этому поводу сказал: "Мой учитель не давал никаких особых указаний: он просто настаивал на необходимости узреть нашу собственную Природу при помощи наших собственных усилий: он не имел ничего общего с медитацией или с освобождением. Это объясняется тем, что всё, что может быть названо, ведёт к двойственности, а буддизму чужда двойственность. Ухватить эту двойственность истины – цель Дзэн. Природа Будды, которой все мы обладаем и постижение которой составляет Дзэн, не может быть разделена на такие противоположности, как добро и зло, вечное и преходящее, материальное и духовное. Человек видит двойственность в жизни вследствие помутнения разума: мудрый, просветлённый видит реальность вещей, не затемнённую ложными идеями" (См.: Дзэн-буддизм. Судзуки Д. Основы дзэн-буддизма. Кацуки С. Практика дзэн, с.146). Мудрость проявляется лишь в обретении "не-различия". Когда сознание приходит к состоянию отсутствия различия, то и сознание становится пустым. Когда сознание пусто, то и объекты не порождаются. Только пустое сознание обладает интуитивным знанием и является нашей истинной природой. Такому человеку нет нужды в путях самосовершенствования.

Когда Риндзаю задавали вопрос религиозного или метафизического характера, ответом была затрещина. Как можно было реагировать на подобные действия учителя? Ученик не мог использовать термины логики, как и не мог обращаться за помощью к каким-либо традиционным учениям. У него не оставалось ничего, на что можно было бы опереться. Метод Риндзая, ориентированный на спонтанность и абсолютную свободу, воздействовал на ученика шокирующим образом и непосредственно, вышибая из его головы всякие умственные процессы. После такой затрещины ученик как бы сразу попадал в мир без причины, в мир "здесь-и-сейчас" присутствия, без обычной последовательности мыслей, к которым обычный ум привык быть привязанным. В этот миг ученик отбрасывал все привычные формы размышления, и это служило тому, что сознание его открывалось для прямого восприятия собственной природы. Риндзай говорил: "Много учеников приходят ко мне из разных мест. Многие из них не свободны от заблуждений объективной реальности. Я учу их прямо без подготовки. Если их проблема заключена в их беспокойных руках, я бью их по ним. А если она спрятана между глаз, я бью именно туда. Таким образом, я не нашёл никого, кто бы держал себя свободно. Это всё из-за того, что все они связаны бесполезными учениями их прежних мастеров. Что касается меня, то я не использую лишь один метод для всех, а разбираюсь, в чём заключена проблема, и освобождаю от неё человека. Друзья, я говорю вам: "Нет Будды, нет духовного пути для следования. К чему вы так лихорадочно стремитесь? К тому, чтобы положить голову на макушку вашей собственной головы, слепые идиоты? Ваша голова есть там, где ей следует быть. Беда заключается в вашей невере в вас самих".

В Дзэн вообще не может быть объекта мышления, на котором учёный сосредоточил бы своё внимание. Все так называемые метафизические высказывания Дзэн-буддизма являются практической наукой жизни. Положения Дзэн в теоретическом виде могут показаться спекулятивным мистицизмом, но они представлены таким образом, что только посвященные, посредством долгой тренировки и действительно достигшие прозрения на этом пути, могут понять их подлинный смысл. Для тех, кто не обрёл этого проникновенного знания, учение Дзэн принимает непонятный и даже загадочный смысл. С точки зрения понятий, Дзэн кажется абсолютно абсурдным и бессмысленным, или намеренно запутанным с целью скрыть его глубокие истины от непосвящённых. Именно из-за того, что дзэн стремится высвободить человека из концептуальных клише, разрушить строго зафиксированные мысли-формы, в которые человек загоняет себя и свою жизнь, он (дзэн) пользуется разительными контрадикциями и парадоксами. Однако последователи Дзэн говорят, что его кажущиеся парадоксы, не придуманы специально для того, чтобы создавать противоречия. Эти парадоксы возникли потому, что язык человеческий является очень плохим средством для выражения истины. Истина не может быть превращена в предмет научного исследования, она не может уместиться в узкие рамки дискурсивного мышления.

Резюмируя данную главу, отметим, что восходящая к самой древности Китая "И-цзин" ("Книга перемен") лежит в основе всей китайской философии и мудрости. Предпринятая нами работа по китайской философии постоянно сталкивалась с необходимостью исследования каждой философской

школы предварительным исследованием "И-цзин" ("Книги перемен") – основного и исходного начала осмысления почти всей философии Китая.

В "И-цзин" в процессе расшифровки его гексаграмм приводятся их вид, название и определение, афоризмы и краткое толкование символа. Все шестьдесят четыре символа, составленные из прерывистых и сплошных линий, выражают ту или иную жизненную ситуацию с точки зрения её постепенного развития во времени. Эта книга может последовательно направлять человеческие поступки, которые суть не что иное, как отголоски Вселенной (Дао).

В истории Китая учение Конфуция часто оспаривалось, подчас отрицалось, но, тем не менее, в течение тысячелетий оно влияло на становление китайской национальной культуры и традиции. Согласно Конфуцию, восстановление космического порядка (Дао) лежит через определение благородного мужа (цзюнь цзы). Основным качеством этого идеального человека является Жень (человеколюбие). В соответствии с принципом Жень, человек должен оставаться верен своей природе (чунг), относиться к себе с той же требовательностью, что и к другим. Главная цель конфуцианства заключается в том, чтобы вернуть былое, что уже померкло, "обновить человека", чтобы за этим обновлением обновить само общество. Только тогда весь мир вновь обретёт своё первоначальное "высшее великолепие".

Даосский путь трансформации учит человека преобразению сознания и тела с целью достижения им здоровья, долголетия и бессмертия. В ряду теоретических положений пути трансформации человека главное место занимает представление о том, что внутренняя энергия *ци*, содержащаяся внутри тела, является основой здоровья. Поэтому даосский путь трансформации сознания учит человека совершенствованию, накоплению и циркуляции внутренней энергии. Существует много видов даосской медитации. Они предназначены для накопления, культивации и циркуляции внутренней энергии. Даосы всегда придавали большое значение физическому здоровью, и это способствовало развитию методов совершенствования тел. Самой известной техникой такой направленности является *цигун*, т.е. "работа с энергией".

Если сравнить Конфуция и Лао-цзы в понимании им Дао, то их подходы друг от друга диаметрально различаются. Если у первого работают антропогенные основания, то у второго – космогенные, если у Конфуция Дао активно творится человеческим субъектом, генерируется из *жэнь* (человеколюбия), основу которой образуют отцовская любовь и сыновняя почтительность (См.: Беседы и суждения ("Лунь юй"), I, 2), то у Лао-цзы Дао рождается естественно и спонтанно.

Таким образом, гносеологический анализ представлений, как Конфуция, так и Лао-цзы, показывает, что они постоянно указывали на ряд искажений, которые появляются в человеческом сознании при использовании имён. В целях избежания этих искажений, согласно Конфуцию, следует изучить «Пятикнижие» и проникнуться заключённым в нём мудростью древних, а также «исправить имена», т.е. вернуть словам, сознательно извращённым, их былой первоначальный смысл.

Лао-цзы же показывает человечеству, что в его словах сущность Дао отсутствует. Слово Дао – это только приманка к естеству, но даже и этого лёгкого для восприятия слова люди не понимают. А это непонимание людьми смысла Дао порождает в их душе вопросы о смысле жизни. При этом сам мудрец остаётся в абсолютной неподвижности, недеянии и молчании. Лишь тогда в человеке проснётся его внутренний голос, т.е. тот голос, который представляет собой его духовный сосуд. Без внутреннего голоса Бог не живёт, и Дао не существует, и человек не деятелен. Внутренний голос характеризует в человеке его красоту, смысл и силу жизни. Иногда этот голос молчит, потому что не наступил подходящий момент, но в другое время он может быть безмерно сильным. Человек часто не обращает внимание на свой внутренний голос, отказываясь твёрдо следовать ему или даже не желая ему верить. Вместо этого человек полагается на внешний мир, использующий власть и дисциплину для определения своей жизни как нечто значимое, мир, искажающий смысл человеческой жизни и оставляющий человека в смятении.

Дзэн (санскр. дхьяна) означает состояние сознания, которое не передается словами. Дзэн-буддизм предлагает систему подготовки, целью которой является прямой опыт, именуемый сатори. Сатори нельзя обрести ощущениями, чувствами или посредством размышлений. Опыт сатори не поддаётся определению, ибо обретается за пределами умозрения и времени, в состоянии недвойственности сознания. Он проявляется во внезапных озарениях сознания, которые по возвращении человека в мир двойственности оказываются безошибочными, беспристрастными и непередаваемыми. Конечной целью служит просветление. Хотя сам опыт переживания просветления приходит внезапно, подготовка к нему есть процесс длительный, трудоёмкий и постепенный.

Отсутствуют какие-либо исключительные дзэнские священные тексты, а основы занятий, направленные на разрядку внутреннего напряжения, вызванного глубоким опытом недвойственного ума, покоятся на текстах праджня-парамитских сутр и положений школ йогачары (виджнянавады). Учителя дзэн ничему не учат, поскольку каждый человек изначально имеет природу Будды. Происходит лишь передача дзэн.

ГЛАВА III. ЧЕЛОВЕК В ТИБЕТСКИХ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЯХ

*Как путнику, стремящемуся достичь города, нужны глаза, чтобы видеть путь, ведущий к нему,
и ноги, чтобы пройти этот путь, так и стремящемуся достичь Нирваны нужны Глаза Мудрости и
Ноги Метода
"Праджня-Парамита"*

Человек – как духовное существо – рассматривается во всех тибетских религиозно-философских учениях. **Бон** является самой древней религией Тибета. С проникновением буддизма Ваджраяны в VII в., в Тибете формируется так называемый обращённый Бон, для которого характерны прямые заимствования из буддизма. Благодаря Ваджраяне, третьей колеснице школы Махаяны – тибетский буддизм получил наиболее значительное развитие. Следуя кратким путём Тантры, известной также как "алмазная колесница", практикующий человек может достичь просветления в течение одной жизни, тогда как, согласно буддизму, все остальные пути требуют чрезвычайно долгого времени. Цель Ваджраяны та же, что и у всех других школ буддизма – просветление, но просветление "здесь и сейчас", а не в необозримом будущем.

Линия передачи учения буддизма Ваджраяны находит своё прямое воплощение в четырёх тибетских школах. Наиболее древней считается – **Ньингмапа**. Это – школа "старых тантр" или "приверженцев старых переводов", которая возникает в VIII в. с приходом в Тибет буддизма ваджраяны. Её основателем является Падмасамбхава. Эта школа не имеет иерархической организации.

Вторая школа носит название **каргьюпта**. В ней, как и ньингма, главный упор делается не только на передачу знаний, но и на передачу от учителя к ученику природы (эссенцию) учителя вместе с его сиддхи, сверхнормальными способностями. Основателями этой школы считаются индийские учителя Тантры Тилопа и Наропа. Учеником Наропы стал Марпа. Марпа имел своего выдающегося ученика – Миларепу, который прославил тантрический буддизм.

Миларепа жил в пещере, вёл суровый аскетический образ жизни. Его влияние на духовную жизнь людей ощущается и сегодня. О жизни Миларепы мы знаем из бесед, составленного его учеником Речунгом в "Великом Йоге Тибета Миларепе" по рассказам Миларепы о себе самом. После смерти отца близкие родственники лишили его наследства. Побуждаемый к мести своей матерью, он занялся чёрной магией, и ему удалось уничтожить всех своих врагов. Однако, придя в ужас от совершенного им преступления, он покаялся и принял за поиск учителя. Им стал Марпа, переводчик священных текстов. Именно он подвёл Миларепу жестоким испытаниям с целью его духовного очищения. Подчинившись приказам своего учителя, он ушёл жить отшельником. Его необычайный аскетизм, чудодейственные способности и вдохновенные поэмы укрепили позицию школы каргьюпта. Благодаря Миларепе буддизм окончательно укрепился в Тибете.

Следующие две школы тибетского буддизма – **Сакьяпа** и **Гелугпа** – отличаются от первых двух тем, что они делают свой основной упор на интеллектуальную передачу знаний, с меньшим акцентом на сиддхи. Гелугпа представляет собой важнейшую школу ламаизма. Далай-лама и всё правительство в Тибете принадлежат к гелугпе. Тибетское слово "лама", означающее буквально "старший", служит для обозначения не просто монаха, а учителя, способного передать ученику эзотерическое знание. Чтобы стать ламой, необходимо долго учиться в монастырских школах и университетах, пройти несколько степеней посвящения, периодически уходить из мира. Доктринальной основой ламаизма является буддизм. Однако поскольку предшественницей буддизма в Тибете была местная религия Бон, то складывающаяся на её основе в VII в. н.э. новая разновидность буддизма – ламаизм – впитала в себя немало от этого первоисточника. Уже в период VII-XV вв. ламаизм явился своего рода синтезом едва ли не всех направлений буддизма, включая не только Хиньяну, но и Ваджраяну – одно из главных направлений Махаяны и буддизма в целом, в рамках которого создано поразительное многообразие систем йогической практики, памятников литературы и искусства.

Также следует отметить несколько слов по проблеме смерти человека и нового его рождения, представленной в тибетской традиции. Здесь существует детальный анализ состояний, которые возникают при переходе из одной жизни в другую. Этот промежуток между смертью и новым рождением называется Бардо.

Природа смерти тщательно изучена и описана, в частности, в "**Тибетской книге мёртвых**" ("**Бардо Тёдол**").

"Тибетская книга мёртвых" – это сборник наставлений, предназначенных не только умирающему человеку, но и уже умершему. Подобно "Египетской книге мёртвых", она служит путеводителем по области Бардо, символически представленной как промежуточное состояние между смертью и новым рождением продолжительностью в 49 дней. Книга состоит из трёх частей. В первой ("**Чигаи Бардо**") описаны психические явления в момент смерти; во второй ("**Чёнид Бардо**") – состояние сразу после смерти и так называемые "кармические видения"; в третьей ("**Сидпа Бардо**") – возникновение инстинкта рождения и явления, предшествующие новому рождению. Подчёркиваем,

"Тибетская книга мёртвых" – это не описание погребального обряда, а система наставлений для умершего человека, путеводитель по области Бардо с её меняющимися видениями, среди которых душа человека пребывает 49 дней с момента смерти конкретного человека до его нового рождения. Идея постоянного возрождения – реинкарнации – всех живых существ была и остаётся одной из основополагающих идей для большинства восточных учений.

Вера в реинкарнацию существовала и в раннем христианстве, но была объявлена в 553 г. ересью. Обычно принято считать, что буддисты верят в реинкарнацию. Это не совсем верно. Реинкарнация предполагает, что какая-то часть бессмертной души или сущности переходит из одного тела в другое. Хотя буддизм отрицает существование души, которая может реинкарнироваться, но он допускает существование причинной связи между одной и другой жизнью. Следующая жизнь является совершенно новой, но обусловленной жизнью прежней.

Сам Будда не склонен был размышлять о том, что происходит после смерти, потому что такие трансцендентальные вопросы не помогают в поисках реальности "здесь и сейчас присутствия".

Многие западные люди с чрезвычайным интересом относятся к идее реинкарнации, потому что она сулит им перспективу вечной жизни. На Западе существует много документированных рассказов людей, переживших клиническую смерть, а затем оживлённых. Они вспоминают об ощущениях, которые удивительно похожи на описания Бардо из "Тибетской книги мёртвых". Большинство людей описывает яркий свет необычайной красоты и одновременно ощущения покоя, которое преображает их последующую жизнь. Многие, пережившие клиническую смерть, познают новые духовные масштабы своих жизней и теряют страх смерти.

§ 1. Древняя Тибетская религия Бон о природе человека

Бон представляет собой исконно добуддийскую религиозную традицию Тибета, которую и в настоящее время практикуют многие тибетцы, как в самом Тибете, так и в Индии. Основателем религии Бон считается Тонпа Шенраб Мивоче. Духовный смысл этой религии основан на космологических реалиях. Девять Богов создали мир – мир, в котором рождению и смерти человека, его браку и болезни отведено основное место. Если человек может вступить в контакт с Богами во время ритуала, то он способен исполнить космический порядок. Вызывая Божеств Бона особым образом, человек может обратиться к ним как к союзникам и защитникам. В частности, Бог За, как Бог психической энергии, метает молнии и камни и вызывает эпилепсию или безумие. Он является Божеством магов и ассоциируется с драконами. Он скачет на разгневанном крокодиле, и каждое из его 18 лиц увенчано вороньей головой, которая выбрасывает сверкающие молнии. Он держит свёрнутую змею, сосуд с отравленной водой и связку стрел. Его большой рот располагается в животе, а тело покрыто глазами.

Согласно учению Бон, причиной всех проблем этой жизни и блужданий в сансаре являются пять страстей: неведение, привязанность, гнев, зависть и гордость. Они также называются пятью ядами, так как убивают людей. Именно эти страсти человек должен преодолеть в себе посредством практики. Согласно Сутрам, для устранения страстей и достижения просветления требуется большое количество жизней, в то время как Тантра и Дзогчен считают, что практикующий человек может достичь просветления уже в этой жизни. Рассмотрим суть учений Дзогчен в тибетской традиции Бон.

Слово "**Дзогчен**" буквально означает "совершенство", "осуществление" (рдзоге), которое является "полным" (чен). Дзогчен – это высший прямой путь к самореализации (См.: Тензин Вангьял. Чудеса естественного ума. Суть учений Дзогчен тибетской традиции Бон. – М., 1993 – с. 64).

Основная цель и конечный результат практики в Дзогчен – самореализация. Вторичным результатом этой практики является удаление всех препятствий из человеческих умов с тем, чтобы человек вёл лучшую, более спокойную и мирную жизнь и таким образом имел возможность выполнять практику. Для того чтобы выполнять практику, прежде всего, необходимо разобраться в вопросе смерти и перерождений, ибо именно через осознание круговорота страданий человек впервые приближается к учению. Исследуя эти вопросы, он может осознать, что человеческое существование (в человеческом теле), драгоценное человеческое рождение даёт ему возможность просветления. Но только посредством контакта с учением он может научиться использовать свой интеллект для наблюдения за своими мыслями и за тем, как они приводят к возникновению привязанности, и тем самым может обнаружить, каким образом ему покончить со своим стремлением цепляться за сансару и таким образом положить конец круговороту страданий.

Но для того чтобы положить конец круговороту сансары, человек должен обнаружить источник страданий (Тензин Вангьял. Чудеса естественного ума. Суть учений Дзогчен тибетской традиции Бон, с. 84). К возникновению страстей и привязанности приводит именно размышляющий ум, и единственный путь преодолеть яд пяти страстей и их проявлений – это привести ум под контроль. Такой контроль можно сделать посредством практики и тем самым победить свой цепляющийся ум.

Практика – это не просто сидение в медитации, повторение мантр или распевание песнопений. Это приложение практики к повседневной жизни, что является самым сложным, это работа с внутренней

энергией во всех жизненных ситуациях, с каждым чувственным восприятием, с каждым человеком, который встречается, желает человек этой встречи или нет.

Тантра, или **Тантризм** – это древнейшая индуистская эзотерическая традиция. Её документальное оформление некоторые исследователи относят к середине I тысячелетия до н.э. Изначально Тантра опиралась на ценности индуизма и буддизма (См.: Фёрштайн Г. Тантра. – М., 2002. – с. 7).

Буддийский Тантризм, или Буддизм Ваджраяны, как *направление* оформилось в самой Индии в середине I тысячелетия н.э. Он развивал идеи единства тела и Космоса, энергетического начала сущего. В нём была распространена йогическая практика, подчёркивалось роль озарения, утверждалась достижимость нирваны с помощью медитации. Проводником на этом пути (Тантре) выступал наставник (Гуру); а пособием – эзотерические заклинания, тексты (мантры) или символы, образы (янтры).

В Тибет буддизм Ваджраяны проникает в VII в. Многие великие индийские Учителя сыграли решающую роль в деле распространения буддийского Тантризма в Тибете. Первыми учителями тантризма считаются Падма Самбхава, который основал первый монастырь и школу нингмапа, а также Тилопа и Наропа, которые положили начало школе каргьюпта.

Более ранние попытки перенести буддизм в Тибет не увенчались успехом. Тибетцы были очень практичными людьми и считали буддийские каноны всего лишь собранием философских загадок. А система Бон им подходила. Их обряды давали им магическую связь со своей землёй, на которой они жили. Правители Тибета принесли буддизм в свою страну не по религиозным соображениям, а потому, что хотели достичь более высокой культуры, которые они увидели в соседних буддистских царствах.

С проникновением в VII в. в Тибет буддизма формируется так называемый обращённый Бон, для которого характерны прямые заимствования из буддизма Ваджраяны. Если первые Тантры восходят к III-IV вв, то буддийский тантризм получил свое развитие только в VII-IX вв. в больших монастырских университетах.

Отметим, что Тантра, как специальный раздел, имеется только в тибетском каноне, образованном двумя сборниками Ганджур и Танджур, содержащими примерно четыре с половиной тысячи произведений. Ганджур – перевод слов Будды – состоит из ставосьми томов и излагает монастырский порядок, а также сутры Махаяны и Тантры. Данджур – перевод трактатов – состоит из двухсот двадцати пяти томов и содержит комментарии, поучения для школ, мадхьямика и йогачара, а также гимны и трактаты на дополнительные темы: логика, грамматика, медицина и т.д. Эта гигантская энциклопедия буддизма излагает суть общей доктрины, сутры Хинаяны и Махаяны, затем присоединяет к ним Тантры, которые в духовной жизни Тибета играют важную роль.

Уникальность Ваджраяны, или Тантры, составляет тот путь, которым достигается внедрение опыта просветлённого состояния в повседневную жизнь. В ней все ситуации могут быть использованы как духовные истины и применены человеком как путь к просветлению. Ваджраяна учит тому, чтобы не сдерживать и не уничтожать внутреннюю энергию, а преобразовать её, чтобы двигаться по энергетическим каналам тела. В частности, например, наслаждение многими религиями рассматривается как ограничивающий фактор на пути к просветлению. Позиция же тантризма совершенно иная. Вместо того чтобы считать, что человеку необходимо избегать желаний и наслаждений, тантризм же, наоборот, считает энергию, исходящую от желания наслаждений, неисчерпаемым источником духовного продвижения. Тантризм предупреждает, что без полного овладения медитацией и без осознанного подхода к её техникам, приступать к тантрическим занятиям опасно, так как это ведёт к саморазрушению человека. Известна история некоего Радры, который был одним из двух учеников одного наставника Ваджраяны. Ученикам своим он дал такой совет: "Идите в мир и испытайте всё, что в нём есть, всё, что кажется нечистым, ваши эмоции, страсть, агрессию – всё. Преобразуйте всё это светом осознанности. В этом заключается истинный путь Ваджраяны". Радра понял слова своего наставника превратно и считал, что ему можно делать всё, что он захочет: развлекаться, насиловать, убивать. Второй же ученик понял, что все негативные эмоции составляют мудрость и должны быть переплавлены светом мудрости, и он отправился постигать её. Через некоторое время оба они вернулись к наставнику и рассказали ему всё, что они совершили в своих действиях и поступках. Когда они окончили свой рассказ, наставник сказал: "Радра, ты неправильно понял моё учение. То, что ты сделал, – это плохо". Радра, разгневавшись на замечания своего наставника, убил своего наставника мечом.

В Тибете убийство собственного Учителя считается самым наихудшим преступлением, которое можно совершить. В Ваджраяне Учитель рассматривается как живое воплощение Будды. Учителей Тантризма называют ещё "сиддха", т.е. тем, кто достиг власти, магической или духовной.

§ 2. Тантрические школы буддизма о природе человека

*Я, Миларепа, осиянный великой славой,
Памяти и Мудрости дитя.
Хотя стар я, покинут и наг,*

*Из уст моих льётся песня,
Ибо вся Природа служит мне книгой.
Железный жезл в моих руках
Ведёт меня через Океан меняющейся Жизни.
Я Разума и Света господин,
И, совершая подвиги и чудеса,
Я не нуждаюсь в помощи земных богов.*

Первой, наиболее древней из четырёх основных традиций тибетского буддизма является школа **ньингмапа**. Основателем этой школы считается индийский философ и мистик **Падма Самбхава**. До прихода Падмасамбхавы в Тибет, ещё ранее был приглашен из Индии Сантиракситу, который начал проповедовать буддизм, но не тантрический, а сутры. Согласно легенде, пребывание Сантиракситу в Тибете сопровождалось дурными знаменами (бедствиями, болезнями и голодом), и ему пришлось вернуться в Индию. После него и был приглашен Падмасамбхава – "Рождённый Лотосом". Прибыв в 747 г., Падмасамбхава, в отличие от своего предшественника, был не столько теоретиком, сколько великим практиком. Легенда гласит, что он очень быстро подчинил себе местных божеств. Падмасамбхава был тантрийским сиддхой – одним из тех, кто занимался практикой ваджраяны, или тантризмом. Подчинения местных божеств, по одной версии, он достиг с помощью мощи своих заклинаний, превосшедшей мощь Бонских жрецов, по другой версии, устроив с демонами диспут и одержав в нём победу.

К школе ньингмапа ближе всего находится школа **каргьюпта**, величайшим святым которой был Миларепа. В школе каргьюпта, как и в школе ньингмапа, основной упор делается не просто на передачу знаний, а на передачу от учителя к ученику некоей сущности, природы учителя вместе с его сиддхи, сверхнормальными способностями. Этот непосредственный опыт просветлённого разума передаётся учителем тогда, когда ученик достаточно открыт, чтобы тот мог бы его принять. В процессе обучения учитель ведёт, а ученик постигает. Основателем школы каргьюпта считается Марпа-переводчик, хотя Марпа имел своего Учителя по этой линии. И линия этой преемственности Учителей каргьюпта выглядит следующим образом: Ваджрадхара – Тилопа – Наропа – Марпа – Миларепа – Гампопа.

Следующие две традиции тибетского буддизма – **Сакьяпа** и **Гелугпа** – отличаются от двух предыдущих большим акцентом на интеллектуальную форму передачи знаний, меньшим упором на сиддхи и на непосредственную передачу Учителем своей эссенции ученику. Рассмотрим различия в передаче духовного опыта между этими четырьмя школами.

Так как путь к состоянию Бодхисаттвы весьма нелёгок, в ламаизме (школа гелугпа) всегда уделялось большое внимание более простым и быстрым методам достижения Освобождения. Например, считалось, что к цели ведёт постоянное повторение, а по возможности и начертание знаменитой молитвы-заклинания тибетцев: "ОМ МАНИ ПАДМЕ ХУМ!" – ("О Сокровище в Лотосе"), ставшей своего рода символом *веры* в ламаизме. Эта мантра – мантра Авалокитешвары, которую читают также в память об усопших. Смысл этой молитвы-мантры основан *на вере* в древнюю магическую силу звука, который за счёт соединения с шакти (энергия, сила) призван резко увеличить энергетический потенциал верующего и тем самым приблизить его к Освобождению.

Главная мантра – это мантра Всемогущего Будды: "ОМ МУНИ МУНИ МУНИЕ СВАХА", символизирующая могущество просветления. Манджушри являет собой образец мудрости и интеллекта Будд. Поэтому зачитывание его мантры "Ом ваги швари мум" принесёт большую пользу учёным и студентам и особенно ученикам младшего возраста. Ваджрапани является воплощением всех энергий и действий Будд, и зачитывание его мантры "Ом ваджра пани хум" поможет преодолеть препятствия. Тара считается очищением наших энергий-ветров. Для достижения умиротворения, улучшения здоровья, увеличения продолжительности жизни и приумножения богатства необходимо зачитывание мантры "ОМ ТАРА ТУТТАРЕ ТУРЕ СВАХА".

Миларепа, из школы каргьюпта, основной упор делает на сиддхи и на непосредственную передачу им своей эссенции ученику. В книге "Великий Йог Тибета Миларепа" описывается интересный эпизод обучения Миларепой своего ученика Речунгпа. Однажды Речунгпа сидел напротив Миларепы в полном унынии оттого, что не замечает внутри себя какого-либо духовного прогресса. В это время, пока Речунгпа жаловался на свою жизнь, Миларепа, пошутив над ним за его стремление стать тут же просветлённым, направил в его сердечный центр очень сильное благословение. В этот момент Речунгпа был "выброшен в воздух" и мгновенно совершил скачок к Просветлению. При таком способе передачи своей эссенции, когда Учитель делится с учеником своей силой, результат возникает немедленно и Пробуждение происходит без всяких символов и концепций. Но для этого ученик должен быть готовым принять этот великий дар просветления после длительной духовной работы.

Вопросы о постижении человеком просветления двумя различными путями освещались ещё в Индийских брахманских тантрах. Учителя тантризма – сиддхи, что значит совершенные – сыграли первостепенную роль в его распространении в Тибете. Согласно брахманским тантрам Индии, знание о Брахмане можно получить или

- 1) из знания слов, или
- 2) путём его внутренней реализации.

Однозначно, что первый способ приобретения мудрости из знания слов, сутр, достигаемый путем изучения Агам (тантрийского писания), будучи целиком умозрительным, не позволяет рассеять тьмы, окутавшей так называемое внутреннее "Я". Только второй приводит к истинной мудрости, к знанию, получаемому с помощью вивека (внутреннего различения). Истинное знание не приобретается с помощью доказательств. О некоторых истинах вообще нельзя дискутировать. Например, нельзя рассуждать относительно конечности и бесконечности мира, о смертности и бессмертии души.

Последователей второго способа постижения собственной природы (природы Будды) считают среди буддистов гностиками (знающими). Так, например, Миларепа, живший в XI в. н. э. и отвергший книжные знания, был буддистом-гностиком. Как мы уже отметили, он принадлежал к школе Каргьюпта из школы Махамудры, одной из многочисленных школ Северного буддизма, которая возникла в результате слияния Тибетского учения Бон и Махаяны Буддизма. Благодаря Миларепе учение Каргьюпта было подвергнуто проверке методом экспериментирования над самим собой. И результатами этой проверки являлись возможности преобразования внутреннего мира человека, доказательства им в духовном опыте присутствия в человеке природы Будды и поэтому в большей степени, чем другие учения, способствовали очищению веры в духовные законы Вселенной. Отметим, что, в отличие от христиан и мусульман, тибетские гностики – противники всяких догм и веры, основанных исключительно на Священном Писании и религиозных традициях. Для непосредственного постижения Истины совершенно неприемлем западный религиозный рационализм с его символами веры, начинающимися со слова "Верую", и с провозглашением анафемы неверующим, так как для тибетских гностиков превыше всего было само Знание. Произносить "Верую", как это делают незнающие Истины, – это приводит лишь к сомнениям и заблуждениям. Учитель, Просветлённый, постигший природу Пустоты, провозглашает: "Знаю".

Миларепа был самым известным учеником Марпы. Счастливого детства Миларепы после смерти отца приходит конец. Несправедливо разделив имущество его отца, родственники захватили большую его часть, после чего мать и сестра Миларепы остались жить в крайней нищете. Пылающая ненавистью, мать Миларепы, желая отомстить за несправедливость родственников, отправляет своего сына к чёрному магу в ученики, который обучает его искусству насыпать град на поля и смерть на людей. В конце концов, овладев чёрной магией, Миларепа погребает под развалинами дома 36 человек, собравшихся на свадьбу дядиного сына, а потом насыпает град на поля своих односельчан, в своё время отказавших его матери в поддержке. Так как их урожай гибнет под градом, они умирают от голода. Впоследствии Миларепа сильно каялся в содеянных им грехах.

Когда Миларепа впервые пришёл к своему будущему учителю Марпе, тот подвергал его к достаточно жестокому испытанию. Марпа в течение нескольких лет заставлял Миларепу строить без посторонней помощи дома, а затем разрушать их и снова строить, и снова разрушать. После этих испытаний Миларепа смог подать надежду. Он приобрёл ту степень открытости, непосредственности, которая позволила Марпе начать учить его. Вот что говорит сам Марпа о своём ученике: "Желая помочь Великому Магу [Миларепе] искупить грехи, я заставил его строить дома без чьей-либо помощи. Если бы я делал это с эгоистической целью, мне было бы гораздо легче достичь её задабриванием и ласковым обращением, а не таким путём, и поэтому на мне нет вины. Что касается Дамемы, то она, будучи женщиной, с избытком наделённой материнским чувством и жалостью, не могла выносить моего плохого обращения с бедным Великим Магом, который был таким усердным, послушным и терпеливым... Если бы я имел возможность довести моего духовного сына до полного отчаяния девять раз, он бы полностью очистился от всех грехов, и ему не потребовалось бы родиться снова. Он бы полностью исчез, его физическое тело распалось бы навсегда, и он перешёл бы в Нирвану. Но этого не произошло, и какая-то часть греха останется на нём из-за Дамемы с её неуместной жалостью и неправильным пониманием вещей. Однако он уже пережил восемь сильных потрясений, очистивших его от тяжких грехов. А сейчас я буду руководить им и сообщу ему те Учения, и удостою его тех посвящений, которые для меня столь же дороги, как моё сердце. Я сам буду обеспечивать его пищей во время медитации и своими руками закрою его в затворе. И отныне радуйтесь" (См.: Великий Йог Тибета Миларепа. – Самара, 1994. – с. 120-121).

Миларепа достиг высших духовных уровней, которые только возможны человеческому существу. И он в своей земной жизни имел много учеников. Самым знаменитым учеником был Гампопа (1079-1153 гг.).

Путь, который избрал Высший Йог Миларепа, является путём Высшей Эволюции, ведущим в Мир, трансцендентный самой Природе, к освобождению в состоянии Полного Просветления от ограничений индивидуального "Я", иначе говоря, трансмутации с помощью Истинного Знания низшего сознания в высшее, которая есть не воспринимаемая органами чувств, Непостижимая, Нерождённая, Несотворённая Нирвана.

Как утверждают последователи секты Каргьюпта, Истину можно постичь только путём непосредственной, внутренней Реализации, т.е. путём гностического её осознания, а не умозрительными способами, не при помощи "тонкого умозрительного анализа".

В частности, для Миларепа мирской разум и его достижения ничего не значили. Его высшей целью было открытие Истины и Мудрости в самом себе, которых, как он учил, можно постичь только посредством внутреннего видения, осознанного самоанализа, взвешивания жизненных ценностей на весах ума, озарённого Светом Бодхи, познавшего Единство.

В книге "Великий Йог Тибета Миларепа" утверждается, что путь йоги мудрости, ведущий к достижению Высшего состояния (Истины), трансцендентен умозрительным концепциям о спасении и открыт для всех людей независимо от их вероисповедания. Миларепа учил, что ни один метод развития ума не приводит к просветлению, мудрости. Истинное знание не может быть достигнуто путём изучения книг или изложения вероучения.

Миларепа воспевал созерцательную жизнь отшельника и прославлял очищающую близость к природе. Достигнув абсолютного знания в управлении эфирной и духовной природой ума, он мог продемонстрировать это, летая в небе, отдыхая и засыпая в воздухе. Миларепа о себе говорит следующее: "Наконец я почувствовал, что приобрёл способность принимать любую форму и летать по воздуху. Днём я ощущал, что обладаю безграничными сверхнормальными способностями, а ночью в своих видениях я мог беспрепятственно перемещаться во Вселенной в любом направлении... Однажды мне случилось лететь над небольшим селением, называемым Лонг-да, где жил брат покойной снохи моего дяди, которая погибла при обвале дома. У этого брата был сын, и оба они, отец и сын, пахали поле, когда я над ними пролетал. Сын шёл впереди, а отец направлял лемех плуга. Сын, увидев меня, воскликнул: "Смотри, человек летит!" И, остановившись, стал смотреть на меня. "На что ты уставился, и что тебя так развлекает? – сказал отец. – У некоей Ньянг-ца-Каргьен, очень злой женщины, был злодей сын по имени Мила. Здесь не на что смотреть. Отойди в сторону, чтобы его тень не упала на тебя, и двигайся дальше" И сам отец наклонился, избегая моей тени. Но сын ответил: "Я не думаю, что тот, кто может летать, плохой человек. Ничто не может быть чудеснее летающего человека". И он продолжал смотреть на меня" (Великий Йог Тибета Миларепа, с.191-192). Также Миларепа мог выпускать из своего тела языки пламени и струи воды. Он мог по желанию принимать любой образ, убеждая таким способом неверующих и превращая их в последователей своей религии.

Миларепа в одном из своих гимнов воспекает о том, как он, Великий Йог, посылает в мир, как лучник, стрелы, мысли, исполненные благодати и духовной силы, и как эти стрелы-мысли, достигнув тех, кто к ним отзывчив, проникают в сердца и наполняют их благодатью.

Он в совершенстве владел четырьмя ступенями медитации и поэтому мог присутствовать в качестве Гуру сразу в двадцати четырёх священных местах, где Боги и ангелы собираются для духовного общения. Он мог подчинить себе Богов и элементы и заставлять их мгновенно исполнять свои приказания. Он в совершенстве владел сверхъестественными силами и мог посещать все бесчисленные священные миры и небеса Будд, где, благодаря его непревзойдённой набожности, Будды и Бодхисаттвы, главенствующие там, оказывали ему внимание, беседуя с ним о Дхарме и слушая его ответные рассуждения. Так он освятил небесные миры своим посещением.

Миларепа требовал, что на всех ступенях медитации ученик должен употребить всю свою энергию и способности, знание грамматики и логики, и с помощью моральных доводов, доводов разума, и путём внутреннего поиска прийти к выводу о несуществовании личного "Я", и убедиться, таким образом, в ошибочности распространённого мнения о том, что оно существует. Когда осознаётся несуществование личного "Я", ум должен быть спокойным. Когда с помощью различных методов ум приводится в это состояние, которое является следствием ряда причин, всякая мыслительная и познавательная деятельность и восприятие объектов внешнего мира прекращаются. Наступает состояние полного покоя, когда представление о времени исчезает. Находящемуся в этом состоянии йогу не известно, сколько прошло дней, месяцев или лет. Он может узнать о продолжительности пребывания только от других. Это состояние называется "совершенный отдых". Не впадая в полное забытие, и полностью не отключая сознания, приложив все силы и способности ума и сознания, пребывающий в этом состоянии йог переживает экстаз, рождённый от ясного, успокоённого ума.

Достигнув Совершенного Просветления, т.е. состояния Будды, просветлённый человек преодолевает двойственность, диалектичность и дуальность своего обусловленного ума и входит в состояние, в котором все противоположности и даже добро и зло воспринимаются в единстве как происходящее из одного источника – Ума.

Необходимо отметить, что, например, Миларепа, как все Просветлённые вообще, делает чёткое различие между обычным рациональным умом и Целостным Умом. Этот Целостный Ум именуется также Пустотой (тиб. Тонг-па-ньид; санскр. Шуньята), которая, однако, не есть абсолютное ничто, но Пустота изначальная, несозданная, нерождённая, не имеющая формы и не поддающаяся при этом описанию в терминах, используемые для описания феноменального мира, т.е. мира сансары. Также эта Пустота, описываемая в священных текстах Тибета, не представляет собой исчезновение чего-либо. В

них говорится о трудности определения и описания этой Пустоты: "Можно говорить много о Пустоте, но мало о её сущности. Это относительное, текущее, неопределённое и непостижимое сердце всех вещей. Философски она представляет иллюзорную и подобную сновидению природу всех явлений, психологически это полное освобождение от пут". Исходя из различного понимания смысла Пустоты, в Тибетских писаниях и различают два вида Ума: *земной* (рациональный) ум того, кто ещё не осознал истинность Шуньяты (Пустоты) и *трансцендентный ум* того, кто осознал истинность Шуньяты. В книге "Великий тибетский йог Миларепа" говорится: "Совершенный йогин тот, кто освободил себя от всех мыслей и восприятий, будь они простые или сложные, добрые или злые, монистические или дуалистические. Тогда говорят, что он овладел Мудростью Равенства или Неразличения".

Знание, источником которого является сансара, состоит, как и личное "Я" человека, из впечатлений, получаемых с помощью органов чувств, и они, как феноменальные проявления этого знания, – преходящи и иллюзорны. Все идеи такого рода знания: монизм и дуализм, материализм и идеализм, реализм и номинализм, бытие и небытие, существование и несуществование – будучи концептуально сформулированными понятиями – для просветлённого человека суть пустые слова, игра слов.

Поскольку знание создаётся или саморождается, оно не может быть истинным. Истинное Знание (Истина) трансцендентно по отношению к сансаре (круговороту рождений и смерти), миру явлений, вещей, преходящим, иллюзорным состояниям. Как не имеющее начало, Истинное Знание является нерождённым и несотворённым. Йог утверждает:

"Пребывая в царстве Недифференциации,
В котором больше нет всех взглядов и софизмов.
Оставаться в сфере самосознания и самоосвобождения
Поистине радостно и счастливо".

Научные истины, касающиеся исключительно сансары, являются преходящими, так как уже *то, на чём* эти истины основаны, само по себе нереально, как и нереален этот мир. Основной причиной *того, на чём* эти научные истины основаны и, следовательно, постоянно порождают мир сансары, является дуалистическая модель мысли: субъект и объект, делатель и делаемое. Вечными Истинами являются лишь познанные Пустота, Дхармакая, Нирвана.

Пустота – означающее Пустоту Мысли, есть неизменное или изначальное сознание. Эта Пустота Мысли не есть абсолютная пустота, но есть высшее состояние Целостного Ума, постигаемое, как учит Каргьюпта, только совершенным йогом путём собственного духовного опыта. Это, не поддающееся описанию, состояние индивидуума сливается с безграничным космическим сознанием, но не уничтожается в нём, как не уничтожается капля дождя в безбрежном океане. Так как Пустота не создана, не рождена, то ей нельзя приписать никаких атрибутов преходящего мира или обычного обусловленного ума. Как Дхарма-Дхату, или "Семя Истины", она является источником сансары, мира явлений. Как Дхармакая, "Тело Истины", она не имеет качеств и есть То, Закон Бытия, Причина и Начало всего того, что имеет предел.

Целостный Ум – Единственная Реальность и творец Природы (или сансары), которая, являясь целиком феноменальной, сама по себе нереальна. Следует отметить, что реальность есть особое состояние Целостного Ума (сверхсознание, исконное осознание), находящиеся за пределами обычного сознания, недифференцированное и несовместимое с индивидуальным "Я". Представление о постоянном, неизменном, вечном личном "Я" или "эго", ошибочно. Всеобъемлющее сознание, по сравнению с которым неизмеримо ниже ограниченное сознание, ассоциируемое с понятием души. В этом состоит принципиальное различие между догматами, например, анимистического христианства, принятыми на Вселенских Соборах, и метафизическими концепциями буддизма. Если в человеке доминируют Лучи и Внутренний Свет, его мирской ум трансмутируется в Высший Ум (мудрость), который имеет три проявления:

1. Дхармакая: "Божественное Тело Истины", Тело Совершенного Просветления;
2. Самбхогакая – "Божественное Тело Беспредельных Возможностей", которое есть первое отражение Дхармакаи;
3. Нирманакая – "Божественное Тело Воплощения", – как второе отражение Дхармакаи. Первое есть тело всех Будд в Нирване, второе – всех Бодхисатв в Небесных Мирах, третье – всех Великих Учителей на земле.

Будда пребывает в Телe Дхармакаи и вовлечён в действия, связанные с распространением Дхармы, которые полностью входят за пределы всех концепций, т.е. он находится в Телe, обладающем природой Дхармы. Будда осуществляет действия, которые за пределами мысли в силу особых качеств его молитв и добродетели. Когда ум прекращается, в этот момент возникает так называемое "Божественное Тело Истины", или Дхармакая, которое есть изначальная мудрость всезнания. Когда обретается Тело Истины, тогда для практикующего больше нет возникновения и прекращения, рождения и смерти. В этот момент также прекращаются все концепции, и поэтому Дхармакая для него является Телом неконцептуальной мудрости.

Самбхогакая обладает качеством умиротворения, поскольку свободно от отношения ума и ментального функционирования, или концепций. Божественное Тело Самбхогакая проявляется только для тех Бодхисаттв, которые освободились от концепций и, благодаря накоплению заслуги и мудрости, обрели безупречную зерцалоподобную мудрость.

В "Божественном Телѣ Воплощения" – Нирманакаи – Будда демонстрирует все характеристики чистых стран, а также тела, действия и силы всех Будд.

Отметим, что во всех тибетских системах йоги главной целью является исключительно постижение Пустоты, так как оно ведѣт к достижению Дхармакаи, или Божественного Тѣла Истины – изначального состояния Несозданности, абсолютного, надмирного состояния Будды. "Осознав, что пустота твоего разума есть состояние Будды и, рассматривая её как своё собственное сознание, ты достигнешь состояния Божественного Разума, Будды".

Здесь также следует отметить очень важный для учения Будды момент. Когда практикуется Дхарма (учение), при этом необходимо иметь полное доверие и особую уверенность в самих учениях. Однажды, в конце жизни Миларепа, когда он рассказывал о своей жизни своим ближайшим ученикам, один из учеников Нган-дзонг-Тенпа Будхи-Раджа сказал: "О Джесюн Ринпоче [Миларепа]! Ты, должно быть, сам Великий Будда Дордже-Чанг, принявший человеческий облик... достиг состояния Великого Существа – того кто не вернѣтся снова в сансару... Все знаки Воплощённого Будды можно найти в твоей жизни... Поэтому совершенно ясно, что ты есть или был в прошлом Бодхисаттвой или Буддой... Пожалуйста, открой нам, каким Бодхисаттвой ты был в прошлом" (Великий Йог Тибета Миларепа, с. 211).

На этот вопрос Миларепа ответил: "Я сам точно не знаю, чьим воплощением являюсь..., а вы, тем не менее, считаете меня Дордже-Чанг или каким-нибудь другим Божеством, и вы получите воздаяние и благословение от этого Божества в соответствии с вашей верой" (Великий Йог Тибета Миларепа, с. 211). Объясняя те тонкости в понимании Дхармы, Миларепа отметил, что, с одной стороны, хорошо, что его ученики, видя в нём воплощение Бодхисаттвы или самого Будды, обладают чистым восприятием, верой и преданностью по отношению к нему и ценят в нём качества учителя. С другой – это плохо, так как "ваша любовь ко мне и почитание являются причиной того, что вы считаете меня воплощённым Божеством, но по отношению к Дхарме вы совершаете великий грех сомнения и скептицизма" (Великий Йог Тибета Миларепа, с. 211). Придерживаться подобного представления было бы ошибочным. Ведь это означает, что ученики полагают, будто просветление было достигнуто Миларепой не благодаря силе и благословию высших учений, а также их практике, а потому, что он уже давно просветлѣн, будучи эманацией какого-то Будды или Бодхисаттвы. Это совершенно неправильный подход, так как из него следует, что учения не имеют силы, а их практика не имеет эффекта. Поэтому Миларепа отвечает, что такое понимание – это ошибочный взгляд: "Ведь только благодаря Святой Дхарме я смог приблизиться к совершенному состоянию Будды во втором периоде моей жизни, хотя в молодости я совершил ужасные преступления" (Великий Йог Тибета Миларепа, с. 211). Далее Миларепа отмечает, что он не является воплощением какого-нибудь Будды и Бодхисаттвы и что среди обычных людей он один из наименее достойных. Он говорит: "Когда я был молод, я изучал чёрную магию и применял её во вред другим. Обрушив град и уничтожив своих врагов в количестве 36 человек, я накопил огромную негативную карму и неисчислимые препятствия. Я был великим грешником, но, несмотря на это, мне выпало счастье стать учеником совершенного гуру, передавшего мне те Истины и тексты, которые наиболее подходили мне и помогли мне пройти Короткий Путь Мистической Мантраяны" (Великий Йог Тибета Миларепа, с.212). Благодаря этой практике, а также благодаря силе и мощи Дхармы, – продолжает Миларепа, – моя дурная карма, омрачения и клеши были полностью очищены. Благодаря такому очищению я смог достичь состояния полного просветления в течение одной жизни, не надеясь обрести плод в последующих перерождениях. И всё это исключительно благодаря силе Дхармы и её практике, а не потому, что я был воплощением Будды или Бодхисаттвы. Миларепа отмечает, что "когда кто-то достигает этих духовных высот, мирские люди с гордым видом заявляют, что он аватара одного из Будд или Бодхисаттв. Фактически это происходит из-за неверия в Короткий Путь Мантраяны. Поэтому я призываю вас утвердиться в вере в Закон Кармы" (Великий Йог Тибета Миларепа, с. 212). При этом закон Кармы Миларепа выделяет особо для духовной практики и просветления.

Рассмотрим более подробно проявление Закона Кармы. Карма – закон причин и следствий, а человек, совершающий поступки, – творец собственной судьбы. Каждое действие создаѣт последствия. Причина всегда предшествует результату.

Карма объясняет, почему каждый человек уникален не только со своей внешностью, но и внутренним миром. Она показывает, как в этом мире – наряду с его радостями, счастьем, благостью – присутствует бесчисленное число горя, трагедий, войн, смертей? Закон Кармы пытается разумно и логично объяснить все проблемы этого мира. Карма однозначно указывает на тот факт, что не Бог, а мы сами творим свою судьбу. Следовательно, мы должны признать, что за всё в нашей жизни несѣм ответственность мы сами и никто другой.

Сам Будда убеждает своих учеников полагаться на самих себя на пути избавления от страдания, ибо как состояние чистоты, так и загрязнённости зависит от тех, кто находится в этих состояниях. Будда отнюдь не является инкарнацией индуистского бога Вишну, как считают некоторые, он и не Спаситель

подобно Иисусу, как это утверждают в христианстве, который убергает других фактом собственного спасения в кресте. Будда действительно указывает путь, даёт человеку этот бесценный дар для достижения чистоты сознания. Он учит, что полагаться на кого-либо в деле своего "спасения" – не спасать себя, а лишь становиться безвольным, зависимым элементом, перестающим прилагать усилия. Уча своих последователей быть зависимыми исключительно от самих себя, Будда говорит в Паринирвана Сутре: "Будьте для самих себя спасительным светочем, не ищите убежища в других". Эти слова определяют значимость зависимости человека исключительно от самого себя. Они открывают жизненно необходимый смысл волевых усилий личности, направленных не её формирование, тщётность искусственных потуг и поисков избавления посредством спасителей, вроде Иисуса Христа, иллюзорного счастья загробной жизни, замаливания надуманных (умом полагаемых) Богов просительными молитвами или бессмысленными жертвоприношениями религией иудео-христианско-мусульманского характера.

Как же создаётся Карма? Согласно восточным учениям, все поступки, слова и мысли всех прожитых жизней продолжается до бесконечности, влекут за собой другие слова, поступки и мысли. Это колесо жизни, оно продолжает вращение, пока не исчезнет причина его движения благодаря нашему совершенству мудрости и состраданию, или же пока не будет достигнуто всеобщее просветление всех существ.

Карма не имеет начала и конца. Буддисты считают, что начала времён не существует, а карма исчезает только после просветления. Во введении к "Великому тибетскому йогу Миларепа" говорится: "Только Будды и Архаты раскрыли мою истинную сущность, победили меня. Все другие существа живут под моей деспотической властью. Я приговариваю их к смерти и дарую им жизнь. Я Божество, приносящее им благополучие, которым они наслаждаются. По моей воле совершаются добрые и злые дела. Богов, императоров, царей, богатых и бедных, сильных, слабых, благородных и низкорождённых, счастливых и несчастных духов, обитающих в этом мире и в верхних и нижних мирах, – всех их я возвышаю или ниспровергаю до соответствующего каждому из них состояния. Я унижаю вознесшихся высоко и возвеличиваю низкостоящих согласно некоторым совершаемым ими делам. Поэтому я действительно Бог, который правит этим феноменальным миром". (Из "*Провозглашения о всемогуществе Кармы*")

В связи с тем, что карма не имеет ни начала, ни конца, буддисты выделяют три проявления кармы и три кармических влияния хороших и плохих поступков. В нынешней жизни создаётся карма:

- 1) последствия которой проявляются в нынешней жизни;
- 2) последствия которой проявляются в следующей жизни и
- 3) последствия которой проявляются в дальнейших жизнях.

Повторяющаяся в трёх проявлениях карма становится очень мощным фактором жизненных ситуаций, проявляющихся в форме кармических законов.

Согласно буддизму, существует четыре закона кармы:

1. *Карма определена.* Это означает, что нам придётся иметь дело с результатом любого совершенного поступка: благие поступки приносят положительные результаты, неблагоприятные ведут к страданиям.

2. *Карма способна разрастаться.* Это означает, что, как только карма создана человеком, её результаты будут сказываться не только в нынешней, но и во множестве будущих жизней. Страдания, вызванные неблагоприятным поступком, будут неоднократно повторяться в предстоящих жизнях. Поэтому необходимо проявлять осмотрительность даже в мелочах, не поддаваясь ошибочному убеждению "вреда от этого не будет". Будда говорил, что крохотная искра способна сжечь дотла громадный стог сена. Подобно этому, не стоит считать, что от мелких, но добрых поступков не будет пользы: собирая воду по капле, можно наполнить целое ведро. Поэтому необходимо всегда помнить о поступках и сознавать их, очищаться от влияния самой мелкой негативной кармы и не забывать о даже самых незначительных добрых поступках.

3. *Карма всегда имеет причину.* Если мы создали новую карму, т.е., если не сделали ничего, что могло послужить причиной её возникновения, результатов ждать незачем. Миларепа по этому поводу отмечал, что "мудрые люди, услышав один раз о карме и уверовав в это учение, смогут проявить столько же усердия и целеустремлённости... Самое главное – верить в учение о карме... Пустоту гораздо труднее понять и поверить в неё, так как это более глубокое и сложное понятие. Но как только рождается вера в Пустоту, последняя сама даёт знать о себе сложными взаимосвязанными действиями Закона Кармы, и человек, понявший природу Пустоты, сам становится более утончённым. У него появляется более глубокое понимание различия между хорошими и дурными поступками, и он делается более строгим к самому себе, более требовательным. Преданность религии есть соблюдение Закона Кармы и вера в него. Поэтому очень важно жить благочестивой жизнью и не совершать дурных поступков. Я сначала не понимал природы Пустоты, но я твёрдо верил в Закон Кармы и знал, что должен отправиться в ад, так как совершил тяжкие преступления. Поэтому я питал глубочайшее почтение и веру в моего Гуру, непрестанно медитировал и не мог этого не делать. Я призываю вас практиковать строгий аскетизм, жить в уединении, медитировать на Священных Мистических Истинах и применять на практике религиозные учения" (Великий Йог Тибета Миларепа, с. 210-211).

4. *Созданная карма не исчезает.* Раз возникшая карма не исчезает сама по себе. Т.е., если в отношении положительной или отрицательной кармы ничего не предпринимать, то она сохранится

навсегда. Но если карму можно создать, значит, её можно и разрушить. Очищаясь от последствий неблагоприятного поступка, можно избавиться от будущих страданий. Чтобы прекратить действие негативной кармы, необходимо очистить её, например, исповедоваться. Даже если мы создали негативную карму, совершив неблагоприятные поступки, незачем жить в страхе, тревоге и подавленности. В буддизме негативную карму необходимо ежедневно очищать, чтобы она не накапливалась и не разрасталась.

Можно ли изменить свою карму? Да, можно. Миларепа, в частности, отмечал, что "если человек не верит в Закон Кармы, у него не будет надлежащего усердия в исполнении религиозных заповедей. Если человек твердо верит в Закон Кармы, он содрогнётся при мысли о страданиях в Трёх Низших Мирах и будет изо всех сил стремиться достигнуть состояния Будды" (Великий Йог Тибета Миларепа, с.212). Согласно учению буддизма о пути к просветлению, существуют шесть способов очистить карму:

1. Чтение исполненных мудрости сутр.
2. Медитация на пустоте.
3. Повторение эффективных мантр.
4. Создание священных предметов – статуй, ступ и картин.
5. Приношения духовному наставнику или Гуру.
6. Повторение имён могущественных Будд.

Этими шестью способами можно очистить негативную карму. Негативная карма, даже самая ничтожная, преумножается сразу после возникновения, если немедленно не очистить её. Даже самый ничтожный скверный поступок может превратиться в гигантскую негативную карму. Именно поэтому во всём необходимо проявлять осмотрительность. Неведение не является оправданием для неблагоприятных поступков. Действительно, мы можем совершать такие поступки, не сознавая, что делаем, но негативная карма всё равно возникает. Только одержав победу над корыстными стремлениями, привязанностями и эго, человек без усилий приближается к источнику всего сущего. А для этого необходимо, согласно буддизму, "правильное понимание". Понимание повлечёт за собой новые озарения, а вместе с ними явится благословение свыше – ощущение присутствия Высшей сущности. Поэтому буддисты, стремящиеся постичь жизнь, обращаются за помощью к духовному Учителю-гуру.

В частности, например, в Каргьюпте достижение Истины должно предшествовать учительству (мудрости). Если Учитель (мудрец) сам не видел Истину, как он может проповедовать её другим? Поэтому высочайшая цель каждого настоящего йога – стать сначала самому Учителем, т.е. постичь природу Истины, стать Просветлённым и выполнить свой обет.

Обет достигнуть состояния Бодхисаттвы, или великого Учителя, помогающего ступить на Великий Путь, включает, согласно Махаяне, четыре цели:

1. Принести спасение всем существам;
2. Искоренить в себе все страсти, рождённые сансарой;
3. Достичь Истины и затем проповедовать её другим;
4. Наставить других на Путь, ведущий к достижению состояния Будды.

Отметим, что понимание феномена учительства (учёного) и Учителя-гуру, просвещения и посвящения, мудрости и философствования на Востоке и Западе коренным образом отличается. Восток всегда поклонялся Учителям, Мастерам с большой буквы. Запад никогда не понимал феномена Учителей. Западу знаком учитель-преподаватель с маленькой буквы. Учитель-гуру может быть информирован меньше, чем даже его ученики, но в нём больше жизни; и он даёт своим ученикам не информацию, а трансформацию. Однозначно, что преподаватель должен знать свой предмет лучше, чем его ученики, но его информация не меняет их бытие. Преподаватель или учёный в интеллектуальном плане отличается от своих учеников лишь тем, что у него на данный период больше знаний интеллектуального характера, но чтобы обладать ими нет необходимости в недуральном (просветлённом) состоянии и внутреннем переживании высшей Истины. Этими знаниями может обладать каждый, ибо это – путь просвещения, путь философии. Знание, даваемое учёным – это знание, заимствованное и усвоенное им из других источников и не имеет корней в его собственном бытии. Учитель-гуру же, наоборот, живёт Истиной, он живёт в Истине. Он пользуется особым "языком", отличным от научного – языком аллегорий, притч, символов. При помощи такого языка он и пытается объяснить, выразить Высшую Истину. Единственно убедительные "модели истины" оставлены теми мудрецами, чьё отношение к миру и осознание мира далеко выходят за пределы обусловленного, интеллектуального ума. Таких людей можно назвать истинными мудрецами, ибо они вышли за пределы ума, логики, рассудка, которые и есть границы, создающие внутренний конфликт. Человек, который преодолел этот барьер, и есть просветлённый, он достиг Нирваны, Истины, Бога, Абсолюта. Он видит всё в Единстве, где нет ни божественной, ни человеческой мудрости, нет вообще мудрости как таковой. Там есть Пустота, Абсолютное ничто. Миларепа перед смертью сказал ученикам своим: "Я научу вас. Все мирские цели имеют один неизбежный и неотвратимый конец, который есть печаль: приобретения оканчиваются их потерей, построенное разрушается, встречи оканчиваются расставанием, рождение оканчивается смертью. Зная об этом, нужно с самого начала отказываться от приобретений и накоплений, строительства и встреч и, следуя указаниям *мудрого Гуру*, стремиться к

достижению Истины, которая не имеет ни рождения, ни смерти. Это и есть наилучший ритуал или наука" (Великий Йог Тибета Миларепа, с.235-236).

§ 3. Проблема смерти в тибетской традиции

От того, что мы делаем, зависит наше будущее; Как тень следует за телом, так и Карма следует за нами. Каждый должен испробовать то, что сам совершил.

Природа смерти со всей глубиной изучена и описана в тибетской литературе и занимает центральное место: смерть оказывается гораздо важнее жизни. В "Книге об искусстве умирать" (XV в.) сказано: "Он умирает вопреки своей воле, если он не научен умирать. Изучай искусство умирать, и ты научишься искусству жить, ибо нет в мире никого, кто был бы научен, как жить, если он не научен умирать" (См.: Тибетская книга мёртвых. – М., 1994. – с. 92). Человек не должен умирать бессознательно, но, относясь к смерти как к высочайшему моменту в жизни, он должен внимательно, с ясным сознанием проследить в себе все моменты умирания, чтобы не пропустить важнейшего из них.

Опыт смерти – это изначально внутренний, психологический феномен. В момент смерти ничто, кроме духовного опыта, не имеет никакого значения:

1) будь человек окружён хоть десятками добрых друзей, никто из них не сможет сопровождать его после смерти;

2) будь это самый богатый человек в мире, он не сможет взять с собой абсолютно ничего. Ему придётся вступить в загробную жизнь совершенно нагим и одиноким;

3) даже тело, что человек считает своим с тех пор, как он покинул материнскую утробу, придётся ему отбросить и оставить в прошлом. Никто из окружающих его людей не может умереть вместо него, смерть – это нечто индивидуальное.

Смерть – это тайна, которая никогда не будет решена в научном плане. Она навсегда останется в сфере личного духовного знания, частью непосредственного мистического восприятия. При смерти всё, что человек совершил и узнал в течение жизни, подвергается высшему испытанию. По мере того как физическое тело теряет силы и человек переходит в более тонкие уровни сознания, степень его духовной тренированности приобретает всё большее значение.

Поэтому главной целью тибетской литературы в освещении природы жизни и смерти является воодушевление ищущего человека на самый решительный духовный поиск и дать наставление, чем может завершиться для него этот поиск.

Практика осознания человеком своей смерти и методы углублённого совершенствования этой практики на буддийском пути представлены в Хинаяне, Махаяне и Ваджраяне, хотя они различаются. Рассмотрим это различие.

1. В Хинаяне сущность практики осознания смерти заключается в развитии чувства спокойствия, отречения и непривязанности. Именно осознание смерти даёт человеку подлинное и расширенное сознание на его собственные действия и поступки. Нетренированный ум склонен преувеличивать события своей жизни. Для такого ума люди, предметы и явления мира, окружающие его и приносившие ему удовольствие, представляются хорошими, а вредившие – скверными. Это соответственно вызывает в человеке привязанность или антипатию, а из них и вырастает множество отрицательных кармических действий. Благодаря практике осознания смерти человек может научиться видеть предметы и явления мира в более спокойном и невозбуждённом свете.

2. Суть осознания смерти в Махаяне заключается в великом сострадании. Когда практикующий человек глубоко укореняется в осознании смерти, он легче проявляет терпимость к вреду, причиняемому ему другими, и испытывает к ним любовь и сострадание. Он с величайшим состраданием относится к любому действию, основанному на неведении. Именно осознание им непостоянства человеческих существ, их подверженности смерти и умиранию и их забвению о смертности укрепляет в нём обет бодхисаттвы.

3. В Ваджраяне практикующий человек может в медитации пережить стадии смерти, как если бы он действительно умирал. Именно практика осознания смерти и даёт этому человеку возможность войти в переживание смерти во время медитации и точно знать о том, что происходит после смерти. Путь Ваджраяны даёт практикующему человеку силу достичь полного состояния Будды в течение одной жизни за счёт открытия им каналов тонких энергий, энергий и чакр (центров) тонкого тела, управления с сексуальной субстанцией и обращения к наиболее очищенным телесным энергиям и уровням сознания.

Тибетская литература на тему смерти и умирания человека, подходов и практик, пронизывающих тибетскую культуру, подразделяется на множество жанров. Рассмотрим их:

1. Поэзия и проза, вдохновляющая человека на практику. Ярким примером такого жанра служит, в частности, книга "Великий йог Тибета Миларепа".

2. Поучительные руководства для практикующих медитацию смерти при жизни. В них входят материалы либо из Хинаяны, либо из Махаяны, либо из методов Ваджраяны, раскрывающих опыт смерти.

3. Воодушевляющие повествования о смерти великих йогов. Ничто не может считаться более сильным учителем смерти и непостоянства, чем уход собственного Учителя-Гуру. Здесь примером о реальности смерти может служить уход Будды из жизни, который говорил своим ученикам: "Все преходяще. Трудитесь для своего собственного спасения". В "Великом йоге Тибета Миларепа" также рассматриваются предсмертные завещания Миларепа, переходы в состояние самадхи и последовавшие за ним сверхъестественные явления, чудесные явления, сопутствующие кремации и обретению реликвий.

4. Эзотерические материалы по методам предсказания признаков безвременной смерти. Первый метод предсказаний используется для того, чтобы узнать, когда следует применять человеку йогу долгожительства, а второй метод – когда уже смерть неминуема и следует начать практиковать методы переноса сознания.

5. Литература, раскрывающая методы достижения долгожительства йогическим отвращением наступления преждевременной смерти. Имеются многочисленные методы продления жизни. Один из методов продления жизни практиковал Миларепа.

6. Практики, раскрывающие методы тренировки ума в *по-ва* или переносе сознания в момент смерти йога. Эти йогические методы учат адепта, каким образом ему фиксировать ум в момент смерти, чтобы достичь наиболее благоприятных условий. Существуют многочисленные системы йоги по переносу сознания в момент смерти.

7. Литература, рассказывающая о "вернувшихся из мёртвых" – "даслок". Рассматриваются различные случаи с людьми, умершими и таинственным образом вернувшимися к жизни до кремации или похорон. Вернувшись к жизни, такие люди часто начинают вести образ жизни странствующего монаха, рассказывая о своём загробном мире, и остерегая своих слушателей избегать зла, и призывая творить добро. Отметим, что литература "даслоков" ("вернувшихся из мёртвых") относится более к мистическому жанру откровений, нежели практическому.

8. Ритуальные тексты, читаемые ради помощи умершему человеку. Этому жанру относится прежде всего "**Тибетская книга мёртвых**" (**Бардо Тёдол**) (VIII в.). Рассмотрим более подробно тему смерти по данной работе.

"Тибетская книга мёртвых" – это своеобразный путеводитель по таинственным областям продолжающейся жизни души после смерти физического тела. Предание относит её к числу сокровенных книг, в которых описан способ магического "исцеления души" после смерти. Отметим, что, несмотря на название книги, "Тибетская книга мёртвых" – это книга живых. Как наставление, она обращена, прежде всего, к живым, а не мёртвым. После смерти эти наставления практически бесполезны, необходимо его изучение при жизни. В отличие от "Книги мёртвых" древних египтян Бардо Тёдол не описывает пути, по которому умершие следуют в царство мёртвых, а является изложением ряда инструкций, обращённых к тем, кто "хочет преодолеть смерть, превратив её в акт освобождения". Точное название книги – "Великое Освобождение путём слушания во время Бардо". Данная книга даёт знание о том, как правильно умирать и выбирать лоно матери, чтобы родиться вновь. А смерть, как реальность, происходит с человеком в каждое мгновение – "здесь-и-сейчас". Так, согласно "Тибетской книге мертвых" (Бардо Тёдол), высшая степень понимания и просветления, а значит, максимальная возможность освобождения, достигается человеком в момент его смерти (См.: Тибетская книга мёртвых. – М., 1994. – с. 24).

Что такое Бардо? Это промежуток времени, отделяющий момент смерти человека от момента его нового рождения. А Бардо Тёдол – это своеобразный учебник освобождения за гранью смерти. Его тексты читают у постели умирающего или уже умершего человека. Учителя Ваджраяны считают смерть не одномоментным событием, а достаточно длительным процессом распада физического тела, начинающимся с появления первых признаков приближающейся агонии и простирающимся далеко за пределы видимой смерти до того момента, когда последние проблески сознания покинут тело умирающего.

Чтение текстов "Тибетской книги мёртвых" у изголовья умирающих служит лишь напоминанием основных понятий, полученных ими в течение жизни. После видимой смерти, умерший должен пройти сквозь так называемый период Чигай Бардо, когда он ещё не осознаёт, что умер, находясь в состоянии похожем на сон. Чтение этой первой части книги помогает ему осознать его состояние, избавиться от сожалений и подготовиться к конечному Освобождению, которое представляется как "яркий изначальный Свет". Если умерший, будучи плохо подготовленным к смерти ещё при жизни, не воспользуется этой возможностью войти в Нирвану, он должен будет пережить ещё один период, называемый Чёнд Бардо, и попадёт он тогда в окружение сначала мирных божеств, а затем божеств устрашающих, которые суть ни что иное, как *проявление его собственной кармы*. Правда, он может избежать этого, уверовав в сострадание Будды и Бодхисаттв. Но если этого не произойдёт, он окажется в Сидпа Бардо – в самом страшном периоде, наступающий на четырнадцатый день после смерти, когда душа ищет нового рождения, чтобы спастись от ужасных видений, её преследующих. Однако, на каждом

этапе пребывания в Бардо душа умершего пользуется поддержкой ламы, читающего текст этой священной книги.

"Бардо Тёдол" представляет собой вполне умпостижимое учение, имеющее в виду не Богов или дикарей, а самых обычных людей. И "гневные", и "мирные" божества понимаются в нём как сансарические проекции человеческой души.

Если человек, умирая, способен определить признаки смерти, он должен немедленно воспользоваться своим знанием. Если же он не может этого сделать, тогда гуру или собрат по вере, с которым умирающий был близок при жизни, должен находиться рядом, чтобы сообщать ему признаки смерти по мере того, как они появляются в надлежащем порядке, и повторять многократно (См.: Тибетская книга мёртвых, с. 32).

В момент смерти не имеет никакого значения, монах ты или мирской человек, богатый или бедный, власть имущий или неимущий. Что здесь важно, так это состояние ума. Если к моменту смерти человек создал состояние ума, обладающее ясностью, мудростью, то жизнь его прожита не зря. Если же в человеке присутствует постоянный страх, смятение, привязанность, беспомощность, отвращение и тёмные устремления довлеют в потоке его сознания, то это знак бессмысленно прожитой жизни. Тот, кто умирает в состоянии неведения и духовной отсталости, будь он власть имущим или не имущим, аристократом или нищим, богатым или бедным, монахом или мирянином, попадут в низкие царства бытия, независимо от того, какое положение в обществе он занимал при жизни. Когда ум отягчён грузом дурных поступков и злых намерений, он беспомощно сметается назад.

В этой жизни у каждого человека есть выбор. С одной стороны, всегда есть возможность попусту растратить время или ещё хуже – заняться дурным делом. С другой стороны, есть возможность заняться духовной практикой. Миларепа говорил: "Напуганный смертью, я бежал в горы. Теперь через медитацию я понял подлинную природу ума и больше не нуждаюсь в страхе" (См.: Великий Йог Тибета Миларепа, с. 132). Самое важное в момент смерти – это сильная и чистая медитация. Это и даёт человеку возможность предстать перед лицом смерти в целостном сознании.

Одной из самых существенных медитаций для следования по духовному пути является медитация смерти. Благодаря постоянному удерживанию мысли о смерти в потоке сознания человеческая жизнь приобретает всевозрастающую осмысленность. Настоящая жизнь может осмысляться только в контексте непостоянства и смерти. Не всё исчезает в смерти, только тело. А поток сознания вместе с привязанностями и влечениями, развитыми при жизни, продолжают в бардо и после, а затем в будущем цикле жизней. Следовательно, человеку необходимо всячески развивать в потоке своего сознания такие духовные качества, как любовь, сострадание, мудрость, терпение, понимание.

Каким способом практикующий человек медитирует на смерти? Существует множество методов, как в колеснице сутр, так и тантр. В системе сутр имеется два известных метода: 1) "Три корня, девять рассуждений и три убеждения" и 2) "Процесс проигрывания смерти".

1. По первому методу медитацию медитирующий начинает обращением ума к первому корню: неизбежности смерти. После этого он размышляет о трёх обосновывающих неизбежности смерти рассуждениях:

- а) в прошлом смерть приходила к каждому существу;
- б) медитирующий рассуждает, что его жизнь непрерывно уходит, и нет никаких способов остановить время или продлить свою жизнь на неопределённое время;
- в) жизнь состоит из преходящих обстоятельств и ситуаций.

Это и приводит медитирующего к первому из трёх убеждений: практиковать Дхарму и проникать в сущность жизни. Затем медитирующий обращает свой ум ко второму корню: неопределённости времени смерти или продолжительности своей жизни. Это осмысляется в связи с тремя обосновывающими рассуждениями:

- а) продолжительность человеческой жизни неопределённа;
- б) причины жизни немногочисленны, а возможности смерти многочисленны;
- в) человеческое тело очень хрупко и легко разрушается.

Размышление над этими тремя рассуждениями приводит медитирующего к убеждению практиковать Дхарму.

Третий корень для медитирующего заключается в том, что в момент смерти только духовные достижения могут иметь ценность. Здесь он размышляет о трёх обосновывающих духовные достижения рассуждениях:

- а) друзья и родные не могут помочь медитирующему в этот момент;
- б) богатство, собственность или светская власть также бесполезны для него;
- в) тогда даже разрушающееся физическое тело не имеет значения.

Эти рассуждения приводят к третьему убеждению: практиковать Дхарму чисто, не смешивая свои усилия с мирскими воззрениями.

2. Второй метод медитации смерти – "процесс проигрывания смерти" – выполняется как экзотерическими, так и эзотерическими средствами. Экзотерический метод включает в себя внешние и внутренние способы медитации. Внешний способ медитации – это пребывание в кладбищах, где кладут

трупы, и наблюдение за стадиями их разложения, держа в своём уме мысль о том, что эти трупы – это судьба, уготованная и для нашего собственного тела. Внутренний же способ основан на представлении медитирующим самого себя лежащим на смертном ложе в ожидании смерти.

Эзотерический метод медитации смерти в процессе её проигрывания связан с Ваджраяной. Источником этого метода является йога стадии зарождения высшей Тантры. Наиважнейшей фазой в йогах стадии зарождения высшей Тантры является "принятие трёх *кай* в качестве пути". Данная фаза имеет три ступени:

- а) принятие ясного света смерти как дхармакаи,
- б) принятие бардо, т.е. состояния между смертью и новым рождением как самхогакаи и
- в) принятие процесса перерождения как нирманакаи.

Эти три *кай* соотносятся с тремя аспектами состояния Будды:

- а) телом истины,
- б) телом блаженства и
- в) телом эманации.

В йогах стадии зарождения высшей Тантры йог представляет трансформацию в них смерти, промежуточного состояния и перерождения. Всё это закладывает основу для йог стадии завершения, где йогин действительно переживает смерть в медитации и действительно выполняет эти трансформации.

Действительно, если умирающий человек знаком с этими состояниями и появляющимися порядками благодаря духовным, йогическим упражнениям, если он способен в решающий момент достичь состояния Будды, то Колесо Рождений остановится и наступит немедленное Освобождение. Но такое духовное искусство встречается крайне редко, – говорится в "Тибетской книге мёртвых", – обычно ментальных способностей умирающего человека не хватает, чтобы удержаться в сфере, где сияет Чистый свет, и начинается постепенное нисхождение в низшие области Бардо, завершающееся новым рождением. В сфере Чистого Света сознание умирающего на мгновение приходит в состояние абсолютного равновесия и единства. Но такое экстагическое состояние "отсутствия" Я (эго) непривычно для обычного человека, его сознание неспособно в нём функционировать. Кармические склонности человека завлакивают сознание его мыслями о своей личности, о его индивидуальности, о дуализме субъекта и объекта, и, теряя равновесие и единство, поток сознания выпадает из сферы Чистого Света. Именно мысли о своём "Я", о самости препятствуют достижению Нирваны и Колесо смертей и рождений продолжает вращаться. В "Тибетской книге мёртвых" говорится: "Когда поток сознания покидает тело, он спрашивает себя: "Жив я или мёртв!" – и не может ответить. Он видит своих родных и близких, как видел раньше, и слышит их плач. Жуткие кармические видения ещё не появились; ужасные переживания, связанные с Божествами Смерти, также не наступили" (См.: Тибетская книга мёртвых, с. 38). Но тот, кто не привык к встрече с Чистым Светом ещё при жизни, – самостоятельно осознать Бардо не сумеет. Именно такого человека должен вразумить гуру или собрат по вере.

Так, для лучшего понимания вышеописанного рассмотрим такое сравнение: человек мог слышать подробное описание плавания, но сам он никогда не пробовал плавать. Если он бросится в воду, он тут же убедится, что плавать не умеет и начнёт тонуть. То же самое происходит с тем человеком, который теоретически знает, как вести себя после своей смерти, но никогда не применял свои знания в йогической практике; после смерти он не способен сохранить непрерывность сознания. В первую очередь, его сбывают с толку изменившиеся условия существования. Вдобавок, если у умершего ещё плохая карма, то, несмотря на все старания гуру, он не сумеет познать Бардо.

Приведём из "Тибетской книги мёртвых" те наставления, которые гуру читает умершему: "Сосредоточь своё внимание на моих словах и запомни их.

О благороднорождённый, для тебя наступило то, что называют смертью. Ты покидаешь этот мир, но ты не одинок: смерть приходит ко всем. Не привязывайся к этой жизни – ни из любви к ней, ни по слабости. Даже если слабость вынуждает тебя цепляться за жизнь, у тебя не достает сил, чтобы остаться здесь, и ты не обретёшь ничего, кроме блужданий в Сансаре... О благороднорождённый, какой бы страх и ужас ни охватили тебя в Чёнид Бардо, не забывай этих слов; храни их смысл в своём сердце и иди вперёд; в них сокрыта тайна познания Реальности:

Когда Неопределённая Реальность предстанет передо мной,
То, отбросив всякую мысль о страхе и трепете перед всеми видениями
Да сумею я понять, что они – лишь отражения моего собственного ума,
Да сумею я понять, что по природе своей – это лишь иллюзии Бардо,
И в решающее мгновение возможности достижения великой цели
Да не убоюсь я сонмов Мирных и Гневных Божеств – своих собственных мыслей".
(См.: Тибетская книга мёртвых, с. 43-44).

Человек умерший наконец-то должен понять, что все видения, которые происходят с ним после его смерти, есть его собственные мысли. *Все это и есть Бардо*. Если он, несмотря на духовную

сосредоточенность или наставления гуру, не узнает своих собственных мыслей, тогда он не сможет правильно опознать звуки, свет и видения и они испугают его и вследствие этого будет обречён блуждать в Сансаре.

В "Тибетской книге мёртвых" о необходимости узнавания собственных мыслей даётся следующее наставление: "И божества появились не откуда-то извне; они существуют извечно в твоём собственном разуме. Знай, что такова их природа... Это сияния не появились извне. Не соблазняйся ими, не поддавайся слабости; не бойся; пребывай в состоянии бездумья. В этом состоянии все видения и сияния сольются с тобой и ты станешь Буддой" (См.: Тибетская книга мёртвых, с. 64).

Следует отметить, что "состояние бездумья", о котором говорится в "Тибетской книге мёртвых", достигается в самадхи-йога. Это состояние, "лишённое формообразующей активности", считается изначальным состоянием Ума. Ум в действительности пуст, имеет природу Пустоты, т.е. Нерождён, Несотворён, лишён формы, изначален. В своём неестественном состоянии, т.е., воплощённый в человеческом теле, ум подвергается мощному воздействию пяти органов чувств и занимается постоянной мыслеобразующей деятельностью. Естественное или невоплощённое состояние – это состояние покоя, которое сравнимо только с глубокой медитацией, хотя здесь ум ещё соединен с телом. Сознательное восприятие продвинутое в йогическом плане человеком в Бардо Чистого Света вызывает у него состояние экстаза. По словам лам-гуру, чтобы обеспечить наибольшую полноту сознания после смерти и последующее благоприятное рождение, искусный йог или святой способны осуществить эзотерический процесс Переноса, исключив перерыв в потоке сознания от момента сознательной смерти, до момента сознательного рождения. Этот йогический процесс может быть выполнен только тем человеком, который обучен духовной концентрации, т.е. такой сосредоточенности ума, которая позволяет контролировать все ментальные и физические функции. Простое воспоминание об этом процессе в момент смерти равносильно для йога осуществлению самого Переноса. Как только тренированный ум йога сосредоточится на этом процессе, немедленно достигается желаемый результат – Освобождение, Нирвана.

Рассмотрим сознательную смерть совершенного йогина, осуществляющего эзотерический процесс Переноса сознания. Существуют бесчисленные истории о прославленных буддийских учителях Индии и Тибета, завершивших йогу Переноса сознания в соответствии с различными системами, такими как Гухьясамаджа, Ваджрайогини, Шесть Йог Наропы, Амиабха, Майтрея и много других. Существуют множество сочинений, написанные ими о том, как контролировать и сосредоточивать ум в момент смерти, о стадиях практики в методах Переноса.

Процесс Переноса сознания (по-тибетски *Пова*) относится к практикам, влияющим на перерождение с помощью контроля ума в момент смерти любого человеческого существа. Это возможно, поскольку последняя мысль человека перед смертью имеет далеко идущее воздействие на характер следующего перерождения. Человек, проживший добродетельную жизнь, но не выработавший высоких духовных установок, не контролирует свой ум и в момент смерти переполнен страхом, отвращением или другими отрицательными эмоциями. В результате он получает отрицательное перерождение. Может быть также, когда человек, проживший не слишком хорошую добродетельную жизнь, благодаря счастливым обстоятельствам в момент смерти имеет положительные мысли. Благодаря этому характер его перерождения меняется в благоприятную сторону. Однозначно, что добро или зло, совершённые этим человеком при жизни, по-прежнему сохраняются в уме в виде кармических семян, которые проявят себя в какой-то будущей жизни, но ближайшее перерождение человека сильно зависит от умственной структуры в самый момент смерти, и он может достичь перерождения, благоприятного для дальнейшей практики, иметь возможность очистить ум от кармических пятен в этот момент.

Различные махаянские методы подготовки ума к смерти и Переноса сознания преподаны в сутрах и тантрах.

1. Основной метод сутр называется как "приложение пяти сил": намерения, белого семени, ознакомления, разрушения и силы молитвы.

Суть "силы намерения" заключается в порождении человеком твёрдого намерения не позволять своему уму отделяться от бодхисаттвской мысли ни во время смерти, ни в Бардо, ни в будущем перерождении.

Суть "силы белого семени" состоит в стремлении человека избавить свой ум от всех форм физической привязанности. Для этого требуется раздача всего богатства, имущества на благородные цели.

Суть "силы разрушения" заключается в попытке человека разрушить пятна любой отрицательной кармы, собранные в течении жизни. Это делается применением четырёх противоположных сил: раскаяния в любом совершённом зле; решения избегать ошибочных действий в будущем; принятие прибежища в Трёх Драгоценностях и зарождение бодхичитты, искреннего устремления к высшему Пробуждению; очищения корня пятен посредством медитации Пустоты.

Суть "силы ознакомления" ориентирует человека на то, чтобы он как можно сильнее развил в себе бодхичитту и скончался в процессе этой медитации. Есть много способов развития бодхичитты. Но основой всего является развитие любви и сострадания.

Суть "силы молитвы" направлена к устремлениям того человека, который желает, чтобы трудности других людей были переложены на него, а другие освободились от них. Это делается им ради достижения цели Бодхисаттвы по достижению полного Пробуждения как способа спасения живых существ.

Применение этих пяти сил в момент смерти гарантирует перерождение в условиях благоприятных для продолжения практики махаянского пути.

2. Процесс Переноса сознания, преподанный в Тантрах, является самым могущественным методом. В тибетских источниках отмечается, что человек, практикующий этот метод даже на начальных стадиях и имеющий весьма отрицательную карму может через раскаяние, очищение и ваджраянские методы Переноса сознания легко переродиться в Чистой Земле. Йоги, обученные этому методу, применяют его во время своей настоящей смерти. Человек, использующий этот метод, может проецировать сознание из тела возгласением слога "Хик", а затем вернуть его обратно слогом "Пхат". Мантрический слог "Хик" является наилучшим для направления жизненной энергии и сознание вверх. Этот метод Ваджраяны йоги практикуют в строгом затворничестве, пока у них не появятся признаки завершения практики, такие, как маленький волдырь на темени и несколько капель гноя и крови. Отметим, что практик, являющийся действительным адептом высшей тантрической йоги, находится в момент смерти в совершенно ином положении, чем обычный человек. Ему не нужны никакие ритуалы или "книга мёртвых", для него имеется уникальный путь самоконтроля.

Действительно, в "Тибетской книге мёртвых" говорится об этом: "Какой бы ни была религиозная практика человека – обширной или незначительной – в момент смерти перед ним появляются различные, вводящие в заблуждение иллюзии; поэтому Тёдол совершенно ему необходим. Тому, кто много занимался сосредоточённым размышлением, Истина предстанет сразу, едва поток сознания через темень покинет тело. Важно приобрести определённый опыт ещё при жизни: постигший истинную природу своего бытия ещё при жизни обретает небывалое могущество в Бардо Момента Смерти, когда перед ним вспыхнет Чистый Свет".

Та же мысль проводится и в "Книге об искусстве умирать": "Тот, кто хочет умереть правильно, спокойно, достойно и без страха, должен позаботиться об этом, познав и прилежно изучив искусство умирания и все предписания, изложенные выше, покуда он в добром здравии, не дожидаясь приближения смерти" (См.: Тибетская книга мёртвых, с. 92).

Таким образом, пробуждение возможно не только в процессе этой жизни, оно возможно даже в момент смерти. Но без наставлений при жизни никто не может узнать ясный свет в момент смерти. Все живые существа рождаются, умирают и перерождаются несчётное число раз. Снова и снова они переживают невыразимый и неопишуемый человеческим языком чистый ясный свет. Но из-за неведения они бесконечно блуждают в сансаре.

Привычная кармическая склонность к сансарическому бытию, вызываемая жадной жизни, является единственной причиной обретения умершим человеческого или какого-либо другого тела после смерти. Каждая склонность, направляемая кармическим сродством, неизбежно попадает в родственное окружение. Эти особенности существования человека после смерти в промежуточном состоянии в "Тибетской книге мёртвых" описывается следующим образом: "Ты видишь своих родных и близких и обращаешься к ним, но не получаешь ответа. Увидав, что семья оплакивает тебя, ты думаешь: "Я мёртв! Что делать?" – и жестоко страдаешь, словно рыба, выброшенная из воды на раскалённые угли. Ты будешь страдать, но страдание тебе не поможет. Если у тебя есть Божественный Гуру, молись ему. Молись Божеству-Хранителю, молись Сострадательному. Привязанность к родным и близким тебе не поможет, поэтому забудь о ней. Молись Сострадательному Богу и ты избавишься от скорби, страха и трепета.

О благороднорождённый, когда тебя носит повсюду не знающий покоя ветер кармы, твой разум, лишённый опоры, подобен перышку, увлекаемому вихрем. Ты вынужден блуждать безостановочно и говорить оплакивающим: "Я здесь, не плачьте!". Но они не услышат, и ты подумаешь: "Я мёртв!". И вновь тебя одолеет страдание. Не поддавайся ему" (См.: Тибетская книга мёртвых, с. 102).

Эти страдания возникают в промежуточном состоянии Бардо у тех умерших, которые устремляются к новому рождению в человеческом или каком-либо другом теле. Умерший в промежуточном состоянии ищет тело и не находит ничего, кроме страданий.

В "Тибетской книге мёртвых" умершему человеку перед "Страшным судом" даётся следующее наставление: "Причина твоих страданий – твоя собственная карма; только карма и ничто иное... Бог Смерти скажет: "Я погляжу в Зеркало Кармы".

С этими словами он посмотрит в Зеркало, в котором отражаются все добрые и злые дела человека. Лгать здесь бесполезно.

И тогда один из Палачей-Мучителей Бога смерти набросит тебе на шею петлю и повлечет за собой. Он отсечёт тебе голову, вырвет сердце, вывернет чрево, высосет мозг, выпьет кровь, он пожрёт плоть и изложет кости, но ты не сможешь умереть. Хотя тело твоё будет разорвано на мелкие части, оно оживёт вновь. И так будет повторяться снова и снова, причиняя тебе ужасную боль и муку.

Но даже теперь, когда камешки сочтены, не бойся, не ужасайся. Не лги, не страшись Бога Смерти.

Твоё тело – духовное тело, оно не может умереть, даже если его обезглавить или четвертовать. Природа твоего тела – пустота, тебе нечего бояться. Боги Смерти – твои собственные видения. Твоё тело желаний есть тело склонностей, оно пусто" (См.: Тибетская книга мёртвых, с. 106-107).

Все бедствия и злключения обусловлены одним: кармой человека. В промежуточном состоянии между смертью и новым рождением у умершего человека пересиливает то хорошая карма, которая возносит его к духовным вершинам, то плохая, которая повергает его в состояние духовной депрессии.

Основным в теории кармы тибетского буддизма является ответственность за всё, что человек делает, говорит и мыслит. Действия тела, речи и мысли – это основные средства коммуникации и трансформации. Когда человек принимает ответственность за собственные действия тела, речи и мысли, он овладевает своим экзистенциальным бытием. Без этого чувства личной ответственности для него нет возможности на движение по буддийскому пути. Во всех трёх буддийских колесницах – путях Хинаяны, Махаяны и Ваджраяны – человеку необходимо принять ответственность за собственный кармический поток, чтобы работать на разных уровнях практики. Сам Будда говорил о личной ответственности в пути Освобождения: "Мы сами свой худший враг или собственный спаситель".

Согласно буддизму, существуют три основных типа загрязнённой кармы: положительная, отрицательная и медитативная. Все эти три корня сансарной эволюции. Они и служат основой для вечного циклического существования человека в шести царствах. Отрицательная карма приводит к перерождению в одном из трёх низших царств, положительная – в мире людей, полубогов или чувственных богов, а медитативная – в высших сферах форм и бесформенности.

Из шести царств – царства ада, царства духов, животного мира, мира людей и небес богов и полубогов – одно из них обязательно преобладает в момент смерти человека, т.е. определяет, в каком из шести царств он переродится. Например, природе ада – жестокость – соответствует скверна гнева. Человек, творящий зло, будет закладывать в своём уме сильную подсознательную предрасположенность к жестокости. Следовательно, смерть в состоянии гнева создаёт содержание ума, сходное с адским, и приводит к перерождению в аду. Природе царства духов – это неутолённые страстные желания человека – соответствует клише страсти. Следовательно, умирающий в состоянии сильного пристрастия человек переродится в мире духов. Природа животного мира – это страдания из-за недостатка разума. Смерть в состоянии неведения, т.е. из-за недостатка или скудости ума, приводит к рождению животным, насекомым. Перерождение в высших царствах – в мире людей и царстве богов и полубогов – бывает двух основных типов: вызванное хорошей кармой, но запятнанной скверной, и вызванное хорошей кармой, но благоприятными умственными структурами. Первый тип даёт положительное перерождение с отрицательными условиями, а второй – положительное перерождение с благоприятными условиями. Клеши, связанные с отрицательным перерождением в высших царствах, – эгоизм, зависть и гордость – соответственно вызывают отрицательные перерождения в человек, полубога и бога. Положительная же карма посылает существо в благоприятное царство. Человек, творящий добро, действующий с любовью, мудростью и добротой, увеличит свою предрасположенность к этим высоким качествам.

Таким образом, карма влияет на человеческий ум и личность в этой жизни, и, следовательно, также на то, как сложится его будущая жизнь. В момент смерти кармические семена, которые человек несёт в своём уме, будут сильно влиять на его будущую жизнь.

Когда тело умирает, ум вступает в Бардо, т.е. в состояние между смертью и новым рождением, влекомый кармическими склонностями, порождёнными человеком ещё при жизни. Вступая в Бардо в отрицательном состоянии ума, человек запускает отрицательные кармические склонности и приходит к несчастному перерождению. Вступая в Бардо с положительными мыслями, он запускает положительные склонности и в результате имеет положительное перерождение.

Мир обычной жизни с её сансарными ценностями – это тюрьма, порождающая все виды неудовлетворённости. Понимая это, человек должен отбросить все мирские интересы и погрузиться в духовную практику. Действительно, если человек занимался духовной практикой, то в момент смерти лама должен читать именно мантру его Гуру. Самое необходимое в момент смерти – это вызвать и поддерживать добрые чувства в сознании умирающего человека. Не волновать и не раздражать его ни по какой причине. Умирание с положительной установкой почти гарантирует человеку умершему положительное перерождение.

Как только человек умрёт, следует раздать его вещи нуждающимся и на добрые дела или продать их, а на эти деньги заказать чтение молитвы. Родители и друзья умершего также должны совершать молитвы, так как они могут иметь сильное положительное влияние.

Человек мёртв. Его прежнее тело осталось позади, а новое ещё не найдено. Это состояние бытия называется "Бардо становления". Человек должен понять своё положение, в котором он находится. Как ему узнать, что он в Бардо? Много странных и страшных образов, не похожих ни на что из того, на что человек взирал раньше, появляется перед ним. Это признак того, что он в Бардо. Все ужасающие события – признаки того, что человек умер и сейчас находится в Бардо.

Поэтому лама советует умершему человеку думать обо всех страшных и ужасных видениях в Бардо, как о его собственных охраняющих божествах. Когда его родственники, исполняя религиозные обряды, раздают милостыни, он не должен разгневаться на их поступки и не должен позволять

возникнуть ни одной гневной мысли. "Если ты испытываешь привязанность к земным благам, – говорится в "Тибетской книге мёртвых", – которые оставил, или, видя, что твоим имуществом овладели другие люди и пользуются им себе во благо, ты по своей слабости испытываешь к нему привязанность или гневаешься на своих наследников, то это чувство скажется в важнейшую минуту так, что, даже если тебе суждено было родиться в Аду или в мире прет. К тому же, даже если ты привязан к оставленным живым благам, ты не способен обладать ими, они тебе бесполезны. Поэтому будь твёрд и отринь свои привязанности; отбрось мысли о них, вырви их из сердца. Какое сейчас имеет значение, кто пользуется твоим имуществом? Не жалей о нём, но будь готов отказаться от него по собственной воле".

В целом состоянии Бардо длится 49 дней, длительность его может быть и меньше. Лама за всё это время наставляет умершего человека. Знание того, как важно научиться ничего не бояться и ни к чему не привязываться, ибо всё порождено природой самого человека, и если научиться управлять ею, то не будет ничего невозможного. Впоследствии, в новой жизни, знание это уходит глубоко в подсознание.

Подчёркиваем, все ужасные явления и несчастья, описанные в "Тибетской книге мёртвых", всецело порождены кармой умершего человека. Будь духовное развитие умершего достаточно высоким, его пребывание в Бардо с самого начала было бы мирным и счастливым, и он никогда бы не опустился в низшие области. "Тибетская книга мёртвых" предназначена, главным образом, для обычных людей, а не для тех, кто сразу после физической смерти обретает Реальность, Освобождение.

Пребывание в мире Бардо может продолжаться от пятисот до тысячи лет, а в исключительных случаях – до нескольких тысячелетий. Все это время, пока выход из Бардо закрыт, умерший лишён возможности перенестись в райские области или вновь родиться в мире людей. Но всё же, в конце концов, он попадает в материнское чрево, и его пребывание в Бардо завершается.

Нирвана – "Нестановление, Нерождённость, Несотворённость, Невоплощённость" – вот цель, которую должен преследовать каждый человек при жизни. Если умерший ещё при жизни получил определённые навыки духовной сосредоточенности, т.е. умеет управлять процессом мышления, то это позволит ему достичь состояния отсутствия мыслей. "Теперь, чтобы овладеть Истиной, – говорится в "Тибетской книге мёртвых", – ты должен предоставить своему уму успокоиться в бездейтельном, бездумном состоянии неомрачённости, изначальности, ясности, пустоты – в состоянии, с которым тебя познакомил гуру. Тем самым ты избежишь материнского чрева и достигнешь Освобождения" (См.: Тибетская книга мёртвых, с. 98).

Таким образом, подытоживая наш анализ Восточной философии по проблемам человека, кратко отметим, что путь духовного созерцания, практикуемый мудрецами-мистиками характеризуется систематическим, целенаправленным и методически упорядоченным опытом "возвышения души". Тип мудреца-мистика отмечен в целом печатью "духовной трезвости", совершенной и изощрённой "техники" единения с Брахманом. Мудрость религиозных мистиков выступает в целом в форме ментальности как психофизической трансформации субъекта знания на пути экстатического восхождения субъективного духа к Единому, Дао, Брахману, Недвойственности. И специфическим выражением мудрости в Восточной религиозной философии является путь созерцания, видения (даршан), что приводит ум человека в чистое, естественное, целостное состояние, а не путь умственного анализа, рассуждения, искания истины, счастья, смысла жизни, при помощи ограниченного, обусловленного человеческого ума. Эти пути различаются не количественно, а качественно. Мудрецами-созерцателями могут быть названы и медитирующий йог, и религиозный даос, сосредоточенный на выращивании "бессмертного зародыша", и дзэнский монах, размышляющий над коаном. Их объединяет то, что все они преодолели дуальную природу ума, их ум стал чистым, целостным.

ГЛАВА IV. ЧЕЛОВЕК В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА

Суфию не нужно быть мусульманином. Суфий может существовать везде, в любой форме, потому что суфизм – это сущностное ядро всех религий. Он не имеет ничего общего с исламом как таковым. Суфизм может обойтись без ислама; ислам не может существовать без суфизма. Без суфизма ислам – труп. Только суфизм делает его живым
Ошо Бхагаван. "Суфии – люди пути".

§ 1. Общая характеристика суфизма

В научной литературе суфизм исследуется:

1) как учение, которое возникает на определённом этапе развития человеческой истории и которое имеет свою организацию, цели развития и догматизированные источники верования. При этом исследователь, исходя из методов исторического и логического, восхождения от абстрактного к конкретному и т.д., описывает суфизм с чисто внешней, формальной стороны. Суфизм с этой стороны рассматривается как исторически возникшее явление;

2) по внутреннему духу развития человека как суфия, ощущающего свою духовность в каждый миг и черпающего силы и радости жизни из колодца собственной внутренней мудрости. Суфизм, как и другие эзотерические методы исследования человеком самого себя, не имеет историю развития в качестве определённого, строго фиксированного (догматического) учения. Джалаладдин Руми (1207-1273), знаменитый персидский суфий-мистик и поэт о суфиях говорит следующее: "Прошлое и будущее скрывают Бога от наших глаз". Опыт мистика-суфия – это опыт пребывания в вечности. "Суфий – дитя настоящего". Действительно, суфизм – это жизнь "здесь-и-сейчас", жизнь в Самом Боге. Суфизм *не просвещает* человека, суфизм как метод самоисследования *посвящает* человека для жизни в Боге. Суфизм как метод и путь живой жизни практиковался людьми всегда (называли ли его другие суфизмом или йогой). И последователями его являлись люди сердца. Действительно, следует согласиться с автором предисловия на работу Идриса Шаха "Суфизм", который утверждает: "Суфии представляют собой древнее духовное братство, происхождение которого никогда не было установлено или датировано. Сами они не проявляют большого интереса к подобным исследованиям, довольствуясь ссылками на проявления их образа мышления в различных странах в разные периоды времени. Несмотря на то, что суфии ошибочно считают мусульманской сектой, их можно встретить в любой религии... Характерные суфийские черты отличаются самые разнообразные литературные произведения, начиная, по крайней мере, со II тыс. до н.э., и хотя наибольшее влияние они оказали между VIII и XVIII вв. н.э., суфии и сейчас не менее активны, чем раньше" (Идрис Шах. Суфизм. – М., 1994, 4-5).

Мы считаем, что суфизм как метод и Путь раскрытия человеческого Духа всегда здесь-и-сейчас, в самом суфии; раз суфизм как Путь существует только "здесь", то существует он "езде", раз суфизм как Путь и как внутренний Дух каждого человека существует только "сейчас", то существовал он "всегда". Как индийская йога – как метод самораскрытия человека в его просветлённости, "предшествовал" индуизму, джайнизму и буддизму, так и суфизм, как путь повседневной духовно-практической жизни здесь-и-сейчас, "предшествовал" исламу, т.е. исламу, как чёткому догматизированному учению и верованию. Эту внутреннюю сторону исследуемой проблемы каждый человек, живший в прошлом или живущий в настоящее время, должен был испытать или испытывает в самом себе как его исконная природа. Суфизм как метод – это Дух жизни, это сама Жизнь.

1. Действительно, если рассмотреть суфизм с *чисто формальной, внешней, стороны* как возникшее во времени историческое явление, то в философской и мистической литературе принято считать, что суфизм как эзотерическое учение возникает и развивается почти одновременно с исламом в VII в. Традиция приписывает возникновение суфизма некоторым сподвижникам Мухаммеда, таким, как Абу-д-Дарда, Абу Зарр, Хузайфа. Начало же формирования суфизма, как аскетико-мистического течения внутри и в пределах ислама, относят к середине VIII-началу IX вв.

Разработку идей первой школы традиционно связывают с именем персидского мистика ал-Бистами. Для его учения, прежде всего, характерны "экстатический восторг" (галаба) и "опьянение любовью к Богу" (сукр), всепоглощающая страсть к которому, в конечном счёте, приведёт "Влюблённого в Него" к духовному слиянию с Ним. Последователи ал-Бистами считали, что при глубоком и полном погружении в размышления о единстве человека и Бога у суфия может возникнуть внутреннее духовное ощущение абсолютного исчезновения собственного "Я", т.е. чувство личности и обособленности в человеке может исчезнуть, раствориться в Боге (фана), приобретая при этом субстанциальные качества Бога. В этот момент человек становится Богом, а Бог – человеком. С этим положением ал-Бистами связана дальнейшая разработка важнейшей концепции мистики "Я есть Ты, а Ты есть Я". Эта школа, получившая название школы "опьянения" или "экстатического восторга", всегда вызывала у представителей официального ислама резкие нападки, обвиняющие их в вероотступничестве и в халул (т.е. в претензии их на тождество с Богом).

Возникновение второй школы связывают с деятельностью другого персидского мистика ал-Багдади. Его учение признаёт в принципе положение школы "опьянения" о полном растворении личности мистика в Боге, когда потеряны все его личностные характеристики, отпали эмоции и реакции. Однако это состояние (фана) ал-Багдади считал лишь промежуточной фазой, поскольку мистик обязан идти ещё дальше, к состоянию "трезвости", в котором его духовное познание Бога могло бы преобразовать его в более современное человеческое существо (бака), наделённое всей полнотой самообладания и контроля над своими экстатическими видениями, которое вернулось бы в мир обновлённым, наделённым Богом миссией просвещать людей и служить на благо человеческому обществу. Эта школа получила название школы "трезвости" (сахв), т.е. основанной на трезвом, критическом отношении к своим эмоциям и полном контроле над ними. Представители официального ислама считали взгляды этой школы умеренными и вполне терпимыми.

Далее, по мере своего развития по всему Ближнему Востоку суфизм разделяется на четыре школы. Первая школа – школа Чиштийа, оформившаяся на рубеже XII–XIII вв. в Индии. Она представляла духовный идеал в области поэзии и музыки. Вторая – школа Сухравардийа – сложилась в конце XII–начале XIII в. Эта школа учила таинству жизни, раскрывающемуся через метафизические знания и практики самоконтроля. Третья школа – школа Кадирийа, учившая мудрости на основе исламской религии. Организационно она оформилась к концу XIII в. Четвёртой стала школа

Накшбандийа, главную роль в которой играли символизм, ритуалы и обряды. Она появилась в конце XIV в.

Эти четыре школы явились основанием для появления многочисленных суфийских орденов. В них не обучали каким-либо абстрактным доктринам, догматам Ислама. Суфизм – это Путь очищения (тарик ал-муджахада) от всего косного, догматичного и мёртвого. Он организует в единую систему стремление индивида продвинуться на пути познания, но при этом подчёркивает роль Божественного начала, воздаяния в виде дара прозрений и милостей, а также пассивной восприимчивости души (нафс), которая обогащается по мере освобождения от всего наносного, догматичного, мёртвого.

Истина, которую стремится понять ищущий, должна быть воспринята всем его существом. Именно поэтому познавательная сторона её постигается органическим единением с практикой суфизма. Действо, песня, упражнение и танец со всей сопутствующей символикой и есть первичная форма коммуникации. Обучение играет относительно подчинённую роль и в любом случае неотделимо от накопления духовно-практического опыта. Наставник обучает неопита суфийской символике поэтапно, всё время контролируя его успехи и постепенно усложняя задания по отправлению молитв. Отметим, что не мечеть, а гробница выступает основным символом ислама. Гробница, а также обитель суфия и кружок участников зикра выступают хотя и внешними формами выражения живучести этой религиозно-мистической организации, но в жизни неопита они играют огромную роль. Если все медресе были похожи одно на другое и отличались только размерами или степенью известности и влияния, так как должны были формально удовлетворять требованиям ортодоксального ислама, то объединения суфиев были чрезвычайно разнообразны и обслуживали разные религиозно-мистические нужды.

Цель, которую ставят перед собой суфии – это духовное, интуитивное, непосредственное познание Бога (См.: Суфийская мудрость. – Минск, 1998, с. 34). В каждой школе *цель* остаётся одной и той же, а меняются лишь *методы* и Пути её достижения. Под мистическим Путём (сулук, тарик) суфии понимают все сведённые воедино частные, индивидуальные мистические учения и практические методы, которые культивируются в среде братств и через них же распространяются.

В частности, в основе их концепций мистического Пути любви или сердца лежат следующие положения:

- 1) духовное соединение с Божеством как высшая цель жизни мистика;
- 2) концепция "Совершенного человека" и связанная с ней доктрина о нравственном совершенстве через постулирование идеалов воздержания, аскетизма и довольства малым;
- 3) утверждение о том, что Божественная милость одинаково распространяется на всех, а не только на пророков и имамов;
- 4) эзотерическое толкование откровений Корана. Эти положения официальный ислам никогда не принимал, ибо они размывали его основные религиозные догматы, предназначенные для верующей толпы.

Отметим, что хотя суфизм, представляющий собой (как и йога или дзэн) *метод непосредственного приобщения* к Богу, развивался с VII в. внутри ислама, но как *психотехническое явление* ничего не мог почерпнуть из мусульманских источников и догматов. Ибо суфизм – это жизнь Духа, Бога в самом суфии. В основе мистического подхода лежит знание, данное в опыте, знание в то, что имеется внутреннее родство или связь между человеческим и Божественным, хотя интерес суфия-мистика в этом соотношении "Бог – человек" всегда обращён к Божественному, нежели человеческому. Будучи религиозным опытом, суфизм не является религиозно-философской системой. На самом деле это Путь – Путь очищения, Путь чистоты.

В целом духовная *методика* многих суфийских орденов основывается на:

- 1) взывании и вспоминании Бога (зикр);
- 2) размышлении (фекр);
- 3) самоанализе (мохасеба);
- 4) медитации (моракеба);
- 5) питании (вирд).

Считается, что, практикуясь в зикре, фекре, самоанализе и питании, а также, обучаясь суфийской символике, неопит приближается к восприятию того, к чему нельзя научить, – к интуитивному постижению Истины. Суфизм разработал мистические методы, чтобы дать возможность неопиту постичь Бога.

Отметим, что не всякий, кто направляет свои помыслы к Богу и посвящает себя к поискам Пути к Нему, может стать суфием. Суфий для нас означает того человека, кто имеет возможность *прямого общения с Богом*. Это сфера религиозного опыта, в основе которого лежит пророческое откровение, постижимое без знания шариата и исламской теологии. Такой *суфий станет давать методы, но никогда – доктрины*. Именно поэтому его и называют "человеком, который достиг Пути".

Таким образом, суфизм, как и дзэн-буддизм или йога, не ограничивает себя какими-то священными писаниями, догмами, учениями. Когда говорят о суфизме, то имеют в виду не какую-то конкретную, идеологически единую систему взглядов и догматических положений, доктрин и постулатов, а множество школ и братств мистического Пути, которые объединялись *мистической целью*. *Методы и способы* практического достижения этой мистической цели самые разнообразные. Они

включают различные психотехнические, духовно-религиозные и физические упражнения, сведённые в строго определённую, но в живую систему. Данная система включает в себя в качестве основополагающих составляющих следующие компоненты: погружение в себя (мушахада), фиксацию позы (джалса), контроль над дыханием (хабс ан-нафс, хабс-и дам), координированные движения и изустное повторение зикр. Отметим, что уничтожение суфийских орденов или "перерыв постепенности" в передаче суфийскими мистиками суфийского образа жизни, его жизненного Духа своим последователям может привести к уничтожению "учения" суфиев. Когда умирает живой Дух, его нельзя будет реанимировать. Суфизм существует благодаря своим носителям, благодаря передачи Духа жизни (жизни в Боге) из одного человека (Учителя-Гуру) к другому (ученику, ставшему истинным суфием). Например, о передаче такого Духа Великий йог Тибета Миларепа говорил в своих стихах.

К важнейшим социальным и этическим аспектам, а также правилам управления духовными орденами, требующего от суфиев исполнения, относятся следующие положения:

1) отказ от затворничества, с предпочтением внутренней уединённости в присутствие других. Но могут быть определённые исключения, например, когда уединение с затворничеством предлагается в качестве индивидуального терапевтического средства для восстановления физического и психического здоровья; строгое запрещение использования наркотических веществ, которые вызывают привыкание;

2) требование от суфиев продуктивной деятельности и отказ от праздности;

3) ношение обычной одежды, чтобы не произвести впечатления на других или не вырабатывать в себе склонность к ложному поведению;

4) сердечное отношение к людям любого вероисповедания и этнической принадлежности, а также ко всем, чья жизнь проникнута добрым отношением к Божьим созданиям;

5) мастера и шейхи ордена посвящают и наставляют всех достойных искателей, никого не отвергая;

6) преобладание практики зикра сердца над вокализованным зикром на собраниях ордена;

7) защита суфиями ордена мира, братства и равенства;

8) мастера и шейхи ордена не получают денег от своих последователей и не обеспечивают их;

9) духовными и финансовыми делами ханаки занимаются шейхи, которых направляет мастер;

10) когда суфии собираются или живут вместе, их взаимоотношения основываются на равенстве.

В частности, суфий не имеет права отдавать приказы другим суфиям, и вклад каждого основан на его или её способностях.

Из этих вышперечисленных положений видно, что суфизм по духу своего развития носит строго антропоцентричный характер. Ему присущ глубокий анализ движений души человека, скрытых мотивов его поступков, внимание к личному переживанию и внутреннему осознанию религиозных истин.

2. По своей внутренней сути, суфизм представляет собой внутренний Дух самого человека "здесь-и-сейчас", жизнь Бога в самом суфии. Суфизм существовал всегда, потому что он, как метод познания человеком себя самого, как метод единения человека с Богом, как жизнь в Боге и посредством Бога, всегда представлял собой внутреннюю сущность человека. Каким образом Дух (Бог) не может быть историей, так и суфизм, как Путь, как Дух, не есть история. Суфизм – Дух самого человека. Суфизм, как и йога, дзэн, хасидизм, гностицизм – это разные названия одной и той же высшей взаимосвязи человека с Дао, Природой, Богом. У суфизма никогда не было начала, он никогда не возникал в смысле исторического явления, подобно мировым религиям. "Суфиев нельзя назвать сектой, ибо они не связаны абсолютно никакими религиозными догматами и не используют никаких постоянных мест для поклонения. У них нет ни священного города, ни монастырей, ни религиозных принадлежностей. Они отрицательно относятся к любым названиям, которые могут их склонить к той или иной форме догматизма" (Идрис Шах. Суфизм, с. 4). Но кто назвал их суфиями? Только не они сами. Суфиями этих людей назвали впоследствии другие, сами они не давали себе никакого имени. Они были свободны и чисты ("сафа") от определений, от имён и ярлыков, от личностных различий. Другие назвали их суфиями из-за чистоты их от всего свободного и чистого, используя корень "саф".

Если рассмотреть суфиев в историко-философском контексте внутри ислама, то суфиями первоначально называли мусульман-аскетов, носивших грубую шерстяную одежду *суф*. Отсюда происходит слово Тасавуф, означающее "мистицизм".

В эзотерической и философской литературе существует множество определений суфизма и суфия-мистика. Кратко перечислим некоторые из них:

1. Самым распространённым является термин "суфи", который происходит от арабского слова "суф" и который в переводе означает "шерсть". И этот термин характеризует тех людей, занимающихся духовной практикой и носивших одежды (плащи) из шерсти, так как шерстяная одежда считалась одним из атрибутов мистика-отшельника, подвергнувшего своё тело страданию.

2. Другие считают, что слово "суфи" происходит от греческого слова "софия" (мудрость). Мудрость не означает интеллектуального знания, ибо оно приходит из предубеждений, структуры непонимания, Священных писаний, догматов. Знание – это вера. Кто-то говорит: "Бог существует" и другой верит его словам. А суфий – это тот, кто познал, прикоснулся к Реальности, приобщился к Богу.

Он стал мудрым, он стал самой мудростью. Термин "философия" тоже происходит из того корня "софия". Но философия не является мистическим Путём мудрости, она включает в себя простые спекуляции – только одни размышления и рефлексии. Поэтому философия не способна преобразовать (трансформировать) человека, как это может преобразовать суфизм.

3. Третьи говорят, что суфии были племенем, которое находилось в Каабе (место паломничества мусульман). Они занимались очищением священного места и по своему образу жизни были близки к сподвижникам Мухаммеда.

4. Ещё одна гипотеза гласит, что слово "суфи" происходит от арабского слова "суфа" (возвышенное каменное место, каменный выступ), где собирались сподвижники и друзья Мухаммеда.

5. Предлагается и такая гипотеза: термин "суфи" является производным от слова "сафо" – чистый. Действительно, это превосходное определение: "сафо" – это "чистота". Да, эта чистота не имеет никакого отношения к морали. Слово "сафо" не означает "чистоты" праведника, чистоту в смысле праведности, так как это было бы очень мелко; "сафо" означает чистоту Божественного, чистоту Трансцендентного. Здесь нет никаких идей, предубеждений, догматов, Священных Писаний, подобно Библии или Корану. Ум исчез, мыслей нет. Это, по терминологии дзэн-буддизма, состояние сатори, самадхи.

Но до сих пор не утихают дискуссии по поводу окончательного определения суфийского учения. Многие западноевропейские учёные вплоть до начала XXI в. склонялись к мысли о том, что слово ат-Тасавуф (суфий) происходит от греческого слова σοφία – "мудрость". Но общепринятой всё-таки остаётся точка зрения, высказанная ещё средневековыми мусульманскими авторами, согласно которой под словом "суфий" – производного от слова "суф" – "шерсть" – называли мусульман-аскетов, носивших грубую шерстяную одежду *суф*, поскольку грубое шерстяное одеяние издавна считалось обычным атрибутом аскета-отшельника, "Божьего человека", мистика.

Действительно, суфизм – это путь внутреннего прозрения, а не рассуждений. Суфизм – это преобразование, а не заучивание принципов и положений догматики, полученных из Священных книг. То, что имеет отношение к просветлению, не может быть выражено словами. И потому суфии утверждают: *"То, что может быть высказано, – суфизмом не является"*. Мы считаем, что *истинный суфий никак не может говорить о суфизме, он может говорить сам суфизм, он не может говорить о реальности, он может говорить саму реальность*.

Всё, что говорили о суфизме выдающиеся суфии – лишь попытки выразить в словах их собственные внутренние переживания. Существует некое непосредственно переживаемое состояние человека (хал), называемое суфиями *афран*. В первом значении афран – это ошеломляющая радость и любовь, испытываемая человеком, которому на миг дано было узреть присутствие Самого Бога. В таком состоянии человек не может удержать своих горячих слёз. И хотя само такое состояние приходит и уходит, но существует немало свидетельств о людях, которые после этого испытывали высшую радость годами. Во втором значении слово "афран" отсылает нас именно к такому состоянию человека, достигшего истинной чистоты. О таком человеке можно сказать, что он настолько угасил пылание (аатиш) разнообразных потребностей своего "Я-эго" (нафса), что воспламенить их снова уже нельзя. Человека, достигшего этого состояния, называют суфием. Но есть и другое название: "возлюбленный друг Бога" (авлия – святой). Поэтому суфии могут продемонстрировать отдельные характеристики суфизма, но не могут быть его всеобъемлющим определением. Тем не менее, если бы мы всё же попытались дать подобное определение, то могли бы сказать следующее: *"Суфизм – это сущность человека, в котором пребывает Сам Бог. О суфии, пребывающего в Сокровенном сознании, ведает только Сам Бог. Суфий смотрит на Божьи тайны посредством самого Бога, а на Бога посредством Божьих тайн"*. Таково наше определение суфия и суфизма. Мы отнюдь не говорим, что суфизм – это просто путь к Богу, вечное движение без начала и конца. Мы не говорим, что побуждающей силой для движения к Нему является Любовь, а средством продвижения – целеустремлённое сосредоточение и внутренняя уравновешенность в любой ситуации. И что цель этого пути – Бог. Мы считаем: *в истинном Суфии уже пребывает Сам Бог*.

Хотя целью своей суфизм считает постижение Самого Бога; но не так, как Его разъясняют религиозные философы – при помощи логических доказательств и наглядных примеров, а каков Он есть в Себе Самом. Такое знание может быть обретено только "оком сердца" – посредством озарения и духовного созерцания.

Согласно суфиям, человек не сможет познать Бога до тех пор, пока он будет оставаться в своём "Я-эго", будет оставаться отождествлённым со своим умом. И величайшей завесой между человеком и Реальностью выступает его самость: "Я-эго", ум, рассудок. Абу Саид Абу-л-Хайр сказал: "Когда человек познаёт себя как не существующего, он познаёт Бога как Вездесущего" (См.: Суфийская мудрость, с. 74). Все суфийские мастера согласны в том, что в каждом человеке заложены возможности освобождения от своего "Я" и раскрытия себя как Бога, но находятся они в скрытом состоянии и не могут быть высвобождены без наставлений Учителя, *за исключением случаев, когда Бог дарует способность особого озарения*.

При этом Высшее Знание, исходящее от Самого Бога, доступно только Совершенному человеку, несовершенный же слеп по отношению к этому Божественному знанию именно в силу своего несовершенства. Суфии считают, что обычный "нормальный" человек страдает болезнью несовершенства, которая влияет на его способность к восприятию и различению, заставляя его постоянно заблуждаться. Такой человек своим несовершенством искажает своё понимание Бога и, сам того не осознавая, впадает в заблуждение. А заблуждение его идёт от его ограниченности пределами самости, эгоцентризма и его ума. Здесь следует очень подробно рассмотреть проблему "Я-эго", проблему отождествлённости человека со своим умом.

Отметим, что "Я-эго" и ум человека принадлежат к измерению разделённости и двойственности. "Я-эго" человека существует посредством чувства индивидуальности и разделённости. И только диалектикой, двойственностью и дуальностью оперирует человеческий ум, живущий в своём "Я-эго" – через сравнение или различение явления или события на противоположные составные части, стороны, моменты. Только Безусловная Любовь (метта, согласно буддизму) способна увидеть эту дуально-двойственную природу ума, растворяя тем самым "Я-эго" и устанавливая в человеке *без-мыслие* и *безмолвие*. Только она может вести человека к Источнику, в котором всякие определения и различия умственного характера растворяются. Хотя состояние единения, Единства является естественным состоянием человека, тем не менее, ему необходим опыт разделённости, чтобы в нём проснулось стремление к Единению с Богом.

С самого начала Пути такие противостоящие состояния души в форме разделённости и единения присутствуют в сердце любого человека. Противоречия в Пути Любви, которые проявляются в человеческой душе в форме противоположностей единства и разделённости, любви и томления, радости и отчаяния, мучают человека. С одной стороны, природа любви влечёт его к единению, а с другой – природа "Я-эго" представляет собой его разделённость и разорванность человеческой души (нафса). Любовь исходит из сердца – глубочайшего источника человеческого бытия. Именно любовь притягивает его к единству. Однако из разделённости человеческой души рождается "Я-эго". При этом существование "Я-эго" определяется наличием интеллектуальных различий: "Я отличен от Другого". Только Путь единения с Богом позволяет человеку растворить своё "Я-эго" с его чувством отдельного существования и личностной определённости. Вот почему суфии говорят, что первый шаг к Богу – это шаг в растворении в единстве своей самости, "Я-эго", самого себя. Именно любовь *призывает* человека растворить самого себя в состоянии единства, где существует только Возлюбленный. В процессе такого растворения себя самого как отдельной самости ведущую роль играет медитация.

Все виды медитации предполагают исключительно одно: *безмыслие*. Это относится и к суфизму. В безмолвии медитации человек отходит от противоположностей его ума в сотворённую и сотворяющую Пустоту, в которой полностью растворяется "Я-эго", и человек перестаёт существовать как индивидуальность и как влюблённый. Выходя из состояния медитации, он возвращается к миру разделённости, в котором он, повторяя Имя Бога, проявляет Его присутствие во всём. Только посредством медитации человек может вращаться в Божественное Знание, т.е. в то, что его "Я-эго" изначально не существовало как нечто реальное. Из-за неведения, он признавал в уме его реальное существование.

Точно так же, как в уме есть мысли, так и в сердце есть эмоции. Если человек хочет, чтобы в нём родилось высшее Божественное Знание, знание Богом Самого Себя через него, он должен растворить свои мысли. Мысли настолько заполняют человеческий ум в процессе жизнедеятельности человека, что ничего Божественного не может проявляться в нём. Если человек хочет, чтобы родилась Божественная Любовь, он должен растворить свои эмоции и развивать тем самым свои чувства. Многие люди, к сожалению, пытаются избавиться от своих эмоций, независимо от того, положительные они или отрицательные, но при этом, не видя различия между эмоциями и чувствами, они заодно избавляются и от чувств. Насильственное избавление от своих чувств равносильно убийству своего сердца (калб). Человек должен быть чувствительным, но он не должен отбрасывать со счёта жизнесвязующий характер его эмоций с Богом. Именно эмоции человека позволяют ему проявлять себя частью Вселенских сил.

Эмоция (положительна она или отрицательна, это не имеет значения) возникает как результат интеллектуальных взаимодействий человека с окружающей средой. В частности, например, верующий человек переживает ту или иную эмоцию тогда, когда одно из его ментальных (интеллектуальных) верований не позволяет ему осуществить своё желание. Суфий же, непосредственно переживая свои опыты полностью здесь и сейчас присутствия, никогда *не теряет способности осознавать* то, что с ним происходит в физическом и ментальном планах.

Отстранённый от своего духовного плана, отстранённый от своего внутреннего Бога, верующий человек полностью предоставлен внешнему материальному миру, внешним, над его душой довлеющим, догмам, Священным писаниям, традициям, культурам. В такого человека не может вторгаться живая жизнь. Такой человек полностью предоставлен своим эмоциям из-за его внешней определяемости ситуацией. Он раб своих эмоций, чувств и мыслей.

Ум верующего – это не просто мысли, он содержит в себе также и эмоции вместе со всеми клише бессознательных ментально-эмоциональных реакций. Чем больше верующий будет отождествлять себя со своим мышлением, со своими симпатиями и антипатиями, суждениями и толкованиями, чем меньше он будет присутствовать в качестве созерцающего Самого Бога, тем более сильной будет эмоциональная мощь, осознаёт ли он её или нет. Если такой человек не сможет почувствовать свои эмоции, тогда он, в конце концов, ощутит их на чисто физическом уровне как симптом болезни. А сильное бессознательное эмоциональное клише может проявиться как внешнее событие, которое может показаться человеку спонтанным. Человек, который носит в себе много гнева, не осознавая и не выражая его, часто подвергается нападению, словесному или физическому, со стороны других подобных людей (здесь подобное призывает подобное), и нередко без явной на то причины. Человек, активно излучающий гнев, пробуждает в других их затаённый гнев. При этом ум человеческий пытается бороться со своей отрицательной эмоцией и устранять её. Но чем активнее ум старается избавиться от боли, порождаемой этой эмоцией, тем сильнее эта боль. Ум никогда не может найти решение, и он также не может позволить себе разрешить найти решение, потому что он сам есть основа всей этой боли. Отрицательные эмоции относятся к числу самых трудных и, порой, самых разрушительных переживаний. Никому из людей не удаётся избежать их. Но некоторые люди обучаются жить с ними, учатся у них, и с их помощью расти духовно. А подавлять эмоции, значит подавлять свою исконную природу.

Человек не избавится от боли, которая порождается отрицательной эмоцией, до тех пор, пока не перестанет отождествлять себя с умом, иначе говоря – с "Я-эго".

Следует также отметить, что многим людям кажется, что их "Я-эго" реально существует. Так, с точки зрения тибетского буддизма, 99 % европейцев – больные люди, поскольку живут в иллюзии существования независимого "Я-эго" и даже не подозревают о его несуществовании. У них невроз навязчивости по поводу уникальности собственной отдельной личности, являющейся основой лавины последующих болезней. Иногда в философской литературе, признавая "Я-эго" реально существующим, называют "маленьким я". "Я-эго" создано из ментальной энергии человека, т.е. из содержимого его памяти и, в особенности, из его прошлого обусловленного опыта, а также из различных его верований. Фактически, "Я-эго" – это и есть совокупность всех эмоциональных, ментальных верований человека. "Я-эго" способно разрастаться по мере того, как у человека множатся различные формы верования. Эти верования становятся внутренними личностями (личинами). Человек развивает их в течение всего своего существования, и они, в конце концов, начинают управлять его же жизнью.

Что необходимо делать человеку, чтобы постепенно лишить своё "Я-эго" его могущества, могущества быть хозяином положения? Прежде всего, его необходимо принять, как оно есть и не злиться на себя за то, что создал его, хотя в таком случае опять-таки будет злиться само это "Я-эго". Установка человека на принятие "Я-эго" означает, что оно не будет чувствовать себя обвиняемым. Только тогда "Я-эго" из хозяина (господина) превратится в слугу.

В возможности бытийствовать, действовать, думать и выражать себя в Реальности в соответствии с собственным выбором и без ограничений заключается человеческая свобода. Понятно, что каждый человек имеет собственное представление о свободе, обусловленное тем, что он пережил и чему он научился в этой жизни. Здесь мы говорим о свободе в духовном смысле. Быть свободным означает не испытывать никаких физических, эмоциональных или ментальных ограничений в самовыражении, в мыслях и образе жизни, выборе или перемене различных верований (религиозных, идеологических, образовательных). Свобода как высшее состояние и смысл бытия, означает для нас творения своей жизни по собственному выбору. Истинная свобода всегда безгранична. При этом следует отметить, что настоящая свобода неотделима от разумности, т.е. разумности наших телесностей: физической, эмоциональной, ментальной и духовной. Например, когда физическое тело начинает говорить с человеком языком болезней, недугов и других психосоматических проблем, оно хочет, чтобы человек осознал и изменил свой образ мыслей или действий. Страдая, это тело говорит человеку, что он дошёл до своего физического, эмоционального и ментального предела, что ему необходимо осознавать и избавиться от разрушительных внутренних установок и различных обусловленностей. Свобода человека, прежде всего, проявляется в полной идентичности его "исконной истинной сущности" с исконной истинной сущностью всех вещей и явлений. Эта идентичность не есть интеллектуальный "синтез" субъективного мира человека и объективного мира вещей, а представляет собой спонтанное, непосредственное слияние с универсальной первоосновой всего Сущего, которая одновременно является и "истинной природой" каждого человека. В этом соответствии – макрокосма микрокосму – заключается истинная свобода человека, а не в том, чтобы человек решил сделать то, что хочет и когда хочет, не принимая во внимание свою внутреннюю природу или окружающую реальность.

Здесь следует отметить, что не обязательно стать человеку монахом, как это делал в своё время Гаутама Сиддхартха Будда, чтобы "стать" внутренне свободным человеком. Суфизм изначально ориентирован на отказ от затворничества, предпочитая внутреннюю уединённость в присутствии других. В суфизме существовала традиция, которая сохранилась по сей день: когда суфии входили в зал для медитации или выходили оттуда, один из них громко произносил: "Уединение в толпе!". Смысл этих

слов заключается в том, что, будучи в самом центре шумного места, суфий должен сохранять уединённость покоя и абсолютность безмолвия. Вот почему многие великие суфии жили в обществе людей и занимались определённым родом деятельности и в то же время духовно развивались.

Действительно, человек может иметь семью, детей, быть хорошим специалистом: врачом, инженером, учёным, а может быть только простым человеком: поваром, дворником, мясником, но при этом быть внутренне свободным. Были буддийские просветлённые учителя, которые были мясниками или сапожниками, но свободно выражали себя, выбирали, действовали из состояния Божественной любви. Если человек не чувствует себя свободным в силу определённых ограничений физического, эмоционального или ментального характера, которые он сам создал или которым он позволил появиться в своей жизни, значит, ему необходимо осознать эти ограничения. Лучший способ освобождения от этих ограничений – это принятие всех событий и обстоятельств жизни, связанные с этими ограничениями. Следует также отметить, что существует разница между такими понятиями, как "быть свободным" и "быть освобождённым". "Быть освобождённым" означает избавление человека от ограничений физического, эмоционального и ментального характера, тогда как "быть свободным" – внутреннее состояние, когда человек является самим собой. Именно тогда, когда человек является самим собой, признавая при этом свои страхи, ограничения, способности, он находится в равновесии. Любую болезнь, дискомфорт психосоматического характера мы рассматриваем как возможность восстановления равновесия в самой природе человека. Причины болезни следует искать даже не в физическом теле, так как жизнь, которая заключена в нём, приходит от души или духа. При этом физическое тело отражает или информирует человека о том, что происходит в душевно-духовной сфере человека. Любая болезнь говорит о том, что есть нарушения психосоматического характера и при этом мудрость тела заключается в том, что она пытается восстановить это равновесие, поскольку его естественным состоянием является здоровье. А здоровье (не только в физическом плане, но и эмоциональном, ментальном и духовном планах) существует как проявление истинной свободы человека. Истинная свобода наступает только тогда, когда человек позволяет руководить собой своему единственному и естественному внутреннему наставнику – Божественной природе (Дао). К сожалению, человек, потерявший свою связь с внутренним наставником (Природой, макрокосмом), во многом полагается на своё "Я-эго", что ведёт к потере равновесия жизни. Недеянием, естественностью и спонтанностью, по словам Лао-цзы, человек может слиться с Дао.

Также согласно суфизму, лишь "огонь Божественной Любви способен выжечь" этот эгоцентризм человека, отождествлённого со своим умом, эмоциями и чувствами. Более того, Божественная Любовь *возникает сама собой без всякого деяния*. Ей нельзя научиться активной умственной или практической деятельностью. У суфиев есть одно прекрасное высказывание: "Бог не открывается ищущим, и никогда не открывается тем, кто не ищет". Понятно, что ученик сначала должен искать Бога, а затем он должен сдать Ему, ибо во всяком поиске остаётся субъект-объектное отношение. Ищущий всегда представляет собой "Я-эго". Он должен растворить своё "Я-эго" как субъект-объектное взаимодействие. Только тогда Бог окажется в нём.

Учёные же, обладающие знанием теоретических принципов и положений суфизма, разумеется, не обладают качествами суфиев. Нет никакой связи между их познаниями и качеством последователей суфизма. Нет никакого основания утверждать, что учёные в какой бы то ни было мере действительно узнали и поняли то, что суфии *видят оком сердца*. Потому для самих суфиев высказывания подобных людей не имеют никакой ценности, хотя, конечно, они могут быть полезны для не-суфиев, т.е. для людей, интересующихся суфизмом извне.

Например, суфийские мастера подходят к Единству Бытия *практическим путём*, через озарение сердца, а не с позиции теории и не посредством ума. Лишь тот суфий, который растворил своё "Я-эго", способен созерцать это Единство глазами сердца. Теоретический же подход к Единству Бытия основан на философии, конструируемой интеллектом, и как таковой принадлежит к области "Я"-концепции. В противоположность теоретическому подходу, мистический подход основан на любви и присущ исключительно тем суфиям, кто совершенно свободен от своекорыстия. Именно благодаря такому подходу появляются люди, творящие благо человечеству, образцы человеческого совершенства, такие как Абу Саид, Баязит Бистами, аль-Халладж.

А вот *теория* Единства Бытия (*так называемый монизм*), разработанная арабо-мусульманскими философами, представляет собой лишь философскую концепцию. А мистический подход включает духовно-практический Путь. Первый подход – умопостигаемая монистическая доктрина, ведущая к увеличению интеллектуального познания, а второй – практика откровения и глаза сердца (духо-видения), растворяющие у суфия его так называемую "самость" и ведущие его к жизни в Боге. Когда спекулятивный философ говорит "Одно", "Единое", он всё ещё связан с сотней тысяч вещами, мыслями, чувствами. Когда же суфий говорит "Одно", "Единое", он растворяется в "Не-два". "Один" – означает отсутствие другого. Один (единое, единый) всегда зависим. Это результат раздвоения ума. В отношении "не-два" что-то утверждать невозможно. Ум не может утверждать то, что находится вне всяких рассуждений. Рассуждать, что "не-два есть" – значит повторяться. Утверждать "не-два есть" – значит повторить одно и то же. Достаточно только "не-два". "Не-два"

никак не может быть определено, ибо все определения лишь омертвляют реальность. Что бы ни было сказано о "не-два", не может быть верным. Например, любовь и ненависть с точки зрения диалектики – две полярные противоположности. Любовь может существовать только потому, что есть ненависть. Если бы ненависть исчезла из мира, любовь исчезла бы одновременно. Но из-за подверженности к дуалистическому способу мышления философ всегда думает, что противоположности являются противоположностями. Но на самом деле они лишь дополнительные друг другу, но не противоположны. Они дополнительные в том смысле, что одна не может существовать без другой. Когда суфий становится любовью в полном смысле этих слов, тогда в действительности исчезает и то и другое – т.е. и ненависть, и любовь. Остаётся лишь чистая трансцендентность, остаётся лишь чистое существование, чистое присутствие без присутствующего, а противоположности исчезают. В этом и заключается суть "не-два".

Суфизм – это Путь любви. Любовь проявляется только в том сердце, которое достойно её получить. Сердце достойно получить любовь только тогда, когда оно растворяет посредством духовного усилия все проявления души (нафса). В частности, в отличие от дзэн-буддизма, суфизм более чувствительный, танцующий, динамичный и певучий. Вот почему в странах, где существовал суфизм, рождены самые величайшие поэты и была сотворена ими самая великая и прекрасная поэзия. Благодаря их поэтическому языку, который ориентирован на Возлюбленного, сам Коран становился поэтическим. Жизнь этих поэтов не скована так называемыми принципами ортодоксального ислама в отличие от жизни слепо верующих. Они свободны от всякого фанатизма, всяческих догм и предписаний, довлеющих над остальными верующими. Но в то же время они люди высоких идеалов и совершенной морали, глубокого мышления и очень развитого сознания. Они ведут полную свободы жизнь в этом мире рабства и аморальности, где каждый верующий является его невольником.

Ибо настоящая мораль и свобода никогда не рождается из заучивания или из знания Шариата, Корана, хадисов или других догматических положений Ислама. Настоящая мораль, как и свобода человека, рождается изнутри человеческого существа. Лучше в жизни человеку стать более медитативным, *более суфием*, вместо того, чтобы стать более моральным, т.е. аморальным – что, на наш взгляд, одно и то же. Быть выше и того, и другого: моральности и аморальности, свободы и несвободы – это внутренняя духовная работа. Истинная мораль следует из медитации, но никогда из слепой веры в определённое учение. Только тот человек становится счастливым и естественным без всякого груза обусловленности, догматичности, стандартности и резонёрства, кто слепо не исповедует ту или иную религию. Люди, исповедующие ту или иную религию, в действительности не религиозны; они лишь принимают ту или иную систему верований. Они не приложили усилий *к самостоятельному поиску истины*, не внесли никакого вклада в собственное бытие. Молитвы их – это монологи, просто разговоры с самим собой, они никогда не могут вести их к жизни в Боге. Когда К. Маркс говорит: "Религия – это опиум для народа", он совершенно прав. Религией многие пользовались как опиумом. Но не следует думать, что религиозность как внутренний Дух человека и как Путь самоисследования сама такова, как и ортодоксальная религия. Религиозность и религия – разные вещи. У термина "религия" много значений; в частности, он подразумевает *интерес* к Божественному и к высшим ценностям жизни. Термин "религиозность" относится к *непосредственному переживанию* Божественного. Религиозность – это чистота Духа, жизнь в Самом Боге. К сожалению, людей просто одурманивали религией. В настоящее время религия из "опиума для народа" превратилась в настоящий "опиум народа".

Суфии говорят, что *истину нельзя свести до уровня толпы*. Истина для них настолько таинственна, что было бы богохульством опустить её до уровня толпы, до уровня верующих. "Я религиозен – скажет индуст, – потому что я каждое утро исполняю свою пуджу". Точно также скажет мусульманин: "Я религиозен, потому что ежедневно совершаю пять раз свой намаз". Он может совершать свой намаз семьдесят семь раз в день, но это не сделает его религиозным. То, что делает человек в этом случае – это просто ритуал и идолопоклонство. Человек может в совершенстве знать Коран, и всё-таки он не будет в Боге. Такой верующий становится очень серьёзным, сухим, не гибким и даже мёртвым. Такого верующего можно встретить в любом буддийском храме, христианской церкви или мусульманской мечети. Суфии же – люди, пребывающие в Боге – никогда не станут слепо верить каким-либо предписаниям и догмам, а, живя подлинным моментом здесь-и-сейчас присутствия, будут просто знать, но не верить. Действительно, они живут в радости, всё вокруг них танцует. У них в глазах экстаз. К сожалению, многие люди лишили себя от такой живой жизни. О них в Коране сказано, что у них "слепы не глаза, а сердца". Под "сердцем" здесь подразумевается способность чувствовать Трансцендентное, Божественное, "Возлюбленную". Об этом говорил ал-Халладж следующее: "Я увидел Господа моего глазами сердца. Я спросил Его: "Кто Ты?" и Он ответил: "Ты!" (См.: Ислам: Энциклопедический словарь. – М., 1991, с.270). Именно тот суфий, подобный ал-Халладжу, имеет "глаза сердца". Только любовь открывает в человеке глаза сердца.

Действительно, чтобы трансформировать верующего до состояния зикра – до состояния самоосознания – суфию необходимо развивать в нём глаза сердца. Для этого суфию остаётся один путь – Путь Любви, чтобы поднять его до уровня высшей Истины. Это называется Тарика. К сожалению, многие "религиозные" философы суфизма пытаются опустить истину до уровня толпы, чтобы другие могли понять высшую, Божественную Истину. Но верующие спят глубоким сном. Ибо готовые законы и

правила и так обеспечивают им безопасную жизнь, комфорт. Суфий отбрасывает эти правила и законы, отбрасывает этот комфорт и безопасность. Жизнь для него бесконечное исследование *Неведомого*.

Согласно суфиям, источник Божественной Истины скрыт в сердце каждого человека, независимо от того, считает он себя христианином, или мусульманином, или буддистом, либо иудеем. Все люди, независимо от своего вероисповедания, являются частью той жизни, которую зовут Духовной или Божественной. *Считать* (а не "быть", так как "быть" означает бытийствование в смысле целостности, Божественности) себя тем или этим (мусульманином либо христианином) означает, что человек не может идти дальше "того" или "этого". Он уже накладывает на себя ограничения "тем" или "этим".

На наш взгляд, Божественная истина присутствует только в том человеке, который живёт в настоящем, будучи созвучным бытию, сонатроенным с бытием. Жизнь всегда в настоящем и никогда не в прошлом или в будущем. Живя в настоящем, невозможно даже сказать: "Я суфий, и я существую", так как эти слова никак не могут относиться к жизни "здесь-сейчас", поскольку ум никогда не бывает в вечном настоящем. В настоящем есть *не-ум*, а ума (мысли) быть не может. Ум относится к мёртвому прошлому. Ум ничего не может знать о вечном настоящем. Он не способен взаимодействовать с настоящим, так как настоящее постичь невозможно, ибо оно не объект постижения. Человек не может свести его и к прошлому. С помощью определённого учения, метода или идеала нельзя достичь пути жизни или бытия. Многие философы говорили о бытии. Но нельзя говорить о бытии, ибо между словом "бытие" и самим бытием нет никакой связи. Бытие и слово "бытие" никак не соотносятся друг с другом. Слово, выражаемое через "о", "об", "около" – не Реальность. Ведь человек познаёт не бытие, а только существующие представления о нём. Многие люди живут в словах. Человек, живущий в словах и догмах – самая фальшивая мера в бытии. Суфий пытается показать своему ученику непосредственно, прямым указанием своего образа жизни или своего поступка то, как проникнуть за пределы слов и понятий. В его словах и мыслях нет никаких четко установленных целей, которых можно было бы достичь. Нет в нём также зависимости от учения каких-то авторитетов. Он *прямо указывает* на саму Божественную Истину без всяких мыслительных процессов. И именно люди образованные испытывают наибольшие затруднения в постижении Божественной Истины, проявляемой в образе жизни суфия. Они застопориваются о свои знания и о свою привычку применять их ко всему, с чем они сталкиваются. И чем интеллектуальнее, чем рационалистичнее человек, тем более, если это ещё философ, тем меньше в нём жизни. Он много размышляет о любви, но никогда не любит. Он много думает о Боге, но никогда Божественным не становится. Он много размышляет о святости, но никогда святым не становится. Истина – это не вопрос знания, это само бытийствование. Это не то, что мы можем получить от других, от Священных писаний, от традиций, из истории философии. Истина заключена *не в информации, а в трансформации*. Мы должны прийти, по словам Иисуса, к совершенно новому рождению. Иисус сказал Никодиму, раввину, известному учёному: "Истинно, истинно говорю тебе: если кто-то не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия" [3:1-21]. Никодим не мог понять слова Иисуса. Он сказал Ему: "Как человек может родиться, будучи стар? Неужели может он в другой раз войти в утробу матери и родиться?" Никодим упустил весь смысл, ибо Иисус отнюдь не говорит, что он должен ждать будущую жизнь, как на это опрометчиво ориентирует нас буддизм. Он говорит, что он должен приобрести другое видение. Это не вопрос изменения объектов как внутреннего, так и внешнего характера. Всё зависит от изменения самого видящего, от его осознанности. К сожалению, человек знания продолжает наполнять себя прекрасными теориями, идеологиями в надежде, что он таким способом приблизится к истине, к бытию. В действительности происходит как раз противоположное: он уходит всё дальше и дальше от истины. Философ лишь воображает, что можно достичь бытия на основе лишь одного познания. Напротив, когда говорит Иисус, то это имеет абсолютно другое значение, потому что он укоренён в самом бытии, в истине. *Он говорит не об истине или бытии, он говорит от истины, от бытия. Это живой источник, некая сила бытия в бытии*. Последователи же Иисуса лишь повторяют Его слова, при этом они просто несут нечто мёртвое.

Настоящий, неповторимый религиозный Дух (опыт), идущий от бытия, от истины, всегда идёт вразрез с организованной религией, её догматическими положениями. Разве ал-Халладж отстаивает Дух Мухаммеда? Разве Дж. Руми отстаивает Дух Мухаммеда? Разве Омар Хайям отстаивает Дух Мухаммеда? Разве тысячи и тысячи суфиев в настоящее время отстаивают Дух Мухаммеда? Абсолютно нет. Ибо не может быть одного неизменного Пути для всех, или Пути, вытекающего из неживой официальной религиозной догматики. Каждый суфий, будучи очень индивидуальным, отстаивает свой собственный живой Путь. У пророка Мухаммеда был свой неповторимый с другими Путь, у Божественного Будды – свой неповторимый Путь. Если даже человек следует Пути (методу) Будды, то это может быть для него полезным, а может быть бесполезным, так как второго Будды никогда не будет. Бог никогда не повторяется. Природа всегда создаёт уникальных людей. А подчиняясь мёртвой дисциплине и догмам просветлённого Будды или пророка Мухаммеда, человек загонит своё существо в мёртвую схему. Так, *он никогда не сможет расти в самого себя*.

§ 2. Учение суфиев о нафсе и транс- или метанафсе

Могуществен не тот, кто побеждает других, а тот, кто осознал свой нафс

Арабо-персидский термин "Ал Нафс" имеет множество значений. Этот термин не имеет точного перевода и означает: душа, психика, ум, одушевлённое существо, личность, индивидуальность, желание, личностная определённость.

В *структуре души* (нафса) суфиями выделяются четыре её уровня:

- 1) приказывающий нафс (нафс-и аммара);
- 2) обвиняющий нафс (нафс-и ал-лаввама);
- 3) вдохновлённый (вдохновенный) нафс (нафс-и ал-мулхама);
- 4) успокоенный нафс (нафс-и мутмагинна).

Здесь мы дадим обзор тем стадиям, через которые проходит человеческая психика в своём сознательном развитии. Стадии продвижения и совершенствования человеком своей природы в процессе прохождения им суфийского Пути включают в себя:

- 1) материальную природу;
- 2) приказывающего нафса;
- 3) обвиняющего нафса;
- 4) вдохновлённого нафса;
- 5) успокоенного нафса (сердца);
- 6) Духа;
- 7) Глубинного сознания;
- 8) Сокровенного сознания.

С суфийской точки зрения, материальная природа (таб), "Я-эго" (нафс), сердце (дел или калб), Дух (Рух), Глубинное сознание (сирр или хафи) и Сокровенное сознание (сирр-и сир или ахфа) представляют собой те стадии, через которые человек последовательно проходит на пути духовного развития.

Психика, которая дана человеку как родовому существу от рождения, в суфизме называется "*материальной природой*" (таб). Материальная природа представляет собой совокупность психологических особенностей, которыми человек наделён от рождения. Материальная природа, наследуемая от рождения, развивается в процессе жизнедеятельности человека в то, что называют термином "*нафс*".

Суфии требовали от своих учеников контролировать свой нафс. Духовное самосовершенствование сводится им к тому, чтобы познавший постоянно поддерживал свои возвышенные устремления и сохранял их в безопасности от возврата в низость материальной природы. В отличие от буддистов, которые считают, что душа, "Я-эго" реально не существуют, суфии признают неуничтожимость нафса и на более высоких стадиях развития (на уровне Глубинного и Сокровенного сознания как человеческая психика), поскольку это не просто нижний слой психики, начальный уровень развития, но он реально существует. Когда суфии говорят, что у такого-то познавшего нет нафса, они имеют в виду, что свойства нафса были преобразены в положительные человеческие качества, и что в этом познавшем не осталось и следа нафса.

Суфии признают, что на уровне нафса все люди более или менее равны по своим возможностям. Хотя многие люди в своей жизни руководствуются *интеллектом*, но большинство людей подчиняются только одному своему нафсу. Нафс настойчиво искушает человека потворствовать своим телесным вожделениям и искать чувственные удовольствия. Он привлекает внимание к материальным благам, заставляя человека следовать своим страстям, здесь интеллект даже порой бессилен противодействовать выходкам нафса. Нафс подводит человека к различным объектам для его поклонения, но отнюдь не к Богу. Нафс может, например, понудить человека к богослужению, или к тому, чтобы стать аскетом, суфием или учёным-пандитом – и всё это только для того, чтобы добиться от людей признания, уважения и похвалы. Нафс может даже принять обличие зрительных откровений (кашф), созерцательных видений (шохуд) или способности творить чудеса (керамат), чтобы человек боготворил самого себя, а не посвящал себя служению Богу. При этом "наставником" и "вдохновителем" на самом деле становится нафс познающего, хотя и он и не осознаёт этого. В Коране отмечается: "Видел ли ты того, кто своим Богом сделал свою страсть" (Коран, 25:43). Эти страсти могут быть удалены из нафса только посредством аскетизма и Божественной любви, но не без помощи интеллекта.

Отметим, что и на высших стадиях развития человеческой природы, от уровня сердца до уровня полного воплощения в Сокровенном сознании, *интеллект* всегда служит духу человеческого совершенства. Следует отметить, что термин "интеллект" в данном контексте относится к рассудку (акл-и истидлали). Здесь говорится об *акл* (интеллекте), но есть в башкирском языке ещё один термин, соответствующий более глубинным уровням Божественного (Глубинного) сознания – *аң* (это даже не *само-осознание*, здесь нет состояния присутствия человека в "*самом*", а есть нечто космическое, есть

состояние растворённости в Едином. Хотя само осознание здесь присутствует). Однозначно, что интеллект (акл) не способен познать Реальность.

Далее, если человек желает познать Реальность, человеческая психика должна перейти с уровня нафса на стадию сердца (калб), (оставляя себя на этой стадии как психика отдельной самости).

При этом постижение человеком своего нафса зависит от его осведомлённости о Божественных Деяниях. Ведь ещё Баязид сказал: "Двенадцать лет я был кузнецом своего нафса. Пять лет я был зеркалом своего сердца, а ещё год я вглядывался в это зеркало и видел отражение пояса вокруг моей талии. Так прошло двенадцать лет, пока, наконец, я не обрёл свободу. После этого я стал ещё глубже всматриваться в своё внутреннее бытие и опять увидел пояс. Пять лет я размышлял, как избавиться от него. Когда мне было открыто и это, я посмотрел на людей и, увидев, что они мертвы, повторил "Аллах акбар" ("Бог велик") четыре раза". Постигание суфием своего нафса имеет отношение прежде всего к знанию о существовании нафса, моментов его появления и исчезновения. Когда он узнаёт свой нафс, он одновременно узнаёт и Божий гнев. Тот суфий, который узнаёт свой нафс, осознаёт, что во многих случаях жизни, когда ему кажется, что он действительно переживает присутствие в себе Господа, он на самом деле ощущает лишь свой нафс, но не Бога. К сожалению, многие люди не понимают этого момента: ничто так в себе не уверено, как невежество.

Исходя из положений Корана о том, что "...душа (нафс) побуждает к злу" (Коран, 12:53), суфизм признаёт, что *нафс является орудием Божьего гнева*, всё зло и испорченность происходит от него. Нафс человека от природы наделён атрибутами гнева и одержим склонностью творить зло. В Коране отмечается, что Бог внушил душе человека "распущенность её и богобоязненность" (Коран, 91:8). В беде он склонен к покаянию, а в удобстве он отвергает Бога. Когда нафс подвергается наказанию, он усерден в покаянии и молит о прощении; когда же он пребывает в удобстве, то он потакает своим прихотям и отвергает Бога. Поэтому величайшей завесой между Богом и человеком являются само существование "Я-эго" человека и его эгоцентризм, формирующие те качества нафса, которые проявляются в нём как Божий гнев. Осознаёт или не осознаёт человек все низменные и злобные проявления своего нафса как орудия Божьего гнева, которые позволили бы ему работать над собой в плане самосовершенствования, полностью зависит от самого человека.

Здесь следует отметить, что сплав тех атрибутов нафса (души), который берёт начало в области Божьего гнева, суфии также называют "*Сатаной*". Одни суфийские учителя считали, что нафс и Сатана – это два разных объекта. Они утверждали, что существуют два врага веры: Сатана и приказывающий нафс. Приказывающий нафс жесточе Сатаны, ибо Сатана не покушается на веру, но лишь требует отклонений от неё. А вот приказывающий нафс влечёт человека к неверию, требует от него неверности. Сатана может быть обращён в бегство Божьей властью, тогда как нафс упрямо стоит на своём.

Другие суфийские учителя полагали, что Сатана и нафс – суть одно, описывая их как два воплощения одного и того же принципа. Для них Сатана и есть нафс, а также страсти верующего. Страсти служат движущей силой для действия нафса, а "Я-эго" является силой, приводящей в движение саму личность. Страсти контролируются нафсом, в то время как "Я-эго" контролируется и нафсом, и интеллектом. Когда нафс желает предаться страстям, сатанинское "Я-эго" ищет поддержки у интеллекта и направляет действия нафса, чтобы тот не был пойман с поличным и посрамлён. "Я-эго", или Сатана, не покушается на веру человека, так как находится под влиянием интеллекта. Но нафс не имеет никакого отношения к интеллекту и его единственная забота – это подбить человека на прегрешение и неверие. Следуя интеллекту, "Я-эго" стремится прочь от Божьей власти, а нафс же сам претендует на Божественность и потому не имеет страха Божия. Таким образом, те суфийские наставники, которые утверждали, что Сатана и нафс – суть одно, приходили к заключению, что "Я-эго" – часть нафса. Само же "Я-эго" с помощью нафса и интеллекта провоцирует страсти и эгоцентричность человека. Пророк Мухаммед сказал: "Нет такого человека, который не подпал бы под власть Сатаны, кроме Умара, подчинившего себе свои страсти", подразумевая, что Сатана и нафс – суть одно. Но у "человека сердца" "Я-эго" находится под влиянием сердца и потому "Я-эго" такого человека практически бессильно творить зло. Пророк Мухаммед сказал: "Тот, кто знает свой нафс, знает своего Господа". Знания (видения) нафса появляются тогда, когда человек осознаёт область Божьего гнева, поскольку тот, кто знает Божий гнев, знает качества своего нафса. Когда Бог желает открыть человеку ищущему лживость его нафса, Он являет нафс в недостойных качествах (страстях, вожделениях, гневах, алчности, жадности), чтобы ищущий был осведомлён о нафсе и его недостатках, а также о средствах избавления от них. При этом ищущий, познавая Бога посредством того, что является проявлениями Его гнева, получает возможность освободиться от зла нафса.

Таким образом, согласно суфизму, появление видений нафса в его недостойных качествах (страстях, гнев, вожделениях, алчности, жадности, эгоцентризме) связано с осознанием области Божьего гнева. Рассмотрим некоторые *недостойные качества*, через которые человек узнаёт о существовании своего нафса: страсти, гнев, вожделение, жадность, алчность, неверие, непостоянство.

Страсти суфии разделяют на две основные категории:

1) страсти, которые связаны с поиском удовольствия и потаканием вожделению. Эти люди всегда гатаи публичных и питейных домов. Они особой опасности для общества не представляют.

2) страсти, которые являются мотивирующей силой для честолюбия, эгоизма и жадности власти человека. Эти люди, ищущие религиозных чинов и власти, живут в монастырях и храмах и представляют большую опасность для всего человечества. Они полностью отклонились от истинного пути и сбивают с него и других. Они весьма далеки от Бога.

Гнев определяется как бурное и преходящее состояние, возникающее у человека в результате нанесённого ему оскорбления или агрессии. Гнев носит как ярко выраженный, так и подавленный характер. Тем, кто гневается, так необходимо научиться осознать себя через свой гнев. Стремление человека найти в других виновных и свалить все проблемы на них никогда не решает их. Самый первый шаг – это осознать свой гнев, без всяких рассуждений. Кто гнев свой одолевает путём осознания, становится действительно сильным. Враг каждого из нас – в нас самих. Каждый раз, когда в человеке поднимается гнев, он перестаёт быть самим собой, быть естественным и спонтанным. Тем самым он позволяет взять вверх той части себя, которая постоянно страдает в нём, а возникшая ситуация лишь только будит в нём давнюю травму. Когда человек сознательно входит в контакт со своим гневом, нельзя не признать его положительную сторону – огромную мощь и жизненную силу. Осознавший гнев свой становится всему господином.

И страсти, и гнев являются атрибутами нафса, его неотъемлемыми свойствами. Для страстей характерно влечение, для гнева – отвращение. Страсти выражают желания и намерения, направленные на то, что низменно. Атрибуты страстей используются человеком, чтобы достичь выгоды. Гнев указывает на упрямство, высокомерие и на склонность человека доминировать над кем-либо или над чем-либо. Атрибуты гнева используются человеком для того, чтобы избежать для себя вреда.

Когда страсти выходят за пределы умеренности, то возникают раздоры, корыстолюбие, ожидание, злобность, низменность, алчность и вероломство. Если человек желает более того, что ему необходимо, это ведёт к развращённости. Если человек желает выгоды, ещё не испытав нужды, возникает жадность. Если человек желает выгоды на долгое время, появляется ожидание. Когда человек желает что-либо низменное и пустое, в результате формируется низменность и подлость. Если человек жаждет высоких постов и удовольствия, возникает вожделение. Если человек стремится к обладанию, возникает алчность. Если человек боится, что в результате затрат он обеднеет, возникают дурные намерения. Если свойства страстей в природе человека ослаблены, в результате появляется вялость, бессилие и малодушие.

Когда гнев выходит за пределы умеренности, возникают дурные склонности, высокомерие, злобность, вспыльчивость, горячность, нетерпимость, склонность к притеснению, неуравновешенность, лживость, самонадеянность, тщеславие, упрямство и эгоизм. Если человек не может избавиться от гнева, злобность укореняется в его бытии. Если гнева недостаточно и это свойство ослаблено в человеке, возникает презрение к себе, вялость, безразличие, податливость, порочность и никчемность.

Когда в нафсе доминируют одновременно и страсти, и гнев, то появляется зависть, поскольку преобладание страстей вызывает вожделение ко всему, что человек видит у других. Такой человек старается доставить удовольствие самому себе. Когда в нафсе преобладает гнев, человек испытывает неприязнь к тому, кто владеет предметами, которых сам этот человек лишён. Зависть, таким образом, есть результат вожделения к вещам, принадлежащим другому человеку, а также нежелание, чтобы ими владел кто-то другой.

Когда такого рода качества полностью захватывают нафс, всё существо человека направляется к мерзости, чудовищной несправедливости, убийству, грабежу, домогательствам и продажности.

Когда атрибуты страстей и гнева уравниваются благодаря разуму и благочестивым деяниям, нафс может управлять этими атрибутами. Прежде чем устремиться к Божественному присутствию, нафс должен войти в духовную сферу, где он не нуждается в этих двух инструментах духовного роста – гнев и страстях, ибо никто из людей не может двигаться по Пути к Богу без них. Нафс нуждается в двух своих неотъемлемых свойствах – страсти и гнев, чтобы воспарить ввысь. Как только страсти устремляют свой взор ввысь, они полностью преображаются в любовь и добротолубие (мохаббат). Когда гнев направляет своё внимание ввысь, он исполняется заботливостью и стремлением достичь высшей цели. Именно любовь и добротолубие помогают нафсу сосредоточиться на Божественном присутствии, а забота и стремление достичь цели ведут его от стадии к стадии без остановок. Благодаря этим двум инструментам (*превращается в инструмент* – благодаря человеческой осознанности) дух человека достигает Божественного присутствия.

Таким образом, когда сознание суфия пробуждается, он понимает, что человек, даже будучи схваченным страстями и гневом нафса, может выйти на Путь истины. Суфии отмечали, что Мансур ал-Халладж, будучи в экстатическом состоянии, воскликнул: "Нафс – лестница познавшего. Его сущность – врата к Единению с Божественной Сущностью" (См.: Нурбахш Дж. Психология суфизма. – М., 2004, с. 57). Именно "*врата*" к пробуждению. Только пробужденное сознание дарует суфию способность всё увидеть заново. При этом не брать человеку то, что даровано Самой Природой как его исконная Природа, значит себя наказывать. И не действовать, когда приходит на это пробуждение время, значит себя погубить.

Далее, наиболее очевидным атрибутом нафса является *вожделение*. Вожделение – как крайняя форма проявления нафса – связано со страстями в поисках удовольствия. Влечение к удовольствию облекается в различные формы и потому существуют многочисленные его проявления: вожделение

богатства, вожделение статуса и власти, вожделение секса. Воздействию вожделения подвержены все чувства человека. Вожделение глаза – видение, уха – слышание, носа – обоняние, языка – речь и вкус, конечностей – осязание, а ума – мысль.

Тот, кто живёт в вожделении и благодаря вожделению, закрыт для любого рода духовной реальности. Атрибуты вожделения могут быть трансформированы и тем самым могут исчезнуть из внутреннего бытия человека благодаря смирению его перед Богом. Только тот человек, не полагающийся на свой нафс, может обрести смирение перед Богом. Не тот человек, который не управляет своим нафсом и служит его прихотям – служит Богу, а тот, который управляет своим нафсом. Управляя своим нафсом, он становится свободным от таких его склонностей, как злоба, раздражительность, высокомерие, эгоцентризм, алчность, скупость и зависть.

Нафс *высокомерен* и *эгоцентричен*, он постоянно обращает внимание на добродетельность своих душевных качеств, размышляя об их состоянии с довольством и восхищением и склоняясь на выработку этой добродетельности в самом себе, как это требовал Сократ. С одной только мудростью или добродетелью на рынок не ходят. Эгоцентризм проявляется в склонности человека относить всё к своей личности.

Нафс ненасытен и его *жадность* подобно мотыльку, для которого недостаточно света лампы. Пренебрегая опасностью огня, мотылёк бросается в пламя и сгорает в нём. Любые побуждения, скрывающиеся в себе даже малейший намёк на собственную выгоду, или в любой форме привязывающие человека к миру, являются указаниями нафса на его жадность.

Нафс, развращенный и обуреваемый *алчностью*, цепляется за любую собственность или предметы своих вожделений и отказывается выпустить их из своих рук, будь то от жадности или же из страха нищеты и нужды. Когда это качество нафса набирает силу, он порождает зависть, и нафс начинает добиваться собственности других людей. Он не желает, чтобы один человек получил что-либо от другого или за счёт другого, и если он узнает о полученном, то он стремится его уничтожить. Когда зависть такого рода усиливается, она превращается в ненависть. В результате этого нафс упорно пытается уничтожить любого, с кем ему приходится разделять выпавшее на их долю достояние.

Нафс переменчив и ни в чём *не постоянен*. Он вечно реагирует на мнения и подвержен капризам как в словах, так и в делах. Поэтому нафсу всё быстро *надоедает*. Дети одну и ту же игру могут играть многократно, а нафса быстро надоедает всё, к чему бы он ни прикасался. Дети, переживающие в себе подлинные моменты внутри себя, ещё не научились, как взрослые люди, откладывать радость на потом и потому предаются ей настолько без всяких на то предварительного вынашивания условий и планов. Они в полной мере присутствуют, в полной мере живут в каждый момент, здесь-и-сейчас. Их удовлетворение и радость приходит из способности открывать для себя и делать предметом наслаждения, то изначальное чудо, которое исконно заключено в каждом человеке. Никто не рождается несчастным, к сожалению, каждый учится им быть сам. Дети вполне могут стать нашими Настоящими Учителями. Они вполне могут нам демонстрировать естественную и спонтанную технику духовной жизни.

Нафс *властолюбив*, и он, добившись маломальской должности, желает, чтобы другие боялись его в любых ситуациях и уповали на его милость. Такого рода отношение равносильно претензии этого человека на богоподобие.

Властолюбие мотивировано гордостью и страхами. Эта черта характера часто наблюдается у человека, который не терпит власти других. Реагируя на всё, что представляет "власть", он не в состоянии сосредоточиться, привести себя в равновесие, и это не даёт ему проявить исконно человеческие качества. Хотя подобный человек стремится показать свою власть, пытаясь произвести впечатление сильного, но за этим показом скрывается его уязвимость. Чувствуя его страдание и страхи, по отношению к такому человеку всегда необходимо проявить сострадание.

Иногда властолюбивый человек может преподнести себя очень скромным человеком. Чрезмерная скромность – это начало гордыни. Человек, который скромничает для того, чтобы услышать хвалу в отношении себя или же с желанием, чтобы все ему поклонялись, совершает самую тяжкую форму гордыни. Считается, что гордыня – самое тяжкое бедствие на Земле, поскольку она являлись источником всех войн и злобы среди людей, ожесточающей сердца и не дающей человеку любить других. Гордыня всегда обусловлена сознательным или бессознательным страхом человека, что его не будут любить. Такой человек не допускает даже мысль, что он может испытывать страхи. А между тем он-то как раз их и переживает – страх быть покинутым, непонятым, отвергнутым, осуждённым, страх потерять лицо, работу. Все эти страхи, которые постоянно вынуждают его сравнивать себя с другими. Гордыня свидетельствует о сильнейшем *недостатке доверия к себе*. Из-за этого, человек, страдающий гордыней, подчёркивает свои "преимущества", когда он сравнивает себя с другими. Таким способом он старается добиться высокой оценки со стороны окружающих. Отметим, что болезни психосоматического характера, проистекающие из гордыни человека, нами рассматриваются в следующей главе.

Нафсу присуща *слепая вера* в определённую религию, её догматам, Священным писаниям, которые ведут верующего лишь к сомнениям и неверию. Так, например, когда как человек просветлённый в экстазе кричит: "Я есмь Бог!", тогда как неверующий нафс в этот момент кричит: "Ты не Бог!" Так он утверждает лишь потому, что не может знать Бога. Понятно, что тот, кто отрицает это из-за слепоты и догматичности

своей – сам *неверный* Богу человек. О таком *верующем-неверующем* говорится в Коране "Слепы не глаза его, а сердце". Нафс, однако, способен видеть лишь себя самого и в силу этого он остается слепым по отношению к Богу. Должна быть не просто вера, слепая вера, а Знание. Вера подразумевает возможность сомнения. Где есть слепая вера, там имеет место и сомнение. Знание исключает сомнение.

Суфии говорят, что Бог вложил духовную реальность в каждого человека, и она побуждает нафс двигаться к своему Божественному Источнику. Источник ликования – близость к Богу, в результате которой нафс обретает отдохновение и смирение в постоянном потоке напоминаний, омывающих сердце и дух. Когда дух обретает близость к Богу, наслаждения Духа разделяет и нафс. Рузбихан в "Машраб ал-арвахе" ("Питейный дом духов") отмечал: "Всякий раз, когда нафс находит отдохновение во все усиливающемся экстазе и извлекает из него наслаждение, он обретает успокоение и предаётся духовной практике без какого бы то ни было усилия" (См.: Нурбахш Дж. Психология суфизма, с. 58). Таким образом, нафс подчиняется Духу, так как вся та радость, которую нафс стремится получить в духовной практике, он получает при помощи духа.

Суфии отмечают, что постоянная направленность внимания на Бога ведёт к поминанию Бога, а оно изгоняет все другие объекты нафса из сознания человека. Желания нафса в результате постепенно предаются забвению. Постоянная направленность внимания на Бога делает возможным для неопита трансформацию атрибутов нафса в Божественные Атрибуты.

Здесь мы рассмотрим семь стадий мистического Пути познания, принятого в суфийских орденах. Описание этих стадий мистического Пути познания можно найти практически во всех популярных суфийских руководствах. Мы приводим здесь наиболее распространённую схему "Семи стадий", которая встречается в руководствах всех суфийских орденов.

Схема 1

Семь стадий суфизма							
	1	2	3	4	5	6	7
а	Приказывающий нафс	Порицающий нафс	Вдохновлённый нафс	Успокоенный нафс	Дух	Глубинное сознание	Сокровенное сознание
б	Путешествие к Богу	Путешествие с помощью Бога	Путешествие под Богом	Путешествие с Богом	Путешествие в Боге	Путешествие от Бога	Путешествие в Бога
в	Мир удостоверяемый (чувствами)	Мир перешейка (мир чистилища)	Мир духовных сущностей	Мир истинного	Мир основ	Мир сокрытого	Мир множественности и единственности
г	Состояние склонности к страстям	Состояние любви	Состояние страсти	Состояние единения	Состояние кончины или перехода	Состояние смятения	Состояние обитания (в Боге)
д	Обиталище: грудь	Обиталище: сердце	Обиталище: дух	Обиталище: тайна [сердца]	Обиталище: тайна тайны	Обиталище: глубоко внутри	Обиталище: убежище ("земля") тайны
е	Шари'а	Тарика	Ма'рифат	Хакика	Вилайа	Зат аш-шари'а	Зат ал-кулч
ж	Свет: голубой	Свет: желтый	Свет: красный	Свет: белый	Свет: зеленый	Свет: черный	Свет: бесцветный

Поясним приведенную схему. Человек, который стремится к истине, но ещё имеет склонность к страстям (г 1), должен очистить свою душу (нафс), своё "Я-эго", от склонности к шахават, растворив их в любви (г 2) (мохаббат). Затем он должен испытать себя в состоянии страстей (г 3) (ишк) для того, чтобы возродиться в состоянии единения (г 4) (вусла). Далее, перевоплотившись (г 5) (фана) с помощью Божественного дара смятения и потрясения (г 6) (хайра), он может перейти к вечности (г 7) (бака).

Стремясь к растворенности в Боге, душа (нафс) проходит последовательно следующие стадии:

- 1) когда плотское сознание господствует, тогда душа "коснеет в заблуждениях";
- 2) когда в душе "обличения" борются с оправданиями, то это показывает, что она всё ещё не может смириться;

- 3) когда душа "воспаряется";
- 4) когда плотское сознание полностью осознаётся, тогда "душа успокаивается" (Коран, XIII, 28);
- 5) когда душа находит удовлетворение (в Боге);
- 6) когда душа, нашедшая удовлетворение (в Боге), принята;
- 7) когда душа просветлена или освящена.

При этом каждая из семи стадий Пути очищения характеризуется появлением света разных цветов. Порядок следования цветов и их значение меняются, но отсутствие красок – признак последней стадии, где нет индивидуальных различий или ограничений, а только одно лишь царство чистого Сущего и абсолютного Единства – "Ла иллахи ил Аллах".

В суфизме имеются специальные зикры, соответствующие семи духовным составляющим (атрибутам) и стадиям очищения души (нафс). Чтобы освободить душу от отрицательных её составляющих (атрибутов), необходимо их растворить по стадиям теми Атрибутами Бога, которые действительно достойны высшей похвалы. Итак, рассмотрим эти, очищающие душу человека, составляющие (атрибуты) по следующим стадиям:

1. *Приказывающий нафс*. До тех пор пока, если человек на ранних стадиях продвижения и совершенствования своей психики в процессе прохождения им суфийского Пути, всё ещё находится под контролем и господством своего нафса, последний известен как приказывающий нафс. Такой нафс глубоко укоренён в материальной природе и постоянно пытается низвергнуть сердце и дух человека с более высокой стадии на более низкую, а именно – на свой собственный устоявшийся уровень. Приказывающий нафс имеет десять атрибутов: невежество, злобность, враждебность, деспотизм, высокомерие, ненависть, зависть, алчность, неверие и лицемерие. Таким образом, приказывающий нафс характеризуется суфизмом как средоточие скверны и зла.

Человек нисходит в ад приказывающего нафса только тогда, когда Бог желает ознакомить его с его нафсом и характером его проявления, чтобы человек был осведомлён о нём. Благодаря этому, человек может распознавать в нём Творца. Если человек не желает или не способен осознавать в своём приказывающем нафсе направляющую руку Бога, то он всё больше окостенеет во зле (ан-нафс ал-аммар): невежестве, скупости, алчности, гордыни, злобе, похоти, зависти, беспечности, дурном характере, вмешательстве в чужие дела и других подобных качествах наряду с ненавистью, глумлением над людьми, нанесением им оскорблений действием или словом и прочими недостойными поступками. Это и есть нечестивая душа. Осознание же человеком своего положения приводит его ко второй стадии (макам).

2. *Порицающий (обвиняющий) нафс* (ан-нафс ал-лаввама). Термин "порицающий нафс" заимствован суфиями из коранического стиха: "...и клянусь душой порицающей" (Коран, 75:2). Порицающим этот нафс назван потому, что он подвергает себя наказанию за собственные проступки. Порицающий (обвиняющий) нафс имеет десять атрибутов: аскетизм, благочестие, воздержанность, преданность, постоянство в молитве, пост, хадж, благочестивые паломничества, уплата религиозных налогов и духовная битва.

Порицающий нафс находится между двумя нафсами: *приказывающим* и *успокоенным* и состоит из двух аспектов. Один аспект порицающего нафса повернут к приказывающему нафсу. При этом порицающий нафс обвиняет приказывающий нафс за нерадивость в духовной практике и за склонность его к осуждению других, к вымыслу, тщеславию, неуживчивость, скрытое лицемерие, любовь к славе и власти, которые ведут его к противостоянию Богу. Эти атрибуты заслуживают порицания, так как они представляют собой те недуги, от которых нет иного средства, кроме упорных упражнений в зикре и настойчивой борьбы с ними. Кроме того, порицающий нафс обвиняет самого себя в утере истовости служения, а также в пристрастии к несправедливости. Когда они будут изжиты, тогда будет достигнута третья стадия.

Другой аспект порицающего нафса повернут к успокоенному нафсу. Сосредоточившись на успокоенном нафсе, он обретает состояния успокоенного нафса. При этом он обвиняет себя за совершенные им проступки и за те препятствия, которые он сам создал для себя. Его настойчивое порицание себя самого ведёт в конце концов к обретению стадии умиротворённости.

Порицающий нафс становится осознающим себя благодаря свету сердца. На этой стадии он начинает порицать все те объекты, которые заслуживают порицания. Узрев их природу, он стремится изгнать весь грязь и дикость из окружающего мира. Вследствие этого ему сопутствуют поминание Бога и раскаяние до тех пор, пока, наконец, поминание Бога не пересилит все эти объекты и не изгонит их из своей души.

3. *Вдохновлённый нафс* (нафс-и ал-мулхама). Вдохновлённым этот нафс назван потому, что Бог вдохновляет его творить добро и все его благие деяния, совершаемые ищущим, творятся посредством Божьего вдохновения. Согласно суфиям, такой нафс зовётся "вдохновлённым" потому, что Бог вдохнул в него как нравственные, так и безнравственные качества. И потому говорится: "соберись с силами, забудь о сне и молись истово, повторяя зикр до рассвета", чтобы достичь четвертой стадии, на которой душа становится успокоенной (мутмаинна). Вдохновлённый нафс обладает десятью атрибутами: щедрость, знание, удовлетворенность, смирение, терпение, снисходительность, терпимое отношение к обидам, всепрощение и принятие извинений обидчика, понимание очевидности того, что "Бог держит за хохол

каждую свою тварь" (Коран, XI, 56), из чего следует, что ни одно из творений не подлежит критике. Вдохновлённый нафс на этой стадии избегает всего злого и направлен на всё благое.

4. *Успокоенный нафс* (нафс-и мутмагинна). Этот термин суфии заимствовали из коранического стиха: "О ты, душа успокоившаяся! Вернись к твоему Господу довольной и снискавшей довольство!" (Коран, 89:27-28). Об успокоенном нафсе суфии говорят, что он в стадии успокоения обрёл мир и покой в Боге, его свет стал совершенным благодаря свету сердца и он окончательно вернулся к своему Господу. Успокоенный нафс обладает десятью атрибутами: знание, уверенность, осуществление, терпимость, упование (таваккул), снисходительность, восторженность, благодарность, довольство судьбой (удовлетворённость) и умение терпеливо переносить невзгоды (бедность).

Успокоенный нафс на этой стадии настолько осиян светом сердца, что очистился от всех атрибутов, заслуживающих порицания. Ему свойственны исключительно достойные атрибуты. Об успокоенном нафсе суфии говорят, что он находится в сердце. Фактически, успокоенный нафс и есть само сердце. Термин "сердце" используется суфиями для обозначения духовного сердца. Духовное сердце называется *калб* (вращение). Это сердце постоянно находится в состоянии вращения (калб). С каждым поворотом оно обретает новое знание, каждое обретенное знание влечёт его в новую Реальность, каждая Реальность прокладывает путь к постижению Бога. Сердце занимает срединное положение между нафсом и Духом. Оно является тем мостом, благодаря которому происходит связывание нафса и Духа между собой.

Суфии утверждают, что не у каждого человека есть сердце, ибо большинство людей продвинуты не далее, чем уровни материальной природы (таб) и нафса. Лишь отдельные люди достигли в сердце такого уровня, что о них суфии с полным основанием говорят: *у них есть сердце*. Это те люди, которые обрели свободу от своего "Я-эго". В таком сердце отсутствуют желания, направленные на тварный мир. Эти люди видят вещи такими, каковы они в действительности.

Согласно суфиям, неверие сердца может иметь место в трёх случаях:

- 1) во время медитации (моракаба), когда внимание человека отвлекается от существования Бога;
- 2) во время общения с Богом, когда человек обращается к Богу за чем-то, что не относится непосредственно к Богу, или же он говорит о самом себе;
- 3) во время самоанализа (мохасеба), когда человек пытается исправить своё Глубинное сознание (сирр), если он занят чем-то другим, кроме Бога.

Суфийский метод очищения сердца от неверия заключается в том, чтобы стремиться очистить сердце посредством непривязанности к миру (таджрид), непривязанности к себе (тафрид) и внимания к Богу. Когда неопит преуспевает в непривязанности к внешнему миру и обретает внутреннюю непривязанность, очистив тем самым своё сердце, он предаётся уединению и настойчивому поминанию Бога (зикр).

Когда поминание Бога становится в сердце постоянным, оно берёт под контроль сердечную область (чакру), отвергая всю то, что не является осознанием Бога и Божьей любви, и открывает Глубинное сознание (сирр) для медитации (моракаба). Когда сердечная область полностью склоняется к поминанию Бога (зикр), сердце обретает покой и блаженство.

Подтверждением того, что человек вступил в четвертую стадию, на которой душа его считается "успокоенной" (мутмаинна), служит её стойкость в любых условиях. На успокоенный нафс низошла умиротворённость. Он осиян светом несомненности, успокоен в Боге и освобождён от смятения. И единственной радостью человека на четвёртой стадии становится подражание поведению Избранного Богом Пророка, пока он, не достигнув пятой стадии, не станет истинно "удовлетворённым" (радийа) без всякой ссылки и подражания на авторитеты. Человек, достигнув уровня сердца на четвёртой стадии, обретает тем самым способность выйти на уровень Духа.

Далее рассмотрим, как сердце суфия, освобождаясь от желаний нафса, очищается любовью и продвигается на уровень Духа, Глубинного сознания и Сокровенного сознания.

5. *Дух* (Рух). На этой стадии атрибутом Духа является Всеобъемлющая Любовь. Желание возникает из нафса, добротолюбие (мохаббат) из сердца, а Всеобъемлющая Любовь из Духа. Подготовка сердца к Всеобъемлющей Любви – это функция Пути (тарикат), а обретение Всеобъемлющей Любви есть Реальность (хакикат). Человек, в котором нет Всеобъемлющей Любви – не суфий. Всеобъемлющая Любовь не укореняется в каком угодно человеке. Для раскрытия Всеобъемлющей Любви от человека требуется искреннее сердце и душа влюблённого, освобождённая от всех привязанностей мира. Всеобъемлющая душа не имеет ничего общего с нафсом.

Всеобъемлющая Любовь, являющаяся атрибутом Духа, подразделяется на три категории:

- первая категория – *подлинная любовь* – любовь познавших;
- вторая категория – *опьянённая любовь* – свойственна обезумевшим от любви, лишенным покоя и испытывающим безрассудную страсть. Опыянённая любовь исчезает у познавшего только тогда, когда он начинает пребывать в Боге;
- третья категория – категория *не-бытия* – свойственна тем познавшим, кто растворил свой нафс как психологическое явление и вышел за пределы своего нафса, слившись тем самым с Космическим сознанием.

Отметим, что уровень или стадия Духа находится за пределами нафса, Он – транснафсен, метанафсен. В восточном, в частности, буддийском, подходе а) Духовное сознание, б) Космическое сознание и в) сознание Будды – метапсихологичны, транспсихологичны. Эти формы сознания означают Единство человека и Вселенной, их неразличимость. И в суфийском подходе *этапы* продвижения и совершенствования человека в процессе прохождения им Пути через а) Дух, б) Глубинное сознание и в) Сокровенное сознание носят метапсихологический характер. Человека, находящегося на этих уровнях или стадиях, никто не может распинать, четвертовать, разрубать, убивать. Могут распинать только тех людей, которые из стадии нафса (прежде всего, вдохновлённого) объявляют себя Богом, Аллахом. Человек, ставший Одним ("Не-два") не может знать что-то личное, индивидуализирующее: "Я есмь Бог". А человек, достигший, в частности, уровня Духа, обретает жизнь в Атрибуте "Суший" и становится сущностью всех вещей посредством Атрибута "Вечный". Такого человека ни огонь, ни вода, ни толпа верующих не способна уничтожить.

Атрибутами пятой стадии выступают такие качества человека, как отречение его от всего во имя Бога, верность, богобоязненность, согласие со всем происходящим без сердечного трепета и без малейшего протеста. Человек всецело поглощён созерцанием Абсолютной Красоты, он погружён в море Божьей Милости. На этой стадии, если человек обратится с молитвой, то его просьба-молитва не останется безответной. Он обращается с просьбой только в исключительных случаях, т.е. тогда, когда на это есть необходимость. Зикр этой стадии (макам) есть *хайи*. Упражняясь в нём, человек постепенно выходит из переходного состояния (фана) и достигнет бессмертия (бака) в Боге. Только тогда он может вступить в шестую стадию.

6. *Глубинное сознание* (сирр). Когда человек обрёл совершенство на уровне Духа, он достигает уровня Глубинного сознания (сирр), характеризующегося созерцательным видением-свидетельством (шохуд). Глубинное сознание – это *суть человека, пребывающего в Боге*. Оно совершенно скрыто от человеческих глаз, и язык не может описать его словами, а познавший не может сам дать о нём отчёта. Когда свидетельствующий Бога испытывает созерцательное видение (свидетельствование) Бога (шохуд) своим очищенным внутренним бытием, не причастным к феноменальному миру бытия, он становится источником Имён, Атрибутов, Качеств и Сущности. Атрибутом Глубинного сознания выступают тонкость натуры человека, отказ от всего во имя Бога, доброта ко всем творениям, побуждение их к молитве, прощение им грехов, любовь к ним в сочетании с состраданием ко всем на свете, стремление помочь им избавиться от тёмных сторон их души и, таким образом, возжечь светильники их духовной природы. Основопологающим моментом на шестой стадии является для человека единство любви сотворённого и Творца, влюблённого и Бога. Это нечто необъяснимое и непостижимое для тех людей, которые ещё не достигли этой стадии. Человек, достигший шестой стадии, называется "одобренным" потому, что "Истинный" удовлетворён им, и движения его исходят от Бога (сайруха ан Аллах).

Бог говорит такому человеку о тех предвечных науках и Вечном Знании, которые обитают в Его Сущности. В данной ситуации человек вооружается светом Божьей тайны (сирр). *Он смотрит на Божьи тайны посредством самого Бога, а на Бога посредством Божьих тайн.*

Благодаря своему достигнутому знанию человек приобретает всего того, что необходимо для его жизнедеятельности и поддержания своего существования. С разрешения Бога человек возвращается из сокрытого мира (алам ал-гайб) назад в мир очевидности (алам аш-шахада) для того, чтобы одарить человечество милостями, которые ниспослал ей Бог.

7. *Сокровенное сознание* (сирр-и сир). Если о Глубинном сознании ведают только Бог и Влюблённый, то о Сокровенном сознании не знает даже и Влюблённый. *О нём ведают только Бог*. Здесь нет того, кто в экстазе своём мог бы провозгласить: "Я есмь Истина!", "Слава мне. Я достиг высшей стадии!", так как нет новостей о себе или осознания себя. Всё – только Он, всё от Него и всё ради Него. Сокровенное сознание равно Высшему Незримому.

Здесь следует отметить, что в буддизме отдельно от нирваны существует состояние, которое называется *ниродхи – прекращение*. В состоянии нирваны *осознание* имеет в качестве своего объекта прекращение сознания, тогда как в *ниродхи* прекращается также и осознание. Точнее говоря, в нирване начинается окончательное затухание сознания при состоянии, где имеет место осознание полного отсутствия сознания. Этот процесс затухания достигает наивысшего уровня в *ниродхи*, где нет места для какого бы то ни было осознания. *Ниродхи* доступно лишь невозвращающемуся и архату, достигшим мастерства в восьми дхьянах. Перед вхождением в состояние *ниродхи* медитирующий должен установить длительность пребывания в нём. По возвращении из этого состояния он проходит все восемь дхьян в обратном порядке до "нормального" сознания. На уровне восьмой дхьяны возвращается сознание, на уровне третьей – нормальные функции тела, на уровне первой – дискурсивное мышление и чувственное восприятие.

В суфизме, человек, достигший седьмой стадии – Сокровенного сознания – в процессе прохождения суфийского Пути, называется "*Совершенным*". Атрибутами этой стадии становятся все лучшие качества всех предшествующих шести стадий. Так, человек становится Совершенным. Человек, достигший этого совершенства, называется ал-Каххар – Победитель. Это – наичистейшая из стадий, ибо ал-Каххар – одно из имён Кутба. С помощью этого имени – Кутб наделяет страждущих светом,

милостями и добрыми вестями; также и радость, озаряющая сердца жаждущих знания, беспричинный восторг и транс, которые они испытывают, даёт Кутб.

Таким образом, резюмируя этот раздел, отметим, что нами рассматривались этапы продвижения и совершенствования суфия в процессе прохождения им суфийского Пути, включающего в себя материальную природу (таб), нафс ("Я-эго"), сердце (дел), Дух (Рух), Глубинное сознание (сир или хафи) и Сокровенное сознание (сирр-и сир или ахва), представляющие собой стадии развития человека, через которые он проходит на своём пути к наивысшему совершенству.

§ 3. Суфии о двух Путиях к наивысшему совершенству

*Тело своё не делай
гробом своей души*

Все мистические религии говорят о двух Путиях к наивысшему совершенству. Согласно суфизму, первый Путь – это Путь Знания (магрифа). Вторым Путь – Путь Любви. Индуисты называют эти Пути джнанамаргой и бхактимаргой – Путь Разума и Путь Любви.

Чтобы постичь саму Реальность, суфии выбирают *Путь Любви*, или *Сердца*. Они считают, что ум и рассудок эту Реальность постичь не в состоянии. При этом Божественная Любовь в сердце суфия может возникнуть *одним из двух возможных Путей любви (сердца)*:

- 1) как результат притяжения подобного подобным;
- 2) посредством прохождения им Пути.

В случае притяжения *подобного подобным* Божественная Любовь возникает в суфии непосредственно без всяких опосредствующих связей со стороны Учителя или Наставника. И благодаря этой Любви суфий предаёт забвению всё, кроме Самого Бога. *При прохождении Пути любви* ученик испытывает любовь к Мастеру Пути, который преобразует эту любовь в Любовь Божественную. Только такая Любовь к Богу не оставляет места в сердце ученика для отвращения его к так называемый "*Сатане*".

Ученик, нашедший свой Путь, свой метод "здесь-и-сейчас", не должен привязываться к ним, сделав из них качество, похожее на человеческий характер, убеждение или догму. Истинный суфий очень текуч и гибок. Новая ситуация – и рождается новый Путь, новый метод, новая дисциплина. Только так можно по-новому отвечать на вновь возникшую ситуацию. Никакой суфий не носит в своей голове учение и не ведёт себя согласно тому, что написано в нём. Такой человек свободен от мёртвого груза обусловленности традициями, культурой, он естественен, он спонтанен.

Но если взгляд человека заслонён миром прошлого и миром будущего, то он живёт уже не в вечности, а в ограниченном мире. "Прошлое и будущее скрывают Бога от наших глаз. – отмечает Дж. Руми. – Опыт суфия-мистика – это опыт пребывания его в вечности. Суфий – дитя настоящего". Живя настоящим мгновением, он может яснее всего узреть вечность. Иными словами, суфии живут не прошлым, *не настоящим* и не будущим, а Вечным, Божественным. Время, разделённое на прошлое, настоящее и будущее – это плод ума, размышления. Нельзя пребывать с умом в настоящем. Только *в вечно настоящем* проявляет себя осознанность как подлинная трансцендентность. Для осознания настоящего не означает нечто, существующее между прошлым и будущим. Но если нет ни прошлого, ни будущего, то нет и настоящего. Настоящее – не момент между двумя несуществующими вещами: прошлым, которое ушло и которого более нет, и будущим, которое никогда не было и никогда не будет. Единственный момент настоящего не существует между этими двумя несуществующими моментами. Между двумя несуществующими не может быть существования.

Трансцендентное Божественное Знание, или Осознание, не является ни прошлым, ни настоящим, ни будущим, ибо, когда человек осознаёт, что нет ни прошлого, ни будущего, исчезает и само настоящее. Ведь представление о настоящем как представление ума имеет смысл лишь в соотношении с прошлым и будущим. Поэтому прошлое находится в прошлом и не проистекает из настоящего. Настоящее находится в настоящем и не проистекает из прошлого. Каждый миг жизни содержит сам себя и поэтому уникален. Именно здесь-и-сейчас присутствию суфии и постигают то счастье, которое есть одновременно обретение им свободы души. Ибо центральной темой в жизни суфия является тема свободы души от всего наносного, косного, мёртвого.

Поэтому суфизм настаивает на поисках учеником живого Наставника (Мастера). Только истинный Мастер Пути может взывать своих учеников к Богу, а не к своему "Я-эго": *высокомерию, утончённой гордыни*. Цель его заключается в освобождении учеников от самопоклонения или от поклонения авторитетам, подобно пророкам Мухаммеду или Гайсе (Иисусу) или же Будде, и направлении их к служению Богу. При этом истинный Мастер никогда не даст ему мёртвую схему священных Писаний. Он даст своему ученику направление на прозрение его внутреннего существа. Духовный Путь ученика начинается тогда, когда сердце пробуждается к присутствию Бога. Когда Возлюбленный заглядывает в сердце любящего Его, в то мгновение любящий познаёт тайну Божественного союза, т.е. то, что любящий и любимый – это одно. Суфии называют

этот взгляд мгновением тавба – поворачиванием сердца прочь от мира и возвращением его к Богу. При этом ученик должен работать самостоятельно, ибо каждый должен отыскать свой личный Путь, свою личную дисциплину. Ведь и у пророка Мухаммеда был свой Путь, своя дисциплина. В конце концов, не Мухаммед создал систему догматических верований, а его последователи.

Для достижения своей *"собственной"* природы ученику необходимо очистить свой внутренний мир, свою душу от всяких земных недугов, т.е. порочных качеств и препятствий. А это ему удастся достичь лишь тогда, когда он пройдёт духовные ступени, "стоянки" на Пути к Богу, определённые этапы, приближающие его к познанию Божественной Истины и тем самым приобретения Высшей Мудрости.

Так, башкирским шейхом и мистиком Зайнулла Расулевым (1833-1917) в его "Божественных истинах" выделяется четыре этапа продвижения ученика к Божественной Мудрости:

1. "Шариат" ("прямой, правильный путь", мусульманский закон; предписания ислама, *авторитетно установленные* в качестве обязательных для мусульман). Шариат исполняется с целью следования предписаниям Аллаха (Самого Бога) и отказа от совершения осуждаемых Аллахом поступков. Или, другими словами, шариат следует исполнять, чтобы избежать ада и попасть в рай (Шейх Мухаммад Амин ал-Курди ал-Эрбили. – Книга вечных даров. – Уфа, 2000, с. 347).

Следует отметить, что нельзя искать рай и ад на небесах. Ад и рай в самом человеке – в его здесь-и-сейчас присутствии; ад и рай – это не силы, представляющие нечто потустороннее. Кто как умудряется жить в этой жизни: только человек способен (и волен) при жизни устроить себе либо ад, либо рай, или ад и рай одновременно. Ждать рай в будущем – это значит упускать Божественную Истину здесь-и-сейчас присутствии. Люди жаждут рая. Допустив рай в будущем, т.е. после смерти человека, который измучен, измотан и изношен, никакой религиозной конфессии и никакому государству или правительству не искоренить условий, порождающих насилие и терроризм. Нам необходимо научиться уважать и любить жизнь свою "здесь-и-сейчас" (только так мы можем уважать жизнь другого человека. У человека, у которого нет уважения к самому себе, не может быть и уважения к другому), а не верить в будущую эфемерную жизнь в раю. Например, обещание человеку рая в потустороннем мире крайнем толком мусульманской религии – мазхабом (школой) ханбалитов, маликитов в суннизме – постоянно генерирует условия, порождающие такие феномены, как крайний фанатизм из-за буквального толкования религиозных догматов, насилие и терроризм, господство одного человека над другим человеком. Согласно закону талиона: "Око за око, зуб за зуб", можно оправдать любое своё действие, говоря: "Только насилуй и убивай неверных от имени Аллаха – всё будет хорошо"! В своё время пророк Мухаммед отверг нравственные заповеди Христа и принял принцип равного (*"справедливого"*) воздаяния – талиона "душа – за душу, око – за око, нос – за нос, ухо – за ухо, зуб – за зуб" (Коран, 5:49).

У Иисуса (Гайсы) сказано: "Возлюби ближнего своего, как самого себя". К сожалению, многие люди в своей жизнедеятельности так и не придают особого значения последним словам Иисуса – *"как самого себя"*. В действительности, пока человек не научится любить себя, ему не удастся любить, кого бы то ни было.

Но там, где Иисус учит "подставить вторую щёку" тем, кто ударил в первую щёку, упущено Им очень важное положение, а именно: "Пошли им любовь, наполни их любовью, стань самой этой Любовью, тогда они останутся". Смысл указания Иисуса "подставь вторую щёку" в том, чтобы не давать отпора другому – ударившему, но часть Знания здесь не хватает. Но Знание о том, как работать с Любовью (калб), каким образом этот метод работает, как активизировать этот невероятный Источник Божественной энергии, что даст возможность не только защитить себя, но и духовно изменить побивающего нас человека, и жить жизнью в Боге Иисусом упущено.

Человеку, ставшему Самой Любовью, не понадобится ставить свою вторую щёку. В духовной области работает Закон: Подобное вызывает Подобное. Любовь приглашает только Любовь, Божественное – только Божественное. Иного быть не может. Суфий, истинно достигший стадий Любви (Духа), Глубинного и Сокровенного сознания не будут распяты, растерзаны на куски плоти. Человек должен быть готов в смысле "Как работать с Любовью", "Как работает этот метод" ещё до того, как придётся ему подставить вторую щёку.

Суфизм выражает глубинную суть самого человека, в котором пребывает Сам Бог. О суфии, пребывающего в Сокровенном сознании, ведает только Сам Бог. Истинный суфий смотрит на Божьи тайны посредством самого Бога, а на Бога посредством Божьих тайн. Каким образом такой Бог может быть распят или растерзан на куски плоти? Тем более, когда существует Нечто, Больше, чем сам человек, способное любить сильнее, чем сам он. Истина заключается в том, что человек действительно обладает силой Духа, она находится внутри него, ожидает его, когда он её востребует. Эта сила – Любовь, и человеку нет необходимости насилием защищаться от насилия по отношению к себе. Ибо не бывает внешнего насилия, если нет и внутреннего насилия.

2. "Тарикат" ("дорога", "путь", "суфийское братство"). "Тарикат" служит средством следования сунне пророка Мухаммеда и борьбы с плотской душой и шайтаном (Саганой). "Тарикат" – это полное подчинение суфия-мурида шейху-муршиду и полная обращённость мурида всем своим существом и помыслами к Аллаху.

Или, другим словами, "тарикат" – это средство достижения полного совершенства чистоты сердца с помощью веры в Аллаха (Шейх Мухаммад Амин ал-Курди ал-Эрбили. Книга вечных даров, с. 347).

Ученику ни в коем случае нельзя заикнуться на идеи Сатаны или на идеи греха. Человек изначально чист, он изначально Будда, ему просто необходимо осознать себя, чтобы раскрыть в себе Божественный Источник. А идея достижения и самосовершенствования уведит человека от живой Реальности, создавая в нём идеалы. Так он никогда не поднимется с колен на ноги.

3. "Хакикат" ("истина, правда, подлинность"). "Хакикат" – это не отрешённость от "дунья", земного мира, и от исходов и результатов (событий этого мира), а полное осознание этого мира. Или, другим словами, "хакикат" необходим для раскрытия в себе Божественной сущности (Шейх Мухаммад Амин ал-Курди ал-Эрбили. Книга вечных даров, с. 347).

Отметим, что на самых продвинутых стадиях Пути, когда суфий уже украшен Божественными Атрибутами, он верит в Божественную предопределённость, хотя в контексте абсолютной свободы, ибо здесь не остаётся больше индивидуального эго и всё, что бы суфий ни делал, он совершает по Божественному Велению.

4. "Магрифат" (состояние "каль", в котором пребывает "ариф" (постигший Истину и Мудрость суфий). "Магрифат" – "отрешённость от отрешённости, отказ от отказа, полный отказ от всего, кроме Всевышнего Аллаха". Другим словами, "магрифат" – это сердечная чистота и искренность, совершенство "гирфан" (Божественное Знание), которое в себе раскрыл Совершенный, "просветлённый" суфий – "ариф" (Шейх Мухаммад Амин ал-Курди ал-Эрбили. Книга вечных даров, с. 347). Таковы четыре этапа продвижения ученика к Божественной Мудрости, выделяемые З. Расулевым в его "Божественных истинах".

"Совершенный человек" – это духовный мастер, преодолевший все ступени духовного пути. Однозначно, что человеку недостаточно просто провозгласить себя духовным мастером (кутбом), чтобы доказать, что он действительно преодолел все эти ступени. Тот кутб (духовный Мастер), у которого он прошёл своё ученичество, назначает его Мастером. Именно по этой причине суфийские Мастера и шейхи должны прямо указывать на ту цепь посвящений, посредством которой они сами стали суфиями или, пользуясь суфийской терминологией, кутб должен продемонстрировать свою хырку, т.е. рубище посвящения. Как выше уже было отмечено, существует два способа, посредством которых можно завершить Путь.

В первом случае Бог в Своей милости и щедрости одним мановением забирает сотворённое существо в Своё присутствие, лишая его самости. Подобного человека называют маджуб ("привлечённый"), и случается такое крайне редко.

Другим способом является тарикат, о котором писал З. Расулев. В противоположность ситуации с маджубом, тарикат требует от ученика усилий и силы воли.

Суфии полагают, что человека нельзя считать духовным Мастером, пока он не пройдёт все стадии Пути под руководством Совершенного человека. Он должен быть признан в качестве Мастера предыдущим Мастером, или кутбом. Мастер должен увидеть весь Путь и пройти его, в совершенстве познав, до самого конца. Эта цепь посвящений существует только в подлинных суфийских орденах. Таким образом, так называемый мастер, который не включён в подлинную цепь духовной преемственности, с точки зрения суфиев, не имеет права наставлять других. Если такой человек не прошёл Путь и не усвоил его принципы под руководством предыдущего Мастера, или кутба, он не сможет ни помогать другим, ни наставлять их. Существует также опасность, что такой мнимый "мастер" передаст свои собственные дефекты другому человеку.

Таким образом, тот, кто не получил разрешения от предыдущего Мастера, включённого в цепь, не только ни в состоянии вести ученика к какой-либо из стадий совершенства, но и может легко превратить его в больного и духовно ущербного человека. Не зрящий не может вести не зрящего.

Преданный последователь должен всем сердцем воспринять духовный архетип (предвечный духовный образ) своего Мастера и загореться любовью к этому архетипу ("вековому прототипу") – любовью, которая с этого времени станет началом и источником всех его радостей. До тех пор пока ученик не займёт к своему духовному Мастеру такой любви, он не будет способен с готовностью и всей душой принять любое приказание, которое может отдать ему Мастер, ибо подлинный ученик исполняет волю Мастера; он не следует своим собственным прихотям.

Суфии полагают, что у ученика, постоянно думающего о Боге, душа мало-помалу проникается Божественными Качествами, а склонности, порождаемые страстями, исчезают из неё.

В процессе продвижения ученика, когда тот достигает определённой стадии Пути, в обязанности мастера входит указание ученику на необходимость не обращать внимания на такие явления, как появление в нём сверхъестественных способностей, дабы они не завели его в двойственность и диалектику.

Здесь также отметим о роли звукового и светового воздействия духовного Мастера на своего ученика. Рассмотрим сначала звук, который при умелом использовании позволяет человеку духовно преображаться.

Существуют различные виды звуков, и классифицируются они следующим образом:

1) звуки членораздельные: гласные, согласные, магические формулы;

2) звуки нечленораздельные: музыкальные звуки, шумы (ветра, воды).

Во многих духовных традициях Востока и Запада разработаны приёмы звукового воздействия на человека, вызывающие не только состояние транса, но и обладающие целенаправленным влиянием на течение такого воздействия. В частности, это мантры в тибетской йоге, древнее искусство Када-Йоги как способа единения посредством звука, священное песнопение (зикр) суфийских дервишей.

Звук оказывает влияние на каждого человека и изменяет планету в целом. На *Дальнем Востоке* (Индия, Китай, Тибет) утверждается, что во время медитации медитирующий слышит звук ОМ (Бог), хотя он не произносит его вслух. ОМ – это единый, неделимый звук; это вибрация Вселенной. ОМ – это звук-источник Вселенной (Бога), потому что этим звуком Вселенная привела в движение первую вибрацию своего творения. Наиболее мощная из всех мантр – ОМ; в каждое мгновение – здесь-и-сейчас – Вселенная творит самой себя заново внутри ОМ. ОМ не имеет рождения, ОМ не имеет смерти. Ничего, кроме ОМ, не существовало, не существует и не будет существовать (См.: Шалаграма дас Адхикари. Мантра-йога и медитация. – СПб, 1997, с. 75).

ОМ имеет бесконечную силу. Повторяя множество раз ОМ, каждый человек может осознать законы Вселенной. Всё, что Вселенная имеет, и всё, чем Вселенная является, внутри человека ли или во вне, всё это ОМ может предложить человеку, потому что ОМ одновременно есть сама жизнь здесь-и-сейчас, тело и музыка Вселенной.

Согласно представлениям тибетского тантризма, звучание мантр вызывает в теле вибрационные колебания, обуславливающие те или иные состояния духа-разума. Истинное значение каждой мантры познаётся в процессе медитации над ней, причём включённая в состав заклинания магические "звуки-семена (биджа мантры) прорастают", вызывая особенно сильный эффект. Тем самым устанавливается тесное единство мысли слова, и, сопровождаемые определёнными жестами (например, в танцах индуистов или дервишей), они становятся едиными с действием. При этом биджа-мантра, как воплощение "изначальных звуков", может заменить всю длинную молитвенную формулу, отдельное слово или объект медитации. Например, в картине мира буддизма – мандале – присутствует пять изначальных звуков, соответствующих четырём сторонам света и центру: А, У, Э, О, И. Они отражают процессы Вселенской вибрации, ритмы космических процессов. В частности, в тибетском буддистском тантризме наиболее распространена мантра "ОМ МАНИ ПАДМЕ ХУМ" ("О, Сокровище в Лотосе!"). Легенды приписывают эту шестисложную мантру Бодхисаттве Авалокитешваре, называя её "сутью всякого счастья, процветания и знания, великим средством освобождения". Считается, что слог "ОМ" закрывает врата рождению в мире богов, "МА" – в мире ревнивых богов, "НИ" – в человеческом мире, "ПАД" – в мире животных, "МЕ" – в мире голодных духов, "ХУМ" – в аду. Каждому из слогов соответствует цвет определённого мира или соответственно белый, синий, жёлтый, зелёный, красный и чёрный.

Форма мантры, её смысл не имеют особого значения. Главное в мантре – звук, сочетание звуковых частот, которые в процессе многократного повторения создают эффект морских волн. Проникая всё глубже и глубже в подсознание, они постепенно вытесняют человеческие комплексы, отложившихся в виде несбывшихся желаний, влечений, неудовлетворённых страстей, разочарований, амбиций.

Отметим, что звук может создавать жизнь или смерть, здоровье или болезнь. Существуют звуки, которые могут вызывать дегенерацию или, наоборот, регенерацию органов тела. Знающие люди могут задействовать звук, свет и геометрию в качестве основных орудий своего действия. Гармоничные звуки активируют тело и способствуют исцелению. Исцеление становится возможным через чётко выраженное намерение. Комбинация звуков будет использоваться для усиления определённых органов тела: печени, щитовидной железы, сердца или общей регенерации.

При выполнении целительной практики звук усиливает соединение человека с космическим источником. Каждый звук будет благоприятствовать появлению какой-то определённой исцеляющей энергии. Например, звук ХАААААУ соответствует звуку сердца, звук ССССССС – звуку лёгких, звук ХУУУУУУ – звуку селезёнки, звук ЧУУУУУО – звуку почек, звук ШШШШШШШШШШ – звуку печени. Такие практики также помогут сбалансировать, очистить и преобразовывать отрицательную энергию в положительную (См.: Мантак и Маниван Чиа. Самоочищение и овладение внутренними силами. – М., 1997, с. 77-83).

Звук сам по себе поднимает многие энергии. Более того, звук сам по себе создаёт стоячую колоннообразную волну, накладывая одни частоты на другие. Данная энергия может быть направлена на что угодно. Здесь несколько слов скажем о том, как были разрушены стены Иерихона (Библия, Ис. Н.). Люди, собравшиеся вокруг Иерихона, создали стоячую волну звука. Волна вобрала в себя так много энергии, что в результате разрушила энергией города. Также и песнопения первобытных племён с танцами, трещотками, передвижением по кругу, танцы и зикры суфиев создают энергию подобных волн. Когда человек производит звук, стоя в круге или внутри потока света определённого диаметра, человек создаёт колоннообразную стоячую волну энергии. Она способна уничтожать и создавать реальности. В древности во время битв объединённый и концентрированный выкрик просил *нефизические силы* сопровождать войско. Воины также могли использовать подобного рода звук, чтобы победить своих противников, создавая колоннообразную стоячую волну. Эти техники до сих пор культивируются в дальневосточных школах боевых искусств.

Звуки могут создавать образы, отражающиеся в сознании, и таким образом стимулирующие структуры сознания. Различные культуры имели различные диапазоны звука, в которых они действовали с целью удержания частоты гармонии на планете. Различные инструменты и предметы народного творчества предлагались для установления определённых парадигм выражения звука внутри данной цивилизации.

Когда отдельный человек звучит с другими людьми в одном гармоническом аккорде, он получает доступ к групповому сознанию. А это позволяет ему сделать прыжок в эволюции Космического сознания.

В настоящее время многие учёные-исследователи начинают признавать специфическую связь между определёнными звуковыми вибрациями и энергетическими чакрами в человеческом организме. Последовательно применяя это знание, человеку наших дней необходимо оказывать влияние на состояние своего сознания в плане его трансформации. Для такой трансформации или расширения сознания необходимо использовать музыку.

Всё находится в движении: и небо, и земля, и природа. В этом движении *слышится музыка*. Холодный рассудок, телесные вожеления, душевный хаос препятствует постижению истины. Мир постигаем в моменты, когда человек ощущает великое единство с Вселенной, когда он находится в состоянии мистического слияния с Единым, Богом (фана).

Один из знаменитых суфиев IX в. Зу-н-кун утверждал, что познание Бога возможно только в состоянии экстаза, когда человек духовно воскресает. Мы отнюдь не утверждаем, что экстатическое состояние суфиями достигалось исключительно с помощью музыки и танцев. Музыка и танцы выступали определённым приложением внутренней духовной работы суфия на Пути к Богу. Самое главное – это внутренняя работа самого человека. Эта мысль варьируется многими представителями исламской философии и суфийского мистицизма: аль-Газали, аль-Маари, аль-Сунной, Ибн Араби, Сухраварди, Насими, Шахристани, Баязитом Бистами, Мансуром аль-Халладжем, Инайят-ханом. В частности, Ибн-Араби в своём трактате "Мекканские откровения" утверждает, что созерцание тайн небесных светил возможно только в состоянии экстаза. Познание Бога неотделимо от познания мира. Не Бог исходит от мира, а мир исходит от Бога. Бог как глубина и полнота истины хранит вечное молчание. Мистик познаёт Бога через молчание. Только так он достигает совершенства, внутреннего согласия и созвучия с Вселенскими силами. Молчит тот, кто постиг суть и форму невыразимого, неземного блаженства. Согласно суфизму, путь к истине лежит через экстаз.

Хорошая музыка обладает особой ценностью в необычных состояниях сознания. Она помогает человеку обнаружить в себе прошлые психологические клише (зажимы) и выразить их в явной форме, усилить и углубить процесс, а также придаёт смысл переживаемому, делает его более значимым. Систематическое течение музыки создаёт несущую волну-вибрацию, которая помогает человеку двигаться сквозь трудности переживаемого им опыта, преодолевать психологическую защиту, смиряться и освобождаться. Грамотно подобранная музыка способствует активизации скрытой агрессии, физической боли для того, чтобы преодолеть их.

Итак, чтобы использовать музыку в качестве ускорителя активизации психических клише (зажимов), человеку необходимо по-новому научиться слушать её. Во время "работы" с музыкой человеку очень важно полностью подчиниться музыкальному течению, позволить ему вибрировать во всём теле и отвечать на него в самопроизвольной форме. Это означает дать волю всему, что возникает под воздействием музыки: крику, смеху, плачу, любым звукам, поднимающимся на поверхность, различным гримасам, вращению отдельными частями тела, вибрациям и изгибаниям всего тела, как это делают дервиши во время динамичной медитации. При этом очень важно, что человек не должен пытаться определить сочинителя музыки, оценить исполнение. Другим словами, человек должен полностью исключить свой аналитический ум и позволить музыке спонтанно и естественно действовать на психосоматическое тело. В этом случае музыка становится мощным средством воспроизведения и поддержания необычного состояния сознания. Комбинация музыки с дыхательными упражнениями способствует достижению человеком колоссальной силы.

Если не считать пения азана или Корана, то музыка в ритуале ортодоксального ислама так и не нашла определённого места. В суфизме же она играет огромную роль. Музыка для суфия не только обладает мистической властью над человеком и способна извлекать из глубин его души самые сокровенные чувства, но в сочетании с мистическими стихами и ритмичными движениями обретает власть над его волей. Суфии пели эти стихи с целью довести участников обряда до состояния транса.

Отметим, что в суфизме коллективное мистическое радение под музыку (*сама, хадра*) с распеванием мистических стихов входит в практику суфиев в IX в. Радение, называемое *лайлийа*, например, в Турции и Курдистане, происходило под сопровождение малых барабанов, тамбурина и флейты. Ритмичные движения включали в себя три вида физических движений: танца, вращения и прыжка. Причём каждое ритмичное движение олицетворяло духовную сущность.

Коллективное собрание суфиев для песнопений, отправления *зикра* и радений, называемое хадрой, представляет собой

1) чтение обязательной молитвы (*хизб, вазифа*) данного ордена, а также молитв, чередуемых с музыкой и пением (*анашид*);

2) отправление собственно зикра, который сначала до конца сопровождается музыкой и пением. *Зикр* (букв. "помянуть") – духовное упражнение с целью ощущения внутри себя Божественного присутствия, прославление имени Бога для достижения духовной сосредоточенности.

В процессе совершения зикра суфий повторяет различные Имена Бога, сфокусировав своё внимание не только на произношении Имён, но и на их значении. Суфии говорят, что поскольку людям свойственно постигать смысл посредством слов, цель постоянного произнесения слова заключается в том, что помянуть, ограничивающееся лишь произнесением Имени, равносильно идолопоклонству. Слово, которое не осмыслено учеником, само по себе не обладает действенной силой. Поэтому суфии требуют, что Имя должно быть сперва в какой-то степени понято и осмыслено учеником, прежде чем начинать применять его в процессе практики. К примеру, если ученик не знает значение и важности зикра (помянуть), то, как он может применять его на практике? Но ведь дзэн-буддисты, практикующие медитацию на коане, совершенно не пытаются понимать его смысл и содержание, чтобы не уйти в чистую спекуляцию. Необходимо не понимание смысла и содержания слов или коана, а осознание (без-мыслие), расширение сознания, которое приходит позже, после того, как ученик усиленно работает в одном направлении, исключая все другие. Духовная жизнь представляет самоотверженность поступков самого человека, и осознание и расширение сознания приходит вслед за полным погружением в коан. Только тогда происходит прорыв в Неведомое.

Суфии же говорят, что в начале Пути ученик не может не уделять внимания непосредственно произнесению и смыслу Имён, и лишь по прошествии некоторого времени, когда он привыкает к духовному миру вне форм, он становится независимым от словесного произнесения Имени.

Согласно суфиям, цель такого постоянного призывания Бога заключается, прежде всего, в том, чтобы последователь обрёл целеустремлённую сосредоточенность. Мучимый до сих пор разбегающимися мыслями и мириадами интересов и желаний, ученик постепенно выучивается концентрировать все силы своего ума на единственной точке – на Имени Бога. Благодаря зикру, он более не растрчивает свою энергию на взволнованность ума, но полностью сосредотачивает её на помянутии Бога. Тем самым он избавляется от психических конфликтов и обретает внутреннее равновесие, спокойствие и чувство безопасности.

Отметим, что для отправления зикра было необходимо овладеть особыми ритмизованными движениями, знать регламентированную позу (*джалса*), уметь осуществлять предписанный контроль над дыханием (*хабс ан-нафс*, *хабс-и дам*) на выдохе-вдохе с целью концентрации сознания и координирования движений тела с мысленным повторением или произнесением вслух формулы зикра, которую следовало произносить направленной в особые части тела в сочетании с задержкой дыхания. В частности, в суфийском братстве Маулавийа, основанный Дж. Руми, считали, что частица Абсолютной души, заложенная добытийно в человеческом сердце, просветляется и очищается лучше всего во время танца под воздействием музыки и, следовательно, стремится она к слиянию со своим источником – Первоосновой, а также музыка полнее всего помогает раскрыться любви к Богу.

Суфии также много говорили о преобразующей роли Света в жизни человека. Свет – источник жизни.

Мы согласны с религиозно-философским представлением о том, что вначале был Свет. Благодаря Свету родилось всё сущее. Звук есть просто один из способов передачи Божественного Знания. Звук – часть Света. Для многих людей свет и звук могут показаться двумя отдельными феноменами, потому что свет они воспринимают глазами, а звук – ушами. В действительности же эти феномены весьма тесно связаны, оба они переплетаются друг с другом и каждый из них несёт в себе Знание. Например, тибетский мастер Тензин Вангьял писал: "В своей практике мы можем иметь непосредственное переживание и знание самовозникновения трёх великих видений (звука, света и лучей). Например, если мы затыкаем уши пальцами, мы слышим естественный звук. Таким образом, мы имеем переживание связи между звуком и пустотой, поскольку *ясный свет пустоты* является той основой, из которой возникают три великих видения. Существуют определённые техники для достижения переживания света, такие как смотрение на солнце, пристальное смотрение в небо или выполнение тёмного ритрита" (Чудеса естественного ума. Суть учений Дзогчен тибетской традиции Бон. – М., 1997, 193 с.).

Вот что говорил суфийский мистик Сухравади (1155-1191) о свете ("ишрак") и мистическом озарении. Только ишрак – интуитивное мышление, достигаемое *аскетизмом* и *медитацией*, даёт полное и истинное знание. Ишрак не доступен для философов, не способных подняться выше уровня чувственно-рационального познания. В процессе медитации суфий проходит последовательно следующие ступени ишрака: "прохождение" (сайр), "обхождение" (сулук), "обнаружение" (кашф), "усмотрение" (шухуд) и единение с познаваемым. С помощью ишрака познаётся и Абсолютная истина – "Свет Светов" (нур-аль-анвар) и все восемнадцать тысяч миров во Вселенной.

Само бытие есть Свет, все предметы материального мира – сгустки света различной интенсивности, истекающие из Абсолюта. Представителями этого неистощимого света являются Солнце (в небесных сферах), огонь (среди стихий), свет величия (в самом человеке).

Как только человек позволит Свету войти в своё тело, он вступит в процесс перемен, который не всегда приносит радость, душевный подъём и веселье. Тот, кто открыл своё тело Свету, в буквальном смысле подвергается изменению своего физического тела. Человек наделён огромной жизненной

энергией Духа, огромной жаждой знаний, деятельностью и столь же огромными творческими способностями. Большая часть данного Знания хранится в его теле.

Таким образом, вначале был Свет. В звуке также заключена неимоверная сила. Когда человек использует звук, очень легко отстраниться от логического мышления, сознательно смещая каналы восприятия благодаря чёткому намерению и желанию сохранить чистоту восприятия.

Человек может войти в состояние экстаза, отдавшись во власть звука, особенно во время медитации и пения мантр или зикра. Состояние экстаза связано с пониманием и чувствованием того, что человек не ограничен никакими пределами, а является беспредельным существом Света.

Человеку необходимо звукам позволить проходить через физическое тело, не только напевая определённые звуки, а позволяя комбинациям звуков играть на теле как на музыкальном инструменте. Звуки преодолевают барьер логики. Иногда человек будет бороться (понятно, что с самим собой) и сопротивляться нечто новому, ведь с интеллектуальной точки зрения он осознал определённую концепцию, но не может её целостно закрепить в эмоциональном теле с точки зрения эмоционального опыта. А вот при помощи медитации логическое намерение человека передаётся на волне звука – определённого вибрационного носителя. Множество разумных форм могут общаться непосредственно с клетками тела, обходя сопротивление логики, обращаясь также непосредственно с другими телами (эмоциональным, ментальным) и высшими уровнями сознания. Когда человек медитирует, происходит невербальный перенос информации вовне. Этот коммуникационный процесс невозможно передать словами, так как он находится за пределами слов. Медитация может ввести человека в коллективное поле информации, где самые сложные и запредельные человеческой логике "концепции" (осознавания) для него становятся ясными. Медитация также активизирует творческое начало в человеке, его желание действовать или что-то созидать. Или человек вдруг может почувствовать, что освобождается от огромного непосильного груза. Большинство людей после медитации чувствуют прилив энергии, необычайную легкость, как будто они парят. Сознание автоматически получает импульс воспроизводить звуки и тоны, наиболее необходимые для гармонизации своего тела и выравнивания всех центров сознания. Хотя при медитации и происходит принятие и интеграция одной и той же энергии звука, каждый человек выборочно строит информационные последовательности в соответствии со своей внутренней структурой сознания и подсознания, т.е. при медитации каждый человек получает индивидуальную информацию и интегрирует её. Логический ум не может всегда правильно оценить энергию. Поэтому необходимо подчеркнуть о роли чувствования и целостного восприятия в жизни человека. Когда человек занимается практиками, развивающими целостное восприятие, логический ум перестаёт работать. В это время интуитивная часть сознания человека поглощает энергию и интегрирует заключённое в звуке Знание. И при этом человек чувствует, соответствует ли это Знание его высшим интересам или нет.

Частота Света приносит с собой Знание. Частота Любви приносит созидание, а также уважение к жизни и связь со всем сущим, со всеми творениями. Частота любви без знаний может сильно искалечить человека. Необходимы знания. Если человек не будет знать, что любовь проходит через него, поступает в него потоком, а затем выходит из глубин его сознания, если человек будет искать любовь снаружи, а не внутри себя, он будет вновь и вновь повторять ту ошибку, которую он ранее совершал. Он будет создавать себе кумира, почитать людей, выдающих себя за святых, которые на самом деле манипулируют им, навязывают частоту "любви", столь далёкую от любви истинной.

Человек должен научиться нести в себе световую частоту Знания, сочетая его с частотой Любви. Это позволит ему чувствовать себя частью Вселенной, не осуждая её, не боясь её, и видя в ней Божественность и совершенство.

Цель человека на планете Земля заключается в том, чтобы нести Знание и, пропуская его через себя, делать его доступным для других благодаря определённой частоте своей вибрации. Свет – это Знание, а Знание – это Свет. Чем более знающим становится человек, тем больше изменяется частота его вибрации. Поэтому задача каждого человека – нести знания и развивать себя настолько, насколько позволяет ему человеческая форма.

Самое главное для человека, это прислушиваться к самому себе, доверять своей интуиции. Прислушиваться к тем внутренним сообщениям, к тому внутреннему Знанию, который проходит через него. Необходимо танцевать под ритм своей внутренней мелодии. Человеку необходимо открыть для себя свою Реальность изнутри и направить свою жизнь в соответствие с ней. Здесь каждый человек наделён потенциалом создания своей собственной реальности. Позволить кому-то создавать свою реальность за себя – это тоже свободный выбор. Большинство людей на Земле, особенно верующие позволяют другим создавать их реальности, диктовать им, каким должен быть их внутренний мир. Посредством частотного контроля человека заставляют искать ответы на вопросы вне себя в священных Писаниях, религиях, учениях. Как только появляются новые идолы, человек уже готов их обожествлять.

Как только человек начнёт жить в соответствии со своей внутренней природой – без всякого страха, не боясь следовать своей интуиции, своему внутреннему голосу, – всё, что окружает его, также изменится.

Человек хочет, чтобы вся Вселенная могла сыграть новую симфонию Сознания. Он ратует не только за восстановление возможности достижения высоких частот вибраций на Земле – выбора частоты Света и Любви.

Каждому человеку необходимо самому научиться принимать свои решения и не перекладывать создание своей реальности на других: на Богов-идолов, священников, родителей, государственных чиновников, учителей.

Каждый сам изменяет свою парадигму и расширяет границы своего индивидуального сознания. Человек не выбирает структурные формы сознания осознанно. Но он выбирает качество и стиль жизни, которые, в свою очередь, делают его открытым для определённых структур Света. Каждый человек приносит с собой Свет, а Свет – это Знание. Задача каждого человека – принести в мир более широкий взгляд. Если человек подготовлен и знающ, он сможет твёрдо сохранить свою индивидуальность и не быть раздавленным теми, кто внешне управляет им. Человек приносит определённую частоту вибрации в системы, где существуют рамки частотных ограничений.

Известно, что по мере того как частоты вибраций человека возрастают, он становится *Световым Телом*. В нём появится больше жизненной энергии, оно станет менее зависимым от окружающих условий. Таким Световым Телом обладали пророки Илия и Гайса. Покидая нашу планету, они не оставляли своих тел на Земле. Сознательно построить Световое Тело означает стать духовным, просветлённым. Истинные суфии являются теми людьми, которые следуя Пути, строят своё Световое Тело.

§ 4. Суфизм в традиции арабо-мусульманских философов

*Суфизм в наше время это имя,
за которым нет ничего реального, а когда-то это была реальность без имени
Абу ал-Хасан Фушанджа.*

Главная цель познания для суфиев-мистиков является познание Бога посредством Самого Бога. Никто не знает Бога, кроме Самого Бога. Человеческий ум бессилён постичь Истину Бога, которая трансцендентна по отношению к нему. Только мудрецы-суфии способны посредством сердца (калб), понимаемого как духовное око человека, постичь Сокровенное Божественное Знание. По мере того, как в сердце суфийских мудрецов поселяется знание о Боге, они познают всё бытие так, как оно постигается Самим Богом. С глаз мудреца-суфия спадает завеса ("хиджаб"), скрывающая Создателя от созданного, стирается грань и происходит слияние познающего и познаваемого, субъекта и объекта, человек овладевает Высшей Мудростью, или Божественной Истиной, и всё в мире становится Единым. Всё – Бог, и Бог – всё.

Между Высшей Мудростью и всеми теми рациональными представлениями, которые так высоко ценили арабо-мусульманские философы в эмпирической и интеллектуальной сферах жизни, нет ничего общего. Со временем этот идеал Высшей Мудрости, *достигаемый* суфиями, благодаря арабо-мусульманским философам превратился в общее интеллектуальное умонастроение, в дух эпохи. Убежденность суфиев-мистиков, что концептуальный язык и мышление не могут передать все человеческие переживания, мысли и движения сердца, тем не менее, передалось арабо-мусульманским философам в виде концептуального приятия. Из-за этого суфизм стал частью исламской философии.

В действительности, Высшая Мудрость, которую обретают мудрецы-суфии, представляет собой нечто внезапно открывающееся и всецело невыразимое на концептуальном языке. До определённого уровня развития – до просветления человека – ум, интеллект (акл) используются им как условия продвижения к Высшей Мудрости, но со временем они как бы сами собой растворяются. Мудрец-суфий достигает Высшей Мудрости, выходя за пределы мышления.

Хотя следует отметить, что в суфийской терминологии упоминаются две разновидности ума: *частный ум и всеобщий ум*. *Частный, или приобретаемый ум* используется в повседневном опыте и он извлекает пользу из того, что человек пользуется им как инструментом, предохраняющим от внешних опасностей, и для господства над природой. В то же время частный ум – это узда, которая может подчинить и контролировать "повелевающую душу", когда она становится необузданной и ведёт себя недостойно. Этот ум присматривает за "повелевающей душой", держа её в рамках социальных обычаев и норм, а также законов и принципов экзотерической религии, но он не способен повести её к Истине; ожидать от него столь возвышенного целеполагания было бы явной нелепостью.

Дж. Руми об этом уме говорил, что представления и убеждения – отрава частного рассудка, поскольку он обитает во тьме. Частный ум не способен к созиданию, он лишь собиратель знаний и нуждается в обучении. Сам он рисует свои словесные картины, притчи и аллегории без заранее обдуманного намерения объяснить, изображая те стороны бытия, которые ему дано постичь, и не теоретизирует о смысле бытия.

Следует также отметить, что суфии не только отказываются от частного ума, который формируется в результате познания материального и духовного мира, но и рассматривают знание, приобретаемое им, как величайшее препятствие к постижению Истины и обретения Мудрости. Именно в этом смысле суфии и говорят: "Знание – это величайшая завеса Истины". Иными словами, суфии отвергают любое знание, не связанное с Любовью, одобряя лишь постижение (вне различения субъекта и объекта), органом которого является сердце. Сказано, что "постигание есть свет, который Бог роняет в любое сердце по Своему соблаговолению". Суфии утверждают, что приобретённое знание усиливает

самолюбование и эгоизм и в результате ещё более отдаляет человека от понимания Истины и обретения Мудрости.

Дж. Руми говорит:
Книга суфия – это не чернила и буквы,
Она ничто иное, как сердце, белое словно снег.
Пища учёного – отметки пера.
А пища суфия? – Отпечатки ног.

Сердце, очищенное от приобретённого знания, отражает Божественную истину, как она есть. Того, кто достиг подобного состояния, называют "Совершенным человеком" (Мудрецом). А источник его знания, или постижения, который свободен от заблуждений, ошибок, самолюбования и выискивания выгоды, *называют всеобщим умом* или *"сознанием сердца"*. Человек, обладающий таким умом, сам может быть назван "всеобщим умом". Именно в этом состоянии совершенный человек отрицает всё, кроме Бога, и посредством любви исповедует только Его.

В учении, например, "крайнего суфия" ал-Халладжа (Мансура) (858-922), который проповедовал, что в мире существует только Бог, а всё остальное – Его проявления. "Я сказал, если вы не знаете Его (Бога), то найдите Его проявленное. И я есть это проявленное. Я – Бог, потому что я не исчезаю никогда, воистину и истинно".

Согласно суфиям, ал-Халладж не только говорил о единстве человека и Бога, но дошёл до слияния с Богом через любовь и экстаз, утрачивая контроль над собой в экстатическом состоянии "шатахат". В основе "шатахат" лежит мистическое переживание, которое по своей сути трансинтеллигибельно. Его истинный смысл может быть понят и оценен только тем, кто испытал аналогичное переживание. Ярким примером "шатахат" служит историческая фраза ал-Халладжа: "Я-Бог" (Ана аль-Хак).

Ал-Халладж применял определённые суфийские методы такого типа, когда человек настолько расширяется, настолько становится бесконечным, что его больше не существует. В экстатическом состоянии "шатахат" ал-Халладж кричал: "Ана аль-Хак". Слепо верующие мусульмане не могли понять его. Поэтому утверждение ал-Халладжа: "Я есть Бог" было воспринято как нечто антирелигиозное, поскольку мусульмане не могли представить себе, что человек и Бог могут стать единым, ибо если человек создан, а создателем является Бог, то, как же созданное становится создателем?! Таким образом, утверждение этого великого суфийского мистика о том, что он есть Бог, не могло быть понято, поэтому он был убит. Как будто предчувствуя свою смерть, он говорил: "Если бы я бы был убит и распят, и были бы отрублены мои руки и ноги, я бы не отказался от своей подлинной сущности". Впоследствии, когда ал-Халладжа разрезали на куски, он смеялся и кусочки плоти продолжали шептать: "Я есть Бог". Он не чувствовал никакой боли, потому что он полностью слился с Богом, он был выше телесного сознания. Когда куски плоти и кости положили в огонь, даже тогда пепел шептал: "Ана аль-Хак" (См.: Суфийская мудрость, с. 55).

Другое общеизвестное изречение, полученное в состоянии шатахат принадлежало ал-Бистами (ум. в 875 г.): ("субхани субхани ма азама шани") "Преславлен я! О, как я велик!" Экстатическое переживание (шатахат) аш-Шибли (861-946) прозвучало так: "Ваши времена кончаются, лишь у моего времени нет ни конца, ни начала!" Более резко говорил Абу Саид (967-1049): "Под этой накидкой нет ничего, кроме Бога!" (Нурбахш Дж. Из реки речений. – М., 2004. – с.144).

С резкой критикой экстатических изречений шатахат выступили такие арабо-мусульманские философы-рационалисты, как ал-Газали (1058-1111), ал-Джунайд (ум. в 910 г.), Ибн ал-Араби (1165-1240) и другие. Ал-Фараби (870-950) полагал, что человек в своём постижении Божественного постигал не Бога, как такового, а его "заместителя" – деятельный разум, первое порождение Бога. Он наделял человека способностью к совершенным метафизическим знаниям, способностью постижения Божественных сущностей. Таким образом, если суфии-мистики, подобно ал-Халладжу, признавали возможность слияния человеческого и Божественного ("иттихад"), то ал-Фараби, Ибн Сина (980-1037), Ибн Рушд (1126-1198) и другие арабо-мусульманские философы-рационалисты допускали только возможность духовной связи человека с Богом ("иттисал"). Прав автор монографии, который утверждает: "С момента своего становления арабо-мусульманская философия предстаёт как стремление рационального объяснения иррационального, доказать религиозные истины с помощью человеческого разума. Проблемы счастья, Бога, пророчества и вечности души – есть подлинный предмет познания арабо-мусульманских мыслителей" (Насыров И.Р. Вопросы гносеологии в западной классической и арабо-мусульманской философии. – Уфа, 2000, с. 37).

Интеллектуализм ал-Газали, неспособность подчиниться наставнику без всяких размышлений были для него серьёзным препятствием в достижении непосредственного опыта суфизма. Никакое теоретическое знание о состоянии перерождения своего "Я" (фана) не поможет постичь его, необходимо наставничество под руководством опытного учителя. Именно потому наставники придавали такое значение мистическим упражнениям (азкар), уходу и отшельничеству, что давало возможность соразмерить ношу с силами каждого человека.

Мистик говорит особым образным языком видений, символов и мифов, с помощью которых он пытается выразить высшую истину, недоступную религиозному интеллектуалу. Между тем Ибн ал-Араби говорит следующее: "Гностики не в состоянии передать свои чувства (ахвал) другим людям. Они могут лишь указать на них символически тем, кто начал испытывать нечто подобное". Когда речь заходит о передаче религиозным интеллектуалом этой истины, вся нелепость ситуации заключается в том, что мыслитель вынужден сводить личный опыт мистика до уровня абстрактного мышления, т.е. до уровня, на котором общение с непосвящённым становится совершенно невозможным. Здесь мистик сказал бы: "У того, кто познаёт Бога, уста запечатаны". Каждая область знания имеет принятые ею диалектически взаимодействующие терминологии и категории, смысл которых понятны только тем, кто посвящён им. Точно так же обстоит дело с суфиями-мистиками. Они используют исключительно свои собственные термины и категории, значение которых известно только им одним.

Ал-Фараби писал: "Усердствуй в познании, не жалея себя, старайся приподнять завесы с сокровенного мира и освободись от всего чувственного, мешающего. Тогда ты, оставаясь в теле, станешь свободным и достигнешь "малакут" – мира Божественных повелений. Ты увидишь там то, что не видел человеческий глаз" (См.: Ал-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1970).

В данном положении аль-Фараби можно отметить тот факт, что он не критически допускает того усердствующего, не жалеющего себя и освободившегося, который усердствует, не жалеет себя и который "освободился от всего чувственного, мешающего".

В подобном же духе об истине рассуждал и Ибн Сина: "Ничто не влияет на сознание "арифа" и он поклоняется только Богу. Он во всем видит Бога". Если анализировать это утверждение Ибн Сины, то проблема состоит в том, что у него есть три разных слова – "видящий" (ариф), "видение" и "видимое" (Бог) – для одного и того же видения. Здесь нет и не может быть трёх обособленных сущностей; фактически, видящий, видение и видимое представляют собой три части одного процесса – видения. Возникает впечатление, что, когда Ибн Сина не осознаёт видящего, отдельного от видения, он всякий раз ускользает, теряется в самом видении. Когда Ибн Сина осознал бы видящего (арифа), он находил бы лишь ещё одно знание о видящем, т.е. видение о видящем. Между тем субъект и объект представляют собой единое целое, точнее, "не-два". Вышеописанное означает, что видящий (ариф) не видит видимое (Бога), скорее всего, видящий тождествен всему видимому в настоящий момент. Так называемый "видящий" есть ничто иное, как всё видимое. Мы не можем видеть видящего, потому что такого просто не существует. То, что Ибн Сина называет видящим арифом, является в действительности самим по себе фактом видения. А процесса видения он (Ибн Сина), естественно, не увидит. В действительности есть лишь поток видения и этот поток не разделён на субъект (ариф) и объект (Бог). Границы здесь нет.

Мистическое "переживание" истины глубоко и органично присуще "крайним суфиям" ал-Халладжу, ал-Бистама, аш-Шибли, Абу Саиду, но не рационалистам ал-Фараби, Ибн Сине, Ибн Рушду.

Подвергая критическому анализу учения ал-Фараби, Ибн Сины, мы хотим отметить, что суфийское переживание просветления нельзя сводить к интеллектуальным рассуждениям, к логическим цепочкам умозаключений и рассматривать его как один из уровней в процессе познания. К сожалению, сведение суфийского "состояния" просветлённости на уровень интеллектуального (ментального) разглагольствования "унижает" Высшее "состояние" Божественной истины и обретения мудрости.

Нам здесь необходимо вновь вернуться к исходной позиции (ко второму параграфу данной главы) и рассмотреть подходы арабо-мусульманских философов к проблеме Божественной Истины путём анализа философских понятий "нафс" (душа), "кальб" (сердце), "ариф" (познавший Божественную Истину), "хакика" (истина). Односторонняя интерпретация содержания этих понятий при помощи смыслов, вкладываемых в эти понятия как западными, так и самими арабскими исследователями, лишь затрудняет осмысление сути проблемы. Учитывая исключительную роль, которую сыграла арабо-мусульманская философия для суфизма, следует использовать соответствующие высказывания по проблеме истины из мистических трактатов суфиев вышеупомянутого периода, ибо такие выдающиеся теологи и суфии как Абу Хамид ал-Газали, шейх Ибн Ата Аллах Александрийский наиболее последовательно и развернуто развивали идеи своих предшественников-философов.

В арабском языке понятие "истина" выражается словом "хакика", производным от слова "хак" (мудрость, правда, суть, Бог). Зачастую оба эти слова выступают эквивалентами. Понятие "хакика" (истина) сплошь и рядом заменяется понятием "гилм" (знание). Субстратом, которым человек познаёт истину, выраженную понятием "гилм" (знание), является "нафс" (душа). Понятие "нафс" Ибн Сина не сводит к чему-то телесному.

Ибн Сина подробно анализировал содержание понятия "нафс" в свете проблемы существования души. В логике рассуждений Ибн Сины явно присутствует заимствованное знание в духе рационалистических традиций античных философов.

Например, для доказательства существования души и её отличия от тела Ибн Сина приводит ряд доказательств. Первое из них состоит в том, что если тело с течением времени меняется в худшую сторону, стареет (по причине болезней и т.п.), то способность к познанию у человека с годами только улучшается. Значит, в человеке существует нечто, несводимое к телесному, это "нафс" (душа). Второе

доказательство сводится к нижеследующему: даже если человек утрачивает какой-либо орган чувств (глаз, ухо и т.д.), то умственной деятельности, связанной с этим органом чувств, основывающейся на последнем, не грозит ничего подобного, ибо как пишет Ибн Сина: "Человек утверждает: "Я видел", "Я слышал", "Я ходил..." В слове "Я" заключено, что в человеке есть нечто жизненное, в соответствии с которым говорится "видел, слышал, ходил". Вот это "Я" и есть "нафс" (душа)".

Проанализируем эту цитату в отношении самого Ибн Сины. В тот момент, когда у Ибн Сины появляется мысль: "Я видел", "Я слышал", "Я ходил", он никак не сможет сознавать присутствия некоего реально существующего мыслящего "Я". Присутствует просто мысль: "Я видел", "Я слышал", "Я ходил". Когда он обращается к поискам мыслящего эту мысль, то всё, что он находит, есть просто другая мысль, последующая за первой мыслью: "Я думаю, что я видел"... Ему (Ибн Сине) никогда не удастся найти "неизменного" мыслящего "Я", "нафс", существующего отдельно от мысли. Здесь мыслящее "Я" ("нафс") и мысль тождественны.

Мы считаем, что исследование этого "Я" или же стремление разрушить это "Я" тоже никакого результата не дали бы, ибо, в конце концов, выясняется, что оно ("Я") не существует. У всех рационально мыслящих людей, в том числе и у Ибн Сины, присутствует неистребимое, глубинное убеждение считать себя обособленным, изолированным и неизменным существом. Они – жертва заимствованного без всякого критического анализа знания. В них присутствует чувство обособленности от внешнего мира, присутствует чувство, которое они каким-то образом обозначает как своё "Я", "нафс".

Каждому человеку известно, что, когда он, поглощённый тем, что он делает, или тем, что он думает, не осознаёт собственного тела и самого себя. Для такого человека даже не существует он сам, а существует лишь то, о чём он думает. Эту ступень суфии называют "фана". Это просто опыт осознания, это свобода души, которая характеризуется достижением той ступени духовного развития, на которой человек не думает ни о себе самом, ни о том, что его окружает.

Из вышеприведённых положений Ибн Сины о "нафсе" ("Я") видно, что проблему человеческой субъективности, связанную с вопросом её существования, он решал как эпигон, в аристотелевско-платоновском духе. Ибн Сина и другие арабо-мусульманские мыслители решали проблему истины в соответствии со стандартами западного рационализма, в результате которой под истиной понималось соответствие человеческого знания вещам и их связям.

Ал-Фараби, Ибн Сина и другие арабо-мусульманские философы обладали большой способностью к приобретению интеллектуальных знаний. Но они совершенно ничего не переживали, потому что переживание – это нечто, что случается через сердце. Интеллект может привести сердце в ту область, где случается переживание. Сам же интеллект не может ощутить переживание. Сердце будет тем, кто ощутит переживание.

Только сердце мудреца-суфия в состоянии экстаза ("джазб") и транса способно удостоиться присутствия Бога. Ал-Халладж утверждал: "Знания Бога не постиг ни учёный, ни судья-правитель". А попытки арабо-мусульманских философов придать рациональный вид трансинтеллектуальному содержанию своих учений привели к выработке концепции двух типов субъекта познания – философа и мудреца. Если первый, философ, познаёт мир при помощи рациональных средств, то второй, мудрец, постигает истину в состоянии экстаза ("джазб"): "Я увидел моего Господа оком сердца, и я спросил: "Кто ты?" Он сказал: "Ты!"

Несмотря на казнь ал-Халладжа, суды над так называемыми суфийскими еретиками были редки, а когда они случались, их подоплёку составляли политические распри, существующие в это время. Но с духовной стороны, эта казнь ал-Халладж объясняется тем, что этот человек подвержен неимоверной гордыне. Человек, остающийся на уровне вдохновлённого нафса и говорящего богохульные слова о его Единении с Богом представляет собой гордыню. Иисуса постигла такая же участь.

Отметим, что такого рода экстатические высказывания вряд ли являются отражающими непосредственно духовный опыт. Вырывающиеся из чьих-то уст в экстазе утверждения об общении их с Богом представляются безрассудными, ибо человек, единый (недвойственный) с Богом, не может отделить себя от такого единства с Богом. Здесь даже не единство, а *"не-два, и не одно"*. Так как нет места, с одной стороны, для того "Я", которое может о нечто утверждать как о нечто, а с другой – того "Бога", о Котором нечто можно было бы утверждать.

Через поиск Бога нельзя найти Самого Бога. Бог – не есть объект обладания.

Есть ли разница между следованием за определённой религией, т.е. быть её последователем и сдачей Богу? Разница качественная, т.е. несравненная. Следуя за религией, верующий остаётся как верующий на пути воли, напряжения. Человек, сдавшийся Богу, приобретает целостность, а напряжение спадает, "Я-эго" его растворяется. Сдавшему, человек как "Я-эго", исчезает.

В своём исчезновении ал-Халладж должен был увидеть исчезновение Бога. Бог является не-Богом в том смысле, что Он уже есть Бог. Бог является Богом лишь постольку, что Он уже исчез. Он больше не есть образец поклонения или объект отождествления, подобно "Ана аль-Хак". Реально столкнуться с Богом возможно только тогда, когда суфий перестаёт действовать как его "Я-эго" или как "Я есмь Истина". Только будучи Пустым, можно встретиться с Богом. Когда "Я" и "Ты" нет, то нет ни ал-Халладжа, ни Бога.

Таким образом, резюмируя эту главу, отметим, что суфизм как метод и Путь самоисследования никогда не возникал как догматизированное учение, которое надо было бы исповедовать. Суфий – это

искренний искатель, свободный от всех привязанностей. Будучи устремлённым к Богу, он растворяет своё "Я-эго". У него нет истории, которую он мог бы рассказать как о приключениях и чудесах своего "Я-эго". Прав Хазрат Инайят Хан, который писал: "Неоспоримо бытование суфизма во времена Мухаммеда и даже ранее, как и тот факт, что Пророк охотно беседовал с суфиями и советовался с ними. С течением времени суфизм напитался от многих религий и сам, в свою очередь, повлиял на многие из них. Хотя уцелела лишь крохотная часть древнего письменного наследия и даже это малое почти целиком погублено ошибочными толкованиями, мы всё-таки можем разглядеть следы древнего суфизма" (Хазрат Инайят Хан. Учение суфиев, с.11).

Суфизм – это просто образ жизни, суфизм – эта сама жизнь. Но

1) суфизм – *религия для тех*, кто учится по нему вере;

2) суфизм – *философия для тех*, кто учится интеллектуальному познанию;

3) суфизм – *это мистика для тех*, кто желает быть руководимым им в раскрытии своей природы, своего естества.

Но суфизм выше этих качеств, ибо он не есть цель достижения чего-то высокого, Божественного. Суфизм – это сама жизнь, жизнь в Самом Боге. Этот Бог заключён не в словах и стремлениях людей. Человек в размышлениях и целеполаганиях своих просто упускает Его. Раскрытие в себе Духовного сердца – вот что на самом деле является условием жизни в Боге.

В суфизме непосредственное духовное общение с Богом достигается путём экстаза или внутреннего озарения, ниспосланные человеку, идущему по Пути к Богу с любовью к Нему в сердце. Такие направления, подобные суфизму, в истории человечества не были редкостью, и мистика занимала исключительное место во всех крупных религиозных системах: йога в индуизме и буддизме; тантризм в тибетской традиции, дзэн в буддизме, хасидизм в иудаизме, гностицизм в христианстве.

Но, несмотря на знание двух суфийских Путей к наивысшему совершенству, никто из арабо-мусульманских философов не принял суфизма "крайнего толка", который "борется" с телом и желаниями, чтобы очистить душу, и достичь Высшей Мудрости. Суфизм арабо-мусульманских философов был теоретическим суфизмом с опорой на интеллектуальный поиск и размышление. Целью философии, понятой сквозь призму суфийских ценностей и идеалов, для арабо-мусульманских философов стало "очищение души" методом интеллектуального размышления. Высшая Мудрость в понимании арабо-мусульманских философов достигается в результате упорной теоретической деятельности, в ходе поиска истины, которая очищает душу и возвышает ум. Поэтому никто из арабо-мусульманских философов не смог совершить последний шаг и представить целью философии такое постижение человеком истины, когда бы перед ним не оставалось ничего, кроме его Абсолютного Знания бытия, за которым бы ничего не оставалось: ни Бога, ни ангелов, ни демонов. Отстаивая рациональный путь достижения счастья и мудрости, арабо-мусульманские философы так и не смогли преодолеть прагматический, религиозный подход к процессу познания Божественной Истины – Истину "сокровенного" характера. Так как мудрецы-суфии всегда имели дело с Истиной за пределами относительности и диалектики, т.е. они имели дело с Абсолютной Мудростью, выходящей за пределы всех видов взаимоотношений и противоположностей – субъекта и объекта, жизни и смерти, Бога и мира, положительного и отрицательного, "да" и "нет", утверждения и отрицания. В такой истине нет ни времени, ни пространства, ни становления, ни деления на уровни познания.

ГЛАВА V. О ПРОЯВЛЕНИИ УНИВЕРСАЛЬНЫХ ЗАКОНОВ ЖИЗНИ В БЫТИИ ЧЕЛОВЕКА

*Ничто так в себе не уверено,
как невежество*

§ 1. Об отождествленности человека со своей трансцендентальной субъективностью

В философской и эзотерической литературе принято деление мира на материальную и духовную стороны. Материальный мир называется грубым планом наличествующего бытия мира, в противоположность его более тонким планам – эмоциональному, ментальному и духовному. Как известно, это общепринятое представление. В данном разделе, т.е. в контексте излагаемого нами здесь материала, мы рассматриваем наш интеллект, рефлексивную способность сознания просто как высший уровень проявления "материального" мира. А в духовном мире мы выделяем "более высокие" уровни, связанные с недуральным видением. Из такого рассмотрения вытекает, что весьма полезный для жизни в материальном мире наш интеллект не способен познать Бога, Трансцендентного, пока человек не раскроет в себе себя как Сама Трансцендентность. Следовательно, человек прежде должен осознавать работу своего интеллекта, отказываясь от притязания на постижение Трансцендентного (Бога) своим умом. Если человек действительно осознан, то его ум, интеллект, используемый им лишь как средство общения, приводит его к недуральным видениям, к Трансцендентному (Богу). А неумение отличать себя от своего ума, феноменов сознания, т.е. отождествлённость человека со своим умом, приводит его ко многим психосоматическим проблемам.

Действительно, в сознании и телах большинства людей Вселенская энергия не усваивается, а вызывает различного рода деструктивные изменения, проявляющиеся в форме острых соматических и психических расстройств и серьёзных хронических болезней, включая и неизлечимые болезни, подобно раку.

Именно в силу стойкой и упорной разделённости в человеческом сознании на нечто внутреннее и внешнее, плохое и хорошее, доброе и злое, белое и чёрное, Божественное и дьявольское у человека происходит утрата контакта с Природой-Вселенной (Дао).

Есть во Вселенной жизненные энергии, которые тут же разрушаются, когда их выражают словами. Т.е. получается, что когда кто-то сообщает своему слушателю о такой энергии, то он сообщает ему нечто совершенно бесполезное. Ибо его слушатель облачит его же мысль в форму и позже, когда уже встретит эту Вселенскую жизненную энергию в своей жизни в её настоящем и действенном виде, он снова бессознательно поместит её в прежнюю форму мысли, которую он когда слышал. Тогда для него эта Вселенская жизненная энергия утратит свою силу.

Со своим мышлением человеку необходимо обращаться со всей ответственностью. Он не должен быть отождествлённым со своим умом, чтобы не быть постоянно разделённым на части человеком. Только при осознании работы своего ума, он может обрести Целостность, которая исконно содержится в нём. Из-за разделённости его сознания на нечто внутреннее и внешнее, доброе и злое, белое и чёрное, Божественное и дьявольское человек упускает в себе свою Божественность.

Эта диалектика ума, точнее, двойственность ума, в свою очередь, является источником всякого рода беспокойств, конфликтов и противоречий, если человек отождествлён с этим уровнем. В даосизме есть такие диалектические понятия, как инь и ян, Небо и Земля, но сами даосы, будучи не отождествлёнными с этим уровнем объяснения мира, используют эти конституирующие мир понятия для того, чтобы указать за ними на нечто Трансцендентное, запредельного уму, интеллекту.

Вся диалектика противоположностей полярна и идёт от ума. Ни одна из двух противоположностей не существует без другой. Основатель даосизма Лао Цзы так красиво сказал о взаимоотношении противоположностей: "Как только вы говорите о красоте, тут же появляется уродство, как только вы говорите о добре, тут же появляется зло" (См.: Дао дэ цзин, § 2). Так что, если человек будет осознавать это, то он поймёт, что всё в феноменальном мире не имеет независимого субстанциального существования и является взаимосвязанным, нет ничего, что бы было полностью отделённым от противоположностей. Тогда человек осознаёт, что в мире нет ничего, что могло бы быть обособленным.

Другими словами, высказывание Лао Цзы обращает внимание на тот факт, что все противоположности в феноменальном мире диалектически взаимосвязаны, одна не может существовать без другой. Если человек думает о красоте и хочет, чтобы красота оставалась всё время рядом с ним и пытается даже её внедрить внутри себя или вне себя, то он так и не понял, что, когда он уже думает о красоте, уродство уже там. Красота без уродства даже не может быть обозначима, не определима. В человеческом мышлении в одно и то же мгновение присутствует и красота, и уродство. Именно тот человек, говорящий так много о красоте или о прекрасном ("Красота спасёт мир", "У человека всё должно быть прекрасным, как во вне, так и внутри"), внутри больше всего остаётся низким и низменным. Зацепка за идеалы о высоком и чистом создают в таком человеке его уродство. С одной стороны, он видит в жизни (т.е. внутри себя или вне себя) одну только грязь и нищету, а с другой – на уровне сознания он пытается выдвигать нечто высокое и долженствующее. Это настоящий больной человек с вывихнутым и отождествлённым умом. Такая болезненная диалектика ума порождает в нём хронический внутренний конфликт, постоянную борьбу. Разочарование будет преследовать такого человека, отождествлённого феноменами своего ума, до тех пор, пока он будет желать *либо* чего-то более высокого, благородного, красивого, *либо*, наоборот, чего-то уродливого, низменного, т.е. независимо от того, хочет ли он при этом Сатанинского или Божественного, здесь качественно никакой разницы нет: данный человек уже служит Сатане. Его ум кузница всего дьявольского, Сатанинского, порочного.

Следовательно, самая абсолютно ошибочная вещь в мире – это идея совершенствования, идея приобретения, идея приобщения к чему-то высокому, чистому. Мы отнюдь не утверждаем, что человек должен чего-то достичь, приобретать упорным трудом или самосовершенствоваться, ибо каждый человек уже является тем, кем он может быть. На Земном шаре семь миллиардов людей, следовательно, семь миллиардов Богов и Будд. Человек уже совершенен. Поэтому ничто человеком не может быть приобретено. Сама идея достижения, сама идея самосовершенствования чужда нашему подходу. Нет ничего, что можно было бы приобрести, нет ничего, что можно было бы достичь. Идея достижения и приобретения укоренена в нашем "Я-эго" Каждый человек есть то, кем он является. Он никогда, даже ни на одно мгновение не покидал своего совершенства. Каждому из нас необходимо осознавать всю нелепость всех этих идей достижения и самосовершенствования. Именно идея достижения и самосовершенствования всегда приносила человеку, отождествлённому со своим умом, горечь и разочарование, делая его натуру низменной и уродливой.

В иудейско-христианско-мусульманских религиях изначально заложена идея разделённости на "Я" и "Другого", на "Я" и Бога, основанная на идеи самосовершенствования, идеи приобщения. Франциск Ассизский говорит: "Прибщи меня, Господи, к Воле Твоей, к Любви Твоей, к Миру Твоему". Буддизм категорически отрицает понятий "души", "человека", "самости", "Я-эго". Человек изначально

Будда без всякой на то двойственности, он изначально Целостен. В буддизме нет уродливой идеи самосовершенствования, уродливой идеи приобщения или приобретения. В нём, как и в йоге, даосизме, суфизме, есть метод, есть Путь. Лао-цзы не может быть знаменем (как пророки Илия, Гайса (Иисус), Мухаммед), а его трактат "Дао дэ цзин" – Священным Писанием. Лао-цзы, как и Будда – это Путь, а его "Дао дэ цзин" – руководство к действию. В отличие от Иисуса, Лао-цзы ничего не говорит о Любви как о средстве достижения единения со Всевышним. Синонимом истинной любви в тексте "Дао дэ цзин" является великая *Благость*. Лао-цзы подчеркивает, что не старанием (усилием) достигается Благость (Любовь), а недеянием. Облик великой Благости для Лао-цзы проистекает из Дао естественным и спонтанным образом:

Человек высшей Благости не проявляет свою Благость,
И потому он обладает Благостью...
Человек высшей Благости пребывает в недеянии
И не имеет намерения действовать (Дао дэ цзин, § 38).

Будучи человеком Благости, нет необходимости ходить по рынкам и площадям, чтобы выпучивать свою добродетельность, пропагандировать идею добродетели. Действительно, из-за разделённости самого мыслителя, подобно Сократу, из-за деления мира на "Я" и "Другого", "Я" и Бога, "Я" и "Ты" в сознании человека возникают все его проблемы.

Здесь поясним, что сознание – это область проявления феноменального мира, а проявление это происходит в уме человека в дуальной форме. Отдельные феноменальные объекты, составляющие суть проявленного мира, не имеют собственной сущности или субстанции (природы), отличной от природы сознания, которое само является восприятием и познанием феноменальных объектов. Весь проявленный мир, и все его феноменальные объекты, представляют собой видимые проявления (не иллюзии!) в сознании, познаваемые сознанием посредством интерпретации ума. Как только сознание приходит в движение, проявление феноменального мира может иметь место лишь в состоянии дуальности (прекрасное и безобразное, любовь (рага) и ненависть, Божественное и дьявольское, ин и янь). Когда мысли останавливаются в сознании – вся дуальность тут же исчезает. Это и есть осознание.

Является ли осознание состоянием абсолютного совершенства, когда *сознание не осознаёт своего бытия*? Ведь, в буддизме есть термин *ниродхи* (прекращение), когда прекращается также и осознание. Если в нирване начинается окончательное затухание сознания при состоянии, где имеет место осознание полного отсутствия сознания. Этот процесс затухания достигает наивысшего уровня в ниродхи, где нет места для какого бы то ни было осознания. Тем не менее, термин "осознание" (awareness) адекватно передаёт смысл и пробуждённого (просветлённого) присутствия, и непосредственного (интуитивного) знания, поскольку осознание абсолютно открыто и бесконечно, на нём невозможно фиксироваться. Это полное отсутствие концептуальных идей, измышлений и усилий. Осознание мы рассматриваем как квинтэссенцию сознания, как синоним пробуждённого, просветлённого состояния. Какие бы понятия и категории ни употреблялись для раскрытия состояния осознания, они всегда будут лишь концептуализацией, поскольку в этом состоянии оно (осознание) не может воспринимать себя. Осознание пребывает за пределами мысли и свободно, как от мыслительных процессов, так и от разграничения между мыслью и её объектом. А сознание начинает осознавать себя, как только возникает мысль "Я есмь", разделяя Единое на части. Ощущение "Я есмь", или иначе, ощущение присутствия, не может быть ни чем иным, как концепцией, видением.

Одновременно с изначальной мыслью "Я есмь" рождается "другой", весь этот проявленный мир. Сознание, проявляющее себя в виде феноменов мышления, порождает концепцию обособленного личного индивидуального "Я" и рассматривает все остальные феномены как объекты, а каждое живое существо становится субъектом по отношению к другим объектам, хотя в действительности все они проявляются как объекты, возникающие исключительно в сознании.

Не осознав должным образом работу самого ума и феноменов его проявления, человек уходит от целостности мира, человек отрекается от мира. И не только от мира. Человек, отождествлённый феноменами своего сознания, отрекается и от своего ума (например, у него в голове появилась идея отречения от своего ума путём медитации, или же идея самосовершенствования), потому что он считает, что ум его порождает этот мир конфликтов, мир желаний, мир ненависти, мир наживы. Он не понимает, что феномены сознания являются всего лишь внешними проявлениями, но внутренним является сам его ум: этот желающий ум, вожделеющий ум, ревнивый ум, соревнующийся ум, полный мыслей, считаемый им источником всего порочного. Пытаясь не быть отождествлённым со своим умом, человек, даже шутя, может сказать: "Мысль пришла ко мне в голову, но, не застав меня, ушла". Но *это* та же мысль данного человека, которая, застав его как эта мысль, ушла. Мы считаем, что человеку нельзя выпутаться из размышлений через само размышление. Это будет бесконечное раздумье (порождённое как само это время). Единственно, что необходимо – это не связываться с размышлением. Нельзя отречься от мира через отречение от мира, ибо это порождает порочный круг.

Отречение в наши дни понимается очень грубо и трактуется как разочарование, ужас или отвращение по отношению к миру или к самому себе. Суть отречения не в отказе от дома, жены, детей или друзей. Это глупо и даже жестоко. Человек истинно сострадательный не сделает такое. Отречение означает, что человек не цепляется за состояния своего сознания, влекущие его в мир желаний, форм или отсутствия форм. Дело даже не в самом отречении, ибо жена не препятствие Богу (Дао), дети – не препятствие Богу, дом – не препятствие Богу. Ибо всё это естественно и в природе самих вещей. Если человек отрывается от всего этого, тогда, значит, он не только многое упускает в жизни, но упускает и саму жизнь.

Действительно, когда человек отрывается, то от кого и от чего он отрывается? От какой-то привязанности он отрывается, которая всё ещё существует для него в мире? Иначе для чего ему необходимо это отречение? Когда человек отрывается от чего-то (жены, детей, дома или работы), он тем самым доказывает своим отречением, что он глубоко привязан к *этому* (отречению). Даже великие просветлённые человечества отрекались от самой жизни либо в пользу *без-мыслия* (отсутствия мысли), либо от мира, считая его иллюзией (майя). Здесь в них говорило "Я-эго", их вожделеющий ум.

Именно "Я-эго" порождает лицемерие, тщеславие и неудержимое стремление к власти над другими. Существует два вида лицемерия. В первом великий человек притворяется обычным, а во втором – обычный человек притворяется великим. Первый случай – проявление ложной скромности, второй – тщеславия. Для тщеславия характерно показное благочестие. Его часто проявляют люди, которые вступили на путь духовного развития. "Они ещё не просветлели, как я" – вот мысль, которая часто занимает их умы на пути духовного роста.

Многие просветлённые считали, что мир есть иллюзия, мир есть майя. В частности, в этом состоит индуистская идея майи – иллюзии. Нереально всё. Следовательно, нет причин для беспокойства, нет причин для размышлений. Что бы ни возникло в уме – нереально, потому что оно возникло в уме. Ум – творец нереального. У многих адептов индуизма есть очень тонкая причина для настаивания на иллюзорности этого мира. Они хотят, чтобы человек отрекался от мира, потому что он иллюзия. Действительно, если мир есть иллюзия, майя, то какая необходимость отречься от него, ибо он и так является иллюзией. Мира нет, так как он есть иллюзия, тогда от чего же этим просветлённым отречься? Ведь сама их попытка отречься от мира как иллюзии делает *мир реальным*. Можно много говорить об иллюзорности, если не мира, то об иллюзорности данностей (феноменов) самого ума, считая, что "всё есть ум", но не более. Отметим, даже допуская только одну мысль "*Всё есть ум*" (Будда), мы порождаем в системе нашего изложения исконное непреодолимое в пределах ума противоречие, а именно субстанциализируем этот ум, – тогда это и есть иллюзия.

А эти мыслители пытаются аргументировать различными способами *мысль о том*, что всё в мире нереально: деньги, власть, дети, родственники, мать, отец, любимая работа. Всё нереально. Но, отречься от всего нереального, может ли человек достичь реального? – Нигде и никогда, но только здесь и сейчас присутствию.

Однозначно, что человек ещё может отречься от чего-либо, если только это реально. Само его отречение, стало быть, показывает реальность самого предмета отречения.

Реально или нереально – само разделение между реальностью и нереальностью полностью принадлежит самому, находящемуся в глубоком конфликте, уму. Необходимо принимать и осознать всё таким, как это есть, без всякого суждения о реальности или нереальности этого мира. Необходима лишь ясность видения, а не тот ум, который господствует над человеком и постоянно делает суждения в пользу реальности или нереальности этого мира и людей.

Многие национально-государственные и мировые религии из-за привязанности к отречению от *тела, ума и мира* доказали, тем самым, свою разрушительность, преследуя при этом цели, противоположные жизни. В состоянии отречения не может быть "настоящего" отречения. Если когда человек станет истинно осознанным и религиозным, то он никак не будет отречься от жизни, от самого себя, от своей исконной природы, но попытается осознать весь мыслительный процесс своего сознания, который создаёт мир феноменов. Только тогда он может говорить с другими людьми, находясь в состоянии спонтанной осознанности. Он сможет увидеть окружающий мир и людей в каждый момент времени такими, каковы они есть на самом деле, без вмешательства рассудка и интеллекта, без груза обусловленности (памяти). Память, как обуславливающий человека фактор, представляет собой способность хранить то, что прошло, и то, что с этим связано и включает в себя ментальный, эмоциональный, физический, клеточный, генетический, бессознательный виды.

В частности, например, уже родившись, человек на ментальном уровне начинает учиться разделять Целое (целостность) на: "Я" и "Другой", "мне" и "тебе", "моё" и "твое", но он, повзрослев, вдруг говорит: "Ничто не принадлежит мне. Я отрёкся от мира, от обладания, от своего "Я", эго". Но есть ли в этом отрешении Целостность? Нет, ибо человек так и остаётся, с одной стороны, тем же отрешаемым (субъектом), разделённым, разбитым, конфликтным, а с другой – с объектом этого отрешения, разделённости, конфликта. Есть рассказ, как однажды китайский император отрёкся от своего престола *в пользу своего сына* и отправился в дзэнский монастырь постигать азы просветления. Поклонившись к стопам дзэнского мастера, он необычайным смирением сказал: "О, мастер, я отрёкся от своего царства". Дзэнский мастер тут же ответил: "Ты лучше иди обратно домой, и дальше владей своим

царством. Это будет правильно, чем то, что ты сегодня ушёл, отрехшись от него". Обеспокоенный бывший император спросил: "Что вы имеете в виду? Я ведь действительно отрёкся от своего царства". Мастер в ответ ему сказал: "Если бы ты в действительности отрёкся от него, зачем тогда ты говорил только что, что ты отрёкся? Истинное отречение – это просто осознание того, что ничто тебе не принадлежит, и ничто тебе никогда не принадлежало, в том числе и твоё царство. Тебе не от чего было отрекаться".

Человек изначально Целостен, он является этим миром. Поэтому вопрос об отречении от мира не стоит. Однажды, когда к Миларепе явилась делегация высокопоставленных чиновников с приглашением посетить правителя Непала, он отказал посланникам монарха и этим подчеркнул мнимость его превосходства. Он сказал им, что он сам могущественный царь, владеющий богатствами, и его величие и могущество выше всех царств мира. Действительно, ничто не наше, даже наше так называемое собственное тело: по настоящему осознающий человек никогда ни от чего не отрывается, ибо понимает, что он ничем не владеет, и никогда ничем не владел и поэтому ему не от чего отречься.

Отречение как отречение от чего-то возможно только тогда, когда человек признаёт, что он чем-то владеет. Непривязанность как непривязанность к чему-то или к кому-то возможна только тогда, когда человек признаёт, что привязанность возможна. Но человек осознания знает, что привязанность невозможна. Привязанность и обладание, собственничество невозможное дело. Тогда в чём смысл отречения, в чём смысл того, чтобы становиться непривязанным? В том, что когда осознаётся процесс работы ума, привязанность просто растворяется. Если привязанность растворяется, и ничто не остаётся, то не остаётся и непривязанность. А если привязанность исчезает и на её место становится непривязанность, то человек просто передвинулся в другую диалектическую крайность. Здесь нет никакой осознанности. Рассмотрим два примера – диалоги Диогена Синопского с Александром Македонским и банкира с нищим. Соответствует ли первый пример – диалог Диогена Синопского с Александром Македонским – самой действительности или нет, здесь не имеет значения. Мы просто хотим прямо здесь – в самом тексте работы – *непосредственно указать* на осознание.

Итак, Диоген Синопский, греческий мистик, был редким повелителем человеческого сознания. Когда Александр Македонский шёл завоевывать Индию, он встретил Диогена Синопского. Диоген в это время голым лежал на песке у моря и загорал. Он был действительно прекрасен, ведь когда прекрасна сама душа человека, в нём возникает красота не от мира сего. В данном случае, когда нет низменных мыслей в душе, тогда не может быть и какого-либо физического уродства. Так как физическое тело является внешним отображением того, что происходит внутри человека, т.е. на психологическом уровне, а душевная красота, в свою очередь, есть отображение высокой духовности. Александр не мог себе даже представить человека такой внешней и внутренней красоты, и он в благоговении произнёс:

- Господин, я поражён Вашим существованием, Вашей целостностью, но я хотел бы что-нибудь сделать для Вас. Могу ли я что-то сделать для Вас?

Диоген ответил:

- Просто отойди немного в сторону, потому что ты загораживаешь мне солнце, вот и всё. Больше мне ничего не нужно.

Отходя в сторону, Александр задумчиво сказал:

- Если у меня будет возможность прийти ещё раз на эту землю, я попрошу Бога, чтобы вместо великого императора Александра он сделал меня Диогеном.

Диоген засмеялся и ответил:

- Кто же тебе мешает прямо здесь и непосредственно сейчас быть Диогеном? *Куда ты направляешься и зачем ты направляешься? Ведь всё здесь и сейчас.* И зачем тебе ждать будущую жизнь? Ведь жизнь всегда здесь и сейчас.

- Я иду в Индию. Я хочу завоевывать весь мир.

- И что ты будешь делать с этим миром, когда ты будешь завоевать? Владеть этим миром!?

- Когда я завоюю, я действительно отдохну, буду пользоваться плодами достигнутого.

Диоген опять засмеялся и сказал:

- Ты так и ничего не понял. Я отдыхаю здесь и сейчас. Я блаженствую уже сейчас. Я не покорял мир, я просто не вижу в этом, кроме бессмыслицы, никакой необходимости. Ничем нельзя владеть. Даже своим телом, всё равно придёт старость, а затем и смерть. И как ты хочешь отдохнуть и расслабиться потом, в конце, когда мы можем отдохнуть только здесь и сейчас. Если ты не отдохнешь здесь и сейчас, то ты не отдохнешь никогда. Ты никогда не сможешь завоевать весь мир, ибо он не объект обладания. Ты умрешь в середине похода. Остановись, ибо все одержимые обладанием умирают в середине такого пути. Здесь конца не бывает.

Александр ответил, что он будет прислушиваться к его совету, и что он очень благодарен ему, но именно сейчас он никак не может остановиться.

Действительно, Александр умер, не закончив свой индийский поход. Он умер в пути. История гласит, что, как и Александр, Диоген также умер в тот же день. Переходя реку времени, оба они встретились на пути к Богу. Увидев Диогена, Александр сказал:

- Итак, мы снова встретились, император и нищий.

Но Диоген сказал:

- Это правда. Но ты не понимаешь, кто из нас император и кто нищий. Я император – повелитель всех миров, потому что я прожил свою жизнь полно – здесь и сейчас – и поэтому я предстану перед Богом. А ты не сможешь предстать перед Богом потому, что ты никогда не заглянул в свой внутренний мир. Но что ты получил, завоёвывая весь мир? Где этот твой мир? К сожалению, твоя жизнь прожита зря.

Нам необходимо учиться прожить мгновение жизни в радости, не ища результатов, ибо их нет. Жизнь никуда не идёт, у неё нет целей. Жизнь просто здесь и сейчас. Жить жизнью живой, жить целостно, осознанно, радостно – здесь нет ни цели, ни достижений.

Второй пример. Как-то под деревом сидел нищий, который смотрелся со стороны как настоящий император. К нему подошёл проходивший мимо банкир и спросил у него:

- Ты впечатляешь своим видом. Но почему ты не работаешь?

Нищий спросил:

- Зачем?

Банкир ответил:

- Если бы ты работал, ты накопил бы много денег и тем самым мог бы открыть банковский счёт.

Нищий снова спросил:

- Зачем?

Банкир растерялся, но ответил:

- Зачем? Зачем? А затем, чтобы, накопив деньги на чёрный день, когда у тебя наступит старость, ты мог бы уйти на пенсию и отдохнуть.

Нищий сказал:

- Но я отдыхаю сейчас. Зачем мне ждать-то эту старость? И зачем мне заниматься всей этой бессмыслицей: копить деньги в банковском счёте, а потом, наконец, когда наступит старость, отдыхать. Никакого ведь "потом" нет. И разве ты видишь: я отдыхаю здесь и сейчас.

К сожалению, желание накопить денег или добиться власти, обусловлены страхом перед нуждой или возможной потерей. Желания часто основываются на страхе. Вместо того, чтобы получить желаемое, человек только питает и спровоцирует свой страх. Желания проистекают из мира материального, т.е. связаны они с планами "иметь" и "делать" в повседневной жизни.

Учитель дзэн Тит Нат Хан, ссылаясь на Писания, рассказывает историю о том, как монах Баддхия испытал счастье и лёгкость, созерцая свою жизнь, в которой отсутствовали желания (См.: Тит Нат Хан. Ключи Дзэн. Преображение и целительство. – М., 2004, с.181-182). Однажды ночью, сидя в медитации, Баддхия внезапно дважды воскликнул: "О счастье!" На следующее утро другой монах рассказал об этом Будде, полагая, что Баддхия сожалел об утрате своего высокого положения, которое у него было, когда он был царём. Тот же день, после беседы о Дхарме, Будда спросил у Баддхия:

- Правда ли, что вчера во время медитации ты дважды воскликнул "О счастье!"?

Баддхия ответил:

- Почтенный господин, это правда. Вчера вечером я дважды воскликнул "О счастье!".

- Почему? – спросил его Будда. – Пожалуйста, расскажи общине.

Баддхия ответил:

- Почтенный господин, когда я был правителем, я жил в роскоши и обладал большим влиянием и силой. Куда бы я ни шёл, меня сопровождали солдаты. Они охраняли мой дом снаружи и изнутри днём и ночью. Несмотря на это я не отнюдь не чувствовал себя в безопасности. Я постоянно нервничал, боялся. Теперь, став монахом, я один хожу в лес, сижу в уединении, сплю в одиночестве, но никогда не испытываю ни малейшего неудобства или страха. Я почувствовал огромную лёгкость, радость и спокойствие, которые раньше, когда я был правителем, мне были недоступны. Я не боюсь ни убийц, ни воров, потому что у меня нет ничего, что можно было бы украсть или за что можно было бы сражаться. И даже меня самого нет в качестве отдельной самости. Я живу легко, как олень в лесу. Вчера вечером, во время медитации, я ясно ощутил эту лёгкость, вот почему я дважды воскликнул "О счастье!". Если я побеспокоил кого-то из моих практикующих братьев, я от всей души прошу у них прощения, о Почтенный господин.

Действительно, отсутствие желаний у монаха Баддхия было главным условием, которое делало возможным у него чувство радости, мира и лёгкости, когда он стал вести простую жизнь. Подлинное счастье – это жизнь с немногими желаниями, немногим имуществом. Будда сказал: "Желание – это и есть яма в лесу, наполненная раскалённым углём. Только те, кто болен, считают желание счастьем".

§ 2. Жизнь человека – это здесь-и-сейчас присутствие

Как правило, человек стремится больше к тому, чтобы сделать нечто для себя, чем из себя

На самом деле, большая часть жизни человека проходит бессознательно. У него есть ответы, цели и планы на все случаи жизни, он знает всё обо всём, но упускает своё здесь и сейчас. Когда человек начинает

осознавать свои переживания, весь свой мыслительный процесс, когда человек начинает становиться не рабом, а хозяином своих мыслей, тогда в нём приводится в действие необыкновенный процесс творческой жизни.

В самом начале человеку придётся полагаться на свой собственный ум. Однако по мере приобретения мастерства, он сможет целиком довериться мудрости своего психосоматического тела, позволяя ему реагировать спонтанно, не привлекая своего отвлекающего его внимания и силы к происходящему в нём. При этом живительная энергия (энергия ци, эссенция) будет двигаться в его физическом теле совершенно свободно и независимо, а разум его останется ясным, чистым и спокойным вопреки любым обстоятельствам.

Однозначно, что всякий несчастный случай (например, смерть кого-то) или неожиданное потрясение (например, известие о раке) можно расценивать как исходящий от Бога (Природы-Вселенной, Дао) знак того, что человек в каком-то смысле сбился с Пути (Дао). И наоборот, удачные происшествия можно трактовать как знаки ободрения и поддержки, указывающие на то, что человек на верном пути. Это не значит, что все события необходимо анализировать умом, тем более, общего подхода к их истолкованию не существует. Символика (знак) действует вне сферы мышления. Просто необходимо развивать в себе чувствительность и учиться воспринимать смысл подобных вестей интуитивно и непосредственно. Привыкнув к символическому языку Природы (интуиции, внутреннего Бога), человек постепенно научится доверять исходящему от Него руководству. Всё, что человек видит, осязает, слышит, пробует на вкус и обоняет, непосредственно раскрывает перед ним свою истинную природу. В этом смысле, весь мир есть символ – символ не в смысле знака, обозначающего нечто отличное от самого себя, а символ в том смысле, что он высвечивает живые качества вещи, как она есть.

Развивая в своей осознанности чувствительность к присутствию Бога (Вселенской силы), человек может замечать, что символика Его обретает всё более глубокий смысл. Именно Природа-Вселенная (Дао) становится нашим внутренним Учителем.

Но самая лучшая форма следования по Пути та, при которой человек чувствует, что его ведут, но доказать этого он не может. Только в критических ситуациях указания могут прийти ему напрямую.

Есть такая притча о человеке, который встретился на небесах с Богом. Бог показал ему весь его жизненный путь, где по следам можно было видеть, что Бог всё время шёл рядом с этим человеком. Но тут человек увидел самые тяжёлые периоды своей жизни, а там были только одни следы. Тогда он с упрёком обратился к Богу: "О Боже, когда мне было трудно, ты оставил меня!" На что Бог ответил: "Ты ошибаешься, там не твои следы, в то время Я нёс тебя на Своих руках. Тебе не хватило в жизни только одного – осознанности, которая позволяет человеку быть во Мне". Действительно, роль осознанности, о которой говорит Бог, очень трудно переоценить.

В осознанном состоянии не только человек ищет естественность, природу (Дао, Бога), но и Природа также ищет его, проявляя Себя в нём. Она приходит и стучит в его двери, но человек в большинстве случаев наглухо закрыт и не всегда отзывается ей, ибо благодаря своим мыслям и рассудку он не всегда находится в своём здесь-и-сейчас присутствии.

Действительно, принять в обыденной жизни любые пугающие или огорчающие человека ситуации или болезни как возможности для пробуждения очень нелегко. Какой бы ни была ситуация или болезнь, ему необходимо принимать их. Нельзя их отвергать. Все проблемы возникают из-за неприятия человеком любых ситуаций или своих болезней. Столь же трудно поддерживать высокий уровень осознания в любых обстоятельствах, *видеть природу Будды* в каждом живом существе, *отвечать спокойствием* на агрессию и *проявлять сострадание* к так называемым "врагам". Всё это – ситуации, в которых, так или иначе, присутствует естественность природы (Дао). Когда сердце-ум человека движется согласно Дао, то ему нет необходимости беспокоиться из-за внешнего окружения.

Для того, чтобы открыть в себе естественность, спонтанность проявления природы, Дао, слиться с ним и постичь его, необходимо сохранить сознание пустым, т.е. свободным от мыслей и желаний. Пустота – это не просто отсутствие или ничто. Она действительна и динамична, и эту действительность мы и называем Природой. Страсти и желания создают в человеке постоянное беспокойство. А беспокойство его создаёт страх. Страх заставляет человека совершать поступки, в которых совсем нет любви. Капля за каплей страх выдавливает из человеческой жизни любовь, оставляя лишь злость, которая затем обращается в ненависть. И всё это сводится к недостатку любви, питающей Вселенную и всё, что в ней содержится. В отсутствии любви расцветает хаос, ненависть, злость и страх. Ему здесь необходимо было бы осознать свои страсти и желания, чтобы у него не было ни беспокойства, ни страха. Но до тех пор, пока человеком не будет осознана пустотная природа ума, разговоры о Необусловленной Любви так и останутся разговорами. Пустой ум – вот что на самом деле является мастерским духовности, мастерским Бога. Когда сознание свободно от мыслей и желаний, оно содержит ту самую пустоту, т.е. энергию Великого Дао. Истинная Любовь (метта) – это акт спонтанности и осознанности. Согласно даосизму, осмыслить пустотную природу ума человек может только путём специальных практик и дисциплин.

Ещё Лао-цзы предлагал метод, посредством которого можно соединиться с Дао или постичь его. Он называл этот метод недеяннем (Дао дэ цзин, § 38). Под недеяннем не следует понимать пассивную отрешённость искателя духовности от мирских событий и пребывание в неподвижности, как это имеет место у аскетов-отшельников или созерцателей. Напротив, недеяние предусматривает пребывание в гуще мирских

событий, однако, рассудок при этом должен быть безмолвным – ни мыслей, ни желаний. *Свобода от мыслей и желаний – неперенное условие единения с Великим Дао.* Именно Дао способно "спонтанно и безошибочно" управлять всеми процессами, в которые вовлекается индивид при соприкосновении с миром. При этом исчезает ощущение собственного причастия к деятельности типа "Я хочу", "Я думаю", "Я знаю", "Я делаю", "Я отомщу". Иными словами, это деятельность в миру при полном растворении своего "Я-эго". Всё это и позволяет определить недеяние как высшую форму деятельности, а именно, как "деяние-недеяние". Для Лао-цзы это состояние сознания, пребывающее вне мыслей и желаний, естественно, как и само дыхание. Людям же, сознание которых находится в поле рассудка, желаний и эмоций, оно недоступно для понимания. Для них более естественно наметить цель и, прилагая при этом невероятные волевые усилия, бороться за её достижение. Например, человек, услышав о том, что для того чтобы достичь умиротворённости сознания ему необходимо ум освободить от мыслей и желаний, начинает бороться со своей собственной природой, со своим собственным естеством. Потому-то в так называемой духовной сфере некоторым людям так притягательны различные медитативные техники, дыхательные упражнения, йогические системы и методы, требующие конкретных усилий в определённом направлении. А недеяние (безусильность) в гуще обыденной жизни кажется пустым занятием, пустой тратой своего "драгоценного" времени.

Здесь также следует сказать, что длительный пост нередко используется основателями многих религий в качестве метода расширения сознания. Однако этот метод чрезвычайно опасен и может использоваться только в сочетании именно с молитвами и постоянным обращением к Богу, что обеспечивает надёжную защиту от "тёмных" сил. Эти тёмные силы могут вызвать как временные, так и стойкие психические сдвиги в сознании человека, практикующего длительный пост. В частности, не избежал этой участи и Иисус. Впоследствии Он рассказал своим ученикам об искушениях и страхах разного рода, которые преследовали Его в эти сорок дней поста, назвав их проделками Сатаны. В частности, Иисус упомянул о чисто мирских искушениях, посещавших Его получить власть над людьми, иметь неограниченные материальные блага. Кроме того, Ему предлагалось идти также путём сотворения чудес, до коих весьма падка большая часть человечества. Однако Он категорически отверг эти предложения, сохранив верность своего служения Богу. Иисус сказал: "Отойди от меня, Сатана, ибо написано: "Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи". И окончив все искушения, дьявол отошёл от него до времени". Именно до времени, ибо влияние бессознательной части человеческой природы не может не сказываться на личности человека.

Человек должен оставаться осознанным (т.е. естественным, спонтанным и текучим) для того, чтобы с помощью духовной практики учиться "опустошать" своё сознание и открываться, и, сохраняя при этом достаточный уровень осознания, впитать в себя энергию высших сил. При этом ему надо быть не догматичным и упрямым, а спонтанным и естественным. Только тогда его психосоматическая и духовная телесности будут посылать необходимые знаки-символы. Когда природа человека (внутренний Бог) даёт ему что-то (знаки о предстоящих событиях, болезнях, или чувство радости, любви), он никогда не даёт ему непосредственно в его ум открытым текстом (хотя и это не исключается), он даёт через его психосоматическое тело или через события и поступки.

Есть множество духовных практик, акцентирующих своё внимание на приведение в равновесное состояние ментальной, эмоциональной и других телесностей и таким образом на укрепление физического тела, чтобы оно смогло само себя исцелить. В частности, для достижения этой цели существуют даосские медитации.

Даосская духовная практика не является религией в общепринятом смысле, ибо она не основана на вере и каких-либо трансцендентальных принципах. Даосская духовная практика – это практика самоосознания и самотрансформации, посредством которой человек постепенно становится единым с Вселенной. В процессе такой практики он осознаёт и реализует самого себя, развивая внутри физического тела энергетическое тело, а внутри энергетического тела – тело Света, или тело Духа. В процессе этого последовательного преобразования Космической энергии человек возвращается к своим истокам и *осознаёт* свою первоначальную внутреннюю природу, для которой покой и свобода являются естественным состоянием. Соединившись с Природой, Дао, жизнь перестает быть для него борьбой.

В духовной области самое важное для человека – это ощущение энергии ци, эссенции, дыхания внутри себя. Человек в процессе практики начинает понимать, что он теряет свою энергию:

- 1) посредством своей репродуктивной системы;
- 2) из-за отрицательных эмоций;
- 3) из-за постоянного выплескивания наружу своих чувств.

В частности, в даосской йоге умение человека сохранять свою энергию *ци* – это первичная цель системы Вселенского Дао. Осознав это, он учится усиливать энергию *ци*, впитывать и трансформировать её и тем самым сохранять установленную связь с Вселенскими, природными и земными силами. Далее предоставляет возможность всем этим силам объединиться внутри себя. В этой связи существует множество разнообразных духовных практик, позволяющих человеку установить связь между собой и этими силами, а также между внутренними органами в его физическом теле.

Мудрость человека заключается в том, чтобы научиться сохранять свою энергию *ци* в равновесии. Дело даже не в мудрости самого человека, а в его способности прислушиваться к мудрости

(работы) своего психосоматического тела. Это означает, что когда в человеке присутствует естественность и спонтанность, то поток энергии, перемещающийся по всему телу человека, останется плавно текущим и сбалансированным. Не уравновешенная энергия в теле человека означает, что в одном месте его организма её может оказаться слишком много и слишком мало в другом, т.е. может быть избыток или дефицит тепла, холода, влажности или сухости. Подобная несбалансированность приводит человека к болезням. А чтобы остановить и вылечить свою болезнь, от человека при его осознанном подходе потребуются не меньше энергии, чем ушла на её "созидание".

Есть разные категории людей, по-разному реагирующие в отношении своих болезней. Одни, переболевшие тяжелой болезнью, вспоминают об этом событии как о самом замечательном факте своей жизни, который и дал им шанс начать новую жизнь. Но есть другие категории людей, которые, заболев, предъявляют своему окружению и Богу претензии и говорят: "Зачем мне такое испытание. Чем я Тебе не угодил?". Они, скорее всего, предпочтут покинуть этот мир, чем попытаются изменить себя, осознав шаблоны работы своего мышления. Это очень досадно, когда человек пренебрегает Природу, Бога, Дао внутри себя.

Человек иногда даже не может себе представить, как часто в его теле могут начинаться процессы, ведущие к онкологии, и как быстро может рассасываться опухоль, если он усиливает контакт с Вселенскими силами и воспитывает любовь в своей душе. Т.е. любая болезнь может обернуться для него величайшим благом, если он осознает в ней возможности внутреннего роста.

Психологическими причинами, вызывающими большинство хронических и неизлечимых болезней физического тела, являются гнев, обида, придирчивость и чувство вины. В частности, гнев вызывает недуги, от которых организм человека как бы сгорает и он инфицируется. Надолго затаённая обида разлагает физическое тело и, в конечном счёте, ведёт к образованию опухолей и развитию раковых заболеваний. Обида – это ни что иное, как подавленный в течение долгого времени гнев. Чувство же вины всегда заставляет искать наказания и приводит к боли. Все эти болезни – знаки-символы, идущие от внутреннего Бога, Дао, Вселенной.

И если человек всю жизнь сдерживает свои отрицательные эмоции и мысли, (такие эмоции и мысли сами по себе представляют собой знаки-символы, предупреждающие человека о его внутренней дисгармонии) они, в конце концов, заявляют о своём существовании на уровне физического тела в качестве определённых болезней. В частности, например, результаты негативного образа мыслей, такие как злоба, недовольство и обида, накопленные в течение длительного времени, могут разъесть физическое тело человека и становиться болезнью, называемой как рак.

Действительно, рак – это результат накапливаемой годами обиды, которая постепенно разъедает физическое тело человека. При этом человек сам ответственен в создании болезни в своём физическом теле. Физическое тело есть ничто иное, как непосредственное отражение его мировоззрения, убеждений, характера. Физическое тело всё время говорит и общается с человеком. Ему бы только прислушиваться к своему телу. Каждая клетка организма реагирует на мысли и на каждое слово человека.

Именно многовековая жизнь человечества, обусловленная и ограниченная рамками религиозного и научного мировоззрения, катастрофически снижала энергетические частоты каждого человека, в результате которого в нём исчезло ощущение своего истинного происхождения. Человек тем самым утратил сознательную связь с Вселенской энергией. Священники, веками говорившие систематически одно и тоже многим поколениям людей, что наше тело нечто греховное, брэнное, тем самым на глубинном уровне закладывали всему человечеству отрицательную программу самоуничтожения. Физическое тело человека – храм Божий, дано оно нам самой Природой на определённый срок.

Ещё древними мудрецами человеческая энергия (ци, дыхание, эссенция) понималась как высшее проявление Космического света. Первостепенным обязательством человечества как высшего проявления Космического света считалось сохранение равновесия между Небом и Землей: Небо – это Дух, а Земля – тело. Сегодня, к сожалению, существование внутренней энергии *ци* наукой не доказано. Поэтому обязательства человечества перед собой и Вселенскими силами рассматриваются многими исследователями *от науки* не как благоприятная возможность для духовного роста человека, а как бремя. Тем не менее, это не мешает многим людям развивать в себе гармоничное функционирование внутренней энергии *ци*. Сверхъестественные достижения Учителей и Мастеров, достигших наивысшего духовного роста, не являются на самом деле чем-то экстраординарными, они представляют собой неотъемлемую часть естественных возможностей человека во Вселенной.

Большинство религий признаёт, что для установления контакта с Высшими силами человеку необходимо уйти в себя, отречься от действительности, чтобы достигнуть уровня, на котором можно установить контакт с Высшими силами Природы и объединиться с ними в единое целое. В частности, даосские практики большое внимание уделяют расслаблению, уходу в себя и умению освободить сознание. Когда человек расслабляется, в его теле и душе отсутствует напряжение, дыхание успокаивается, и каналы тела открываются для энергии ци. Это уже не противодействие и не борьба, а предоставление возможности Высшей Вселенской силе проявляться в нём. Сознательно настроившись на эти силы, он может поглощать и усваивать энергии телом, умом и душой, тем самым, устанавливая непосредственную связь с Вселенной.

При этом человек, отказываясь от постоянного самоконтроля (подобно "Кто Я?") и раскрывая для себя силы природы, может с ними непосредственно соприкоснуться. Однако если он будет продолжать погружаться в свой внутренний мир хаоса и не контролировать свои действия, то он может утратить, как утратили многие просветлённые мастера, передаваемую им Вселенскую энергию. Пребывание в подобном состоянии в течение длительного времени постепенно приводит к энергетическому истощению и, в конце концов, к хроническим болезням и даже к неизлечимым, подобно раку. Во избежание подобных ситуаций, в тот момент, когда мистик соприкасается с Высшими силами Природы, ему необходимо, скорее, начинать возвращаться к действительности и осознавать себя и свою энергию. Только тогда он будет способным спроецировать свои мысли, т.е. "правильные намерения" и образы в высшую силу, объединившись с внешней Вселенской энергией и, тем самым, увеличив свою внутреннюю энергию.

Будда много говорил о "правильных намерениях". Отметим, что намерения, будь они правильными или неправильными, могут создать в жизни человека, если не сопротивление, то напряжение. Когда у человека внутренняя реальность полна напряжения, только тогда у него и возникает какое-то намерение что-то сделать. При этом любые логические выводы рассыпятся в прах, если натолкнутся они на сильное намерение человека.

Когда у человека нет никаких намерений-желаний, у него действительно правильное намерение. Правильное намерение означает отсутствие у человека собственных эгоистических намерений, тогда само Дао, сама Природа-Вселенная будет течь через него, тогда Природа вся будет удовлетворять свои намерения (естество) через него, и человек станет "Средством-и-Целью" одновременно.

Только тогда, когда у человека жизнь полна проблемами, вдруг у него возникает необходимость в молитве. Т.е. он инстинктивно начинает испытывать нужду в молитве только тогда, когда его жизнь начинает противоречить естественным законам природы. В очень редких случаях молитва может проистекать из души человека из-за его избыточности (самодостаточности). Тогда сама жизнь становится для него молитвой. Например, святой Франциск Ассизский не читал молитву (читать молитву, значит, совершить умственный акт), устанавливая субъект-объектное отношение с Богом: с одной стороны, сам Франциск Ассизский, а с другой – "Бог" (См.: Цветочки святого Франциска Ассизского. – М., 2000). Он (Франциск Ассизский) был просто самой молитвой и потому в таком состоянии он мог левитировать. Читать молитву – одно, быть самой молитвой – совершенно другое.

Какowymi же могут быть наши молитвы, когда мы переполнены проблемами и болезнями? Наши молитвы – это наши намерения, желания, которые нам хочется удовлетворить. О чём мы молимся? Наши молитвы всегда направлены против естества (Дао), против Бога, против Природы. Любые наши обращения к Богу, будь это в молитве или в какой-либо претензии, не имеют между собой разницы, так как остаются они нашими эгоистическими желаниями в удовлетворении своих потребностей в чём-либо. Нам необходимо понять всю нелепость всего этого: мы молимся Богу, а молитвы, в основном, направлены против Бога, против Природы, потому что, если бы мы не были неестественными и больными от отсутствия внутренней гармонии и единения с Вселенной, тогда не было бы необходимости в молитве, молении. Мы были бы просто самой молитвой. Но мы просто больны, больны от неестественности. Если мы не доверяем или не прислушиваемся к собственной природе (Дао), к внутреннему Богу, то это означает, что Бог хочет, чтобы мы были больными (природа "мстит" человеку из-за нарушения им её естественности), чтобы начать в себе процесс исцеления. Именно это нам необходимо в это мгновение. В таком случае говорят: "Такова воля Бога". Болезнь – это просто сообщение (знак), которое посылает нам наше психосоматическое тело. Это сигнал, данный нам нашим сверхсознанием, или нашим внутренним Богом, (Дао), чтобы сообщить нам, что в нашем образе мыслей или поведении что-то идёт вразрез с Великим Универсальным Законом, Законом Любви – по христианству, высшей Благостью – по Лао-цзы. Обвинить природу, Дао или злиться, когда мы заболели – бессмысленно, и даже глупо. Поэтому не в штывки же принимать, размышляя: "Почему рак у меня? Почему не у соседа, который беспробудно пьянствует. Почему Бог в отношении меня несправедлив?". Вот такого характера наши молитвы или претензии к Богу, когда они не идут от чистого сердца. На уровне нафса выдавливать из своей души Необусловленную Любовь (калб) в принципе невозможно. Необходимо новое качество – качество Духа. А ведь рак – это болезнь, прежде всего, не физического, а душевно-духовного характера. За нашу болезнь мы сами ответственные, а не кто-то другой – родители, сосед, друг. Нам необходимо благодарить Бога: "О Боже, спасибо за то, что через болезнь Ты дал мне понять, что я всегда нарушал естественные законы жизни. Теперь я знаю, что мне необходимо работать над собой". Любой человек должен принять подобную ситуацию. Если благодарность согревает его душу искренностью и чистотой, то это в порядке вещей. И тогда его молитвы будут состоять только из одних благодарностей и будут они очистительными. Здесь уже присутствует момент духовного возрождения человека.

Есть история о том, как один суфийский мистик каждый день молился Богу, выражая свою благодарность за всё ему данное в жизни:

-Спасибо тебе, мой Аллах, ты всегда даёшь мне именно то, что сейчас мне нужно.

Его ученики, которые никогда не оставляли его, иногда были очень раздражены словами учителя, потому что они на себе испытали, как они вместе с Учителем всё время бедствовали, иногда даже много дней голодали. Ночью им даже негде было остановиться на ночлег. Тем не менее, их Учитель всё время молился и благодарил Бога:

- О, Аллах, спасибо Тебе. Всё, что мне нужно в данное мгновение, ты всегда даёшь мне.

Однажды они три дня скитались по безлюдной местности без пищи и ночлега. И три дня им приходилось спать под открытым небом. На утро четвёртого дня их Учитель снова начал молиться и воздавать хвалу Богу. Он как всегда говорил:

- О, Аллах, спасибо Тебе. То, что нужно мне сейчас, Ты даёшь мне.

Тут-то ученики его не выдержали. Один из них сказал:

- Перестань говорить глупости. В конце концов, всему есть предел. За что ты благодаришь Его? Четвёртый день мы голодны, мёрзнем по ночам, а ты всё ещё благодаришь Бога? За что? Отвечай?!

Тут мистик сказал:

- В течение этих четырёх дней я был голодным вместе с вами и мёрз вместе с вами. Я принял всё безропотно и с великой благодарностью, что дал мне Бог в данный момент, ибо другого момента не бывает. Это и было частью моего духовного роста. Эти четыре дня дали мне великое благословение. Помните, Бог всегда даёт то, что нужно в данный момент каждому из нас, для нашего духовного роста. И я без всякой ненависти и раздражения принял это. А вы нет.

Действительно, многие люди, ориентированные на своё "правильное намерение", пытаются победить поток, пытаются жить согласно своим собственным планам и желаниям, пренебрегая своим естеством. Это и есть то, чем практически все занимаются в этом мире, т.е. пытаются навязать миру образец собственного изготовления, собственную грязь, собственные желания и капризы. Каждый пытается плыть против течения, каждый пытается бороться с жизнью, со своим естеством, с природой (Дао), с Богом. Обычная человеческая жизнь – это жизнь постоянных конфликтов.

Но с кем же человек сражается? Однозначно, что каждый сражается со своим собственным источником (Дао), внутренним Богом. И с кем же он борется? Но только с самим собой, со своим внутренним Богом. Изводить самого себя – это и есть настоящая болезнь. Многие люди в таких случаях ссылаются на внешние условия, которые не дают им жить по-человечески: на своих начальников, жён, на нищету. Но такой взгляд в корне неправилен. Здесь внешнее равно внутреннему. Что внутри у человека, то и во вне его. Подобное всегда вызывает только подобное. Ему бы изменить своё видение, как в своё время *это* предлагал раввину Никодиму Иисус, говорящий не о бытии, а от Бытия (Дао).

Действительно, человек же осознания подчиняется естественному Дао. Его больше нет, Дао течёт через него, нет в нём сопротивления. Он начинает двигаться вместе с потоком-естеством. Таков победитель себя. Не зря Восток говорит: "Знающий людей – мудр, познавший себя – просветлённый человек; побеждающий людей – имеет силу, победивший себя – могуществен" (См.: Дао дэ цзин, § 33). Ведь проиграл в жизни Александр Македонский, но не Будда или Диоген Синопский. Проиграл Тамерлан, но не Мансур ал-Халладж, проиграл Наполеон, но не Франциск Ассизский.

Победивший себя преодолевает три загрязнения. **Первое** – это – идею "Я-эго", индивидуальности, идею об отдельном "Я". "Я-эго" – это некое так называемое "Я", как кажется некоторым, реально существует. Но оно не реально и создано оно из ментальной энергии человека, т.е. из содержимого его памяти и, в особенности, из его верований. Фактически, "Я-эго" – это и есть совокупность всех ментальных верований человека в своё реальное существование. "Я-эго" разрастается по мере того, как множатся верования человека. Эти верования становятся внутренними личностями (личинами), человек развивает их в течение всего своего существования, и они стремятся управлять его жизнью. На самом деле, "Я-эго" (личина) убеждено, что оно и есть сама жизнь человеческая, которая живёт в человеке для того, чтобы защитить его, диктовать ему самое лучшее поведение, а сам человек должен этому императиву следовать.

Каждый раз, когда человек испытывает отрицательные эмоции, или жизнь кажется ему слишком трудной, или он переживает внутренний дискомфорт, он должен осознать, что он позволил своему "Я-эго" управлять собой. Человек должен осознать, что он не есть его "Я-эго", и должен возобновлять контакт со своей Божественной сущностью. Человек – существо совершенное, пользующееся физическим телом с его эмоциональным и ментальным измерениями для того, чтобы пережить определённые опыты, а затем вернуться к своей истинной, исконной природе и снова стать чистым Духом или Светом. Сущность такой жизни – в Любви. Любовь (Благость) – сущность каждого человека, живущего в этом мире. А её деяниях, Деяниях Любви, заключена цель нашего пребывания здесь.

К сожалению, действия людей, пребывающих на этой Земле, всё ещё проявляются *не столько в Деяниях Любви, сколько в криках с просьбой о Любви*. В настоящее время мир нуждается в наполнении его энергией Любви. Не только отдельный человек, но и целые народы нуждаются в Необусловленной Любви, даже, мы сказали бы, самые религиозные и медитативные. Каждый может задать себе такой вопрос о том, почему после нескольких тысячелетий практикой медитаций и высокой религиозности тибетцы в XX в. были вынуждены спасаться бегством из Тибета, покидая свою страну и оставляя свой народ терпеть порабощение, насилие и смерть перед китайцами? Несколько сот лет упорного труда по улучшению мира и быть при этом не в состоянии обеспечить своим детям и всему своему народу безопасность, может это и показывает, что в картине мироощущения и миропонимания тибетцев что-то важное упущено. А при этом ждать того момента, что вдруг явится Бог и своим справедливым воздаянием всё исправит, совершенно неправильно, так как именно Он даровал каждому из нас свободу воли и дал силу защитить себя, не нанося при этом никому

никакого вреда. В каждом человеке скрыто основанное в любви могущество. Любовь (метта) – это самая мощная сила, изменяющая жизнь и созидающая на земле счастье и радость.

Второе – жизнь по правилам, сутрам, заповедям и ритуалам. Многие не знают о религии, кроме как жить по правилам, заповедям, зазубренным Священным Книгам и ритуалам. Действительно, многие люди ходят в церкви, храмы, мечети и молятся, приносят жертвы, совершают ритуалы, а религиозности в них так и нет. Религиозность – это жизнь осознанности, жизнь настоящей любви, жизнь сострадания.

Можно регулярно ходить в церковь или мечеть, жить по возможности христианским или мусульманским заповедями, исправно читать молитвы, считать себя примерным христианином или правоверным мусульманином, но ни на йоту не измениться в своей сущности. Быть мусульманином или христианином или ещё кем-то – значит быть тяжело обусловленным.

Даже если один человек в семье становится "религиозным", то он становится мучением для всей семьи – так как дети не могут играть, потому что он делает трансцендентальную медитацию или читает намаз. Дети не могут играть, жена не может работать – всё должно остановиться ради его трансцендентальной медитации или ради чтения его намаза.

Один человек в семье становится одержимым религией (отметим, что одержимость идёт не от мудрости человека и его естества, а от тупости и бессознательности самого человека), начинает молиться и медитировать, или делать что-то не менее глупое, чем эта его одержимость, а вся семья начинает бояться, потому что он делает нечто великое. Но настоящий покой, осознанность, настоящее расслабление не может быть навязано такими искусственными средствами.

Победивший себя преодолевает и **третье** *загрязнение* – своего сомнения. Действительно, сомневающийся ум не может расслабиться. Сомневающийся ум не может покориться природе, естественности. Сомневающийся ум не может быть цельным, ибо одна часть ума продолжает бороться, говоря "нет". Сомневающийся ум не может сказать абсолютное "да", сказать "да" безусловно, всем своим существом. Эти три загрязнения должны быть растворены осознанностью.

Но есть и другая крайность в сомневающемся в себе уме, когда некоторые люди даже не допускают тени сомнения в отношении себя и одержимы собственной значимостью своего "Я-эго". Один говорит: "Я самый преуспевающий политик", другой говорит: "Я самый богатый человек в мире", третий говорит: "Я самый смиренный человек в мире". Есть ли в этих утверждениях какая-либо разница? Нет, ибо всё это проделки того же так называемого "Я-эго". Мы не говорим, чтобы человек стал смиренным или духовным. Только "Я-эго" может стать смиренным. Мы говорим, чтобы он осознал своё "Я-эго". Умение видеть себя такими, каковы мы есть в действительности: жадными, сварливыми, злыми, завистливыми, глупыми – не это ли начало сознательной жизни? Мы также не говорим, чтобы человек стал духовным, практиковал самоуничтожение или смирение. Мы говорим: кем бы ни был человек, ему необходимо осознать себя таким, а не другим, и тогда его "Я-эго" растворится как дым без огня. Когда не останется "Я-эго", не останется также и смирения. Истинно религиозный человек не может быть ни смиренным, ни эгоистичным. А вот смиренный человек очень сложен, так как он должен постоянно практиковать смирение. А всё, что практикуется, всегда сложно, потому что тут же появятся правила, техники и методы обучения к смирению. А то, что практикуется, всегда ложно. Практика означает, что человек навязывает (навешивает на себя) себе что-то, чего нет у него внутри, иначе для чего ему было бы практиковать это? А что происходит в том случае, когда просветлённый указывает кому-то путь? Многие просветлённые дают советы мирянам, наставляют своих последователей на истинный путь, а затем переживают разочарование, потому что те не следуют их советам или наставлениям! Ожидания просветлённого заставляют его переживать и по поводу других людей, стоит ему заметить, что они позволяют себе то, что он себе не позволяет. Он ожидает от других, что они будут вести себя так же, как и он. Но обещал ли мирянин или его последователь следовать его совету или наставлению. Если просветлённому так хочется дать совет или наставление, помочь кому-то – ему необходимо делать это без всяких ожиданий, делать это с любовью. Тогда не будет побочных эффектов.

Многие духовные учителя совершили духовное насилие над обычными людьми, пытаясь поломать у них старые стереотипы и подчинить их себе. "Я-эго" каждого человека, в том числе и просветлённого, убеждено, что только оно владеет истиной в последней инстанции, и поэтому он стремится навязать её другим. Поэтому, вместо попыток "изменить" других людей, манипулировать ими, контролировать их, разумнее принимать их такими, какие они есть со своей истиной. Если человек уверен, что обладает истиной и может даже заниматься её распространением, он должен помнить, что никто не обязан разделять эту истину. Только наш внутренний Бог хранит истину, необходимую для нас. Это никак не мешает нам слушать других и учиться у них, ибо они могут помочь нашему пробуждению. При этом необходимо пользоваться способностью к различению и проводить внутреннюю проверку, прежде чем принимать нечто за новую истину. Если человек пренебрегает своим внутренним естеством и не полагается своей интуиции, он слепо становится адептом какого-либо духовного учения. Так, человек кидается в другую крайность из-за абсолютизации им духовности. Появляется безразличие и равнодушие ко всем земным благам, *в том числе и к своему собственному телу*. Духовность воспринимается ими как высшая ценность. Заикленность за неё рождает в человеке обострённую

внутреннюю агрессию против несправедливости, категоричности в суждениях. Абсолютизация духовности определяет их поведение как жесткую и непримиримую к любому другому мнению.

Будде и Махавире бросали камни, оскорбляли нецензурными словами. Иисус был распят, ал-Халладж был разрублен на куски. И их считают просветлёнными. Если они действительно просветлённые, то почему их распинали или оскорбляли? Сторонники, адепты этих Учителей объясняют это так: Махавира, Будда, Иисус или ал-Халладж платили по счетам своих прошлых жизней. Мы считаем, что и то, и другое утверждение не может быть истинным. Так как когда человек становится просветлённым, он уже уплатил по всем счетам. Карма здесь больше не проявляется. Он покончил со всеми видами кармы. Если человек укоренён в ненасилии (в Необусловленной Любви, Благодати), то такого насилия не должно быть. Раз с каждым из этих просветлённых произошло какое-либо насилие или какая-либо болезнь, то являются ли они просветлёнными, укоренены ли они в ненасилии или высшей Благодати? В мире Духа действует тот же Закон, что и в материальном мире: *Подобное притягивает Подобное*. Закон этот неукоснительно приложим и для просветлённых.

Каждый человек должен умереть в здоровом Духе и здоровом теле. Здоровый Дух полагает здоровое тело, и наоборот: здоровое тело – здоровый Дух. Рассмотрим, что говорит Д. Кришнамурти в своём "Дневнике" о старости и смерти человека, сравнивая человека с листом дерева: "Почему люди умирают так жалко и несчастливо, от болезни, старости, одряхления, сморщивания тела, в уродстве? Почему им не дано умереть естественно и красиво, подобно листку? Что в нас не так? Несмотря на всех врачей, лекарства и больницы, операции и агонию жизни, включая и удовольствия, мы не в состоянии умереть с достоинством, просто с улыбкой..." (См.: Латынс М. Жизнь и смерть Кришнамурти. – М., 1993, с. 153). Печальные, полные драматизма, слова Д. Кришнамурти. В этих словах нет жизни, они на эмоциональном и ментальном уровнях просто несут смерть.

Но совершенно противоположное – утверждение жизни, прославление жизни – мы видим у даосских Мастеров. Они через практику пришли к выводу, что "стать старше" не означает "стать слабее". Наоборот, старея по возрасту лет, они чувствовали большой прилив сил, что подтверждалось и западной медициной. Даосские мудрецы имели прочную связь с Вселенскими силами. Действительно, это хороший путь старения: человек становится мудрее, опытнее и разумнее, интегрируя при этом эти качества в тело. Тогда в преклонном возрасте он будет чувствовать только прилив сил.

К сожалению, большинство людей нашей планеты зря растрачивают свою жизненную энергию на удовлетворение поверхностных нужд, их энергия, не восполняясь, постепенно теряется, и в пожилом возрасте, когда они утратили большую часть своей энергии, они чувствуют себя удручёнными, слабыми, разбитыми и разъединёнными со своим духовным императивом.

Но когда открыт источник связи с Вселенной, вся жизнь человека стимулируется и управляется безграничной мудростью самой Вселенной. Установление связи с энергией Вселенной позволяет ему вести активную и одновременно спокойную медитативную жизнь. Именно духовная связь и позволяет человеку впитывать энергию Вселенной с помощью своих эмоций и интегрировать их в физическое тело как часть здорового образа жизни. Человек, практикующий даосизм, может развить количественную продолжительность жизни в сочетании с качественной духовной реализацией жизни.

В отношении своего физического тела нам стоило бы быть более внимательными. Наше тело одновременно принадлежит и не принадлежит нам. Наше физическое тело дано нам на определённый срок. Не от нас зависит выбор соответствующего для нас тела в момент рождения, не от нас зависит смерть этого тела. Также нам насильно не удержать ритм его работы, в частности, ритм той работы, оставляющий нас всегда молодыми двадцатилетними мужчинами. Но чувствуем ли мы себя комфортно в этом теле или нет – это зависит от нас самих. Наше тело – храм Божий. Если мы держим его в постоянной чистоте – оно представляет собой храм Божий. Если мы пренебрегаем его естественными нуждами и потребностями, то там воцаряется нечто Сатанинское.

Действительно, в истории человечества в отношении нашего физического тела существовали два диаметрально противоположных взгляда. Например, ещё до начала XX в. на Западе физическое тело не занимало в человеческих мыслях, в частности, в мыслях девушек и мальчиков, центрального места и столь пристрастного внимания. Женщины на Западе носили длинные юбки и платья, а на Востоке – паранджу. В настоящее время девушки считают тело высшим выражением своей сущности. Много говорят и женщины, и мужчины о похудении, косметике, новой одежде или накачке мышц при помощи культуризма. Современный полуголый стиль одевания ещё сильнее привязывает женщин и мужчин к телу. Такой пристрастный взгляд и отношение к своему или чужому физическому телу – одна крайность.

Другая крайность в таком пристрастном взгляде, который является аксиомой буддизма, заключается в бегстве из тела с целью достижения человеком Нирваны. Мысль Будды о теле: "Увы, недолго это тело проживёт на земле, отверженное, бесчувственное, бесполезное, как чурбан" – является ярким тому примером.

В двадцать второй главе "Определения тела" к "Самадхираджа-сутре", преподанной самим Буддой, приведены сведения относительно человеческого тела. В этой главе Будда говорит, что Бодхисаттва, который упражняется в Самадхи и хочет быстро пробудиться к полному и совершенному просветлению, не должен быть слишком привязан или чрезмерно любить своё обычное физическое тело.

Согласно срединному пути, не нужно ценить тело настолько дорого, чтобы это стало препятствием для преодоления трудностей, связанных с таким осуществлением.

Буддизм также признаёт, что обладать человеческим телом – невероятная удача. Опираясь на это человеческое тело, наделённое восемью свободами и десятью дарованиями, человек может осуществить совершенное благо как для себя, так и для других. *Какая расточительность* – обладать человеческим телом, но не использовать его во благо. Вот почему Будда говорил: "Не слишком привязывайтесь к своему телу и жизни. Используйте их полностью. Используйте их для практики Дхармы для того, чтобы от всего сердца приносить пользу, как себе, так и другим". Человеческое тело и та жизненная сила, содержащая в нём, должны использоваться для практики Дхармы. Любые усилия, затраченные на преодоление трудностей, не связанных с Дхармой, будут напрасны. Поэтому человеку нельзя быть слишком привязанным к телу и жизни.

Рамана Махарши, индийский мистик индуизма, своим последователям говорил следующее: "Вы – не тело". Вот что пишут о нём его ученики: "Ему было безразлично, будет ли продолжать жить Его тело, и Он не предпринимал никаких усилий, чтобы его поддержать. Другие люди заботились о Его пропитании, принося ежедневно немного пищи, и когда Он постепенно стал возвращаться к участию в жизни, это делалось ради духовной поддержки тех, кто собрался вокруг Него" (См.: Шри Рамана Махарши: Весть Истины и Прямой Путь к Себе, с. 29). Освобождение приходит не через безразличие к своему психосоматическому телу или к другим людям, представляющее собой проявление крайней формы гордыни, свобода приходит через пробуждение и осознание. Просветлённому не нужно бороться с желанием. Каждый человек прекрасно знает на собственном опыте, что определённое количество пищи и питья необходимы для питания физического тела и поддержания его сил. Каждый человек также знает, что чрезмерное количество пищи и питья может разрушить тело. Есть и пить ради поддержания силы и здоровья значит, идти по пути освобождения, в то время как есть и пить, злоупотребляя своим здоровьем и причиняя вред окружающим, значит идти вспять по пути освобождения. В первом случае желание не присутствует, во втором случае желание есть. Это и есть срединный путь.

К сожалению, многие поколения буддистов и индуистов представляли буддизм или индуизм совершенно неправильно как путь уничтожения желаний, и они описывали людей, достигших освобождения как безжизненных истощённых архатов или йогов с кожей, изборождённой морщинами. Необходимо определить, что понимается под желанием. Если человеку было нечего есть в течение недели, ему хочется есть. Это естественное желание, необходимое для жизни. Разве не глупость, если человек хочет освободиться от такого желания? А если так, то разве не получается, что этот человек прячется от жизни и разрушает тем самым жизнь?

Даже с теми просветлёнными людьми, которые действительно достигли высочайшего успеха в недвойственном сознании, случались прискорбные вещи или события. С одной стороны, они как будто бы освободились от сковывающей природы так называемых "более низких уровней" тела-ума, раз они стали просветлёнными. Хотя в них, может быть, и отсутствует какая-либо отождествлённость со своим телом-умом, но почему природа всё-таки им мстит тяжелейшими болезнями? Ведь отсутствие знания духовных законов опять-таки не освобождает и просветлённых от ответственности *за их неведение*. В случае болезни Природа им мстит согласно Закону: "Подобное вызывает Подобное", "Подобному отзываются Подобным", т.е. какова мыслительная и эмоциональная установка просветлённого, таков и отзыв-ответ в его психосоматическом теле. С другой стороны, это означает, что низшие уровни не перестают иметь свои собственные потребности и проблемы, сколь бы они "относительными" и "мерзкими" не были. Просветлённый человек может пребывать в недвойственном сознании и всё равно заболеть раком и умереть от него (например, Рамана Махарши, Д. Кришнамурти, Н. Махараджа), иметь неудачный брак, потерять сына (например, Марпа-переводчик), либо его могут отравить (Ошо Бхагаван), либо потерять работу, быть неудачником в жизни. Достижение (если есть такое достижение!) так называемой более высокой стадии развития духовности (просветления) не означает, что так называемые более низкие уровни перестают действовать. Например, все Будды должны питать свой организм, спать, ходить и совершать свои действия при помощи физического тела. В действительности, достигнув более высоких стадий духовности, многие просветлённые начинали невнимательно (даже с полным пренебрежением, безразличием) относиться (например, Рамана Махарши) к так называемым низшим уровням или даже игнорировать их, убеждённые (но при этом нарушая духовные законы), что они (низшие уровни) теперь не обязательны для их благополучия, тогда как, на самом деле, так называемые более низкие уровни (тело, ум, душа) должны были бы быть средствами выражения их благополучия и гармоничности Духа (их просветлённости). Пренебрежительное отношение (именно это и есть их отношение!) к этим носителям Духа равнозначно убийству естественности природы в самом человеке, Дао, Бога в самом себе. Из-за нарушения духовных законов, законов Дао, Природы-Вселенной, эти просветлённые обрекали на смерть свои собственные Божественные проявления. Например, вот что пишет Рамеш С. Балсекар о своём Учителе, об индуистском мистике Нисаргадате Махарадже, который говорил своим посетителям и ученикам о себе следующее: "... Махарадж заговорил об "отвратительной болезни (рак горла), которую мне приписывают врачи". "Само упоминание об этой болезни – раке – обычно повергает пациента в шок. Но моя реакция совершенно иная: кто болен? Безусловно, то, что было "рождено", в положенное время "умрёт". Со временем материал, являющийся источником данного психосоматического

механизма, изнашивается и будет объявлен "мёртвым", сознание, пребывавшее в этом механизме, высвободится и сольётся с имманентным всепроникающим сознанием. Как же насчёт меня? Никогда никакого "Я" не было, никогда никакого "Я" не может быть. Я всегда присутствовал на абсолютном уровне. *Мой относительное отсутствие будет моим абсолютным присутствием*, а мгновение "смерти" будет мгновением высочайшего экстаза, последним чувственным восприятием психосоматического механизма" (Рамеш С. Балсекар. Знаки пути от Нисаргадатты Махараджа, М., 1998, с. 162).

На наш взгляд, когда во всём психосоматическом теле всё рассогласовано (болезни, расстройства), брали своей смертельной болезнью так, как это делает Махараджа, не лучшее понимание закона Вселенной: подобное отзывается подобным. Прав, ещё раз прав Чуан-цзы, который говорит о том, что *как одинокий барс поддерживал своё внутреннее и выглядел как младенец в свои 70 лет, но тигр съел его. Смелый поддерживал своё внешнее, а болезнь напала на его внутреннее. Оба они не подгоняли своё отстающее*. Действительно, как и в отношении того человека, кто ориентирован на абсолютизацию внешнего (физического, телесного) аспекта через похудение, косметiku или культуризм, так и в отношении другого человека, кто ориентирован на абсолютизацию духовности, полностью пренебрегая естественные телесные потребности – результат всегда однозначно печален.

§ 3. О духовно-душевных причинах болезни современного человека

*Кто гнев свой одолевает,
становится сильным.*

Хозяин гневу своему – всему хозяин

Есть множество людей, которые здоровы с точки зрения официальной медицины, но, в сущности, в них нет ничего, кроме смятения, опустошенности, страдания и мучения. А их внутренняя боль столь остра, что становятся теми людьми, кем бы никогда не хотели быть – больными. У людей, потерявших устойчивую связь с Вселенной, жизненной энергии хватает на то, чтобы выжить. Жизнь больше, чем просто выживание. Сказать о том, что отсутствие любви в человеке – это единственный недостаток в его жизни, значит сказать в одно и то же время о многом и ни о чём. Прекрасные слова любви никого ещё не выздоравливали. Совершенные речи и совершенные художественные произведения не утешили ещё ни одного разбитого сердца. Прекрасный костюм в человеке лишь скрывал отсутствие в нём сияния любви. Человек, потерявший связь со своим внутренним Богом, подобно стоящей воде.

Любая болезнь или физическое недомогание сопровождается блокировкой энергии в физическом теле. Болезнь – это физическое выражение эмоциональной, ментальной и духовной блокировки. Смысл болезни (как знак, предупреждение) заключается в том, чтобы привлечь внимание того человека, который не осознаёт или даже не желает осознавать своих неблагоприятных мыслей и чувств. Физическое страдание – это последнее средство, которое земная жизнь использует его для того, чтобы человек опомнился и осознал свои психосоматические блокировки, чтобы выйти к Высшему плану жизни. Степень физического страдания (как внешнее её проявление) определяется степенью внутреннего страдания, вызванного пренебрежением к своим потребностям. Болезнь отражает то, что человек хочет всё контролировать. Страдание есть результат подавления человеком своих желаний и потребностей. Здесь необходимо не подавление, а осознание.

Жизнь есть ли страдание? Почему бы жизни нашей не проявляться во всей своей красоте, богатой духовно и полной радости, гармонии? Человеческая жизнь как гармоничное единство с природой однозначно противоречит первой из Четырёх Благородных Истин Будды: "Жизнь есть страдание". Жизнь не может быть страданием. Страдание возникает тогда, когда человек нарушает Божественные законы.

Можно допустить, что существование страдания имеет некоторый разумный смысл. И то лишь для того, чтобы человеку "достичь" состояния без страданий. При этом он должен, для начала, использовать страдание для осознания и роста, а, в конечном счёте, он придёт к осознанию и Свету без страдания. Но уравновешенный человек изначально живёт в гармонии, мире, радости, здоровье, достатке. Он не страдает, ибо отсутствие страдания – это его естественное состояние.

Когда тело обращается его обладателю в форме определённых недомоганий или даже тяжёлых болезней, оно тем самым сообщает (стучится) ему (человеку), что он не желает услышать то, что на виду. Иначе говоря, внутренний Бог человека больше не в силах воспринимать противоречащую самой естественности и природности ментальную и духовную установки человека, так как они (ментальная и духовная установки человека на жизненные потребности) явно не соответствуют Высшему плану жизни, т.е. они явно противоречат высшим законам Вселенной. Отсюда, сначала появляются всякое чувство дискомфорта, недомогания, а затем хронические болезни, в конце концов – неизлечимые болезни и преждевременная смерть. И как происходит на психосоматическом уровне развёртывание болезни как процесс потери человеком своей эссенции? Рассмотрим это.

Ежедневно человек теряет очень много внутренней энергии, эссенции. Иногда он не успевает восполнять себя запасами энергии – в большинстве случаев из-за постоянно преследующих его отрицательных эмоций, мыслей, переживаний – за счёт отдыха, сна, еды, космической энергии. Тогда появляются болезни психического и физического характера.

В частности, например, согласно даосизму, запасы жизненной энергии *ци* в человеке являются тем фактором, который влияет на характер и протекание болезни в его физическом теле. Чем больше запас энергии *ци* в человеке, тем больше времени пройдёт, пока тело его, достигнув своего предела, не заболит. Люди с меньшим запасом энергии *ци* заболевают быстрее. Этим и объясняется, почему некоторые люди болеют сильнее других или заболевают молодыми. Поскольку болезнь является одним из средств осознания и самосознания, она таится в каждом человеке без исключения, независимо от его возраста, состояния просветлённости или непросветлённости, социального происхождения или социального положения в обществе.

Раз человеку жить в гармонии с болезнями практически не удаётся, то почему бы ему ни воспользоваться посланиями (знаками) своего физического тела и не попытаться их понять? Ведь человек сам ответственен за собственную жизнь, за свой выбор, он должен осознать, что болезни его создаются его тем или иным отношением к миру и к самому себе. В его силах повернуть процесс протекания болезни в обратном порядке и исцелиться. Человек сам в состоянии создать своё здоровье, т.е. нечто, противоположное болезни, ибо это естественное состояние любого человеческого существования. Но тот человек, который побеждает свои недуги и болезни, прежде всего, побеждает себя. Речь здесь идёт о внутренней трансформации данного человека. *Это уже настоящий Учитель*, который способен направлять многих людей на Путь Исцеления.

Тогда имеет ли право *так называемый просветлённый* учить других, когда он сам насквозь болен? Не разумнее ли было бы этим *просветлённым* быть чуть более внимательным и чувствительным к тому, что говорило им их психосоматическое тело? Ведь болезнь для того и возникает, чтобы помочь *осознавать* им свою нездоровую ментальную и духовную установки. Если просветлённый не понимает эти вещи, тогда как он может называться *Учителем человечества* с большой буквы.

Некоторые просветлённые поступали так жестоко в отношении своей психосоматической телесности, что, в конце концов, они вдруг обнаруживали, что у них развился рак. Действительно, такое известие потрясло их до глубины души ("Я Просветлённый и вдруг у меня рак! Как же это так?"), но не заставило им внести изменения в свой образ мысли, в свою жизнь. Финал в подобном случае всегда оказывался для них печальным.

Например, Рамане Махарши его посетители постоянно задавали по поводу психосоматической телесности следующие вопросы:

- Кто Я? – спрашивали у Махарши.

- Грубое тело, состоящее из семи частей (дыхату – мозг, кости, жир, мясо, кровь, кожа и семя), не есть Я; пять чувственных органов познания – слух, осязание, зрение, вкус и обоняние, которые воспринимают соответственно звук, поверхность тел, цвет, вкусовые ощущения и запах – не есть Я; пять органов волевого движения, т.е. органы речи, передвижения, схватывания, выделения и порождения, которые имеют как соответствующие им функции речь, передвижение, схватывание, выделение и воспроизведение, - тоже не есть Я; пять жизненных сил, *прана* и т.д., которые выполняют соответственно пять функций – вдыхание и т.п., – не есть Я; даже ум, который мыслит, не есть Я; также и неведение, наделённое только *васанами* (остаточными впечатлениями об объектах), не содержащими ни объектов, ни деятельности, тоже не есть Я – отвечал он.

- Если Я не является ничем из вышеперечисленного, то кто же Я? – спрашивали Его.

- После отрицания всего вышеупомянутого как "не это – не это" то Осознание, которое одно остаётся, и есть Я – отвечал Он. (Шри Рамана Махарши: Весть Истины и Прямой Путь к Себе, с.123-124). Просветлённые, обладающие недвойственным (недуальным) сознанием, во многих случаях привязаны за свою мудрость, за мудрость земного характера.

В духовной литературе отмечается, что онкологическую болезнь обычно развивает привязанность человека за свою мудрость или за мудрость Духовного Отца. Однозначно, что в религиях не закрыта привязанность человека за свою мудрость (например, в восточных религиях, где нет идеи Бога) или за Духовного Отца (например, в христианстве). Многие религии и конфессии основывают своё учение на слепой вере в формы, образы, качества Бога. А отождествление многими просветлёнными себя с этими высшими качествами, образами и формами, как достигших наивысшего плана жизни, привязывает их к земной мудрости.

Если исходить из учения кармы, то десять Заповедей могут блокировать в человеке лишь то, за что он может привязываться в одной нынешней жизни. Но высшие, сверхъестественные способности (сиддхи), душевные качества, мудрость человека живут больше одной жизни и передаются человеку через его реинкарнации (перевоплощения) в последующие жизни, т.е. эти высшие человеческие качества связаны не только с одной нынешней жизнью на Земле, но и с жизнью в других мирах. Зацепка за свою мудрость (как Учитель-Гуру) или за мудрость Духовного Отца (Бога) даёт определённые жизненные проблемы в настоящей жизни.

Выше мудрости лежит судьба. При привязке за свою мудрость человек исправляется (направляется, научается) Природой через разрушение его земной судьбы, т.е. за счёт смерти от неизлечимой болезни. Таким только способом просветлённого человека спасают от его бессознательной привязанности за свою мудрость. Для лечения каких-либо психосоматических болезней, которые соответствуют и действуют для этого уровня духовной привязанности, человеку придётся осмысленно подниматься над ним за счёт трансформации своих ментальных и духовных установок. Но что же все-таки лежит выше судьбы? Ведь судьба так же, как и мудрость, полностью не ограничивается лишь одной земной жизнью. Согласно учению о карме, в процессе реинкарнации судьба идёт за человеком как его собственная тень. Чтобы снять привязанность за мудрость, человеку разрушают его судьбу. Но что необходимо разрушить Высшим силам, чтобы у человека снялась привязанность за судьбу? Придумывать более высокое, духовное, чтобы снять привязанность за судьбу? Мы считаем, что такой *путь* снятия привязанности за высшие способности (мудрости или так называемой судьбе избранника), духовные качества (религиозности, непосредственности, искренности, смиренности, рассматриваемые духовноориентированными людьми в плане самосовершенствования) в корне *неправильны*. Мудрость, "*судьба избранного Богом человека*" (например, Дж. Кришнамурти) для многих духовноориентированных людей становятся целью жизни, а не средством следования Пути, Богу. При этом у таких просветлённых гордыня растёт, но чувство любви (чувство ненасилия, Благости), соединяющее человека с Природой, Дао, всё больше уменьшается. Поэтому такие душевные качества, как религиозность, непосредственность, искренность, смиренность в плане самосовершенствования, а также высшие способности (сиддхи), мудрость, судьба избранника, являются всего лишь благами, приобретёнными на земле.

Чем "духовнее" у духовного человека земные-неземные качества – высшие способности (сиддхи), душевные качества (религиозность, непосредственность, искренность, смиренность в плане самосовершенствования, *повторяем*: в плане идиотизированного самосовершенствования, в плане реализации высшего идеала), мудрость, судьба, которые, вместе взятые, являются источниками гордыни – тем сильнее у него соблазн привязываться к определённой религии, которая совершенно не способна блокировать привязанность "избранной Богом души" за Бога и Его мудрость. Устремляя человека к Богу, Нирване, Ишваре, Брахману, практически все религии всё сильнее заземляют его к земному, т.е. к сиддхи, мудрости, судьбе, которые являются земными приобретёнными благами и т.п.

Мы считаем, что только за счёт осознанного управления своей жизненной энергией *ци*, жизненной силой, эссенцией, человек может управлять своей жизнью здесь-и-сейчас. Раз он может сознательно управлять этой энергией здесь-и-сейчас, он может управлять и своей будущей судьбой. *Тогда это настоящий мудрец*.

Истинно мудрыми в жизни становятся люди, умеющие принять лишения судьбы как очищение, понявшие, что точку опоры нельзя ставить на мудрость и судьбу, и переместившие точку опоры на следовании Пути (Дао).

Но жизнь многих просветлённых показывает, что, достигнув недвойственного сознания, они утратили всякую мотивацию заделывать бреши (проблемы со здоровьем в физическом теле, душой, ментальными установками) в своём психосоматическом фундаменте (теле-уме). Из-за этого у человека просветлённого может быть глубокий и болезненный невроз, но это уже его больше не волнует, поскольку он уже не отождествлён с телом-умом. Но, тем не менее, это полное нарушение духовных законов, законов Природы, естества, Дао. Т.е. любой физический дискомфорт, болезнь или несчастный случай, который с человеком происходит, мы рассматриваем как предупреждение (знак), идущее от сверхсознания, внутреннего Бога, Дао; даже как знак для того человека, который имеет в себе природную мудрость, чтобы он мог устранить любые конфликты и болезненные ситуации в зачатке.

Исследования показывают, что многие просветлённые Учителя человечества, достигнув очень высоких стадий развития в недвойственном сознании, имели всевозможные проблемы (болезни, неврозы) на более низких стадиях. Т.е. переход на более высокую стадию духовного развития не обязательно приведёт к исчезновению этих проблем на низших стадиях (уровнях). Для подтверждения своих положений, здесь приведём пример с дзэнским мастером Хакуином, который рассказывает о том, как он страдал дзэнской болезнью. Он пишет: "Однажды ночью всё вокруг внезапно перестало существовать, и я преступил порог просветления. Все сомнения и неопределённости, неотступно терзавшие меня, вдруг пропали – исчезло само их основание, подобно растаявшему льду. Глубокий корень кармы, в продолжение бесчисленных кальп привязывавшей меня к колесу рождений и смертей, растворился, как пена на воде.

Тогда я на самом деле смог сказать себе: "Путь близок каждому человеку". Кто придумал все эти истории о наставниках древности, потративших на достижение просветления двадцать или тридцать лет!? Последующие несколько месяцев я провёл в танце, в некоем безумном восторге, хлопая в ладоши и топя ногами.

Однако вскоре я начал размышлять о том, как течёт моя жизнь. Я увидел, что между двумя сторонами – деятельностью и медитацией – нет никакой гармонии. Что бы я ни делал, я не чувствовал при

этом лёгкости и не был совершенно свободен. Тогда я понял, что мне необходимо вновь разжечь в себе огонь бесстрашной решимости и вновь отдаться всем телом и духом борьбе за истинную Дхарму. Стиснув зубы и устремив вперёд, отказывая себе в пище и сне, я посвятил всего себя одной только практике дзэн.

Не прошло и месяца, как сердечный огонь стал подниматься вверх, отклоняясь от своего естественного направления, так что легкие стали покидать присущие им жидкости. Ноги же мои до самых ступней стали почти как лёд холодными: казалось, что они опущены в сосуды со снегом. Уши наполнились таким гулом, будто я нахожусь рядом с бушующим горным потоком. Я становился совершенно неестественно слабым и усталым, беспокоясь и тревожась обо всем, что мне нужно было делать. Я чувствовал себя истощённым, совершенно вымотанным физически и умственно. Странные видения являлись мне наяву во время прогулки и во сне. Мои подмышки были всё время мокрыми. Глаза постоянно слезились. В поисках опытного врача я исходил много областей, посетил множество учителей дзэн, однако ни одно из снадобий, мне предложенных, не принесло облегчения" (См.: Дикий плющ. Духовная автобиография дзэнского наставника Хакуина. – СПб, 1999, с. 205-206).

Действительно, у холодной болезненной энергии холодная и мокрая природа. К тому же она ещё и ощущается как тяжелая. В силу закона тяготения и конвекции она устремляется в глубину физического тела, особенно к нижним конечностям и внутренним органам нижней части тела. Эта холодная, болезненная, тяжелая энергия смешивается с накопленными токсинами и удерживается гравитационной силой в тканях нижней части тела и внутренних органах, что очень сильно затрудняет её дальнейшее передвижение.

Попытки излечить дзэнскую болезнь при помощи медитации могут привести к ещё худшим последствиям. Ибо большинство болезненных эффектов медитации вызываются избытком энергии в голове или сердце. Область пупка может безопасно управлять увеличивающимся запасом энергии от медитации.

Случилось так, что Мастер дзэн Хакуин встретил отшельника по имени Хакую, даосского Мастера, жившего в пещере, которому уже было триста семьдесят лет от роду и который ставил ему следующий диагноз: "О, юноша, твоя тяжелая болезнь развилась оттого, что огню твоего сердца [ума] ты позволил подняться вверх, против его природного течения. До тех пор, пока тебе не удастся привести своё сердце в нижнюю часть тела, ты не вернёшь себе здоровье, и все тайные приёмы, известные трём мирам [миру желания, миру формы и миру отсутствия формы], не помогут тебе" (Дикий плющ. Духовная автобиография дзэнского наставника Хакуина, с.223). (Отметим, что во многих восточных языках, в том числе и в китайском, понятия "сердце" и "ум" выражаются одним словом).

Многие просветлённые, достигая высочайших стадий сознания, пренебрегали осмыслением того элементарного факта, что необходимо вести работу и на более низких уровнях и стадиях, чтобы была в них целостность. Всё это пренебрежительное отношение ещё подкреплялось устойчивой духовной традицией, когда тело считалось препятствием, неспособным к одухотворению или переделке, тяжёлым бременем, удерживающим душу в земной природе и мешающим её восхождению к духовному завершению в Нирване. Но ведь существует разум или мудрость тела (природы), минуя контроль сознания. Ведь Путь (Дао) развивает не человеческую, а естественную природу. Это, значит, жить в согласии с настоящим, следовать Пути.

Далее рассмотрим, о чём говорит и какие рекомендации даёт опытный даосский Мастер Хакуй Мастеру дзэн Хакуину о его болезни: "Нахмутив брови, Хакую сказал с заметной жалостью: "Теперь трудно что-либо изменить. Развилась серьёзная болезнь. Ты двигался вперёд слишком целеустремлённо и забыл срединное правило религиозного служения. Ты страдаешь болезнью от медитации, и тебя очень трудно исцелить с помощью медицины. Попробайся ты теперь излечиться при помощи иглоукалывания, прижигания или целительных снадобий, ты и тогда не смог бы ничего сделать, будь твоими лекарями сами Пянь Цяо, Цан Гунн или Хуа То. Медитация является причиной столь плачевного состояния, и поэтому ты никогда вновь не обретёшь здоровья, если не освоишь приёмы медитации самоосознания. Совсем как в пословице: "Упавший на землю человек вставать должен с земли"... Поистине, я передам тебе то немногое, что я много лет назад узнал о медитации самосознания. Её приёмы поддерживают жизнь, и их тайна известна лишь немногим. Усердно упражняющийся наверняка достигнет значительных результатов. Я научу тебя следить за тем, чтобы жизнь твоя не сократилась" (Дикий плющ. Духовная автобиография дзэнского наставника Хакуина, с. 211).

Что бы ни делал человек, просветлённый он или непросветлённый, куда бы он ни шёл и куда бы он не пришёл, одна из основных его целей является то, чтобы быть свободным от эмоциональных и внешних напряжений, а также то, чтобы поддержать равномерный и обильный поток приобретённых и сбалансированных энергий в своём теле. В этом заключается секрет хорошего здоровья и долгой жизни. "В прежние времена У Цичу сказал Ши-тао: "Чтобы обрести эликсир [бессмертия], следует собрать в единое место жизненную энергию. Чтобы собрать жизненную энергию, необходимо сосредоточить сознание. Когда сознание сосредоточено на океане жизненной энергии или же на области, расположенной на расстоянии одного пальца ниже пупка, тогда собирается жизненная энергия. Когда жизненная энергия собирается в этом поле, появляется эликсир. Эликсир собирается, и тело становится крепким и сильным. Если тело крепко и сильно, дух наполняется и становится избыточным. Если дух полон

и избыток, обеспечена долгая жизнь». Истинная мудрость заключена в этих словах" (Дикий плещ. Духовная автобиография дзэнского наставника Хакуина, с. 203).

Действительно, мудрый человек видит все связи между собой и с другими в целостности. Он считает своим учителем природу. Мудрый человек никогда не стремится обладать природным, никогда не стремится обладать и человеческим. Из-за этого действия его всегда остаются цельными и целостными.

Посредством медитативных практик настоящий просветлённый с былых времён учился смотреть внутрь себя. В частности, даосские мудрецы обнаружили, что внутренние органы физического тела связаны с "Пятью силами Вселенной" и обеспечивают связь между микрокосмом и макрокосмом Вселенной. Внутренние органы содержат сущность духовной силы человека. Они также создают физические линии связи той силы, которая поддерживают тело целостным и придают ему структуру. Но, будучи заблокированными, эти органы накапливают вредные энергии, которые переливаются в другие органы тела и вызывают отрицательные эмоции и хронические болезни. Здесь глупо было бы ссылаться на одну только свою карму.

Человек может воспрепятствовать потоку отрицательной эмоции и болезненной энергии при помощи силы своего разума. Тренируя свой ум, он может сжигать болезненную энергию путём увеличения своей ауры, используя при этом солнечный свет, собранный им в пупке. Однозначно, что человек здесь имеет дело не с воображаемой реальностью, а с реально существующими энергиями.

Только тот человек может передавать своё недвойственное осознание всем живым существам (как сама целостность), которые живут на более низких уровнях (но ни в коем случае не отождествлённые с умом и телом) и с большим желанием откликнулись бы на здоровье и целостное послание мудреца, адресованные этим уровням. Но что получится, если просветлённый сам имеет невротические и изломанные низшие уровни!?

Значит само их мышление и образ жизни подобно растущей раковой опухоли. Осознать свой образ мыслей и жизни, который вызвал рак, оказался для многих просветлённых недостижимым. Хотя болезнь является той побудительной силой, которая меняет человека, будит его от догматизма мышления. Происходит полная переоценка ценностей.

Каждая мысль человеческая буквально творит его будущее, его судьбу. Каждый создаёт события в жизни с помощью мыслей и чувств. Мысли и чувства создают всё то, что человек испытывает в жизни.

Если человек принимает любую ситуацию, как данную Богом, то вспышка сил, которая при этом происходит, идёт на его духовное развитие. Если человек не принимает – рождается агрессия. Т.е. сначала рождается ненависть и осуждение тех, через кого его спасали, а потом ненависть к себе. Вместо того, чтобы прислушиваться к природе, учиться у неё, человек объявил себя покорителем этой природы. Действительно, начиная с XVII в., человечество создало классическую форму раковой опухоли: "Человек – хозяин природы". Если экстраполировать это выражение на язык организма, то оно означает: "Клетка – хозяин организма". А это и есть принцип раковой клетки.

Онкология – болезнь даже не тела, а души; она останавливает желание человека убить свою душу. Не зря в эзотерической литературе считается, что онкология – это самое лучшее лекарство для души. При этом вместе с разрушением нашего физического тела и смертью разрушаются также зацепки за наши высшие способности, мудрость и всё то, что связано с земной жизнью и её логикой.

Образование онкологии тесно связано с характером человека. Мы отнюдь не говорим, что лучшим лекарством от рака явилось бы изменение своего восприятия мира и своего характера. Как раз изменить себя, а тем более, окружающий мир, невозможно. Ни одно растение или животное не стремятся стать кем-то, кем они не являются. Роза есть роза, лев есть лев, только человек с самого рождения хочет стать более мудрым, добрым, праведным или "сверхчеловеком". Именно попытка изменить себя, а не принятие себя таким, какой человек есть уже здесь и сейчас, и порождает великую шизофрению в мире. Человек всю свою сознательную жизнь пытается изменить себя, ибо кто-то внушил ему мысль, что он не совершенен и должен меняться. Дело не в изменении человеком себя, а в осознании им всех шаблонов и клише, наложенных обществом, осознании, что ничто из того, что он считал собой, им не является. Осознавать, что истинная человеческая сущность – это безмолвие за болтовнёй ума, радость за печалью, любовь за гневом, что великолепно. Только при таком восприятии бесконечная болтовня ума, печаль, гнев и прочие так называемые "отрицательные", "земные" состояния не будут разрушать человека, общество. Это видение и есть изменение.

А неправильное отношение к своим недугам, болезням, обидам, ссорам, неприятностям, непонимание того, что всё земное может быть только средством роста, но никак не целью (чтобы стать сверхчеловеком, Буддой, Майтреей, просветлённым), может привести человека к преждевременной смерти. Вот что пишут о смерти Д. Кришнамурти его близкие люди: "Смерть Кришнамурти в некотором роде так же загадочна, как и его жизнь... Он верил, что знает, когда умрёт; и всё же смерть подступила, удивив его... Он интересовался, не вызвана ли болезнь каким-то неправильным поступком. Можно спросить, разрешил ли "Другой" умереть, потому что тело стало бесполезным, или он позволил развиваться смертельной болезни [раку] потому, что всё было уже сказано, а учение завершено? И в том, и в другом случае "Другой" явно не оставил его в конце" (См.: Латьенс М. Жизнь и смерть Кришнамурти, с. 174-175). Однозначно, что ощущение того, что человеку скоро придётся покинуть свою земную жизнь,

действует на его психосоматическую телесность разрушительно. Человек не пытается заиклиться на своей болезни, которая определённо показывает на образ жизни хозяина, а наоборот, пытается любым способом держаться за ту спасительную мысль о Высших силах (как на "избранника Бога"), чтобы убедить себя в том, что он что-то стоит в этом изменчивом мире.

Согласно духовной литературе, рак – это болезнь, вызванная глубокой накопленной обидой, которая в буквальном смысле начинает разъедать физическое тело человека, будь даже он просветлённым. В детстве происходит у человека нечто, подрывающее его веру в жизнь. Этот случай никогда не забывается, и человек живёт с чувством огромной жалости к себе. Ему трудно порой иметь долгие, серьёзные взаимоотношения с другими людьми и обществом в целом. Жизнь для такого человека состоит из бесконечных разочарований. Чувство безысходности и безнадежности преобладает в его сознании, ему легко винить других за свои проблемы. Люди, страдающие раком, очень самокритичны.

Главная причина рака – это прощение. Не хотеть или *не мочь простить себя или другого* – это *признак духовной гордыни*. Для такого больного важно понять, что ненависть к отдельному человеку (ситуации или обществу) происходит от слишком сильной любви к нему, когда эта любовь впоследствии приносит такое же сильное разочарование. Причиной ненависти является, главным образом, болезненный опыт, в котором доминируют чувства отверженности, покинутости, несправедливости. Ненависть, подавленная или поставленная под жесткий контроль, и исполненная гордыни, горечи и негодования, ведёт к одиночеству. Человек, обуянный ненавистью в такой форме, не враждует с другими людьми открыто, а пытается их уничтожить ледяным презрением. Но в результате застывает только его собственное сердце, и человек начинает взирать на мир холодным взором ненавистника. Такой мир – есть настоящий ад, ад отчаяния, безысходности, депрессии и злобы, направленный, в конечном счёте, на самого себя. Преисполнившись отвращения и ненависти к себе, человек уже не представляет, как он может "измениться" к лучшему. Ненависть полностью сковывает его.

Долгожители являются людьми добродушными. У них правильное эмоциональное отношение к миру. Они не отвечают ненавистью и осуждением на неприятную для них ситуацию. Это и есть внутреннее смирение.

Один из духовных законов Вселенной гласит о том, что человек приходит на Землю исключительно для того, чтобы учиться на собственном опыте. Наилучший способ учения – это дать себе и другим право переживать каждому свой собственный опыт, не обвиняя, не оценивая и не судя никого. При этом одним из составляющих духовного роста является то, что человек практикующий развил в себе чувство чистоты, радости и восхищения жизнью, восстанавливая и усиливая качества, присущие детям, а именно, открытость и восторженность. Во многих духовных традициях невинный ребёнок ассоциируется с чистотой и вечностью. Занимающийся духовной практикой человек должен развить в себе, прежде всего, искренность, отражающую его внутренний духовный источник. Искренность является великолепным средством очищения от гордыни. Человек с повышенной гордыней неискренен, злопамятен, раздражителен и обидчив. Поэтому такое восприятие мира лечится Природой весьма жестко.

В каждой ситуации, вынося какое-либо суждение, человек отдаляет себя от приятия, от естественности, от истинной любви. "Ты видишь соломинку в глазу брата твоего, но не видишь бревна в собственном глазу". Действительно то, что человек видит в других людях, ещё больше выражено в нём самом. Человек судит о других людях по образу и подобию себя и тем самым становится таким, как те, кого он судит. Т.е. всё, что существует вокруг этого человека, есть отражение того, что происходит внутри него, и всё, что он видит у других людей, является отражением его самого. Жизнь в "здесь-и-сейчас присутствии" означает принимать себя и других такими, какие они есть, а не такими, какими хотел бы видеть человек.

Многие люди считают, что они могут "достигнуть" высшего состояния духовности, если научатся всё делать, говорить и думать в соответствии с идеалом самосовершенствования. Например, Шри Ауробиндо говорил: "Мы хотим низвести сюда суперразум как новое качество и свойство. Как разум есть в настоящее время перманентное свойство сознания в человечестве, точно также мы хотим создать расу, в которой перманентным свойством сознания станет суперразум... Человек – это переходное существо, его становление не закончено... Шаг от человека к сверхчеловеку станет новым свершением в земной эволюции" (См.: Зданович Л. Тайны великих пророков. – М., 2001, с.256)). В своё время идеей о "сверхчеловеке" загорелся Ф. Ницше. Но вся беда человека заключается, однако, в том, что он не может воспринимать себя с великой радостью, что он человек. Все идеалы Ф. Ницше или Ш. Ауробиндо о "сверхчеловеке" созданы для осуждения человека. Эти идеалы уничтожают *всё человеческое в человеке*, его вечное настоящее, отрывают от возможности быть здесь и сейчас присутствии, быть подлинно живым человеком. Они причиняют своими теориями немало вреда. Миллионы людей живут под ярмом этого идеала, раздавленные, с чувством собственной вины, что они не "сверхчеловеки". Ф. Ницше и Ш. Ауробиндо дали человеку идеал, но человек не способен его исполнить, поскольку исполнять-то, в принципе, нечего, поэтому он и испытывает чувство вины. (Сама по себе идея самосовершенствования человека считается, например, в дзэн-буддизме, уже абсурдной, так как человеку нечего достичь, он уже совершенен). Но человек чувствует себя недостойным,

ничтожным, и вся человеческая энергия, которая могла бы помочь ему трансформироваться и стать подлинно человеческим существом, растрачивается впустую.

Если человек принимает себя таким, какой он есть, то какие могут быть "высшие состояния духовности"? Принципиально важная истина заключается в том, чтобы человек жил в настоящем – был действительно созвучным, сонастроенным с бытием. Жизнь всегда в настоящем и никогда не в прошлом или в будущем. Изменить себя, а тем более, окружающий мир, невозможно. Как раз попытка изменить себя или считать себя "избранником Бога", а не принятие себя таким, какой ты есть уже здесь и сейчас, и порождает болезнь ума. В частности, Д. Кришнамурти принимал свои болезненные состояния за подготовку своего тела к вселению Самого Бога: "Мы знали, что каждый вечер происходит нечто, – нечто, подготавливающее тело Кришнамурти для занятия Лордом Майтреей..." (Латьенс М. Жизнь и смерть Кришнамурти, с. 45). "В январе Кришнамурти написал леди Эмили, сообщая ей о болях в голове и о том, что он несколько раз падал в обморок... Кришнамурти принимал свои физические страдания за подготовку тела к вселению Бога; теперь же, когда был достигнут "Союз с Возлюблённым", он недоумевал, почему боль продолжалась" (Латьенс М. Жизнь и смерть Кришнамурти, с. 59).

Понятно, что когда интеллект начинает докучать физическому телу, оно тут же даёт о себе знать психосоматическими болезнями. Когда жизнь человеческая, подобно больному телу, протекает *без естественной мудрости и истины*, она превращается в ужасное вместилище болезни, горя и внутренних конфликтов. Многие просветлённые, жившие под спудом идеи "Богоизбранности", не могли допустить из-за неумейной гордыни мысль о том, что есть естественные и спонтанные процессы и события жизни, проявляющиеся в самой человеческой природе и видение их является наиважнейшим.

Любому человеку должно быть известно, что физическое тело человека всегда живёт "здесь-и-сейчас присутствии", если даже оно подчинено диктату интеллекта, его рассуждениям. Предоставленное самому себе, оно прекрасно знает, когда пора принимать пищу, когда нужно вспотеть, что такое жажда, тепло или холод. Тело и без вмешательства интеллекта прекрасно знает, как ему быть истинно физическим телом и жить "здесь-и-сейчас присутствии". Для него не может быть ни прошлого, ни будущего, оно всегда действует только здесь-и-сейчас.

Жизнь "здесь-и-сейчас присутствии" тем не менее не мешает человеку разрабатывать планы на будущее, а именно, кем ему надо быть в жизни или какой род жизнедеятельности ему выбирать. Для осознанного человека его интеллект, ум является превосходным средством для составления этого плана. Человек также имеет желания и устанавливает цели, что и ему помогает обрести смысл и направление в его жизни, при желании даже объявить себя тем-то, тем-то. Но человек не должен избавиться от желания контролировать будущие результаты, оставляя "здесь-и-сейчас" присутствия. Не контролировать будущее отнюдь не означает ничего не планировать и не ставить цели. Человек может планировать свои будущие действия, но относительно неожиданных событий, которые могут возникать на его пути (болезни, смерть), он должен решать из своего естества и спонтанности. Жить в "здесь-и-сейчас" означает поистине присутствовать в нём, и не только чисто физически, но и духовно.

Вот что говорит о себе Д. Кришнамурти: "Когда я был ребёнком, я часто видел Шри Кришну с флейтой, как его изображают индусы, поскольку моя мать поклонялась ему... Став старше и познакомившись с епископом Ледбитером и Теософским Обществом, я начал видеть Учителя К.Х. в предписанной мне форме, реальной с их точки зрения – и тогда Учитель К.Х. был для меня пределом. Позже, взрослея, я начал видеть Лорда Майтрею. Это случилось два года назад, и видел я его в той форме, которая была описана мне. Недавно я видел Будду, быть с ним – счастье и честь. Меня спрашивают, что я понимаю под словом "Возлюбленный". Я дам значение, которое вы вольны интерпретировать по-своему. Для меня это – и Шри Кришна, и Учитель К.Х., и Лорд Майтрея, и Будда, и нечто высшее всех этих образов. Не всё ли равно как называть? Вас тревожит, есть ли субъект, именуемый Мировым Учителем, проявляющийся в теле определённого человека, Кришнамурти; но в мире у кого-либо вряд ли возникает такой вопрос... Если я говорю, а я буду говорить, что я един с Возлюбленным, так только потому, что чувствую и знаю. Я обрёл то, чего жаждал, соединился с ним так, что разделения не будет..." (Латьенс М. Жизнь и смерть Кришнамурти, с. 57). Тот же самый мотив о своей исключительности и избранности по отношению к другим смертным, то же самое субъект-объектное представление о разделённости с Кем-то вне себя и соединении с Ним, т.е. представление, не дающее человеку ни минуты покоя: "А вдруг я не избран Богом. Что тогда?"

Но когда человек, в конце концов, обнаруживает, что он не соответствует собственным ожиданиям, планам, цели, его охватывает разочарование, злость досада на самого себя. Он всё чаще бывает в скверном расположении духа, а это ведёт к недомоганиям и хроническим болезням и, в конце концов, к преждевременной смерти.

Человек в мире более склонен к постановке цели, планированию и прогнозированию. А слова Христа "Не думайте о завтрашнем дне, живите как птицы" направлены не к физическому плану, а духовному. Когда человек, эмоционально подкрепляясь, фиксируется на будущем, то это переходит на тонкий план, и эта программа начинает бороться с программой Вселенной. Болезнь проявляется как форма адаптации к тем событиям, которые ещё не произошли. *Болезнь – это не столько расплата за*

прошлое, сколько подготовка (предупреждение) к будущему. Главные усилия следует направить не на просмотр сделанного, а на осознание себя здесь-и-сейчас присутствии. На болезнь необходимо смотреть не как на грязь, которую необходимо выскрести или выкорчевывать из психосоматического тела; болезнь – это механизм помощи и роста человека.

Если критическую, опасную ситуацию или болезнь воспринимать как возможность для роста человека, то вместо развала судьбы идёт созидание. А если человек воспримет болезнь свою как несчастье, то вряд ли он пройдет испытание. Справедливо говорят, что "Бог не по силам испытаний не даёт". Любую ситуацию необходимо рассматривать как очередную ступеньку в познании мира и себя самого. Нет ни слабых, ни сильных людей. Конкретная болезнь, данная конкретному человеку, его испытание на осознанность.

Именно сознание, рожающее постоянную оценку и критическое отношение к ситуации, привязывает человека ко всему земному и плодит в нём агрессию. Поэтому йоги говорят о необходимости выключения земной логики и остановки сознания.

Чтобы снять агрессию по отношению к людям, ситуациям, человек должен осознать, что на духовном уровне мы все абсолютно равны: нет ни умных и ни неумных, ни сильных и ни слабых, ни святых и ни злодеев, ни богатых и ни бедных, ни просветлённых и ни не просветлённых.

Когда мы говорим "просветлённый человек", следует помнить, что вообще нет такого существа как "просветлённый человек". Так что вопрос о мотивации не возникает. Размышляющий ум мудреца давно уничтожен. Размышляющий ум – это "Я", эго. Все действия мудреца являются спонтанными. Ум не вмешивается прежде, чем происходит действие. Это мы и имеем в виду, говоря, что действия мудреца не обязательно должны отличаться рассудительностью или логичностью. Это естественное, спонтанное существование. Здесь также нет того, кто проживает спонтанную жизнь, есть лишь само спонтанное существование. Достичь непосредственности, т.е. того, что как есть – значит привести разум в состояние, когда ему нет необходимости осмысливать всё и вся и он способен передвигаться естественно и спонтанно.

Солнце светит, оно не работает и не действует, эта способность естественная. Таковы свойства просветлённого человека. Такой человек не совершенствуется. Зачем совершенствоваться ему, когда сама природа присуща ему.

В спонтанном существовании также нет необходимости подавлять свои желания, просто присутствует осознание их. Желания – это великие уроки. Подавив желания, человек пропускает великие уроки, преподанные окружающей средой, ситуацией. Ему необходимо жить ими. Когда мы говорим: осознайте их, это не значит, чтобы кто-то осудил их. Быть надо просто осознающим. Когда возникает гнев, даже нельзя называть его гневом, *ибо в названном слове "гнев" уже содержится оттенок осуждения.*

Ещё было бы лучше, если реализовать силу, заключённую *в самом гневе!* Переживать гнев – это, значит, пытаться восстановить контакт со своей внутренней силой. В тот момент, когда человек входит в контакт со своей внутренней силой, увеличивается его могущество над самим собой, ибо он ещё лучше осознаёт собственное могущество. Вот что говорится у Хакуина о человеке, который не имеет такого контакта: "Обычные же, а также посредственные люди позволяют жизненной энергии сердца беспрепятственно подниматься вверх, так что она проникает в верхнюю часть тела. Если позволить жизненной энергии сердца беспрепятственно подниматься вверх, тогда из сердца, располагающегося слева, будет исходить жар, который нанесёт вред легким справа. Тогда пять чувств напрягутся и ослабевают, а между шестью корнями возникает зловещий беспорядок" (Дикий плющ. Духовная автобиография дзэнского наставника Хакуина, с. 216).

Прежде всего, нам необходимо понять, что познание самого себя должно стать единственным предметом поиска, единственной целью, ибо, если мы не познаем самого себя, но знаем что-то другое, то знание наше бессмысленно. Если сам знающий является незнающим самого себя, то какой смысл в таком знании? Человек знает тысяча и одну вещь, но не знает самого себя. Знать себя – это одно из важнейших моментов в осознании. Если даже учёный будет писать целые трактаты по проблеме человека и о смысле человеческой жизни, не зная при этом самого себя, то это неразумный способ существования. Любой человек может быть способным вызубрить и цитировать Упанишады, Библию или Коран, но если при этом он не знает себя, то он просто повторяет мёртвые, ничего не значащие слова Брахманов, Христа или Мухаммеда.

Мы считаем, что каждый человек должен вытаскивать себя за собственные волосы из собственного болота, которое он сам создал. Хакуин говорит: "Тот, кто достиг истинного понимания, неизменно собирает жизненную энергию сердца внизу [в пупке, нижнем дантьяне], наполняя ею нижнюю часть тела. Когда низ тела наполнен жизненной энергией, семи неудачам [радость, гнев, горе, удовольствие, любовь, ненависть и желание, которые являются причинами болезней] не на что обрушиться, а четырём видам зла [четыре типа вредных воздействий на тело, производимых соответственно ветром, холодом, жарой и влажностью] не найти входа" (Дикий плющ. Духовная автобиография дзэнского наставника Хакуина, с. 216).

Слово "дантьянь" переводится как "поле эликсира", которое означает место, где по мере того, как человек продвигается вверх по ступеням даосской алхимии, готовится эликсир бессмертия.

Нижний дантянь является одним из трёх "котлов" – энергетических центров – в теле, которые преобразуют энергетические частоты. Средний дантянь находится в области сердца и солнечного сплетения, а Верхний дантянь – в центре мозга.

Открытие трёх Дантяней представляет собой Цигун-медитацию, укрепляющую человеческую связь с Вселенной и открывающую человека изначальной силе Космоса и энергии природы. "Как вверх, так и вниз" – эти слова являются эхом здравого смысла, высказываемого мудрецами и мистиками всех времён. Если человек может впитывать в себя окружающую его энергию и подсоединиться к ней, то у него появляется возможность пользоваться высшей энергией Вселенной.

Наставник Шан Ян, искусный в даосских приёмах достижения долгой жизни, сказал: "Есть только одна подлинная жизненная энергия человека. Когда она опускается в нижний обогреватель [в нижний дантянь – в область пупка], это считается возвращением одной единицы Ян. Если некто хочет понять, каково состояние, при котором инь достигает такой полноты, что влечёт за собой возвращение Ян, то осуществление его желания пребывает в теплоте, порождаемой жизненной энергией, когда она опускается в нижнюю часть тела" (с.217). В этом заключается золотое правило поддержания жизни: постоянно сохранять верх тела холодным, а нижнюю его часть теплой. У человека, достигшего состояния, когда нижняя часть тела наполнена жизненной энергией, защитная энергия и питающая кровь изобильны, а дух его полон бодрости и решительности. Дзэнский Мастер Хакуин говорит, что "раньше я вынужден был носить *таби* в несколько слоев, но мои подошвы всё равно чувствовали холод, как если бы их окунали в ванны со льдом. Теперь же, даже в третий месяц года, в это самое морозное время, я могу обходиться даже без обуви" (Дикий плющ. Духовная автобиография дзэнского наставника Хакуина, с. 235).

Человек, который знает свое тело не по книгам и не понаслышке, может держать свой ум на ступнях ног или на пупке. У тех людей, у которых постоянно мёрзнут руки или ноги в любую погоду, даже летом – в жару, концентрация на определенной части тела, и созерцание его исцеляют организм. По этому поводу наставник Бо-юнь сказал: "Я всегда держу своё сердце [ум] так, чтобы оно наполняло нижнюю часть тела. Занимаясь с учениками, руководя собранием монахов, принимая гостей, встречаясь с людьми в моей келье, во время оживлённого разговора или разнообразных лекций – всё время я держу своё сердце в нижней части тела и никогда не отпускаю его. Достигнув почтенного возраста, я понял, что польза от этого поистине огромна" (Дикий плющ. Духовная автобиография дзэнского наставника Хакуина, с. 226-227).

Поэтому "следует привести вниз то, что Мэн-цзы называл "широкая, всеобъемлющая энергия" и держать её в поле эликсира, который является вместилищем жизненной энергии, расположенным под пупком. В продолжение месяцев и лет оставляй её там, целеустремлённо, упорно и без колебаний поддерживай её. Настанет утро, когда печь, в которой выплавляется эликсир, будет опрокинута, и все вещи во всей вселенной станут единым куском чистого эликсира. Когда это произойдёт, в тот же момент ты поймёшь, что стал подлинно мудрым..." (Дикий плющ. Духовная автобиография дзэнского наставника Хакуина, с. 220).

Пупочный центр – это ворота между физическим и энергетическим телами (эмоциональным, ментальным и духовным). Все энергетические каналы, которые создают и поддерживают физическое тело, выходят оттуда и возвращаются туда же. Именно физические, эмоциональные и ментальные условия и определяют способность получения тонкой информации из Вселенной. Если же человек очень занят повседневными делами и ментально сверхактивен, то в его теле накапливается напряжение, и чувство разобщения со всем миром возрастает как внутри, так и вне него. Это состояние не позволяет человеку получать информацию из Вселенной.

Только тот человек, установивший связь с Вселенской сферой, перестанет подпитывать своё "Я-эго" и начнёт жить за пределами личных свойств характера и согласованных с ними планетарных сфер.

Человеку необходимо создать Микрокосмическую орбиту, которая соединит все части его физического тела в одно целое. Как только энергия *ци* будет течь свободно, человек сможет использовать больше энергии для лечения своего тела. Занимаясь практикой Микрокосмической орбиты, нежелательно концентрироваться на своей болезни или на желании вылечить её. Необходимо удерживать своё внимание на процессе открытия Микрокосмической орбиты, на том, чтобы в неё поступало больше энергии, что будет естественным образом способствовать поддержанию равновесия энергии *ци* в организме.

И эту энергию *ци* ведёт сознание. В даосизме существует высказывание: "Сознание (ум) ведёт, а *ци* следует". В какой бы области физического тела человек ни сконцентрировал своё внимание, там появляется тенденция к сбору и увеличению *ци*. Изначальная *ци* может вылечить человеческое тело и вернуть к его первоначальной цельности.

Медитация "Микрокосмическая орбита" начинается и заканчивается в центре, расположенном в области пупка. Этот центр (при локализации в физическом теле) находится на расстоянии около четырёх сантиметров позади пупка. В пупочном центре человек может объединить своё тело, ум и дух. Это мощный центр энергии *ци*.

Отметим несколько слов о духовности. Настоящая духовность начинается в самом человеке на глубоком уровне медитации, когда достигается им состояние без-мыслия. Медитация отнюдь не сводится к концентрации к чему-либо. Например, научная деятельность учёного, сопровождаемая

процессом концентрации, не ведёт к развитию в нём духовности. В субъект-объектно ориентированной деятельности учёного не происходит раскрытие духовности. В этой деятельности, кроме накопления определённого набора знания, который тянет учёного *в болото рассуждений*, ничего ценного в плане духовного раскрытия не может быть. Духовность, цветущая в состоянии без-мыслия, представляет собой осознанность. И духовность, и осознанность раскрываются в глубокой медитации как момент без-мыслия.

В субъект-объектно ориентированной деятельности учёного происходит бессознательное разделение им всего процесса познания на три части: 1) на субъекта, который познаёт, 2) на мир объектов, вещей, которые окружают субъекта познающего, 3) внутренний мир субъекта. Если учёный в целях "достижения" высокой духовности движется к себе самому как самопознающий, то следующий за его познанием мир именуется миром мыслей или "внутренним миром". Но этот мир мыслей никак не может быть внутренним, поскольку является внешним по отношению к субъекту познающему. Следовательно, есть два мира внешнего для субъекта познающего (учёного). Но и то, и другое – внешнее, поскольку то, что познаёт субъект познания как свой собственный мир, должно быть снаружи и определено субъект-объектным различием. Таким образом, так называемый, "внутренний мир", чтобы быть познанным как объект, должен быть снаружи; он должен быть отличным от мыслителя. Процесс накопления учёным определённого набора знания в процессе познавательной деятельности не делает его духовно обогащённым. Настоящая духовность как наша внутренняя (исконная) природа, раскрываемая нами в процессе медитативной практики и знание о духовности, добываемое как процесс субъект-объектного познания (чтение книг или размышления) – разные вещи. Знание "о", "об" ничего духовного в человеке не раскроют. Духовность – это не слово о чём-то и не формула подобно H_2O . Ведь H_2O – совсем не вода, H_2O – не утолит жажду. Как H_2O – не утолит жажду, так и знание о духовности не сделает нас духовными людьми.

Только осознание своих мыслей как не-мыслей, тела как не-тела или части тела как не-части тела без всякой мысли ведёт к духовности. Духовность раскрывается исключительно через практику медитации и осознания. Например, многие учёные, которые напролёт занимаются научной деятельностью несколько часов подряд, могут вдруг осознать, что у них постоянно мёрзнут ноги, руки, части тела. Из-за этого они могут постоянно простывать. А в частности, осознание своих ступней ног (которые мёрзнут в любое время: даже в тёплой комнате или в тёплую погоду) без всякой мысли, т.е. медитация (но не умственно направленная концентрация на них) в абсолютной пустотности сознания, делает наши физическую, ментальную, духовную телесности абсолютно гармоничными и здоровыми. Осознание своих ступней ног, делает их тёплыми, а всё тело и дух – здоровыми и благодарными.

Таким образом, резюмируя этот раздел, отметим, что *лучший путь к содержанию здоровья и тем самым гармонии в мире* – в предупреждении болезней и уход за своим телом, душой и духом. *А методами содержания этого здоровья* являются: 1) абсолютное принятие всего; 2) осознанность; 3) безмолвие ума.

Здоровье в широком смысле этого слова – это, значит, быть удовлетворённым настоящим мгновением. Здоровье это, когда человек полностью находится в этом мгновении. Тогда он действительно счастлив. Это мгновение "здесь-и-сейчас" – самое важное в человеке. Если он живёт в этом мгновении, тогда у него есть всё, но если он будет просить другое мгновение, то будет отнято даже то, что уже есть у него в смысле подаренной Природой человеческой жизни. Болезнь – это показатель той жизни, которую человек проживает здесь и сейчас присутствии. Когда он постоянно стремится к следующему мгновению, значит, он внутренне не удовлетворён. Это мгновение его в чём-то не удовлетворяет, поэтому он ждёт следующего мгновения. Из-за этого ожидания в нём продолжает существовать надежда. Но этого следующего мгновения, удовлетворяющего эту надежду, никогда не бывает. Человеку необходимо жить в этом мгновении, каково бы оно ни было. Даже если оно болезненное, ему нужно жить в нём, потому что существует только это мгновение "здесь-и-сейчас". Следующего мгновения никогда не бывает. "Я-эго" всегда ждёт, амбиции всегда ждут. Человек ждёт следующего мгновения, ждёт, и его это утомляет, но он ждёт следующего мгновения. Даже смерть не приходит в следующем мгновении. Жизнь – здесь и сейчас. И смерть тоже здесь и сейчас. Жизнь и смерть – это вечное здесь-и-сейчас мгновение.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной работе мы рассматривали сущность и природу человека в религиозно-философских учениях Дальнего и Ближнего Востока. Мы пытались решить одну из фундаментальных проблем теории познания, а именно: на каких источниках, исходных основаниях (допущениях) и принципах строится религиозно-философская мысль Востока в отношении проблемы человека, какова структура мышления того или иного исследователя, исследующего себя самого как условия просветления (самоосознания), с его предполагаемым идеалом, целью и средствами и как возможно рациональное знание о предмете мышления, называемого ЧЕЛОВЕКОМ.

Отметим, что в индуистской религиозно-философской концепции остаётся два различия: Брахман и душа (джива). Но это *не адвайта*, а двойственность. А вся двойственность идёт от ума. Именно ум разделяет предметы и явления на противоположные понятия. В индуизме с его дуальными понятиями не может быть совершенного просветления. Пропасть между осознанием и рациональностью никогда не может быть преодолена умозрительно или логическими выводами, т. е. в терминах абстрактных субъект-объектных рассуждений. Это можно сделать только при помощи осмысления природы работы самого ума и роли мыслителя в структуре теории познания.

Любой склад ума – восточный или западный, образованный или необразованный, философский или нефилософский, культурный или некультурный, христианский или мусульманский – формируется в социуме. Это относится и складу ума Шанкары. Действительно, человек, отождествлённый со своим умом, несёт в себе предварительное знание-заключение, чётко дифференцированную *структуру пред-понимания* по отношению ко всему исследуемому им предмету. Он не может видеть того, что *есть*, он может видеть только то, что *хотел бы видеть*. Это даже не истинное видение, а проецирование уже известного знания на предмет своего исследования. Мы считаем, что мыслитель должен увидеть в мыслях и идеях великих мистиков Востока нечто невыразимое, существующее за пределами слов и мыслей, осознать нечто, чего не могут передать никакие слова. Дело отнюдь не заключается в попытке дать какую-либо религиозно-философскую концепцию монистического характера, как это делает Шанкара. Всё, что мыслитель должен понять, так это то, чтобы он обрёл *исконное осознание*, которое находится за пределами всяких определений и концепций. В этом и заключается мудрость (праджня) мудреца.

Мудрость мудреца никак не может быть определена. Язык человеческий коренится в двойственности (диалектике), а природа мудрости трансцендентна по отношению к двойственности. Природа мудрости за пределами имён и форм, слов и мыслей, разделений и границ, где нет разграничения между бытием и мышлением, субъектом и объектом. Человек, желающий быть мудрым (мудрецом), заинтересован в личном достижении. Отождествление человеком себя идеями мудреца только усиливает его "эго". Человек, действительно осознавший себя, не мыслит себя мудрым и не делает никаких усилий быть таковым. Он мудр; он – сама мудрость, но он её не познаёт, потому что мудрый и знающий эту мудрость не разделены. Здесь нет двух частей: с одной стороны, мудреца, оценивающего свою мудрость (своей добродетели), с другой – самой мудрости. При этом мудрец пользуется теми же понятиями, словами, символами, тем же рациональным языком, как и другие, но они для него лишь средства передачи. Через поступки, слова, символы и язык мудрый человек передаёт нечто, что за пределами слов, символов и языка. Мудрость мудреца осознаваема как "*не-два*". "Не-два" не есть *один*. "Не-два" – абсолютно.

Великий индийский мыслитель Шанкара говорит об Адвайте, о "не-два", которое означает буквально "недвойственное", "недвусмысленное". Адвайта – это то, для чего не существует противоположности. Это понятие используется Шанкарой по отношению к Брахману, который есть *монистическая* Реальность, обладающая характером Единства. У Шанкары Единое, Единый (Брахман) означает просто отсутствие другого и, следовательно, он всегда зависим от другого. Мы же говорим, что когда мудрец есть сама мудрость, то он никак не может быть мудростью в силу того, что он и так является самой мудростью. Мудрец может жить ею. Здесь никак не может быть Шанкары, оценивающего Брахмана (как понятия), и, наоборот, никак не может быть и Брахмана (как Реальности), оцениваемого Шанкарой, или же мудреца, оценивающего свою мудрость (субъективную), и мудрости (объективной), оцениваемой мудрецом. Только великая пустота. Определяя абсолютную истину (Пустоту, Брахмана), которая за пределами слов и языка, Шанкара тем не менее упустил её.

В джайнской религиозно-философской концепции остаётся одно понятие – понятие души (дживы). Но это также не совершенное просветление, так как думать об одном с необходимостью означает думать о другом, т.е. о двух. Как только джайн скажет об одном, он тут же потянет за собой всё остальное. "Один" нельзя определить без привнесения "двух". Что понимается под "одним"? Джайн должен будет сказать, что это "не-два". Так что для одного необходимо, по крайней мере, другое для его определения. Другое не может исчезнуть. Одна из фундаментальных истин состоит в том, что человек есть и тело, и душа, и трансценденция того и другого. Мы говорим о целостном религиозно-самореализованном человеке. Для нас сама идея деления на дживу и адживу, тело и душу – бессмысленна. Все деления проистекают из раздвоения ума. Итак, мы должны отказаться от деления на внешнее и внутреннее, на тело и душу, на то и другое, экзистенциальное и неэкзистенциальное, религиозное и нерелигиозное, на внешнее и внутреннее, высшее и низшее, истинное и ложное, субъективное и объективное. Все деления должны быть растворены в *не-двойственности*. В осознанности нет ни "внутри", ни "наружу". Человек не обращается вовнутрь, к своей душе (дживе). В осознанности "внутри" и "наружу" исчезли. Существует *не-два*. "Внутри", "снаружи" – это разделение дуалистического сознания, подразделение аналитического ума. Если бы даже мы сказали: "обратись вовнутрь себя", то эти слова использовались бы нами на языке логики только для того, чтобы понять так, если мы сказали бы: "Не будьте ни внутри, ни снаружи". Понять это утверждение трудно с позиции логического мышления. Но здесь имеется в виду нами именно это утверждение. Осознанность – это

полное "единство" внутреннего и наружного, верхнего и нижнего, правого и левого. Все дуальности растворяются в "не-два".

У Будды все формы исчезли. Если кто-либо ещё видит в Будде какую-либо форму (Бога, душу), тогда он не понимает Его. При этом он может слышать слова Будды, но упустит более важное, ибо он не услышит молчание Будды. Будда вынужден говорить о форме только для того, чтобы выразить бесформенность:

Будда говорил своим ученикам о том, чтобы они не тратили зря время и силы на метафизические рассуждения. Каждый раз, когда Будде задавали метафизические вопросы, он отвечал молчанием. Вместо объяснений он призывал учеников совершать практические усилия. Однажды Будде задавали вопрос о бесконечности мира, и Будда ответил: "Бесконечен или конечен мир, ограничен он или безграничен – не имеет значения, в любом случае вам необходимо освободиться. Метафизические рассуждения несколько не приблизят к истине".

Учение Будды есть плот, который сделан для того, чтобы переправиться через поток, но к нему не следует привязывать себя. В "Махавайпульяпурнабудда Сутре" ("Сутре совершенного пробуждения") отмечается: "Всё учение Будды есть палец, указывающий на луну". Для того чтобы указать на луну, просветлённые пользуются пальцем (для того чтобы указать на просветление, Бодхисаттвы пользуются учением), но при этом человек не должен путать палец с луной (просветление с учением). Палец – это не луна. Учение Будды и его методы созданы для того, чтобы наставлять людей на путь просветления. Но если эти методы считать описанием пробуждения или самим пробуждением, тогда они становятся барьером. Учение Будды, подобно плоту, перевозит человека на другой берег. Этот плот необходим, но сам плот не является другим берегом. Мудрый человек не понесёт плот на своих плечах после того, как переправился на другой берег. Человек не должен становиться пленником учения.

Понятие *пустоты* (шуньяты) в буддизме имеет своим началом понятие не-самости. Пустота означает свободу от отдельной, независимой сущности, называемой самостью. Именно свобода от отдельной самости, т.е. пустота, и несёт в себе смысл *абсолютной полноты*.

Все вещи – материальные (физические), психологические, физиологические – лишены постоянной самости или сущности. Быть пустым отнюдь не означает быть несуществующим. Это значит пребывать без постоянной самости или сущности. Для того чтобы пояснить этот момент, Нагарджуна в своей "Махапраджняпарамита Сутре" отмечает: "Все явления существуют благодаря пустоте". Понятие пустоты есть утверждение вещей, а не их отрицание.

Настаивать на существовании абсолютной сущности (Будды, Аллаха, Бога) значит, отрицать существование вещей, тогда как провозглашение принципа не-сущности (не-самости) есть утверждение жизни. Нет истинной природы, нет постоянной самости. В буддизме настоящая пустота тождественна татхате (таковости), которая представляет собой реальность без категорий и понятий. К сожалению, философы понимают пустоту или татхату как онтологическую основу всего. А представление об онтологической сущности есть понятие скрытой абсолютной самости.

В Мадхьямика Шаштре Нагарджуна предлагает восемь отрицаний: нет никакого рождения; нет никакой смерти; нет никакого начала; нет никакого конца; нет ничего одинакового; нет ничего неодинакового; нет ничего рождающегося; нет ничего умирающего. Эти восемь отрицаний выступают основанием отрицания восьми основных понятий, посредством которых обычно воспринимается реальность. Остальные понятия, вытекающие из данной концепции Нагарджуны, какими являются пространство и время, причина и следствие, субъект и объект и т.д. анализируются как производные разграничивающего познания. В частности, рассуждая о создании, человек говорит также о создаваемом объекте, но если при этом он будет искать этого объекта, то его он не никогда найдёт. Ибо создание невозможно без создаваемого объекта. Нагарджуна говорит, что ничто не создаёт себя, потому что создание как таковое не существует. Для того чтобы это доказать, Нагарджуна ставит следующий вопрос: возможно ли, что следствие **Б** существует наряду с причиной **А** ещё прежде, чем **А** сделает **Б** своим производным? В одном случае, ответив, что следствие **Б** не существует в причине **А**, Нагарджуна продемонстрирует, что в таком случае создание невозможно. Действительно, если между **Б** и **А** нет никакой связи, если **Б** не существует в **А**, значит **Б** просто не способно возникнуть из **А**. в другом случае, что следствие **Б** уже существует в причине **А**, Нагарджуна продемонстрирует, что в таком случае **Б** не нуждается в создании, так как оно уже существует. Связь между **А** и **Б** – это не связь причины и следствия. Здесь имеет место становление, а не создание. Понятие создания в данном случае становится совершенно абсурдным. В процессе исследовательской деятельности можно заметить природу непостоянства, не-самости и пустоты того, что обычно считают объектом создания и разрушения.

Йога, будучи строгой духовной дисциплиной, представляет собой метод окончательного освобождения. Она, несомненно, предшествует индуизму. В йоге отрицается сама идея собственной индивидуальности, но не сознание. Например, на высшей ступени – самадхи – возникает единство воспринимающего и воспринимаемого.- и йог обнаруживает своё тождество с Брахманом, что и составляет само по себе высшее освобождение. В ходе подъёма по различным ступеням могут проявиться всевозможные сверхъестественные силы ("сиддхи", что значит "свершения"), но йог, видя в

них лишь препятствие, которые надо преодолеть, соответственно и относится к ним, как к таковым и не более, ибо его единственной целью является конечное высшее осуществление.

Проблема человека в древнекитайской религиозно-философской мысли занимает центральное место.

Восходящая к самой древности Китая "И-цзин" ("Книги перемен") лежит в основе всей китайской философии и мудрости. Все шестьдесят четыре символа, составленные из прерывистых и сплошных линий, выражают ту или иную жизненную ситуацию, связанную с жизнедеятельностью человека. Эта книга может последовательно направлять человеческие поступки, которые суть не что иное, как отголоски Вселенной (Дао).

Учение Конфуция влияло на становление китайской национальной культуры и традиции. Согласно Конфуцию, восстановление космического порядка (Дао) лежит через определение благородного мужа (цзюнь цзы). Основным качеством этого идеального человека является Жень (человеколюбие). В соответствии с принципом Жень, человек должен остаться верен своей природе (чунг), относиться к себе с той же требовательностью, что и к другим. Главная цель конфуцианства заключается в том, чтобы вернуть былое, что уже померкло, "обновить человека", чтобы за этим обновлением обновить само общество. Только тогда весь мир вновь обретёт своё первоначальное "высшее великолепие".

Даосский путь трансформации человека, учит трансформации сознания и тела с целью достижения здоровья, долголетия и бессмертия. В ряду теоретических положений пути трансформации человека главное место занимает представление о том, что внутренняя энергия *ци*, содержащаяся внутри тела, является основой здоровья.

Лао-цзы же показывает человечеству, что в его словах сущность Дао отсутствует. Слово Дао – это только приманка к естеству, но даже и этого лёгкого для восприятия слова люди не понимают. А это непонимание людьми смысла Дао порождает в их душе вопросы о смысле жизни. При этом сам мудрец остаётся в абсолютной неподвижности, недеянии и молчании. Лишь тогда в человеке проснётся его внутренний голос, т.е. тот голос, который представляет собой его духовный сосуд. Без внутреннего голоса Бог не живёт, и Дао не существует, и человек не деятелен. Внутренний голос характеризует в человеке его красоту, смысл и силу жизни. Иногда этот голос молчит, потому что не наступил подходящий момент, но в другое время он может быть безмерно сильным.

Дзэн-буддизм предлагает систему подготовки, целью которой является прямой опыт, именуемый сатори. Жизнь – это не образ жизни. Сама Реальность превосходит все описания и идеи. Мир дзэн – есть мир самой татхаты.

В дзэн-буддизме истинная природа человека передаётся Мастером своему ученику в каждый миг. Истинная природа – это отсутствие всякой истинной природы. Она не имеет никакого отношения к созданию или разрушению. Восприимая глубоко то, как Мастер ходит, ест, говорит и ведёт себя в каждой ситуации, ученик всё время здесь-и-сейчас принимает передачу. Истинная передача доступна каждому ученику в каждый миг. В этом суть дзэн. Дзэн – это не изучение дзэн, дзэн – есть сама жизнь. А церемонии передачи являются лишь простыми формальностями. Во время церемонии Мастер не передаёт своё пробуждение ученику как таковое. В повседневной жизни Мастер просто помогает осознать пробуждение, которое уже имеет место в ученике. Не бывает просветления вне обычной жизни. Настоящее мгновение и есть чудесное мгновение.

Мастер Дзэн Лиин Чи однажды сказал: "Если встретите Будду, убейте его. Если встретите патриарха, убейте его". Эта установка сбивает с толка того, кто исповедует только преданность, подобно суфийским мистикам. Однобокость никогда не приведёт к целостности и полноценной просветлённости. Попробуйте сказать в суфизме слова: "Если встретите Аллаха (Бога), убейте Его. Если встретите пророка, убейте его". В Дзэн-буддизме нет зацепки ни Именам Бога, ни авторитетам. Воздействие установки на "убийство" зависит от склада ума и способностей того, кто слышит. Если ученик сильный человек, то он сможет освободиться от всякого авторитета и осознает свою высшую Реальность. Истина – это не концепция и не Имя Бога. Цепляясь за свои представления, человек упускает Реальность. Поэтому необходимо "убить" свои представления, чтобы смогла проявиться Реальность. Убить Будду – вот единственный способ увидеть его. Любое представление в отношении Будды (Бога) может мешать человеку увидеть Будду в самом себе.

Коаны – это не материал для изучения и исследования. Каждый коан тот же палец, указывающий на реальность истинной природы человека, а также на реальность мира. Этот палец может играть роль указателя только в том случае, если практикующий осознаёт, что он указывает прямо на него. Практикующие дзэн используют коан в качестве темы медитации до тех пор, пока их умы не пробудятся. Между коаном и философской проблемой качественная разница, так как решение философской проблемы включено в саму проблему, тогда как ответ на коан пребывает в самой жизни практикующего. Дзэн-буддисты не считают коаны, абстракции и символы важными элементами просветления. Поистине значима сама Реальность, пробуждение, осознанность.

Человек – как духовное существо – рассматривается во всех тибетских религиозно-философских учениях. Бон является самой древней религией Тибета. С проникновением буддизма Ваджраяны в VII в.,

в Тибете формируется так называемый обращённый Бон, для которого характерны прямые заимствования из буддизма. Согласно учению Бон, причиной всех проблем этой жизни и блужданий в сансаре являются пять страстей: неведение, привязанность, гнев, зависть и гордость. Они также называются пятью ядами, так как убивают людей. Именно эти страсти человек должен преодолеть в себе посредством практики. Согласно Сутрам, для устранения страстей и достижения просветления требуется большое количество жизней, в то время как Тантра и Дзогчен считают, что практикующий человек может достичь просветления уже в этой жизни.

Линия передачи учения буддизма Ваджраяны находит своё прямое воплощение в четырёх тибетских школах: ньингмапе, каргьюпте, сакьяпе и гелугпе. Последняя представляет собой важнейшую школу ламаизма. Далай-лама и всё правительство в Тибете принадлежат к гелугпе.

Первой, наиболее древней из четырёх основных традиций тибетского буддизма является школа ньингмапа. Основателем этой школы считается индийский философ и мистик Падма Самбхава. Легенда гласит, что он очень быстро подчинил себе местных божеств. Падма Самбхава был тантрийским сиддхой – одним из тех, кто занимался практикой ваджраяны, или тантризмом. Подчинения местных божеств, по одной версии, он достиг с помощью мощи своих заклинаний, превзошедшей мощь Бонских жрецов, по другой версии, устроив с демонами диспут и одержав в нём победу.

К школе ньингмапа ближе всего находится школа каргьюпта, величайшим святым которой был Миларепа. В школе каргьюпта, как и в школе ньингмапа, основной упор делается не просто на передачу знаний, а на передачу от учителя к ученику некоей сущности, природы учителя вместе с его сиддхи, сверхнормальными способностями. Этот непосредственный опыт просветлённого разума передаётся учителем тогда, когда ученик достаточно открыт, чтобы тот мог бы его принять. В процессе обучения учитель ведёт, а ученик постигает. Основателем школы каргьюпта считается Марпа-переводчик, хотя Марпа имел своего Учителя по этой линии. И линия этой преемственности Учителей каргьюпта выглядит следующим образом: Ваджрадхара – Тилопа – Наропа – Марпа – Миларепа – Гампопа.

Следующие две традиции тибетского буддизма – Сакьяпа и Гелугпа – отличаются от двух предыдущих большим акцентом на интеллектуальную форму передачи знаний, меньшим упором на сиддхи и на непосредственную передачу Учителем своей эссенции ученику.

Природа смерти со всей глубиной изучена и описана в тибетской литературе и занимает центральное место: смерть оказывается гораздо важнее жизни. "Тибетская книга мёртвых" – это своеобразный путеводитель по таинственным областям продолжающейся жизни души после смерти физического тела. Предание относит её к числу сокровенных книг, в которых описан способ магического "исцеления души" после смерти. Отметим, что, несмотря на название книги, "Тибетская книга мёртвых" – это книга живых. Как наставление, она обращена, прежде всего, к живым, а не мёртвым. После смерти эти наставления практически бесполезны, необходимо его изучение при жизни.

Опыт смерти – это изначально внутренний, психологический феномен. В момент смерти ничто, кроме духовного опыта, не имеет никакого значения: 1) будь человек окружён хоть десятками добрых друзей, никто из них не сможет сопровождать его после смерти; 2) будь это самый богатый человек в мире, он не сможет взять с собой абсолютно ничего. Ему придётся вступить в загробную жизнь совершенно нагим и одиноким; 3) даже тело, что человек считает своим с тех пор, как он покинул материнскую утробу, придётся ему отбросить и оставить в прошлом. Никто из окружающих его людей не может умереть вместо него, смерть – это нечто индивидуальное.

Смерть – это тайна, которая никогда не будет решена в научном плане. Она навсегда останется в сфере личного духовного знания, частью непосредственного мистического восприятия. При смерти всё, что человек совершил и узнал в течение жизни, подвергается высшему испытанию. По мере того, как физическое тело теряет силы и человек переходит в более тонкие уровни сознания, степень его духовной тренированности приобретает всё большее значение.

Суфизм – это сама жизнь, жизнь в Самом Боге. Этот Бог заключён не в словах и стремлениях людей. Человек в размышлениях и целеполаганиях своих просто упускает Его. Раскрытие в себе Духовного сердца – вот что на самом деле является условием жизни в Боге.

Суфизм – это сущность человека, в котором пребывает Сам Бог. О суфии, пребывающем в Сокровенном сознании, ведает только Сам Бог. Суфий смотрит на Божьи тайны посредством самого Бога, а на Бога посредством Божьих тайн. В истинном Суфии уже пребывает Сам Бог.

Этапы или стадии продвижения и совершенствования суфия в процессе прохождения им суфийского Пути, включает в себя материальную природу (таб), нафс ("Я-эго"), сердце (дел), Дух (Рух), Глубинное сознание (сир или хафи) и Сокровенное сознание (сирр-и сир или ахва). Через эти стадии развития человек проходит на своём пути к наивысшему совершенству.

В суфизме, человек, достигший седьмой стадии – Сокровенного сознания – в процессе прохождения суфийского Пути, называется "*Совершенным*". Атрибутами этой стадии становятся все лучшие качества всех предшествующих шести стадий. Так, человек становится Совершенным. Человек, достигший этого совершенства, называется ал-Каххар – Победитель. Это – наичистейшая из стадий, ибо ал-Каххар – одно из имён Кутба. С помощью этого имени – Кутб наделяет страждущих светом,

милостями и добрыми вестями; также и радость, озаряющая сердца жаждущих знания, беспричинный восторг и транс, которые они испытывают, даёт Кутб. Рассматривались этапы продвижения и совершенствования суфия в процессе прохождения им суфийского Пути.

Увлечение многими суфиями структуризацией и оформлением семи стадий Пути *сердца* (включающего в себя материальную природу (таб), нафс ("Я-эго"), сердце (дел), Дух (Рух), Глубинное сознание (сир или хафи) и Сокровенное сознание (сирр-и сир или ахва) и представляющие собой стадии развития человека, через которые он проходит на своём пути к наивысшему совершенству), в стройную систему знаний отрицательно влияет на их духовное развитие. Однозначно, что когда появляется суфий, подобно Будде, Иисусу или Мухаммеду, в мир входит сама Реальность. К сожалению, из-за увлечённости многих суфиев внешней стороной знания, суфизм из Реальности без названия превращается в название без Реальности.

Большая часть жизни человека проходит бессознательно. У него есть ответы, цели и планы на все случаи жизни, он знает всё обо всём, но упускает своё здесь-и-сейчас. Когда человек начинает осознавать свои переживания, весь свой мыслительный процесс, когда человек начинает становиться не рабом, а хозяином своих мыслей, тогда в нём приводится в действие необыкновенный процесс творческой жизни.

Человек должен осознать, что он не есть его "Я-эго", и возобновить контакт со своей Божественной сущностью. Человек – существо совершенное, пользующееся физическим телом с его эмоциональным и ментальным измерениями для того, чтобы пережить определённые опыты, а затем вернуться к своей истинной, исконной природе и снова стать чистым Духом или Светом. Сущность такой жизни – в Любви. Любовь (Благость) – сущность каждого человека, живущего в этом мире. А в её деяниях, Деяниях Любви, заключена цель нашего пребывания здесь.

К сожалению, действия людей, пребывающих на этой Земле, всё ещё проявляются *не столько в Деяниях Любви, сколько в криках с просьбой о Любви*. В настоящее время мир нуждается в наполнение его энергией Любви. Не только отдельный человек, но и целые народы нуждаются в Необусловленной Любви, даже, мы сказали бы, самые религиозные и медитативные. Каждый может задать себе такой вопрос о том, почему после нескольких тысячелетий практики медитацией и высокой религиозности тибетцы в XX в. были вынуждены спасаться бегством из Тибета, покидая свою страну и оставляя свой народ терпеть порабощение, насилие и смерть перед китайцами? Несколько сот лет упорного труда по улучшению мира и быть при этом не в состоянии обеспечить своим детям и всему своему народу безопасность, может быть это и показывает, что в картине мироощущения и миропонимания тибетцев что-то важное упущено. А при этом ждать того момента, что вдруг явится Бог и своим справедливым воздаянием всё исправит, совершенно неправильно, так как именно Он даровал каждому из нас свободу воли и дал силу защитить себя, не нанося при этом никому никакого вреда. В каждом человеке скрыто основанное в любви могущество. Любовь – это самая мощная сила, изменяющая жизнь и созидаящая на земле счастье и радость.

Мы считаем, что только за счёт осознанного управления своей жизненной энергией *ци*, жизненной силой, эссенцией, человек может управлять своей жизнью здесь-и-сейчас. Раз он может сознательно управлять этой энергией здесь-и-сейчас, он может управлять и своей будущей судьбой. *Тогда это настоящий мудрец.*

ГЛОССАРИЙ

А

- Авеша** – использование чужого тела.
Авидья – неведение, незнание подлинной природы вещей.
Адвайта – буквально: "недвойственное, недвусмысленное" – то, для чего не существует противоположности.
Азан – призыв к молитве.
Айат – коранический стих.
Акл – интеллект, рассудок.
Ананда – блаженство, радость.
Анатта – доктрина, отрицающая "Я" человека.
Аң – самоосознание.
Архат – святой, освобождённый от желаний, просветлённый.
Асана – положение, поза тела.
Атман – истинное "Я", в противоположность ложному индивидуальному "Я" личности, которое человек считает собой.

Б

- Бардо** – промежуточное состояние между смертью и последующим перерождением.
Бодхи – просветление или пробуждение.
Бодхисаттва – достигший просветления, однако решивший помогать пробуждению других.
Брахма – это имя нельзя путать с Брахманом. Брахма есть тот аспект Божественного Единства, который ответствен за акты творения.
Брахман – единая абсолютная сущность, чистое сознание и неомрачённая радость, блаженство, которое является первоосновой всего сущего и представляет собой единое "Я" всего существующего.
Будда – просветлённый, пробуждённый.
Бхикшу – ученик.

В

- Ваджраяна** – третье направление в буддизме, в котором духовное и текстовое наследие хинаяны и махаяны дополнились новыми методами, практиками, текстами, именуемыми тантрами, мифологией и ритуалами.
"Веды" – величайшие священные тексты, первичный источник религий Индии.
Випассана – высшая стадия медитации.

Г

Гуру – учитель, духовный наставник.

Д

- Дао** – "путь", спонтанность, мировой поток превращений и следований этому пути, исконный Закон мироздания.
Даршана – видение. Обладать даршаной означает обладать видением, самооткровение божества своим приверженцам.
Дервиш – "нищий"; термин, обозначающий членство в мистическом братстве, или ордена (тарика).
Джаханнам – преисподняя.
Джаннам – рай, небеса.
Джихад – усердие, рвение во имя Бога.
Дзэн – система молчания разума, используемая для достижения полной свободы от привязанностей к миру. Термин "дзэн" является видоизменением санскритского "дхьяна" (медитация), которое в Китае стало звучать "чань", а в Японии – "джэнь".
Дуккха – страдание, неудовлетворённость, первая благородная истина в буддизме.
Дхарма – учение Будды; истина, закон, образец, норма, идеал, порядок мироздания (значение зависит от контекста).
Дхьяна – глубокая сосредоточенность, созерцание, медитация.

З

Зикр – "помянуть". Духовное упражнение, цель которого – ощутить внутри себя Божественное присутствие; отказ от себя и сосредоточение на Боге; ритмичное, связанное с дыханием, повторное помянуть Имя Бога.

К

Калб – сердце.

Карма – деяние, дело, поступок. Закон действия и возмездия. Общеиндийское понятие, передающее идею неотвратимости последствий любого деяния в настоящем и в следующих рожденьях.

Клеша – грязь, нравственно-психическая загрязнённость, омрачённость. Основное понятие буддийской теории сознания, обозначающее те основные склонности и пристрастия человека, которые влекут нынешние и будущие его беды.

Коан – одна из важнейших практик в дзэн-буддизме, помогающая достичь пробуждения (сатори). Парадоксальные вопросы-задачи, которые ставит Мастер ученику, чтобы показать ему неприемлемость разумно-логического подхода к пониманию сути вещей. Коан выводит сознание ученика в новое измерение, где словесное описание мира отпадает.

Кутб – мастер, глава суфийского ордена.

Л

Лама – буддийский ламаистский термин, обозначающий учителя-наставника и применяемый ко всем ступеням монашеской иерархии от низших до самых высоких (Далай-лама, панчен-лама).

Левитация – хождение по воде, по гвоздям без прикасания к ним, пребывание в воздухе без опоры и т.д.

М

Мадхьямика – первая философская школа индийской махаяны (Великой колесницы).

Майя – иллюзия, мир относительных истин, мир ментальной омрачённости, сотканный неведеньем сути вещей.

Мара – царь смерти, тьмы. Символ мирового зла и всего негативного.

Мантра – священное изречение, сакральная молитва, магическая формула.

Махаяна – "Большой путь спасения". Одно из главных направлений буддизма.

Мохаббат – "добротолюбие", любовь-доброта, проявление любви и доброты по отношению к Божьему творению; взаимная любовь между Богом и творением.

Н

Нафс – "Я", самость, эго; низменное, плотское "Я", инстинктивно-животная душа; душа.

Неведенье – ложное, иллюзорное знание.

Нирвана – "угасание", полное освобождение от кармического потока существования.

Ниродха – прекращение страдания, угасание нежелательных качеств, присущих конечному существованию; третья благородная истина.

Нияма – пять обрядов, внутренних ритуалов человека. Они включают в себя чистоплотность тела и разума, удовлетворённость, совершенствование тела, самоизучение и внимательность или чистоту разума.

П

Паринирвана – переход в нирвану после смерти, состояние окончательного освобождения, достигнутое тем, кто уже никогда не возродится в мире живых существ.

Праджня – мудрость, Божественная интуиция.

Пуруша – истинное "Я", обитель тела.

Р

Рейнкарнация – один из видов верования, по которому человеческая душа после смерти тела возрождается в другом человеке или в животном, растении, даже камне.

Рух – дух.

С

Самадхи – состояние просветления, достигаемое медитацией, спокойствие, умиротворённость.

Сансара – круговорот, блуждания, цикл перевоплощений, выйдя из которого человек оказывается в нирване.

Санкха – буддийская община.

Сатори – озарение, прыжок сознания в исток вещей, в Дао вещей, внезапное осознание подлинной природы мира; просветление.

Сиддха – "совершенный" – человек, достигший совершенства, владеющий сверхъестественными силами.

Сирр – глубинное сознание.

Сирр-и сир – сокровенное сознание.

Скандхи – пять элементов, составляющие бытие.
Суфий – религиозный мистик.

Т

Таб – материальная природа.
Таваккол – упование на Бога.
Таджрид – непривязанность к миру, "неотождествление"
Тантра – "непрерывность", 1) название священной книги; 2) одно из направлений буддизма (общее название ваджраяны и тантризма).
Татхагата – титул, который используется наряду с термином "Будда"; дословно "так ушедший, так пришедший". Применялся к лицам, достигшим освобождения, просветления.
Татхата – "таковость", подлинная природа вещей, освобождённая от словесного её описания.
Таухид – единение с Богом.
Три яда – страсть, гнев, неведение.
Тулку – тело воплощения, отождествляется с перевоплощением далай-ламы.

У

У-вэй – недеяние, высший способ деянья, когда позволяют свершаться спонтанности Дао.
"Упанишады" – составляющие часть "Вед" тексты, которые в основном посвящены наиболее мистическим учениям – природе Брахмана и отношениям человека и Брахмана.

Х

Хакикат – последний этап мистического Пути (тарик); постижение Истины.
Хиньяна – одно из главных направлений буддизма (Малая колесница).

Ч

Чакры – чакра означает "колесо". Чакры имеют следующие имена и положение в теле человека:
1) Муладхара: основание позвоночника, возле ануса; 2) Свадихана: на уровне половых органов; 3) Манипура: на уровне пупка; 4) Анахата: на уровне сердца; 5) Вишудха: на уровне горла; 6) Аджна: на уровне бровей; 7) Сахасрара: над теменью головы.

Ш

Шариат – религиозные правила, составляющие законы ислама; начальный этап мистического пути (тарик).
Шастры – комментарии к буддийским текстам.
Шохуд – свидетельство Бога.
Шрути – Священные Писания, тексты. Буквально означает "то, что услышано", т.е. откровения, идущие от Божественного источника или высказываемые риши, провидцами, черпающими это знание из того же источника.
Шуньята – пустота. Термин махаянского буддизма, означающий 1) символ неопределимого абсолютного единства реальности; 2) понятие, передающее значение всеобщей относительности, обусловленности, взаимозависимости мироздания, отсутствия в нём какого-либо самостоятельной, независимой сущности; 3) объект высшей практики медитации.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск, 1989. – 432 с.
2. Августин А. Против академиков // Мир философии. - М., 1991. – 312 с.
3. Авенариус Р. Философия как мышление о мире согласно принципа наименьшей меры силы. – СПб., 1913. – 111 с.
4. Адвайта и пурва-миманса. Комментарий Шанкары к 4-й сутре Бадараяны. Пер. с санскр., введ. и коммент. Н.В. Исаевой. – Народы Азии и Африки, 1985. - № 5.
5. Айванхов О.М. Истина плод мудрости и любви. – М., 2004. – 184 с.
6. Айванхов О.М. Любовь больше веры. – М., 2001. – 208 с.
7. Айванхов О.М. Семена счастья. – М., 2005. – 231 с.
8. Азаматов Д.М. Из истории развития передовой общественно-политической и философской мысли Башкирии. – Пермь, 1976. – 98 с.
9. Алан В. Уотс. Путь Дзэн. – Киев, 1993. – 234 с.
10. Ал-Газали, Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. – М., 1980. – 354 с.
11. Алексеев П.В. Панин А.В. Теория познания и диалектика. – М., 1991. – 312 с.
12. Алмазная сутра. Пер. и коммент. Е.А. Торчинова // Жизнь Будды. – Новосибирск, 1994. – С. 217-237.
13. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – 246 с.
14. Ал-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1970. – 374 с.
15. Анагарика Говинда. Путь белых облаков. Буддист в Тибете. – М., 1997. – 448 с.
16. Андреев Л.Н. Драматические произведения: В 2-х т. Т. 1. – Л., 1989. – 526 с.
17. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. – М., 2000. – 799 с.
18. Антология Дзэн. – Челябинск, 2004. – 456 с.
19. Антология кинизма: Философия неприятия и протеста. – М., 1996. – 432 с.
20. Антология мировой философии: В 4-х т. Т. 1. – М., 1969 – 1972.
21. Аристотель // Соч.: В 4-х т. Т. 1. – М., 1976-1984. – 550 с.
22. Ачинтья-става ("Гимн неохватимому мыслью Будде ") // Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. – М., 2000. – С.430-447.
23. Аюрведа: наука исцеления. – СПб., 1996. – 160 с.
24. Бабушкин В.У. О природе философского знания. – М., 1978. – 208 с.
25. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1986. – 445 с.
26. Башляр Г. Новый рационализм. – М., 1987. – 376 с.
27. Бекк Р.М. Космическое сознание. – М., 1994. – 468 с.
28. Белый А. О смысле познания. – СПб., 1922. – 76 с.
29. Белый А. Символизм как миропонимание. – М., 1994. – 528 с.
30. Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. – М., 1990. – 415 с.
31. Бергсон А. Два источника морали и религии. - М., 1994. – 383 с.
32. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). – М., 1990.
33. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995. – 383 с.
34. Беркли Дж. // Соч. - М., 1978. – 556 с.
35. Беседы и суждения (Лунь юй). // Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций. Философия Дао. – М., 2000. – С. 284-374.
36. Беседы о сверхсознательном. Ч. 1, 2. – СПб., 1994. – 118 с.
37. Библихин В.В. Язык философии. – М., 1993. – 416 с.
38. Библиер В.С. Мышление как творчество. – М., 1975. – 399 с.
39. Библия. – М., 1990.
40. Блаватская Е.П. Карма судьбы. – М., 1998. – 496 с.
41. Бонцкая Н.К. Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. – 1995. – № 7. – С.79-97.
42. Боэций. Утешение философией. – М., 1990. – 416 с.
43. Бубер М. Два образа веры. – М., 1995. – 64 с.
44. Будда, Конфуций Магомет, Франциск Ассизский, Савонарола. – М., 1995. – 348 с.
45. Буддийская мудрость. – Минск, 2000. – 400 с.
46. Буддийский взгляд на мир. – СПб., 1994. – 463 с.
47. Буддийские сутры. Пер. с пали Рис-Дэвидса. – М., 1990.
48. Будь тем, кто ты есть! Наставления Шри Рамана Махариши. – СПб., 1994. – 352 с.
49. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М., 1994. – 415 с.

50. Булгаков С.Н. Христианский социализм. – Новосибирск, 1991. – 350 с.
51. Бур М., Ирлиц Т. Притязания разума. - М., 1978. – 399 с.
52. Бхагавад-гита. – СПб., 1986. – 832 с.
53. Бхикку Кхантипалло. Секреты медитации.– М., 2005.– 272 с.
54. Бэкон Ф. Новый Органон // Соч.: В 2-х т. Т. 1. – М., 1978. – 567 с.
55. Валеев Д.Ж. Очерки истории общественной мысли Башкортостана. – Уфа, 1995. – 224 с.
56. Васильев Л.С. Духовные глубины даосизма. – М., 1998.– 326 с.
57. Васильев Л.С. История религий Востока. - М., 1983. – 368 с.
58. Великий и загадочный И-цзин. – Челябинск, 2004. – 416 с.
59. Великий Йог Тибета Миларепа. – Самара, 1994. – 480 с.
60. Вергелий. Энеада. – М.– Л., 1933. – 480 с.
61. Вильданов У.С. Гносеологический анализ трансцендентальной субъективности. – Уфа: Изд-е БашГУ, 2000. – 402 с.
62. Вильданов У.С. Феномен мыслителя (от разума к мудрости). – Уфа: Изд-е БашГУ, 2004. – 411 с.
63. Вильданов Х.С., Файзуллин Ф.С. Ценности: историко-философский и гносеологический анализ. – Уфа: Изд-е БашГУ, 2002. – 178 с.
64. Вильданова Г.Б. Гносеологический анализ мудрости и истины. – Уфа: Изд-е БашГУ, 2001. – 159 с.
65. Винная-Питака: Махавагга. Дигха-никая: Тевидджа-сутта. Пер. с пали и коммент. В.В. Вертоградовой // Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч.2. – М., 1980.
66. Виндельбанд В. Философия культуры. – М., 1994. – 350 с.
67. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – М., 1958. – 230 с.
68. Витгенштейн Л. Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике. – М., 1985. – С.88-89.
69. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч.1. – М., 1994. – 612 с.
70. Вонг Е. Даосизм. – М., 2001. – 352 с.
71. Гавэйн Л. Созидающая визуализация. – М., 1994. – 176 с.
72. Гадамер Г.Г. Истина и метод. – М., 1988. – 704 с.
73. Гайденко П.П. Время и вечность: парадоксы континуума // Вопросы философии. – 2000. – № 6. – С.110-136.
74. Галимов Б.С., Васильева И.Г. Новые перспективы философского исследования проблемы духовного развития человека. – Уфа: Изд-е БашГУ, 2001. – 54 с.
75. Галимов Б.С. Принцип развития в основаниях научной картины природы. – Саратов, 1981. – 234 с.
76. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Логика. – М. – Л., 1929. – 368 с.
77. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1975. – 453 с.
78. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа. – М., 1956. – 372 с.
79. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Т. 4. – М.: Мысль, 1959. – 472 с.
80. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. – М., 1989. – 400 с.
81. Гессе Г. Избранное. – М., 1991. – 539 с.
82. Геше Джампа Тинлей. Мудрость и сострадание. – СПб., 1997. – 238 с.
83. Геше Джампа Тинлей. Ум и пустота. – М., 1999. – 236 с.
84. Гирндт Г. Восточное учение о пустоте и западная метафизика // Философия и религия в истории и современности: Материалы научной конференции / Изд-е Башкирск. ун-та – Уфа, 2002.
85. Гоббс // Соч.: В 2-х т. – М., 1989-1991. – 622 с; 731 с.
86. Гольбах // Соч.: В 2-х т. Т. 2. – М., 1963. – 731 с.
87. Гречишников С.Е. Поиск надежды и дух утешения. – М., 1991. – 93 с.
88. Грязнов Б.С. Логика. Рациональность. Творчество. – М., 1981. – 399 с.
89. Гуревич П.С. Социальная мифология. – М., 1983. – 175 с.
90. Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены к чистой логике. Т. 1. – СПб., 1909. – 224 с.
91. Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. – М., 1994. – 163 с.
92. Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия. – М., 1982. – 287 с.
93. Далай-лама XIV. Буддизм Тибета. – Москва – Рига, 1991.
94. Дао дэ цзин. – СПб., 1999. – 183 с.
95. Даоская йога. – Бишкек, 1993. – 672 с.
96. Дэвид-Ниль А. Мистики и маги Тибета. – Ростов н/Д., 1991. – 256 с.
97. Декарт Р. // Соч.: В 2-х т. Т. 1. – М., 1989. – 654 с.
98. Декарт Р. // Соч.: В 2-х т. Т. 2. – М., 1991. – 675 с.

99. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М., 1993. – 432 с.
100. Дзэн-буддизм. Судзуки Д. Основы дзэн-буддизма. Кацуки С. Практика дзэн. – Бишкек, 1993.
101. Дикий плещ. Духовная автобиография дзэнского наставника Хакуина. – СПб, 1999. – 336 с.
102. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – 2-е изд. – М., 1986.
103. Дневник Кришнамурти. – М., 1994. – 160 с.
104. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М., 1986.
105. Дорфман Л.Я. Метаиндивидуальный мир: Метод и теоретические проблемы. – М., 1993. – 456 с.
106. Достоевский Ф.М. // Полн. собр. соч.: В 30-ти т. Т. 15. Братья Карамазовы. – Л., 1976. – 624 с.
107. Достоевский Ф.М. // Полн. собр. соч.: В 30-ти т. Т. 5. Записки из подполья. – Л., 1973. – С. 99-180.
108. Древнеиндийская философия. – М., 1972. – 654 с.
109. Древнекитайская философия: В 2-х т. Т.1. – М., 1972-1973. – 672 с.
110. Дух и космос: культура и наука на пути к нетрадиционному миропониманию // Под ред. А.В. Тягло. – Харьков: ХГУ, 1992. – 151 с.
111. Дхаммапада. Пер. с пали В.Н. Топорова. – Рига, 1991.
112. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. – М, 2003. – 317 с.
113. Жизнь Будды. – Новосибирск, 1994. – 256 с.
114. Западная философия. – Екатеринбург, 1997. – 655 с.
115. Зданович Л. Тайны великих пророков. – М., 2001. – 448 с.
116. Зеленин В. За окраиной мира, бытия и сознания. – Воронеж, 1995. – 216 с.
117. Зиммель Г. Дарвинизм и теория познания. – СПб., 1899. – 86 с.
118. Зиновьев А.А. Коммунизм как реальность. – М., 1994. – 495 с.
119. Золотой век Дзэн. – СПб., 1998. – 384 с.
120. Ибн Сина. Избр. филос. произв. – М., 1980. – 552 с.
121. Идрис Шах. Мудрость идиотов. М., 1993. – 387 с.
122. Идрис Шах. Суфизм. – М.: «Клышников, Комаров и К°», 1994. – 446 с.
123. Изменённые состояния сознания: современные исследования. – М., 1995. – 56 с.
124. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. – М., 1984. – 320 с.
125. Ильин В.В. Теория познания. Введение. Общие проблемы. – М.: МГУ, 1993. – 168 с.
126. Ильин И.А. Путь к очевидности. – М., 1993. – 431 с.
127. Ирвинг В. Жизнь Магомета. – Москва-Казань.
128. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. – М., 1991. – 199 с.
129. Ислам: Энциклопедический словарь. – М., 1991. – 315 с.
130. История философии в кратком изложении. – М., 1995. – 590 с.
131. Исследования по неклассическим логикам. – М., 1989. – 350 с.
132. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. – М., 1990. – 415 с.
133. Кант И. Критика чистого разума. – Симферополь, 1998. – 528 с.
134. Кант И. // Соч.: В 6-ти т. Т. 4. Критика практического разума. – М., 1965. – 544 с.
135. Карсавин Л.П. София земная и горняя // Вопросы философии. – 1991. – № 9. – С. 175-189.
136. Кассирер Э. Познание и действительность: понятие о субстанции и понятие о функции. – СПб., 1912. – 453 с.
137. Кастанеда Карлос. Учение дон Хуана. В 11-ти т. – Киев, 1995-1999.
138. Ким В.В. Семиотические аспекты системы научного познания: философско-методологический анализ. – Красноярск. 1987. – 223 с.
139. Китайская классическая книга перемен. И-цзин. – М., 1993. – 384 с.
140. Классическая йога. – М., 1992. – 263 с.
141. Клизовский А. Основы Миропонимания Новой Эпохи. – Магнитогорск, 1994. – 864 с.
142. Коваль С.Н., Холин Ю.Е. Дух война. – Ростов н/Д., 2004. – 448 с.
143. Комментарий Шанкары к "Брахма-сутрам". Пер. с санскр., введ. и коммент. Н.В. Исаевой. – Народы Азии и Африки. – 1983. – № 4.
144. Кондаков Н.И. Логический словарь. – М., 1971.
145. Конзе Э. Буддийская медитация: благочестивые упражнения, внимательность, транс, мудрость. – М.: МГУ, 1993. – 144 с.
146. Кришнамурти Дж. Единственная революция. Полёт орла. Вне насилия. – М., 1996. – 416 с.
147. Кришнамурти Дж. Образование и смысл жизни. Письма в школы. – Харьков, 1997. – 240 с.
148. Кришнамурти Дж. Первая и последняя свобода. Навстречу жизни. – Харьков, 1994. – 416 с.
149. Кришнамурти Дж. Проблемы жизни. – М., 1993. – 448 с.

150. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – М., 1993. – 384 с.
151. Ксенофонт. Сократические сочинения. – СПб., 1993. – 415 с.
152. Кузанский Н. // Соч.: В 2-х т. Т.1. – М., 1980. – 471с.
153. Кутырёв В.А. Любовь к мудрости на пороге Нового века // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. – 1998. – № 3. – С. 3-16.
154. Кьеркегор С. Или-или. – М., 1991. – 420 с.
155. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993. – 383 с.
156. Лабиринты одиночества. – М., 1989. – 624 с.
157. Лакатос И. История науки и её рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. – М., 1978. – 204 с.
158. Ламетри Ж.О. // Соч. – М., 1983. – 509 с.
159. Латьенс М. Жизнь и смерть Кришнамурти. – М., 1993. – 178 с.
160. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М., 1994. – 603 с.
161. Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М., 1994. – 384 с.
162. Легенды о Кришне. Жизнь и учение. – М., 1995. – 800 с.
163. Лейбин В. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. – М., 1990. – 397 с.
164. Лейбниц Г.В. // Соч.: В 4-х т. Т. 4. – М., 1989. – 554 с.
165. Лекторский В.А. Субъект. Объект. Познание. – М., 1980. – 389 с.
166. Леонтьев А.Н. Философия психологии. – М.: МГУ, 1994. – 287 с.
167. Лифшиц Мих. // Собр. соч.: В 3-х т. – М., 1984-88. – 432 с; 448 с; 560 с.
168. Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Соч.: В 3-х т. Т. 1, 2. – М., 1985-1988. – 621 с.; 560 с.
169. Лоренц К. Агрессия. (Так называемое зло). – М., 1994. – 271 с.
170. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – 525 с.
171. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М., 1995. – 400 с.
172. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М., 1991. – 368 с.
173. Лукьянов А.В. Идея метафизики "чистой" любви (философское введение в проблему соотношения диалектики и метафизики). – Уфа: Изд-е БашГУ, 2001. – 226с.
174. Лукьянов А. В. Проблема духовного "Я" в философии И. Г. Фихте. – Уфа: Изд-е БашГУ, 1993.
175. Лукьянов А.В. Пустота как понятие новой философии Абсолюта // Философская и социологическая мысль на рубеже тысячелетий. – Уфа: Изд-е БашГУ, 2003.
176. Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций. Философия Дао. – М., 2000. – 384 с.
177. Лурье С.В. Метаморфозы традиционного сознания. – СПб., 1994. – 287 с.
178. Лэнг Р. Расколотое "Я". – СПб., 1995. – 357 с.
179. Любутин К.Н., Пивоваров Д.В. Диалектика субъекта и объекта. – Екатеринбург, 1993. – 416 с.
180. Максуд Р. Ислам. – М., 2001. – 304 с.
181. Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Вопросы философии. – 1968. – № 6. – С. 14-25.
182. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М., 1992. – 416 с.
183. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. – М., 1993. – 352 с.
184. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М., 1994. – 90 с.
185. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. – М., 1972. – С.28-94.
186. Мангейм К. Структурный анализ эпистемологии. – М., 1992. – 38 с.
187. Манн Т. // Собр. соч. Т. 5. Доктор Фаустус. – М., 1960. – 696 с.
188. Мантак Чиа. Исцеление космосом. В 2-х т. – М., 2003. – 304 с., 304 с.
189. Мантак и Маниван Чиа. Пробуждение целительного света Дао. В 2-х т. – М., 1996. – 368 с, 384 с.
190. Мантак и Маниван Чиа. Самоочищение и овладение внутренними силами. – М., 1997. – 339 с.
191. Мантра-йога и медитация. – СПб., 1997. – 136 с.
192. Маритен Ж. Философ в мире. – М., 1994. – 192 с.
193. Марков Б.В. Разум и сердце: История и теория менталитета. – СПб.: СПбГУ, 1993. – 232 с.
194. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. – 652 с.
195. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.3. – 629с.
196. Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. – 907 с.

197. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. – 535 с.
198. Марсель Г. К трагической мудрости и за её пределы // Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991. – 366 с.
199. Маслов А.А. Классические тексты Дзэн. – Ростов н/Д, 2004. – 480 с.
200. Маслов А.А. Тайный смысл и разгадка кодов Лао-цзы. – Ростов н/Д., 2005. – 288 с.
201. Материалисты Древней Греции. – М., 1955. – 239 с.
202. Мах Э. Введение к учению о звуковых ощущениях Гельмгольца. – СПб., 1879. – 87 с.
203. Медитация. – М., 1994. – 288 с.
204. Мерло-Понти М. Око и дух. – М., 1992. – 63 с.
205. Мир философии: В 2-х т. – М., 1991. – 669 с; 621 с.
206. Мистерия Дао. Мир "Дао дэ цзин" / Пер. Маслова А.А. – М., 1996. – 512 с.
207. Москаленко А.Т., Сержантов В.Ф. Личность как предмет философского познания. – Новосибирск, 1984. – 319 с.
208. Москаленко А.Т., Сержантов В.Ф. Смысл жизни и личность. – Новосибирск, 1982. – 202 с.
209. Мухамедьянов С.А. Феномен смерти. – Уфа, 1998.
210. Назаров В.Н. "Каждый из нас в глубине своей есть София". (Предисловие к публикации) // Вопросы философии. – 1991. – № 9. – С.171-174.
211. Назаров В.Н. Нравственная мудрость как творчество жизни // Философские науки. – 1991. – № 11. – С.51-64.
212. Назаров В.Н. Феноменология мудрости: образцы мудреца в истории культуры. – Тула, 1993.
213. Наклеушев Е. К единому знанию: набросок метафилософии – метанауки – метарелигии. – Хошок: Нью-Ингленд Пабблишинг, 1984. – 291 с.
214. Насыров И.Р. Вопросы гносеологии в западной классической и арабо-мусульманской философии. – Уфа, 2000. – 198 с.
215. Нерожденный. – СПб., 2000. – 334 с.
216. Нурбахш Дж. Из реки речений. – М., 2004. – 160 с.
217. Нурбахш Дж. Психология суфизма. – М., 2004. – 160 с.
218. Ольденбург С.Ф. Жизнь Будды // Жизнь Будды. – Новосибирск, 1994. – С. 197-216.
219. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М., 1991. – 408 с.
220. Околдованная реальность. – М., 1994. – 193 с.
221. Омар Хайям Рубайят. В коммент. Философа-мистика Парамхансы Йогананды. – Челябинск, 1999. – 408 с.
222. Омар Хайям Рубайят. Чаша мудрости. – Симферополь, 1998. – 368 с.
223. Ошо. Алмазная сутра. Белый лотос. – М., 1993. – 437 с.
224. Панова В.Ф., Вахтин Ю.Б. Жизнь Мухаммеда. – М., 1990. 495 с.
225. Паскаль Б. Мысли. – М., 1989.
226. Паяси (Паясисутанта) Пер. с пали А.В. Парибка // История и культура Древней Индии. – М., 1990.
227. Платон. Диалоги. – М., 1990. – 608 с.
228. Плоть и кость Дзэн. – Калининград, 1992. – 192 с.
229. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги: В 2-х т. – М., 1992. – 448 с; 528 с.
230. Пригожин И., Стингерс И. Время, хаос, квант: к решению парадокса времени. – М.: Прогресс, 1994. – 266 с.
231. Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск, 1991. – 182 с.
232. Пуанкаре А. О науке. – М., 1990. – 736 с.
233. Пять домов Дзэн. – СПб., 2001. – 256 с.
234. Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х тт. – М., 1993. – 732 с., 395 с.
235. Рам Дасс. Путь к пробуждению. – Киев, 1996. – 288 с.
236. Рамеш С. Балсекар. Знаки на пути от Нисаргадатты Махараджа. – М., 1998. – 240 с.
237. Рассел Б. Мудрость Запада. – М., 1998. – 479 с.
238. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 4-х т. – СПб., 1997.
239. Рейхенбах Г. Философия пространства и времени. – М., 1985. – 344 с.
240. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика: московские лекции и интервью. – М., 1995. – 160 с.
241. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. – СПб., 1997. – 532 с.
242. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М., 1995. – 463 с.
243. Розанов В.В. Уединенное. – М., 1990. – 543 с.
244. Руткевич М.Н., Лойфман И.Я. Диалектика и теория познания. – М., 1994. – 384 с.

245. Самоосвобождение благодаря видению обнаженной осознанностью. – СПб., 2001. – 240 с.
246. Сатъя Саи Баба. Садхана. Внутренний путь. – СПб., 1998. – 212 с.
247. Сартр Ж.-П. Проблемы метода. – М., 1994. – 234 с.
248. Свами Сатъянанда Сарасвати. Кундалини-тантра: Фундаментальное пособие. – Киев, 1997. – 304 с.
249. Секст Эмпирик // Соч.: В 2-х т. – М., 1976.–399 с; 421 с.
250. Сержантов В.Ф. Человек, его природа и смысл бытия. – Л.: ЛГУ, 1990. – 359 с.
251. Соколов В.В. Средневековая философия. – М., 1979. – 488 с.
252. Соловьев В.С. // Соч.: В 2-х т. – М., 1988. – 892 с; 822 с.
253. Спиноза. // Избр. соч. – М., 1957. – 806 с.
254. Смысл жизни: Антология. – М., 1994. – 591 с.
255. Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддийский. – Киев, 1996. – 288с.
256. Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. – М., 2002. – 382 с.
257. Сумерки богов. – М., 1989. – 398 с.
258. Сутта-Нипата. Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга. Пер. с пали на англ. Яз А. Фаусбеллем. Рус. пер. Н.И. Герасимова. – М., 1899.
259. Суфийская мудрость. – Минск, 1998. – 398 с.
260. Суфийское целительство. – М-СПб., 2002. – 208 с.
261. Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М., 1989. – 341 с.
262. Тайны Тибета. – Минск, 2002. – 400 с.
263. Тензин Вангьял. Чудеса естественного ума. Суть учений Дзогчен тибетской традиции Бон. – М., 1993 – 304 с.
264. Тернер В. Символ и ритуал. – М., 1983. – 278 с.
265. Тибетская книга мёртвых. – М., 1994. – 384 с.
266. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М., 1995. – 479 с.
267. Тит Нат Хан. Будда. В 2-х т. – М., 1997. – 336 с., 320 с.
268. Тит Нат Хан. Ключи Дзэн. Преображение и целительство. – М., 2004. – 256 с.
269. Тит Нат Хан. Обретение мира. – СПб., 1993. – 275 с.
270. Толстой Л.Н. // Собр. соч.: В 22-х т. Т. 16. Исповедь. – М., 1983. – С. 106-166.
271. Трангу Ринпоче. Царь самадхи. Комментарии к Самадхираджа-сутре и Песне лодро Тае. – М., 2003. – 232 с.
272. Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. – М., 1987. – 256 с.
273. Тулку Ургъен Ринпоче Нарисованное радугой. – М., 2000. – 216 с.
274. Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. – М., 1990. – 718 с.
275. Упанишады. Пер. с санскр. А.Я. Сыркина. – М., 1967.
276. Файзуллин Ф. С. Этическое сознание и самосознание. – Уфа, 1998. – 208 с.
277. Фёрштайн Г. Тантра. – М., 2002. – 400 с.
278. Философская энциклопедия: В 5-ти т. – М., 1960-1970.
279. Финогентов В.Н. Время, бытие, человек. – Уфа, 1992. – 238 с.
280. Фихте И.Г. // Соч.: В 2-х т. Т. 1. – СПб., 1993. – 687 с.
281. Фома Аквинский. Сумма против язычников //Мир философии. – М., 1991. – 672 с.
282. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. – М., 1989. – 578 с.
283. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб., 1995. – 656 с.
284. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М., 1990. – 368 с.
285. Фрейд З. Введение в психоанализ. – М., 1989. – 456 с.
286. Фрейд З. Психология бессознательного. – М., 1989. – 448 с.
287. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М., 1994. – 447 с.
288. Фромм Э. Душа человека. – М., 1992. – 430 с.
289. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. – СПб., 1994. – 406 с.
290. Хазиев В.С. Роса истины.– Уфа, 1998. – 88 с.
291. Хазрат Инайят Хан. Учение суфиев. – М., 1998. – 352 с.
292. Хазрат Инайят Хан. Мистицизм Звука. – М., 1997.
293. Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997. – 452 с.
294. Хаксли О. Вечная философия. – Москва-Киев, 1997. – 330 с.
295. Хамфриз К. Дзэн-буддизм. – М., 2002. – 320 с.
296. Хинтика Я. Проблема истины в современной философии // Вопросы философии. - 1996. - № 9. – С.46-58.
297. Мотояма Х. Карма и реинкарнация. – Минск, 1997. – 192 с.
298. Хьюбнер К. Критика научного разума. – М., 1994.– 326 с.
299. Цветочки святого Франциска Ассизского. – М., 2000. – 480 с.
300. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. – М., 1996. – 334 с.

301. Чандракирти. Введение в Мадхьямику. – М., 2001. – 330 с.
302. Чаньшев А.Н. Курс лекций по древней философии. – М., 1981. – 374 с.
303. Чаньшев А.Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. – 1990. – №10.
304. Чаша Востока. Письма Махатм. – Рига-Москва-Минск, 1995. – 328 с.
305. Чжан Минву, Сунь Синъюань. Китайский Цигун-терапия. – Киев, 1996. – 288 с.
306. Чжан Чжень Цзы. Практика дзэн. – Красноярск, 1993. – 292 с.
307. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. – СПб., 1997, т. 2.
308. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. – СПб., 1997, т. 3.
309. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. – СПб., 1998, т. 4.
310. Чжуан-цзы. – СПб., 2000. – 367 с.
311. Чжуан-цзы: Даосские каноны // Пер., вступит. ст., Комментар. В.В. Малявина. – М., 2002.
312. Чжуан-цзы. Ле-цзы. – М., 1995.
313. Что такое просветление? – М., 1996. – 326 с.
314. Шалаграма дас Адхикари. Мантра-йога и медитация. – СПб, 1997. – 137 с.
315. Шарден П.Т. Феномен человека. – М., 1987. – 240 с.
316. Шейх Ибн Ата Аллах ал-Искандари (Александрийский). Книга мудростей. – Уфа, 2000. – 290 с.
317. Шейх Мухаммад Амин ал-Курди ал-Эрбили. – Книга вечных даров. – Уфа, 2000. – 380 с.
318. Шеллинг Ф.В.Й. // Соч.: В 2-х т. Т. 1. – М., 1987. – 637 с.
319. Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. Т.1. – СПб., 2000.
320. Шеллинг Ф.В.Й. Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827-1828 гг. в записи Эрнста Ласо. – Томск, 1999.
321. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. – М., 1988.
322. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. – М., 1992. – 304 с.
323. Шестов Л. // Соч.: В 2-х т. – М., 1993. – 668 с; 560 с.
324. Шопенгауэр А. // Соч.: В 2-х т. – М., 1993. – 672 с.
325. Шохин В.К. Первые философы Индии. – М., 1997. – 303 с.
326. Шпенглер О. Закат Европы. – Новосибирск, 1993. – 592 с.
327. Шри Парамахамса Йогананда. Семь ступеней самореализации. В 4-х т. – М., 1997-1998.
328. Шри Рамана Махарши. Весть Истины и Прямой Путь к Себе. – Л., 1991. – 190 с.
329. Шри Свами Шивананда. Кундалини Йога. – СПб., 1993. – 182 с.
330. Шри Чинмой. Медитация: совершенствование в Боге. 1992. – 256 с.
331. Эванс Вентц У.Й. Великая книга о Великом Освобождении. – Самара, 1998.
332. Эванс Вентц У.Й. Тибетская йога и тайные учения. – Самара, 1998.
333. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. – 827 с.
334. Энциклопедия мистицизма. – СПб., 1996. – 480 с.
335. Эрн В.Ф. // Соч. – М., 1991. – 576 с.
336. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. 1. О познании. – М., 1995. – 400 с.
337. Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философии. – М., 1994. – 256 с.
338. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. – М., 1994. – 336с.
339. Юнг К.Г. Различие восточного и западного мышления // Философские науки. – 1988. - №10. – С. 92-103.
340. Ян Цзюньмин. Корни китайского цигун. Секреты практики цигуню – Киев, 1997. – 320 с.
341. Ян Цзюньмин. Секреты молодости. – Киев, 1997. – 272 с.
342. Ясперс К. Духовная ситуация времени. – М., 1990. – 216 с.
343. Ясперс К. Ницше и христианство. – М., 1994. – 114 с.
344. "Я", "субъект", "индивид" в парадигмах современного языкознания. – М., 1992. – 127 с.

**Список использованной литературы
(на иностранных языках)**

345. Datta, Vedantash. Vedanta Explained. Sancarasa Commentary on the Brahma-Sutra. Vol. 1-2. New Delhi, 1973.
346. J.G. Fichte im Gespräch: Berichte der Zeitgenossen / hrsg. von E. Fuchs in Zusammenarbeit mit R. Lauth und W. Schieche. – Bd. 4.
347. Cleary, Thomas, trans. The Inner teachings of Taoism. – Boston: Shambhala Publications, 1986.
348. Leyenberger. Metaphores de la Presence. II. La philosophie Holderlin. Editions Osiris, 1994.
349. The Majjhima Nikaya. Ed. by V. Trenckner and R. Chalmers. Vol. I.P.
350. The Vedanta Sutras of Badarayana with the commentary by Sancarasa. Trans. by George Thibaut. Oxf., 1890-1896. (Reprint Sacred Books of the East. Vol. 34, 38. Delhi, 1968).
351. F.W.Y. Schelling. Werke. Auswahl in drei Bänden. Zweiter Band. Leipzig, 1907. – 678p.
352. Wang Keping. The Classic of Dao. A New Investigation. Beijing: Foreign Languages Press, 1998.
353. Wen-tzu. Understanding the Mysteries Lao-tzu. Tr. by Th. Cleary. Boston-London: Shambhala, 1998.

Научное издание

**Вильданов Урал Салимович
Вильданова Гюзель Булатовна**

**Человек
в Восточной философии (гносеологический анализ)**

Технический редактор: Понаморов И.В.
Компьютерная верстка: Владимиров К.Б.

*Лицензия на издательскую деятельность
ЛР № 021319 от 05. 01. 99 г.*

Подписано в печать 02.09.2011 г. Формат 60x84 /16.
Бумага типографская № 1. Компьютерный набор.
Гарнитура Times. Отпечатано на ризографе.
Усл. печ. л. 26,1. Уч.-изд. л. 26,3. Тираж 500.
Изд. № 91. Заказ № . Цена договорная.

**Редакционно-издательский центр
Башкирского государственного педагогического университета**
450075, г. Уфа, ул. Октябрьской революции, 3. Тел.: (3472) 236-710

Отпечатано на печатно-множительном участке
Башкирского государственного педагогического университета
Башкирского государственного университета
453845, г. Сибай, ул. Маяковского, 5. Тел.: 3-53-26