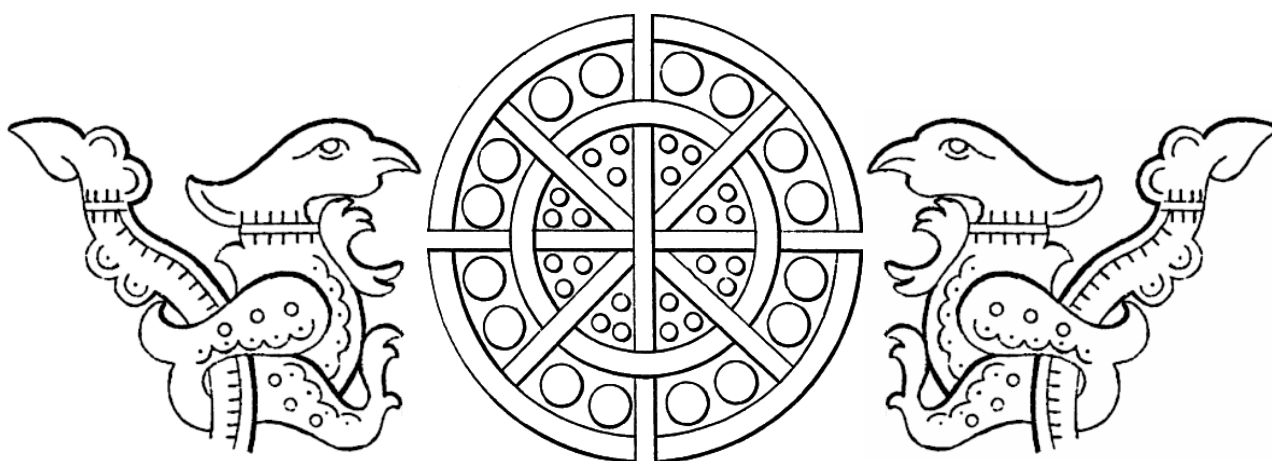


Местная буддийская религиозная организация  
«Буддийская община «Сангье Чхо Линг»»

Б. С. Гречин

# АПОЛОГИЯ РУССКОГО БУДДИЗМА



Ярославль  
2016

УДК 294.3  
ББК 86.35  
Г81

**Б. С. Гречин**

**Г81** Апология русского буддизма / Б. С. Гречин — Ярославль: Местная буддийская религиозная организация «Буддийская община “Сангье Чхо Линг”», 2016. — 64 с.

ISBN: 9781311551276

Книга по своему жанру является циклом философских эссе, которые поднимают вопросы существования буддизма внутри русской культуры, русской государственности, русской народности, а также говорят о тех центральных фигурах русской культуры, кого можно счесть «философским» буддистом с точки зрения мировоззрения.

УДК 294.3  
ББК 86.35

© Б. С. Гречин, текст, 2015

© Местная буддийская религиозная организация  
«Буддийская община «Сангье Чхо Линг»», 2016

## ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

Предмет и одновременно задача этой небольшой книги — апология, то есть «защита» русского буддизма, но не юридическая и даже не догматическая защита, а защита идеи русского буддизма или, пользуясь философским жаргоном, русского буддизма как ноумена, имеющего право быть и жизнеспособного в своём существовании. То, существует ли феномен, соответствующий этому ноумену, является отдельным вопросом (мы полагаем, что, безусловно, существует). Сообразен задаче должен быть и жанр. Тяжеловесное рассуждение по правилам буддийской догматической логики было бы для достижения названной задачи плохим инструментом, хотя бы потому, что те, кто свободно чувствует себя в пространстве понятий буддийской логики, пребывают именно в нём и на смежных территориях, совершенно не собираясь открывать для себя пространство русской богословской или философской мысли. Эти два пространства слишком различны по своим температурам и ландшафту, так что даже невозможно на первый взгляд представить, где бы они могли пересекаться и где бы имела точка перехода из одной области мысли в другую. (Это небольшое сочинение и надеется споспешествовать открытию хотя бы малого окна для такого перехода.) А тем, для кого не чужды понятия русской идеи или русской религиозной философии, буддийская логика кажется избыточно тяжеловесной, скучной и, пожалуй, безблагодатной. Говоря ещё проще, поле не пашут танком, а если и пашут, то, видимо, не от хорошей жизни, и хорошего от этой пахоты тоже не выходит. Так как никто не принуждает нас обслуживаться негодным орудием, жанр этой книги — не богословский трактат, а философские очерки, цикл философских эссе, объединённых общей темой русского буддизма.

Эта тема может вызвать протест у профессионально философствующих прежде всего своей лёгкостью. Апология существования буддизма внутри россияинства (\_\_\_\_\_ будем использовать это слово для всего, что в духовном мире носит отпечаток русского, будь это народная пословица или мысли софиолога о «четвёртой ипостаси божества»), — это, как ни поверни, всё же задача частная, а не онтологическая. Это не «критика чистого разума», не «оправдание Бога», не «оправдание добра», не созидание всеобъемлющей «философии свободы», не «столп и утверждение истины». Кстати, если автору будет позволено отвлечься и сказать пару слов об «оправдании Бога», равно и об «оправдании добра», он припомнит специфический оборот немецкого языка: *Gretchenfrage*, «вопрос Гретхен». Так называется вопрос, невинный

и даже наивный по своей форме («Веруешь ли ты в Бога?» — спрашивает Фауста Гретхен), но ставящий вопрошаемого в неудобное положение, потому что для ответа на него приходится громоздить целые горы доводов, многие страницы сочинений, авторы которых иногда вынуждены вольно обходиться с понятием философской или догматической честности, всё ради ответа на несчастный вопрос, а результат всё равно оказывается не то чтобы убедителен. («Всё это очень хорошо, — говорит Гретхен Фаусту в ответ на его прекраснотушные рассуждения о том, что Несказанное не можно и называть Богом, — но христианством здесь даже и не пахнет», или, если следовать оригиналу точнее, *Wenn man's so hört, möcht's leidlich scheinen, Steht aber doch immer schief darum, Denn du hast kein Christentum.*) Без приглашения обувшись в деревянные башмачки Гретхен, автор задаёт вопрос: действительно ли хорош тот Бог (и то добро), которому требуется оправдание?

Текст, посвящённый решению локальной философской задачи, имеет тот изъян, что не конструирует онтологической системы, не объясняет, как и посредством чего существует Бог, Дух, сознание, материя, не говорит, в чём и как оправдывается добро, посредством чего утверждается Истина, является ли эта истина единичной и, если да, то что именно есть эта единичная Истина. Отсюда автор текста, преследующего локальную задачу, должен, по мысли обнаружившего названный изъян несистемности, или повиснуть со своими рассуждениями в безвоздушном пространстве, беспомощно барахтаясь в неопределённости своей этики, методологии и даже терминологии, или выбрать для себя в качестве твёрдой почвы одну из существующих систем, объявив где-то в начале текста, что является кантианцем, шеллингианцем, марксистом, экзистенциалистом и т.п. На наш (впрочем, и не только на наш) взгляд этот изъян внесистемности имеется скорее не в тексте, а в уме вопрошающего, отравленном болезненной склонностью выстроить хотя бы в сознании совершенно симметричный мир. Эту склонность вопрошающий, вероятно, подхватил из общения с немецкой классической философией, к которой нужно относиться так же, как и к сыроежкам в русском лесу: вопреки названию, их не стоит есть сырыми, да ещё и в больших количествах, а то не ровен час и отравиться. Если Николай Бердяев, Иван Ильин или о. Павел Флоренский не считали создание философских систем безусловно обязательным делом (Флоренский вообще видел в системоведении разновидность суеверия), автору тем более не стыдно признаться в том, что он не считает онтологическую системность обязательной для философского эссе. Если у философии и есть какой-то долг, он едва ли состоит в лепке умозрительного симметричного подобия мира, который *всегда оказывается несимметричен*. Этот долг — в объяснении реальности, в обнаружении

того неизменного и закономерного, символом и воплощением чего оказывается временное и случайное, в открытии неочевидных взаимосвязей между духовными явлениями, наконец (и, возможно, более всего) — в полагании новых смыслов, начертании новых горизонтов личного или общественного развития. Учение о воскрешении Николая Фёдорова, или неистовое церквеборчество Льва Толстого, или дотошные размышления о возможности догматического развития церкви Владимира Соловьёва — могут ли все они быть интересны *без* этой перспективы будущего, взятые сами по себе? Сами по себе, лишённые надежды когда-либо увидеть преобразование в духе добра и справедливости мира, церкви, человеческого сознания, они в лучшем случае (в случае Соловьёва) кажутся утомительным распутыванием никому не нужных догматико-юридических хитростей, а то и просто — творениями политического фанатика или даже нездорового человека.

Пусть скромная, надежда на дальнейшее развитие церкви (буддийской) стоит и перед нашим сочинением, тем оправдывая его написание, а наша частная задача отнюдь не кажется нам незначительной. Не исключаем, что время универсальных философских трудов уже закончилось: все возможные умозрительные системы мира уже созданы (остаётся открытым вопрос, насколько это увеличило сумму человеческого счастья). Кстати, ведь и упомянутое «Догматическое развитие церкви» тоже было посвящено решению специфической *частной* задачи на границе богословия и собственно философии, что, думается нам, вовсе не уменьшает его (текста) ценности.

Но если и пренебречь претензией к системности, наша тема может вызвать вопрос хотя бы в отношении того, что именно мы понимаем под словом «русский».

«Русский» как прилагательное относится и к русскому народу, и к государству, исторически созданному этим народом, наконец, к отдельным гражданам этого государства (и к индивидуальным сознаниям-носителям народности, то есть той самой «русскости»). Буддизм в пространстве русской культуры (а мы уже сказали, что понимаем под россиянством весь океан русской культуры, от низовой до высших теологических прозрений) — не то же самое, что буддизм в пространстве российской государственности, также он не тождественен буддизму в сознаниях отдельных русских людей. Что же мы изучаем, а точнее, существование религии в каком из этих трёх пространств защищаем? Во всех трёх, что будет ясно из первой части текста, которая предложит наш взгляд на религию и этнос, религию и государство, религию и личность.

Вторая часть посвящена преломлению идей первой части в живых людских характерах и судьбах, иначе говоря, последователям русского буддизма, причём последователям не столько в догматическом, сколько в

философском смысле, но на этом месте мы не хотим забежать вперёд и лишать читателя чувства удивления, а может быть, и досады, которое не минует его при знакомстве с нашей версией перечня апостолов буддизма в России.

# ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

## РЕЛИГИЯ И ЭТНОС

Как взаимосвязаны и как взаимно влияют друг на друга религия и этнос? На этот вопрос можно взглянуть и с точки зрения этноса, и с точки зрения религии. Вероятно, наша общая беда в том, что, заражённые марксистским позитивизмом, мы приучены и на эти отношения смотреть исключительно с точки зрения этноса. Для этноса религия, как выяснил Лев Гумилёв, может быть (но может и не быть) одним из жизненных источников, одной из заквасок его существования. Есть этносы, объединённые одной верой (одним национальным вариантом великой религии), строго монорелигиозные, есть те, чья интенсивная религиозность множественна (вроде огромного многосоставного этноса Индии, этого сверхнарода), есть — веротерпимые, и мы говорим сейчас даже не о бесхребетной веротерпимости Западной Европы, а, например, о веротерпимости Золотой Орды, могучего государства, внутри которого происходил (но, вероятно, был оборван), процесс становления суперэтноса на основе нескольких наций. Военские подвиги, чувство общей исторической судьбы — всё это никак не менее сильные источники единства нации, чем единая религия.

Но ведь и это самое «чувство единой судьбы» обитает в области культуры, творит свою мифологию, а от мифологии один шаг до религии? Так и есть, и действительно мы часто наблюдаем, как любой крупный этнос создаёт, наряду с национальным вариантом великой религии, собственную «народо-веру». Такой «народо-верой» в Японии, к примеру, является синтоизм, на Руси в начале её исторического пути ей было славянское язычество (сейчас, возможно, ей является культ Великой Войны и Победы), и даже немцы, казалось бы, сугубо прагматичная нация, в XX веке тоже породили внутри себя жутковатую «народо-веру», так сказать, достроили здание, фундамент которого заложило вагнеровское «Кольцо нибелунгов». Другие «просвещённые народы» Европы, придя в ужас от подлинно жуткого вида этого здания, а более всего от тени, падавшей на их огороды и мешавшей росту тыкв и кабачков личного благоденствия, поспешили помочь немцам разрушить их мрачную народо-веру, да так, что не оставили от него даже камня здорового фундамента. Германия недаром числится одной из самых энергичных защитниц глобализма, хотя бы на локальном уровне

Европейского Союза: тому, кто выкорчевал свои корни, остаётся быть только космополитом, и при разрушенной народности остаётся уповать лишь на безликую международность.

Христианство в его национальном православном варианте действительно стало для России мощным источником национального единства, фундаментом духовного и культурного строительства, это та очевидность, с которой не спорят; та очевидность, которая соблазнила целый ряд лучших русских мыслителей (Хомякова, Розанова, Достоевского, Алексея Лосева) в разных формах говорить о том, что нет россиянства без православия и вне православия. Алексей Лосев в одном из частных разговоров, например, заявил: «Раз ты считаешь себя русским, ты православный, и нечего дурака валять»: вот, собственно, квинтэссенция этой мысли в её самом простом, очищенном от аргументации и теологических ссылок виде. Если бы мы, вслед за всеми этими замечательными людьми, считали, что это действительно так, нам не стоило бы и начинать наше небольшое сочинение. Но что же, какой тезис выдвигается апостолами этой мысли в её защиту? Достаточно простой: религию не выбирают так же, как не выбирают историю или нацию. Религия — часть исторической судьбы. Отвергать религию своего рождения — так же пошло, как отвергать родную нацию и родной язык: это — жалкое подражание Смердякову, ненавидевшему всю Россию и тщетно учившему иностранные слова в жалком желании питаться тыквами европейского личного благоденствия.

Увы для славянофилов (и к счастью для нас): этот тезис оказывается логически слишком шаток, чтобы рассматривать его всерьёз. Разумеется, логика — лишь низшая часть философии, только её субстрат, та самая почва, на которой растут цветы мистических откровений. И всё же настоящим почвенникам неверно было бы не прислушиваться к почвенным аргументам. Религию не выбирают, говорят нам, но с чего же начинается наша российская (неизбывная и несбрасываемая по мнению славянофилов) историческая судьба, как не с акта *выбора веры* святым князем Владимиром? Если религию действительно невозможно и во всех случаях исключительно постыдно выбирать, то ведь и святому Владимиру стоило сохранить веру предков и не трогать свой пантеон, торжественно воздвигенный им в Киеве всего за восемь лет до крещения Руси. Так ли это, что именно православие есть носитель россиянства? Мы и хотели бы верить в это, верить ради простоты картины того самого симметричного философского мира, о котором сказали в предварительном замечании, но если это так, то до своего крещения князь Владимир не был русским человеком. Если же он русским не был, а русскость воспринял лишь с православием, никакой его личной исторической заслуги не обнаруживается, всё достоинство крещения Руси принадлежит



безвестному греческому иерею, крестившему князя. Но тогда и нашей, русских людей, никакой заслуги в следовании православию тоже нет: всё россиянство в этом случае — всего лишь греческая христианская ортодоксия, слегка изменившая свой цвет, вид и запах после того, как она попала в избу северных варваров и пропахла в ней медвежьим салом да кислыми щами. (Не только автор не готов согласиться с этим, но, думаем, и Достоевский тоже бы с этим не согласился.) Так славянофилы, в своей слепой любви настаивая на идентичности православия и россиянства, сами не замечают, как разрушают последнее.

Возьмём ли мы не только крещение Руси, но и более поздние времена — например, время «Слова о полку Игореве», яркой планеты на небе россиянства, — мы также не обнаружим этой безусловной идентичности. Автор «Слова», кем бы он ни был, — русский человек, замечательный поэт и патриот, даже мистик, пожалуй, но такой мистик, которому Гретхен, облачившись в лапти Хомякова, могла бы с полным правом сказать: “*Steht aber doch immer schief darum, Denn du hast kein Christentum*” («Криво это выглядит, Потому что христианства у тебя нет»). Разница между Фаустом и автором «Слова» в том, что последний вовсе не притворяется христианином, ему не нужно ни полвека бесплодных поисков, ни общения с Мефистофелем, чтобы обрести смысл жизни; он и без того прочно, обеими ногами стоит на своей земле, на своей *русской земле*, и на этой его земле, политой кровью русских сынов, великой и обильной, прекрасной и страшной, не заметно (не в действительности, но глазами повествователя) даже малого кустика православия. Увы, и мы, буддисты, произносим это «увы», не с насмешкой, с сожалением: меньше крови впитала бы в себя *русская земле*, будь разум Игоря Святославовича больше просвещён верой Христовой.

Возьмём ли мы и позднейшие времена, например, Февраль 1917 года, ещё более великий и страшный, чем события «Слова», эту буйную *народную* стихию, озадачившую в начале своего разлива не только буржуазных либералов, но самих большевиков, мы и в них не найдём искомой идентичности, и снова произнесём: «Увы!». Фигура о. Гапона, лидера рабочего движения, невольного виновника «кровавого воскресенья», — пожалуй, единственный одинокий пример единения в революции (первой русской) христианских стремлений и народной воли, в 1917 году таких фигур уже не появляется, да их появление и представить невозможно. Не будем повторять ядовито-либеральных вопросов о том, зачем это православный народ казнил своего православного царя, тем более, что не народ казнил царя, а клика политических авантюристов, но закрыть глаза на враждебность восставшего в Феврале народа к православному клиру невозможно. Возразят нам, что и народ тот был толпой, и клирики не обязательно выражают чаяния своей веры, что если

едва не растерзали при аресте митрополита Питирима (Окнова), так и нравственный облик преосвященного был сомнителен. Но мы не судьи чужому нравственному облику и аргументы такого рода считаем неудачными. Мы стремимся указать на то, что в подлинно народном движении, каким в своих истоках была Февральская революция, лишь позже обузданная разными партиями ради своекорыстных целей, ни православная церковь, ни православный мир не стали ведущей силой: большинство верующих отшатнулось от той революции с брезгливостью и ужасом. Слава Богу, что так, но и здесь мы видим разъединение, никак не тождество россиянства и православия. Повторимся: разве хороши были бы священники с красными знамёнами в руках? Разве не благом оказалось это разъединение? *И разве не благом вообще оказывается разъединение этноса и любой великой религии, которая надстоит над народом в его историческом пути и личном нравственном пути каждого, показывая его лучшие излучины, пребывая единой с народом в моменты его наиболее чистых трудов и устремлений, но отъединяясь от него в другие моменты, чтобы не следовать сумрачным, необузданным народным желаниям и не быть беспомощной игрушкой этих желаний?*

Любая великая религия пребывает *выше* этноса. Она (хотя и не только она, конечно) формирует национальный характер, становится его воспитателем и лекарем. Но именно в силу своего надэтнического характера религия не обязана следовать тёмными поворотами народной воли. Религия вообще никому не должна, если мы признаём за ней знание об иной, надмирной, трансфизической реальности, а не просто бескрылый инструмент народного воспитания. Из того, что религия является воспитателем народа, ещё вовсе не следует долга клира быть воспитателем *любого* представителя этого народа, включая иноверующих и атеистов. Почему так? Да потому, что церковь есть *добровольный* союз верующих людей, власть и долг которого начинается и оканчивается внутри этого союза. Но свобода религии от долга к неприсоединившемуся имеет и другую сторону: свободу неприсоединившегося от долга перед религией. Присоединение человека к вере происходит всегда добровольно, а иначе подвиг веры (соединённой с трудом ради человеческого блага, творчеством, иногда — с мученичеством), подвиг активного вероисповедания оказывается пустым и бессмысленным. Личная вера, личная религиозность завоёвывается, а не преподносится человеку в готовом виде фактом крещения или фактом рождения в буддийской семье. Это очень убедительно показывает Достоевский через рассуждение Смердякова, который тот ведёт, прислуживая за столом Карамазова-отца. По логике Смердякова, никакого стыда не состоит в том, чтобы покинуть свою веру, как только она не принесла всех и немедленных благ, вроде чудесной защиты от иноверцев-мучителей. На

первый взгляд кажется, что острие этого карикатурного мнения направлено на тех русских людей, которые избирают для себя иную, чем большинство, религию, не православие; более того, мы не исключаем, что и Достоевский сознательно хотел направить острие своей изобразительной силы в эту сторону. Но оно бьёт мимо цели, ведь Смердяков как раз и защищает м-е-х-а-н-и-ч-е-с-к-о-е христианство, машинальное, определённое без борения души через влияние большинства вероисповедание, точнее, возможность с ним расстаться. Если сам Смердяков — христианин, или если христианин — Фёдор Павлович Карамазов, то нет ничего ужасного в отказе от отчей веры этих двух персонажей, не обеднеет от этого отказа ни христианство, ни христианская община, и нет беды в отказе от того, чему и раньше не имелось внутреннего, сердечного следования. Итак, если вера — это дело и следствие механического рождения в нации, а не дело сознательного выбора человека, то в ней нет подвига. Там же, где нет этого первоначального подвига, не может быть и мученичества, там абсурдно мученичество (как и зачем переносить мучение за легко данное и подлинно не присвоенное?). Нам смешон и жалок Смердяков, говорящий о том, что смысла в мученичестве нет ни малейшего. Но если только поверить в то, что религия даётся человеку через рождение и предопределяется рождением, опровергнуть иезуитскую и вполне тошнотворно-буржуазную, космополитически-либеральную логику Смердякова оказывается невозможно.

Однако хоть религия и не тождественна народности (как, в частности, православие не тождественно россиянству), разве стоит отрицать очевидное, а именно связь определённых народов с определёнными великими религиями? Она, эта связь, не случайна, даже провиденциальна вне зависимости от того, допустим ли мы бытие неких надмирных сверхсущностей, которые наблюдают за историческим выбором народом той или иной религии и споспешествуют этому выбору, или нет. Чем определяется этот выбор? Одна из великих загадок мировой истории. Простейший ответ на неё: сходными качествами в характере религии и этноса. И действительно: мы, вслед за Николаем Лосским, видим в русском народе склонность к крайностям, к безудержному порыву, к максимализму и могучей идейной страстности, и это — христианская черта (уж явно не буддийская)! Мы видим русскую жертвенность, готовность к кроткому перенесению страданий — и это христианская жертвенность. Однако, позвольте, ведь и буддийская тоже? Мы видим русскую «всемирную отзывчивость», пластичность, готовность впитывать лучшее из других культур, терпимость к чужим мнениям до тех пор, пока и они служат добру (о ней прекрасно сказал Достоевский в своей речи на открытии памятника Пушкину), — и здесь полностью несостоятельной

оказывается мысль о выборе народом веры через притяжение к сходному, потому что христианству эта пластичность свойственна мало, но буддизму — в огромной мере. Если воспитанник похож на воспитателя, не обязательно они притянулись друг к другу по сходству характеров: просто второй мог повлиять на первого.

Если выбор религии народом провиденциален, он и трансцендентен. Настолько ли однако, трансцендентен, что нам вовсе запрещено разгадывать смысл и предназначение такого выбора? Не окажемся первыми, когда вслед за одним тибетским ламой скажем: имелся огромный смысл в выборе всей Европой возвышенно-мечтательного Учения Христа и выборе всей (дальневосточной) Азией деятельного Учения Будды *вопреки* деятельному характеру европейцев и созерцательному складу души жителей Азии. Смысл этот как раз и состоял в воспитании религией тех достоинств, которых огромные народные общности — лишены. Помня об этом, не мешает помнить и то, что Россия располагается между Европой и Азией, и если для Азии мы видимся европейцами, для самой Европы слишком часто предстаём *азиатами с раскосыми и жадными очами*. Да, пожалуй, и для себя, и внутри самих себя тоже? Автор этого маленького сочинения не желает быть *только* европейцем. Отсюда — смысл и оправдание буддизма для русского народа и внутри россияинства: эта великая религия тоже способна быть нашим учителем; свет *ex orientae* способен осветить нам то, что не было и не будет освещено *ex occidentae*. Христианство с его возвышенной чистотой обуздывало и обуздывает нашу скифскую, а точнее, европейски-варварскую дикость *вопреки* ей, а не в силу своей на неё похожести. Буддизм способен к преодолению нашей российской же, но чисто азиатской лени, неряшливости, небрежности также не в силу того, что он для нас сладок, но по причине того, что он имеет терпкий, даже горький вкус в русском рту. Примерно столь же терпкий, насколько горько русскому и христианство, дерзающее ополчиться на наши также национальные, но европейские пороки.

Последний вопрос, которыми справедливо задаться здесь: но Россия сама, но россияинство готово ли сделать этот духовный выбор? К счастью или несчастью (ни к тому, ни к другому, но просто в силу действия исторических этногенетических закономерностей), этот выбор уже не является выбором великого князя. Время великих князей ушло, и это отнюдь не большевистский лозунг. В духовной области оно завершилось задолго до большевистского переворота, а именно тогда, когда русский народ пожелал решать вопросы веры самостоятельно и независимо не только от светского правителя, но и от церковного иерарха (по крайней мере, от того иерарха, которой самим народом не будет принят и восчувствован как свой духовный глава). В каком столетии совершилась

эта духовная революция? Вероятно, в эпоху великого русского раскола, вместе с появлением если не у всего народа, то у огромной его части понимания того, что предлагаемые церковной и светской властью новые нормы и церковные порядки — неблаги, неприятны, нелюбы. Мы не касаемся небезопасного вопроса о том, на чьей же стороне была догматическая истина в споре между Никоном и старообрядцами, лишь рискнём предположить, что — и вовсе не на чьей, так как спор был даже и не о догматической истине, и не она была взыскуема. Даже если и была: важно ли это для нас? Важно впервые явившееся тогда народное желание *быть по своей воле подлинными хозяевами своей совести*. Не своей веры (хотя и до этого доходили секты беспоповцев или самоповцев), подчеркнём, потому что ни отдельный человек, ни даже народ не является хозяином религии, но — совести, но — нравственного выбора. После семнадцатого года это желание достигло своего пика и разлилось в религиозную вольницу на фоне великой общероссийской вольницы, приведя в итоге к обратному ходу маятника истории, к сталинизму, который едва не уничтожил церковь как таковую. До сих пор испуганные и опалённые этим историческим опытом, мы, русские люди, в девяностых годах прошлого века умыли руки от всякого церковного строительства. (Маятник истории качается, и желание простому мирянину быть деятельным участником жизни церкви ещё, вероятно, даст, да уже и даёт о себе знать.) Но новая народная потребность, впервые явившаяся в русском расколе, потребность в свободе совести, никуда и доньше не исчезла. Выбор веры в наши дни является выбором мирянина, не князя-крестителя, и этот выбор, неважно, в пользу буддизма или вполне «традиционного» православия, становится усилием, становится плодом борьбы, интеллектуальной, нравственной и волевой. Препятствий же, содержащихся для этого выбора в духе народа, нет никаких. Почему? Потому, повторимся, что великие веры пребывают выше этноса и являются его учителями, но не рабами и не прислужницами.

## РЕЛИГИЯ И ГОСУДАРСТВО

Чем отличается государство от общества, например, от так называемого гражданского общества? Когда ссылаются на задачи государства (управление людьми, забота о народном образовании, забота о народном здоровье), отличия эти не так видны, ведь все задачи способны обществом решаться и самостоятельно. Все — кроме задач, связанных с необходимостью насилия. Государство есть такая организация общества, при которой представители государства присваивают себе право на ограниченное насилие и для поддержания общественного порядка, и для недопущения большого зла. Государство при этом и само становится носителем зла, но того меньшего из зол, которое мы должны принять на нынешнем этапе общечеловеческого развития: альтернативой является общественный хаос, война всех против всех и зло неограниченное.

Всё сказанное — банальности, хорошо известные и до нас. Каковы, однако, в свете этих банальностей взаимоотношения религии и государства, если быть точней, церкви и государства? (Ведь религия не существует в безвоздушном пространстве и всегда воплощается в виде церкви, даже если это «церковь» аскетов-одиночек, не связанных друг с другом никакой иерархией и никакими началами подчинения.) Что делать церкви как союзу, созданному исключительно ради обретения истины и блага, перед лицом этого пусть ограниченного, пусть подлинно и прагматически необходимого, но в отвлечённом философском и теологическом смысле — всё же именно зла, и не являются ли любые отношения между ними, кроме открытого противостояния, недолжным парадоксом, слабостью со стороны верующего человека? Разумеется, нет, не являются. Ведь, признав государство определённым злом, с которым возможна лишь вражда и война, церкви нужно объявить войну и человеку, который ведь по своей природе тоже зол. Но тогда зачем и церковь, и кому нужна она, если она воюет со всеми? Впрочем, мы знаем, что средневековый католицизм именно это (войну с человеком) и затеял; не стоит напоминать её печальный результат.

Но всё же не вовсе неправо и учение Льва Толстого, при массе абсурдностей как будто уловившее и нечто верное: всё же невозможно (для христианства, как минимум) со злом и полное, откровенное соглашательство, и есть всё-таки правда в том, что недолжно, нелепо именем Распятого благословлять узаконенное убийство. Если уж никак невозможно избежать этого убийства — то хотя бы не благословлять и церковным авторитетом не осенять его?

Взаимоотношения идеальной церкви и государства как носителя необходимого зла в идеальном же, умозрачительно мире будут зависеть от того, как много в этом необходимом зле — зла, и как много — необходимости. Верно, однако, и то, что буддизм и христианство традиционно относятся к государству (даже не как к феномену — к самой его идее) по-разному. Отсюда и разные взаимоотношения между общинами этих религий и светскими властями. Но нас сейчас интересует не столько история этих взаимоотношений, сколько их философское основание.

Христианство и буддизм в разном видят своё мирское предназначение и историческое должествование. «Царство моё не от мира сего», — говорит Христос Пилату, но Достоевского (в лице отца Паисия) бурно возмущает истолкование этих слов, согласно которому церковь будто бы отказывается от всей миродержавной, точней, миропреобразовательной власти. Христианство, видя неизбежное несовершенство и необходимое зло государства, готово терпеть это несовершенство *in res*, но не *in potentia*. Если Христос воскрес, победив ад и смерть, преобразовав человеческое в божеское (как без этого преображения и после ран, несовместимых с жизнью, воскресение было бы вообще возможно?), то и государство может и должно быть преображено, так что не станет нужды ни в войнах, ни в тюрьмах, ни в казнях преступников. Сие и буди, буди! А до тех пор, пока этого не совершилось, государство нужно подталкивать к этому, то, из тактических нужд, заключая союз с ним, то демонстративно разрывая его, а то беря дело управления мирянами в свои руки, раз всё равно никто не способен управиться лучше.

Буддизм воспринимает государство принципиально иначе и с самого начала очерчивает область своего интереса, ограничивая её личным спасением человека. (Не будем сейчас спорить о терминологии и возражать тем, кто считает, что «Освобождение» для буддийского избавления от всего зла подходит больше. Подобно тому, как в северной стране пальму заменили вербой, позволительно и нам на почве русской религиозной философии срывать побег тех понятий, которые на ней всегда росли, и обслуживаться ими.) Заметен ли в этом ограничении личный опыт просветлённого Царевича, познавшего в подробностях жизни невозможность религиозному мечтателю преобразовать государственную машину? Уже будучи Пробуждённым, Будда однажды предотвратил войну, расположившись со своей монашеской общиной между лагерями двух армий. Но война произошла позже и послужила гибели родного царства Шакьямуни, царственного аскета. Не отсюда ли в буддизме укоренилось представление о том, что чему быть, того не миновать, что пытаться исправить государство невозможно и, главное, не нужно?

При чисто философском сравнении этих двух позиций мы, буддисты, вынуждены отдать пальму (или вербу) первенства христианству. Воля к преобразению государства в духе добра потенциально лучше умытия рук. (Не оттого ли, кстати, Понтий Пилат кажется пришедшим в евангельскую историю из какого-то совсем другого, едва ли не буддийского мира?) Так всё выглядит в абстракции. Но недаром русский православный мистик Даниил Андреев на одной из страниц своей «Розы мира» с горечью роняет: «Христианство не удалось» — и тут же стремится оспорить этот тезис воображаемого оппонента (на самом деле — собственную горестную мысль: никто из религиозных философов до него и не дерзал заявлять, что христианство не удалось, а к болтовне атеистов он и сам не склонил бы слух), тут же поясняет, что в теперешнем своём историческом виде — да, пожалуй и не удалось, но ещё вполне может удалиться.

В какие-то исторические эпохи все препятствия для религии оказываются расчищены, клирик или просвещённый верующий мирянин получает светскую власть, высшую власть в государстве. Такие режимы известны под общим и не вполне точным именем теократии. Правильней было бы называть их иерократией, властью священства, но мы не можем по своей воле изменить язык, который ведь тоже является живым существом и обычно растёт так, как ему привольней, а не так, как хотят его садовники. Итак, теократии, но бесспорно отличаются друг от друга теократии христианские (верней, западнохристианские) и буддийские.

Западнохристианская теократия, «папоцезаризм», оказалась застигнута в самой неловкой для церкви позе вновь не кем иным, как Достоевским, и вновь в «Братьях Карамазовых». Мы имеем в виду, конечно, «Легенду о Великом Инквизиторе». Много раз говорилось, что в мрачной фигуре Великого Инквизитора совсем и не инквизиция изображена, а прозрение будущего тоталитаризма, сталинизма, к примеру. Пусть так, пусть прозрение, но и историческую правду мы не можем выбросить за борт. Масса мирян является стадом (овец Христовых), а стадо нужно пасти, и проще всего пасти его тремя кнутами: *чудом, тайной и авторитетом*. Правда, сам средневековый Ватикан использовал эти кнуты с переменным успехом. Насколько успешней, действительно, оказался Сталин, крепко сжимавший в своей руке все три! В настоящее время с помощью этих кнутов пытаются править миром Соединённые Штаты Америки: обязанности чуда выполняют поражающие воображение технические новинки, страх перед тайной властью обеспечивает жутковатая служба всеобщего сетевого надзора, и вот только не хватает единого живого авторитета. Впрочем, роль мелких, но множественных авторитетов сейчас играют сексуальные меньшинства в радужных перьях, а после придумается ещё что-нибудь: свято место не бывает пусто.

Историческая буддийская теократия — царство императора Ашоки,



благочестивого буддиста-мирянина. Царство, едва ли не лучшее в истории и исключительно благотворное для буддийской церкви. Но столь благотворным оно оказалось, как нам думается, из-за отказа императора от постановки неисполнимых задач. Разве не прекрасно для буддиста видеть цветение своей веры везде и повсюду? Какой соблазн императору-буддисту везде насадить её цветы, не правда ли? Искушение вдвойне, если помнить, что идейным соперником буддизма в Индии было вовсе не христианство, а нередко — языческие, иногда — кровавые культы. Но человеческая природа не может быть исправлена в один миг, кроме того, и о свободе совести, о свободе нравственного выбора тоже забыть невозможно. Поэтому оказывается нужным расстаться с мечтой об исключительной и монополярной государственной религии и установить веротерпимость, даже поддерживать её силами государства. Разве не хочется думать, что монашеские общины, просвещённые духом Благородного Учения, свои внутренние проблемы способны решить сами? Очень хочется, но вот, оказывается, неспособны, всё больше делят власть: слаб человек. Поэтому император приставляет к монастырям государственных чиновников, своеобразных хранителей благочестия (не только благочестия, но и простой дисциплины, конечно). С идеальной, философской точки зрения это — вмешательство правителя в церковную жизнь — зло. Но оставить всё в прежнем состоянии, без сильной власти духовного иерарха, при сильных монашеских честолюбиях и соблазнах безбедной монашеской жизни — ещё большее зло. Потому и следует выбрать меньшее.

Ограниченная теократия Ашоки — это отказ от религиозного идеализма и разумный прагматизм, это политика малых земных дел, это государство, главенствующее над церковью, это защита разных вер и устремление к общественной справедливости и благу, насколько оно вообще возможно и может быть воплощено историческими средствами. То же самое (пусть и в меньшей мере, согласимся) свойственно и современной практике российского государственного строительства.

Нам осталось сказать о восточнохристианской теократии, то есть, собственно, о русской. Подлинной и безоговорочной теократией её можно признать, пожалуй, лишь во время царствования Михаила Фёдоровича Романова, как бы регентом при котором, а на самом деле — вторым главой государства состоял патриарх Филарет, его собственный отец. Что ещё было допустимо внутри семьи, оказалось невозможно между чужими людьми: претензии на первенствующую роль в государстве патриарха Никона государь Алексей Михайлович терпел-терпел, да и пресёк вполне по-царски. С тех пор православная церковь и не покушалась на светскую власть, а начиная с Петра, с упразднения патриаршего престола и учреждения Святейшего Синода, неожиданно сама для себя оказалась её

служанкой. «Теократия» Петра I — чем по формальным признакам не теократия Ашоки, когда во главе государства — хоть и не имеющий сана, но всё же благочестивый правитель, управляющий и мирскими делами, и церковью? Мы, разумеется, упрощаем: отличия между ними имеются и, увы, не в пользу Российской Империи. Нам, к примеру, ничего не известно об институте «полковых буддийских монахов»: вероятно, индийскому императору, самому в конце жизни ушедшему в монахи, была понятна, даже ощутительна мысль о том, что государству не стоит очень уж нажимать на церковь, прилаживая её сугубо к светским нуждам, что от такого нажима она деформируется, то есть, сохраняя внешние признаки, внутри перестаёт быть чем, чем была изначально, вольным союзом людей ради поиска и обретения блага и истины.

Смертельный удар в сердце романовской светской теократии, «империи православного царя», был нанесён вовсе не Петром, но — Николаем II, за которым православная церковь в последние годы меж тем признала достоинство страстотерпца. Воистину, страстотерпца, и менее всего мы стремимся вершить на этих страницах какой-то нравственный суд, безумно полагая себя в качестве судии. Но и отрицать исторической данности мы тоже не можем: злосчастный *coup de grace* был нанесён 9 января 1905 года, когда к императору, ведомый священником-социалистом, вышел — да, рабочий, но мирный, но безоружный, но с хоругвями и иконами, но — православный народ. Государю, верующему и искреннему христианину, следовало бы выслушать свой христианский народ, хотя бы ради сохранения симфонии церкви и государства, той многократно высмеянной и обруганной социалистами и либералами всех мастей симфонии, которая всё же — была, пусть лишь в сознании, в мифическом виде (но была же!, иначе откуда могло родиться это многотысячное упование на православного царя, которое самим участникам шествия, включая и о. Георгия Гапона, не казалось вовсе безнадёжным?), и которая с первыми выстрелами рассыпалась окончательно.

А на смену этой симфонии всё равно же явилась теократия, сталинская, теперь уже неограниченная, когда верховный правитель был объявлен и «хранителем веры» коммунистического культа, и больше того — живым богом. Стоит ли говорить, что любая теократия, выстроенная на фундаменте псевдорелигии, верующими любой великой религии (христианства, буддизма, ислама, иудаизма, индуизма) видится пещерной дикостью и не может приветствоваться? Видимо, стоит, так как и по сей день находятся российские буддисты, сожалеющие об отсутствии в современности личности, подобной Сталину, даже готовые оправдать его. Этим буддистам стоило бы помнить о том, что сталинизм в любом его виде не терпит идеологических соперников, он, сам будучи псевдоверой,

не приемлет никаких религиозных альтернатив, и буддизм в число этих альтернатив не входит тоже.

Возможна ли в современной России теократия в любом из её видов: безграничном ватиканском, двоевластном филаретовском или ограниченном романовском? Не будем загадывать вперёд и отвечать поспешно, памятуя о том, что Россия уже не раз доказала: для неё нет невозможного (в менее патриотичной формулировке: доказала, что в России может совершиться всё что угодно). Полагаем, что третий вариант ограниченной теократии не только возможен, но отчасти уже и осуществляется. Церковь не может, да и не желает взять государственную власть в свои руки, но способна в некоторой мере влиять на ход государственных дел. Есть, однако, и важное новшество по сравнению с «православной империей»: в отличие от той, современная Россия должна быть (не «является», просим заметить, говорим мы, но «должна быть») не просто симфонией государства и церкви, но симфонией государства и четырёх церквей четырёх традиционных русских религий. Буддизм, как ни странно было подумать об этом в начале двадцатого века, тоже входит в их число и не только не желает воспрепятствовать сотрудничеству церкви и государства, но многократно в истории уже проявил готовность к такому сотрудничеству (без излишнего, впрочем, оптимизма, без желания видеть сущность государства преображённой сразу и сейчас, с отчётливым пониманием того, что усовершенствование даже одного отдельного сознания — это движение по необозримо долгой дороге и что малые достижения оказываются лучше великих мечтаний). В этом и состоит оправдание русского буддизма с точки зрения российской государственности.

## РЕЛИГИЯ И ЛИЧНОСТЬ

Возможно ли исповедовать буддизм не всему русскому народу, но любому представителю этого народа? В первом эссе мы ответили: да, это дело свободной совести и личного выбора каждого. Но ведь и сама личность русского человека укоренена в очень многом: в родном языке, в чувстве сопричастности собственной истории, в русской культуре, которая, как ни поверни — православная, в специфическом русском мироощущении, наконец. Космополита, «общечеловека», русского только по имени и гражданству, не держат все эти укоренения, ему несложно быть и буддистом, и индуистом, и вообще поклониться любому божеству, если на то внезапно приходит мода (а ведь мода на культы тоже имеется). Но такого космополита внутри его народа не удерживает ни его имя, ни его паспорт, и мы говорим даже не о случаях эмиграции, а о так называемой «внутренней эмиграции», которой неразумно похвалялась советская интеллигенция. Телесно можно находиться в России, а умом и сердцем быть очень далеко от неё. Поэтому вовсе не об «общечеловеках» мы говорим (они попросту выходят за рамки нашего сочинения), а — о русских людях. Могут ли в одном и том же человеке гармонично сочетаться его буддизм и его русскость? Или — уж если русский принимает буддийское Прибежище — никак они не сочетаются и не способны сочетаться, а попросту существуют в его сознании механически разграниченные и ни в какое взаимодействие не вступают между собой, подобно областям ума математика, который одновременно был бы талантливым поэтом, но при том его математика никак не обогащала бы его поэзии, также и поэзия не служила бы математике?

О том, что русская культура далеко не полностью и не бесспорно — культура православная, мы уже говорили применительно к «Слову о полку Игореве», надеемся во второй части этой книги показать это не на одних средневековых примерах. Но сомнение остаётся открытым, и главная часть этого сомнения — русское мироощущение, русский национальный характер, пресловутая «русская душа», которая, пусть и после сопротивления, подружилась-таки с православием, но хочет ли дружить с восточной верой?

Главное различие между религиями для личности мирянина состоит вовсе не в догматике. Мирянин обычно слабо разбирается в догматических тонкостях, хотя бы потому, что ведь и большинство клира, будем откровенны, слабо в них разбирается, а кому же нужно быть умней богословов-профессионалов? Только интеллектуалам, которые изучают религию из умственного спорта, но этих и вообще сложно отнести к

категории верующих, для них религиозная догматика — посторонний объект, они не живут в доме религии, а просто ползают по его стенам подобно неумолимым жукам и редко-редко проникают внутрь. Итак, основное различие для личности человека — не догматическое, и даже не культовое: ведь и к особенностям культа можно привыкнуть, когда же нам говорят, что, дескать, восточный культ, восточные молитвы русскому человеку чужды и незнакомы, это возражение способно, пожалуй, лишь вызвать улыбку своей неосновательностью: ведь когда-то чинопоследование греческой литургии было нам не менее незнакомо и чуждо. Нет: принципиальное отличие — психологическое, сердечно-душевное, а это сердечно-душевное определяется разницей религиозного мировосприятия. Говоря иначе, последователи христианства и буддизма имеют принципиально различные способы продвижения ко Спасению (упорно продолжаем использовать это слово) и духовного делания.

Христианский путь такого делания есть неустанный *восторг* или, говоря иначе, обожение: постоянное прозрение в телесном мире Бога, то есть блага, добра, достойного восхищения, а если и не удаётся его прозреть — упование на будущее добро, которое обязательно явится и восторжествует. Это — не исключительно христианский путь: в известной степени он свойственен и вишнуизму, хотя в последнем связан с личным отношением к божеству, подобием человеческой влюблённости, христианство же в основном сторонится слишком человеческого и его переноса на Божественное. Буддизм — иной по своему характеру: верующий буддист в мире в основном прозревает неблагое, чтобы от этого неблагого временного обернуться к постоянному и устойчивому благу. Чувства хотя и могут сопровождать его на этом пути отвращения, не являются на нём главным помощником, единственным верным поводом — остаётся разум: логический ум и наблюдательность. (Правда, и христианскому монашеству свойственно отвращение от мира, христианская и буддийская аскетика смыкаются достаточно тесно, разница — в необузданной поэтичности первой и трезвой прагматичности второй.) Христианство — религия преимущественно эстетическая, буддизм — аналитическая.

Но ведь достоянием и достоинством россиянина не является исключительно жизнь души или, напротив, исключительно жизнь ума: Россия прославлена и выдающимися артистами, и великими учёными. Вовсе не аналитический характер буддизма способен отпугнуть от него русского человека. Тогда что же: призыв к труду? Но мы, русские, вовсе не ленивы, как ни стараются наши недоброжелатели уверить нас в обратном, попутно обвиняя в бытовой неряшливости, жестокости, нетерпимости, да и вообще во всех смертных грехах. Русский человек не любит только бессмысленных усилий, придания труду характера особой

добродетели, показной работы, которую с удовольствием и саботирует. Эстетическая скудость? Буддизму она не свойственна, но правда и в том, что традиционное буддийское искусство по своему характеру — совсем не русское. В нём как будто не хватает чего-то, что нам очень важно. Чего же? Поэзии особого рода? Мечтательности? Да, вот оно, странное, но точное слово. Русская культура и, разумеется, русское православие очень мечтательны, это некая особая духовная мечтательность, тонкий аромат, который пропитывает человека с детства. Буддизм же к любой мечтательности достаточно безжалостен. А если посмотреть ещё и с другой стороны: не является ли эта мечтательность в иных случаях своего рода болезнью (эту болезнь очень наблюдательно описывает всё тот же Достоевский в «Белых ночах»), не способен ли буддизм лечить эту болезнь подобно горькому снадобью?

Но даже эта беда, эта эстетическая нестыковка поправима (при условии, что мы вообще согласны с надобностью её исправления). Религия в национальном бытовании вырабатывает ту эстетику, которая ближе всего душе народа, также и буддизм вполне способен обзавестись некоей возвышенной мечтательностью, если просуществует внутри россиянства достаточно долго. Потенции эти в нём содержатся, как вообще любая великая религия содержит в себе почти безграничные потенции. Вспомним, пожалуй, историю про ламу Тонпу, который спрашивал своих учеников, что поделявают знакомые ему подвижники. Одни, по свидетельству учеников Тонпы, проповедовали без усталости, другие совершали чудеса, а вот некий Кхампа Лунгпа не делал ничего, только постоянно плакал, накрыв голову. Услышав о том и опознав в этом великое подвижничество, Тонпа и сам залился слезами. Это — буддийская, тибетская, но при том в каком-то смысле — очень русская история.

Если даже эстетика не может служить особым препятствием, что может стать таким для исповедания буддизма русским человеком? Повторимся: характер аскетического пути. Но и поясним, что имеем в виду.

Прозрение Божества в телесности может совершаться коллективно (не непременно должно, а именно может), и литургия вообще является коллективным, точнее, соборным духовным усилием. *Миром* Господу помолимся, возглашает иерей, так же, как возглашалось и десять веков назад, так же, как сам Христос на Тайной вечере, этой первой литургии, сопредседательствовал не одному, но многим Своим ученикам, а те — Ему. Не так Пробуждённый, который устремлял Своих учеников к совместному труду, да, но — к уединённому пребыванию в келье, к уединённому созерцанию и размышлению, к уединённой битве со страстями. Молитву легко и благостно творить соборно. Медитация требует уединения. И

именно для русского человека сугубо личное, индивидуальное, «на особицу» усилие — не вполне естественно. В нём будто чувствуется некое предательство национального духа, некое легкомысленное оставление соборности.

Разумеется, великие аскеты, что буддийские, что христианские, всегда одиноки, и усиленная аскеза никакой коллективности вовсе не предполагает. Но ведь большинство верующих и в той, и в другой религии вовсе не являются великими аскетами. И вот: православным всегда было свойственно, естественно держаться вместе, так что они не представляют свою веру без епископии. Буддист же с его личным усилием и личным путём без церкви, без общины вполне способен обойтись (даже вопреки тому, что она и называется третьей драгоценностью), это, пожалуй, и объясняет слабую оформленность и малую централизацию буддийской сангхи.

Буддист способен жить без церкви, но способен ли именно русский буддист к этому, точнее, благотворно ли для него такое существование? Мы предполагаем: буддизм тогда способен будет укорениться в России, тогда он пустит корни внутри россияинства, когда его распространение и существование именно через *общины*, объединённые общим духовным трудом (пусть даже только общими практиками), а не через отдельных путешествующих учителей, собирающих на свои лекции мало- или вовсе незнакомых друг с другом людей, станет решённым делом. Необходима ли для этого единая церковная организация, церковь, подобная православной? Это — совсем другой вопрос, ответ на который сможет дать только время.

Мы повторим наши мысли вкратце: русский человек не желает спасаться лично. Он желает совершать труд спасения целокупно, всем народом, даже всем человечеством, примерно так, как уповал на это Николай Фёдоров, надежды которого на всеобщее (да при том и телесное) воскрешение при всём их безумии были чисто русскими по духу. Если буддизм сумеет ответить этому русскому чаянию (не надежде на всеобщее телесное оживление, конечно, а взысканию соборности), это и будет для него лучшим оправданием со стороны россияинства и лучшим путём соединения с ним.

Желая уже завершить «религию и личность» на этой высокой ноте, мы бросили взгляд в черновики и обнаружили в записях вопрос: Может ли русский буддист быть патриотом? И действительно: может ли, и особенно может ли он быть им не вопреки своему буддизму, и не параллельно ему, а в силу и посредством своей религии? Смеем надеяться, что да: иной ответ был бы для русского буддизма губителен. Откуда же буддист черпает свой патриотизм? Из любви к людям, из заповеданного Пробуждённым подлинного сострадания к ним, которая и есть основа той

любви. Но ведь любовь к соотечественникам предполагает симпатию к их исторической судьбе? Да. И к культуре? Безусловно. И к вере, и в итоге ко Христу как центральному объекту этой веры? Да, повторим мы в третий раз. Христос может быть нам, буддистам, дорог и нами любим как великий подвижник и великий сопечальник человечеству, без того, чтобы обязательно видеть в нём ипостась личного вселенского божества, существование которого для нас не выдерживает света беспощадной логики. Христиане не обязаны разделять нашу логику, которую мы можем оставить на откуп богословам. Любой герой, жертвующий собой на благо мира, вызывает наше восхищение, и у нас нет никаких оснований не чувствовать себя единым с народом, главной религией которого является почитание такого героя и его исключительно возвышенного пути. Мы чувствуем этот путь непригодным, неудобным для личного следования по нему? Так на то, в конце концов, разные веры и существуют.



## ЧАСТЬ ВТОРАЯ. РУССКИЕ БУДДАИСТЫ

Среди центральных фигур россияинства практически нет буддистов в догматическом смысле, то есть людей, исповедовавших буддийскую веру, планомерно выполнявших буддийские духовные практики или хотя бы достоверно принявших буддийское Прибежище в Трёх драгоценностях веры (Будде, Его Учению и Его общине). Но этот самый догматический аспект и не так важен для нашего жанра: мы ведь пишем не догматический трактат с бетонной архитектурой логики и стальными балками цитат из священных писаний, а всего лишь цикл философских эссе. Для нас интересен вопрос: был ли кто-либо из действительно значимых фигур на горизонте россияинства (русской культуры, философии, религиозности, даже политики) буддистом в сугубо философском смысле?

Шопенгауэр, как известно, симпатизировал буддизму, настолько, что в его «домашнем алтаре» даже имелась статуя Будды, привезённая из Тибета (и это в 1856 году)! Исключительно для сведения читателя: статую философу подарил тайный советник Крюгер, Шопенгауэр позолотил её и установил на специальную угловую полку так, чтобы она хорошо была видна каждому. Но уж едва ли мы заподозрим автора «Мира как воли и представления» в том, что перед статуей зажигались лампы, выставлялись подношения воды, курились благовония или совершались простирания. Простирающийся перед образом Просветлённого Шопенгауэр выглядел бы не менее удивительно, чем сидящий в падмасане (традиционной позе для буддийских медитаций) Кант или Гегель, крутящий ручной молитвенный барабан. Но, в конце концов, немецкий философ так много сделал для распространения буддизма в Европе (не напрямую, конечно, а опосредованно, через свою философию, которая носит отчётливые буддийские черты), что лично автор охотно готов ему извинить невыполнение формальных практик. Если же говорить серьёзно, для укоренения буддизма в Европе факт догматического, церковно-нормативного исповедания буддизма Шопенгауэром не имел особого значения: важным оказалась исключительно его философская близость буддизму.

Биографы (см. в частности Alois Payer) свидетельствуют: сам Шопенгауэр называл себя *буддаистом* (Buddhaist). Интерес высокоучёного европейца к буддизму проявился столь по историческим меркам рано (философ родился в XVIII веке, страшно подумать!), что просто даже ещё не существовало тогда в немецком языке слов, обозначающих последователей Благого Закона. Что ж, слово не хуже всяких других, и хоть в русском языке оно звучит непривычно (так же, как

и в немецком, впрочем), попробуем и мы им воспользоваться для обозначения тех русских людей, которые в своей философии, поэзии, мироощущении или практической деятельности оказались близки буддизму и поэтому могут считаться если и не пионерами русского буддизма (оставим это звание за буддийскими учителями), то хотя бы зодчими его фундамента. Ещё раз повторимся о том, что нас не очень занимает вероисповедная принадлежность всем известных фигур, на которые мы просто предлагаем взглянуть с не вполне привычного ракурса. Иные картины создаются слепыми художниками, а пример Бетховена доказывает, что иногда и композитор не обязан сам иметь слух. Садовник тоже не всегда пахнет розой, но именно садовник рыхлит для неё почву.

## ЛЕРМОНТОВ: МИСТИК-АСКЕТ В ГУСАРСКОМ МУНДИРЕ

Мережковский поэтично назвал Пушкина — дневным, а Лермонтова — ночным светилом русской поэзии. Сам будучи своего рода мистиком, он нашёл удивительно точное сравнение, смысл которого, разумеется, вовсе не сводится к равновеликости (или почти равновеликости) двух поэтов. Пушкин сиятелен своей любовью ко всем проявлениям жизни. Лермонтов светит холодным светом отражения, от-торжения мира. Заметим между делом, что Христос часто уподобляется Солнцу, Пробуждённый Шакьямуни — ясному месяцу, но никак не Солнцу, которое утомляет своей жарой и заставляет монахов закрываться от него зонтиками. Любой, кто оказывается в южнобуддийской стране или в колыбели буддизма, Индии, с лёгкостью понимает, почему сравнение Будды с Солнцем Его ученикам не приходило и не могло прийти в голову.

Где-то выше мы говорили о том, что любой христианин в той или иной мере поэтизирует действительность. Вероятно, мы окажемся не очень оригинальными, если скажем, что поэтизировать — также и задача поэта, отсюда не удивительно, что из-под пера одного из самых поэтичных поэтов России иной раз выходят прекрасные молитвы, настоящие акафисты. Мы имеем в виду, например, «В минуту жизни трудную» (стихотворение 1839 года) или такую жемчужину христианской духовной лирики, как «Я, мать божия, ныне с молитвою» (1837 год).

Лермонтов — христианин, да... Но с каждым прожитым годом его короткой и насыщенной жизни ему всё тесней и тесней внутри христианства, словно внутри сюртука, который вот-вот расползётся по швам. Чтобы не быть голословным, позволим ему сказать об этом самому (если бы и хотели, мы бы не придумали более убедительной иллюстрации наших тезисов):

*«Я верю, обещаю верить, // Хоть сам того не испытал <...> // Что мир для счастья сотворён, // Что добродетель — не названье // И жизнь поболее, чем сон!.. // Но в е р е т ё п л о й о п ы т х л а д н ы й // П р о т и в у р е ч и т к а ж д ы й м и г...»* [разрядка наша — Б. Г.].

Здесь — всё: и искреннее желание верить по-христиански, поэтизировать мир, открывать в нём счастье, и — невозможность это делать в детской простодушной невинности.

Отчего — невозможность, откуда она? Она многосоставна. Невозможно верить «наивно», то есть ортодоксально, по немудрящим проповедям гимназического «Закона Божьего», будучи таким выдающимся, как Лермонтов, мистиком. Впрочем, мистик — слово не вполне подходящее: в точном религиозном значении мы должны всё же

понимать под мистиком того, кто сподобился тем или иным способом, посредством тех или иных духовных усилий — откровений и общения с надмирным, трансцендентным, сверхобыденным. Лермонтов, убитый в двадцать семь лет, никаких специальных аскетических трудов не совершал, его мистицизм, точнее, внятное ощущение им надмирной реальности (реальностей), вероятно, унаследованы им из прошлых жизней. И снова нас обвинять в передёргивании, скажут, что сам Лермонтов никакого метемпсихоза, дескать, и вообразить бы себе не мог. Ах, жаль нельзя держать пари с иными читателями! Мы бы озолотились, если бы могли это делать. Пока что вновь дадим слово поэту:

*«Между двух жизней в страшном промежутке // Надежд и сожалений, ни об той, // Ни об другой не мыслил я... <...> От той земли, где в первый раз я понял, // Что я живу, что жизнь моя безбрежна... <...> Как? Мне лететь опять на эту землю, // Чтоб увидеть ряды тех зол, которым // Причиной были детские ошибки?» [Смерть, 1830 (1831?).]*

Уже воплотившись, Лермонтов будто смотрит на себя в недоумении, задаваясь вопросом: как же угораздило меня родиться здесь, в этой холодной северной стране? Складывается порой ощущение, что он не избавляется от этого недоумения до конца жизни. Но когда без особых усилий, просто во снах уже в семнадцать лет посещает память о прошлых жизнях или о *страшном промежутке между ними*, когда сознание уже подростком улавливает касание жителей не этого мира, когда не кажется невероятной возможность (из «Мцыри») прилежным взором следить в ясном небе полёт ангела, — как, скажите, такому уму удовлетвориться патриархальной картинкой Бога в виде седобородого дедушки, восседающего на облаке? Мистика опасно кормить теологическими банальностями, ведь он своим прилежным взором вполне может окинуть дикий и чудный мир вокруг и вот: подлинного трансфизического существования этих банальностей не обнаружить.

Но и эта причина — не единственная, конечно. Мы уже говорили о лермонтовском аскетизме. Слово «аскет» выглядит странно применительно к автору эротических стихов (не столь и многих, впрочем) и участнику гусарских кутежей, но мы желаем на нём упорно настаивать. Лермонтов — аскет *in potentia*: бурление его страстей сочетается в нём с холодным и мощным, аналитическим умом, который, чисто по-буддийски рассматривая объекты страсти, говорит: «Это недостойно влечения, и это — тоже». Таких строк у поэта слишком много, чтобы приводить их все, но вот, к примеру, великолепная «Чаша жизни»:

Мы пьём из чаши бытия  
С закрытыми очами,  
Златые омочив края

Своими же слезами.

Когда же перед смертью с глаз  
Завязка упадает,  
И всё, что обольщало нас  
С завязкой исчезает;

Тогда мы видим, что пуста,  
Была золотая чаша,  
Что в ней напиток был — мечта,  
И что она — не наша!

Честное слово, сложно отделаться от ощущения, что это — гатха или вольное переложение какой-нибудь махаянской буддийской сутры: так выпукло и лаконично говорится здесь и о бессмысленности желаний, и о пустотности (объекта от характеристик, приписываемых ему субъектом), и даже о бессамостности.

Есть вообще в поэзии Лермонтова немало, немало буддийских максим, рассыпанных щедрой рукой, которые вполне можно принять за строки из «Дхаммапады». Вот, например:

Тот самый человек пустой,  
Кто весь наполнен сам собой  
[Из эпиграмм, 1829].

Или:

Не обижай ничью святыню,  
Нигде приют себе не строй.

Или:

У Бога счастья не прошу  
И молча зло переношу  
[Валерик, 1841].

Или вот это, превосходное:

Находишь корень мук в себе самом,  
И небо обвинить нельзя ни в чём  
[1831-го июня 11 дня].

Но больше «Чаша жизни», больше этих отдельных афористичных изречений поражает ум буддиста резонансом с буддийским мировоззрением стихотворение, написанное Лермонтовым за год до

смерти («И скучно, и грустно...»). Одна за другой в нём вспыхивают фразы:

Желанья!.. Что пользы напрасно и вечно желать?..

И далее:

Любить... но кого же?.. на время — не стоит труда,  
А вечно любить невозможно.

Чисто буддийская позиция, лишённая всякой сентиментальности, невозможная для большинства поэтов именно потому, что это большинство — христиане, да и в каждом христианине есть немного от поэта (наоборот — не всегда).

Наконец:

Что страсти? — ведь рано иль поздно их сладкий недуг  
Исчезнет при слове рассудка...

Удивимся, если найдётся хоть один буддист, не готовый подписаться под любой из этих строк и признать в них буддийское credo.

С мощным и при том сугубо аналитическим, трезвым, невесторженным умом существовать в христианской стране можно по-разному. Можно, к примеру, подобно Владимиру Соловьёву, обратить свой ум на исследование Софии как не то свойства, не то ипостаси Божественного и в этом найти отдушину. Предположим, что тесновато было внутри христианства и Соловьёву, иначе не жаловался бы он в шутиливо-горестных стихах, подобных следующему:

Ах, далеко за снежным Гималаем  
Живет мой друг,  
А я один, и лишь собачьим лаем  
Свой тешу слух.

Да сквозь века монахов исступленных  
Жестокий спор  
И житие мошенников священных  
Следит мой взор.

Но лишь засну — к Тибетским плоскогорьям,  
Душа, лети!  
И всем попам, Кириллам и Несторьям,  
Скажи: прости!

Недаром ли, спросим отчасти юмористически, отчасти и всерьёз,

появляются в мечтах православного философа именно тибетские плоскогорья? Впрочем, у Соловьёва хотя бы имелись его Кириллы и Несторы как пища рассудку и объект приложения полемических сил. Но вот если такой острый ум слит с самой сутью сознания, а ортодоксальная церковность — неинтересна (Лермонтов не враждует с ней, подобно Толстому, он просто отряхает с ног прах её скучных банальностей, что лишний раз заставляет думать о его философской далёкости от христианства: своё родное, пусть и несовершенное, не отпускаешь так легко), если так, что — тогда?

Тогда остаётся упражняться в том самом благородном памятовании, которое Пробуждённый предписал монахам и которое Лермонтов, сам не зная того, изобразил в «Герое нашего времени»:

*«Я давно уж живу не сердцем, а головою. Я взвешиваю, разбираю свои собственные страсти и поступки с строгим любопытством, но без участия. Во мне два человека: один живет в полном смысле этого слова, другой мыслит и судит его»* [Княжна Мери // Герой нашего времени].

Есть, впрочем, не только прозаическое, но и поэтическое описание «русской випассаны» (випассана — одна из буддийских медитаций, бесстрастное наблюдение за множественными объектами ума), оставленное Лермонтовым:

*«Приметив юной девы грудь, // Судьбой случайной, как-нибудь, // Иль взор, исполненный огнём, // Недвижно сердце было в нём. // Как сокол, на скале морской <...> Ветрила бедных челноков, // Движенья дальних облаков // Следит его прилежный глаз. // И так проходит скучный час! // Он знает: эти челноки, // Что гонят мимо ветерки, // Не для него они плывут, // Они блеснут, они пройдут!..»* [Отрывок, 1830 (1831?)].

Остаётся устремляться к благородному идеалу, при котором «чужды вам страсти и чужды страдания» и продолжать наблюдать его для себя далёкость. (Если «Тучки небесные», известные всякому русскому человеку со школьной скамьи, не есть буддийская поэзия, то что вообще может быть названо буддийской поэзией?)

Остаётся томиться, не видя применения своим силам, и ощущать, как не только вся Россия — весь мир, весь э т о т мир неуютен и тесен. Остаётся, подобно своему герою, совершать глупости от скуки и быть убитым на дуэли, не достигнув даже тридцатилетия.

Поэтический некролог на гибель Пушкина написал Лермонтов, вполне равновеликий погибшему. Есть некая горестная несправедливость в том, что после смерти самого Лермонтова не нашлось никого, равновеликого ему, чтобы оплакать закат ночного светила нашей поэзии! И не только светила поэзии: того, кто мог бы не прикровенно, но открыто воссиять ясным месяцем русского буддизма. Проживи Лермонтов, вместо двадцати семи, хотя бы до пятидесяти лет — может быть, он захотел бы

сменить сюртук армейского офицера на монашескую накидку и стать подлинным пионером проповеди Учения Будды внутри россияинства. Как жаль, что мы так никогда и не сможем узнать о том, сумел бы или нет осуществиться такой поворот жизни мистика-аскета в гусарском мундире.



## ЧЕХОВ: РУССКИЙ ЛАМА

Чехов был исключительно добрым человеком: добрым не в значении сентиментальности, умиляющейся тому, чему легко умилиться, а в смысле деятельного сострадания. Он, и находясь на отдыхе, думал, как улучшить, к примеру, жизнь русских врачей, русских учителей, русских студентов. Сострадание — общечеловеческое чувство (*подлинно* общечеловеческое, подлинно единящее, в отличие от дешёвой толерантности), то единое, что пестует и буддизм, и христианство. Неудивительно поэтому, что далёкость Чехова от христианского мироощущения оставалась и остаётся на этом фоне незамеченной. Для нас эта далёкость не причисляется ни к достоинствам, ни к недостаткам: памятуя словами Лермонтова о том, что *«в Твой мир идут столь разные пути»*, невозможно настаивать на исключительном преимуществе одного. Мы просто устанавливаем то, чего требует от нас аналитическая честность.

Существуют поэты в прозе. К ним относится из русских писателей, к примеру, Куприн, Тургенев, Александр Грин. Лев Толстой, хоть это и не сразу очевидно, — тоже в их числе, причём он — один из наисовершенных, магичных поэтов (недаром, в конце концов, Набоков восхищался стилем Толстого, отточенным «до магического артистизма»). Все они любят этот мир и прозревают в нём лучшее, чудесное, божеское. Все они идут широкой христианской дорогой вне зависимости от факта своей любви к церкви или вражды с ней, крещения, атеизма или анафематствования. Все они благотворны для чтения в детстве и юношеском возрасте, ведь если не любить жизнь хотя бы в детстве, что же выйдет? Тот самый *тощий плод, до времени созрелый*, который, словами мистика-гусара, *ни вкуса нашего не радует, ни глаз*.

Чтение Чехова в детстве производит впечатление жевания картона: ни вкуса, ни цвета, ни запаха. Ни радости, ни любви, ни сюжета, одно серое равномерное уныние российской действительности. Короткие рассказы «Аптекарьша» и «Студент» в полной мере дают представление об этом ощущении; держать эти рассказы от детей стоит так же далеко, как спички. *«И теперь, пожимаясь от холода, студент думал о том, что точно такой же ветер дул и при Рюрике, и при Иоанне Грозном, и при Петре, и что при них была точно такая же лютая бедность, голод; такие же дырявые соломенные крыши, невежество, тоска, такая же пустыня кругом, мрак, чувство гнета — все эти ужасы были, есть и будут, и оттого, что пройдет еще тысяча лет, жизнь не станет лучше»* [Студент], — как вам это понравится? Но в «Студенте» хотя бы брезжит радостный исход, в душе Ивана Великопольского волнуется

евангельская правда. А в ином рассказе и не мерцает никакого такого исхода: «*“Как я несчастна! — говорит аптекарша, со злобой глядя на мужа, который быстро раздевается, чтобы опять улечься спать. — О, как я несчастна! — повторяет она, вдруг заливаясь горькими слезами. — И никто, никто не знает...”*»

«*Я забыл пятнадцать копеек на прилавке*», — бормочет аптекарь, *укрываясь одеялом*» [Аптекарша].

Всё победила правда жизни, от которой романтику хочется повеситься.

Ведь, к примеру, в «Вешних водах» или в «Асе» Тургенева тоже побеждает эта несчастная правда, тоже не состоялась помолвка героя с замечательной красавицей и умницей, причём в силу пошлых соображений, а то и постыдных, греховных человеческих слабостей, так почему же ни «Вешние воды», ни «Ася» не производят такого безотрадного впечатления? Потому, что Тургенев просветляет действительность, не то чтобы украшает, но как бы трансцендирует её, связывает мир и надмирное. Потому, что Джемма — это, по сути, юная мадонна, и в Асе тоже угадывается нечто ангелическое, чудесное, и радостно глядеть на это. Чехов же, оборачиваясь неким купцом Самсоновым из «Карамазовых», «изрекает самым решительным и безотрадным тоном: “Извините-с, мы эдакими делами не занимаемся”».

Не занимаемся, и у бедного читателя, как и у Мити Карамазова, подкашиваются ноги. Только приглядишься к Оленьке, дочери лесничего, такой хорошенькой («Драма на охоте»), только подумаешь увидеть в ней тургеневскую девушку — а её в сельской церкви, оказывается, «мучит вопрос местничества», и вместе с «простым народом» она стоять не хочет, хочет вместе с «чисто одетыми, приличными». Будто подслушано в наши годы где-нибудь в автобусе, и никакого уже желания разглядывать в Оленьке идеал мадонны, и, в итоге, к чему снимать с полки том Чехова? — думает тот, кто привык к *христианской* прозе.

А если заниматься этим, если всё время прозревать в мире благое, но при том не иметь под ногами твёрдой почвы в виде трезвого ума и силы воли, то рано или поздно сойдёшь с ума, и в таком сумасшествии нет ничего весёлого. Об этом — «Палата № 6»: хотя и не только об этом, но об этом тоже.

Чехов не только сострадатель. Он очень приглядчив. Он — врач (традиционный, кстати, заработок тибетских лам-мирян), но он ещё и духовный лекарь или, как минимум, духовный рентген (тоже безусловное свойство ламы, иначе на что нужен лама). Он и жалеет своих героев, и раздевает их, укладывая на операционный стол своего художественного препарирования. Вот, к примеру, Беликов, «человек в футляре». Ведь он абсурден, комичен, да? Но он и мучительно несчастен, и мы, без Чехова,

не восчувствовали бы этого несчастья. (Мало ли ходит Беликовых вокруг!) А с ним — поостережёмся, пожалуй? Хотя бы в первый день после прочтения рассказа поостережёмся смеяться над несчастными, добровольно заключившими себя в футляр? Вот, извольте, и другой футляр, политический, в который заковала себя Лидия, старшая сестра Жени-Мисюсь («Дом с мезонином»). Она не смешна, нет, она скорее отвратительна, потому что своим ничтоже сумнящимся крепким глянцеви́тым футляром разрушает чужое счастье. Чехов не бичует свою героиню ни насмешкой, ни презрением, он вновь исподволь подводит нас к состраданию, одному из самых тонких человеческих чувств. Из сострадания-то к Мисюсь может быть, поостережёмся мы замыкать себя в футляр политической слепоты и агрессивного святошества? Вот «Попрыгунья»: это — футляр эгоизма, самовлюблённости, самолюбования, пренебрежения к близкому человеку. Вот «Драма на охоте»: холёный Камышев-Зиновьев — в коробке эгоизма, равнодушия ко всему, кроме своих интересов, мелкого самолюбия, слабоволия, невозможности сопротивляться дурным страстям; хорошенькая Оленька — в коробе тщеславия, жадности до радостей жизни, этической неразборчивости, да и того же, по сути, эгоизма, только женского. Чехов — он весь про футляры, про стальную клетку человеческих страстей, о которой говорят и «Три основы пути» («Ламцо Намсум»), средневековый буддийский текст школы Гелуг, только там эта стальная клетка нарисована скупым языком проповеди, языком плакатной пропаганды, а здесь изображена тонкими мазками художника.

Даже когда Чехов, щелкунчик русской литературы, не ставит себе целью вскрыть очередной футляр человеческой пошлости (ведь грех всегда пошл, в какие бы романтические одежды ни рядился), он всё равно оставляет своего героя нагим. Такова «Душечка», один из самых загадочных рассказов. Загадочен он, потому что, собственно, что дурного в Душечке? Или кто-то хотел бы, чтобы она, в каждом из своих браков, не была такой беззаветной и пластичной? Нет же, сам Чехов едва ли хотел бы этого. Нет же, «Душечка» — про другое: про то, что не надо нас, пожалуйста, кормить сказками про вечную любовь среди людей и про постоянство женских убеждений. Христианство, подчеркнём, не уничтожает эти сказки, не идёт на них войной, потому что когда мир трансцендируется, узренный образ невольно облекается в мир, и миф затуманивается в сказку. Уничтожить эти сказки было бы безжалостно по отношению к людям, которые ведь не все — апостолы Христа, чтобы питаться непосредственно ясным светом евангельских истин. А вот буддизм — он сказок не переносит, настолько не переносит, что когда видит «христиан», обманывающих себя в своём христианстве, способен спросить: позвольте, какие же вы христиане?

Впрочем, мы, буддисты, редко позволяем себе эту бестактность, мы не вмешиваемся в труд иных церквей и не берём на себя их задачу по отношению к их собственным верующим. Да ведь и Чехов не то чтобы бестактен. Бестактен, да, чудовищно бестактен, но это всё прощается, прощается ему. Он — как врач, который беспощадно вырывает зуб или делает надрез, но он же и поглядит нас по голове, и подует на больное место, приговаривая: бедные вы мои, бедные, заблудшие, хорошие, жалкие, и я-то ведь тоже жалок, и я-то ведь тоже болен, и я не лучше Вас (обманывает: лучше, лучше).

Иногда скальпель Чехова движется так тонко, что мы и не замечаем его движения. Зримо это являет «Архиерей», который так любопытно сравнить с христианским повествованием о том же самом, например, с лесковскими «Мелочами архиерейской жизни» или «На краю света». (Вот, отметим в скобках, и Лесков, православный христианин, нашёл возможность в «На краю света» оценить и признать достоинства буддийского Учения, а не набрасывался на чужое и малопонятное с оголтелой бранью в стиле безумного Пуришкевича.) Лескова интересуется, как архиерей, живой человек со своими естественными человеческими слабостями, живёт внутри православной догматики и церемониала, как он примиряет себя с ними. Чехов к догматике равнодушен. (В черновиках «Архиерея» как будто была мысль противопоставить главного героя и атеиста, который «мертвецов режет», но писатель её оставил.) Чехов видит только одно, но видит очень зорко: архиерей, при всей своей вознесённости — просто хороший, но не вполне счастливый человек, и он не вполне счастлив не от отсутствия жизненных радостей, а потому, что на своём вознесённом месте — беспомощен. И против болезни он беспомощен, и против смерти (это бы ладно), и в отношении подлинного содействия, истинной духовной помощи мирянам тоже беспомощен: архиереем себя он не чувствует, а желает быть простым деревенским священником, дьячком, да и в труде своём, в приёме просителей, сердящих его пустотой и мелкостью просьб, робостью и неразвитостью; в чтении и письме бумаг, потребных для церковной бюрократии — во всём этом не видит ни радости, ни пользы. И это, наверное, не архиерея вина, а тех, кто не соразмерил душевное и церковное, кто сделал из духовного иерарха чиновника по церковному ведомству и обрёл духовенство на малоосмысленный и недухоподъёмный труд. Деликатное, аккуратное предложение исправления церкви, мы и не заметили его. Нам и не надо примечать этой терапии, но десяток «Архиереев», да прочитанных всеми клириками и всеми мирянами, привели бы к реформе православной церкви эволюционным способом, а не большевистским.

Человек порочен. Но он, даже внутри короба своих страстей, способен к исправлению. Надо только указать ему путь, вложить в руку

ключик от футляра. Этот ключ — сострадание, только, упаси боже, не сентиментальное, а подлинное, деятельное. Сострадание даже во грехе, даже пребывающему внутри греха. Он настолько тонкий, этот ключ, что не надо его ломать тяжёлым молотом верований или убеждений. Пусть их, пусть веруют во что хотят, лишь бы слёз в этом мире было меньше. (Тоже — очень буддийская черта, очень свойственная буддизму.) Поразительный контраст являет сравнение «Анны Карениной» и «Дамы с собачкой». Они очень разные по объёму, масштабу, наполнению, но в главном их всё же можно сравнивать: оба текста — про одно, про супружескую измену. Толстой (по крайней мере, тот Толстой, который ещё не приступил к строительству толстовства) — христианин, и с суровой ясностью демонстрирует нам, что Анна, изменив богоначертанному, погибает. Толстой, пожалуй, и сам не хотел так: это вышло по законам художественной правды. Не в том даже дело, что Толстой — христианин, а в том, что Анна Каренина — христианка, душа её — христианка, а душу обмануть сложно. Анна Аркадьевна — христианка, а Анна Сергеевна — нет. И Гуров — не христианин тоже. Чехов и хотел бы, возможно, чтобы его герои были христианами (а на самом деле ему всё равно, как нам кажется, но вот, мы сделали нужный реверанс), только вот христианством этот порок не лечится. Точней, это уже и не только порок. В этой измене есть порок, есть и светлое. Порок — пошл, и Гуров, едящий арбуз, пошл. Но нельзя думать об одной пошлости, надо увидеть благо, жить и дышать этим благом (которое, снова, не в страсти, а в сострадании: разве одна страсть подвигла Гурова ехать в другой город уже после того, как всё кончилось?). На эту широту понимания человека, прощения человека взбирается, пожалуй, только Достоевский (глава «Верующие бабы» в первой части «Братьев Карамазовых»).

«Дама с собачкой» — один из самых светлых текстов, он указывает, что из греха, из пошлости, из суетной круговерти выйти можно, что путь — сочувствие. Мы сказали, *о чём* Чехов: он — о футлярах. Мы не сказали, *для чего* Чехов: он — для воспитания, для исправления. Но для воспитания не через восторг (для этого — Лесков, например, и, конечно, Достоевский), а через любовь в соединении с трезвостью ума. Чехов — лама-мирянин, причём лама именно махаянского толка (да ведь в Тхераваде, южном буддизме, учителей-мирян почти и нет). Определение, которому сам он очень бы удивился. А после улыбнулся и, поправив пенсне, произнёс бы: «Что ж, пусть, только Вы уж позволите мне остаться в мирском платье, голубчик?»

## ЛЕВ ТОЛСТОЙ: ТРАГЕДИЯ НЕДОБУДДИСТА

Мы уже упоминали на этих страницах Шопенгауэра, и кто бы мог подумать, что он придётся к слову ещё раз. По свидетельству Василия Розанова, «когда наша простая Русь полюбила его [Льва Толстого — Б. Г.] простой и светлою любовью за “Войну и мир”, он сказал: “Мало. Хочу быть Буддой и Шопенгауэром”» [Розанов В.В. Опавшие листья. — М., 1992. — С. 145]. Разумеется, Толстой не говорил этого; «говорил» здесь просто означает «желал», и в мысли Розанова будто прочитывается обида на Толстого: зачем, дескать, он не был таким, каким мы хотели, какое искушение, какое самолюбование повело его на иную стезю? Но не самолюбование, конечно, не тщеславное желание «быть Буддой и Шопенгауэром», а голос совести и рассудка.

Толстой, в отличие от Лермонтова и от Чехова, о буддизме не только знал, но и доподлинно им интересовался. Его перу принадлежит, к примеру, очерк «Сиддхартха Гаутама, прозванный Буддой», переводы множества буддийских притч и сказаний. Известно, что в 1847 году девятнадцатилетний Толстой в Казанском госпитале познакомился с буддийским монахом и был поражён готовностью монаха простить своего обидчика-грабителя. Некоторые считают, что именно эта встреча и заложила основы толстовской философии ненасилия.

Виктор Пелевин, единственный крупный русский писатель, о буддизме которого можно говорить без всяких натяжек, не пропустил фигуру Толстого и посвятил ему целый роман под лаконичным названием «Т». Хотя граф Т. в романе Пелевина — едва ли буддист, да и вообще мало похож на себя, само это внимание писателя-буддиста к Толстому симптоматично: о Пушкине Пелевин, к примеру, никакого романа не написал. Доподлинное влияние буддизма на Толстого так велико, что, к примеру, Арши Чонгонов, студент монастырского университета «Дрепунг Гоманг», уверяет нас: «В конце концов, многие стороны буддизма стали составной частью философии Толстого» — и исподволь подводит нас к мысли: да и сам граф был буддистом или, по крайней мере, замер от буддизма в двух шагах!

Вопреки всему этому, вопреки суетному желанию приписать нашему, буддийскому, влиянию ещё одного новообращённого (да какой величины при этом!), приходится признаться: Толстой буддистом не был, и даже буддаистом (буддистом спонтанным, буддистом по мироощущению) он был в гораздо меньшей мере, чем тот же Лермонтов.

Толстой не только любил жизнь (мало ли кто её не любит), но был наделен счастливым даром видеть в этом мире — надмирное, в

ежедневном — благородное, в преходящем — Вечное. В дрожащей улыбке Кити после признания Левина; в бессонной ночи Левина накануне объяснения; в готовности Наташи Ростовой немедленно сбросить с телег весь семейный скарб, лишь бы только погрузить раненых; в неожиданной решимости Николая Ростова в зародыше пресечь крестьянский бунт и защитить княжну Марью, — во всём этом открывается большее, чем повседневность, лучшее, чем обыденность. И вот что удивительно: сама Наташа Ростова — не такая уж и праведница, и дурные порывы ей тоже не чужды, и в чём-то даже, страшно вымолвить, она сравнима с чеховской Ольгой Урбениной, но при взгляде на неё не опускаются руки, не опадают наземь крылья. Хочется жить, и любить, и трудиться, и даже умереть за Отечество не жалко. Кто наделён счастливой способностью вдохновлять ко всему этому — христианский писатель, конечно, и никакое анафематствование этого изменить не способно. Давайте однажды рассудим и догматически: извергнув Толстого из православия, отлучение от церкви не извергло же его из *всего* христианства, а всё христианство, при всей симпатии к православию, — ведь больше православной церкви?

Но христианскому писателю оказалось мало быть им, захотелось «быть Буддой и Шопенгауэром», и уже не так важно, действительно ли Толстой произносил эти слова, или они были Розановым просто домыслены, чтобы не сказать, сочинены.

Очень странно произносить всё последующее принявшему Прибежище буддисту, но и должен кто-то из нас, буддистов, это выговорить, ведь христианина, хоть бы он сотню раз об этом повторил, всё будут подозревать в пристрастности. Если именно буддизм повлиял на мировоззрение Толстого, он для писателя оказался — соблазном. Не таким, разумеется, соблазном, который ведёт к провалу в пучину греха (мы, например, совсем не готовы рисовать перед своим умственным взором фреску «Толстой в аду», каковые в XIX веке от излишнего самоуправного старания иных сельских иереев украсили стены некоторых православных храмов), но соблазном интеллектуальным, философским. Думаем, что не сам буддизм оказался этим соблазном, а недостаточное знакомство с ним, недостаточное понимание его, и это станет ясно немного позже.

Примерно так мог рассуждать Толстой, вдохновлённый знакомством с буддизмом: Вот, был некогда царский сын, и этот царевич, покинув отчий дом, постиг одним своим умом, без церкви и духовенства, без назойливых помощников, больше смахивающих на шарлатанов, высшую Истину жизни, и от проповеди люди начали обращаться к радости и добру. Отчего же и я, наделённый умом человек, также не могу одним им постичь эту высшую истину, без церкви и клира, без шарлатанствующих псевдопомощников, и отчего проповедью этой простой и радостной

Истины и мне не вести людей к добру и радости?

Но очень важное, возможно, и не вовсе по своей вине, упустил из виду русский писатель, сияющее солнце нашей прозы. Он не подумал о том, что ум Пробуждённого был рождён и приуготовлен к Пробуждению усиленным и многолетним, даже многожизненным, трудом аскезы. Что и сам труд аскета был бы невозможен без «церкви», без института странствующих отшельников, а и сам этот институт пополнялся благочестивыми пожилыми брахманами, вступавшими в четвёртую стадию своей жизни, стадию санньясина, и опять-таки не мог бы существовать без брахманов, без той же самой «церкви», без «лукавых посредников», так Толстым не любимых за их готовность к компромиссу с миром. (Со страстью можно обличать церковников в этой готовности, но без компромисса с миром церковь останется без всякой поддержки и прекратится религия на земле.) Что ум самого Будды перед Просветлением должен был быть взрыхлён мудростью предыдущих учений, и эти учения должны были изойти из уст пусть не просветлённых, пусть не всемудрых, но живых учителей. Недаром же первая мысль Будды сразу после Пробуждения была о долге благодарности по отношению к Своим учителям, и откуда бы изойти этой благодарности, если бы те учителя его вовсе ничему не научили и никак в движении по духовному пути не пригодились?

Не зная и не дав себе труда догадаться об этом, Толстой с головой бросился в пучину проповедничества и догматического строительства. Звучит это странно, но тот, кто ниспровергает, сразу и строит. *«Я не толковать хочу учение Христа, я хочу только рассказать, как я понял...»* — скромно приступает он к этому строительству в сочинении под названием «В чём моя вера». Но ведь тот, кто рассказывает о том, как понял учение, уже его и толкует? И тут же, нимало не замечая бесцеремонности своего нового заявления, продолжает: *«Я не толковать хочу учение Христа, а только одного хотел бы: з а п р е т и т ь л ю д я м т о л к о в а т ь е г о»* [В чём моя вера, разрядка наша — Б. Г.]. Вероятно, Лев Николаевич и сам не замечает, как его слова звучат и как могут быть на простой человеческий язык переведены. А звучат они примерно так: «Замолчите, лживые попы, нишкните, скудоумные святые и мистики. Я, граф Толстой, открыл в учении Христа истину и буду теперь повествовать о ней, вашего же ума открыть её не хватило, поэтому вам рассуждать о том, о чём я рассуждаю, запрещается. И не то чтобы я запрещаю Вам это силой оружия, я ведь против любого насилия, но предлагаю вам склониться перед моим авторитетом добровольно и замолчать. Я бы этого очень хотел, и довольно резонов».

В указании Толстым на конкретные изъяны церкви (которые, возможно, есть совсем и не изъяны церкви, но изъяны православного мира,



обнимающего собой отнюдь не исключительно праведников) содержится много правдивого, а его дотошный анализ греческого текста Евангелия временами кажется очень убедительным, в любом случае, он имеет самостоятельное значение. Совесть Толстого была глубока, не развивать последовательно то, к чему он пришёл интеллектуальным размышлением над Евангелием, казалось ему бесчестным, постыдным соглашательством. Он, в итоге, и развивал эти мысли, а дойдя до крайней точки, создал новую религиозную систему, христианскую, но с отчётливым привкусом буддизма, а именно *толстовство*.

Пришло время перечислить важнейшие «догматы» толстовства, хоть и очень кратко. Вот они (просим прощения, если упустили иные):

- Христос — истинный Мессия и Спаситель, ибо указал человечеству путь ко спасению, но Он — лишь великий учитель, не Бог, а если и Сын Божий, то лишь в том смысле, в каком всякий из нас может быть назван сыном Божиим.

- Христос оставил человечеству пять заповедей: (1) не гневаться ни на кого и никого не считать ничтожным, (2) мужчине всегда жить лишь с одной женщиной, женщине — с одним мужчиной, допуская единственный брак без возможности развода, (3) не давать никаких клятв, включая присяги, (4) не противиться злу силой категорически и никогда, (5) любить не только соотечественников, но и иноземцев. Дурные переводы Евангелия исказили эти заповеди, и ныне люди делают полностью обратное им, оправдывая это авторитетом Евангелия и церкви.

- *«В человеке живёт Божественный свет, сошедший с неба, и свет этот есть разум, — и что ему одному надо служить и в нём одном искать благо»* [В чём моя вера]. Разумом поверяют веру.

- Личной (индивидуальной) вечной жизни нет. Человек умирает, и только *«жизнь всего мира по воле Отца не погибает»* [В чём моя вера].

- Заботиться о богатстве абсурдно, бедность лучше богатства, бедный счастливее богатого, а высшее счастье — труд, и трудящийся никогда не умрёт с голоду. Смысл жизни — в служении людям.

- Учение Христа — ради разумной организации жизни и счастья здесь, на земле, а не в мифической загробной жизни, которой, похоже, и вовсе нет.

- Церковь была полезна ранее, когда направляла практическую жизнь людей, но сейчас *«церковь сделалась ненужным, отжившим органом, который только из уважения к тому, чем она была прежде, надо спрятать куда-нибудь подальше»* [В чём моя вера]. *«Церковь сделала своё дело и отсохла»* [там же]. Современные революционеры, даже атеисты — лучшие христиане, чем христиане, так как они ищут новые идеалы, на основании которых выстроят общественную жизнь.

- Мученичество, аскеза и монашество бессмысленны. *«Христос учит*

*не спасению верой, или аскетизму, то есть обману воображения» [В чём моя вера].*

Даже эти несколько штрихов позволяют увидеть контуры учения. Иные его представления к буддизму, действительно, очень близки. Таковы, например, идея о том, что разум поверяет веру, идеал служения людям как высшего счастья, а также восприятие Высшего начала: *«То, что человек сознаёт в себе свободным, — это-то и есть то, что мы называем Богом. Это-то рождение от Бога, этого сына Бога в человеке, мы должны возвысить в себе для того, чтобы получить жизнь истинную» [В чём моя вера].* Близки буддизму — но от христианства, по крайней мере, догматического, они оказываются дальше, чем хотелось бы. Мы, буддисты, признаём за Христом достоинство великого учителя и бодхисаттвы, не уточняя, считаем ли его Богом или нет, находя умствования об этом для себя бессмысленными и безблагодатными, а те же умствования, высказанные христианами, — обидными для них, лишёнными морального основания поучать других людей об их собственной религии. Но Толстой идёт куда дальше и, объявляя Христа *только* учителем, заставляет усомниться: насколько в толстовстве много собственно христианства?

С другими же убеждениями Толстого верующий буддист едва ли согласится. Таковы, в частности, отношение Толстого к аскезе (буддизм вырос из аскезы, а монашество по сей день в буддизме остаётся идеалом пути, как мы можем выбросить их за борт?) и отношение к церкви как к забавному рудименту, время которого кончилось. Но одна из важнейших точек расхождения между толстовством и буддизмом, хоть это и покажется кому-то очень странным, — непротивление злу насилием.

Буддийский монах в Казанском госпитале не помнил по отношению к грабителю никакой обиды и сопротивляться ограблению не желал. Да ведь такое сопротивление — и не дело монашествующего. Также и про Пробуждённого неизвестны случаи Его сопротивления злу насилием (кроме отдельных событий в прошлых жизнях), да ведь это — и не дело Пробуждённого. Но отсюда вовсе не следует того, что злу не вовсе и никогда не стоит противиться насилием: зло, неостановленное, способно становиться всё бóльшим и бóльшим злом, сея разрушение и хаос, ужасая и парализуя прекраснодушных, которые думали обойтись в этом мире без слезинки ребёнка, без даже малой доли необходимого зла.

Евангельские идеалы, говорит Толстой, должны пониматься буквально, Евангелие должно быть путеводной звездой, а не пылящейся на престоле книгой. Ни у кого не повернётся язык упрекнуть писателя за эту позицию: она разумна, справедлива, хороша. Евангельские идеалы, включая полное непротивление злу насилием, продолжает он, должны стать нормой жизни, и больше того: пусть они будут нормой жизни всех

людей без исключения. От этого уничтожатся войны, прекратятся суды, перестанут быть преступления и убийства, причём перестанут быть не когда-то после второго пришествия Христа, а прямо здесь, прямо ныне. Но ведь этого не случится: все люди по всей земле неспособны одновременно отвергнуть насилие и в один миг усовершенствоваться так, чтобы не было и желания совершать зло, а без этого государства и народы, отказавшиеся от всякого насилия, станут несчастной добычей тех, кто от него не отказался.

Толстой все эти возражения предвидит и на них отвечает так: *«Если все члены семьи — христиане и потому полагают свою жизнь в служении другим, то не найдётся такого безумного человека, который лишил бы пропитания или убил тех людей, которые служат ему»*; *«Если бы было общество христиан, не делающих никому зла и отдающих весь излишек своего труда другим людям, никакие неприятели — ни немцы, ни турки, ни дикие — не стали бы убивать или мучить таких людей»* [В чём моя вера]. Жена автора, услышав этот ответ, воскликнула: «Бог мой, это как будто писал девятнадцатилетний!»

Велик и достоин восхищения подвиг святых мучеников Бориса и Глеба, но если бы все русские князья и правители раз за разом повторяли их подвиг, прекратилось бы существование нашей нации, и самой России не было бы. Для Толстого это, похоже, не беда: *«Любовь к отечеству, к своему народу <...> — всё это мне показалось отвратительным и жалким»* [В чём моя вера]. Всех-то иноземные завоеватели не убьют, да и вообще не убьют, если *«отдавать им излишек своего труда»*, только ведь систему насилия, вместе с армией, полицией, судами и тюрьмами, завоеватели всё равно построят, так для чего были жертвы? Кстати, мысль о *духовном* растлении (а не только об одном физическом насилии), которое завоеватели часто совершают в отношении завоёванных, в голову русского писателя даже не входит, не будем тогда обсуждать её. На вопрос о смысле принятия страданий от причинения нам зла, если оставить всякое сопротивление злу силой, Толстой отвечает: эти муки нужны по заповеди Христа и ради великого воспитательного воздействия ненасилия. Похоже, Лев Николаевич действительно верит в то, что кроткое непротивление жертвы насильнику, грабителю или убийце оказывает на него облагораживающее влияние, и этим так и провоцирует нас воскликнуть что-то просторечное вроде «Он это серьёзно?».

Ни христианство, ни буддизм не распространяют высших идеалов своей этики на всех верующих, памятуя, во-первых, о постепенности и медленности продвижения по духовному пути, во-вторых, о невозможности насильственного нравственного воспитания. Толстой — требует неотлагательности следования самой высокой евангельской этике для всех без исключения, и мало смущается невозможностью

практического исполнения своего требования. Он, подобно большому седобородому ребёнку, уверяет нас: лишь начните — и всё явится. С такой же фанатичной уверенностью, с той же настойчивостью немолодого дитяти либеральные круги перед революцией 1917 года повторяли раз за разом: стоит лишь отказаться от принципа назначения министров высшей властью, стоит сформировать правительство, ответственное перед Думой, не перед царём, стоит дать нашему многострадальному народу больше демократии — и всё явится, и Россия утонет в благоденствии. Случилось по желаемому ими, и Россия действительно утонула: в послереволюционном хаосе, разрухе и аду Гражданской войны.

Толстовство, с его предельной требовательностью к этике, с его возвышенным отказом от гнева и насилия, с его готовностью любить людей любой нации, с его желанием видеть Бога внутри человека, а не во Вселенной, с его идеалом служения людям и прославлением труда, с его стремлением поверять веру разумом должно, казалось бы, быть симпатично буддизму, уж если имеет с ним все эти общие черты. Но нам, буддистам, грустно смотреть на эту редуцированную «авторскую версию» христианства, гримирующуюся под буддизм. Если бы некая собака добровольно отказалась от лая, от острого нюха, от резвости, от всего собачьего и, потратив немало сил, выучилась бы мяукать и ловить мышей, с такой же грустью смотрели бы на такую собаку прочие кошки, думая про себя, что настоящей кошкой она всё же никогда не станет. Чтобы исправить толстовство до христианства, нужно признать внутри его авторитет не одного Евангелия, но и священного предания, право на истолкование Евангелия не за одним Толстым, но и за иными богословами; нужно увидеть во Христе Бога-Сына, вторую ипостась Троицы, и признать, что чудо насыщения толпы пятью хлебами было действительным чудом, а не разумным социалистическим разделением заранее припасённых запасов; нужно отказаться от категоричного истребования того, что должно быть совершаемо добровольно (удивительная ирония в том, что Толстой, требуя раз и навсегда прекратить всякое насилие, от самого главного, от духовного насилия — не отказывается, а настойчиво желает его совершать). Чтобы исправить толстовство до буддизма, потребуется сменить весь его догматический фундамент, потому что не может ведь Евангелие признаваться в буддизме в качестве первичного источника Учения, а тогда вопрос о строго обязательном непротивлении злу насилием отпадёт сам собой, поскольку буддийские тексты этой идеи в её качестве безусловного требования для всех без исключения мирян не содержат. Но возможно ли такое исправление? И зачем оно?

Зачем, спросят нас, и мы писали эссе о Толстом, если сами признали его недобуддистом? Есть ли положительный смысл в его учении и его

религиозном наследии? Нам видится, что он, конечно, есть. Толстой, этот Лютер от православия, всколыхнул своими простыми, нарочито наивными словами русскую религиозную мысль, заставив говорить о «древнем и скучном» Евангелии, которое вдруг оказалось и интересным, и актуальным. Толстой перебросил мост между христианством и буддизмом, побудив и христиан, и буддистов осмыслять, в чём они различаются и где способны подать друг другу руки. Толстой показал на собственном примере, что не нужно стыдиться дилетантизма ни в философии, ни в богословии. Если намерение благородно, результат послужит благу: в конце концов, именно в возражении «наивным глупостям» Толстого ковалась диалектика Бердяева, Сергея Булгакова, Евгения Трубецкого, и русская религиозная философия была бы беднее без этой диалектики. (Уже написав это, мы задумались: не Толстой ли, вместе с прочими, расшатывал духовные основания Российской Империи и привёл к её краху? Следует ли в масштабной исторической перспективе считать этот крах благом, злом, а то и вовсе благом в его качестве неизбежного зла?) Толстой показал, что и один в поле воин, и это — вопреки всем нелепостям толстовства вроде отрицания мистицизма, церкви, монашества — примиряет буддизм если не с учением, то с личностью Толстого. Мы, буддисты, любим воинов-одиночек, особенно таких, которые дерзают начинать то, что в своём начале кажется безнадёжным.

## ЕЛЕНА РЕРИХ: РИНПОЧЕ ВНЕ ТРАДИЦИИ

Из всех фигур русских буддаистов Елена Рерих выдаётся многим. И тем, что женщина: женщины в русской культуре (и в культуре вообще) не так часто получают самостоятельное значение. И особыми дарами личности, о чём, пожалуй, скажем позже. И тем, что вопрос догматической (а не только философской) принадлежности к буддизму в её случае, возможно, решается положительно.

Догматически того можно считать буддистом, кто разделяет общепобуддийскую веру в Три Драгоценности (Будду, Учение, Общину), а также полагает в них себе поддержку и защиту, как говорят иначе, принимает в них Прибежище. Симпатии Елены Рерих к Будде Шакьямуни и к (бодхисаттве) Майтрейе щедрыми горстями рассыпаны по её книгам, себя же саму она видела как, вероятно, основателя той самой *общины йогов*, которой суждено дать миру и развивать новое *учение*. (Книги «Агни-Йоги» даже выходили и по сей день порой выходят со специальной эмблемой, а именно со словами «Майтрейя сангха», «община Майтрейи», написанными письмом деванагари и помещёнными в квадрат.) Надеемся, что читатель простит нам простоту, которая обошлась без экивоков: в этом учении для нас, буддистов (но и для христиан тоже) и заключается главный вопрос. Насколько «Агни-Йога», учение созданное русским мистиком Еленой Рерих, заслуживает?..

Продолжить вопрос нам оказывается достаточно сложно: мы все будто бы понимаем, что хотим спросить, но так сложно облечь это в ясные слова без ущерба для здравого смысла. Заслуживает доверия? Но вопрос веры — вопрос вообще сугубо интимный. Иные, в конце концов, и во Христа не веруют, и принудить их к этому у христиан нет никакой возможности. Заслуживает права называться традиционным? Но любое новое учение, когда-либо возвещённое, в дни своего провозвестия вовсе не было традиционным. Заслуживает называться этически чистым? Вполне: оно очень звонкое, героическое, но призывает к высоким нравственным идеалам. («Но», говорим мы, потому что и марксизм-ленинизм — тоже достаточно звонкое и героическое учение, да и в гитлеровском национал-социализме есть своя героика, но нет ни в том, ни в другом подлинной широты, человечности, а вот в «Агни-Йоге» есть и широта, и человечность — хотя это и специфическая человечность, вовсе не чеховская, и едва ли «Агни-Йогу» можно назвать доброй или снисходительной к обывателю. Человеческих слабостей это учение не терпит, обычный буддизм, как мы его знаем, к ним гораздо снисходительней, да и обычное христианство тоже.)

Заслуживает интереса и внимания? Да, безусловно: это большая, разветвлённая, сложная философско-мировоззренческая система, которая едва ли могла быть создана силами одного человека (впрочем, Елена Рерих и не претендовала на авторство, указывая на своих учителей, «тибетских махатм»). Но уж если мы говорим о близости Елены Рерих к буддизму, дальнейших вопросов появляется сразу два: насколько можно, в свою очередь, доверять тем самым тибетским махатмам, не являются ли махатмы плодом воображения самого мистика? И: насколько «Агни-Йога» не входит в противоречие с буддийским взглядом на мир?

О том, можно ли считать учителей Елены Рерих (а также её тёзки и предшественницы, Елены Блаватской) буддийскими учителями, автор написал большую статью под названием «Отношение буддиста к теософии» и не хотел бы здесь повторяться. Вкратце лишь скажем: и лингвистические, и доктринальные особенности «Писем махатм» (которых также и Елена Рерих не отрицала, напротив, утверждала, что их авторами были её учителя) позволяют говорить, что загадочные махатмы — действительно буддисты, учёные монахи или ламы. Насколько, однако, можно называть их махатмами? Что ж, это слово, «великая душа», вполне может использоваться и как почётный титул (или обозначение) человека больших нравственных достоинств, поэтому насколько можно называть кого-либо махатмой — судить ученикам пресловутых махатм, не нам. Кажется, Николай Бердяев в «Философии свободного духа» остроумно заметил, что и папство даже римского папы исходит в первую очередь от нашей веры в него и что авторитет без этой веры — ничтожен. Веруем мы в нравственную доблесть махатм, будь это тибетские учителя, или Махатма Ганди, или ещё кто-то — они для нас махатмами и становятся, а если не веруем, вопрос о том, «кто есть махатма», теряет смысл, как, например, вопрос о «законности» римского папы для атеиста. Атеисту-то что за дело до законности христианских иерархов, если в его глазах они все незаконны, все в своём поставлении опираются на обман и философскую фикцию? Во Вселенной атеиста нет Христа, потому в ней и первосвященников быть не может, в ней любой римский папа будет незаконен вне зависимости от того, «правильно» он поставлен или «неправильно».

Поразителен, однако, тот факт, что именно атеисты (а ведь атеизм крайне многолик, и не только какой-нибудь банальный марксизм в него входит, но и культ потребления, но и философствование умствующих неверующих интеллектуалов, конечно, тоже), итак, именно атеисты крайне любят рассуждать о церковной догматике и даже о церковном праве, о том, пребывает ли некий учитель в рамках традиции или заслуживает имени раскольника, еретика, а то и вовсе шарлатана. (Говоря о буддологах, мы уже сравнивали маловерящих интеллектуалов с

насекомыми, которые, хоть и не в силах проникнуть внутрь, исползают и изучат всю поверхность предмета.) И по сей день иногда слышится, что Елена Рерих (вслед за Еленой Блаватской) — лишь шарлатанка и обманщица, потому что своим учителям, махатмам, приписывала невероятные чудесные силы и свойства, а они были, самое большее, ламами, сносно говорящими по-английски. Но уж это возражение в ум буддиста вообще никак не помещается. «Чудесные» силы и свойства, вроде способности читать мысли и прочего, имеются если не у каждого первого, то, наверное, у каждого десятого буддийского подвижника, автор сам был свидетелем таких способностей у ныне живущих учителей: и даже называть развивших в себе эти силы именно «махатмами» никто не требует, носители таких способностей заслуживают более скромных титулований. (Да ведь и христианство знавало за своими подвижниками эти силы, увы, с течением веком они почти полностью переместились из области реальной аскетической практики в область чудесного.) Правда, автор книг «Агни-Йоги» полагала за своими учителями ещё бóльшие силы, вроде способности передавать мысли на расстоянии, но даже это не является для буддиста чем-то особенно невероятным. Елена Рерих общалась с Майтрейей? Так ведь, к примеру, и Асанга, средневековый тибетский святой, тоже общался с бодхисаттвой Майтрейей (так возникло, помимо прочего, знаменитое «Пятикнижие», пять известных трактатов школы Читтаматра), и при том общении бодхисаттва также пребывал в мире духовном, не физическом, потому что о его воплощении ничего неизвестно, но на этом основании ортодоксальные буддисты не подозревают же Асангу в шарлатанстве или безумии. (Буддологи — те, понятно, решают вопрос по-другому, например, считают, что никакого бодхисаттвы и не было никогда, а был вполне земной учитель по имени Майтрейя, и он-то Асанге эти книги и продиктовал. Не желая обвинить святого мужа в шарлатанстве, в результате обвиняют его во лжи, считая, наверное, что это меньшее из двух зол, а что они ещё могут? Наше отношение к буддологам мы, впрочем, уже выразили.)

Вопрос о том, как и от кого была получена «Агни-Йога», есть, таким образом, вопрос веры и доверия, а не интеллектуального исследования: логикой подлинность мистического откровения верифицировать нельзя, сличение почерков на разных письмах махатм, исследование их чернил и бумаги и прочие такие бессмысленные усилия нам в этом нисколько не помогут. Мы возвращаемся, однако, к первому вопросу, лишь по-иному поворачивая его: как буддисту относиться к учению, созданному (или записанному, как кому больше нравится) Еленой Рерих, есть ли в нём расхождения с буддийским вероучением?

Мы уже говорили о стиле «Агни-Йоги»: он мужественен, звонок, напорист, поэтичен и, конечно, на стиль большинства буддийских



трактатов с их логизированием нисколько не похож. Большинство, сказали мы, но не всех: поэзия «Тхеригатхи», одного из разделов канонического собрания южного буддизма, и поэзия «Агни-Йоги» — сёстры, если не родные, то уж точно двоюродные. Но стиль, как мы все должны понимать, — плохой показатель идентичности: один и тот же человек в трёх разных стилях пишет письма любовнице, жене и теще. Да и вообще, стиль религиозного произведения не есть вопрос догматики: католическая мадонна не похожа на православную Богоматерь, а Иуду в православном храме в Таиланде (есть и такой) не отличишь от фигур из буддийских житий, но это именно Матерь Божья в первом случае и именно Иуда — во втором. А вот по содержанию «Агни-Йога» — это очень богатое, но и достаточно фрагментарное собрание записей собственного духовного опыта или учительных откровений. Одни из этих откровений касаются этики, другие — эстетики, третьи — мистики в сугубом смысле слова, то есть «техники мистического», четвёртые — медицины, пятые — народного воспитания, шестые — политики и народоводительства, и так далее. Буддисту во всей этой пестроте не хватает именно последовательности. Ощущение от религиозного наследия Елены Рерих складывается такое, будто некто взял том «Абхидхармы» (буддийской онтологии), том «Ламрима» (буддийской нравственной педагогики), добавил к ним том легенд и поэзии, разрезал все три тома на небольшие цитаты и энергичной рукой перемешал эти цитаты между собой. Впрочем, это — не единственная «претензия», верней, не единственная озабоченность, которая возникает у буддиста перед лицом «Живой Этики» (второе название «Агни-Йоги»). Любая фрагментированность способна к дефрагментации, к структурированию (против чего Елена Рерих, кстати, протестовала, указывая, что в таком расположении отдельных строф есть свой смысл, смысл как бы постепенного выращивания различных духовных органов, а не уродливого развития одного органа в ущерб другим). Но даже сгруппированные по темам, эти строфы «Агни-Йоги» остаются загадкой, особенно те, что посвящены непосредственно этике и духовной практике, потому что... потому что предназначены для тех, кто сумеет пройти их путём. Что же это за путь? Путь мужественного мистицизма, если нам будет позволено это странное выражение: тот путь, где явления духовной жизни не пребывают метафорами, но сразу становятся реальностями. Тот путь, где заряжаются энергией терафимы, где осязаемы отложения империла и воочию видны цвета ауры, где в реальности, а не в фантазии и не в мечте пламенеют центры «колокола» и «чаши», что бы это всё ни значило. Но если из книг «Агни-Йоги» ещё можно с грехом пополам уразуметь, что такое терафим (любой предмет, который наполняется благой психической энергией и далее служит своего рода талисманом,

вернее, духовным орудием) и как создавать его, то велика ли польза читать о возгорании тех или иных центров (точек физически-духовного существа человека)? Вероятно, польза всё же есть: тому, у кого все эти центры действительно могут воспламениться, а другим — так же мало пользы и смысла, как в подробностях изучать географию Австралии, в которой они никогда не побывают. Но есть, конечно, и соблазн. Соблазн для человека — в том, чтобы поверить во всё, описанное в «Агни-Йоге», во все признаки духовных событий, совершившихся с автором, не как в возможность, обретаемую долгим духовным трудом, но как в актуальную реальность собственного организма и собственного развития (подобно тому, как читающий медицинский справочник тут же обнаруживает у себя все симптомы болезни, о которой читает). Соблазнившись об «Агни-Йоге» именно таким образом автор в своей молодости, совпавшей по времени с новым всплеском теософско-рериховского движения, видел великое множество. Есть, вероятно, и иной соблазн: вместо духовной практики, очерченной в «Агни-Йоге», заниматься философствованием на её тему, высокоумной говорильней, рерихологией, а то ещё — переливанием из пустого в порожнее, повторением общих фраз о царстве Света и грядущем торжестве Истины, о том, что Добро есть Добро, а Зло — безусловно, есть большое Зло, с ожидаемыми и всем уже хорошо знакомыми вариациями на восточно-теософские мотивы. Современные члены рериховских обществ, если они ещё остались, занимаются, кажется, именно этим.

Некто, пожалуй, упрекнёт нас, что мы следуем завету Петра Верховенского, то есть, говоря много, не говорим ничего по сути, не отвечаем на жгучий вопрос: есть ли противоречия между учением «Агни-Йоги» и буддизмом? Мы их не обнаружили. Пестрота одной и монотонность другого не есть противоречие. Обильные упоминания в «Живой Этике» легенд и фактов жизни подвижников христианства или ислама так же не могут быть отнесены к противоречиям: разве буддизм порицает христианство или тщится поставить подлинность переживаний его аскетов под сомнение? Занимайся мы этими глупостями, у нас действительно не осталось бы иного выхода, как воевать с христианством, заодно обличая и «Агни-Йогу», на страницах которой иногда является и Христос, но поскольку в буддизме не принято кидать камни в чужой огород или бранить капусту, которая выросла в этом огороде у соседа, нет и оснований видеть расхождение. (Разным ретивым защитникам христианской ортодоксии регулярно мнится, что Христос «Агни-Йоги» на Себя совсем не похож, но, согласитесь, буддизм к этому отношения не имеет: это сугубая задача христианской философии — установить достоверность или недостоверность Его изображения где-либо. Философии, подчеркнём, а не эстетики: с точки зрения эстетики мадонна

тоже непохожа на Богородица, а «Литургия» Рахманинова — на обычную православную литургию.) В «Агни-Йоге» называются все важные догматические истины буддизма, вроде кармы или перерождений, если же в ней содержится масса того, чего в (общедоступных) буддийских текстах нет — так то не вина «Агни-Йоги» (но, пожалуй, и не наша). Представьте, что два ваших соседа побывали в далёкой стране и теперь рассказывают о жизни в ней: первый — о жизни в больших городах, второй — о жизни на селе и в монастырях. Пожалуй, эти два рассказа сойдутся только в описании аэропорта, но из того, что они в остальном окажутся несходны, не обязательно ведь следует, что кто-то из ваших друзей врёт на голубом глазу? Мысль — очень простая, но в человеческий ум входит с большим трудом.

Долго раздумывая о том, чему бы уподобить мистицизм «Агни-Йоги» в его отношении к буддизму, мы вдруг вспомнили о Данииле Андрееве, ещё одном русском мистике, и поняли: вот оно. «Агни-Йога» по отношению к буддизму — примерно то же, что «Роза мира» по отношению к христианству. Это — учение, вышедшее из-под пера искренне верующего человека, но человека, в своём мистическом опыте прошедшего путь более долгий, чем это принято (и даже прилично) для мирян, больше того — нашедшего слова для того, чтобы описать свой путь. В «Розе мира» содержится такой взрывной потенциал, который потенциально способен разнести на части коренную родительскую веру, оттого и отношение к Даниилу Андрееву со стороны православного клира очень разное: один называет ересиархом, а другой видит, что демонология Андреева традиционной православной демонологии ни в чём не противоречит (хоть и дополняет). Едва ли «Агни-Йога» способна взорвать изнутри буддизм, и вовсе не по причине слабости её заряда (он немал), а потому, что буддизм, по сравнению с христианством, менее доктринален: буддизм хоть и морщится от взрывов новых откровений, но в итоге приспособливается к ним, включает их в себя, делает своим новым отростком. Так существование «духовных подруг» буддийских практиков вначале противоречило ортодоксальной буддийской аскезе, а затем Тантра стала частью традиции, и сам великий Дже Цонкапа, монах с раннего детства, не гнушался писать трактаты о Тантре. Между прочим, Елене Рерих принадлежит карандашный рисунок Дже Цонкапы, а в её дневниках находим внушение учителей о том, что она должна «восстановить буддизм», примерно так же, как сделал это в XIV веке Дже Цонкапа (но и несколько по-иному). Знаменательно, не правда ли?

Станет ли «Агни-Йога» составной частью буддизма, заживёт ли самостоятельной жизнью, угаснет ли вообще как учение сложное и в значительной мере субъективное? Этого мы не знаем. Как не знаем и того, справедливы ли притязания Николая Рериха, мужа Елены Рерих, на то,

чтобы быть первым русским ламой (уж, наверное, вовсе не первым) и даже первым далай-ламой Запада. Впрочем, сам он, человек большой скромности, таких притязаний никогда и не высказывал: именно в дневниковых записях Елены Рерих находим мы указание, что признание её мужа первым далай-ламой Запада совершилось по воле всё тех же тибетских мудрецов. О нём, столь значимом русском просветителе и русском буддаисте, следовало бы тоже говорить в наших кратких очерках, но говорить о нём в отрыве от его жены слегка бессмысленно, пожалуй?

Цэм Тулку Ринпоче, современный и достаточно известный тибетский лама, живущий в Малайзии, в марте 2014 года поместил на своём сайте запись о картинах Николая Рериха, об их тибетской серии. В комментарии к репродукциям лама написал следующее (полный текст — в сноске): *«Очень удивлён видеть духовные изображения Тибета, ламы Цонкапы и Будды Майтрейи в его [Николая Рериха — Б.Г.] собраниях. Счастливы видеть их. <...> Иное время. Иная реальность»*.<sup>1</sup> В этой реплике —

---

<sup>1</sup> I recently stumbled upon a Nicholas Roerich Museum website and I was very very amazed by his collection of art works. I am so surprised to see spiritual paintings and depictions of Tibet, Lama Tsongkhapa and Buddha Maitreya in his collections. I am so happy to see this and I thank the Nicholas Roerich's Museum of New York for having his art preserved and shared online. It is a treasure of the past we can certainly learn and appreciate from. I have placed the paintings and information here to create more awareness on this great explorer, philosopher, traveler and spiritualist. For more, you must go to his websites.

Apparently Nicholas and his wife Helena Roerich were thought to be Russian superheroes. They inspired the path for spiritual growth and life similar to what in America is called “global awakening”. This is a philosophy that encompasses all peoples and faiths. They both saw through their travels, the different religions and practices, but these all pointed to the same ‘truth’ in different ways. And this different way-of-looking was also the cause for war. They opened the doors to Buddhism and the search form mysticism in their country when it was not mainstream.

Their art trails the path they explored and traveled, from the Middle Eastern land right up to the Himalayas and they continuously visited ‘Shambala’. Many people in Russia liked them for their appearance, manners, simplicity, and generosity. They were great artists, creating wonderful paintings and writings that were thought-provoking. They also were known as philosophers, speakers, teachers, scientists, patrons of the arts, public figures, and cultural workers.

Nicholas and his wife Helena conveyed their understanding and experiences in their beautiful enchanting art and writings of Eastern practices, and thoughts of the Ascended Masters. They were certainly spiritual seekers and many of Nicholas’s paintings featured hidden treasure in the mountains or in water, symbolizing the search in high places for the truth that is hidden within us.

Below I’ve shared with you his biography and also selected a few of his beautiful paintings that I thought you may appreciate and enjoy...I am definitely a fan of his mystical and magical paintings. Gazing upon them brings me to another dimension. Another time. Another reality. His art is imbued with a special blessing that comes from deep within the soul. Within ourselves. We are all looking for the Shangrila that Nicholas Roerich searched for in the vastness of Northern Asia. Through his art we glimpse something ethereal and deep.

*Tsem Rinpoche*

пожалуй, вся концентрированная суть буддийского отношения к учению Елены Рерих. Оно совсем не похоже на ту текстовую и догматическую реальность, в которой мы живём, не похоже настолько, что нам даже сложно признать в нём родные места (и всё же автор непохожих картин побывала в духовных областях, которые — и наш дом тоже, это известно доподлинно, но необходимо принимать лишь через веру, умом это не проверяется). Не похоже, но при том представляет ценность, достойную бережного хранения. «Это — драгоценное наследие прошлого, которое нужно ценить, из которого можем познать новое», — пишет малазийский лама, добавляя, кроме прочего, что супруги Рерих в их собственной стране открыли двери буддизму тогда, когда он вовсе не был мейнстримом. Слово «драгоценность» по-тибетски может быть переведено как «ринпоче», это же — титул известных учителей. Елена Рерих — ринпоче россиянства. Беда лишь в том, что это — ринпоче вне традиции: ни храмы линии Гелуг, ни монастыри линии Кагью, ни адепты линии Нингма, ни практикующие школы Сакья не признают её своим ринпоче. Впрочем, такая ли уж это беда? Для геометрии духа первичны точки, а не линии, а линию всегда можно провести, если имеются две точки. И не одну линию: можно рисовать сложные фигуры, подобно тому, как ум рисует фигуры созвездий, когда глаза видят звёзды, и называть одно из созвездий — «романтизмом», другое — «идеализмом», третье — «христианством», четвёртое — «русской религиозной философией». Следует только помнить, что все эти созвездия существуют лишь в нашем уме, а звёзды — доподлинно. Однако на небе россиянства двойная звезда Рерихов светит одиноко и не образует вокруг себя никакого скопления. Это печально, но это и очень по-буддийски: буддизм — религия одиночных усилий и одиночных провозвестий.

---

[<http://www.tsemrinpoche.com/tsem-tulku-rinpoche/art-architecture/nicholas-roerich.html>]

## ВИКТОР ЦОЙ: ВОЗВРАЩЕНИЕ ГЕРОЯ

Одинокое стояние на небосводе россиянства, верное для Елены Рерих, тем более оказывается верным для Виктора Цоя, советского рок-музыканта и поэта.

«Цой — Бог», — писали в 1990 году не только на «стенах Виктора Цоя», но на любой стене, и мы, дети девяностых, помним эти надписи. Положим, не Бог, но эти надписи выразительно передали характер феномена личности Цоя, ведь этот феномен не укладывается в пространство популярной музыки, и даже собственно музыки или поэзии (хотя Цой — незаурядный композитор и, безусловно, крупный русский поэт). Он выходит за границы этих и без того широких пространств и, подобно гению Лермонтова, оказывается в сфере собственно религиозного.

Зуфар Кадиков, к примеру, прямо дарит Цою торжественное именование *пророка* и даже *гиганта Духа*: см. его книгу «По следам пророка света. Расшифровка песен Виктора Цоя». Впрочем, излишняя оккультно-неортодоксальная восторженность автора отпугивает от книги серьёзного читателя, а после уверения Кадикова в том, что Цой был воплощением то ли Ильи-пророка, то ли Иоанна Предтечи, авторское толкование песен Цоя читаешь с невольным скепсисом, хотя, конечно, это толкование имеет право на жизнь, как и любое другое.

Вернувшись к предыдущему абзацу, заметим уж кстати, что между Лермонтовым и Цоем много общего: и в раннем рассвете таланта, и в короткой жизни (один прожил лишь на год дольше другого), и в универсальности дара, музыкального, поэтического и живописного (Лермонтов, помимо прочего, был талантливым живописцем и музыкантом, говорят, он сам положил на музыку «Казачью колыбельную песню»; Цой — хорошим рисовальщиком), и в поэтической склонности к ночи, в любви к звёздам, и в байронизме одного, так похожем на мрачноватый неоромантизм другого, и в остром, насмешливом уме, и в особенной углублённости внутренней жизни, и в той любви к свободе, при которой свобода потребна как воздух, и (вернёмся к нашей теме) в отсутствии интереса к церковной религиозности.

Цой не был буддистом в церковном смысле этого слова, в равной мере он не был воцерковлённым христианином. С особостью его дара церковная религиозность никак не сочеталась, потому что, мы повторимся, дар его был сам источником религиозности, только не обрядовой, а внутренней, непосредственно-интуитивной. Имеющий на своём участке колодец не пойдёт к реке, даже полноводной. Между тем,

несмотря на его внецерковность, мироощущение Цоя, мировоззрение Цоя, поведение Цоя — насквозь буддийские.

Мир, исполненный страданий, пагубен. Мир подобен постоянной войне, которая, действительно, идёт *две тысячи лет*, и десять, и сто тысяч лет, которая на самом деле — *война без особых причин*. И об этой пагубности человек склонен постоянно забывать, искренне убеждая себя в том, что мир хорош и благ:

Красная-красная кровь  
Через час уже просто земля,  
Через два на ней цветы и трава,  
Через три она снова жива [Звезда по имени Солнце].

Можно, впрочем, ещё лаконичней, ещё афористичней сказать об этом мире:

Оглянись: это драка без права на отдых [Верь мне].

Даже тем, кто избежал большой боли, встречи с несчастьем, заключением, насилием, убийством, мир тускл, невыразителен, обманчив, мелок:

Вместо тепла — зелень стекла,  
Вместо огня — дым [Хочу перемен].

Здесь камни похожи на мыло,  
А сталь похожа на жечь,  
И слабость как сила,  
И правда как лесть [Нам с тобой].

Иногда мир способен оборачиваться к нам и своей прекрасной стороной, но соблазняться ей не стоит, потому что прекрасная сторона мира —

...это просто красивая клетка, но в ней я уже, кажется, был [Пора].

Не только мир страдателен, не только *мир горит* (тема знаменитой буддийской «Сутты об огне»), но горит и человек, сжигается огнём своей мýки.

Разрежь мою грудь, посмотри мне внутрь, ты увидишь: там всё горит огнём [Мама, мы все тяжело больны].

Впрочем, это — и огонь жажды истины тоже, но в любом случае для

того, чтобы потушить этот огонь, нужен дождь:

Зёрна упали в землю, зёрна просят дождя [Мама, мы все тяжело больны].

Зёрна просят того самого дождя Учения, который изливается на землю из грозовых туч знания и любви, о нисхождении которого на землю молят буддисты: так Цой временами даже и в своих метафорах совпадает с образностью буддийских молитв, и такое совпадение у него, совершенно внецерковного человека, не следствие подражания, а результат самостоятельной мысли, самостоятельного чувствования. Однако и чистое учение человек не всегда может воспринять: он *выходит под дождь* и, не имея терпения набрать капли откровения в ладонь, *пьёт воду из луж* [В наших глазах], например, из лужи сомнительного сектанства, или даже из лужи политических дрызг, которые видятся ключом к счастью, но этого счастья никогда не приносят. (Цой, подобно Лермонтову, глубоко аполитичен, слышать это очень странно, но это так: Лермонтов презрительно называет свободу тем вином, которым *«опились народы // и начали в куски короны бить»* [Пир Асмодея], а Цой, оставшийся глубоко равнодушным к приземлению Маттиаса Руста на Красной Площади, о котором говорили все, пожалуй, ценит эту внешнюю свободу ещё меньше, если называет не вином, а водой из лужи. Да и в другом месте он призывает: *«Стань птицей, не думай о хлебе»* [Стань птицей], не беспокойся о злобе насущного дня.)

Человек ущербен. Он живёт механической жизнью страстей:

Друзья один за одним превратились в машины,  
И ты уже знаешь, что это судьба поколений [Ты мог бы].

Такое состояние не есть благо, это — болезнь.

Мама, мы все тяжело больны, мама, я знаю, мы все сошли с ума  
[Мама, мы все тяжело больны].

Той же метафорой, тем же сравнением греха с болезнью открываются множество тибетских средневековых «руководств по пути к Пробуждению» («Ламримов»). Не восприняв себя как больного, невозможно даже сделать первого шага, а между тем

Всё, что мне нужно — это несколько слов  
И место для шага вперёд [Место для шага вперёд].

Из этого неблагоприятного состояния суетной круговерти, бесцельного движения хочется вырваться, *пробудиться*:



Теперь ты хочешь проснуться, но это не сон [Ты мог бы].

И мы едем, не зная, зачем и куда.  
Мой сосед не хочет, хочет уйти [Троллейбус].

Но вот беда, сосед

...не может уйти: он не знает пути [Троллейбус].

Насколько «знание Пути» есть чисто буддийское выражение, говорить, наверное, излишне. Человек, не знающий Пути, вообще не так дурён, а если быть точней, человек по-карамазовски широк, способен и к подвигу, и к подлости:

Ты мог быть героем, но не было повода быть,  
Ты мог бы предать, но некого было предать [Ты мог бы].

Говоря иначе, человек *мог бы* быть гораздо лучше, если ему объяснить путь. Не обязательно требуется обстоятельная церковно-догматическая лекция, особенно для юного человека, для подростка. Этим нужно просто указать идеал:

Подросток, прочитавший вагон романтических книг,  
Ты [б] мог умереть, если б знал, за что умирать [там же].

Увидеть цель Пути, звезду, помогает, хотя бы *на долю секунды*, тот самый *троллейбус, который идёт на Восток* [Троллейбус]. Зуфар Кадиков полагает, что под движением на Восток имеется в виду возвращение в Эдем. Всё может быть... но почему бы движению на Восток не значить то, что оно и означает? Автор припоминает, что и его собственное тяготение к Востоку (и буддизму как его части) началось едва ли не с этой песни.

Но даже «знающие Путь» склонны обманывать себя иллюзией завтра:

Мы ждали завтрашний день,  
Каждый день ждали завтрашний день [В наших глазах].

Именно эта иллюзия и есть одно из главных препятствий для труда над собственным сознанием, названных в буддийских священных текстах. Мы ожидаем завтра, сдвигаем нравственный труд на завтра и оттого никогда не приступаем к нему, забывая, что

Через день будет поздно, через час будет поздно, через миг будет уже не встать

[Мама, мы все тяжело больны].

Не стоит ожидать завтрашнего дня, ведь

Я знаю точно, завтра будет то же, что и вчера [Я из тех].

Приступить к героической битве нужно сегодня, прямо сейчас:

Пора открывать дверь, пора зажигать свет, пора уходить прочь [Пора].

Ведь уклониться от неё всё равно не получится:

Земля.

Небо.

Между землёй и небом — война.

Где бы ты ни был,

Что б ты ни делал,

Между землёй и небом — война [Война].

Но где эта битва происходит? Внутри сознания, разумеется. Об этом — выразительная строчка в «Стань птицей», песне из раннего альбома «46»:

Вспомни, что нет тюрьмы страшней, чем в голове [Стань птицей].

Другие строки, гораздо более известные — всё о том же:

Сигареты в руках, чай на столе, эта схема проста,

*И больше нет ничего, всё заводится в нас*

[Хочу перемен, курсив наш — Б.Г.].

В нас, то есть, повторяя старый англоязычный буддийский анекдот про покупателя горячей сосиски в тесте, the change must come from within. Изменения приходят изнутри.

(«Хочу перемен» оказались как бы гимном эпохи, попав с ней в резонанс: они легко прочитывались каждым как требование политических и социальных перемен, между тем сам Цой свидетельствовал, что эта песня — о жажде перемен внутренних. «“Перемены“ стали восприниматься как газетная статья о перестройке. Хотя я написал её давно, когда ещё и речи не было ни о какой перестройке, и совершенно не имел в виду никаких перестроек. Конечно, это [политическое толкование — Б. Г.] не очень хорошо, но я думаю и надеюсь, что в конце концов всё встанет на свои места» [В. Н. Калгин. Виктор Цой. — М.: Молодая гвардия, 2015 — С. 174].)

Битва — не только в том, чтобы «следить за собой, быть осторожным». (Этот призыв к осторожности — будто лаконичное описание медитации и одновременно предостережение самого себя, увы, тщетное. Есть некая злая ирония и жестокая закономерность в том, что для Цоя, звавшего к пробуждению духа, к прекращению сонного обывательского существования, простая дрёма за рулём автомобиля обернулась гибелью. С другой стороны, в чём его нельзя упрекнуть, так это в отсутствии пророческой, чисто лермонтовской интуиции: «*мой дух немного совершит*» [Нет, я не Байрон] и «*кому умереть молодым*» [Звезда по имени Солнце] — об одном и том же.) Битва состоит в ежедневном, ежечасном выборе в пользу блага, в пользу отвержения зла, и этот выбор, конечно, творится внутри сознания (а например, не в области политики):

В наших глазах — звёздная ночь,  
В наших глазах — потерянный рай,  
В наших глазах — закрытая дверь,  
Что тебе нужно — выбирай [В наших глазах].

(Требуется какая-то изощрённая духовная слепота, чтобы прочитывать эту строфу как политический или социальный лозунг; чтобы думать, что *потерянный рай* и *звёздная ночь* для Цоя могли состоять в банальном низвержении коммунизма и провозглашении демократических ценностей; впрочем, тех, кто в конце восьмидесятых слышал эти его строки именно так, не следует винить слишком строго: для любого уразумения нужен исторический опыт.)

Но сама битва с собой требует исключительных усилий:

Мало кто остался в светлой памяти  
В трезвом уме да с твёрдой рукой в строю [Кукушка].

Настолько она утомительна, что сражающемуся кажется: против него ополчился весь мир (и в известной степени так оно и есть: тот, кто нравственно восходит, вынужден сражаться со всем миром суетной круговерти):

Снова за окнами белый день,  
День вызывает меня на бой,  
И я чувствую, закрывая глаза:  
Весь мир идёт на меня войной [Песня без слов].

К кому же обращаться за помощью в этой битве? Не к кому (как это совпадает с пафосом раннего буддизма, с подвигом Пробуждённого!). Надеяться стоит лишь на себя.

Снова бой: каждый сам за себя [Сказка].

В небе над нами горит звезда,  
Некому кроме неё нам помочь [Звезда].

Да и не каждый готов следовать путём героя-одиночки, ведь сражающийся со своими недостатками всегда одинок:

Кто пойдёт по следу одинокому? [Кукушка]

Оттого нужно изначально запастись исключительным духовным мужеством, особенным дерзанием:

Если к дверям не подходят ключи — вышиби двери плечом  
[Мама, мы все тяжело больны].

А вот ещё более выразительное требование силы духа:

Ты должен быть сильным, ты должен уметь  
Сказать: «Руки прочь, прочь от меня!» [там же].

На первый взгляд, пожалуй, покажется, что речь — о мускульной силе. Но это не так, конечно: для того, чтобы сказать пороку: «Руки прочь от меня!», совсем не мускульная сила требуется. Отлитые в упругом ритме, эти слова достигнут сознания юного человека быстрее лекции или проповеди. Да ведь этого юного не заманишь в храм или за парту, а на концерт своего идола они рвались, забывая всё на свете.

Ты должен быть сильным, иначе зачем тебе быть?  
Что будут стоить тысячи слов,  
Когда важна будет крепость руки? [там же].

Мы в этом риторическом вопросе видели видим упрёк тем, кто исповедует религию и нравственность лишь на словах.

И вот ты стоишь на берегу  
И думаешь, плыть или не плыть [там же].

По-разному можно истолковать это размышление о том, плыть или не плыть, но буддийское толкование, в смысле готовности или неготовности «переправляться на другой берег» (традиционная метафора для движения к Пробуждению), будет никак не хуже всякого другого.

Битва с собой — единственная из битв — не предполагает жестокости или озлобленности, её нельзя купить насилием или причинением другому

боли:

Мне есть чем платить, но я не хочу  
Победы любой ценой  
Я никому не хочу ставить ногу на грудь [Группа крови].

А чем тогда платить, что́ есть залог победы? Подвиг: такое настрой, когда собственное благо и удобство отдаётся ради общего блага:

Я хотел бы остаться с тобой,  
Просто остаться с тобой,  
Но высокая в небе звезда  
Зовёт меня в путь [там же].

Одно из лучших, наиболее афористичных описаний подвига. Но ведь и не каждый может совершить подвиг, а лишь тот, кто

...не помнит слова «да» и слова «нет»,  
Он не помнит ни чинов, ни имён [Звезда по имени Солнце].

Не только занятия этого мира, честолюбивые стремления (чины), но и сама мирская мудрость, концептуальное знание, «имена» — ловушка, и не буддисту спорить с тем, что имена (имена вещей, на деле пустотных от природы их названий) и являются одним из главным препятствий для окончательного Пробуждения. Лишь герой, забывший чины и имена, действительно *«способен дотянуться до звёзд, не считая, что это сон»* [Звезда по имени Солнце], обрести конечную цель Пути.

Мы окажемся в затруднительном положении, если начнём умствовать о том, откуда явился буддаизм, «стихийный буддизм» Цоя. Из «голоса крови»? (Отец музыканта был корейцем.) Из опыта прошлых жизней? Джоанна Стингрей, к примеру, вспоминает, что Цою в Японии очень нравились мягкость и вежливость японцев, их природные сдержанность и застенчивость, он чувствовал несомненную внутреннюю связь с ними. (Цой и сам был деликатным человеком: с уважением и заботой относился к поклонникам. Очень восточная, очень буддийская черта, для идола массовой культуры совершенно нетипичная.) Из самообразования? Круг его чтения был непредсказуем и широк: вот, один из биографов свидетельствует, что Цой при записи альбома «Звезда по имени Солнце» «тихо сидел, попивая шампанское, и читал “Диалоги” Платона» [В.Н. Калгин. Виктор Цой. — М.: Молодая гвардия, 2015 — С. 231]; в одном из интервью Цой упоминает «Дао Де Дзин». Мы не понимаем истока буддаизма Цоя, как не понимаем многое в его феномене, но это и неважно. Феномен Цоя — возвращение героя (вот и ещё одно

соприкосновение с Лермонтовым: «Герой нашего времени» и «Последний герой»), очередное воплощение того, кто приносит лаконичную и яркую весть, посыл мужества, категоричное требование положить все силы на бой с миром, словно сошедшее с пальмовых листьев «Сутта-питаки». Само это требование создало мост понимания между буддийскими суттами и теми *детьми проходных дворов*, которыми были современники певца, которыми были мы сами.

Положим, нас упрекнул в стремлении вылепить из поп-идола буддийского проповедника и улыбнется тому; положим, некто скажет: если уж Цой был таким бесспорным проповедником (и пророком, как добавляет Зуфар Кадиков в своей очень небесспорной книге), где же плод его проповеди и дидактики, кого он воспитал, кого и чему научил? Он воспитывал своих *слушателей* (термин, известный не одной музыке, но и буддизму тоже), и он их учил — цельности, дерзанию, благородству, героизму, столь жутко нужному, столь до боли необходимому всем, кто пережил закат советской эпохи и воцарение рыночной демократии, времена, разуверившиеся в любых идеалах, поправшие любое благородство и дерзание, связавшие и юных, и зрелых людей по рукам и ногам массой прагматичных бескрылых забот. Чтобы вдохнуть эту волю в почти потерянное поколение, требовалась воля и жизнь героя, и краткое воплощение героя, того, кто по пословице *и один в поле воин*, мы наблюдали. Мы желаем, чтобы в *одном* Цой вышел неправ, чтобы одно его пророчество не сбылось: чтобы этот герой оказался — не последним.

29 июля — 6 августа 2015 года

## СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ.....	3
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.....	7
Религия и этнос.....	7
Религия и государство .....	14
Религия и личность.....	20
ЧАСТЬ ВТОРАЯ. РУССКИЕ БУДДАИСТЫ.....	25
Лермонтов: мистик-аскет в гусарском мундире .....	27
Чехов: русский лама.....	33
Лев Толстой: трагедия недобуддиста .....	38
Елена Рерих: ринпоче вне традиции .....	46
Виктор Цой: возвращение героя.....	54

Научно-популярное издание

Борис Сергеевич Гречин  
АПОЛОГИЯ РУССКОГО БУДДИЗМА

Редактор Б. С. Гречин

Местная буддийская религиозная организация  
«Буддийская община “Сангье Чхо Линг”» г. Ярославля

Подписано в печать 29.11.2016. Формат 60х90/16. Гарнитура «Таймс».  
Усл. печ. л. 2,89. Тираж 50 экз.