

Чойджи Мэнзанг

ЗЕРКАЛО ПОЭТАПНОГО ПУТИ

ཚེས་ཀྱི་སྐྱེ་བཟང་།

༄༅། །ལམ་གྱི་རིམ་པའི་མེ་ལོང་།།

2015 — 2014

УДК 294.3
ББК 86.35
М97

Чойджи Мэнзанг (Б. С. Гречин)
М97 Зеркало поэтапного пути / Чойджи Мэнзанг (Б. С. Гречин). — Ярославль: Издательство Ярославской региональной общественной организации по изучению культуры и этнографии народов Востока, 2015. — 164 с.

ISBN 978-1-329-13890-2

Книга представляет собой краткое руководство по поэтапному ведению учеников в традиции северного буддизма, отражающее основные положения поэтапного ведения, изложенные в «Большом руководстве по этапам пути к Пробуждению» (тиб. «Ламримченмо») Дже Цонкапы (Цзонхавы), и автокомментарий автора на него.

УДК
294.3
ББК 86.35

ISBN 978-1-329-13890-2

© Чойджи Мэнзанг (Б. С. Гречин), текст, 2015
© Л. В. Дубаков, предисловие, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
ОТ АВТОРА	8
ОСНОВНОЙ ТЕКСТ	10
АВТОКОММЕНТАРИЙ	16
РАЗЪЯСНЕНИЕ СМЫСЛА НАЗВАНИЯ	16
ВЫРАЖЕНИЕ ПОЧТЕНИЯ	17
СТРОФА 1	18
I. Пояснения	18
II. Опровержение возражений	19
III. Дополнения	20
СТРОФА 2	22
I. Пояснения	22
II. Опровержение возражений	23
III. Дополнения	32
СТРОФА 3	35
I. Пояснения	35
II. Опровержение возражений	35
III. Дополнения	39
СТРОФА 4	41
I. Пояснения	41
II. Опровержение возражений	42
III. Дополнения	46
СТРОФА 5	49
I. Пояснения	49
II. Опровержение возражений	55
III. Дополнения	61
СТРОФА 6	65
I. Пояснения	65
II. Опровержение возражений	71
СТРОФА 7	84
I. Пояснения	84
II. Опровержение возражений	86
СТРОФА 8	91
I. Пояснения	91
II. Опровержение возражений	94

СТРОФА 9	101
I. ПОЯСНЕНИЯ	101
II. ОПОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ	107
СТРОФА 10	111
I. ПОЯСНЕНИЯ	111
II. ОПОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ	116
СТРОФА 11	118
I. ПОЯСНЕНИЯ	118
II. ОПОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ	122
СТРОФА 12	123
I. ПОЯСНЕНИЯ	123
II. ОПОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ	131
СТРОФА 13	133
I. ПОЯСНЕНИЯ	133
II. ОПОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ	146
СТРОФА 14	148
I. ПОЯСНЕНИЯ	148
II. ОПОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ	151
СТРОФА 15	154
I. ПОЯСНЕНИЯ	154
II. ОПОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ	157

ПРЕДИСЛОВИЕ

Буддийская традиция знает немало примеров руководств по этапам пути к Пробуждению. Каждая из школ северного буддизма имеет свой ламрим, а некоторые — и не один подобный текст. Эти ламримы в чём-то схожи, в чём-то разнятся, они подходят разным людям в зависимости от их склонностей, и, разумеется, все имеют свои безусловные великие достоинства. Но ламрим — это текст, который адресован ученику, а не учителю, та же книга, которая перед вами, адресована, прежде всего, как раз не ученику, но благому другу, человеку, который и сам идёт по пути к Пробуждению, и ведёт по нему других. Здесь её принципиальное отличие от ламримов. В этом отношении «Зеркало поэтапного пути», по крайней мере, для традиции российского буддизма, является текстом уникальным. Структура и некоторые замечания «Большого руководства» Дже Цонкапы дают отдельные подсказки о том, как вести учеников; «Зеркало поэтапного пути», опираясь на «Ламрим Ченмо», предлагает целостную пошаговую систему ведения.

Метафора зеркала, которая лежит в названии текста, не просто красивый и ёмкий образ и не только указание на специфику текста: быть инструментом, позволяющим всматриваться во внутренний рост учеников с точки зрения пройденного и предстоящего пути (по крайней мере, лично я увидел в этой метафоре такой смысл). Она фиксирует, по словам автора, то, что «Зеркало поэтапного пути» отражает и отражается в «Ламрime Ченмо» Дже Цонкапы. И это не пустые слова. Книга, которая перед вами, опирается на традицию, как стилистически, так и догматически. В те же моменты, когда рассуждение подходит к границам того, что на сегодняшний момент буддийской традицией не оговорено, «Зеркало поэтапного пути» обозначает свою позицию и предполагает в перспективе возможность широкого, соборного обсуждения имеющихся проблем всем буддийским сообществом.

Соответствие традиции подкрепляется также тем, что

в книге после пояснений к каждой строфе следуют блоки опровержения возражений, в которых автор раз за разом моделирует ситуацию буддийского диспута, направленного на выявление возможных слабых мест в своих рассуждениях. Эти возражения отталкиваются как от предполагаемых на основании логических посылок и реальной буддийской практики ошибок, так и от возможных расхождений текста с сочинениями великих буддийских учителей. И на все эти возражения автор, опираясь на инструментарий праманы, предлагает безупречный с точки зрения логики ответ. Чойджи Мэнзанг предстаёт в книге единым в трёх или даже четырёх лицах — собственно автора, комментатора, оппонента, а применительно к первым пяти строфам — ещё и публициста, который подвергает рефлексии свой педагогический опыт. Такая стереоскопичность подхода создаёт объёмное пространство мысли и, конечно, страхует текст от ошибок, которые тем не менее автор предлагает читателям искать и указать ему, если они их найдут и окажутся способными обосновать свою позицию.

При этом «Зеркало поэтапного пути» является не только книгой, которая следует традиции, но и книгой в большой степени традиционной. В том смысле, что её автор выражает взгляды консервативного большинства, которое с сомнением или с чувством внутреннего отторжения порой смотрит на то, что сегодня происходит в мире в целом и в российском и европейском буддизме в частности. Чойджи Мэнзанг — человек творческой мысли, но строгой традиционности. Его книга в этой связи может быть востребована представителями различных буддийских традиций, как северных, так, возможно, и южных (так как в её основании лежат положения не только «Большого руководства» школы Гелуг, но и ламримов линий Кагью и Ньингма, и нередко в ней цитаты из Трипитаки), но её читатель при этом должен быть готов к консервативному отношению как к себе, так и к тому, что собой представляет буддийская педагогика.

Автор «Зеркала поэтапного пути» создал универсальную книгу с точки зрения её адресата, но он

русский, и в какой-то степени его взгляд — это взгляд на буддизм сквозь призму русской религиозной традиции. Неслучайны отсылки в тексте, например, к Достоевскому и Бердяеву. Но, как говорится, через национальное раскрывается мировое, что, вероятно, особенно актуально сегодня именно для русского буддизма.

Книга «Зеркало поэтапного пути», как было указано раньше, написана для друзей добродетели, тех, кто совершает поэтапное ведение по Пути, и она может пригодиться им в качестве практического пособия. Но она может быть также интересна и широкому кругу буддийских читателей: и тем, кто идёт по пути, им она может быть полезна для повышения осознанности собственных шагов, и просто буддистам, которые находятся внутри буддийской традиции и открывают и осмысливают её для себя, а в перспективе, возможно, готовы стать буддистами-практиками.

Я надеюсь, что мой комментарий послужит лучшему пониманию книги, а сама книга — благу всех живых.

Л. В. Дубаков, канд. фил. наук

ОТ АВТОРА

Драгоценный учитель, бывший для нас утешением в скорби, не раз призывал своих учеников внимательно исследовать тему поэтапного ведения (тиб. «тририм», རྩོམ་ལུགས།).

Вдохновлённый его пожеланиями и наставлениями, я несколько лет внимательно продолжал изучать эту тему.

По просьбе нескольких людей, считающих себя моими учениками, я с осени 2013 года по конец лета 2014 года по вторникам передавал этому небольшому числу людей учение по поэтапному ведению на основе наставлений драгоценного учителя, текстов нашей линии и моего собственного ограниченного понимания.

В качестве памятки изучающим поэтапное ведение я летом 2014 года написал короткий текст под названием «Зеркало поэтапного пути».

Так как текст был слишком лаконичным, к нему позже был написан автокомментарий из двух частей, одна из которых представляла пояснение основного текста, а другая — опровержение возможных возражений. Для удобства части были сгруппированы так, что после каждой строфы вначале шло пояснение, а затем разбор возражений.

Оценив то, что вышло, я вначале посчитал, что по выражению драгоценного учителя, сказанному в отношении, разумеется, не моего скромного текста, а совсем другого, «эта книга получилась холодным блюдом», и для того, чтобы его разогреть, стал после каждой строфы добавлять «приправы» в виде дополнений, представляющих рассуждения, написанные более современным языком.

Однако затем подумал, что этот труд несколько избыточен, так как те, кто действительно думает о теме поэтапного ведения, и без того найдут для себя в этом холодном блюде питательность, кроме того, таких людей не потребуется убеждать в важности правильного поэтапного ведения и в наши дни, а те, кто об этой теме не размышляет и далёк от нашей веры, едва ли будут читать его даже в разогретом виде.

При этом уже написанные дополнения к первым пяти строфам были оставлены.

Я прошу у читателей прощения за все невольные изъяны текста, которые были совершены по причине моего недостаточного понимания, и буду рад устранить их, если мне на них укажут.

С уважением и пожеланием блага от изучения даже столь несовершенного источника знания, как этот,

Чойджи Мэнзанг

ОСНОВНОЙ ТЕКСТ

«Зеркала поэтапного пути»

Поклон Манджушри, драгоценному учителю, а также всем учителям, кто совершали поэтапное ведение учеников и оставили записи об этом!

1

«Зеркало поэтапного пути» есть руководство для друга добродетели. На пути не оглядывающийся не знает, как следуют. Оглядывающийся не знает, что впереди. Для того зеркало.

2

Два или три вида наставников (སློབ་དཔོན།).
Если два: проповедник (ཚཱ་སྤེལ་མཁན།) и друг добродетели (དག་བའི་གཤམ་གཉེན།).
Если три: проповедник (ཚཱ་སྤེལ་མཁན།), друг добродетели (དག་བའི་གཤམ་གཉེན།) и ваджрный мастер (རྗེ་རྒྱུ་དཔོན།).

Требования повышаются от первого к третьему.

Первый распространяет, второй и третий указывают должное и недолжное отдельным. Разрешают и запрещают. Едины в сути, различны в умениях.

Связь с учеником при взаимном личном решении. Одним наставник, другим нет. Звание не определяет.

3

Три вида наставников. Внешним (ཕྱི་བ།) только проповедник. Второй для всех способностей, но не для Тантры. Для Тантры третий.

4

Проповедник любой, но нужно знание предмета.

Качества друга в «Большом руководстве», шесть требований к себе и четыре для других.

Первое и четвёртое важнейшие.

Одна восьмая как мера всех.

У ваджрного дополнительно три, во втором десятке, без коренных.

5

Для каждой разновидности личности вступивший на путь отличается от обретшего плод.

Признаки обретшего плод первых двух в «Большом руководстве».

Помимо них, ещё признаки избегания десяти для первой, отбрасывания десяти для второй.

Признаки плода высшей — освоение десяти.

В последнем десятке проработок (ཡོངས་སུ་རྒྱུངས་པ།): десять, восемь, пять, десять, десять, двенадцать, двадцать, восемь, двенадцать. Закончив все, вступает на десятую. Указаны в «Украшении» (མཛེན་རྒྱན་གྱི།).

Все десятки сводятся к семи.

Качества путей трёх типов едины по характеру, отличны по силе и мотивации.

6

Шесть парамит и три основы пути, два звена едины для обоих списков, одна основа уникальна, итого семь.

Также названы звеньями Пробуждения.

Для личности малых способностей те же, но название иное.

Коренятся в семенах сознания. Механизм явления тот же, что и у дурных.

Пятичастен для дурных и для благих: концепция, чувство, деяние, оценка и семя, произрастание.

7

Три типа людей: интеллектуалы, чувственные, волевые.

Для каждого типа сложности на своём этапе засеваания, потому что имеют обилие элементов своего типа, препятствующих.

8

При выборе лекарств тип ученика определяет направление практик.

Чувственным в наибольшей мере молебны, садханы, ритуалы.

Интеллектуалам слушание, чтение, дебаты, аналитические.

Волевым деяния и обеты.

Практики иного типа тоже нужны, в меньшем объёме. Не касается с большой ослабленностью одной из трёх.

Шаматха и випашьяна всем.

Формальные и неформальные.

9

Методы для малых способностей в «Большом руководстве».

Слушание, послушания, гуру-йога, воздержание от десяти, сознательность двух других видов, покаяние, шесть особых, практика решимости, обязательства Прибежища.

Из обетов: первые три пратимокши из восьми.

Из медитаций: аналитическая.

Деяния при уверенности друга.

В сжатом все в нёдро.

Для малых способностей указанные необходимы и достаточны.

Иные слишком сложны, другие слишком тонки. Не

оказывают действия. Плода иных нет, или неустойчив, или притворство.

Задачи друга для малых способностей из указанных одиннадцати.

10

Методы для средних способностей в «Большом руководстве».

Все малых способностей возможны, также дополнительные.

Из обетов: все пратимокши.

Возможны ограниченные (བར་སྐྱོན་ལྔ་ལྔ་།) по выбору друга.

Из медитаций: шаматха, в том числе на пять и иные, випашьяна.

Для мудрости дополнительно: чтение текстов, дебаты.

У средних послушание другу больше, поэтому также семь деяний для семи качеств.

Для борьбы с ядами также молебны, в том числе божествам практик, но без представлений, кроме двух высших.

Две низших тантры при уверенности друга. Не одобрено в «Большом руководстве», но согласно с традицией.

11

Методы для высших способностей в «Большом руководстве».

Из обетов: обязательства вдохновенной, затем бодхисаттвы при неоставлении иных. Для разных совершенств разные группы обетов.

Из медитаций: для развития совершенств. Многообразны.

Из деяний: порождение совершенств и приведение других к ним. Многообразны.

Тантры всех видов при уверенности друга.

Практики разных божеств против разных ядов.

12

Чистых типов нет. Направления, три или семь, в разных пропорциях.

Внутри направлений отдельные лекарства разных действий.

Выбирать вначале против главного яда, затем против менее сильных.

Направления — от типов, частные — от задач.

13

Из семи три двухчастны и четыре трёхчастны.

Каждое имеет верх и низ. В голове добродетель, в хвосте яд.

Три главных напротив трёх других так, что голова против хвоста, а хвост против головы.

Каждое качество довести до меры этого пути.

14

Помимо советов, способы обуздания.

Требование, включая выбор, при лени, убеждение при влечениях, обличение недостатков при высокомерии, отстранение при эгоизме, энергичный выговор при равнодушии, одобрение при унынии, разьяснение при невежестве, искус при лживости.

15

Семь ошибок друга: привязанность, равнодушие, чрезмерные требования, чрезмерная мягкость, стандартные действия, одинаковость способов для разных типов, наивность.

Опоры избегания — опыт, мудрость и мотивация.

КОЛОФОН

Написано по просьбам слушателей, получавших устное разъяснение. Автор, малый разумением, постиг лишь малое. Кто сможет, пусть расширит и дополнит. Да будет благо всем живым!

АВТОКОММЕНТАРИЙ

к «Зеркалу поэтапного пути»

Настоящий комментарий поэтапно сопровождает каждую строфу. Комментарий к каждой строфе состоит из трёх частей. В первой части идёт прояснение смысла текста. Во второй части — ответы на возможные вопросы и сомнения, а также доказательства положений текста. В третьей части — собственные размышления комментатора. Эти части комментария на каждую строфу отделяются римскими цифрами.

РАЗЪЯСНЕНИЕ СМЫСЛА НАЗВАНИЯ

Текст называется «Зеркало поэтапного пути», таким образом, он относится к жанру руководств по этапам пути к Пробуждению (ламримов). «Поэтапный путь» по-тибетски — это лам [гъи] рим [па]. Под ламримом может пониматься как сам путь к Пробуждению, так и текст, посвящённый этому пути. В случае «Зеркала поэтапного пути» этим текстом является «Ламрим Ченмо», или «Большое руководство по этапам пути к Пробуждению» Дже Цонкапы (Цзонхавы). Это так, во-первых, потому, что ламримы других школ (Кагью, Нингма, Джонанг и пр.) называются по-другому, лишь главный ламрим школы Гелуг называется просто «Большим ламримом [поэтапным руководством]». Это так, во-вторых, потому, что «Зеркало» несколько раз ссылается на «Большое руководство».

Сам текст является, как это и следует из его названия, зеркалом «Ламрим Ченмо». Таким образом, его название можно перевести и как «Зеркало поэтапного пути», и как «Зеркало “Большого руководства”».

Комментарии на известные тексты часто носят название «Лампа», «Светоч», «Маяк, освещающий путь» и пр. Смысл

этой метафоры в следующем: то, что было неясным, «тёмным» в основном тексте, освещается в комментариях. По этой причине комментарий обычно по объёму больше основного текста. Между тем текст, к которому пишется настоящий комментарий, называется не «Светоч», а «Зеркало». Таким образом, его задачей не является комментирование «Большого руководства», да это было бы и невозможно, так как сам текст очень невелик и его пятнадцать строф не могут служить комментарием к многостраничному «Ламрим Ченмо».

Что же является его задачей? Эта задача становится ясной из первой строфы, и в ней же проясняется смысл названия.

ВЫРАЖЕНИЕ ПОЧТЕНИЯ

Поклон Манджушри, [моему] драгоценному Учителю, а также всем учителям, кто совершали поэтапное ведение учеников и оставили записи об этом!

Поклонение Манджушри есть просьба автора вдохновить своей мудростью, так чтобы он, скудный пониманием, мог сделать как можно меньше ошибок при рассмотрении такого трудного предмета, как поэтапное ведение. Поклон Учителю, который вдохновил исследовать этот предмет. Поклон другим учителям, которые, занимаясь исследованием того, как поэтапно вести учеников по пути и какие методы применять, оставили об этом свои записи, которыми мы ныне можем пользоваться для усовершенствования нашего понимания.

СТРОФА 1

I. Пояснения

На пути [к Пробуждению] не оглядывающийся [назад] не знает, как следуют [пути его ученики].

То есть тот друг добродетели, который не возвращается к совершённым ранее ошибкам, к «пройденным этапам», с трудом может понять своих учеников и оттого не знает, как они ему следуют.

Оглядывающийся [назад] не знает, что впереди.

Если наставник постоянно входит в положение учеников, уподобляет себя им, он не сможет продвигаться вперёд. Кроме того, нужно помнить, что в поэтапном ведении учеников нельзя опираться только на то, что они говорят, потому что ученики склонны, во-первых, преувеличивать свои трудности, во-вторых, преувеличивать свои достоинства, да и вообще склонны неосознанно вводить учителя в заблуждение.

Для того, [то есть чтобы избежать трудностей первого и второго состояния, смотрят в] зеркало.

То есть для того, чтобы избежать двух крайностей неосмысления трудностей учеников и слепого доверия всему тому, что сообщают о своём развитии ученики, и смотрят в зеркало, то есть используют тексты по поэтапному ведению учеников, в том числе, и этот.

II. ОПРОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ

Предположим, что религия — специфическая сфера, в которой каждый, кто имеет личные нравственные совершенства, одновременно становится и умелым наставником. Таким образом, необходимости для написания «Зеркала» не имелось.

Но приведённая выше позиция является неверной.

«Ламрим Ченмо» указывает последовательное развитие различных совершенств, из которых мудрость является последней. Таким образом мы можем представить себе подвижника, который в нужной мере развил в себе первые пять добродетелей, но ещё не в полной мере развил мудрость. Не имея мудрости, он не может самостоятельно постигать и определять искусные средства (ведения по пути), поэтому требуются такие руководства, как «Зеркало».

Можно возразить, что наставник обязательно должен иметь все добродетели, в том числе и добродетель мудрости. Но это не так: во-первых, нам и другим известны наставники, которые имеют не все добродетели, и из жизнеописаний, и по личному опыту, во-вторых, в «Большом руководстве» не указано, что наставник обязательно должен иметь все добродетели.

Кроме того, в «Большом руководстве» названы качества друга добродетели, среди которых под седьмым номером имеется умение учить, то есть вести по пути. Это качество названо отдельно, и отдельно названы нравственные качества, такие, как самообуздание, спокойствие, умиротворённость. Если бы нравственные качества автоматически порождали умение учить, не нужно было бы и выделять это умение в качестве отдельного. Отсюда приведённая выше позиция несостоятельна.

Кроме того, имеются некоторые выдающиеся буддийские подвижники, о наличии учеников у которых мы ничего не знаем. Среди них геше Лангри Тангпа (тиб. ལྷ་རྩེ་བཟང་པོ།), основатель монастыря Лангтанг, и другие. В доказательство приведём цитату из «Слов моего всеблагого учителя» (тиб. «Кунсанг ламэй жалунг», ཀུན་བཟང་སྐྱེ་མའི་ཞལ་ལྷུང་།), ламрима школы Нингма, написанного знаменитым учителем Патрулом Ринпоче (тиб. དཔལ་སྐྱེལ་རིན་པོ་ཆེ།):

— *Что поделявает Потова? — спросил Тонпа.*

— *Учит Дхарме сотни монахов.*

<...>

— *Чудесно! А как Кхампа Лунгпа?*

— *Ничего не делает! Живет один в глуши и только все время плачет, накрыв голову.*

При этих словах Тонпа снял головной убор, сложил ладони у сердца и, залившись слезами, произнес:

— *Он по-настоящему практикует Дхарму. Я мог бы сказать об этом много хорошего, но знаю, что ему бы это не понравилось»* [Патрул Ринпоче. Слова моего всеблагого учителя. Устные наставления по предварительным практикам учения Дзогчен лонгчен нингтиг. — Пер. с англ. — СПб: Уддияна, 2004. — С. 190].

Известно про нравственность этих подвижников и про их бодхисаттвический настрой. Известно, что высшим даянием является даяние Учения. Таким образом, эти подвижники не имели учеников не потому, что не желали наставлять, а потому, что не видели возможности наставлять. Если бы нравственность автоматически порождала умение наставлять, это было бы не так. И по этой причине тоже приведённое выше мнение несостоятельно.

III. ДОПОЛНЕНИЯ

«Зеркало» есть отражение или рефлексия собственного поэтапного пути, то есть собственного опыта нравственного самовоспитания, которое потребно именно наставнику.

Заметим, что собственный духовный путь совершенно не обязательно должен человеком анализироваться, делиться на стадии, этапы и пр. Движение по духовному пути есть в том числе переживание новых духовных реальностей, чрезмерное умствование в процессе этого переживания многим кажется и ненужным, и безблагодатным делом, поэтому сплошь и рядом подвижники (особенно в христианской традиции) отказываются от такого анализа. Однако при становлении человека наставником ситуация несколько меняется.

Каждый преподаватель иностранного языка, к примеру, знает, что знание языка и умение преподавать его — это две разных способности. То же самое верно в отношении спортивных, художественных и других талантов. Мы знаем, что великие спортсмены далеко не всегда бывают хорошими тренерами, хорошие мастера не всегда воспитывают умелых подмастерьев, отличные музыканты не всегда оказываются выдающимися музыкальными педагогами, замечательные художники не всегда умеют обучить рисованию.

Хотя в буддийской традиции любой выдающийся праведник, аскет, подвижник может из уважения называться «ламой», то есть «учителем», мы знаем из жизнеописания буддийских подвижников, что различалось и число их учеников, и успехи этих учеников. Некоторые подвижники учеников не имели вовсе (см. выше), а учеников других правильной было бы называть последователями. Таким образом то, что верно для спорта, ремесла, искусства, науки, оказывается верным и для религии.

Конечно, в любой духовной сфере имеются «педагоги от природы», для которых ненужно и даже, может быть, пагубно изучение школьных методик. Такие педагоги вооружены мощным чувством педагогической интуиции. Однако не у всех имеется такая выдающаяся педагогическая интуиция. При её отсутствии оказываются востребованными методики преподавания различных предметов. Если продолжать это сравнение, «Зеркало» в сжатом виде

представляет методику нравственного воспитания для «педагога», то есть для друга добродетели (личного нравственного наставника, духовника).

Разумеется, одного знания этой методики недостаточно. Требуется, помимо него, собственное нравственное совершенство наставника. Как его достичь, указывает множество писаний, в частности, «Большое руководство». А *методику воспитания других* указывает «Зеркало поэтапного пути». «Зеркало» строго следует «Большому руководству» в его положениях и ещё и поэтому является его зеркалом. Но оно не повторяет «Большое руководство», а решает самостоятельную задачу. В этом и смысл его существования.

СТРОФА 2

І. ПОЯСНЕНИЯ

Два или три вида наставников.

Если два: проповедник [тиб. «чопэлкхэн»] и друг добродетели [тиб. «дорджелопён»].

Если три: проповедник, друг добродетели [тиб. «гэвэй шеньен»] и ваджрный мастер [тиб. «дорджелопён»].

Требования повышаются от первого к третьему.

Требования к проповеднику наименее строги, к ваджрному мастеру наиболее высоки.

Первый, [проповедник], распространяет [Учение], **второй**, [друг добродетели], и **третий**, [ваджрный мастер] — указывают должное и недолжное отдельным [ученикам].

Друг добродетели и ваджрный мастер дают не общие, а

конкретные указания применительно к конкретным случаям.

[Два последних учителя] разрешают [отдельные духовные практики] и запрещают, [то есть налагают запреты и покаяния. Друг добродетели и ваджрный мастер] едины в сути [своего отношения к ученикам, а поэтому последний вид учителя иногда не выделяют, однако] различны в умениях.

Связь с учеником [совершается] при взаимном личном решении [наставника назвать человека своим учеником и этого человека назвать наставника своим наставником].

Одним наставник, другим нет.

Один и тот же человек для кого-то является наставником, а для кого-то нет.

Звание не определяет [учительства].

То есть звание, присвоенное людьми, ещё не делает человека автоматически наставником для конкретного ученика, если нет согласия этого ученика. Отсюда следует и то, что титул «геше», который является сокращением от «гэвэй шеньен», «друг добродетели», ещё не делает человека автоматически другом добродетели.

II. ОПРОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ

Некто может утверждать, что для буддизма миссионерство неприемлемо в связи с нормой «Без просьбы не учи», поэтому такого вида наставников, как проповедник, не существует.

Однако это положение неверно. Во-первых, оно опровергается логикой. Ведь если следовать норме «Без

просьбы не учи» абсолютно буквально, невозможно было бы обращение самых первых буддистов, а также невозможно было бы обращение язычников в буддизм в странах, где ничего никогда не слышали о буддизме. Кто бы высказывал просьбу получить Учение, о котором ничего бы не знал? То, что такие обращения язычников в буддизм совершались, указывает на факт проповеди и наличие проповедников.

Во-вторых, положение опровергается историей. Среди самых известных буддийских проповедников следует назвать: Маудгальяну, проповедовавшего тиртхикам; миссионеров, отправленных в разные страны царём Ашокой; прославленного Падмасамбхаву; Камалашилу. Их деятельность была бы невозможной при буквальном следовании норме «Без просьбы не учи», отсюда следует признать, что эта норма носит не абсолютный характер и является не догмой, но моральным ориентиром, которому нужно следовать в большинстве, но не во всех случаях. Также и в «Большом руководстве» указано: *«А если знаете, что “сосуды” [подходящие], можете проповедовать и без прошения»* [Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения / Пер. с тиб. А Кугявичуса, под общ. ред. А. Терентьева. — СПб: Нартанг, 1997. — Т. 1 — С. 49]. Такая передача Учения без просьбы является именно проповедью, поэтому глагол «проповедовать» использован абсолютно верно.

В-третьих, положение опровергается священными писаниями. Так, в Виная-питаке Всеблагой Будда Шакьямуни говорит ученикам:

«Идите, о бхиккху, ради блага многих, из сострадания к миру, ради блага и благополучия богов и людей. Пусть двое из вас не идут одним путём. Проповедуйте, о бхиккху, Учение, превосходное в начале, превосходное в середине, превосходное в конце» (Виная-питака, Махавагга, Первая кхандакка, Повествование о Маре).

Если бы норма «Без просьбы не учи» носила абсолютный характер, то тогда сам Будда Шакьямуни был бы нарушителем этой абсолютной и благой нормы, что абсурдно, отсюда высказанная раньше позиция неверна.

Также и в «Милиндапаньхе» мудрец Нагасена проясняет Учение царю Милинде (Менандру). Так как в первой половине «Милиндапаньхи» царь не признает Нагасену своим учителем и даже не является буддистом, такое прояснение Учения есть не что иное, как проповедь. А если бы проповедь Нагасены, вне зависимости от того, есть ли этот мудрец историческая фигура или собирательный образ, была для буддизма неприемлема, то ссылаться на его образ в священном писании было бы невозможно. А если бы «Милиндапаньха» ссылалась на образ того, кто совершал дурной и недолжный поступок, она не пользовалась бы в буддийском мире таким уважением, которое по праву заслуживает.

Помимо этого, в «Большом руководстве» указано: *«К тому же слушать надо так, как сказано в «Уровнях Бодхисаттв» (1) не допуская [высокомерия и презрения] и (2) не обращая внимания на пять возможных недостатков проповедующего»* [Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути Пробуждения / Пер. с тиб. А. Кугявичуса под общ. ред. А Терентьева. — СПб: Нартанг, 1997. — Т. 1. — С. 37], а среди этих недостатков первым называется нравственная неустойчивость. Но про друга добродетели там говорится другое: *«Обопрись на такого Духовного Друга, кто себя обуздал, кто спокоен и тих, кто в достоинствах много тебя превосходит, образован, усерден, реальность постиг, — на того, кто владеет прекрасною речью, сердцем — любящий, силами — неутомим»* [Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути Пробуждения / Пер. с тиб. А. Кугявичуса под общ. ред. А Терентьева. — СПб: Нартанг, 1997. — Т. 1. — С. 57]. Тот, «кто себя обуздал, кто спокоен и тих», не может быть нравственно неустойчив, поэтому речь идёт о разных типах учителей. Да и само то, что верующий

сначала слушает учение и лишь потом опирается на друга добродетели, ясно доказывает, что проповедник и благой друг — не одно и то же. Так и само «Большое руководство» признаёт существование проповедников.

Некто может утверждать, что любой друг добродетели уже является ваджрным мастером, поэтому разделение на три неправомерно.

Но эта позиция неверна. Она опровергается, во-первых, логикой. Прежде всего, мы можем себе представить наставника, все ученики которого являются людьми малых способностей. Для таких, если строго следовать писаниям, желательно избегать практик Тантры и ограничиться практиками Сутры. Если в наше время людям малых способностей и передаются практики Тантры, это делается лишь из безмерного сострадания учителей, но, строго говоря, не соответствует букве Учения, что будет показано дальше. Если такой наставник будет строго следовать букве Учения и при этом умрёт раньше, чем его ученики обретут плод (иначе говоря, завершат путь) личности средних способностей, он и не успеет передать своим ученикам никаких тантрических наставлений, даже если сам является практиком Тантры. А тогда будет отсутствовать основа для называния его «ваджрным мастером», иначе говоря, «учителем Тантры», ведь учителем чего-либо мы называем того, кто не только владеет своим предметом, но и обучает ему, иначе любой повар был бы преподавателем кулинарного мастерства, любой чужеземец — учителем иностранного языка, любой солдат — преподавателем военного дела, и любой музыкант — учителем музыки. Но другом добродетели такой человек безусловно будет.

Во-вторых, в «Большом руководстве» среди требований к другу добродетели не указано наличие тантрических посвящений и передач, поэтому можно представить человека, который имеет необходимые качества наставника, но ваджрным мастером не является. Также не указано

наличие тантрических посвящений и передач среди требований к наставнику и в «Драгоценном украшении Освобождения» (тиб. «Дамчхо йижин норбу тхарпа ринпочей гьен», དམ་ཚཱེས་ཡིད་བཞིན་འོ་ར་སུ་ཐར་པ་རིན་པོ་ཆེའི་རྒྱན།), ламрима школы Кагью, написанном великом Гампой (тиб. སྐམ་པོ་པ།). А в «Словах всеблагого Учителя», ламрима школы Нингма, отдельно перечислены качества обычного учителя (наставника Махаяны), и качества наставника Ваджраяны, то есть ваджрного мастера. Если бы позиция выше была верна, то в указанном тексте не было бы такого разделения.

Некто может утверждать, что друг добродетели и ваджрный мастер не обязательно дают конкретные рекомендации отдельным людям, ведь и они передают публичные учения, более того, чем более совершенен учитель, тем более он известен и тем большему числу людей передаёт Учение, а поэтому в тексте ошибка.

Но это мнение несостоятельно. Рассмотрим два случая. В первом случае некто, обладающий квалификацией друга добродетели или ваджрного мастера, даёт большое публичное Учение, в котором говорит о средствах нравственного совершенствования «в общем», а не применительно к своей аудитории. В этом конкретном случае он выступает в роли проповедника, хоть и обладает более высокой квалификацией, поэтому в тексте «Зеркала» ошибки нет. Во втором случае публичное Учение представляет собой конкретные рекомендации слушателям, например, «Поступайте так-то» или «Избегайте того-то». Здесь имеем возможность и разрешения, и запрещения, кроме того, рекомендации может применить к себе каждый слушатель, а значит, они конкретны. Разве можно утверждать, что в этом случае учитель является просто проповедником? Поэтому и здесь ошибки не содержится.

Некто может утверждать, что передача Учения одновременно большому числу людей исключает возможность конкретных рекомендаций, поскольку все

люди различны и имеют разные духовные проблемы, отсюда предыдущее положение несостоятельно, поэтому в тексте ошибка.

Но это не всегда так и не абсолютно справедливо. Чем более усвершенствуется ученик, тем больше проявляется его духовная индивидуальность. На начальных этапах духовного пути методы могут быть одинаковыми. Если бы это было иначе, описание пути высшей личности в «Большом руководстве» не превышало бы по объёму описание пути низшей и средней личности, а между тем методы для развития высшей личности описаны гораздо подробней, чем методы для развития низшей и средней личности. Отсюда можно представить случаи, когда всем ученикам конкретного учителя требуется разнообразие методов, как это было с учениками Марпы Переводчика, и можно представить случаи, когда большинству учеников конкретного учителя подходят одинаковые или схожие методы, поэтому можно учить их всех вместе, как в случае со множеством ныне живущих учителей. Кроме того, не исключается вариант, когда всем или большинству учеников даются одинаковые наставления, а затем наиболее талантливым или наиболее своеобразным по типу личности даются личные, дополнительные наставления. И такое тоже происходит. Более того, сам Всеблагий Будда Шакьямуни наставлял всю общину монахов, а затем давал личные наставления отдельным архатам. Предполагать, что Всеблагий был лишь проповедником, а не нравственным авторитетом, имеющим силу разрешать и запрещать, предполагать, что советы Всеблагого все без исключения монахи воспринимали как абстрактные благопожелания, а не как конкретные рекомендации, абсурдно. Хотя и имелись даже в первой буддийской общине случаи ханжества и пренебрежения словами Учителя, как они имеются в каждой буддийской общине, многие монахи не на словах, а в сердце следовали указанному Пути и воспринимали слова Татхагаты как практическое руководство. Будь это иначе, не существовало бы благого примера для мирян и братство монахов, которому

миряне отказали бы в поддержке (как они оказывали в поддержке отдельным нерадивым монахам), перестало бы существовать, тогда бы и не было исторического буддизма как религии. Итак, пример Пробуждённого доказывает, что массовая передача Учения может быть как общей проповедью, так и практическими наставлениями для каждого слушателя, а значит, здесь в тексте не содержится ошибки.

Некто может утверждать, что сам факт присвоения человеку звания учителя делает его наставником для верующего буддиста, по крайней мере, буддиста этой традиции (школы), поэтому утверждения «Одним наставник, другим нет» и «Звание не определяют» ложны.

Но эта позиция неверна. Прежде всего, кто может присваивать звание наставника, будь это «лама», «лопён», «геше» или «буддийский учитель»? Его может присваивать, во-первых, духовный иерарх, некто вроде Его Святейшества Далай-ламы, во-вторых, оно может быть обретено как результат обучения в монастырской школе или духовной академии, в-третьих, наставником человека могут признать сами его ученики.

В последнем случае если человек не признаёт некое духовное лицо наставником, то тот им для человека и не является, так как для появления предмета согласно воззрениям Мадхьямаки требуется не только субстрат предмета, но и имя, поэтому мы и говорим, что для дикаря, в уме которого нет концепта стола, стол и не существует, а существует «плоская доска, поставленная на четыре бруса».

В первых двух случаях мы должны определить, как происходит присвоение звания.

Происходит ли оно таким образом, что благословение духовного иерарха или экзаменационной комиссии духовной

академии наделяет человека некоей «благодатью», имеющей самосушную природу? Нет, это, разумеется, не так, и потому, что писания нигде не упоминают о такой «благодати», и потому, что в числе феноменов, существующих без опоры на другие, такая «благодать» не упоминается, на позиции какой бы философской школы северного буддизма мы ни находились. Кроме того, если бы было так, то вплоть до того времени, когда не имелось духовных академий или духовных иерархов, не имелось бы и никаких буддийских учителей, ведь эту «благодать» неоткуда было бы получить. А если мы будем считать Всеблагого Будду Шакьямуни таким духовным иерархом, который затем передавал «благодать» своим ученикам, тогда такую «благодать» может обрести каждый, ведь одно из свойств Татхагаты, ушедшего в непробывающую (в крайностях) Нирвану, таково, что Он спонтанно способен проявиться перед каждым, кто искренне и всем сердцем призывает Его. Но даже если Будда Шакьямуни не мог бы явиться перед каждым, кто призывает его, остаётся непонятным, откуда «благодать», сделавшую их наставниками, получили Арада Калама и Удрака Рамапутра, бывшие духовными учителями царевича Гаутамы ещё до обретения Им Просветления, ведь тогда не только буддизма, но и самого Будды как пробуждённого существа ещё не существовало и, значит, не могло существовать никаких буддийских духовных иерархов. Таким образом идея самосушней «благодати», делающей человека наставником, несостоятельна.

Тогда происходит ли присвоение звания так, что духовный иерарх или экзаменационная комиссия духовной академии либо монастырского института оценивают квалификацию кандидата и определяют, имеет ли он знания и качества, нужные для наставника? Безусловно, это так, и решение главы линии или экзаменационной комиссии о признании некоего человека буддийским учителем «освящает» его звание своим авторитетом, но это «освящение» нужно понимать символически, в смысле ручательства или определённой гарантии для верующих,

которые совершают окончательный выбор. Ведь если духовный иерарх или экзаменаторы не располагают никаким авторитетом, то и звание, присвоенное тем или другими, будет в глазах верующих ничтожно.

Но ведь авторитет опирается на веру, иначе говоря, доверие, а вера может быть более или менее сильной. Например, мы достаточно доверяем порядочности нашего знакомого или друга, чтобы при нём оставить кошелек или попросить его передать деньги третьему лицу, но не доверим ему тайну, которой поделимся только со своим другом добродетели. Мы можем доверять квалификации некоего врача достаточно, чтобы обратиться за его помощью при небольшом недомогании, но не доверим тому же самому врачу свою жизнь или жизнь своего ребёнка. Поэтому в некоторых случаях (хотя эти случаи и являются крайними, и следует их избегать) мы можем признавать, что некий духовный иерарх является вполне достойной личностью, но всё же не вполне доверять его суждению при определении квалификации третьих лиц, например, потому, что считаем этого достойного человека слишком снисходительным к чужим слабостям.

Едва ли и в настоящем, и в будущем вопрос может ставиться так, что признание кого-либо духовным иерархом (например, главой линии) автоматически означает для верующего буддиста признание его «непогрешимости», «безошибочности», в том числе, при определении наставнических способностей третьих лиц. Ведь сам Всеблагий Будда Шакьямуни просил не брать Его слова на веру, но испытывать их подобно золоту, а доверие к духовному иерарху едва ли должно быть больше, чем доверие к Татхагате. Но даже если в будущем в некоей буддийской традиции будет определена такая степень доверия иерарха, которая предполагает либо признание его безошибочности при определении квалификации духовного наставника, либо выход из данной традиции, это решение может быть принято лишь соборно, представителями всех

монашеских и мирских общин этой буддийской традиции, а, насколько мы знаем, ни в одной буддийской традиции соборного решения о безусловного авторитете духовного иерарха не принималось. Отсюда указанная выше позиция неверна, а положения «Одним наставник, другим нет» и «Звание не определяет», напротив, являются верными.

III. ДОПОЛНЕНИЯ

Вторая строфа «Зеркала» ставит перед нами очень интересную проблему. Про буддизм, известный своим миролюбием, мы привыкли думать, что в нём никаких «миссионеров», «проповедников» не имеется. Текст заставляет нас вспомнить исторические примеры Камалашилы, Падмасамбхавы и в большинстве безымянных посланников императора Ашоки. Всё это — примеры из прошлого, часто уже далёкого, но ведь и современные ламы иногда (нечасто) дают Учение в городах, где буддийской общины нет, следовательно, тоже занимаются проповедью среди не-буддистов. Западный буддизм в этом отношении ещё более активен.

«Зеркало» устанавливает иерархию учителей, сообщая: «Требования повышаются от первого к третьему», что не противоречит и «Большому руководству» Дже Цонкапы, в котором прямо указано не обращать внимания на такие недостатки проповедника, как отсутствие красноречия, грубость и даже нравственная неустойчивость.

Если проводить параллели между буддизмом и православием, а это правомерно хотя бы потому, что комментарий рассчитан на русского читателя, аналогом названных трёх видов буддийских учителей будут: священнослужитель — личный духовник — старец. Очевидно, что не каждый иерей будет для нас личным духовником, и уж тем более не всякого назовут старцем.

Эта иерархия учителей, отражённая «Зеркалом» (мы не

можем назвать её *предложенной* или *введённой* «Зеркалом», ведь так или иначе её существование подтверждается логикой, историей и писаниями), важна для судьбы буддизма в России и в Европе хотя бы потому, что «мирской» буддизм в традиционно небуддийских или «малобуддийских» странах испытывает немалые трудности, а именно трудности по причине нехватки священства. Когда один учитель окормляет два десятка буддийских центров, в каждом из них он пребывает едва ли больше, чем две недели в году, а в остальное время духовная жизнь центра приостанавливается, если не почти парализуется. Выходом из этой ситуации могло бы стать появление института «проповедников», к которым устанавливались бы менее строгие требования, чем к ламам.

Важно и то, что «Зеркало поэтапного пути» при перечислении видов наставников вообще не употребляет слова «лама» как слишком общего и скудного своей точностью. Так делает, кстати, и «Большое руководство», в котором наставник (точней, наставник второго вида) называется именно другом добродетели. Мы должны помнить, что «лама» — вообще достаточно условное слово, объём его значения (именно объём, то есть число людей, к которому оно относится, не содержание значения) примерно таков, как у русского православного «батюшка». «Батюшкой» назовут и иерея, и иеромонаха, и просто монаха, а в редких случаях и отца дьякона, также «ламой» называют и проповедника, особенно известного и выдающегося, и, разумеется, личного духовника, и мастера Тантры, и во многих случаях буддийского монаха, даже если он, строго говоря, учителем не является. Вокруг слова «лама» в русском и особенно в западном буддизме сломано очень много копий, ведутся ожесточённые споры о том, следует ли называть того или иного проповедника, особенно европейского происхождения, ламой или нет (как будто этническая принадлежность даёт патент на ламство). Высокие иерархи вроде ринпоче Шамарпы вынуждены публиковать специальные разъяснения за своей подписью и

печатью, в котором указывают: да, действительно, такого-то можно считать ламой. И хоть делают иерархи это из великого сострадания, иной раз подумаешь, что лучше бы, право, они не делали этого: такие бумаги, возможно, лишь увеличивают лингвистический фетишизм европейцев, которые, доверяя авторитету, отказываются верить своей интуиции, а тот, кто в духовной жизни не доверяет ей (что не означает призыва доверять ей одной!), никогда не будет способен к творческому преобразованию религии, а всегда будет получать религию извне, подобно птенцу, которому его мать из милости кладёт червячка в распахнутый клюв.

Одной из самых важных позиций второй строфы, позицией, так или иначе ополчившейся на словесный фетишизм нашего века, является, на наш взгляд, позиция «Звание не определяет [учительства]». Важно отнестись к ней правильно. Если принять это положение в нигилистическом (или, как сейчас говорят, в либеральном) духе, оно станет рычагом для ниспровергания всяческих авторитетов, ведь тогда кто угодно может заявить: «Какое мне дело, что такой-то — “Его Святейшество”!» Важно всеми силами избежать этого. Комментатор, к примеру, не признаёт в качестве (своего) учителя одного известного датского буддийского проповедника и немало сомневается в догматической непогрешимости его проповеди, но это не помешает выказать при случае этому проповеднику необходимое уважение. Даже если некто — не мой наставник, он может быть наставником других людей, на этом основании он достоин уважения. Но, разумеется, цель высказывания «Зеркала» — не ниспровергание авторитетов. Его целью является отучение читателя от веры в существование дара и права учительства как некоей самосушей «благодати», харисмы, передаваемой по линии «апостольской преемственности» или, например, по праву рождения (знаем людей, которые отчасти всерьёз верят, что если у их дочерей будет ребёнок от тибетского ламы, то «ламёнок» в свою очередь обязательно обратится в ламу, когда станет взрослым человеком), также и отучение от

слепой веры в «звания», в противовес воспитанию собственной духовной интуиции, которая не исключает доверия суждению духовного авторитета, но гармонично им дополняется.

СТРОФА 3

I. ПОЯСНЕНИЯ

Три вида наставников, [указанные выше, существует]. **Внешним**, [то есть не-буддистам, нужен] **только проповедник**.

Это значит, что учителям более высоких уровней не следует поэтапно вести «внешних», да это и невозможно, ведь поэтапное ведение может совершаться только после принятия Прибежища, а не-буддисты его не приняли. Отсюда совсем не следует, что слушать проповедь якобы могут не могут или не должны ученики низших, средних и высших способностей.

Второй, [а именно друг добродетели, нужен] **для** [личности] **всех способностей**, [то есть для личности малых (низших), средних и больших (высших) способностей], **но не для Тантры**, [то есть не для обучения Тантре]. **Для Тантры** [нужен] **третий**, [а именно ваджрный мастер].

Здесь смысл ясен.

II. ОПРОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ

Предположим, что проповедник как низший вид наставника должен обучать лишь не-буддистов и людей низших способностей. Тогда в тексте ошибка, и должно быть написано: «**Проповедник только для внешних и**

малых способностей».

Но это положение неверно. Во-первых, оно опровергается логикой. Среди обетов бодхисаттвы в числе вторичных обетов, связанных с развитием совершенства мудрости, седьмым по счёту называется следующий обет: «Всегда, если есть возможность, идти и слушать Учение». Речь идёт именно о случаях, когда в город или селение приезжает проповедник. Речь не идёт о получении Учения от своего духовного друга, что становится ясным и по характеру исключений из этого обета. Так, допустимо не слушать Учение, если мы подозреваем, что учат неправильно или недостаточно грамотно, а также и в том случае, если мы знаем, что слушание нами проповедника огорчит нашего друга добродетели. Эти исключения были бы невозможны, если бы Учение передавал именно последний. Итак, обет описывает слушание бодхисаттвой проповедника. А бодхисаттва по определению является высшей личностью (личностью великих способностей). Если бы для высшей личности было недопустимо слушать проповедников и поучаться у них, если бы они должны были поучаться только у личных духовников, сам этот вторичный обет бодхисаттвы не мог бы появиться.

Во-вторых, положение опровергается историческими примерами, а также авторитетными мнениями. В «Большом руководстве» упомянут некий Сангпхува, про которого сказано: *«Сангпхува [имел] много Учителей. Он слушал всяческие проповеди. [Однажды,] возвращаясь из [путешествия] в Кхам, он послушал даже некоего мирянина, проповедовавшего Дхарму. Спутники [потом сказали], что не стоило его слушать. Но он ответил: «Не говорите так, [слушая], я научился двум полезным [вещам]»* [Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути Пробуждения / Пер. с тиб. А. Кугявичуса под общ. ред. А. Терентьева. — СПб: Нартанг, 1997. — Т. 1. — С. 66]. Итак, монах Сангпхува не считал для себя зазорным выслушивать проповедь даже от мирянина. Его образ действий в «Большом руководстве» не

осуждается и не приводится в качестве отрицательного примера. Косвенным образом можем предполагать, что монах Сангпхува являлся, как минимум, личностью средних способностей. Отчего так? Оттого, что для личности низших способностей монашество не рекомендовано, да оно им и не нужно, ведь их целью не является выход из сансары. Конечно, можно предположить, что монах Сангпхува был притворщиком, который избрал монашество ради достижения мирских целей вроде славы, почёта и т. п., но тогда бы его притворство нашло осуждение в «Большом руководстве». Приведённый пример указывает, что и для личности средних способностей не является чем-то дурным и недолжным слушать проповедников.

Далее в тексте «Большого руководства» говорится: *«Геше Тонпа же [имел] мало учителей, не более пяти [в отличие от Сангпхувы]. Потоба и Гомпа-ринчен-лама обсуждали: что лучше? И решили: “Для духовно неразвитого человека, пока он высматривает [пороки] учителя и подвержен неверию, лучше пример геше Тонпы, поэтому пусть следует ему”.* Очень правильное решение. *Так и делайте»* [Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути Пробуждения / Пер. с тиб. А. Кугявичуса под общ. ред. А. Терентьева. — СПб: Нартанг, 1997. — Т. 1. — С. 66]. Это указание дано при описании пути для людей малых способностей. Даже для них признаётся возможность иметь нескольких учителей, тем более для людей средних и высших способностей. А если человек имеет нескольких учителей, могут ли они все быть для него друзьями добродетели? Это кажется нам сомнительным, ведь друг добродетели может давать обязательные для исполнения рекомендации, а как быть, если рекомендации нескольких духовников противоречат друг другу? Итак, «Большое руководство» не исключает возможности и для людей средних, и для людей высших способностей слушать [нескольких] проповедников, хотя рекомендации обязательно делать так для них и не содержится. Отсюда приведённое выше положение ложно.

Предположим, что для наставления личности высших способностей пригоден только ваджрный мастер, тогда указание текста «Второй для всех способностей, [включая высшие]», неверно.

Но это положение ошибочно. Общеизвестно, что путь высшей личности разделяется на Парамитаяну (Бодхисаттваяну) и Тантраяну. Для тренировки в Тантраяне, действительно, необходим ваджрный мастер, а для упражнения в рамках Парамитаяны достаточно иметь в качестве наставника друга добродетели, не являющегося мастером Тантры.

Можно возразить, что путь высшей личности всё равно заканчивается движением по пути Тантраяны, поэтому сразу желательно избирать учителя, обладающего квалификацией ваджрного мастера, отсюда нельзя говорить, что учитель с квалификацией друга добродетели, неискusного в Тантре, пригоден для воспитания высшей личности, а поэтому текст неверен.

Но рассуждение ошибочно потому, что из правильных посылок выводит ложное заключение. Хоть для высшей личности и *желательно* избирать наставником ваджрного мастера, не *обязательно* это будет так. Во-первых, кармические заслуги ученика могут быть недостаточны, чтобы встретиться с ваджрным мастером. Во-вторых, ещё не обрета плод Парамитаяны или сразу после его обретения ученик может умереть, а тогда нет безусловной необходимости поучаться у ваджрного мастера, коль скоро плод Парамитаяны не обретён. Отсюда возможны случаи, когда бодхисаттва в качестве наставника имеет друга добродетели, неискusного в Тантре, нельзя утверждать их невозможность, и потому текст верен.

III. ДОПОЛНЕНИЯ

В третьей строфе мы сталкиваемся с важной проблемой: какой квалификацией должен обладать учитель для учеников малых, средних и высших способностей? «Зеркало» даёт ответ на вопрос (совсем не тот, который понравится многим буддистам, желающим, чтобы их наставник был как минимум тулку, из соображений, далёких от благочестия). Наиболее подробно вопрос будет раскрыт в следующей строфе, но с этим вопросом косвенно связан и другой: скольких учителей иметь?

Если речь идёт о проповедниках, то в буддийских писаниях нет запрета слушать многих проповедников, даже при том, что пять в «Большом руководстве» определяются как «немного», а и не так многие миряне за жизнь вживую поучатся у пяти разных учителей. Когда же говорим о друзьях добродетели, то и здесь формального запрета иметь больше одного наставника нет. И всё же иметь много духовников, скорей, причинит человеку страдания, чем принесёт счастье.

Мы были свидетелями того, как некто, уже имея друга добродетели и получив от него советы о выборе будущей профессии и места обучения, решил «на всякий случай» получить ещё духовные советы от одного известного ламы, испросил советов и получил их, а выполнить их не смог, непосильны они оказались. Но в результате таких метаний первый учитель огорчился и усомнился в серьёзности настроения своего ученика, который ныне не окормляется ни вторым ламой, известным, ни первым, безвестным. В общем, всё совершилось прямо по пословице «За двумя зайцами погонишься — ни одного не поймаешь».

Другой человек (о чём мы тоже достоверно знаем) изначально избрал в качестве благого друга строгого и скупого на советы бурятского ламу. Испрашивая у того благословения на практики, он получил разрешение на очень

небольшое их число (может быть, только одну-единственную практику и разрешили ему выполнять), а потому обратился к другому учителю, и другой разрешил совершать бóльшее количество практик. В итоге человек оказался едва не парализован выбором: кому из двух верить? И в каком объёме практиковать?

Наконец, и из жизни Миларепы не можем не вспомнить мучительный и правдивый случай: измученный Марпой, Миларепа бежит к иному ламе, но этот побег не приносит ему никакого духовного продвижения, и со стыдом приходится возвращаться.

Кого винить в таких огорчительных, почти трагичных случаях? Учителей ли, которые должны всё предусматривать, в том числе предвидеть и то, что их ученик бросится за наставлениями в другое место? Доля ответственности может лежать и на учителях, которые, действительно, обязаны быть прозорливыми. Но, конечно, первопричиной является ученик, его «духовная жадность», и это не то качество, которое достойно одобрения, потому что здесь в сочетании «духовная жадность» слово «жадность» имеет буквальный смысл, а «духовная» — только переносный. Желание получить много личных советов от многих лам и каждого назвать своим личным наставником, неготовность удовлетвориться одним, мысль о том, что наставник недостаточно знаменит, и прочее — всё это исключительно суетные мысли, мысли, которые верующему буддисту, практику вообще не должны приходиться в голову. Но которые ему в голову, увы, иногда приходят. Что ж делать! Мы все люди, и доля житейского попечения, иначе говоря, мирского образа мысли присутствует и в духовных делах. Чем меньше будет эта доля, тем меньше страданий принесём мы себе и окружающим. В конце концов, даже и в мирских делах человек, вышедший замуж, не будет бросать жену ради женщины, которая показалась ему красивей (если он, конечно, человек порядочный). Этот способ поведения тем более следует применять к другу добродетели, которого

нужно выбирать не менее тщательно, чем жену или мужа (о чём говорят все ламримы), а не «вешаться на шею» первому попавшемуся. Многие люди прекрасно способны осознать всё, сказанное здесь, а между тем, когда придёт время, всё равно последуют суетным мыслям вроде «Два лучше, чем один», «Тибетец лучше бурята», «Геше [учёная степень] лучше простого ламы», «Настоятель монастыря лучше простого монаха», «Лама-монах лучше ламы-мирянина» и им подобным. Что ж, такие люди наказывают себя сами.

СТРОФА 4

I. ПОЯСНЕНИЯ

Проповедник любой, [то есть проповедником может быть любой человек], **но нужно знание предмета** [проповеди].

Качества друга [изложены] в «**Большом руководстве**», [ими являются] **шесть требований к себе**, [а именно: (1) самообуздание, (2) практика концентрации, (3) практика мудрости, (4) знание Учения, (5) постижение реальности, (6) достоинства, превосходящие достоинства учеников], **и четыре для других** [а именно: (1) умение обучать, (2) чистая мотивация, (3) усердие, (4) энтузиазм].

[Из них] **первое** [самообуздание] **и четвёртое** [знание Учения] — **важнейшие**.

Одна восьмая как мера всех [качеств].

У наставника должна присутствовать как минимум одна восьмая от идеальной меры каждого качества, а не одна восьмая от их числа, что было бы нелепым.

У ваджрного [наставника] **дополнительно** [должны быть] **три** [качества, а именно: (1) наличие полного тантрического посвящения, соблюдение

обетов; (2) искущённость в ритуале посвящения и познание «десяти дел»; (3) наличие предварительного приближения и получение разрешения от божеств или отсутствие их запрета], **во втором** [качестве имеется] **десяток**, [и этими десятью делами, которые должен познать и освоить ваджрный учитель, являются: (2.1.) мандала, (2.2.) мантра, (2.3.) мудра, (2.4.) защита себя и места, (2.5.) ритуал приглашения божеств, (2.6.) начитывание, (2.7.) созерцание, (2.8.) внешнее и внутреннее огненное подношение, (2.9.) растворение (созерцаемого), (2.10.) прошение (божеств) удалиться; ваджрный наставник должен быть] **без коренных** [падений].

II. ОПРОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ

Предположим, что любой проповедующий должен соответствовать более строгим требованиям, чем просто знание предмета проповеди, а значит, в тексте ошибка.

Но это допущение является неверным, во-первых, с точки зрения священных писаний. В «Большом руководстве» сказано: «Не обращать внимания на пять возможных недостатков [проповедника] — значит отбрасывать такие мысли: «Поскольку [проповедующий] (1) нравственно неустойчив, (2) низкого происхождения, (3) некрасив, (4) не одарен красноречием, (5) употребляет грубые слова и ругательства – слушать его не буду». Значит, возможно и существование таких недостатков, как грубость и даже нравственная неустойчивость. Если бы это было иначе и возможность проповеди нравственного неустойчивого человека была бы полностью исключена, не было бы смысла и упоминать о такой возможности.

Кроме того, в ранее процитированном примере монах Сангпхува послушал проповедь некоего мирянина, причём сделал это, возвращаясь из путешествия, в пути, то есть

почти наверняка не имел возможности познать нравственные достоинства этого мирянина и определить, является ли он нравственно устойчивым или нет. Если бы такой пример был совершенно предосудителен, он и был бы соответствующим образом осуждён, чего, однако, в тексте «Большого руководства» не имеется.

Наконец, это допущение противоречит и традиции, ведь, согласно традиции, как учителя нужно почитать любого, кто объяснил хотя бы одну строку писания и даже одну его букву. Выше были определены разные виды учителей. Очевидно, что невозможно почитать человека, объяснившего нам лишь строку писания, в качестве друга добродетели, а именно потому, что большинство таких людей нашими духовниками не являются и не станут. Единственная возможность объяснить традицию — это почитание того, кто объяснил одну строку писания, в качестве проповедника. (В ином случае традиция абсурдна, а абсурдная традиция не могла бы существовать долго, рано или поздно нашёлся бы учитель, который указал бы на её порочность и логически доказал бы порочность традиции. Не только нет такого учителя, но, напротив, буддийские учителя указывают на благотворность этой традиции.) Но объяснить одну строку писания может практически любой человек, который знает эту строку и её смысл, не обязательно он нравственно устойчив, а его почитание в качестве проповедника традиция рекомендует.

Предположим, что важнейшими для благого друга являются не нравственность и знание Учения, а совсем иные качества.

Но это не так. Во-первых, важность именно названных качеств проверяется логикой и здравым смыслом. Благой друг, в отличие от проповедника, даёт личные советы по воспитанию. Как он может давать эти советы, если сам «не укротил себя», то есть не сумел воспитать даже себя? А нравственность выражается (по крайней мере, в буддизме)

именно в дисциплине, в соблюдении обетов, потому что иного очевидного и доступного проверке критерия установить невозможно. Можно ли оценивать нравственность, например, на основе интуиции? Можно, но этот критерий не универсален, и наши личные интуитивные прозрения бездоказательны для другого человека. А факт ненарушения или нарушения обета можно доказать.

Что же до знания Учения, то наставлять без него невозможно. Во-первых, даже к проповеднику применяется этот (единственный) критерий, насколько больше он должен применяться к другу добродетели! Кроме того, чтобы наставлять в благе, в «добре и истине», нужно знать, что́ есть благо, что́ есть добро и истина. Конечно, и здесь можно опираться на интуитивное «примерное» понимание при отсутствии фундаментальных знаний. Но это примерное понимание, увы, может быть ошибочным, а ошибки слишком дорого обходятся в деле духовного воспитания. Кроме того, отсутствие истинного знания может вести к лжевоззрениям. А лжевоззрения — прямой путь для возрастания омрачения невежества, матери всех пороков, и в учителе, и в учениках. Это не означает, конечно, что человек с недостаточными знаниями Учения обязательно будет исповедовать лжевоззрение. Может быть, сила его благой кармы, накопленная в прошлых жизнях, так велика, что он будет иметь верное понимание Учения даже без глубоких знаний. Кроме того, «благая карма прошлых жизней» и «верное интуитивное понимание» — это всё мистические категории, они не могут быть проверены. А большие или малые знания Учения, в отличие от «благой кармы» и прочего, можно оценить с достоверностью. Отсюда нет никакой ошибки в указании именно этих качеств как важнейших.

Кроме того, предположение о том, что важнейшие качества — другие, опровергается и священными писаниями. В «Драгоценном украшении освобождения», написанном Гампой, указано, что важнейшие качества наставника Махаяны, без которых обойтись абсолютно невозможно, —

это знание писаний Махаяны и соблюдение обетов бодхисаттвы. Это никак не противоречит «Зеркалу».

Предположим, что «одна восьмая благих качеств», норма, указанная в «Большом руководстве», которую цитирует «Зеркало», применяется не к мере каждого качества, а к их общему числу. Тогда из десяти качеств благого друга каждый может произвольно выбрать любые два (например, красноречие и энтузиазм) и культивировать их, а так как две десятых больше одной восьмой, то он уже и будет достойным наставником.

Но и это предположение не выдерживает критики. Оно опровергается именно тем, что опровергнуто предыдущее ложное допущение. Действительно, без знания Учения и соблюдения обетов обойтись нельзя. А это — два качества из пяти, одна пятая, а не одна восьмая. Поэтому, в частности, указание «одна восьмая» не может пониматься «арифметически» и применяться к количеству достоинств.

Два указания «Зеркала», а именно, указание двух важнейших качеств благого друга и «Одна восьмая как мера всех [качеств]» следует объединить в одно и толковать следующим образом: знание Учения и соблюдение обетов у друга добродетели должны безусловно присутствовать, прочие качества должны иметься хотя бы в малой степени. «Одну восьмую» и следует понимать как «малую» или «слабую» степень. Можно понимать это указание и буквально, но тогда встаёт вопрос: чем измерить степень качества? Не существует же весов, которые определяют степень человеческого энтузиазма или красноречия. Здесь практически единственным критерием становится наша интуиция. Но интуиция определяет меру любого человеческого достоинства приблизительно, а не с точностью до грамма.

III. ДОПОЛНЕНИЯ

Четвёртая строфа развивает тему третьей и устанавливает иерархию учителей: от простого «знатока», которым может быть даже наш сосед, до высококвалифицированного мастера, владеющего совершенно особыми, редкими умениями. Какие интересные выводы можно сделать из этой строфы?

Первый вывод — о том, что личный духовник совершенно не обязательно должен быть также мастером Тантры. Он может им быть, но этого требования не предписано. Нельзя сказать, что «Зеркало» здесь являет нам какое-то особое духовное открытие. Внимательно читая «Большое руководство», мы приходим к тому же самому выводу. Но также нет нужды пояснять, насколько «церковная практика» разнится с таким пониманием.

Мы наблюдаем в наше время некоторое пробуждение буддизма, рост интереса к нему. Но при этом люди, готовые ехать за многие сотни километров к известному ламе, готовые потратить немалые деньги за участие в ретрите, взамен ожидают от ламы известности и выдающихся способностей: или «высокого чина», или едва не чудотворных сил вроде умения читать мысли. Всё это объяснимо, но, увы, всё это свидетельствует о нашем до сих пор глубоко языческом понимании собственной религии. Насколько мудрей в этом отношении поступают христиане, у которых мы можем поучиться! Ведь христианин от своего духовника не требует наличия «сиддх», и даже к великим старцам едут не ради их чудотворений (хотя втайне на них и надеются). Это столкновение целомудренно-этического и наивно-языческого восприятия духовного учителя прекрасно показано Достоевским в «Братьях Карамазовых». Напомним, что старец Зосима в этом романе перед своей кончиной совершает некоторые чудеса (объяснимые, впрочем, и естественным путём, вроде силы веры) и этим невольно соблазняет брата монастыря, да и всех горожан

Скотопригоньевска надеяться на великие чудеса, на нетленные мощи. А между тем вовсе не в мощах дело, и наивна, даже жалка вера, стоящая на таком основании. Переводя великого писателя на язык буддизма, старец Зосима есть скромный «друг добродетели», не претендующий на звание «ваджрного мастера», но между тем именно отец Зосима, а не завистливый отец Феропонт, который, если верить ему самому, со «Святодухом» беседует, становится подлинным духовным учителем для Алёши Карамазова.

Но оставим, впрочем, в покое ваджрных мастеров, сподобившихся высоких реализаций. «Зеркало» достаточно демократично относится к делу проповеди и позволяет проповедовать почти всякому, кто имеет «знание темы».

Нет ли в такой позиции соблазна? Разумеется, круг тем «Зеркала» далёк от вопросов церковного строительства, но мы не можем отказать себе в удовольствии поставить в этом комментарии вопросы: что будет, если всякий, прочитавший пару «духовных» книг, начнёт проповедовать? Каким образом неискущённому мирянину отличить лжеучителей от достойных проповедников? Нужно ли вообще говорить и писать о том, что проповедовать может почти каждый, и не учинится ли нам, буддистам, от такого знания многая печали?

Эти вопросы имеют право существовать, но в известной мере являются запоздалыми. Почему? Потому что, по выражению Николая Александровича Бердяева, *«мы стоим совсем не перед опасностью ухода от христианства [добавим — и буддизма] и неизбежности ограждения от соблазнов. <...> Новую душу уже трудно чем-либо испугать, — она прошла через предельные соблазны человекобожества, через религию гуманизма, через марксизм, через ницшеанство, социализм и анархизм»* [Н. А. Бердяев. *Философия свободного духа.* — М.: Республика, 1994. — С. 205]. Современный человек уже соблазнился

всеми лжевоззрениями, которыми только можно было соблазниться. «Наивных и недалёких» мирян, увы, осталось очень немного. Ныне каждый третий буддист (по крайней мере, в странах Запада и в России) считает, что знает Учение не хуже Его Святейшества Далай-ламы. Кому же проповедовать, если так много проповедников? Но ведь люди таким проповедникам обычно и не следуют. Доверяют авторитету, «доброй славе» того или иного учителя. А эта добрая слава завоёвывается делами, подвижничеством: бескорыстием, неустанной проповедью, высокими нравственными качествами и непрерывным самоусовершенствованием. Так что нет большой беды в том, что будет проповедовать каждый третий: пусть и так, да только его едва ли будут слушать. Тот, чьим призванием не является проповедь, скоро выдохнется, а начинающему проповеднику где-то и нужно обрести опыт, пусть даже неудачный, и разве хорошо, если этот опыт будет ему с самого начала воспрепятствован?

Пафос «Зеркала» в этой строфе, на наш взгляд, именно в рекомендации атмосферы свободы, но не пагубной свободы либерализма, а свободы произрастания самых разных мнений и форм религиозной жизни, из которых сами верующие отбраковывают ложные и уродливые, оставляя достойные и благие. Буддизм никогда в своей истории не преследовал еретиков (что не значит, что будто бы в нашей религии отсутствуют ереси). Нет и сейчас необходимости, ни догматической, ни исторической, препятствовать верующим мирянам в деле проповеди, даже если эта проповедь — «головная», даже если она не опирается на собственный духовный опыт. Опасность соблазна, исходящая от лжеучителей, от талантливых демагогов, от извратителей духовных истин, которой нас пугают? Да, она имеется. Противодействовать этой опасности как раз может и должно, на наш взгляд, либо мнение духовного иерарха, либо соборное мнение религиозного сообщества, которые (иерарх или община) заявляют, что считают ту или иную проповедь, тот или иной комплекс идей лжеучением. Но лжеучителя уже

и без того в массовом порядке соблазняют ещё слишком наивное, ещё слишком языческое человечество, причём рядятся они не в скромные одежды буддийского монаха, а совсем в другие тоги и мундиры, которые изобретают себе сами. Дайте проповедовать мирянам, даже если в их кармане не лежит диплом Gelugpa University! Не отвергайте примера монаха Сангпхуву! Как говорит пословица, и осёл может возить грузы, и даже от мирянина можно научиться чему-то полезному.

СТРОФА 5

I. ПОЯСНЕНИЯ

Для каждой разновидности личности вступивший на путь, [то есть только приступивший к практикам для личности данных способностей], отличается от обретшего плод, [то есть того, кто только начал практики для личности данных способностей].

Признаки обретшего плод первых двух [названы] в «Большом руководстве» [Дже Цонкапы].

Этими признаками являются: для личности низших способностей — бóльшая забота о благе следующих жизней, чем о благе этой жизни, (2) для личности средних способностей — страстное желание освободиться из сансары.

Помимо них, ещё признаки избегания десяти [неблагих деяний —] для первой, [то есть личности малых способностей]; отбрасывания десяти [кlesh —] для второй [то есть для личности средних способностей].

Признаки [обретения] плода высшей

[личности — это] **освоение десяти** [ступеней бодхисаттвы].

В последнем десятке проработок, [то есть качеств, которые должны быть освоены на каждой ступени бодхисаттвы, на первой ступени, —] **десять...**

Этими десятью являются:

- (1) отказ от личного Освобождения;
- (2) стремление к достижению Пробуждения ради блага своего и других;
- (3) равное отношение ко всем живым;
- (4) готовность к отдаче чего угодно;
- (5) служение другу добродетели Махаяны;
- (6) изучение и преподавание (также) пути низшей и средней личности;
- (7) отречение как постоянное состояние ума;
- (8) желание достичь тела Будды;
- (9) проповедь Учения;
- (10) правдивые слова.

[На второй ступени —] **восемь...**

Этими восемью являются.

- (1) нравственная дисциплина трёх видов;
- (2) благодарность, забывание милости других;
- (3) терпение трёх видов;
- (4) радостное состояние без сожаления;
- (5) великое сострадание и любовь ко всем живым;
- (6) почтение к учителям и иерархам;
- (7) уважение к любому проповеднику;
- (8) усердие в даянии и других деяниях и радость от совершения их.

[На третьей ступени —] **пять...**

Эти пять таковы:

- (1) неудовлетворённость уже услышанным Учением;

- (2) дарование Учения без расчёта на блага;
- (3) полное очищение «поля Будды», то есть аффектов и кармы;
- (4) отсутствие печали из-за явлений сансары;
- (5) совесть, то есть избегание состояний эгоизма.

[На четвёртой ступени —] **десять...**

Эти десять таковы:

- (1) жизнь в уединённом месте;
- (2) малость желаний;
- (3) удовлетворённость тем, что имеешь;
- (4) опора на строгие обеты;
- (5) неотвержение любых обязательств;
- (6) пренебрежение к удовольствиям пяти органов чувств;
- (7) стремление к уходу от страдания;
- (8) способность отдать всё, чем владеешь;
- (9) полное отсутствие сожаления при совершении благих действий;
- (10) отсутствие рассмотрения вещей как истинно существующих, в результате — отсутствие «ожиданий».

[На пятой ступени —] **десять...**

Эти десять таковы:

- (1) отстранение от мирских суетных знакомых, друзей и родственников;
- (2) отсутствие привязанности к милостынедателям;
- (3) отсутствие внешней и внутренней суеты;
- (4) отсутствие восхваления себя;
- (5) отсутствие принижения других;
- (6) полное устранение десяти неблагих;
- (7) отсутствие гордыни и высокомерия, в том числе при изучении Учения;
- (8) отсутствие ложных взглядов на хорошее и дурное;
- (9) отсутствие крайних лжевоззрений;
- (10) отсутствие терпимости к собственным омрачениям.

[На шестой ступени —] двенадцать...

Эти двенадцать таковы:

- (1) — (6) полное усовершенствование в шести добродетелях;
- (7) желание быть слушателем;
- (8) желание быть «буддой-для-себя»;
- (9) отсутствие состояния страха при постижении пустоты;
- (10) отсутствие неудовольствия при просьбе о подаении;
- (11) отсутствие огорчения даже при отдаче всего имущества;
- (12) отсутствие от отказа просящим о даянии даже при собственной бедности.

[На седьмой ступени —] двадцать...

Эти двадцать таковы:

- (1) знание пустоты как первой двери Освобождения;
- (2) знание беззнаковости, то есть неистинности существования основы всех дхарм, как второй двери Освобождения;
- (3) знание отсутствия ожиданий как третьей двери Освобождения;
- (4) знание полной чистоты от самобытия трёх кругов (деятеля, действия и объекта действия);
- (5) сострадание как противоположность нигилизма;
- (6) отсутствие гордыни и скромность в любом благом действии;
- (7) понимание равенности дхарм;
- (8) знание единого метода продвижения к Освобождению;
- (9) познание не-возникновения формы и имени;
- (10) устранение привязанности к существованию причин и следствий в отношении восемнадцати классов элементов;
- (11) устранение ошибки восприятия источников

познания как внешних и внутренних, также называемое «научение единству всех дхарм»;

(12) преодоление субъектно-объектного различения, также называемое «разрушение всех умопостроений»;

(13) устранение привязанности к знакам, (ложным) взглядам и аффектам;

(14) устойчивое спокойствие ума, лишённое малодушия от страха недостижения всезнания;

(15) искусność в аналитическом (сверх)видении объекта, а именно познание тела Будды подобным иллюзии;

(16) понимание метода и искусность в нём, также называемые «обузданность ума»;

(17) знание, беспрепятственное ко всему;

(18) знание дхарм как не имеющих истинного существования, что создаёт отсутствие почвы для привязанности;

(19) хождение в другие миры одновременно и по желанию;

(20) демонстрация своей природы повсюду.

[На восьмой ступени —] **восемь...**

Эти восемь таковы:

(1) познание умов всех других существ;

(2) способность с помощью сверхобычных знаний путешествовать в другие миры ради помощи живым;

(3) создание благого поля Будды;

(4) служение буддам ради полного исследования Учения;

(5) знание воспринимающих способностей живых существ;

(6) понимание отсутствия истинного существования живых существ, или очищение поля Будды;

(7) восприятие всего как иллюзии, видение всего как пустоты;

(8) осуществление своего рождения в соответствии со своим замыслом.

[На девятой ступени —] **двенадцать...**

Эти двенадцать таковы:

- (1) осуществление большинства молитв, или беспредельность молитвы;
- (2) понимание языка богов (небожителей) и других живых существ;
- (3) неиссякаемая уверенность в своих действиях, подобная реке;
- (4) чудесное рождение, например, рождение от матери, которая обладает всеми необходимыми достоинствами;
- (5) рождение в царской или жреческой семье;
- (6) рождение в (древнем) царском или жреческом роду;
- (7) рождение, имеющие кровные связи с выдающимися людьми;
- (8) окружение в виде бодхисаттв;
- (9) рождение, прославляемое богами;
- (10) совершенное отречение (в жизни бодхисаттвы);
- (11) наличие деревьев для Пробуждения, ростки которых появляются при вхождении бодхисаттвы в лоно матери и под которыми затем сам бодхисаттва достигает Пробуждения;
- (12) собрание всех завершённых превосходных качеств.

Закончив все, [то есть обретя все указанные выше качества, которые являются критерием достижения плода каждой из ступеней бодхисаттвы, бодхисаттва] **вступает на десятую** [ступень]. [Все перечисленные выше качества — критерии прохождения десяти ступеней бодхисаттвы —] **указаны в «Украшении** [из постижений]».

«Украшение из постижений» — сочинение бодхисаттвы Майтрейи, записанное Асангой. Санскритское название этого текста — «Абхисамаяаланкара-нама-праджняпарамита-упадеша-шаstra», или просто «Абхисамаяаламкара», тибетское название — «Шерап парёлту чинпэй мэньнгагги тэнчэ нгёнпар токпэй гьен», или

просто «Нгён тог гьен» (སངས་རྒྱལ་སྐྱེས་ཀྱི་ལྷན་པོ།).

Все десятки сводятся к семи.

То есть и избегание десяти зол, и отбрасывание десяти клеш, и прохождение десяти ступеней бодхисаттвы сводятся к развитию семи благих качеств, которые будут перечислены в шестой строфе.

Качества путей трёх типов [личности] едины по характеру, отличны по силе и мотивации.

Одно и то же качество, например, терпение, у личности низших способностей существует, развивается и поддерживается из желания обрести благое рождение, у личности высших способностей — ради того, чтобы выйти из сансары, у личности высших способностей — из заботы о благе всех живых.

II. ОПРОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ

Предположим, что избегание десяти неблагих деяний не является критерием обретения плода низшей личности, а достаточно только критерия, указанного в «Большом руководстве» Дже Цонкапы.

Но это предположение неверно. Само по себе неупоминание чего-либо в священном тексте ещё не доказывает, что это нечто не существует или является ложью. Иначе мы придём к абсурдной мысли о том, что поскольку в «Большом руководстве» не говорится об уровнях бодхисаттвы, то и этих уровней не существует, что поскольку в «Абхидхармакоше» ничего не говорится о других звёздных системах, не существует звёздных систем, и так далее.

Допустим на секунду, что бóльшая забота о благе следующих жизней, чем о благе этой жизни, то есть

критерий, указанный в «Ламриме», есть единственный критерий прохождения пути низшей личности. Но если человек заботится о благе будущих жизней, то есть о том, чтобы обрести новое благое рождение, как он может предаваться десяти неблагим? Ведь совершение любого деяния из десяти неблагих приведёт или к рождению в одном из трёх низших уделов, или, по крайней мере, к серьёзным изъянам нового рождения. Поэтому просто «умственная» забота о благе новой жизни без действий, которые необходимы для достижения этого блага, не будет настоящей заботой.

Нам могут возразить, что у кого-то может не быть ясного понимания взаимосвязи деяний и нового рождения, а забота о благе нового рождения будет присутствовать. В этом случае критерий, указанный в «Ламриме», как будто имеется, а критерия, указанного в «Зеркале», нет. Но и эта позиция неверна. Неважно, есть понимание или нет, но совершение дурных деяний неизбежно приведёт к рождению в дурном уделе либо, в лучшем случае, к рождению человеком, лишённым необходимых для практики благ и свобод (таких, как досуг, наличие учителей, наличие всех органов чувств и прочее). А это будет означать, что путь низшей личности не пройден. Только новое благое рождение может позволить сознанию продолжить дальнейшее усовершенствование, что ясно доказывается в писаниях. Такое рождение может быть обретено только при избегании злых деяний. Так как же может быть пройден путь низшей личности, если в новом дурном рождении (голодным духом, или животным, или в аду) сознанию приходится делать остановку в своём совершенствовании на неизвестное время? Это ни с чем не сообразуется.

Итак, избегание десяти неблагих деяний является таким же надёжным критерием завершения пути низшей личности, как и промышление о благе будущих рождений, а отрицание этого несостоятельно.

Предположим, что отбрасывание десяти клеш не является необходимым критерием завершения пути средней личности, а достаточно только критерия, указанного в «Большом руководстве», а именно наличия страстного желания освободиться из сансары.

Однако это неверно. Что является идеальным результатом пути средней личности, или пратьекабудды? Так называемая малая Нирвана, или Нирвана архатов. Однако Нирвана — состояние по ту сторону зла, состояние, в котором уничтожен сам источник зла и волнения. А источником зла и волнений являются омрачения. Никак нельзя достичь даже малой Нирваны без пресечения омрачений.

Нам могут возразить, что подлинным результатом, или плодом пути низшей личности вовсе и не является достижение настоящей малой Нирваны, что этот путь заканчивается несколько ранее и, так сказать, разделяется надвое, при этом последователи Хинаяны продолжают двигаться по пути к малой Нирване и в итоге достигают её, а последователи Махаяны с точки этого разделения встают на путь бодхисаттвы, критерием же достижения этой точки является страстное желание освободиться из сансары, и сразу после его обретения, не дожидаясь освобождения от всех клеш, можно уже говорить о завершении пути низшей личности.

Вопрос этот очень сложен и его необходимо тщательно исследовать. Есть лишь две альтернативы: или мнение, указанное выше, истинно, или оно ложно.

Если оно является ложным, то, конечно, плод пути средней личности — это только малая Нирвана, и говорить о неверности критерия пресечения всех омрачений в этом случае бессмысленно.

Если же оно истинно (по некоторым признакам можно

заклЮчить так), тогда зададимся вопросом: в какой именно точке происходит разделение общего пути на путь Хинаяны и путь Махаяны? С какого момента практикующий становится на путь бодхисаттвы? Очевидно, с того момента, когда он способен породить в себе бодхичитту, желание достичь буддства ради Освобождения всех живых. Но какой бы инструкции порождения бодхичитты мы ни следовали, мы осознаём, что бодхичитта невозможна без чистого и совершенного альтруизма. В частности, следуя семичастной инструкции в традиции Атиши-Чандракирти-Камалашилы, мы должны воспринять всех живых как своих матерей, испытать ко всем живым, включая наших врагов, равенность, дружелюбие, а затем и сострадание. Но при наличии невежества, гнева или страсти это сделать невозможно. Итак, до тех пор, пока не пресечены все омрачения, у бодхичитты нет прочного фундамента. А значит, точка, в которой они пересекаются, и должна считаться нами началом пути бодхисаттвы, само же пресечение десяти омрачений — плодом пути средней личности и критерием обретения этого плода.

Возрают, что бодхичитта бывает как прочной, так и непрочной, как устойчивой, так и неустойчивой. Даже не породив устойчивой устремлённости, всё равно имеем какую-то устремлённость, всё равно формально считаемся бодхисаттвами, а, значит, вступили в Махаяну. Вступить в Махаяну, утверждают возражающие, невозможно раньше обретения плода средней личности. Неустойчивая же устремлённость возможна и без победы над клешами, поэтому победа над клешами не есть обязательный критерий завершения пути средней личности.

Но и это неверно. Ошибочность приведённого выше утверждения покоится на ложной послышке о том, что вступление в Махаяну обязательно требует завершения пути средней личности. Это верно с точки зрения правильного порядка прохождения этапов, но неверно с точки зрения

происходящего в реальной практике. Точно так же правильный порядок прохождения требует, чтобы путь Тантры начинался только после полного освоения Бодхисаттваяаны, или Парамитаяны, но мы знаем, что большинство из ныне практикующих Тантру не обрели плод Бодхисаттваяаны. Точно так же общественная мораль требует, чтобы половая жизнь не начиналась раньше брака, но такие случаи в реальной жизни стали уже слишком редкими, что достойно только сожаления. Вполне возможно, что некто, ещё не полностью устранив омрачения, обратится к воспитанию бодхичитты. Но само обращение к воспитанию бодхичитты такого человека ещё вовсе не доказывает, что он завершил путь средней личности.

При этом укажем, что движение по пути бодхисаттвы без порождения устойчивой бодхичитты достаточно бессмысленно. Ведь путь бодхисаттвы невозможен без совершения деяний, что указано в «Большом руководстве» и других писаниях. Но совершать деяния бодхисаттвы без подлинной устремлённости никак невозможно. Такие деяния не будут настоящими деяниями бодхисаттвы. Ведь и обычные люди, захваченные страстями, изредка проявляют терпение, усердие, совершают подаяния или иной добрый поступок, но эти поступки нельзя счесть путём бодхисаттвы. Почему? В силу отсутствия устремлённости. А устремлённость, или бодхичитта, которая является истинным мотивом неустанных деяний, может быть лишь устойчивой. Почему? Потому что неустойчивое устремление к благу всех живых способно породить лишь фантазии о всеобщем благе, но эти фантазии не становятся делами. Итак, невозможен путь бодхисаттвы без деяний бодхисаттвы. Невозможны деяния бодхисаттвы без устойчивой бодхичитты. Невозможна устойчивая бодхичитта без пресечения омрачений. Получается, что невозможен подлинный путь высшей личности без победы над омрачениями. Отсюда, даже если ступили в Махаяну несколько раньше, чем обрели плод средней личности, всё равно нужно обрести этот плод, иначе никакого успешного продвижения в Махаяне не будет.

Так мнение о том, что победа над клешами не есть обязательный критерий завершения пути средней личности, показано как несостоятельное.

Предположим, что благие качества, которые развивают слушатели, будды-одинокки и бодхисаттвы, — это не одни и те же качества разной степени интенсивности, а принципиально разные качества, значит, «Зеркало» ошибается, говоря: «Качества путей трёх типов [личности] едины по характеру».

Но это соображение неверно. Оно опровергается, во-первых, логическими рассуждениями. Возьмём такое качество, как терпение. На пути низшей личности его обретение выражается в воздержании от убийства, грубых слов и злонамеренности (хотя очевидно, что это ещё не высшее терпение), на пути средней личности — в победе над омрачением гнева, который является противоположностью терпения, на пути высшей личности — как высшее развитие собственно добродетели (парамиты) терпения. Хотя «воздержание от убийства», «победа над гневом» и «терпение» носят разные названия, очевидно, что в основе и первого, и второго, и третьего лежит именно терпение. Никакое другие, «принципиально разные» качества и не могли бы лежать в основе этих достижений. Хотя бывают случаи, когда люди удерживаются от гнева из жадности или алчности (желая притворной кротостью получить блага и т. д.), очевидно, что это не относится к нашим случаям. Будь это так, алчность или жадность были бы тем благим плодом, который нужно было бы достигать на этапе низшей личности, что абсурдно. Значит, в основании всех трёх достижений лежит именно терпение. Такое же рассуждение можно было бы проделать и в отношении прочих благих качеств, которые могут выражаться либо в виде воздержания от дурных действий, либо в победе над омрачением, либо в добродетели. Мы опускаем эти рассуждения, потому что принцип их и так понятен.

Во-вторых, это ложное рассуждение опровергается писаниями. Если бы качества, которые нужно развить низшей личности, и качества, которые нужно развить средней или высшей личности, были бы принципиально различны по своему характеру, подобно умениям портного и умениям кузнеца, не было бы необходимости вначале проходить путь низшей, затем — путь средней личности, а следовало бы сразу начинать с пути высшей личности, ведь всё равно достижения предыдущего пути никак не пригодятся на последующем, подобно тому, как умения портного совершенно не нужны кузнецу, и наоборот. То, что такой порядок прохождения путей неверен, указано в «Большом руководстве». Иначе говоря: если допустить, что качества высшей личности являются дальнейшим развитием качеств, уже отчасти развитых на пути низшей и средней личности, тогда последовательность прохождения путей понятна и разумна. Именно в этом случае качества путей трёх типов едины по характеру, но отличны по силе и мотивации. А если это не так, тогда последовательное прохождение путей теряет всякий смысл, но такое последовательное прохождение указано в качестве нужного в «Большом руководстве», которое является самой сутью Учения Будды, отсюда выходит, что в самой сути Учения Будды есть бессмысленные рекомендации, что совершенно абсурдно. Отсюда мысль о принципиальном различии качеств, которые развивают «слушатели», «будды-одиночки» и бодхисаттвы, несостоятельна.

III. ДОПОЛНЕНИЯ

Пятая строфа, верней, её расшифровка, может утомить своими перечислениями, особенно когда речь заходит о критериях завершения пути бодхисаттвы, которых оказывается, между прочим, $10+8+5+10+10+12+20+8+12$, то есть, ни много ни мало, девяносто пять. Уже следовать этой математике оказывается утомительным, не говоря о том, чтобы её запомнить, — насколько же неизмеримо сложнее не просто запомнить эти «показатели святости», а осуществить

их в повседневной жизни!

В чём же, однако, заключается пафос пятой строфы, особенно для того, кто не является большим поклонником философии и многостраничных списков?

Нам кажется, следует сделать несколько акцентов. Во-первых, обратим внимание, что пятая строфа предлагает конкретные, практические и, в известной степени, измеримые критерии человеческой праведности (шире — святости), степени человеческого усовершенствования. Хотя такое усовершенствование — очень тонкое, интимное дело, хотя оно — та гармония, которую христианское сознание обычно отказывается поверять алгеброй, но и в нём, оказывается, вполне возможны критерии, и даже вполне проверяемые. По крайней мере, эти критерии проверяемы, когда речь идёт о пути низшей личности, ведь даже посторонний человек, лишённый всяческих мистических даров, может установить, склонен ли тот или иной буддист ко лжи или говорит правду, предаётся он пустословию и клевете или нет. Дальнейшие критерии (для средней и высшей личности) в известной степени более субъективны, но субъективны не в смысле своей неточности, а в том, что их познание более внутреннее, чем внешнее, ведь омрачение скрыть легче, чем злодеяние. Хотя и здесь есть нормы, которые могут быть проверены внешним наблюдателем: действительно, у бодхисаттвы либо имеется «понимание языка небожителей и иных живых существ», то есть понимание иностранных языков, которых он не изучал, или нет.

А кому нужны эти критерии? Они нужны, на наш взгляд, и нравственному наставнику, и ученику. Наставнику они требуются в первую очередь для того, чтобы определить нравственный уровень своего ученика и не советовать ему ни непосильных, ни слишком лёгких духовных упражнений. Ученику они могут быть полезны, чтобы оценить свой собственный нравственный уровень, особенно если речь идёт

о «буддах-носорогах», то есть о тех практикующих, которые продвигаются по пути без учителя, силой благой кармы прошлых жизней. (По преданию, таких практикующих во времена упадка становится больше, чем в иные времена.)

Нужно ли вообще знать свой собственный нравственный уровень, размышлять и спекулировать о нём, особенно с помощью такого неуклюжего инструмента, как логика? Ведь есть же выдающиеся христианские праведники, которые никогда не утомляли себя этой арифметикой: десять плюс десять плюс двенадцать... Верно, но, ответим мы, имеются и христианские сочинения, которые предоставляют строгую логическую основу для духовного пути, с похожими критериями, перечнем добродетелей и «проработок», например, «Лествица» Преподобного Иоанна Лествичника. Вообще же скажем, что имеются два пути познания действительности, логический и интуитивный. Духовные учителя, щедро одарённые интуицией, и без всяких пособий знают, чувствуют, провидят, что потребно их ученикам в каждый момент времени, на каждой излучине их пути. Есть же учителя, одарённые даром интуиции (и, шире, мистического постижения) в меньшей степени, ведь, строго говоря, этот дар не тождественен дару праведности, хотя, бесспорно, связан с ним. Для них и пишутся духовные наставления. Наконец, опора только на интуицию подобна блужданию во тьме, при котором, если только мы не одарены острым взором духовной интуиции в сочетании со скромностью, мы ежеминутно рискуем свалиться в яму соблазна, яму прельщений, порождаемых нашей собственной гордостью. Нам кажется, что мы — уже «бодхисаттва пятой ступени», нам говорит это наше чувство, именно здесь и нужно открыть писания, чтобы проверить, какие качества и силы имеет бодхисаттва пятой ступени и какой мере эти качества и силу есть у нас, грешных. Так выясняется, что мы не только не являемся бодхисаттвой, но и плод средней личности ещё далеко не обрели. Всё это — при достаточной интеллектуальной честности. Если же она отсутствует, то... в конце концов, соблазн всегда приходит тому, кто хочет

обмануть сам себя и соблазниться, здесь даже лучшие критерии не помогут.

Второй акцент — это мысль о принципиальном единстве благих качеств-достижений практикующего низших, средних, и высших способностей, о различии только в мере этих качеств. Почему это так важно? Потому что снимает с духовной практики, в том числе с пути бодхисаттвы, налёт таинственности и недостигаемости. Говоря иначе: если сосредоточение, которое является основой самадхи, по своему характеру принципиально не различно со сосредоточением, которое есть у нас при вдевании нитки в иголку, то праведность и, шире, святость не являются уделом избранных, отдельных духовных гениев, ринпоче и трюлку; напротив: они (праведность и святость) являются в этом случае делом наших рук и находятся ближе, чем мы думаем. Нам важно не впасть ни в крайность обманчиво лёгкого (воображаемого, конечно) продвижения по пути, свойственную восторженным «мистическим» натурам, ни в крайность преувеличения сложности и элитарности пути, ведь если духовный путь элитарен и его суждено пройти лишь избранным, имеющим особые дары, зачем и начинать?

Важно, наконец, и то, что вплоть до седьмой ступени бодхисаттвы мы не встречаемся ни с какими «сверхобычными» критериями, *ни с чем, что невозможно развить, двигаясь путём Сутры*, драгоценным путём (настойчиво возвысим в этом утверждении свой почти одинокий голос против дружного хора), слишком недооценённым современными буддистами, жаждущими «посвящений» и «тайн», которые будто бы одни открывают путь к буддству, а на самом деле — открывают путь в низшие рождения, когда тантрические практики не имеют прочного фундамента нравственности.

СТРОФА 6

I. ПОЯСНЕНИЯ

[Имеются] **шесть совершенств и три основы пути.**

Шесть парамит (на санскрите — sat paramitah, по-тибетски — «пхарчин друк», བར་ཕྱིན་བྱུག་།) на санскрите называются следующим образом:

- (1) дана (щедрость),
- (2) шила (дисциплина),
- (3) кшанти (терпение),
- (4) вирья (радостное усердие),
- (5) самадхи, или дхьяна (концентрация),
- (6) праджня (аналитическая мудрость).

Их тибетские названия таковы:

- ༡ ལྷོན་པ། («джинпа»),
- ༢ ལྷུང་གི་མཁའ། («цюлтрим»),
- ༣ བཟོན་པ། («зёпа»),
- ༤ བཙོན་སྤྱུལ། («цёндрю»),
- ༥ བསམ་གཏན། («самтен»),
- ༦ ཤེས་རབ། («щерап»).

Три так называемые «основы пути» (тиб. «ламцо намсум», ལམ་ཚོར་རྣམ་གསུང་།) — это:

- (1) отрешённость или бесстрашие (тиб. «нгоджунг», རེས་འབྱུང་།);
- (2) бодхичитта (тиб. «семкье», སེམ་མཁའ་བསྐྱེད།);
- (3) правильное понимание пустотности (тиб. «янгдакпэй тава», ཡང་དག་པའི་ལྟ་བུ།).

Два звена едины для обоих списков.

А именно: (1) щедрость, которая связана с (2) бодхичиттой, и (6) мудрость, которая связана с (3)

правильным пониманием пустотности.

Одна основа [Пути, а именно отрешённость], **уникальна, итого** [всех добродетелей получается] **семь.**

Также [парамиты] **названы звеньями Пробуждения.**

Имеется семь звеньев Пробуждения (на санскрите — *sapta bodhi-angani*, по-тибетски — «джангчхуп кьи йенлак дюн», རྩམ་རྒྱལ་གྱི་ཡན་ལག་བདུན།), которые на санскрите называются следующим образом:

- (1) смрити (памятование),
- (2) дхарма-правичая (различение дхарм),
- (3) вирья (решимость),
- (4) прити (радость, восторг),
- (5) прашрабдхи (успокоенность, спокойствие),
- (6) самадхи (сосредоточение),
- (7) упекша (бесстрастие).

Их тибетские названия таковы:

- ༡ རྩམ་པ། («дрэнпа»),
- ༢ རྩམ་པ་རྒྱལ་པ་བཟུང་བ། («чхорапту нампар джепа»),
- ༣ བརྩོན་གྲུས། («цёндрю»),
- ༤ དགའ་བ། («гэва»),
- ༥ ཤིན་སྦྱང། («щинджанг»),
- ༦ ཁྱིམ་གྱི་འཇོག་པ། («тинггедзин»),
- ༧ བཏང་སྦྱོམ་པ། («тангньом»).

Шесть парамит и одна основа Пути соотносятся с семью звеньями Пробуждения следующим образом:

Парамита (4) «радостное усердие» (вирья) связана со звеном (5) «решимость» (вирья), а также со звеном (1) «памятование» (смрити).

Парамита (5) «концентрация» (самадхи) связана со звеном (6) «сосредоточенность» (самадхи).

Эти две пары соединяются по своим санскритским названиям. Если же говорить про связь радостного усердия и

памятования, она в том, что памятование — главный инструмент для поддержания усердия, и это согласуется с «Большим руководством».

Далее, парамита (6) «мудрость» (праджня) связана со звеном (2) «различение дхарм» (дхарма-правичая).

Эта пара тождественна по своей функции, так как обычной задачей аналитической мудрости является различение феноменов, а её высшей задачей — постижение Истины, также и обычной задачей «различения дхарм» является различение феноменов, а высшей — постижение Истины.

Далее, парамита (3) «терпение» (кшанти) связана со звеном (5) «спокойствие» (прашрабдхи).

Парамита (2) «дисциплина» (шила) связана со звеном (1) «памятование» (смрити), а также со звеном (3) «решимость» (вирья).

Основа пути (2) «бесстрашие» (нгеджунг) связана со звеном (7) «упекша» (равностность).

Эти три пары соединяются по своей схожести:

(1) так как терпение связано с успокоенностью, а тот, кто терпелив, также успокоен, и наоборот, кроме того, хорошее терпение ведёт к спокойствию, тому же, кто обычно образом спокоен, меньше поддаётся гневу и таким образом проявляет терпение;

(2) далее, так как дисциплина требует памятования, и тот, кто дисциплинирован, должен помнить о своих предписаниях и запретах, о том, что можно совершать, а чего нельзя, а удержание от недолжного и есть дисциплина; дисциплина также требует воли, а воля выражается в мужестве, одним же из переводов санскритского слова «вирья» является «мужество»;

(3) далее, так как отрешённость, по сути, и есть равностность, то есть одинаковое отношение к себе и к другим, а также к счастью и к несчастью.

Далее, парамита (1) «щедрость» (дана) связана со

звеном просветления (4) «восторг» (прити), а также с такой основой пути, как (2) бодхичитта.

Пара «щедрость-восторг» соединяется, во-первых, по аналогии, потому что бескорыстное даяние всех трёх видов порождает радость, а радость связана с восторгом. Во-вторых, хоть название звена и переводят как «восторг» или «радость» (на тибетский язык), санскритское слово «прити» также означает любовь или дружелюбие, а связь щедрости и любви усмотреть несложно, ведь щедрость и есть проявление симпатии. Например, когда даруем Учение, хоть и говорится о необходимости беспристрастия, но пока великими совершенствами не обладаем, того, кто нам подлинно неприятен, вероятно, и учить не захотим.

Что же касается связи бодхичитты и щедрости, она состоит в том, что даяние совершаем из сострадания, также и бодхичитта невозможна без сострадания, кроме того, бесконечное пребывание в Круговерти на благо всех живых и есть та высшая щедрость, которую практикует бодхисаттва. Общим же названием этой добродетели может быть «великодушие», также и «любовь-сострадание» будет подходящим.

В общем имеется семь основных качеств. В двенадцатой строфе будет показано, что все они для целей поэтапного ведения могут считаться трёхчастными, то есть дополнительно делиться на три части, кроме любви-сострадания, дисциплины и терпения.

Для личности малых способностей [добродетели] те же, но название [их] иное.

Например, для личности низших и средних способностей добродетели могут называться «благими качествами» или «добродетелями», учитывая, что буквальный перевод слова «добродетель» («гэва») означает просто «радость» или «благо», а их благо никто не оспорит.

[Добродетели] **коренятся в семенах сознания.**

На санскрите семена сознания называются «биджу», по-тибетски — «бак чак» (བློ་ཚལ་ལྔ་ལྔ་།).

Механизм явления [добродетелей] тот же, что и у дурных [качеств].

[Этот механизм проявления добродетелей или дурных качеств] **пятичастен для дурных и для благих: концепция, чувство, деяние, оценка и семя, произрастание.**

Как же происходит появление добродетели?

Сначала у человека имеется (1) правильное знание, например, о том, что совершать даяние — хорошо. Это знание существует в виде **концепции**.

Затем проявляется (2) желание быть щедрым, то есть благое **чувство**.

От сочетания (1) концепции и (2) желания появляется (3) благое **деяние**, то есть конкретное действие щедрости.

Это действие подвергается (4а) умственной этической **оценке**, например, такой: «То, что я подал, — хорошо». Такая оценка благотворна.

Эта оценка обобщается и таким образом превращается в (4б) «**семя**», в идею «Совершать даяние хорошо».

Это «семя» (5) **произрастает** в схожих кармических условиях, например, когда человек вновь встречается с кем-то, кому нужна помощь в виде даяния любого из трёх видов.

Как же происходит появление дурной склонности?

Вначале у человека присутствует (1) **ложная концепция любого объекта** в качестве самосушей вещи, в том числе, в качестве самосушего источника счастья или несчастья для человека.

Появляются (2) **сильные чувства** притяжения к этому объекту или отвращения от него.

Ложная концепция в сочетании с сильными чувствами приводит к (3) **деянию дурной кармы**, например, к краже,

когда считаем предмет источником счастья, к разврату, когда считаем другого человека источником счастья, к убийству, клевете или грубым словам, когда считаем другого человека источником несчастья, и так далее; ко лжи, когда считаем собственное положение и достижения источником своего несчастья и стремимся приукрасить свои достижения, и так далее.

Это деяние подвергается (4а) **этической оценке**, и, что наиболее важно, эта оценка тоже является в основном положительной, вроде такой: «В том, что я украл, нет ничего страшного».

Происходит именно положительная оценка дурного деяния. Если бы было иначе, имелись бы факторы стыда и совести, которые, наряду с тремя основами пути, причисляют к коренным благам. Если бы имелись эти факторы, наступило бы раскаяние. Но раскаяние неприятно, а человек стремится избегать неприятного, не понимая в силу невежества, что малая боль раскаяния уничтожит или сократит большую боль страдания в дурных уделах. Поэтому гораздо легче посчитать своё дурное деяние хорошим или хотя бы нейтральным, безвредным, что, на самом деле, то же самое, что счесть его хорошим, потому что если деяние безвредно для всех, но приносит удовольствие, значит, оно хорошее, и так рассуждает большинство людей.

Эта оценка генерализуется и превращается в (4б) **«семя»**, например, в суждение «В том, чтобы украсть, нет ничего особенного» или «В измене есть своя доблесть».

Это семя (5) **произрастает** в схожих кармических обстоятельствах, например, когда вновь предоставляется возможность украсть или совершить измену.

Отметим, что схожим образом этот механизм описан в тексте «Обзор срединного пути» Кедрупа Тенпа Даргье (тиб. ལས་གྲུབ་བསྐྱེད་པ་དང་རྒྱུས།), который представляет собой комментарий на «Уттара-тантру» Майтрейи. В «Обзоре срединного пути» процесс представлен в шести шагах, которыми являются (1) порождение иллюзии «я есть», (2) порождение невежества, (3) восприятие приятных и неприятных объектов, (4)

порождение привязанности или отвращения к вещам, (5) накопление кармы, (6) перерождение и новая жизнь. При этом выделенное нами в два отдельных этапа, а именно деяние, оценка и «семя», в «Обзоре срединного пути» представлены одним этапом «накопление кармы», а тот этап, который мы называем «ложная концепция», в указанном тексте разделяется на два этапа, а именно «порождение иллюзии “я есть”» и «порождение невежества», в остальном различия отсутствуют, и даже названные различия не являются существенными, так как причины этих различий — не разный взгляд на одни и те же процессы, а просто несколько разное деление.

II. ОПРОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ

Предположим, что недопустимо говорить о частичной тождественности звеньев Просветления и парамит, потому что звенья Просветления есть просто нечто, направленное на личное Просветление без обязательного наличия стремления к Освобождению всех живых существ, и поэтому существуют в рамках Хинаяны, а парамиты есть нечто, что имеется только у бодхисаттв, так как впервые концепция парамит была развита в рамках Махаяны.

Но это положение несостоятельно. Вне зависимости от того, в рамках какой колесницы находимся, конечной целью является Пробуждение, хотя некоторые и говорят о «малой Нирване» архатов и «великой Нирване» бодхисаттв. Как можно привести других к Пробуждению, если не обретёшь его сам? Все тексты говорят, что это абсолютно невозможно. Таким образом, и бодхисаттва тоже стремятся к Пробуждению. Как же можно достичь Пробуждения, если не иметь тех элементов сознания, без которых оно невозможно? А такими элементами сознания для бодхисаттвы, без которых его Пробуждение невозможно, воистину являются парамиты, ибо что же ещё может быть ими?

Например, постоянное беспокойство о своей семье, или

чувство возвышенной грусти, или постоянное желание торжествовать над врагами не являются теми составляющими сознания, без которых Пробуждения не достичь (скорей, наоборот), поэтому эти чувства и не указаны в качестве обязательных элементов духовного пути ни в одном из руководств к этапам пути Пробуждения какой бы то ни было из школ. Подобно этому если бы хотя одна парамита не была тем элементом сознания, без которого бодхисаттве Пробуждения не достичь, тогда и не нужно было бы практиковать её, так как зачем тратить лишний труд? В этом случае парамиты в качестве обязательного элемента пути не разъяснялись бы в каждом руководстве к этапам пути любой из школ, а они разъясняются. Необходимость каждой из парамит для Пробуждения в «Большом руководстве» очень хорошо разъяснена. Итак, если парамиты — те элементы сознания, без которых Пробуждения не достичь, и если звенья Просветления тоже по умолчанию являются ими, разве не уместно назвать парамиты звеньями Пробуждения для бодхисаттвы?

Нам возразят, что если два предмета объединяются общим признаком, это ещё не означает, что они тождественны. Например, мать является родителем ребёнка, также отец является родителем ребёнка, но это ещё не значит, что мать является отцом. Поэтому нельзя говорить, что парамиты тождественны звеньям Просветления, просто на основании общего признака «элемент сознания, без которого Просветления не достичь».

В общем случае это действительно так. И всё же мы утверждаем, что любая парамита является звеном Просветления (хотя обратное и не обязательно верно), а для доказательства этого построим следующий силлогизм.

- (1) Рассмотрим любую из парамит.*
- (2) Она является звеном Просветления.*
- (3) Потому что является элементом сознания*

практика, без наличия которого невозможно Просветление.

Здесь «любая парамита» — предмет силлогизма (А), «звено Просветления» — то, что требуется доказать, или доказуемое (В), а «элемент сознания практика, без наличия которого невозможно Просветление» — признак (С).

Проверим три условия истинности силлогизма.

Первое условие — чокчо (тиб. ལྷོགས་ཚེས།). *Если нечто А, то оно С.*

И действительно, если нечто — парамита, оно является элементом сознания, без которого Просветление невозможно.

Второе условие — джекхьяп (тиб. རྗེས་ལྟན།). *Все С есть В.*

И действительно, если нечто является элементом сознания, без которого Просветление невозможно, оно обязательно будет звеном Просветления.

Возможно, нас спросят: а как же быть с Тридцатью семью факторами Просветления (санскр. «саптаримшад бодхипакшика дхарма», тиб. «джангчхуп чхоктхюнги чхо содюн», རྩུང་རྒྱུབ་ལྷོགས་མཐུན་གྱི་ཚེས་སྐོར་བདུན།), в которые входят, помимо Семи звеньев просветления, также Четыре навыка, устанавливающих памятование, Четыре навыка, способствующих росту необычайной духовной силы, Пять навыков, развивающих способности, Пять навыков, развивающих силы, и Благородный восьмеричный путь? Разве среди них также нет элементов сознания, без которых Просветление невозможно?

На это мы ответим, что среди оставшихся факторов такие элементы отсутствуют, и это может быть доказано.

Например, среди Четырёх навыков, устанавливающих памятование (санскр. «чатвари смрити упастханани»), есть такие, как «установление в памяти созерцания тела», и прочие. При этом мы утверждаем, что все четыре не

являются обязательным элементом сознания, без которого Просветление невозможно, а только навыками внимательности, или памятования, способствующими Просветлению. Почему это так? Например, потому, что во сне Татхагата не наблюдал положений Своего тела, как и любой человек. А если бы созерцание тела было бы обязательным элементом сознания, без которого Пробуждение невозможно, то каждую ночь просветлённое состояние Всеблагого прекращалось бы и он переставал бы быть Буддой на время сна, что абсурдно.

Среди Четырёх навыков, способствующим правильным усилиям (санскр. «чатвари самьяк-праханани»), есть такие, как, например, «отторгать неблагие свойства, которые продолжают действовать», третий по счёту из четырёх. При этом мы также утверждаем, что все эти четыре навыка являются навыками сознания, способствующими Просветлению, а не постоянным элементом сознания, без которого оно невозможно. Почему это так? Потому, что у Татхагаты нет неблагих свойств, соответственно, их и отторгать не нужно, значит, третий по счёту навык в Его сознании не присутствует. А если бы эти навыки были элементом, без которого Пробуждение невозможно, тогда сразу с искоренением всех неблагих свойств и прекращением действия третьего навыка и Просветление Всеблагого прекратилось бы, что тоже абсурдно.

Также среди Четырёх навыков, способствующих росту необычайной духовной силы (санскр. «чатвара риддхи-пада»), есть такой, как «необычайная сила, возникшая при объединении усилий в сосредоточении с желанием помогать другим». Но мы утверждаем, что все эти навыки всего лишь способствуют росту необычайной духовной силы и через это, косвенно, достижению Просветления, а вовсе не являются элементом сознания, без которых Просветление невозможно. Почему так? Потому, что имеются так называемые «будды-одиночки», а также архаты, которые, следуя путём Пратьекабуддаяны, также достигают Освобождения, хотя

иными их Освобождение и называется «малой Нирваной» и тому подобным. Разумеется, пратьекабудды также испытывают и любовь, и сострадание к живым, но по причине отсутствия бодхичитты у них нет необходимости объединять все усилия с желанием помогать другим, при этом нигде не указано, что это мешает им достижению их Освобождения. Если бы объединение усилий с желанием помогать другим было обязательным элементом сознания, без которого Освобождение невозможно, тогда бы пратьекабудды не могли выйти из суетной Круговерти, но это не так.

Также среди Пяти навыков, развивающих способности (санскр. «панча индрияни») есть такой навык, как вера. Но мы утверждаем, что все эти навыки только развивают способности, которые способствуют достижению Пробуждения, а не являются элементом сознания, без которых Просветление невозможно. Почему так? Потому что Просветлённый, безусловно, имеет всезнание. Зачем же Ему верить в Четыре истины и прочее, если в их отношении у Него есть достоверное знание и достоверное видение духовных истин оком Его мудрости? Например, услышав от кого-то предположение о том, что на вершине той или иной горы стоит монастырь, мы, поднимаясь в эту гору, верим, что придём в монастырь, и эта вера помогает нам в пути, но как только увидели монастырь своими глазами, вера уходит, потому что заменяется достоверным знанием. Если бы вера была обязательным элементом сознания, без которого Освобождение невозможно, тогда Всеблагой, едва обретя всезнание, заменившее веру, лишился бы и просветлённого состояния, что абсурдно.

Также среди Пяти навыков, развивающих силы (санскр. «панча балани») есть такой навык, как вера, отсюда то, что эти навыки не являются элементом сознания, без которых Просветление невозможно, доказывается аналогично.

Наконец, среди элементов Благодного восьмеричного

пути (санскр. «арьяштангика марга») есть такие, как правильное действие и правильная речь. Но мы утверждаем, что эти восемь элементов — всего лишь ориентиры, следование которым способствует достижению Просветления, а не элементы сознания, без присутствия которых оно невозможно. Почему так? Потому что Татхагата не всегда совершает действия и не всегда говорит. Если бы правильное действие и правильная речь были элементами сознания, без наличия которых Просветление невозможно, всякий раз, когда Татхагата предавался бы отдыху или молчанию, Он терял бы Своё просветлённое состояние, что абсурдно.

Так мы продемонстрировали, что если нечто является элементом сознания, без которого Просветление невозможно, оно обязательно будет звеном Просветления.

Наконец, проверим третье условие истинности силлогизма — доккхьяп (ཏོག་ཅུ་ཤིང་།). *С не есть не-В.*

И действительно, любой элемент сознания, без которого Просветление невозможно, не является чем-то, отличным от звеньев Просветления или не входящим в эти звенья, например, на том основании, что уж если без присутствия чего-то в сознании Просветление невозможно, то это нечто, конечно, можно назвать звеном Просветления.

Возможно, нам на это возразят, что в иных текстах вроде «Абхисамаяаламкары» указано десять парамит, а не шесть, а звеньев всего семь и не может быть больше, и даже если допустить, что семь звеньев совпадают с семью из десяти парамит, появляются три парамиты, которые не входят в число звеньев, и, значит, якобы нарушается третье условие истинности силлогизма, так как эти парамиты хоть и являются элементами сознания, без которых Просветление невозможно, в число всем известных звеньев Просветления не входят.

На это же мы ответим, что Всеблагий Будда указал, что

каждое звено можно считать за одно или за два, таким образом, звеньев может быть и семь, и четырнадцать, о чём будет сказано ниже.

Таким образом доказана истинность силлогизма, и на этом основании утверждаем, что любая парамита также является звеном Просветления.

Предположим, что нельзя отождествлять три основы пути и парамиты на том основании, что это принципиально разные феномены, которые относятся к разным спискам.

Однако в чём заключается принципиальная разница этих феноменов? В «Трёх основах пути» Дже Цонкапы говорится следующее:

*«Если даже медитируешь на отречение и бодхичитту,
Но не соединяешь это с мудростью, постигающей
абсолютный способ существования,
Не подсечь тебе бытие под корень».*

། །གནས་ལུགས་རྟོགས་ལྷིང་ལྷིང་ལྷིང་ལྷིང་།
། །འཇིགས་ཀྱི་ལྷན་སྐྱོད་ལྷན་སྐྱོད་ལྷན་སྐྱོད་།
། །སྤྲོད་པའི་རྩ་བ་བཅད་པར་མི་རྒྱས་པས། །

(Дже Цонкапа, Три основы пути, строфа 9, строки 1-3).

Из этой цитаты ясно следует, что без всех трёх основ пути Пробуждения не достичь, хотя, обратим внимание, в тексте Дже Цонкапы и не утверждается, что они для достижения Пробуждения достаточны.

Также докажем то, что стремимся доказать, силлогизмом, подобным уже использованному.

- (1) Рассмотрим любую основу пути.
- (2) Она является звеном Просветления,

(3) потому что является элементом сознания практика, без наличия которого Просветление невозможно.

Здесь «основа пути» — предмет силлогизма (А), звено Просветления — доказуемое (В), а «элемент сознания практика, без наличия которого Просветление невозможно» — признак (С).

Первое условие истинности (чокчо) «если А, то С», то есть «любая основа пути — элемент сознания, без которого Просветление невозможно», доказывается авторитетом прославленного Дже Цонкапы (см. цитату из «Трёх основ пути» выше).

Что же касается второго и третьего условия, то они уже были доказаны выше, так как второе и третье условия истинности силлогизма (джекхьяп и доккхьяп) проверяют связи между доказуемым (В) и признаком (С), а они в этом силлогизме такие же, как в предыдущем.

Также имеется и следующая цитата из «Абхидхармакоши» Васубандху:

*«...Освобождение
Есть высшая добродетель. Также и корни, а также
“Совестливость” и “стыд” таковы сами в себе.
Те, что связаны посредством ментальной связи.
Деяния и подобные, посредством мотивации»*

།ཐར་པ།
། དམ་པའི་དོན་ཏུ་དག་རྣམ་པ།
། རིཾ་ཁྲེལ་ཡི་དབང་གི་ཉིད་གྱིས།
། རིད་གཤིང་ལྡན་མཚུངས་ལྡན་གྱིས།
། བྱ་བ་ལ་སོགས་ཀྱི་སློང་བས། } }

(Васубандху, Абхидхармакоша, IV, строки 30-34).

Его Святейшество Первый Далай-лама Гьялва Гендюн

Друп (རྒྱལ་བ་དགེ་འདུན་གྲུབ།) в своём комментарии на «Абхидхармакошу» под названием «Освещение Пути к Освобождению» (тиб. «Тхарлам Сэлдже», ཐམས་ཅད་གསལ་བྱེད།) поясняет это следующим образом: коренные — это три основы пути, а также совестливость и стыд, а добродетели ментальной связи — те, что связаны с первыми ментальной связью.

При этом очевидно, что, к примеру, щедрость ментально связана с бодхичиттой, терпение — с мудростью и отрешённостью, и так далее. И все они называются в «Абхидхармакоше» словом «добродетель» или «благо» (тиб. «гэва», དེག་པ།), поэтому у нас нет оснований считать три основы пути и парамиты принципиально разными феноменами.

Предположим, что невозможно отождествить парамиты и звенья Просветления на том основании, что первые всегда направлены наружу и выражаются в первую очередь в деяниях, а звенья Просветления всегда направлены внутрь и являются просто-напросто качествами сознания, как думают некоторые.

Но это положение несостоятельно и опровергается цитатами из писаний. В частности, мысль о том, что звенья Просветления направлены только внутрь, опровергается обширной цитатой из южной (палийской) Трипитаки, а именно из сутры, которая содержится в Разделе сгруппированных сутр (Самьютта-никая). Вот эта цитата:

«О братья, есть точка зрения, с которой, если примете её, Пять завес являются десятью, а Семь звеньев Просветления являются четырнадцатью». Спрошенные об этом, о монахи, эти паломники были бы не в состоянии дать вам объяснений, а запутались бы в противоречиях. А почему? Потому, о монахи, что это превосходит их способности к пониманию. Не вижу я, о монахи, никого в мире с его Марамы и Брахмами, аскетами и брахманами, кто

мог бы дать ответ на этот вопрос, кроме Совершенного, или ученика Совершенного, или кого-то, кто услышал это от них.

<...>

Каким же образом, монахи, Семь звеньев просветления являются четырнадцатью?

Внимательность, о монахи, к внутренним вещам — это звено “памятование”. И внимательность ко внешним вещам — это [другое] звено “памятование”. Когда говорим о звене Пробуждения “памятование”, это имеем в виду. С этой точки зрения оно двухчастно.

Когда, о монахи, мудрым образом обосновывают внутренние феномен, размышляют над ними, проверяют их, тогда это звено “различение дхарм”. Если же исследуют внешние вещи, размышляют о них, тогда и это есть звено Просветления “различение дхарм”. Когда говорим о звене Просветления “различение дхарм”, это имеем в виду. С этой точки зрения оно двухчастно.

Когда, о монахи, есть телесная сила, — это звено Просветления “решимость”. Когда есть духовная сила, — и это звено Просветления “решимость”. Когда говорим о звене Просветления “решимость”, это имеем в виду. С этой точки зрения оно двухчастно.

То, монахи, что есть восторг, соединённый с размышлением и осмыслением, — это звено Просветления “восторг”. И то, монахи, что есть восторг без размышления и осмысления, — и это звено Просветления “восторг”. Когда говорим о звене Просветления “восторг”, это имеем в виду. С этой точки зрения оно двухчастно.

То, монахи, что есть телесная успокоенность, — это звено Просветления “успокоенность”. И то, что есть

успокоенность сердца, — тоже звено Просветления “успокоенность”. Когда говорим о звене Просветления «успокоенность», это имеем в виду. С этой точки зрения оно двухчастно.

То, монахи, что есть сосредоточение с размышлением и осмыслением, — это звено Просветления “сосредоточение”. То, что есть сосредоточение без размышления и осмысления, — это тоже звено Просветления “сосредоточение”. Когда говорим о звене Просветления “сосредоточение”, это имеем в виду. С этой точки зрения оно двухчастно.

То, монахи, что есть бесстрашие в отношении внутренних феноменов, — это звено Просветления “бесстрашие”. И то, что есть бесстрашие в отношении внешних вещей, — это тоже есть звено Просветления “бесстрашие”. Когда говорим о звене Просветления “бесстрашие”, это имеем в виду. С этой точки зрения оно двухчастно» (Самьютта-никая, Боддджханга-самьютта [№ 46], сутта «Точка зрения» [№ 52], часть вторая).

А предположение о том, что якобы в парамитах наиболее важны деяния и они всегда направлены наружу, опровергается следующей цитатой из «Большого руководства»:

«...Совершенство парамиты даяния не зависит от того, избавляем ли мы от бедности существ [или нет]. В противном случае, прежде приходившие Победители не исполнили бы даяние в совершенстве, ибо и сейчас есть множество бедных. Таким образом, тело и речь здесь главной роли не играют; главное — мысль» [Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути Пробуждения / Пер. с тиб. А. Кугявичуса, под общ. ред. А. Терентьева. — СПб: Нартанг, 1997. — Т. 3. — С. 157].

Таким образом, если нет оснований сомневаться в том,

что звенья Просветления направлены как наружу, так и внутрь, и что парамиты направлены как внутрь, так и наружу, какие же есть препятствия для того, чтобы утверждать, что каждая парамита является звеном Просветления?

Предположим, что сказанное в «Зеркале» о пятичастном механизме формирования добродетели неверно, так как при засеивании семени сознания концепция не обязательна, или чувство не обязательно, а достаточно в одном случае концепции, а в другом чувства, и они одни могут произвести деяние, которое превратится в «семя».

Но это, конечно, неверно. Прежде всего, как мы можем утверждать, что концепция не обязательна, если у каждого человека, который находится в здравом уме, но при этом не является буддой, всегда присутствуют определённые концепции в отношении любых вещей и феноменов, например, концепция того, что данная конкретная вещь сама по себе, без связи с сознанием, будет для этого человека источником счастья или страдания? Конечно, иногда деяния совершаются в беспамятстве или в безумии, и в обоих случаях концепции, вероятно, отсутствуют, но совершённое в беспамятстве или в безумии не образует семени в сознании, в частности, потому, что такие деяния не являются накопленными, что ясно указано в «Большом руководстве», а если деяние не накоплено, оно не оставило в сознании следа, то есть «семени», потому что где же иначе накапливаются заслуги или дурная карма, как не в сознании? Не можем ведь мы, вслед за иными небуддистами, утверждать, будто деяния записываются специальным приставленным к человеку ангелом на некоей доске! Если и утверждать такое, то лишь в качестве метафоры, а не как буквальную истину.

Что же касается отсутствия чувства, то в разделе «Большого руководства», посвящённом пути низшей личности, ясно указано, что к накопленным деяниям не

относятся деяния, совершённые «без порыва», а также нейтральные. Иначе говоря, если чувства нет, то и деяние не накоплено. И это так, в частности, потому, что в отношении деяния, не связанного ни с каким чувством, мы не совершаем этической оценки. Мы не совершаем такой оценки потому, что не испытываем от такого деяния ни счастья, ни страдания, поэтому не испытываем надобности относить его к «хорошим» или «плохим». Кроме того, не обязательно ссылаться на писания. Следует просто подумать о том огромном множестве деяний, которые мы совершаем каждый день, пребывая в суетной Круговерти. Допустим на минуту, что все они оставляют след в нашем сознании. Но ведь и в прошлой жизни пребывали в суетной Круговерти, и в ней совершали ежедневно огромное множество деяний без всяких чувств. Где же, спрашивается, след этого огромного множества в нынешней жизни? Почему не созревают семена сознания, засеянные огромным множеством деяний, которые совершили без всяких чувств? Неужели только потому, что условия для их созревания неподходящи? Но в таком множестве следов могли бы найтись и те, для которых условия были бы подходящими. В прошлой жизни, к примеру, изучали иностранные языки, занимались той или иной профессией, а в новой жизни никаких следов этого не обнаруживаем, так что и языки приходится изучать заново, и прошлый профессиональный опыт забыт. Если же сильно любили или ненавидели того или иного человека или деятельность, тогда, действительно, обнаружим в сознании семена этого, которые, скорей всего, дадут плоды в нынешнем воплощении. И так, не накапливаются и не оставляют семян в сознании деяния, совершённые без всякого чувства.

Отсюда и обозначенное предположение неверно, а наше описание механизма формирования добродетели верно.

Если же кто-то будет утверждать, что для засеивания семени в сознании деяние не обязательно, то, воистину, это не противоречит «Большому руководству», в том же разделе

которого указано, что бывает карма накопленная, но несовершенная, например, при сильном чувстве к объекту, и мы это не оспариваем. Конечно, в реальности деяние может и не совершиться. Всё же засеивание семени происходит тогда, когда в сознании человека принимается решение его совершить. Почему так? Потому что до того нет необходимости обязательно подвергнуть деяние оценке. Представим кого-то, кто сильно ненавидит другого человека. Всё же, пока окончательного решения убить не принял, дурной кармы убийства не накоплено, потому что ещё не считает убийство чем-то нормальным, например, в силу действия факторов совестливости и стыда. А когда решение уже принял, тогда необходимо преодолеть действие этих факторов, преодолеть же можно лишь с помощью новой этической оценки. Либо представим кого-то, кто на досуге размышляет о строительстве храма. Всё же, пока окончательного решения строить храм не принял, благой кармы не накоплено, потому что нет полной уверенности в том, что строить храм хорошо, напротив, есть впечатление, что и не строить храм совсем неплохо, а не будь такого ощущения, было бы жить очень стыдно и приносила бы такая жизнь страдание, человек же всегда избегает страдания. А после принятия решения о строительстве совершается новая оценка деяния, иначе будем испытывать страдание от работы, которую до новой оценки считали бессмысленной или не очень важной. Итак, если решение принято, тогда, действительно, для кармы не так важно, совершилось ли действие в реальности или нет.

СТРОФА 7

І. ПОЯСНЕНИЯ

Три типа людей: интеллектуалы, чувственные, волевые.

Это не требует пояснений.

Для каждого типа [имеются наибольшие] сложности на своём этапе засеивания [семян добродетельной кармы]...

Например, интеллектуал будет иметь наибольшую сложность с формированием правильной концепции в отношении даяния. Человек, живущий чувствами, будет иметь сложность с порождением благого чувства, например, желания совершить даяние. Человек волевого типа испытает наибольшие сложности при совершении правильного деяния, например, акта щедрости.

Казалось бы, всё должно быть совершенно наоборот, и интеллектуал должен легко усвоить верное знание о том, что, к примеру, совершать даяние хорошо, хотя бы в силу своих более высоких, чем у людей другого типа, умственных способностей, а волевому человеку будет легче совершить добродетельное деяние по причине бóльшей, чем у других, силы воли. Но это не так. И это не так...

...Потому что [люди соответствующего типа] имеют обилие элементов своего типа, [соответственно, концепций, чувств или деяний], препятствующих [засеванию семени добродетели].

Интеллектуал имеет в своём сознании обилие концепций. Именно в силу активности его ума он за предыдущее время накопил множество ложных концепций. Сложно сформировать правильную концепцию, если ей приходится бороться с большим количеством ложных. Даже если представить, что у какого-либо интеллектуала вообще нет взглядов в отношении даяния, нужно понять, что он привык обращаться с концепциями, поэтому для него концепции не имеют большого веса. В сознании интеллектуала именно в силу гибкости ума концепции быстрее, чем у других людей, разбираются на составные

части и появляются новые. Поэтому и сложно строить прочную концепцию на такой скользкой почве.

Человек, живущий чувствами, каждый день испытывает обилие чувств. В том числе это и дурные чувства. Когда в сердце обилие дурных чувств, сложно сделать устойчивым одно хорошее. Даже если представить себе, что человек этого типа нечасто попадает под власть дурных чувств, нужно понимать, что чувства, включая благие, для него не имеют большого веса, а именно потому, что он постоянно испытывает самые разные чувства. Такому человеку будет несложно породить в себе сострадание с оттенком сентиментальности, но так же быстро оно и угаснет. Поэтому и сложно воспитывать благие чувства в такой текучей атмосфере.

Волевой человек часто совершает деяния. Если только он не является праведником, его деяния — это часто дурные деяния. Дурные деяния формируют определённый образ жизни. В образе жизни, который сформирован ко взрослому возрасту, сложно начать совершать несвойственные для этого образа жизни деяния. Например, сложно практиковать воздержание, если есть молодая жена, или множество друзей; сложно практиковать аскезу, если достиг богатства и власти, и так далее. Даже если представить, что волевой человек не совершает большого количества дурных деяний, такой человек будет менее склонен подвергать каждое своё деяние оценке, чем люди иных типов, просто потому, что он более активен и не имеет времени размышлять над каждым поступком, а значит, те «семена», которые забрасываются в его сознание посредством целенаправленных благих деяний (как практики добродетели), могут оказаться более слабыми.

II. ОПРОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ

Предположим, что люди соответствующего типа не имеют обилия элементов сознания своего типа, препятствующих засеиванию семени добродетели, а всё

обстоит наоборот: интеллектуалам легко создать концепцию важности добродетели, эмоциональным людям легко испытать желание возвращать новую добродетель и так далее.

Если бы это было так, упрощалась бы работа духовного учителя. Но это, к сожалению, не так. Это опровергается писаниями, а именно духовными биографиями. Мы знаем, в частности, о жизни Всеблагого и том зле, что причинил Ему Дэвадатта. Но ведь Дэвадатта был учеником умственного склада. Почему так? Потому что создавал ереси, которые раскалывали Сангху. Хотя кто-то и подумает, что ученикам интеллектуального типа легче усвоить правильные концепции, это совсем не так, потому что даже усилия Всеблагого не преодолели ересей Дэвадатты и не просветили его ум. Про Дэвадатту скажут, что пример неудачен, поскольку тот был редким злодеем. Но возьмём благого Миларепу, который был учеником смешанного эмоционально-волевого типа. Почему так? Воля его впоследствии проявилась в аскетизме, а эмоциональность — в духовных гимнах. Хотя некто и думает, что ученикам эмоционального типа легче породить верные чувства, а людям волевого типа — совершать верные деяния, пример благого Миларепы доказывает, что всё обстоит совсем наоборот, ведь в молодости проявил множество омрачений и совершил много дурных деяний, так что исключительные усилия делались Марпой Переводчиком, чтобы его ученик испытывал обильные чувства раскаяния и совершал многочисленные деяния, направленные на раскаяние.

Есть в писаниях и другие косвенные опровержения ложного положения, указанного выше. В южной (палийской) Сутта-питаке имеется Раздел длинных сутр (Дигха-никая). Самая первая из этих длинных сутр — это Брахмаджала-сутта, что иногда переводится как Сутра о сети совершенства, хотя более правильным переводом было бы «Сеть для брахманов» или «Ловушка для брахманов» (именно так её название переведено на немецкий язык: Das

Priesternetz). Приведём только один из сорока стихов второго из её трёх разделов:

«Вот, монахи, какой-нибудь отшельник или брахман глуп, неразумен, и по глупости, по неразумению он ведет уклончивую речь, когда им задают тот или иной вопрос, — уклончивую, словно скользкая рыба: Если бы ты спросил меня: “Другой мир существует?” и я считал бы, что другой мир существует, то я объяснил бы, что другой мир существует. Но я не считаю этого. Я не считаю так. Я не считаю иначе. Я не считаю, что нет. Я не считаю, что неверно, что нет. Если бы ты спросил меня: “Другой мир не существует?” и я считал бы, что другой мир не существует, то я объяснил бы, что другой мир не существует. Но я не считаю этого. Я не считаю так. Я не считаю иначе. Я не считаю, что нет. Я не считаю, что неверно, что нет. Если бы ты спросил меня: “Другой мир и существует, и не существует?” и я считал бы, что другой мир и существует, и не существует, то я объяснил бы, что другой мир и существует, и не существует. Но я не считаю этого. Я не считаю так. Я не считаю иначе. Я не считаю, что нет. Я не считаю, что неверно, что нет. Если бы ты спросил меня: “Самопроизвольно родившиеся и существуют, и не существуют?” и я считал бы, что самопроизвольно родившиеся и существуют, и не существуют, то я объяснил бы, что самопроизвольно родившиеся и существуют, и не существуют. Но я не считаю этого. Я не считаю так. Я не считаю иначе. Я не считаю, что нет. Я не считаю, что неверно, что нет. Если бы ты спросил меня: “Самопроизвольно родившиеся ни существуют, ни не существуют?” и я считал бы, что самопроизвольно родившиеся ни существуют, ни не

существуют, то я объяснил бы, что самопроизвольно родившиеся ни существуют, ни не существуют. Но я не считаю этого. Я не считаю так. Я не считаю иначе. Я не считаю, что нет. Я не считаю, что неверно, что нет. Если бы ты спросил меня: “Созревший плод добрых и злых действий существует?” и я считал бы, что созревший плод добрых и злых действий существует, то я объяснил бы, что созревший плод добрых и злых действий существует. Но я не считаю этого. Я не считаю так. Я не считаю иначе. Я не считаю, что нет. Я не считаю, что неверно, что нет. Если бы ты спросил меня: “Созревший плод добрых и злых действий не существует?” и я считал бы, что созревший плод добрых и злых действий не существует, то я объяснил бы, что созревший плод добрых и злых действий не существует. Но я не считаю этого. Я не считаю так. Я не считаю иначе. Я не считаю, что неверно, что нет. Если бы ты спросил меня: “Созревший плод добрых и злых действий и существует, и не существует?” и я считал бы, что созревший плод добрых злых действий и существует и не существует, то я объяснил бы, что созревший плод добрых и злых действий и существует и не существует. Но я не считаю этого. Я не считаю так. Я не считаю иначе. Я не считаю, что нет. Я не считаю, что неверно, что нет. Если бы ты спросил меня: “Созревший плод добрых и злых действий ни существует, ни не существует?” и я считал бы, что созревший плод добрых злых действий ни существует ни не существует, то я объяснил бы, что созревший плод добрых и злых действий ни существует ни не существует. Но я не считаю этого. Я не считаю так. Я не считаю иначе. Я не считаю, что нет. Я не считаю, что неверно, что нет. Если бы ты спросил меня: “Татхагата существует после смерти?” и я считал бы, что Татхагата существует после смерти, то я объяснил бы, что Татхагата существует после смерти. Но я не считаю этого. Я не считаю так. Я не считаю иначе. Я не считаю, что нет. Я не считаю, что неверно, что нет. Если бы ты спросил меня: “Татхагата не существует после смерти?” и я считал бы, что Татхагата не существует после смерти,

то я объяснил бы, что Татхагата не существует после смерти. Но я не считаю этого. Я не считаю так. Я не считаю иначе. Я не считаю, что нет. Я не считаю, что неверно, что нет. Если бы ты спросил меня: “Татхагата и существует, и не существует после смерти?” и я считал бы, что Татхагата и существует, и не существует после смерти, то я объяснил бы, что Татхагата и существует, и не существует после смерти. Но я не считаю этого. Я не считаю так. Я не считаю иначе. Я не считаю, что нет. Я не считаю, что неверно, что нет. Если бы ты спрашивал меня: “Татхагата ни существует, ни не существует после смерти?” и я считал бы, что Татхагата ни существует, ни не существует после смерти, то я объяснил бы, что Татхагата ни существует, ни не существует после смерти. Но я не считаю этого. Я не считаю так. Я не считаю иначе. Я не считаю, что нет. Я не считаю, что неверно, что нет.

Таково, монахи, четвертое положение, исходя из которого, и о котором говорят некоторые отшельники и брахманы, уклончивые, словно скользкая рыба, ведущие уклончивую речь, когда им задают тот или иной вопрос, – уклончивую, словно скользкая рыба» (Сутта-питака, Дигханникая, Брахмаджала-сутта, Раздел первый, № 27).

Вся же эта сутра посвящена разъяснению тех ошибок, тех ложных концепций в отношении сущего, происхождения мира, закона Кармы и прочего, в которые впадают брахманы, а также ученики Всеблагого. И хотя брахманы называются в этой сутре глупыми, неразумными, кто такие брахманы? Это не только священнослужители, но и учителя самых разных наук, люди интеллектуального труда и умственного типа. Если бы людям такого типа легко было усваивать правильные концепции, а их ложные концепции были немногочисленными, тогда, вероятно, и эта сутра была бы короткой. Но она огромна, а название её неспроста — «Ловушка для брахманов», так как ложные концепции — подлинная ловушка для учеников интеллектуального типа. Ведь сознание, полное ими, как раз и подобно сосуду с

закрытой крышкой, о котором говорится в самом начале «Большого руководства». Также уместно сравнить такое сознание с наполненным сосудом, в который нельзя влить больше.

Итак, допущение о том, люди соответствующего типа будто бы не имеют обилия элементов сознания своего типа, препятствующих засеиванию семени добродетели, неправильно, а противоположное мнение, изложенное в основном тексте, верно.

СТРОФА 8

I. ПОЯСНЕНИЯ

При выборе лекарств тип ученика, [интеллектуальный, чувственный или волевой], определяет направление [духовных] практик.

Почему это так? Потому что каждый тип имеет свои сложности на этапе засеивания семени добродетели, о чём сказано в предыдущей строфе.

Чувственным, [то есть людям чувственного типа], в наибольшей мере [необходимы] молебны и садханы.

Это так потому, что молебны, садханы и ритуалы больше, чем другие практики, пробуждают благие чувства, а именно с формированием благих чувств ученики этого типа испытывают наибольшие сложности, о чём сказано выше.

Интеллектуалам [необходимы] слушание [священных Писаний], чтение [священных Писаний], дебаты, аналитические [медитации].

Это так потому, что слушание и чтение Писаний, дебаты и аналитические медитации (например, размышление о двенадцатичастной цепи взаимозависимого происхождения) требуют наибольших умственных усилий и одновременно больше всего способствуют формированию правильных концепций, а именно с этим интеллектуалы испытывают наибольшие сложности.

Волевым [людям необходимы благие] деяния и обеты, [то есть взятие и удержание обетов].

Это так потому, что у людей волевого типа оценка деяний ослаблена, и одновременно деяния являются необходимым элементом, без которого семя добродетели не засеивается, поэтому им и нужно совершать деяний как можно больше и прикладывать наибольшие волевые усилия.

Практики иного типа [для учеников каждого соответствующего типа, например, для интеллектуалов — удержание обетов и т. п.], тоже нужны...

Разумеется, интеллектуалу, к примеру, также необходимо совершение благих деяний и взятие обетов, потому что, как сказано выше, деяние есть необходимый элемент засеивания семени добродетели. Также и людям волевого типа нужно слушание и чтение писаний, потому что какой смысл случайно совершать благие деяния без правильной концепции? Без такой концепции человека несложно убедить в том, что его усилия были напрасны, а без интеллектуального понимания того, что есть благо а что зло, вершиной которого является мудрость, легко направить его усилия в неблагом направлении под предлогом совершения блага.

...Но в меньшем объёме.

Это так потому, что ученики соответствующих типов не

будут иметь множества препятствующих элементов на том этапе засева семени добродетели, который не связан с их основной активностью сознания. Например, интеллекул не будет испытывать слишком много чувств, волевой человек — иметь слишком много концепций, и так далее.

[Эта норма, а именно норма о необходимости практик, не соответствующих типу личности, в меньшем объёме], **не касается [учеников] с большой ослабленностью одной из трёх [сфер, то есть интеллектуальной, эмоциональной или волевой].**

Например, имеется интеллекул с большой ослабленностью воли. Ему необходимо активно совершать практики как интеллектуального типа (чтобы преодолеть влияние множества ложных концепций), так и волевого (чтобы укрепить волю). Интеллекулу со слабым проявлением чувств важно совершать также практики эмоционального типа. Имеется волевой человек со слабым интеллектом. Ему необходимы не только деяния и обеты, что рекомендовано для его типа, но и слушание Учения и аналитические медитации для усиления интеллекта. И так далее.

Шаматха и випашьяна [нужны] всем [типам учеников].

Что же касается таких практик, как медитация безмятежности (шаматха) и проникновения (випашьяна), то эти две нужны всем трём типам; и это так, ведь в «Большом руководстве» для развития двух последних добродетелей из шести указаны именно эти две и никакие больше, итак, без шаматхи и випашьяны всем трём типам учеником не обойтись.

Формальные и неформальные [практики полезны].

Например, заранее запланированная медитация является формальной практикой, а спонтанно возникшее в уме размышление при наблюдении за теми или иными событиями жизни — неформальной; порождение бодхичитты при помощи медитации — формальной практикой, а спонтанное появление сострадания — неформальной; обет, который передаётся учителем — формальной практикой, а спонтанное воздержание от дурного поступка — неформальной, и так далее. Оба вида одинаково полезны.

II. ОПРОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ

Предположим, что ученикам соответствующего типа нужно не обилие практик их типа (интеллектуальных, эмоциональных или волевых), а обилие противоположных практик.

Но это мнение уже опровергнуто в ответе на прошлое возражение, а именно опровергнуто примером жизни благого Миларепы. Ведь если бы Миларепе требовалась практика противоположного для него типа, Марпа Переводчик должен был бы подробно разъяснить ему Учение в теоретическом аспекте, чего он, однако, не делал, а делал совсем противоположное, заставляя своего ученика совершать большую работу и переживать страдания. Также уже опровергнуто объёмом Брахмаджала-сутты и иными подобными сочинениями.

Ведь если подумаем, то поймём, что почти невозможно уничтожить ложную концепцию посредством воспитания чувств или физического труда. Это подобно тому, как пахать землю топором или киркой по камню, что можно делать, но усилий много, так как инструмент неподходящий. Ложные концепции уничтожаются лучше всего интеллектуальным постижением и тренировкой мудрости.

Также достаточно сложно ослабить силу дурных чувств

посредством теоретического изучения или телесных упражнений. Это подобно тому, как рубить дерево плугом или киркой по камню: один инструмент слишком тяжёлый, а другой не охватывает всей поверхности. Эти чувства ослабляются эффективно тогда, когда возвращаются противоположные им благие чувства соответствующими пригодными для этого методами.

Также сложно избыть привычку к дурным деяниям посредством теоретического изучения или даже воспитанием чувств. Это подобно тому, как дробить камень плугом или топором: одним инструментом будем всё время промахиваться, а другим будем очень долго бить, прежде чем расколем. Эта привычка преодолевается воспитанием привычки к благим деяниям методами, которые подходят для этого.

Предположим, что молебны, садханы и ритуалы совсем не пробуждают благих чувств и, значит, вовсе не являются основными практиками для учеников чувственного типа.

Но это предположение считаем неверным. Если молебны, ритуалы и садханы не порождают благих чувств, то что же тогда из духовных практик порождает? Теоретическое изучение Учения, дебаты, или, к примеру, удержание обетов способны вызвать их ещё меньше.

Конечно, следует сделать оговорку о том, что помимо общих схем имеются особенности личности каждого ученика. Вновь обратимся к примеру Марпы Переводчика и благого Миларепы и вспомним, что в случае Миларепы благое чувство раскаяния и благое (для преодоления дурной кармы) страдание было вызвано совсем не монламами или ритуалами, а теми унижениями, которым подверг его учитель. Бывают, действительно, и такие ученики, которых молебны оставят равнодушными, а слушание проповеди или совершение тех или иных деяний вызовут нужные благие

чувства. Учитель должен сообразовывать поэтапное ведение своих учеников с этими личными особенностями. Потому говорим, что распределение практики по типам личности является общей схемой, а не чем-то безусловным для каждого конкретного ученика.

Предположим, что для учеников каждого конкретного типа практики другого типа не нужны вовсе, или, по крайней мере, иногда без них можно обойтись, ведь могут быть такие интеллектуалы, у которых и правильные концепции формируются, и правильные чувства возникают посредством слушания Учения; также могут быть такие ученики эмоционального типа, у которых и правильные концепции формируются, и правильные чувства возникают от молебнов или ритуалов, а совершение благих деяний в реальности для засеивания семени добродетели, строго говоря, не так обязательно, когда принято решение совершить благое деяние.

Действительно, можно было бы обойтись практиками лишь одного типа, если бы существовали чистые типы учеников, то есть чистые интеллектуалы, люди эмоционального типа и волевые. Но это не так, что опровергается, во-первых, духовными биографиями. Про благого Миларепу знаем, что он был учеником смешанного типа; также и Дэвадатту, которого называли выше интеллектуалом, нельзя относить только к этому типу, потому что имел склонность к волевым действиям, а не имел бы её, то не пытался бы несколько раз убить Всеблагого и расколоть Сангху. Кроме того, опровергается жизнью, потому что и в себе, и в окружающих не замечаем наличия только одного начала. И действительно, как в человеке может полностью отсутствовать интеллект, если каждый мыслит? Как могут полностью отсутствовать чувства, если каждый чувствует? Как могут не совершаться деяния, если каждый совершает их?

А если отвечать на вторую часть возражения о том, что можно было бы обойтись практиками лишь одного типа в некоторых случаях для особых типов учеников, у которых все три первые элемента для засева семян добродетели, то есть верная концепция, благое чувство и благое деяние, якобы возникают из одной практики, ответ будет таким: это должно быть оставлено на усмотрение учителя. Если, к примеру, имеется крестьянин, который со всем хозяйством управляется одним топором, кто же его будет порицать? Всё-таки считаем это возможным лишь в редких случаях. Особенно же пагубным считаем отказ от деяний как разновидности практик на том основании, что, дескать, после принятия решения совершать само деяние в реальности уже не так обязательно, всё равно семя кармы будет засеяно. Такой подход может привести к лицемерию или самообману, при котором в уме посчитаем, что сможем совершить деяние, а когда в реальности нужно будет совершать его, увидим, что мотивация была слабой, так сами можем разочароваться в путях добродетели и разочаровать других, которым обещали совершить. И беда здесь не в том, что, разочаровав других, потеряем славу и честь, ведь в «Большом руководстве» недаром указано, что ни слава, ни честь не имеют достоинств, а в том, что, разочаровавшись в нас, разочаруются и в Учении, сделав это, отвернутся от путей добродетелей, виной же такого отношения других людей станем мы. Наконец, не совершая деяния, воистину не пребываем в Махаяне, так как не трудимся на благо живых. Если так мыслим сами о себе и для себя видим пагубность несовершенства деяний, почему о совершении деяний учениками должны мыслить иначе?

Предположим, что когда неформальные практики успешны, от формальных можно вовсе отказаться.

В теории в этом положении изъяна нет. Но в реальности считаем его ошибочным.

Допустим, некто говорит: каждую минуту жизни думаю

об учителе — и это моя гуру-йога. На деле воплощаю его советы — и это моё послушание другу добродетели. Каждый день воздерживаюсь от дурного — и это мои упражнения низшей личности. В любую минуту думаю о Круговерти с отвращением, желая вырваться из неё — и это мои медитации уровня средней личности. Каждый день помогаю живым — и это моя практика деяний бодхисаттвы. Делая любое дело, сосредоточен лишь на нём — и это моя однонаправленная медитация. Каждую минуту в жизни вижу пустотность феноменов — и эта моя медитация проникновения. Чего же мне ещё нужно? Зачем мне заниматься формальной практикой и что она мне принесёт, особенно когда нужно выполнять её вместе с другими, а другие моей формальной практике мешают?

И с этим могли бы согласиться, если бы всему, что сказал этот некто, можно было бы верить. Но откуда мы знаем, что действительно всему сказанному можно верить? Допустим, скажут нам, что этот некто брал обеты благочестивого мирянина или более высокие и воздерживается от лжи. Но если и воздерживается от лжи, то когда произносит ложь, обманывая сам себя, не считает её ложью. А разве не может любой человек, совершая неформальную практику, обманываться в отношении её успешности? Многие уверяют нас, что всякий день вспоминают об учителе, но в реальности вспомнят о нём хорошо если раз в месяц, да и то когда ищут совета, помощи или защиты. Многие говорят, что никогда не совершают дурных дел, но сами не замечают множества своих плохих поступков. Многие утверждают, что достигли плода средней личности и больше не могут быть увлечены суетной Круговертью, а между тем постоянно соблазняются тем или иным. Многие считают, что каждый день помогают живым, но помощь их или незначительна, или перечёркивается тем злом, что совершают, сами не замечая его. Многие верят, будто достигли хорошего однонаправленного сосредоточения, просто занимаясь мирскими делами, но на деле их ум постоянно блуждает, а они и не видят этого.

Многие убеждены, будто видят пустотность феноменов, но на самом деле видят лишь собственный концепт под названием «пустотность феноменов», а подлинной пустотности феноменов не наблюдали ни разу.

И поскольку вся практика может быть бесплодной по причине самообмана, разумеется, следует заниматься двумя видами практики, то есть формальной и неформальной, потому что в этом случае хотя бы есть надежда на какое-то продвижение.

Кроме того, формальная практика подобна учёбе в школе, а неформальная — применению этих знаний и навыков в жизни. Разве не легче учиться считать в школе нарисованных лошадей, чем считать их в поле, где скот быстро бежит, поднимает пыль и иногда угрожает жизни? И разве не легче учиться писать в школе, где сколько угодно времени можем посвятить этому занятию и никто не отвлекает, чем в жизни, когда времени писать нет, отвлекают близкие, а наши корреспонденты смеются над нашими ошибками? Даже солдат сначала учат рубить саблей чучело, а потом живого врага. Разве не легче вначале рубить саблей соломенное чучело, которое в ответ ничего не сделает, чем сразу рубить саблей врага, который сам может нам отрубить голову? При формальной практике условия практики более просты, а при неформальной — более сложны, и конечно, сначала надо учиться на простом.

Некто возражает и говорит, что, наоборот, формальная практика сложнее, чем неформальная. Это не так, но может казаться так, потому что при формальной практике выполняем только одно занятие, и от скуки испытываем страдание изменчивости, иногда и страдание страдания, например, при неподвижности тела во время медитации, а при неформальной практике имеем много разных отвлечений и страдания не ощущаем. Так и в школе сложно заставить себя считать пример или писать прописи, но когда в жизни считаем свои деньги или пишем с желанием заполучить что-

либо, считаем и пишем очень проворно без всякого принуждения. И так, неверно говорить о том, что будто бы формальная практика более сложна, просто при ней испытывается большее страдание. Однако освоить духовный навык формальная практика помогает лучше неформальной. Если при формальной гуру-йоге, когда ничто нам не мешает вспомнить учителя, всё же не можем подумать о его доброте, разве в жизни, когда всё нас отвлекает, нам будет легче это сделать? Если при формальной медитации на муки ада и иных дурных уделов, когда ничто нам не мешает, всё же не проникаемся глубоко видом этих мук, разве в повседневной жизни, в которой так много соблазнов, заставляющих забыть страдания после смерти, сумеем ими проникнуться больше? Если при формальной простой медитации на дыхание, когда нет никаких других забот, всё же постоянно отвлекаемся, разве в жизни, где очень много забот, будем отвлекаться меньше; да разве вообще сможем тогда сосредоточиться на дыхании при выполнении мирских обязанностей сколько-нибудь длительное время? И так в отношении любой практики.

По причине всего сказанного, конечно, обязательно нужно совершать формальные практики и следить за тем, чтобы ученики совершали их, а мысли о том, что будто бы неформальных практик для духовного развития достаточно, на практике следует избегать. Конечно, и неформальной практикой пренебрегать не нужно. Но если всё же сравнивать между собой кого-то, кто занимается лишь формальной практикой, и кого-то, кто говорит, что занимается лишь неформальной, есть надежда, что первый преуспеет больше, ведь совершенно непонятно, каким образом второй человек преуспевает в неформальной практике, если раньше никогда формальной не занимался, и не обманывает ли он себя. Лишь просветлённые и великие бодхисаттвы могут отказаться от формальной практики, потому что каждый день их жизни есть практика. Но чтобы достичь таких результатов, будды и великие бодхисаттвы усердствовали в формальной практике или в этой жизни, или в прошлых. А мы не являемся ни

просветлёнными, ни великими бодхисаттвами, поэтому нам от формальной практики отказываться не нужно.

СТРОФА 9

I. ПОЯСНЕНИЯ

Методы для [личности] малых способностей [названы] в «Большом руководстве» [Дже Цонкапы].

А именно они изложены в разделе, посвящённом пути низшей личности (тиб. «кьебу чунгнгуи лам», རྒྱུས་སུ་རྒྱུང་དུ་རིམ་ལ།).

[Таковыми методами являются] **слушание, послушания, гуру-йога, воздержание от десяти [дурных деяний], сознательность двух других видов, [то есть сознательность питания и сознательность сна], покаяние [то есть раскаяние в совершённом зле], шесть особых [противоядий, то есть (1) чтение сутр, (2) чтение мантр, (3) изготовление образов и т. п., (4) совершение подношений, (5) произнесение имён Будды, (6) постижение пустотности], практика решимости [больше не совершать зла], обязательства Прибежища.**

Откуда взят перечень этих методов? Из последовательного изучения «Большого руководства». Все они подробно описаны в соответствующих главах «Большого руководства», в том числе, описано, как их совершать, например, как слушать Учение, как выполнять формальную и неформальную гуру-йогу, как воздерживаться от десяти дурных, как упражняться в сознательности питания и сна, каковы Четыре главных силы очищений дурных деяний (сила покаяния, сила противоядий, сила решимости, сила

Прибежища) и Шесть особых противоядий, каковы обязательства Прибежища, как сохранить Прибежище от ослабления и в каких случаях оно теряется. Всё это духовный наставник должен знать наизусть, а кто не знает — изучать «Большое руководство», поэтому бессмысленно здесь излагать методы низшей личности более подробно.

Из обетов [для учеников уровня низшей личности рекомендуются]: **первые три** [обета] **пратимокши**, [то есть «обетов личного освобождения»], **из восьми**, [то есть (1) однодневные обеты (тиб. «ньеннэ», санскр. «упаваса», (2) обеты благочестивого мирянина (санскр. «упасака», тиб. «генъен» (2) обеты благочестивой мирянки (санскр. «упасика», тиб. «генъенма»)].

Почему это так, точнее, почему, ученикам уровня низшей личности не рекомендуются более высокие обеты? Потому, что личность низшего типа не ставит себе целью достижение окончательного Освобождения; такая личность ставит своей целью после смерти обрести благое рождение. Для достижения этой цели указанные обеты вполне достаточны, а удержание более высоких может оказаться непосильным, уже не говоря о том, что удержание более высоких для обретения цели пути низшей личности бессмысленно. Разумеется, если учитель определяет, что ученик относится к низшей личности, но ученик при этом уже взял обеты послушника (гецюла) или полного монаха, снимать их не нужно.

Из медитаций [ученикам уровня низшей личности рекомендуется]: **аналитическая**.

Аналитическая медитация представляет собой последовательное размышление и осмысление учеником отдельных элементов Учения, предписанных для медитации. Например, медитация на смерть — это размышление о трёх

аспектах смерти, каждый из которых имеет внутри себя три частных аспекта. Общая аналитическая медитация о деяниях — это размышление о Четырёх законах кармы (непреложность закона, огромное разрастание плодов, невозможность встречи с плодами несодеянного, невозможность пропажи содеянного). Имеются также аналитическая медитация на достоинства Будды, размышление о страданиях ада, медитация на Четыре объекта мысли с целью наделить это рождение смыслом, медитация на Четыре объекта перед засыпанием и так далее. Все они описаны в соответствующем разделе «Большого руководства». Более сложных медитаций ученикам уровня низшей личности не рекомендуется. Причины этого будут объяснены дальше.

Деяния [следует рекомендовать] **при уверенности друга** [добродетели в их полезности для учеников этого уровня].

Самые разные деяния на благо живых существ ученики могут совершать как выполнение послушаний благого друга. Это не противоречит «Большому руководству», в котором указано, что выполнение послушаний — часть гуру-йоги (не формальной, а сущностной). Но люди нашего времени отличаются от людей времени написания «Большого руководства» тем, что способность к практическому соображению у них чрезмерно развита (что высшей мудрости не касается), а воля, наоборот, ослаблена. Также вера, уважение, слаба, и доверие учителю не очень велико. Потому и стоит налагать послушания на учеников уровня низшей личности лишь при уверенности в их благотворности. Подробно о деяниях в пояснениях к следующей строфе.

В сжатом [виде] все [практики уровня низшей личности присутствуют] в нёндро, [то есть в так называемых подготовительных практиках (тиб. ལྷན་འགྲུ།)].

В нёдро имеются следующие элементы:

- (1) Прибежище;
- (2) раскаяние;
- (3) подношение мандалы;
- (4) гуру-йога.

Внимательно рассмотрев все практики для учеников уровня низшей личности, указанные ранее, увидим, что почти все они в сжатом виде содержатся в нёдро, кроме, пожалуй, сознательности питания и сна.

В первом элементе нёдро — обязательства Прибежища.

В раскаянии — практика силы раскаяния, а также аналитическая медитация (размышление об ужасах ада).

В третьем элементе нёдро практикуются два из Шести особых противоядий, а именно изготовление образов и прочих [фигур] и подношение.

В четвёртом элементе нёдро — гуру-йога, формальная и неформальная.

Одно из Шести противоядий, а именно чтение мантр, присутствует во всех четырёх частях нёдро.

Для [учеников уровня] малых способностей указанные [методы] необходимы и достаточны.

Почему это так, поясняется ниже.

Иные [методы для учеников уровня низшей личности] слишком сложны, другие [методы] слишком тонки. [Многие иные методы] не оказывают действия. Плода иных [методов] нет, или [этот плод] неустойчив, или [со стороны учеников имеется] притворство [в отношении

результата].

Рассмотрим методы уровня, следующего за уровнем низшей личности. Все методы, которые в «Большом руководстве» рекомендуются для средней личности, предполагают наличие мотивации средней личности, то есть отвращение к Круговерти, и выполнение с соответствующий мотивацией. Но у низшей личности эта мотивация отсутствует. Поэтому, без нужной мотивации, эти методы для учеников уровня низшей личности будут безрезультатны (в отношении их собственной цели). Ведь практика методов даже средней личности нужна для порождения устойчивой отрешённости, невовлечённости в Круговерть, не говоря уже о более высоких методах с их более высокими целями. Но у низшей личности нет цели породить невовлечённость в Круговерть, как же можно говорить о результате? Это подобно тому, как запрячь оседлать выносливую лошадь и вместо того, чтобы ехать в соседний город, доехать до соседнего дома. Цель путешествия при этом не достигнута, потому что целью поездки на лошади является, как минимум, соседний город. Но ведь до соседнего дома ездить на лошади тоже неудобно. Это бессмысленная трата сил, а те, кто на лошади ни разу не ездил, могут ещё и получить повреждения, когда упадут с лошади.

Иные более сложные методы уровня хотя бы средней личности, например, взятие обетов полного монаха, для низшей личности слишком сложны. Другие, например, семичастное порождение бодхичитты, для низшей личности внешне как будто не сложны, но слишком тонки. В медитациях для личности более высоких уровней используются образы или требуется мотивация, которые для низшей личности хоть и понятны умственно, но оставляют равнодушными. Например, при восприятии всех существ своими матерями следует думать даже о врагах как о своих матерях. Но у ученика уровня низшей личности нет убеждения в том, что это правильно, хотя он и понимает, что это значит. Поэтому и говорится, что более высокие методы

не оказывают действие не только в отношении достижения плода тех путей, для которых они предназначены, но даже, как правило, в отношении достижения плода пути низшей личности

Это касается даже более сложных методов уровня Сутры. Что уж говорить про методы уровня Тантры!

В отдельных случаях какой-то результат от практики низшей личностью более высоких методов может иметься. Например, низшая личность, хоть и имея врагов, может в один момент испытать сострадание к ним. Но такой плод неустойчив, потому что без подавления проявления омрачений мотивация уровня высшей личности неустойчива. Зачем же стремиться к результату, который всё равно будет неустойчив, если такая неустойчивость результата сделает невозможным дальнейшее развитие, да и вообще принесёт много вреда? Правильным является стремиться к результату более низкого уровня, но устойчивому.

А в третьем случае ученик, занимаясь практикой, превосходящей его способности, будет стыдиться того, что никакого результата нет. Поэтому он вообразит себе такой результат, а затем и сам и поверит в это. Например, занимаясь семичастным порождением бодхичитты, убедит в себя в том, что доподлинно породил бодхичитту; занимаясь практикой Тантры, поверит, что достиг реализации йоги такого-то божества, и так далее. Это и называется словом «притворство».

Задачи друга [добродетели] для [учеников] малых способностей [следуют] из указанных одиннадцати, [то есть из (1) слушания, (2) послушания, (3) гуру-йоги, (4) воздержания от десяти неблагих деяний, (5) сознательности питания и сна, (6) покаяния, (7) практики шести особых противоядий, (8) практики решимости, (9) обязательства Прибежища, (10), первых трёх обетов

пратимокши из восьми, (11) аналитической медитации)].

Каковы эти задачи друга добродетели в отношении учеников малых способностей? Ими соответственно методам (см. выше) являются:

- (1) правильное разъяснение Учения;
- (2) наложение послушаний;
- (3) разъяснение гуру-йоги и побуждение к ней;
- (4) коррекция поведения;
- (5) разъяснение сознательности питания и сна;
- (6) побуждение к раскаянию и его организация;
- (7) рекомендация особых противоядий, в частности, рекомендация круга чтения, рекомендация мантр и так далее;
- (8) внушение и убеждение в необходимости отказаться от дурных путей;
- (9) передача Прибежища и контроль за соблюдением его обязательств;
- (10) передача обетов (первых трёх из восьми) и контроль за их соблюдением;
- (11) разъяснение, как совершать аналитическую медитацию, и её проведение.

Таковы задачи в отношении учеников уровня низшей личности, и ими ни в коем случае нельзя пренебрегать, считая, что эти задачи слишком просты или недостойны учителя.

II. ОПРОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ

Предположим, что основной текст ошибочен, так как многие современные буддийские учителя своим ученикам, включая учеников уровня низшей личности, рекомендуют более разнообразные методы, включая даже практики Тантры.

Логика приведённого рассуждения выше такова: современные учителя делают так, их ученики — уровня

низшей личности, а поскольку это противоречит тексту и поскольку не могут же так многие люди ошибаться, то это текст ошибочен.

Но считаем приведённое выше заключение ложным по многим причинам. Во-первых, если многие современные учителя рекомендуют своим ученикам более изощрённые методы, вовсе не обязательно, что их ученики все относятся к уровню низшей личности, ведь на то и лама, чтобы оценить уровень ученика. Во-вторых, если многие учителя и делают так, отсюда вовсе не следует, что они всегда поступают безошибочно, и число учителей здесь не играет роли. Если доверять пророчествам Владыки из Уддияны, в последние времена монахи будут жить с женщинами, а число лжеучителей окажется огромным, и огромность этого числа никак не повлияет на ошибочность проповеди. В-третьих, в тексте ничего не сказано ни о современных учителях, ни о той позиции, согласно которой ученики уровня низшей личности могут без вреда для себя использовать более изощрённые практики. Вероятно, так и есть, особенно если практика совершается под руководством друга добродетели. Например, ребёнку для обучения основам ремесла можно без большой опасности брать в руки деревянные инструменты или детские маленькие инструменты, но при неослабном внимании взрослого позволительно взять в руки и топор размером для взрослого. Указано не то, что другие практики вредны, а то, что названные в тексте практики необходимы и достаточны. Например, можно выучить ребёнка ремеслу и без того, чтобы давать ему в руки топор обычного размера. Но обучать более высоким практикам без низших категорически неверно, недаром и сказано в «Большом руководстве»: *«Если же низшая личность будет практиковать высшее — высшие установки не зародятся: отбросив низшее, она не достигнет ничего»* [Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения / Пер. с тиб. А. Кугявичуса, под общ. ред. А. Терентьева. — СПб: Нартанг, 1997. — Т. 1. — С. 162]. То есть возражение, приводящее в пример современных учителей, не достигло

своей цели.

Всё же утверждение текста «плода иных нет» напрямую противоречит тому, что делают современные учителя, потому что говорит о вредности иных практик, кроме вкратце названных в десятой строфе. А если доподлинно известно, что есть среди современных учителей весьма достойные и что они так поступают, то текст ошибочен, иначе невозможно было бы названных учителей счесть достойными.

Считаем, что здесь нет противоречия. Говорится не «плода нет», а «плода нет, или неустойчив». И плод воистину неустойчив, так как не имеет прочного основания. Многие в наше время похваляются практикой шаматхи и випашьяны и даже реализациями этих практик. Но к чему приводят даже эти реализации, если фундамент нравственности и добродетельного поведения не заложен? Разве хорошо иметь пронизательность, которая — плод випашьяны, если личность недобродетельна? Такая личность скорее принесёт вред себе и другим, чем иное.

И всё же иные учителя в силу великих способностей имеют силы даже неустойчивый плод делать устойчивым. Как же это может происходить, и нет ли здесь ошибки? Ошибки нет, если одновременно упражнять ученика в практиках низшей личности и в более высоких практиках. Тогда к моменту обретения плода этих более высоких практик будет обретено и нравственное основание. Но всегда ли у учителя получается такая одновременная тренировка, и не может ли его ожидать неудача? Полагаем, что не всегда. Но вообще судить об этом не можем и права не имеем. Рассуждаем так: если некий высокий и достойный учитель обучает своих учеников практикам, более сложным, чем практики низшей личности, и если достоверно известно, что среди его учеников хоть несколько или даже один — люди уровня личности малых способностей, тогда не можем найти другого объяснения, кроме того, что учитель своих учеников

обучает также подходящим для их уровня практикам, одновременно создавая фундамент добродетели. Да и вообще именно друг добродетели берёт на себя ответственность за учеников и за их ошибки, в том числе, и за их падение, если совершится по причине недолжного порядка практик, а сам учитель до начала воспитания ручался за безопасность и об опасностях не предупреждал. Судить же никого из ныне живущих учителей не берёмся, особенно в тексте, предназначенном для общего чтения. Так и другим советуем поступать. Если заниматься поэтапным прохождением пути, судить надо только себя, а от того, чтобы судить других, никакой пользы. Если даже силой прошлых заслуг, усилием этой жизни и милосердием великих учителей оказались способны к тому, чтобы поэтапно вести других, и имеем от них просьбу об этом, и тогда следует судить лишь себя и учеников, а от обсуждения других учителей нет никакой пользы. Единственное, что можем совершить в отношении своего ученика, когда тот собирается получить Учение от другого учителя, которого с основанием считаем порочным, — это предупредить ученика о порочности или лжеучении. Если же предупреждение не услышали и соблазнились, то и сделать ничего не можем.

Предположим, что указанные в строфе практики недостаточны, но существуют ещё какие-то практики для низшей личности, не названные здесь.

Но это едва ли так. Почему? Потому, что все практики, что вкратце описаны в девятой строфе, подробно излагаются в «Большом руководстве», и других там не излагается. А если бы практик, изложенных в «Большом руководстве», было для обретения плода низшей личности недостаточно, тогда не имело бы смысл следовать ему, тогда «Большое руководство» не достигало бы своей цели, а его автор недостоин был бы называться мудрецом и истинно Пробуждённым, что абсурдно.

СТРОФА 10

I. ПОЯСНЕНИЯ

Методы для [учеников] средних способностей [изложены] в «Большом руководстве» [Дже Цонкапы].

Эти методы названы в разделе, посвящённом пути средней личности (тиб. «кьебу дрингги лам», རྒྱལ་ལུ་འགྲིང་གི་ལམ།).

Все [методы для личности] малых способностей возможны [для использования учениками уровня средней личности], также [для таких учеников имеются] дополнительные [методы].

Дополнительные методы будут изложены ниже.

Из обетов [дополнительными методами являются]: все [обеты] пратимокши, [то есть взятие, удержание и восстановление (1) однодневных обетов, (2) обетов благочестивого мирянина и (3) благочестивой мирянки, (4) обетов послушника, (5) обеты послушницы, (6) обетов неполной монахини, (7) обетов полного монаха, (8) обетов полной монахини].

Почему это так? Потому что задачами личности средних способностей является пробуждение отвращения к Круговерти и борьба со всеми омрачениями, а для этого, как сказано в «Большом руководстве», монашеское положение является лучшим. Но при этом взятие и удержание обязательств вдохновенной бодхичитты и обетов бодхисаттвы не названо среди основных методов, так как связано с мотивацией высшей личности.

Возможны ограниченные [по времени обеты] (བརྗེས་ལོ།) **по выбору друга** [добродетели, то есть использование таких обетов, если учитель считает нужным].

Например, если учитель видит пагубную зависимость ученика от того или иного объекта или действия, он рекомендует ученику взять временный обет не совершать те деяния, которые вызывают зависимость, на тот срок, который достаточен для избавления от привязанности.

Из медитаций: шаматха, в том числе на пять [объектов, которыми являются медитация на (1) неприглядное, (2) чувство любви, (3) составляющие тела и прочего, (4) взаимозависимое происхождение, (5) дыхание], **и иные** [подходящие для медитации объекты], **випашьяна**.

В «Большом руководстве» сказано, что ученики с преобладанием привязанности должны медитировать на (1) неприглядном; с преобладанием гнева — на (2) чувстве любви, с преобладанием невежества — на (3) взаимозависимом происхождении, с преобладанием гордости — на (4) составляющих тела и прочего, с преобладанием беспокойства ума — (5) на дыхании, и с одинаковой долей омрачений — на любом объекте, который пожелают избрать.

К этим пяти объектам медитации не сводятся, но могут быть и иные объекты, поэтому сказано «и иные». Принцип таков: следует сосредотачиваться на тех объектах, концентрация на которых способствует или возвращению нужного благого качества, или отталкиванию от неблагоприятного качества, преобладающего в ученике.

В частности, для порождения любви-сострадания возможна медитация на четыре безмерных или на страдания живых в Адах.

Для порождения усердия — медитация на преодоление телесной боли, если нет возможности её избежать.

Для порождения терпения — медитация на восемь начальных ошибок.

Для порождения смирения — размышление о своих недостатках.

Для порождения преданности учителю — размышление о его достоинствах или медитация на образ учителя.

Для порождения мудрости — медитация на Четыре истины, Закон Кармы и прочее.

Для порождения отрешённости — медитация о смерти, краткости жизни.

Среди названных выше объектов — как объекты аналитической медитации, так и объекты шаматхи.

Всё это — примерный перечень, потому что у людей разных склонностей один и тот же объект может вызвать разные чувства. Например, размышление о страданиях близких людей у одного ученика породит чувство сострадания, у другого — половое влечение, если речь идёт о жене, подруге и подобном. От опыта учителя зависит выбрать такие объекты медитации, которые для его ученика будут наиболее полезны.

Вообще же, медитации безмятежности (то есть шаматха) и проникновения (то есть випашьяна) подробно описаны в соответствующих разделах «Большого руководства» Дже Цонкапы и других сочинениях разных учителей, как северных, так и южных, поэтому здесь нет смысла говорить о них подробно.

Для [развития] мудрости [учеников уровня

средней личности] **дополнительно**
[рекомендуются]: **чтение текстов, дебаты.**

Для учеников уровня низшей личности два названных выше метода развития интеллекта не рекомендуются, так как, во-первых, требуют больших умственных усилий, чем слушание текстов, во-вторых, тексты, прочитанные самостоятельно, могут быть неправильно поняты, а дебаты способствовать омрачениям. Эти опасности сохраняются и для учеников уровня средней личности, но у них больше, чем у учеников уровня личности малых способностей, развиты качества смирения и интеллекта, кроме того, основной задачей учеников уровня средней личности является борьба с омрачениями, поэтому и опасности от использования этих практик меньше.

У средних, [то есть у учеников уровня средней личности], послушание другу [добродетели] больше, поэтому [для их развития рекомендуются] также семь [видов] деяний для семи качеств.

Этими семи видами деяний являются:

Для развития щедрости — благотворительность, бескорыстная помощь людям, лечение.

Для развития дисциплины — поддержание порядка, руководство другими учениками с меньшей дисциплиной.

Для развития терпения — монотонный и рутинный труд.

Для развития усердия — тяжёлая работа, для которой требуются большие усилия или большое мастерство.

Для развития преданности учителю — выполнение личных поручений наставника.

Для развития концентрации — работа, которая требует внимательности.

Для развития мудрости — работа, связанная с умственными усилиями, например, переписывание или перевод священных текстов, а также проповедь Учения и т. п., если ученик имеет необходимую квалификацию.

Для развития отрешённости — любая грязная и чёрная работа.

Для борьбы с ядами, [то есть омрачениями], **также** [ученики уровня средней личности могут использовать] **молебны**, **в том числе божествам практик**, **но без представлений**, [то есть без визуализаций], **кроме** [текстов практик] **двух высших** [тантр, то есть Йога-тантры и Ануттара-йога-тантры].

Имеются многочисленные молебны, а также тексты практик разных божеств, которые без визуализации могут использоваться как молебны.

Для возрастания определённого качества следует избирать молебен соответствующему божеству, славному наличием этого качества.

В частности, для возрастания дисциплины следует читать тексты практик, обращённых к Ваджрасаттве.

Для возрастания сострадания — Авалокитешваре, Белой Таре.

Для возрастания терпения — Благому Будде Шакьямуни, Зелёной Таре.

Для возрастания радостного усердия — Ваджрапани, Амитаюсу, Владыке из Уддияны [Падмасамбхаве], разнообразным защитникам.

Для возрастания мудрости — Манджушри, Праджня Парамите, Дже Цонкапе и его ученикам, Сарасвати.

Для возрастания отрешённости — молебны по умершим или молебен для порождения отрешённости, составленный учениками превосходного Пабонгки Ринпоче.

Не рекомендуется читать в качестве монламов тексты практик двух высших тантр, во-первых, по причине сложности этих тантр, а во-вторых, потому, что ученикам, не получившим соответствующих посвящений, даже знать о

том, как выглядят божества двух высших тантр, нет никакой необходимости.

Две низших тантры [могут практиковаться учениками уровня средней личности] **при уверенности друга** [добродетели в пользе для них таких духовных практик. Это правило] **не одобрено в «Большом руководстве»** [Дже Цонкапы], **но согласно с** [ныне существующей] **традицией.**

В настоящее время большинство буддийских учителей передают своим ученикам, включая учеников уровня средней личности и даже уровня низшей личности, практики уровня двух низших тантр, а некоторые — даже практики уровня высших тантр. Это делается из великого сострадания, так как жизнь человека коротка, а условий, препятствующих Освобождению, в наше время невообразимо много. При этом в «Большом руководстве» Дже Цонкапы это правило не одобрено. Хотя в тексте и нет прямого запрета, в соответствующем разделе говорится про необходимость поэтапного прохождения пути, такое же прохождение никак не является поэтапным, ведь Пратьекабуддаяна располагается не только ниже Мантраяны, но даже ниже Бодхисаттваяны, а методы какой-либо колесницы в основном не следует применять, пока ученик не достиг соответствующего уровня. Поэтому считаем, что каждый учитель сам должен решить, будет ли для его учеников уровня личности средних способностей практика двух низших тантр безопасной и полезной, а после этого передавать практики низших тантр ученикам уровня средней личности, делая так только при полной уверенности в их безопасности и пользе. Вообще об этом и об отношении к такому способу поэтапного ведения уже подробно сказано в пояснениях к предыдущей строфе.

II. ОПРОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ

Предположим, что не имеет никакого смысла

читать молебны божествам без стадии порождения и растворения, то есть без визуализации, а потому и текст неверен.

Но считаем такое предположение неправильным. Почти в любой садхане содержится Прибежище, а разве его ритуальное порождение вредоносно? Наоборот, только полезно. Содержится семичастная молитва с поклонением, подношением, исповеданием ошибок, сорадованием, просьбой не уходить в Нирвану, просьбой помогать живым и посвящением заслуг, и какая из этих частей вредна или не может быть названа благотворной? Содержится памятование о божестве и усиленное обращение к нему, и тоже в этом нет никакого изъяна. Молебен порождает возвышенные чувства, подвигает к благим деяниям и избеганию неблагих, создаёт правильную мотивацию, и всё это благие плоды. Если же нам скажут, что чтение описаний о проявлении божества, растворении божества, благословении и прочего без передачи и удержаний самой этой практики не принесёт никакой пользы, мы это и не оспариваем, потому что такие описания следует опускать. Итак, вполне можно использовать садханы в качестве молебнов, не говоря уже о специальных молебнах, которые и были изначально написаны как молитвы уровня Сутры, а не как практики уровня Тантры. В наше время, когда любой буддист с озабоченностью, достойной скорей язычника, ищет феноменов, быстрых результатов, посвящений и передач, очень пренебрегают молебнами уровня Сутры и незаслуженно делают это. Но и не является наше время каким-то особенно порочным, потому что великие учителя прошлого также жаловались на жадность учеников до тайн, посвящений и передач, как будто эти передачи подобны игрушкам, которыми можно забавляться, или вещам этого мира, которые копят жадные до вещей.

Предположим, что ученикам уровня средних способностей вообще нельзя практиковать Тантру, ведь сказано в «Большом руководстве»: «А усовершенствовав

себя общими путями, нужно подлинно вступить в сокровенную Мантру», — но про более раннее вступление ничего не сказано, потому и этот текст неверен.

Но ведь и в десятой строфе сказано, что в «Большом руководстве» косвенно не рекомендуется такой порядок, хотя прямого запрета не содержится. Потому и говорится, что следует делать так при уверенности друга добродетели в благотворности и безопасности тантр для ученика, а если нет такой уверенности, так не делать. Об отношении к сочетанию высших практик и низших и о мере ответственности учителя при этом уже всё было сказано в пояснении к прошлой строфе, и не видим, что ещё об этом можно прибавить. Вообще же в «Ступенях Великого Пути Победоносного Владыки Ваджрадхары» (Агриме) Дже Цонкапы говорится: *«Является ли кто-то учеником Мантраяны или нет, определяется тем, посчастливилось ему или нет иметь некогда накопленные заслуги так, чтобы желание могло стать причиной освобождения, будучи способным действовать как помощь на пути»* [Цзонхава. Ступени Великого Пути Победоносного Владыки Ваджрадхары / Пер. с англ. — Лондон, 1977. — С. 83]. А если соответственных заслуг ученика не накоплено и желание ученика не способно действовать как помощь на пути, то и не следует вводить его в Тантру, так как пользы всё равно не будет.

СТРОФА 11

I. ПОЯСНЕНИЯ

Методы для [учеников] высших способностей [изложены] в «Большом руководстве» [Дже Цонкапы].

Эти методы названы в разделе, посвящённом пути высшей личности (тиб. «кьебу ченпёй лам», སྐྱེས་སུ་ཚེན་པོའི་ལམ།).

Из обетов [ученикам уровня высшей личности рекомендуются]: **обязательства вдохновенной** [бодхичитты], затем [обеты] **бодхисаттвы**, [то есть взятие, удержание и восстановление этих обетов] **при неоставлении иных** [обетов, то есть обетов пратимокши].

Для разных совершенств [используются] **разные группы обетов.**

Когда говорим об обетах бодхисаттвы, имеем в виду Восемнадцать основных и Сорок шесть вторичных обетов. Эти Сорок шесть вторичных обетов делятся на разные группы сообразно тем совершенствам (добродетелям), которые возвращает взятие, удержание и восстановление обетов конкретной группы. В частности, имеются:

- (1) семь вторичных обетов парамиты щедрости;
- (2) девять вторичных обетов парамиты дисциплины;
- (3) четыре вторичных обета парамиты терпения;
- (4) три вторичных обета парамиты радостного усердия;
- (5) три вторичных обета парамиты сосредоточения;
- (6) восемь вторичных обетов парамиты аналитической мудрости;
- (7) двенадцать обетов бодхичитты, соединённой с отрешённостью.

Подробнее об этих обетах можно прочесть в соответствующих пособиях.

Из медитаций [ученикам уровня высшей личности рекомендуются медитации]: **для развития совершенств.** [Виды таких медитаций] **многообразны.**

В частности, в «Большом руководстве» и других сочинениях указываются следующие виды медитаций для учеников уровня высшей личности:

Для порождения совершенства даяния — созерцание вреда цепляния за предметы, пользы даяния, Чод,

культивирование Четырёх противоядий против скупости.

Для порождения совершенства дисциплины — размышление о достоинствах нравственности бодхисаттвы и пагубе её нарушения.

Для порождения совершенства терпения — созерцание пользы терпения, пагубы гнева; преодоление нетерпимости ко злу, причинённому вредителем; преодоление нетерпимости к неуважению других людей; размышление о достоинствах страдания, размышление о достоинствах добровольного перенесения тягот.

Для порождения радостного усердия — размышления о пользе усердия, пагубе лени; культивирование противоядий против (1) лени, (2) дурных занятий, (3) малодушия и подавленности.

Для порождения сосредоточения — размышление о пользе сосредоточения, пагубе его отсутствия, а также шаматха разных видов.

Для порождения мудрости — размышление о пользе мудрости, вреде его отсутствия; постижение бессамостной реальности; размышление на темы Пяти великих наук, размышление о поэтапном ведении учеников и прочее.

Для порождения отрешённости, соединённой с бодхичиттой, — семичастная практика порождения бодхичитты, тонглен (тиб. ལྷོ་ལོ་ལྷོ་།).

Этот перечень не следует считать полным, так как любой раздел Учения, размышление о котором способствует росту того или иного совершенства, может быть объектом соответствующей аналитической медитации, пригодной для учеников уровня высшей личности.

Из деяний: порождение совершенств и приведение других к ним. [Такие деяния] многообразны.

В частности, для порождения совершенства даяния ученику следует совершать даяние материальных предметов, защиты и Учения, а также приводить других людей к

даянию, позволяя пользоваться своими излишками.

Для порождения совершенства дисциплины — удерживать все взятые обязательства и обеты, а также избегать десяти зол, но с мотивацией бодхисаттвы.

Для порождения совершенства терпения — терпеливо переносить тяготы (1) монашеского положения, (2) положения мирянина, (3) положений тела, (4) преданности Учению, (5) жизни подаянием, (6) усталости от практики, (7) труда на благо живых и (8) повседневности, а также приводить других к терпению.

Для порождения радостного усердия — усердствовать во всех духовных практиках и борьбы с оставшимися клешами, при этом имея мотивацию бодхисаттвы, а также приводить других к усердию.

Для порождения сосредоточения — приводить других к этому состоянию, разъясняя эту практику и проводя её с другими.

Для порождения мудрости — проповедовать Учение, изучать науки, в том числе Пять великих, познавать метод поэтапного ведения, создавать новые тексты, проводить дебаты, диспуты и так далее, всё это делая с мотивацией бодхисаттвы.

Для порождения отрешённости — совершать любое дело с глубокой отрешённостью без надежды на вознаграждение или благодарность и с мотивацией бодхисаттвы.

Короче говоря, любое благое дело может быть деянием ради порождения совершенств, полезным для практики учениками уровня высшей личности, если совершать это дело с мотивацией бодхисаттвы.

Тантры всех видов [могут практиковаться учениками уровня высшей личности] **при уверенности друга** [добродетели в пользе для учеников этих практик]. **Практики разных божеств** [используются] **для** [воспитания] **разных совершенств.**

Так как мотивация учеников уровня высшей личности более благородна, опасность того, что они злоупотребят практиками уровня Тантры, ниже, чем для учеников уровня средней личности, хотя и не исчезает. О выборе практик соответствующих божеств сказано в пояснениях к предыдущей строфе; кроме того, возможна практика и двух высших тантр, но так как последнее — предмет, о котором не сто́ит говорить открыто, то лучше здесь о нём подробно не говорить.

II. ОПРОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ

Предположим, что поскольку обеты бодхисаттвы выше обетов индивидуального Освобождения, как только обрёл последние, первые можно нарушать.

Но это неверно, потому что тринадцатым из основных обетов бодхисаттвы является не отвращать других от обетов пратимокши, а третий по счёту вторичный обет из числа обетов, направленных на сохранение качества дисциплины, — это придерживаться своей практики нравственности для пробуждения веры у других. Нарушать обеты пратимокши можно лишь в тех редких случаях, когда они приходят в прямое противоречие с обетами бодхисаттвы. Но даже в этом случае нарушение обета пратимокши не становится ненарушением. Это подобно тому, как если бы давали брачные клятвы жене быть верной ей, заботиться о ней и прочее, а после поступили бы на службу к могущественному царю, и тот повелел бы сделать нечто, что без нарушения этих клятв сделать невозможно. Сделав так, хоть верность царю сохраним, первые клятвы нарушим. В таких редких случаях противоречия одних обетов другим и выборе в пользу следования обетам бодхисаттвы, если нарушение обета пратимокши согласно Винае или другим писаниям вообще подлежит очищению, а сами обеты — восстановлению, нужно их восстановить. Если же не подлежат восстановлению, ничего не поделать с этим, но обманывать других или себя, говоря или думая: «Сохранил

обеты пратимокши в целости», недопустимо. Вообще же этот вопрос пояснялся многими учителями, так что даже удивительно будет, если некто выдвинет такое возражение. Других же возражений к этой строфе придумать не можем, потому что те, что могут быть выдвинуты, подобны возражениям к девятой и десятой строфе, на которые уже было отвечено.

СТРОФА 12

I. ПОЯСНЕНИЯ

Чистых типов [учеников] нет.

Это относится к ученикам одного из трёх типов (интеллектуального, эмоционального, волевого). В чистом виде этих типов почти не встречается, поэтому простые рецепты неприменимы.

Кроме того, это также относится, хотя в меньшей степени, к уровням учеников, так как не всегда с уверенностью можно сказать, относится ли ученик, к примеру, к низшему или к среднему типу личности. Так бывает потому, что одно благое качество достигло меры плода пути низшей личности, а другое качество – меры плода пути средней личности. Необходимо совершать поэтапное ведение в соответствии с этим.

[Существуют разные] **направления** [совершенствования ученика с соответствующими им методами в предлагаемой учителем для ученика духовной практике, общим числом] **три** [главных, то есть интеллектуальное, эмоциональное и волевое], **или семь** [малых, о которых пойдёт речь в комментарии. Эти направления должны быть представлены] **в разных пропорциях**, [то есть в

воспитании любого ученика можно использовать методы каждого из трёх или семи направлений, но пропорции использования методов для каждого должны быть разными].

Имеются **три** базовых направления совершенствования личности, а именно интеллектуальное, эмоциональное и волевое. Кроме того, существуют **семь** направлений или общих методов сообразно семи благим качествам, а именно:

(1) по направлению развития любви-сострадания — монламы;

(2) по направлению дисциплины — взятие, сохранение и восстановление обетов и ограничений;

(3) по направлению терпения — совершение деяний на благо других;

(4) по направлению радостного усердия — телесные упражнения, деяния на благо других;

(5) по направлению сосредоточения – медитации;

(6) по направлению аналитической мудрости — слушание Учения, чтение писаний, дебаты;

(7) по направлению отрешённости — ритуальные практики.

Эти общие методы связаны с соответственными благими качествами не потому, что развивают только качества, соответствующие им (например, есть монламы, направленные на развитие разных качеств), а потому, что связаны с ними по характеру и вне зависимости от предназначения конкретного метода также отчасти развивают качество, связанное с общим методом.

Например, если говорить про (1) монламы, то молебн о порождении отрешённости способствует росту отрешённости, а молебн благому Дже Цонкапе — росту аналитической мудрости, но вне зависимости от этого любые молебны пробуждают чувства человека, а поскольку самым важным и благим чувством является любовь и сострадание, все они также отчасти поощряют развитие любви-сострадания.

Если говорить про (2) обеты, то обет всегда принимать приглашения или подарки воспитывает благое качество сострадания, обет воздерживаться от пустых развлечений — качество дисциплины, но вне зависимости от предназначения конкретного обета взятие и удержание любых обетов будет также воспитывать качество дисциплины, поскольку следование любым ограничениям связано с тренировкой дисциплины.

Если говорить про (3) деяния, то даяние вещей воспитывает сострадание, а проповедь — мудрость, но вне зависимости от характера конкретного деяния любое деяние будет также возвращать терпение, потому что сопряжено с деятельностью в сансаре и терпеливым перенесением трудностей, которые проистекают из такой деятельности.

Если говорить про (4) телесные упражнения, то начитывание мантр служит сосредоточенности, а неподвижное сидение — увеличению терпения и дисциплины, но вне зависимости от характера конкретного телесного упражнения все они также воспитывают качество радостного усердия, поскольку для их выполнения нужно усердие.

Если говорить про (5) медитации, то медитация на четыре безмерных воспитывает сострадание, размышление о бессмысленности гнева — терпение, и так далее, но вне зависимости от этого медитации будут, помимо исполнения предназначения любой конкретной медитации, возвращать

сосредоточение, потому что это связано с сутью медитации, которой является концентрация ума на тех или иных объектах.

Если говорить про (6) слушание Учения или про чтение текстов, то одни разделы Учения и одни тексты, например, тексты по Лоджонгу, посвящены воспитанию сострадания, другие разделы Учения и другие тексты, например, отдельные песни славного Миларепы, — воспитанию качества отрешённости, но вне зависимости от темы конкретной проповеди или конкретного текста слушание любой проповеди и чтение любого текста также развивает качество аналитической мудрости, поскольку для понимания даже простого текста (в том числе и этого) требуются интеллектуальные усилия.

Наконец, если говорить про (7) ритуальные практики, то разные ритуалы служат разным целям, но вне зависимости от цели конкретного ритуала для выполнения каждого из них нужны подлинное бескорыстие, отрешённость от суетных желаний, поэтому любой ритуал также отчасти будет возвращать качество отрешённости.

Общие методы (1) и (7) (качества сострадания и отрешённости) относятся к эмоциональному направлению из трёх главных направлений нравственного совершенствования. Общие методы (2), (3) и (4) (качества дисциплины, терпения и радостного усердия) — к волевому из трёх главных направлений. Общие методы (5) (6) (качества сосредоточения и мудрости) — к интеллектуальному направлению из трёх главных.

Внутри направлений [учитель должен рекомендовать ученику применять в отношении своих неблагих качеств] отдельные лекарства разных действий.

То, как внутри одного общего метода, связанного с тем

или иным благим качеством, имеются частные методы, направленные на развитие других благих качеств, было пояснено выше. Если возьмём семь малых направлений (или семь общих методов), то, выделяя в каждом как минимум семь частных методов для развития одного из семи качеств, получим в итоге не меньше сорока девяти различных духовных лекарств. А в действительности, конечно, лекарств больше, так как, к примеру, и медитация на Четыре безмерных, и медитация «Тонглен» обе способствуют развитию одного и того же качества сострадания, также обстоит дело и с другими методами. Эти лекарства с их разными действиями учитель должен знать наизусть, а именно знать не только названия и действие, но и «способ употребления», то есть как ученику выполнять конкретную практику, и умело рекомендовать разные лекарства своим ученикам, руководствуясь и логикой, и интуицией.

Семь видов деяний, семь видов обетов, семь видов монламов и семь видов медитаций были названы в пояснениях к строфам 11 и 12. Если любой из семи видов монламов совершать коллективно с использованием музыкальных инструментов, предметов культа и прочего, имеем соответствующие монламам семь видов ритуалов.

Теперь назовём то, что ещё не было названо, а именно семь видов упражнений тела и речи и семь видов текстов.

(1) Упражнения тела и речи для развития сострадания — простирая перед образами Бодхисаттвы сострадания, начитывание мантры Бодхисаттвы сострадания.

(2) Упражнения тела и речи для развития дисциплины — неподвижное сидение.

(3) Упражнения тела и речи для развития терпения — упражнения на перенесение боли, вращение молитвенных барабанов, переписывание священных текстов, начитывание мантры Матери-Освободительницы Зелёной Тары и

Всеблагого Будды Шакьямуни.

(4) Упражнения тела и речи для развития усердия — многотысячные простирая, многотысячные начитывания Прибежища, многотысячные подношения мандалы, многотысячное выполнение краткой формы гуру-йоги, многотысячное подношение воды и прочее, иначе говоря, все элементы нёндра, а также любая другая телесная практика или мандала, если выполняется много тысяч раз.

(5) Упражнения тела и речи для развития сосредоточения — заучивание и чтение наизусть длинных мантр и молитв; заучивание и складывание мудр; насыпание мандалы; наблюдение за дыханием (хотя последнее — медитация, но если наблюдение совершается не в специально отведённое время, а при выполнении повседневной активности, можно считать такое наблюдение не медитацией, а телесным упражнением).

(6) Упражнения тела и речи для развития аналитической мудрости — переписка и перевод священных текстов, начитывание мантры Бодхисаттвы мудрости, начитывание мантры Праджня Парамиты, начитывание мантры Сарасвати.

(7) Упражнения тела и речи для развития отрешённости — начитывание мантры бодхисаттвы Кшитигарбхи.

Есть также много упражнений тела уровня Тантры, связанных с порождением внутреннего жара, визуализацией тигле и прочих, и способствующих развитию разных качеств, но так как публично о них говорить не принято, лучше здесь не рассуждать о них.

(1) Тексты для развития сострадания — духовные биографии святых, прославленных состраданием, в частности, женщин-бодхисатв.

(2) Тексты для развития дисциплины — монастырские уставы и правила поведения.

(3) Тексты для развития терпения — духовные биографии святых, известных этой добродетелью, а также любые тексты большого объёма со сложной структурой, например, «Большое руководство», так как их восприятие требует терпения.

(4) Тексты для развития усердия — пособия по Прамане и духовные биографии святых, славных усердием, например, Владыки из Уддияны.

(5) Тексты для развития сосредоточения — любые тексты из тех, что заучивают наизусть, в частности, тексты молитв, мантр и прочего.

(6) Тексты для развития аналитической мудрости — писания по Мадхьямаке, Абхидхарме и Праджня Парамите.

(7) Тексты для развития отрешённости — духовные биографии великих аскетов, например, благого Миларепы подобных ему.

Если будет задан вопрос: Какие лекарства из названных выше пригодны для учеников уровня низшей, какие — для учеников уровня средней, какие — для учеников уровня высшей личности? — ответ будет таким: все названные лекарства годятся для учеников всех трёх уровней, но применение их зависит от мотивации. Например, чтение мантры Бодхисаттвы сострадания с целью избежать дурных рождений — лекарство для ученика уровня низшей личности, чтение той же мантры с целью оставить Круговерть — для ученика уровня средней личности, чтение той же мантры с мотивацией преобразить сознание всех живых — для ученика уровня высшей личности.

Как больному физическим недугом обычно не дают те

лекарства, которые организм отторгает, если только нет полной уверенности в их огромной пользе и незаменимости, и ученику не стоит советовать те лекарства, которые его сознание отторгает, если только у учителя нет полной уверенности в их огромной пользе и незаменимости.

Каждому читателю следует внимательно исследовать перечни, приведённые выше, на предмет того, не содержат ли они ошибок, и если ошибки есть, то исправить их.

Также перечни духовных лекарств, приведённые выше, не следует считать полными, так как были названы только некоторые примеры, а каждый друг добродетели имеет свои излюбленные лекарства, и хорошо будет, если он будет использовать их для поэтапного ведения учеников не произвольно, а в соответствии со знанием и пониманием их действия.

Также следует помнить то, что в отношении тела одно и то же лекарство на разных людей действует по-разному, почему бы не быть такому в отношении духовных лекарств?

Говоря в общем, учитель должен выбирать из списка лекарств, пригодных для воспитания его учеников, на основе своего опыта и интуиции.

Но только ли интуиции нужно следовать? Нет ли какого-либо порядка для тех случаев, когда интуиция молчит? Этот порядок разъясняется ниже.

[Следует] выбирать [методы] вначале для [избавления от] главного яда, затем для менее сильных.

Предположим, у ученика имеется сильная склонность к гневу. Тогда нужно в первую очередь использовать методы для победы над гневом (например, медитацию на чувство любви и сострадания и прочее), а во вторую очередь

воспитывать другие качества.

Но что нужно предпочесть при выборе методов для воспитания конкретного качества: все методы в рамках одного направления или по одному методу в рамках разных направлений? Нужно ли для воспитания сострадания взять все частные методы только одного направления (а именно все молебны), или следует взять по одному методу из каждого направления (один молебен, одну медитацию, один текст и так далее)? Это пояснено дальше.

[Общие основные и малые] **направления**, [в рамках которых далее будет совершаться выбор конкретных методов, выбираются в зависимости] **от типов** [учеников: интеллектуального, эмоционального и волевого], **частные** [методы, или «лекарства», выбираются в зависимости] **от** [конкретных] **задач** [по воспитанию того или иного благого качества или борьбе с тем или иным неблагоприятным качеством].

Это соответствует тому, что было сказано в восьмой строфе.

II. ОПРОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ

Предположим, что, даже обнаружив у ученика существенный изъян, не нужно сразу устранять его, а нужно воспитывать благие качества в заведённом порядке, например, в том, который указан в «Большом руководстве», когда ещё на этапе средней личности воспитываем отрешённость, затем, уже на пути высшей личности, щедрость, дисциплину, терпение, усердие, сострадание и мудрость.

Установленный порядок в общем случае, при отсутствии сильных омрачений, мы не оспариваем. Но если представить, что при сильном омрачении нужно пренебречь

им, то погрешим против здравого смысла. Это подобно тому, как больного с большим количеством болезней лечить по лекарским предписаниям, не обращая внимания на то, что одна из болезней угрожает жизни, и пока будем следовать всем в остальных случаях правильным предписаниям, человек умрёт. Например, имеется некий ученик с сильной гордостью. Если, не обратив внимания на эту гордость, пренебрежём качеством смирения и вначале будем воспитывать отрешённость, возможно, с отрешённостью и преуспеем, но и гордость значительно укрепитя, имея для этого основания в виде первых духовных достижений, и тем нанесём непоправимый вред. Так же, какое бы сильное омрачение ни взяли, если пренебрежём им в самом начале, нанесём большой вред. Мера же силы омрачения и угроза для нравственности ученикам определяется другим добродетели самостоятельно.

Предположим, что совсем не нужно в воспитании каждого ученика использовать методы всех малых направлений, ведь есть примеры, когда достигали результатов без методов какого-либо направления. Например, благой Миларепа, пребывая в пещере, не читал писаний, и так далее. Поэтому текст ошибочен.

По поводу возможности использования разных инструментов для достижения одной цели уже было сказано, и не считаем нужным вновь повторять сказанное. Если бы утверждалось, что в воспитании каждого благого качества без оглядки на тип и характер ученика следует всегда и обязательно использовать методы всех семи малых направлений, тогда бы и критика была справедливой. Однако так не сказано, напротив, сказано: «В разных пропорциях». А пропорции оставляются на выбор друга добродетели, как и в случае того врача, который лечит тело и в разных пропорциях смешивает разные снадобья, зная, что одному больному определённое лекарство годится, а другому больному то же самое лекарство не показано. Хоть и имеется схема, учителю в выборе методов следует доверять

интуиции. Поэтому пример благого Миларепы и иных святых, которые в своём воспитании обошлись без методов тех или иных направлений, не можем воспринять в качестве опровержения нашего текста, потому что и мы не оспариваем случаи использования небольшого числа духовных лекарств. Дело того, кто заготавливает лекарственные травы, — заготовить как можно большее число разных видов, а дело врача — лечить как можно лучше, сколько же он при этом применит лекарств, не имеет значения, когда побеждена болезнь. Также и наше дело обозначить наибольшее число духовных лекарств и известные нам последовательности лечения. Так как пишем в общем, назвать все частности не можем, а так как не отличаемся великим пониманием и всеведения не имеем, не утверждаем, что назвали все лекарства или все правильные последовательности и что больше не существует никаких полезных методов. Те, кто лучше нас знает предмет, пусть добавят.

СТРОФА 13

I. ПОЯСНЕНИЯ

Из семи [основных добродетелей] три двухчастны, [а именно дисциплина, терпение и великодушие], и четыре трёхчастны, [а именно радостное усердие, мудрость, концентрация и отрешённость].

Вообще во многих парамитах традиционно выделяют три части, как делает «Большое руководство» Дже Цонкапы, «Драгоценное украшение Освобождения» великого Гампопы и иные учителя, или же две части, как делает упомянутая выше сутра под названием «Точка зрения». Поскольку специальной целью этого текста является разъяснение поэтапного ведения, покажем, как разделяются добродетели применительно к нашей цели.

Итак, (1) великодушие двухратно, имея в себе (а) любовь, (б) сострадание.

Связь любви и сострадания очевидна через Четыре безмерных, да и известная медитация южной традиции называется медитацией на любовь-сострадание, так что одно почти неотлично от другого. Хоть эти качества различны, всё же очень близки, ведь к кому испытываем расположение, тому легко сострадать, и наоборот. Также две части объединяются бодхичиттой, особенно семичастным методом порождения бодхичитты, когда после восприятия всех матерями, пробуждения благодарности и желания вознаградить за доброту порождаем вначале любовь, затем сострадание.

(2) Дисциплина двухчастна и состоит из (а) мужества, (б) дисциплины.

Оба качества объединяются тем, что требуют силы воли, различие их лишь в том, что мужество направлено вовне, а дисциплина — внутрь, кроме того, мужество борется с неприятным, а дисциплина обычно останавливает влечение к приятному.

(3) Терпение двухратно и состоит из (а) терпения, (б) спокойствия.

О связи этих двух качеств уже было сказано в пояснении к шестой строфе. Разница в том, что терпение в основном — это невозмутимость перед лицом неприятного, а спокойствие — невозмутимость перед лицом приятного. Но внешне оба качества выглядят одинаково.

Хорошо известно, что в «Большом руководстве» Дже Цонкапы, а также в «Драгоценном украшении Освобождения» Гампопы в терпении выделяются три части, а именно: (1) терпение перед вредом от других, (2) безропотное перенесение страдания и (3) вера. Из того, что

мы не назвали два последних качества в составе терпения, вовсе не следует, что мы ими пренебрегаем. Причина лишь та, что для наших целей включаем эти две части в состав других качеств, смысл этого будет ясен дальше. Такое иное распределение не означает, что прославленные учителя ошибались, также и себя не считаем ошибающимися, так как разные классификации зависят от разного взгляда на предмет.

4. Радостное усердие трёхчленно и состоит из (а) усердия, (б) радости, (в) памятования.

Связь усердия и радости ясна из самого названия. Кроме того, где радость, там легко усердствовать, усердие же ведёт к достижениям, от которых обретаем радость. Что до памятования или внимательности, она является частью усердия потому, что является силой прилежного применения усердия, и в «Большом руководстве» в разделе, посвящённом воспитанию усердия, об этом ясно сказано»:

«Если, воюя с клевами, роняем оружие внимательности — бдительного различия приемлемого и неприемлемого, то, подобно тому, как [воин], выронив из рук меч во время битвы, боясь быть убитым, сразу же, не мешкая, его поднимает, — мы, из страха впасть в дурную участь, должны сразу же восстановить внимательность» [Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути Пробуждения / Пер. с тиб. А Кугявичуса, под общ. ред. А. Терентьева. — СПб: Нартанг, 1997. — Т. 3. — С. 279].

(5) Сосредоточение трёхчленно и состоит из (а) смирения, (б) безмятежности, (в) концентрации.

Что до смирения, или способности безропотно переносить страдания, которое «Большое руководство» делает частью терпения, то считаем его промежуточным качеством между терпением и концентрацией, как, например, голубой цвет является промежуточным между зелёным и

синим или как шея находится между туловищем и головой. Нам для удобства нашей классификации удобно отнести смирение к сосредоточению. Связь состоит в том, что когда не ропщем на страдания, то делаемся в итоге как бы нечувствительными к ним и сосредотачиваемся на главном, то есть на духовном пути и на высшей цели. Связь есть и в языке, так как одно из значений санскритского слова «самадхи» — «религиозное покаяние или подвижничество», а ещё одно — «благоговение», и, конечно, между смирением и покаянием нет большого промежутка.

Что до безмятежности как качества, противоположного взволнованности, суете и беспокойству, то оно с концентрацией связано естественным образом, недаром шаматха иначе называется медитацией безмятежности.

(6) Мудрость трёхчастна, и состоит из (а) аналитической мудрости, (б) мудрости постижения бессамости, (в) мудрости постижения пустотности феноменов.

Вообще же в мудрости можно выделить и больше частей, например, пять, если говорим о пяти видах мудрости пяти дхьяни-будд, или шесть, если говорим о противоположности шести видам омрачений, так или иначе связанных с невежеством, которые названы в разделе «Большого руководства», посвящённом пути средней личности. Но нам для целей нашего сочинения удобно делить на три, а то, что эти три связаны, и так очевидно любому, кто размышляет.

(7) Отрешённость трёхчастна и состоит из (а) бескорыстия, (б) нестяжания, (в) веры.

Бескорыстие и нестяжание близки, что и так очевидно. Разница в том, что тот, кто обладает нестяжанием, не имеет жадности к вещам, а бескорыстный не ставит впереди всего свои интересы, но промышляет об интересах других людей

как о своих собственных. Что же до веры в религиозные истины, она сопряжена с первыми двумя на том основании, что и является подлинным истоком бескорыстия и нестяжания. Чем больше веруем в ценности духовного мира, тем меньше желаем обрести вещи этого мира, также чем сильнее вера, тем больше отвращение к Круговерти, а когда его породили, о своих эгоистичных интересах промышлять уже постыдно. Считаем, что отрешённость не названа отдельной добродетелью в разделе о высшей личности «Большого руководства» потому лишь, что методика её воспитания уже подробно раскрыта в разделе, посвящённом средней личности. Но чему же этот раздел и посвящён, как не основным положениям Дхармы и воспитанию глубокой веры в них? Воистину, вера — опора нестяжания, ведь не будь её, желали бы насладиться жизнью, и она же — опора бескорыстия, ведь не будь её, только и думали бы, что об удовлетворении своих низших желаний, а к бедам других были бы равнодушны.

**Каждое [духовное качество] имеет верх и низ.
В голове добродетель, в хвосте яд.**

Любое духовное качество имеет «верх», то есть благородные проявления, и низ», то есть низменные проявления. В благородных проявлениях, то есть в «голове», оно — добродетель, в низменных, то есть в «хвосте», становится ядом. Например, качество любви «в голове» — возвышенная любовь, «в хвосте» — влечение и страсть. Ниже приводятся пары омрачений для всех частных добродетелей.

(1)

Любовь — влечение.

Сострадание — огорчение, обида.

(2)

Мужество — гнев.

Дисциплина — насилие.

(3)

Спокойствие — равнодушие.

Терпение — апатия.

(4)

Усердие — взволнованность.

Радость — высокомерие, гордость.

Памятование (разнонаправленное внимание) —
рассеянность.

(5)

Смирение — уныние.

Безмятежность — лень.

Концентрация — тупость, вялость, медлительность.

(6)

Аналитическая мудрость — жадность.

Мудрость постижения бессамости — эгоизм.

Мудрость постижения пустотности феноменов —
сомнение, неверие.

(7)

Бескорыстие — вера в истинность «я» (атмавада).

Нестыжание — невежество.

Вера (в религиозные истины) — обрядоверие.

Некоторые из этих пар очевидны, другие не вполне, поэтому поясним каждую.

(1)

Когда любим, но лишены бескорыстия, ложно полагаем в любимом человеке или предмете источник самостоятельно существующего счастья и испытываем влечение к нему, поэтому любовь в извращении становится влечением, что наблюдаем в современном мире, где словом для обозначения добродетели на самом деле называют порок.

Когда сострадаем близкому родственнику, то извращение этого качества ведёт к тому, что принимаем его страдания близко к сердцу и сами доподлинно страдаем от них, ему самому не принося облегчения. Это и есть огорчение и обида.

(2)

Когда велико мужество, велика и сила воли. Когда при этом воле человека сопротивляются, а качество терпения отсутствует, тогда и появляется гнев.

При значительной дисциплине обуздываем сами себя, а извращение её ведёт к тому, что желаем обуздывать других против их воли, это и есть насилие.

(3)

Спокойствие и терпение оба при своём извращении выражаются в равнодушие, когда спокойны потому, что другой человек или мир нам безразличен. Оба эти равнодушия по характеру слегка различаются, второе выражается в том, что ничего от жизни не желаем, потому назвали его апатией. Но не было бы ошибкой оба омрачения назвать равнодушием, так как разница между ними достаточно тонка.

(4)

Если слишком усердно захвачены каким-то делом, то часто бываем ненужно взволнованны.

Радость же приводит к гордости, потому что гордимся своими достижениями. В «Большом руководстве» советуется развивать для поддержания радостного усердия три вида гордости. Но одно дело, когда гордимся продвижением по пути (хотя и этим не следовало бы гордиться чрезмерно), другое дело, когда похвваемся суетными достижениями и на этом основе невежественно считаем своё великим, а чужое ничтожным. Последнее есть клеша. Также используется слово «гордыня», и желающие могут употреблять его, но с осторожностью, так как слово «гордыня» христианское и несёт в себе дополнительные значения, известные только христианам, так что, употребляя «гордыня» для обозначения дурной гордости, в разговоре с христианами рискуем быть неверно понятыми.

Памятование есть разнонаправленное внимание ко множеству объектов одновременно. Если качество воспитано неумело, становимся рассеянными, предаёмся бессмысленному бегу чувств и ума, так что вместо одновременного постижения многого ни на чём одном не можем сосредоточиться.

(5)

Смирение есть терпеливое и кроткое перенесение страданий. Если же, однако, слишком много думаем о достоинстве страданий и своих грехах, погружаемся в уныние.

Безмятежность — отсутствие тревожности, а в своём извращении нетревожность становится ленью, что и пояснять не надо. Вспомним также одного известного ламу, который посчитал, будто сидячая практика безмятежности слишком

утомительна и решил выполнять лежачую, и при этом заснул.

Концентрация — это, в отличие от памятования, сосредоточенность на одном объекте. Если концентрируемся неумело, получаем вялость, тупость и медлительность ума.

(6)

Аналитическая мудрость — синоним интеллекта. Но при извращении интеллекта оцениваем многие вещи и думаем об их пользе для себя, так и появляется жадность.

Мудрость постижения бессамости, казалось бы, противоположна эгоизму, а между тем с ним связана. Происходит это таким образом, что когда думаем об условности «я», то в извращении ума способны подумать, будто никакого, даже условного «я», не существует. А если не существует, то и другие, извращённо полагаем, не огорчатся, когда будем преследовать свои цели, а об их целях забудем.

Мудрость постижения пустотности феноменов в своём извращении приводит к крайности нигилизма в отношении феноменов, когда думаем, что будто бы ничего не существует. Но тогда и духовных истин нет, так и рождается неверие. Потому и сказано, что сложное учение о пустотности феноменов воистину грех проповедовать тем, кто не готов его осмыслить.

(7)

Когда бескорыстны, но это бескорыстие не уравновешено мудростью, тогда слишком ценим свои жертвы на благо других, забывая или не зная, что отдельных личностей в абсолютном смысле слова нет. Потому бескорыстие в своём извращении становится атмавадой.

Когда нестяжательны, тогда ко всем вещам равнодушны и ничего не желаем для себя, но если это свойство не уравновешено мудростью, к познанию тоже будем равнодушны. При глубоком равнодушии к вещам без противовеса в виде мудрости не познаём мир, ложным образом думая: зачем познавать? Всё равно одна суета. А через познание мира органами чувств и развивается интеллект, отсюда нестяжание в своём извращении создаёт невежество.

Вера в религиозные истины, не уравновешенная мудростью, приводит к тому, что верим в самостоятельную ценность ритуалов и правил религиозного поведения, думая, что они сами по себе будто бы приведут нас к Освобождению. Названо девятой клешей из десяти в разделе о пути средней личности «Большого руководства».

Три главных [духовных качества располагаются] напротив трёх других.

А именно они располагаются следующим образом:

Любовь-сострадание (вместе с соответствующими ему омрачениями здесь и далее) напротив терпения.

Радостное усердие напротив сосредоточенности.

Мудрость напротив отрешённости.

Дисциплина стоит особняком.

Возможно, некто удивится, каким это образом одна добродетель может располагаться напротив другой и быть ей противоположна. Действительно, это не добродетели противоположны друг другу. Следующая строка даёт недостающее пояснение.

Голова [одного качества, то есть его лучшие

проявления, это качество как добродетель, располагается] **против хвоста**, [то есть худших проявлений второго качества, его существования в виде омрачения], **а хвост** [второго] **против головы** [первого].

Укажем и эти противоположности.

(1) (3)

Любовь-сострадание противоположна терпению таким образом, что любовь противостоит равнодушию, а сострадание — апатии. Так «голова» любви-сострадания противолежит «хвосту» терпения. Если же говорить о «голове» терпения, то спокойствие противоположно влечению, а терпение — огорчению и обиде.

(2)

Мужество противоположно страху.
Дисциплина — распущенности.

При этом гнев противоположен дружелюбию, а насилие — уважению к другим. Но так как и дружелюбие, и уважение — качества не столько духовные, сколько социальные, мы в состав добродетелей их не включали.

(4)

Усердие противоположно лени.
Радость — унынию.
Памятование — вялости, тупости и сонливости.

(5)

Смирение противоположно высокомерию.
Безмятежность — взволнованности.
Концентрация — рассеянности.

(6)

Аналитическая мудрость противоположна невежеству.
Мудрость постижения бессамости — атмаваде.
Мудрость постижения пустотности феноменов —
обрядоверию.

(7)

Бескорыстие противоположно эгоизму.
Нестяжание — жадности.
Вера в религиозные истины — сомнению и неверию.

Для чего следует знать эти противоположности? Чтобы воспитанием противоположного благого качества победить соответствующее неблагое.

Нам кажется, что противоположности эти и так ясны, поэтому пояснять их более подробно не будем. Если кто-то сомневается в них, то пусть размышляет над ними внимательно и на основе как логики, так и духовной интуиции проверяет, так ли это. Если же посчитает, что не так и что предложенные нами противоположности группируются иным образом, например, некое духовное качество с его частями противоположно не тому, что мы указали, а другому, пусть приведёт для этого безупречные логические основания.

Тот же, кто на практике занимается поэтапным ведением учеников по пути, может всё сказанное выше облечь в схему, то ли в виде семи таблиц, то ли в виде круга, так, чтобы удобно было наблюдать, какое качество какому противостоит, если чувствует необходимость в этом.

Каждое [благое] качество [ученика в его развитии следует] довести до меры этого пути [низшей, средней или высшей личности].

К примеру, при воспитании ученика уровня низшей личности не стоит сначала развивать какое-то одно качество без всякой меры, а нужно каждое качество довести до меры этого пути, и после этого уже переходить к практикам уровня средней личности.

Мерой развития благих качеств на уровне низшей личности является воздержание от дурных деяний, которые исходят из этих дурных качеств.

В частности, мера развития (1) сострадания на этом этапе — воздержание от убийства и злонамеренности.

Мера развития (2) дисциплины для низшей личности — воздержание от всех десяти дурных.

Мера развития (3) терпения для низшей личности — избегание убийства и иного вреда телу, а также дурных разговоров о других и грубой речи.

Мера развития (4) усердия для низшей личности — усердие в десяти благих.

Мера развития (5) сосредоточения для низшей личности — избегание пустословия.

Мера развития (6) мудрости для низшей личности — отказ от лжи и ложных воззрений.

Мера развития (7) отрешённости для низшей личности — отказ от воровства, блуда и алчности.

Мерой развития благих качеств на уровне средней личности является победа над омрачениями. О том, какие благие качества каким омрачениям противоположны, смотри выше.

При этом полное развитие противоположных омрачениям активных добродетелей и усердие в них для ученика уровня средней личности — избыточная мера, так как он не имеет стремления к Освобождению всех живых, свойственного высшей личности.

Почему мерой здесь не является полное уничтожение самих корней омрачений? Потому, что последнее

невозможно без полного развития совершенства мудрости, хотя это ещё необходимо внимательно исследовать.

Мерой развития благих качеств на уровне высшей личности является полное развитие парамит и практика соответствующих деяний, а также полное уничтожение не только противоположных им омрачений, но и самих их корней.

II. ОПРОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ

Предположим, что благие качества вовсе не трёхчастны, например, на том основании, что иные тексты не выделяют частей, а другие тексты предлагают другое количество частей в благих качествах, тогда и текст неверен.

Но такое рассуждение достаточно бессмысленно. Это подобно тому, как если бы некто сказал: «Телега состоит из двух частей», имея в виду саму телегу и колёса, а другой бы ему возразил: «Нет, ты не прав, она состоит из трёх частей», имея в виду кузов, оси и колёса, а третий выделил бы четыре части, считая отдельно дно кузова и стенки кузова, а четвёртый выделил бы семь частей, считая каждую из стенок кузова отдельно, а пятый выделил бы одиннадцать, считая также отдельно каждую из двух осей и каждое колесо, и так далее. Или это подобно тому, как некто сказал бы: «Тело человек состоит из двух частей», имея в виду туловище и голову, а другой насчитал бы шесть частей, считая конечности отдельно. В каждом проявленном феномене можем выделить бесчисленное количество частей, и это зависит от точки зрения, как уже было указано в сутре под названием «Точка зрения», которую цитировали в опровержениях возражений на шестую строфу. Для удобства того, кто совершает поэтапное ведение по пути, выделяем в каждом благом качестве, кроме терпения и дисциплины, три части, а другой выделит иное число частей, и спорить об этом достаточно бессмысленно.

Если же в определении количества частей сослаться на писания, от этого будет мало проку, так как в указанной ранее сутре все благие качества разделяются на два, которые являются одним, а в «Большом руководстве» нашей школы и руководствах по этапам пути к Пробуждению некоторых иных школ, как правило, выделяется по три части в каждой парамите. То, что каждая парамита — одновременно звено Просветления, уже было продемонстрировано раньше в опровержениях возражений на шестую строфу. Теперь, если считать какое-то из разделений единственно возможным, тогда или Всеблагой Будда неправ, или великий Дже Цонкапа ошибается, что равным образом абсурдно.

Те частные качества, которые в пояснении к двенадцатой строфе отнесены к общим благим качествам, на самом деле к ним вовсе не относятся. В частности, успокоенность не имеет отношения к терпению, смирение — к сосредоточенности, а вера — к отрешённости. Поэтому текст ошибочен.

Если кто-то утверждает, что одна конкретная добродетель не имеет никакого отношения к другой, можно пойти далее и утверждать, что семя, засеянное одним конкретным благим даянием, не имеет отношения к семени, засеянному другим даянием, поэтому в сознании человека существует не одна добродетель щедрости, а огромное множество щедростей. Но ведь дар мужчине по характеру несколько отличается от дару женщине, а даяние защиты несколько отличается от даяния вещей, значит, все эти семена щедрости не соединяются в одну добродетель, а существуют не смешиваясь, в виде тысячи отдельных добродетелей. И такое утверждение нельзя будет назвать ложным, никто ведь не оспорит факт того, что семена кармы существуют не смешиваясь, потому что бывает и так, что в соответствующих особых условиях одно семя кармы прорастает, а другие, даже и похожие на него с точки зрения добродетели или дурного качества, не прорастают. Но каков практический смысл такого утверждения? Оно не имеет

практического значения. По аналогии с этим в утверждении о том, что спокойствие будто бы не имеет отношения к терпению, смирение — к сосредоточенности, а вера — к отрешённости, тоже не находим практического смысла.

Кроме того, выше нами уже было пояснено, почему мы считаем, что спокойствие имеет отношение к терпению, смирение — к сосредоточенности, а вера — к отрешённости. Те, кто считают иначе, вначале должны продемонстрировать практический вред от нашей классификации и практическую пользу своей. Почему так? Потому, что выше нами была показана практическая польза нашего разделения благих качеств на элементы для нужд того, кто занимается поэтапным ведением, и эта польза состоит в том, что, с точностью определив у ученика омрачение, легко выясним противоположную ему добродетель, а зная её, найдём в писаниях или устной традиции средства её укрепления. Также, с точностью определив у ученика ослабленное благое качество, легко найдём противоположное ему омрачение, а зная то, выясним в писаниях или в устной традиции средства лечения этого порока. При этом вовсе не утверждаем, что для других нужд, например, для нужд теоретического изучения, наша классификация безупречна. Но тот, кто подвергает нашу классификацию критике с точки зрения полезности для поэтапного ведения учеников, должен сам предложить другую классификацию, которая отвечает нуждам поэтапного ведения в той же мере или ещё лучше.

СТРОФА 14

І. ПОЯСНЕНИЯ

Помимо советов, [то есть простого указания на нужные методы, другу добродетели следует использовать различные] **способы обуздания** [дурного поведения учеников и преодоления их

дурной мотивации].

[Эти способы обуздания таковы таковы:] **требование, включая выбор**, [то есть постановку ультиматума], **при лени** [ученика]; **убеждение при влечениях** [ученика]; **обличение недостатков при высокомерии** [ученика]; **отстранение при эгоизме** [ученика]; **энергичный выговор при равнодушии** [ученика]; **одобрение при унынии** [ученика]; **разъяснение при невежестве** [ученика]; **искус при лживости** [ученика].

Все названные способы нужны для того, чтобы преодолеть сопротивление ученика, его нежелание или неготовность следовать духовным советам. Мера их воздействия ограничена. Если ученик испытывает временные трудности, их следует применять; если ученик сознательно выбирает отказ от совершенствования под руководством учителя, даже продолжая демонстрировать внешнее послушание, учителю следует от такого ученика отказаться.

Требование может включать выбор, то есть не только разъяснение того, что нужно сделать и в какие сроки, но и объяснение того, что совершит учитель, если ученик не выполнит его требование. Если требование не выполнено, указанное ранее нужно обязательно совершить, вплоть до отказа от ученика. Не следует ставить завышенные требования ученикам малых способностей или малой мотивации.

Убеждение должно быть наглядным и образным, подобно тем убеждениям, которыми Всеблагой воздействовал на молодых монахов, несвободных от влечения к женщинам.

Обличение недостатков имеет ступени, соответствующие степеням высокомерия: намёк; явное письменное порицание, явное устное порицание; прилюдное поругание.

Эгоизм ученика включает его неблагодарность по отношению к учителю и другие формы эгоистичного поведения. Отстранение бывает нескольких видов: чувственное отстранение, но без прекращения ученичества, полное временное отстранение, то есть приостановка ученичества, полное постоянное отстранение, то есть отказ от ученичества.

При выговоре допустимо притворно проявить внешне даже такие чувства, как гнев, подобно тому, что делал Марпа Переводчик в отношении благого Миларепы, но настоящей захваченности ими учителю следует избегать.

Разъяснение совершается разными способами: для одного ученика достаточно слов, для другого требуются примеры, третий должен испытать на практике; один более доверяет авторитетам, другой более доверяет логике, и так далее. Следует использовать подходящие для ученика способы в зависимости от его умственных способностей и склонностей.

Обман учителя — серьёзный проступок. Его следует наказывать, как и другие серьёзные проступки: порицанием, отказом в доверии, ограничением внимания, эмоциональным отстранением, полным временным отстранением, отказом от ученичества. Иногда причиной обмана является самообман.

Выявить склонность к самообману, а также познать другие дурные качества можно при помощи искусства.

Искус в большей мере является не мерой преодоления сопротивления ученика, а мерой проверки его качеств.

Искус можно совершать либо после завершения определённого этапа обучения с целью проверить результаты развития ученика, либо тогда, когда у учителя есть сомнения в отношении степени того или иного благого или неблагого

качества, а его отсутствие (в отношении благого) или его наличие (в отношении неблагого) является серьёзным препятствием для дальнейшего развития ученика; либо в самом начале, для принятия решения, сто́ит ли принимать этого человека своим учеником.

При искусе учитель делает всё для того, чтобы разбудить проявление дурных качеств ученика, определённых или всех сразу. Учитель делает это или сам, или с помощью «помощников». Употребление слова условно, так как такие «помощники» — часто злодеи, которые в данном случае неосознанно служат благу. При искусе допустимо любое поведение учителя в отношении ученика, включая введение в заблуждение, грубость, гнев и так далее. Следует вспомнить поведение Тилопы в отношении Наропы и поведение Марпы Переводчика в отношении благого Миларепы.

О возможности искуса ученика обязательно следует предупреждать заранее, например, в самом начале ученичества. При этом не надо предупреждать непосредственно о самом искусе, иначе он теряет свой смысл.

Не нужно применять искуc в отношении учеников уровня низшей личности, так как их мотивация и степень доверия учителю ещё невысоки, кроме того, для проверки развития их благих качеств до меры пути низшей личности достаточно простого наблюдения, так как эта мера для учеников уровня низшей личности выражается в отказе от соответствующих дурных деяний и усердии в благих деяниях.

II. ОПРОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ

Некто способен утверждать, что если ученик недостаточно умён для того, чтобы понять, какая польза исходит для него от советов наставника, то он воистину

глуп, и ничего хорошего из него не выйдет. Если он не желает выполнять советы или лишь неохотно исполняет их, тогда сам не желает поэтапного продвижения, и нет смысла его вести по этим этапам. От такого ученика нужно отказываться, а не обуздывать его. Значит, не нужно никаких способов обуздания, а сам текст неверен.

Полагаем, что такая позиция в абсолютном смысле неверна, и не следует принимать её буквально. Ведь имеются случаи, когда ученик от ученичества не отказывается, но имеет что-то вроде помутнения ума, или под влиянием отчаяния, или под влиянием сильного омрачения. Для таких случаев нужны способы обуздания, а не было бы их, минутная слабость могла бы разрушить плод многолетних усилий. Поэтому следует внимательно различать осознанный отказ от прохождения пути под руководством друга добродетели и минутное помрачение, с первым соглашаться, а второе преодолевать.

Что же касается неохотного выполнения указаний учителя, оно в большей мере касается тех, мотивация и вера у кого ещё слаба, что больше характерно для начала пути. Если есть возможность укреплять мотивацию и веру, следует укреплять её. Если же отказываться от всякого, у кого мотивация и вера слаба, тогда на свете почти не было бы духовных учеников, за исключением тех, у кого в силу прошлых заслуг с самого начала была сильная мотивация и вера. Но ведь и эти с самого начала энергичные ученики накопили заслуги в прошлых жизнях, вероятно, следованием по пути, а когда их мотивация была слаба, применялось обуздание. Итак, не следует отбрасывать обуздание как негодное и считать, что всякого, кто, уже согласившись быть учеником, следует по пути неохотно и противится указаниям, нужно оставить как он есть и не вести дальше. В отношении одних такая установка верна, но в отношении других ошибочна.

Некто скажет, что обуздание нарушает свободную

волю ученика, потому и применять его не следует.

Но это утверждение ошибочно, хотя внешне и выглядит правильно. Обуздание не нарушает свободную волю ученика, которая выразилась в том, что он добровольно согласился на поэтапное ведение. Обуздание всего лишь преодолевает те низшие стремления, которые ученик без помощи преодолеть не способен. Считать, что при любом сопротивлении ученика ведение нужно прекращать, — это так же, как считать, что при любой боли испытываемой больным, при применении определённой терапии, врачу нужно прекращать лечение. А в тех случаях, когда обуздание настолько насильственно, что причиняет больше вреда, чем пользы, никто не мешает ученику отказаться от друга добродетели, использующего такое обуздание, и искать иного или не искать никакого, ведь его никто не держит взаперти. Итак, обуздание не противоречит свободной воле ученика, и на том мнимом основании, что оно якобы противоречит ей, отказываться от него не следует.

Имеются учителя, которые из всех способов обуздания неправильного поведения и ложной мотивации учеников используют только один, например, одни — только разъяснение, другие — только выговор, и так далее. Значит, не нужно такого многообразия способов обуздания, достаточно одного или двух, к которым привык, а оттого и текст неверен.

Если имеются учителя, что используют лишь один или два способа обуздания, это может быть по разным причинам: во-первых, потому, что в силу прошлых заслуг они в этой жизни не имеют непослушных учеников, которых нужно обуздывать; во-вторых, потому что в результате прошлых деяний привлекают только учеников определённого характера, каждый из которых совершает похожие ошибки, которые одним способом и обуздываются, а других ошибок эти ученики не совершают, потому их другими способами и обуздывать не надо. В-третьих, так может быть потому, что

эти учителя виртуозно владеют одним способом, который им заменяет все остальные. Но наличие таких учителей не отменяет множественности способов обуздания, подобно тому, как виртуозное владение одним инструментом не делает необходимым всем остальным мастерам пользоваться только этим инструментом. Если бы мы слышали о том, что все учителя прошлого и настоящего только и использовали, что один способ обуздания учеников, вроде обличения недостатков, или отстранения, или иного, и никогда других способов не использовали, могли бы согласиться с утверждением выше. Но знаем в прошлом и настоящем учителей, использующих для обуздания учеников разные способы, поэтому текст не является ошибочным.

СТРОФА 15

I. ПОЯСНЕНИЯ

Семь ошибок друга [добродетели при поэтапном ведении учеников таковы]: привязанность, равнодушие, чрезмерные требования, чрезмерная мягкость, стандартные действия, одинаковость способов для разных типов, наивность.

Привязанность выражается в том, что учитель чрезмерно заботится об ученике и принимает события его жизни близко к сердцу, как если бы ученик был его близким родственником, чего делать не нужно. Крайний случай привязанности — сексуальное влечение к ученику. (Отношения к тантрическим подругам в этом тексте не изучаются.) Даже если не привела к нравственному падению учителя, привязанность замедляет развитие ученика и соблазняет его на то, чтобы использовать доброту учителя в своих целях.

Равнодушие выражается в отсутствии подлинного интереса к ученику, а это может случиться, если учитель согласился принять ученика из корыстных соображений, включая соображения денег, своей славы и прочего, или поддался на его уговоры, но не испытывает к нему настоящего расположения. Равнодушие, если не сменяется интересом учителя, заканчивается, как правило, прекращением ученичества.

Чрезмерные требования ставятся учителем от непонимания способностей ученика, от пренебрежения к этим способностям или от желания показать ученику собственную «доблесть» и «мастерство». Следствием постоянных чрезмерных требований является то, что ученик не справляется с требованиями, и оба разочаровываются.

Чрезмерная мягкость происходит от неуверенности учителя в своих силах, от недостаточного владения методами, от снисходительности и так далее. Но если нет уверенности в своих силах или владения методами, зачем начинать учить? Тогда и начинать не стоит. Следствием продолжающейся чрезмерной мягкости становится или то, что ученик начинает использовать мягкость учителя в своих целях, или то, что ученичество с обеих сторон превращается в притворство.

Стандартные действия — это действия учителя в отношении своих учеников по определённой схеме, в том числе, и по схемам, предложенным в этом тексте, без учёта исключений и сложных случаев, при отсутствии доверия к своей интуиции или при отсутствии интуиции. Так как конкретные случаи обычно сложнее стандартных предписаний, следствием является торможение ученика в развитии, его недоумение или уныние.

Применение одинаковых способов для всех учеников происходит из незнания способов поэтапного ведения и овладения учителем только небольшим количеством

методов. Следствием бывает, во-первых, торможение ученика в его развитии, во-вторых, то, что такой учитель имеет лишь небольшое количество учеников, так как излюбленные им методы для многих людей непригодны.

Наивность выражается в том, что учитель искренне верит в наличие и постоянство тех благих качеств, которые ученик ему демонстрирует или в наличии которых заверяет. Для такой веры нет основания, во-первых, потому, что почти любой ученик в присутствии учителя хотя бы неосознанно стремится выглядеть лучше, чем он есть; во-вторых, потому, что большинство людей не имеют достаточной воли, чтобы сохранять постоянство благих качеств. Вследствие такой наивности учитель оценивает ученика лучше, чем нужно, и рекомендует ему методы и упражнения сложнее тех, которые для этого ученика будут благотворны. Чем больше наивность учителя, тем больше разрыв между идеальным образом ученика в сознании учителя и подлинным состоянием сознания ученика, тем более для ученика непосильны практики, от которых он изнемогает. В результате либо ученичество со стороны ученика превращается в притворство, либо наступает кризис и ученик оставляет учителя.

Ни одна из ошибок в своём начале не является непоправимой, и все же многие ошибки учителя заканчиваются для учеников печально, а именно потому, что избеганию ошибок, даже если есть предварительное теоретическое понимание их, научаются с опытом, о чём сказано ниже.

Опоры избегания [ошибок поэтапного ведения учеников по пути] — **опыт, мудрость и мотивация**, [то есть её чистота].

Опыт поэтапного ведения или имеется, или нет, и быстро накопить его сложно, а вот мудрость способны развить быстрее, чем обрести опыт, посредством слушания

или изучения текстов, размышления и медитации. Мудрость не тождественна интеллекту, потому что одно логическое постижение закономерностей поэтапного ведения или любых других истин ещё не может обещать того, что не допустим ошибок. Требуется мудрость интуиции. Но и её одной недостаточно, а нужна наиболее высокая чистота мотивации, которую можем достичь. Без такой мотивации, даже имея подобие мудрости, постоянно будем делать ошибки, поскольку человек с нечистой мотивацией имеет как бы затемнённое сознание и оттого совершает ошибки, которые и сам не признаёт ошибками, а поймёт их лишь после. Итак, имея две опоры из трёх, а именно мудрость и чистоту мотивации, даже при малом опыте поэтапного ведения учеников грубых ошибок сумеем избежать. То, что лучше иметь все три опоры, и так очевидно.

II. ОПОВЕРЖЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ

Предположим, что умелый друг добродетели не совершает ошибок, а неумелый не должен заниматься поэтапным ведением, поэтому текст не имеет смысла.

Первая часть утверждения не вовсе безошибочна, так как лишь Татхагата обладает всеведением и оттого не совершает ошибок. Но даже если принять, что умелый друг добродетели вовсе не совершает ошибок (что ошибочно), вторая часть верна лишь в относительном смысле и неверна в абсолютном. Как оценим умелость друга добродетели? По результатам поэтапного ведения его учеников, которых уже имеет, и по их продвижению. Но как оценим умелость того, кто учеников не имеет, но усовершенствовавшись на пути и в изучении писаний, получив благословения учителей и просьбы желающих, собирается начать поэтапное ведение? Воистину, пока не началось поэтапное ведение, и оценить его умелость невозможно, потому что успех такого ведения не предопределен, а складывается из многих решений, которые принимает ведущий других по пути. Даже если бы имели око мудрости и могли бы им увидеть все добродетели и пороки

желающего учить перед самым началом поэтапного ведения им других, предсказать каждое его решение не можем, потому что зависит от свободной воли. Итак, тем, кто перед началом ведения достоверно меры своей умелости не знает, и может быть полезен этот текст, а также подобные ему. Если же предположить, что всякий, кто сейчас не имеет учеников, неискусен в поэтапном ведении и не должен брать их в дальнейшем, тогда бы вообще никогда не появлялось ни учеников, ни учителей, потому что тогда никто бы не смог пересечь этой границы, отделяющей не-учителя от учителя. Надеемся, что ни у кого нет намерения прекратить в этом мире явление учителей. Также и сами усиленно молимся о том, чтобы друзья добродетели не оскудевали в этом мире, но являлись снова и снова.

КОНЕЦ АВТОКОММЕНТАРИЯ

18 июля 2015 года — 9 мая 2015 года.

Чойджи Мэнзанг (Б. С. Гречин)

ЗЕРКАЛО ПОЭТАПНОГО ПУТИ

Предисловие Л. В. Дубакова

Подписано в печать 11.05.2015. Формат 60х90/16. Гарнитура
Times New Roman, Jomolhari. Тираж 50 экз.

ISBN 978-1-329-13890-2



90000



9 781329 138902