УЧЕНИЕ О ЧЕТЫРЕХ ТЕЛАХ БУДДЫ В ТИБЕТСКОМ БУДДИЗМЕ*

Е. Н. Молодцова

Жанр данной работы не вполне традиционен для историко-философского исследования. Дело в том, что материал, анализируемый в статье, во многом закрыт для людей, не принадлежащих к традиции тибетского буддизма, и потому при его реконструкции приходится прибегать к гипотезам, основанным не на строго академическом рассмотрении какого-либо конкретного текста, но на авторском видении проблемы в целом. Однако такой подход оправдан тем, что позволяет бросить целостный взгляд на кажущееся разрозненным учение ламаизма.

В буддизме Тибета есть знаменитое изречение: «Тот, кто понимает значение слова "будда", знает о буддизме все». И есть в нем еще одна поговорка: «Нельзя достичь цели, не пройдя должного расстояния». Именно поэтому никто из обладающих полным пониманием этого ключевого для буддизма термина, не будет даже пытаться объяснить новичку его истинный смысл. К раскрытию всех значений слова «будда» ведет долгий путь, включающий в себя цепь посвящений, являющихся этапами на пути приобретения личного опыта, определенных уровней личностного переживания передаваемого опыта, а тем самым и повышения уровня личности. Это учение не может быть адекватно и полностью передано с помощью чистого рацио, его условие требует тренинга в определенных техниках медитаций, и, как пишет лама Кази-Дава Сандуп, «детализация и понимание учения о трикайя, как учат ламы, является привилегией посвященных, только они способны до конца понять его» [1].

Тем не менее, задача выразить это представление в рациональной форме вполне корректна, так как любое, даже кажущееся поначалу весьма экстравагантным буддистское учение внутренне согласованно, строго логично. Будда Шакъямуни с самого начала предлагал проверять любое учение собственным разумом и отвергать его в том случае, если оно с разумом не согласуется. «Верую, потому что абсурдно» – невозможно в устах буддиста. Однако следует всегда помнить, что логика является условием абсолютно необходимым, но недостаточным, поскольку есть еще план выражения во внутреннем опыте. При реконструкции в терминах рацио учения о четырех телах будды, составляющих структуру мира и человека, всегда следует помнить о принципиальной недостаточности чисто рациональной процедуры, однако без такой реконструкции невозможно обойтись при изучении любых других аспектов буддизма Тибета, так как учение о четырех телах будды в них имплицитно содержится, по сути дела, им предлежит.

© Е. Н. Молодцова, 1996

* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований.

Это учение не менее важно для буддизма, чем определение Святой Троицы для христианства, изложение которого всегда начинают именно с этого предмета, хотя он и является наиболее трудным, постижимым лишь через Откровение. Вот что говорит по этому поводу Ориген: «Так как многие из тех, которые признают себя верующими во Христа, разногласят не только в малом и самом незначительном, но и в великом и величайшем, т. е. в вопросах или о Боге, или о Господе Иисусе Христе, или о Св. Духе, и не только об этих существах, но и о прочих тварях, т. е. или о господствах, или о святых силах, то по этой причине, кажется необходимо установить точную границу и определенное правило о каждом из этих предметов, а потом уже спрашивать о прочем» [2]. И далее следует целая глава, повествующая об обещанных первоочередных установлениях. Вообще огромное множество страниц христианской литературы посвящено этому таинственному предмету, хотя здесь и не ставится задача сделать его согласованным с разумом.

В литературе тибетского, как, впрочем, и индийского буддизма мы нигде не найдем рассуждений о будде и его телах, об этом наши источники обычно лишь упоминают, европейские же комментаторы разногласят здесь так, что только диву даешься. Поскольку тексты тантр лишь упоминают о телах будды, не вдаваясь в изложение этого учения, предполагая его общеизвестным в среде посвященных и не требующих изложения для тех, кто не достиг должного уровня, постольку авторитетными источниками по данной проблеме для нас будут тексты современных лам, внутренне включенных в учение и ставящих сегодня задачу распространения на Запад наиболее развитых форм тибетского буддизма, особенно делая акцент на учении Калачакратантры. Именно эти работы могут очень помочь в раскрытии смысла эзотерического пласта ламаизма.

Попытаемся представить этот взгляд в логически непротиворечивой форме, так как я не раз убеждалась при работе с материалом тантр, что он кажется запутанным и таинственным до тех пор, пока не достигнуто его понимание, когда же такое понимание достигнуто, все положения спокойно эксплицируются в прозрачной логике, только всегда следует подчеркивать принципиальную недостаточность логического постижения этого материала, ибо нужен внутренний опыт, который и фиксируется в текстах теми, кто его имеет, – носителями учения.

Итак, мы будем излагать не столько учение классического буддизма, буддизма сутры, долгого пути к освобождению, сколько учение буддизма тантры, быстрого пути к освобождению, причем в его тибетском варианте. При этом чаще всего мы будем апеллировать к наиболее развитой тантре, Калачакратантре, о которой сказано: «Если имеется твердое понимание Калачакры, то это понимание легко приложимо к другим тантрам. Это – очень важная тантра» [3]. В отличие от классического буддизма, оперирующего с трикайя, тремя телами будды, Калачакратантра дает представление о четырех телах будды, и именно с этим вариантом мы и будем работать.

Еще раз подчеркнем базисный характер этого учения для тибет-

ского буддизма, вновь обратившись к параллели с исходным христианским учением о Троице в мистическом его понимании. Когда читаешь «Очерк мистического богословия» В.Н.Лосского, очень трудно отрешиться от мысли, что автор разбирает практически те же проблемы, что и тибетские тантры, только дает их в христианской терминологии. Он пишет: «Откровение о Боге-Троице – Отце, и Сыне, и Святом Духе есть основа всякого христианского богословия, оно – "само Богословие" в том значении, которое греческие отцы придавали этому слову, обозначавшему для них чаще всего троичную тайну, открытую Церкви. Это не только основа, но и высшая цель богословия, ибо, по мысли Евагрия Понтийского, которую разовьет святой Максим Исповедник, познать тайну Троицы в ее полноте – значит войти в совершенное единение с Богом, достичь обожения своего существа, то есть войти в божественную жизнь, в саму жизнь Пресвятой Троицы, и стать, по апостолу Петру, "причастниками божественного естества" Итак, троичное богословие есть богословие соединения, богословие мистическое, которое требует опыта и предполагает путь постепенных изменений тварной природы, все более и более глубокое общение человеческой личности с Богом-Троицей» [4].

Эта цитата точно выражает суть рассматриваемой нами проблемы, делая упор на необходимость личного опыта при постижении Божества, подчеркивая принципиальную непостижимость этой тайны человеческим умом, ибо, с точки зрения мистического христианства, необходимо преобразование этого ума, причем не только необходимо, но и возможно. Христианство более охотно эксплицирует богословскую сторону своего учения, тогда как тантры склонны подробно описывать чрезвычайно изощренную технику единения человека с высшим началом.

Итак, мы зафиксировали, что как представление о единосущной Троице является исходной точкой христианского богословия, так и теория трех или четырех тел будды служит отправной точкой тантризма.

Согласно буддизму сутры мир предстает в виде универсальной мандалы, универсальной схемы, состоящей из трех тел будды, тогда как Калачакратантра вводит еще и четвертое тело, и тогда мандала мира становится четырехуровневой.

Первое тело будды – Skt. svābhāvikakāya, Tib. chos. d'byiñs. ño. bo. ñidi. gyi. sku. – природное тело, тело собственной природы, тело своебытия, самодостаточное тело, Ченг Гарма переводит с тибетского как «тело универсальной сущности» [5]. Далее это тело будет обозначаться как свабхавикакайя (где кайя – тело), поскольку в буддизме это технический термин.

Свабхавикакайя пребывает за пределами мысли и слова, не постигается мыслью и не выражается в языке, для его постижения, точнее, достижения, используются иные средства, средства внутреннего постижения, сложные медитативные техники.

Свабхавикакайя персонифицируется как Ади-будда, первичный, изначальный будда, сущность всех будд и бодхисаттв. Ади-будда не имеет образа и знака, но тантры обычно прибегают к его персонифи-

кации, и в различных традициях тантры Ади-буддой считаются вполне конкретные, свои для каждой линии, божества. Так, в традиции кагью Ади-буддой считается Ваджрадхара, с которым соотносится синий цвет, и адепт при определенном, очень высоком уровне психического развития может получать учения непосредственно от синего Ваджрадхары. Основоположник линии кагью, махасиддхи (великий святой, точнее маг, обладающий сверхнормальными силами) Тилопа получил от Ваджрадхары исходное учение. В традиции ньингма Ади-буддой считается Самантабхадра, также имеющий синий цвет, и именно от Самантабхадры получил учение основатель линии, махасиддхи Падмасамбхава. В некоторых традициях буддизма в Китае и Японии Ади-буддой считают голубого Вайрочану. В Калачакратантре Ади-буддой является верховное божество этого учения, голубой бог Калачакра.

Цвет в данном случае, как, впрочем, и всегда в учении тантр, несет свою смысловую нагрузку, показывая соотношение божества с определенным элементом, в данном случае – с элементом акаша, а также связь с определенным семейством божеств, всем представителям которого этот цвет присущ.

Важен и тот факт, что линия передачи учения возводится к верховному божеству, и далее идет непрерывно от ламы к ламе, от учителя к ученику. Представители тибетского буддизма обычно спрашивают у вновь прибывшего: «Какова Ваша линия передачи?», т. е. в какой традиции Вы получили посвящение. Если же линия передачи в каком-либо звене прерывалась, то учение считается уже не имеющим своей первоначальной силы, даже если оно и восстановлено.

Обычно в традиции поздних тантр свабхавикакайя рассматривается как один из двух аспектов единого дела дхармакайя, которое предстает как свабхавикакайя в аспекте бытия и как джнянадхармакайя в аспекте познавательном. Однако Калачакратантра делает свабхавикакайя особым, четвертым телом будды, давая четырехуровневую мандалу.

Итак, свабхавикакайя является первым телом и исходной точкой последующей эманации, результаты которой также персонифицируются в божествах.

Первым божеством, возникающим в ходе медитации Ади-будды, его первой эманацией становится будда Ваджрасаттва, «алмазное существо», обладающее природой ваджры – основного и чрезвычайно многозначного символа тантр. Отметим, что под медитацией в тибетском буддизме понимается предельное сосредоточение всех энергий и управление ими, и потому естественно, что акт медитации обладает творящей и преобразующей силой. Подобно тому как Ади-будда воплощает в себе сущность всех будд и бодхисаттв, Ваджрасаттва персонифицирует сущность всех будд и бодхисаттв, которые будут разворачиваться в последующих телах. Заметим также, что сущность всех будд и бодхисаттв едина, все они обладают абсолютно одинаковой сущностью, и потому один полностью тождествен другому, но предстают они в разных образах в зависимости от уровня воспринимающего сознания.

Вслед за свабхавикакайя идет дхармакайя – Skt. dharmakāya, Tib.

chos. sku – тело дхармы, тело истины, истинное тело Будды. В сущности, дхармакайя – это то же самое первичное тело будды, свабхавикакайя, только манифестировавшее себя в пяти формах. Подобно тому как все будды и бодхисаттвы едины в своей сущности, точно так же единой является сущность всех тел будды.

Как и свабхавикакайя, дхармакайя находится за пределами мысли и слова, однако это тело персонифицируется уже в образах пяти дхьяни-будд, будд созерцания, еще их называют пятью татхагатами (татхагата – «так пришедший», или «так ушедший», эпитет достигшего Пробуждения, ставшего буддой, пробужденным). А дхьяни-будды они потому, что возникают из шуньи, пустоты, составляющей истинную сущность всего, порождаясь умом медитирующего (медитирующего будды, творящего мир, или умом высоко продвинутого адепта, как правило, махасиддхи, в процессе дхьяны, когда достигается единство сосредоточенного ума с объектом сосредоточения, в данном случае – с конкретным дхьяни-буддой. Весь процесс эманации, по сути дела, порожден энергией ума, этой универсальной силой, творящей все образы.

Тантры вообще рассматривают божества как часть психического процесса адепта. «Божества есть не что иное, как вспышка шуньи, пустоты. Эта вспышка по природе своей – несуществующая, она, в сущности, шунья. Bhavana (желание) почитателя является психической силой, реагирующей на шунью, и дающее при этом возникновение множеству проявлений конкретных форм божеств. Эта реакция бесконечно разнообразна, и потому результирующие божества проявляются в бесконечном разнообразии форм. По этой причине мы и находим в буддийском пантеоне удивительно большое число божеств» [6].

Действительно, количество и разнообразие богов в пантеоне тибетского тантризма производит ошеломляющее впечатление, однако все они группируются в соответствии с принципом пяти татхагат, по семьям пяти дхьяни-будд, а принадлежность божества к той или иной семье показывает его цвет.

Кроме того, благодаря своей основе, шунье, все божества тождественны друг другу. Нирмал Чандра Сингх, директор-учредитель Сиккимского исследовательского института тибетологии, пишет: «Многочисленные будды в мистическом видении махаянских святых есть одно, мириад возникает из шуньи (пустоты) и уходит в шунью, в абсолют, об этом учат Гаутама Будда и Нагарджуна» [7].

Творя божество из пустоты, полностью сосредоточенный адепт должен точно визуализировать его облик во всех деталях, и садханы, специальный класс литературы, направлен на обеспечение такой визуализации. В деталях воспроизводить облик божества в своем сознании, полностью сконцентрировавшись на данном божестве, практически отождествившись с ним, – значит вызвать это божество к жизни, порождая его в процессе медитации.

Творением божества является и его воспроизведение в скульптуре или рисунке, танке. «Рисовать или делать скульптуру, – пишет Джузеппе Туччи, – значит вызывать божественное присутствие» [8]. Согласно «Источнику мудрецов», знаменитому тибетско-монгольскому тер-

минологическому словарю, танки и скульптуры рассматриваются как «искусственное перерождение будды» [9]. Естественно, столь ответственное деяние требует от художника полного сосредоточения в медитации и точного воспроизведения всех деталей облика изображаемого, жестко задаваемых буддистским каноном.

Танки и скульптуры играют важнейшую роль в жизни верующего, созерцание и воспроизведение облика божества означают коммуникацию с ним. Культовое изображение всегда должно быть перед взором адепта, чтобы в нужную минуту легко предстать в его сознании. Так, например, дядя выдающегося ламы из Долпо имел в доме танку с изображением основателя традиции ньингма, махасиддхи Падмасамбхавы. Лама с ранней юности созерцал ее, и благодаря этому образ великого гуру, наставника, всегда оставался чрезвычайно ясным в его сознании. Когда лама заболевал, он всегда концентрировался на этом образе, и, если его мысленное видение Падмасамбхавы было отчетливым, то это предвещало скорое выздоровление, неясность же образа предсказывала болезнь. В зависимости от ясности или неясности образа он также узнавал, сможет ли разрешить возникшую перед ним проблему, например, удастся ли найти потерянное и т. п. [10] Существовали также и многие другие цели коммуникации с божеством.

Однако коммуникативный аспект – это, в сущности, аспект профанический. Дхармакайя существует как бы в двух уровнях – абсолюта и пяти дхьяни-будд. «Так как дхармакайя есть абсолют, то его формой является шунья (пустота), и потому для мистиков Капала (череп) есть лучшая форма для медитации. Для остальных верующих каждый из пяти первичных будд является священной иллюстрацией дхармакайя» [11]. Уровень объяснения является различным для высоко продвинутых адептов и для людей, стоящих на иных ступенях духовного развития: каждому дается по его способности понимания. Атиша, великий проповедник буддизма, странствовавший по Тибету с 1042 г. и до конца жизни, наступившего в 1054 г., разделил людей на три разряда: низший – миряне, средний – идущие по пути сутры и высший – следующие путем тантры. Для каждого разряда существовал свой уровень проповеди, точно так же уровень передачи учения соответствовал уровню адепта уже и внутри этих разрядов. Находясь вне перечисленных разрядов, т. е. не будучи даже буддистом-мирянином, я твердо отдаю себе отчет в том, что мой уровень разбора данного учения может быть лишь первым приближением к нему. Тем не менее, если, в соответствии с тибетской поговоркой, «мы делали что могли, но не достигли», то это лучше, чем не сделать даже того, что можешь.

Итак, начнем с изложения сущностного аспекта дхармакайя. Само по себе это тело будды» бесформенно, всепронизывающе, предельно пусто и потому всеобъемлюще» [12]. Дхармакайя пронизывает и сансару, и нирвану. Согласно «Источнику мудрецов», дхармакайя, или космическое тело будды, характеризуется неразделимостью, необусловленностью, неизмеримостью, неисчислимостью, непредставимостью в мыслях, несравнимостью ни с чем, а так же тем, что оно явля-

ется источником света [13]. Дхармакайя в тантрах отождествляется с пространством, а также с умом. «Нет ни малейшего различия между пространством, умом и последней реальностью. Эти названия – лишь временные обозначения» [14].

Дхармакайя – это сфера алайявиджняны (ālayavijñana), дома, жилища, вместилища сознания, или сознания-хранилища, некоторого универсального сознания. Так учит школа виджнянавада, и этого учения придерживаются тибетские тантры. В этом сознании накапливается память о прошлых делах и следы всех протекших способов ментальной деятельности, которые запечатлеваются в vāsana, некотором специфическом виде энергии. Также алайявиджняна отождествляется с citta (мысль), что в буддизме тождественно mano (ум), а также сознанию (vijñana). Таким образом, мысль, ум, сознание и алайявиджняна – одно и то же, соответственно, тем же самым является и дхармакайя, некоторый первичный ум. «Это – естественное состояние знания, универсальный базис, пустота, нечто непредикативное, лишенное времени и возникновения, ни существование и ни несуществование» [15].

Еще алайявиджняна отождествляется с татхагатагарбха, зародышем татхагатства, семенем просветления, пребывающем в сердце каждого существа: если бы этого зародыша не было в человеке, то не из чего было бы вырасти в нем Просветлению, буддству. Итак, дхармакайя пребывает внутри каждого существа и искать постижения этого тела следует не вовне, но внутри себя: «Трикайя буддства лежит внутри собственного телесно-умственного континуума» [16]. Не о том ли пишет апостол Павел, говоря, что «мы имеем ум Христов» [17]?

Дхармакайя персонифицируется в образах пяти дхьяни-будд или пяти татхагат, причем такое представление о космическом теле будды можно считать условным, необходимым на определенном уровне сознания адепта, для которого и разворачивается весь процесс эманации. Собственно, в образах пяти татхагат дхармакайя открывает себя для людей, подобно тому как в мистической ветви христианства «надо исповедовать в Боге некоторое неизреченное различение, по которому Он был бы и совершенно недоступным, и во многих отношениях доступным. Это – различение в Боге сущности, или, в собственном смысле слова, природы, неприступной, непознаваемой, несообщаемой, и энергий, или божественных действий, природных сил, неотделимых от сущности, в которых Бог действует вовне, себя проявляя, сообщая, отдавая» [18].

Дхьяни-будды в строгом порядке помещаются в мандале, схеме обители божеств, используемой в медитации. Но поскольку типов медитаций много и много традиций, в соответствии с которыми эти медитации передаются, постольку расположение божеств в мандале не может быть жестко фиксированным, не могут быть также строго фиксированы все характеристики божеств, и потому они варьируются от мандалы к мандале в зависимости от применяемой медитации. Как пишет лама Анагарика Говинда, «в символике медитативных процессов ведущим принципом является не некоторая теоретическая тема, а практика и переживание, выводимые из нее. Поэтому каждая школа медитации и каждая тантрийская группа имеет собственную систему,

которая поддерживается традицией и переходит от учителя к ученику. Поэтому и расположение дхьяни-будд и их мантр по психофизическим центрам не может быть единственной и фиксированной системой. Все это зависит от медитирующего, от избранного им символа, и от этого его выбора будет зависеть положение всех других символов мандалы. Само тело во время медитации становится мандалой, и внутри ее на каждом центре соответственно имеются меньшие мандалы» [19].

Еще раз подчеркнем, что процесс медитации на данное божество является также и его творением: «В механаистской тантре образы или формы божеств были подобны видению или медитации махасиддхи, процесс визуализации божества носил мистический характер» [20].

Возьмем для анализа мандалу пяти дхьяни-будд, с которой оперирует «Тибетская книга мертвых». Здесь каждый дхьяни-будда предстает перед умершим, находящимся в промежуточном состоянии, в бардо, отразившись в образах самбхогакайя, следующего за дхармакайя тела будды. В центре этой мандалы находится дхьяни-будда Вайрочана, который в некоторых традициях тантры рассматривается как Ади-будда. Вайрочана предстает перед умершим первым, он, как описывает его в своем комментарии передающий нам содержание текста «Тибетской книги мертвых» лама Чогьям Трунгпа, всепронизывающ, смотрит отовсюду, его центр – везде, а окружность – нигде, точнее, он не имеет централизации [21]. Здесь лама, видящий свою задачу в трансляции знания на Запад, дает образ, хорошо знакомый европейской культуре (ибо ламы достаточно продвинутые, обычно прекрасно знакомы с нашей традицией, являются весьма образованными не только в своей, но и в нашей культуре). Вспомним общеизвестное место какого-то древнего учения, по всей видимости, эзотерического, воспроизводимое у Алана Лилльского, а затем и у Николая Кузанского: «Бог есть умопостигаемая сфера, центр которой – везде, а окружность – нигде» [22].

Татхагата Вайрочана олицетворяет элемент акаша – как бы мы ни переводили этот термин, передавая его как эфир, пространство, перевод не передает полного смысла этого понятия. Прибегнем к описанию. Акаша – это некоторая всепронизывающая субстанция, реагирующая на каждую мысль, сохраняя ее и в то же время отражая, посылая обратно к помыслившему в виде последствий мысли, так что хорошая, добрая мысль дает благие следствия как для своего автора, так и для мира в целом, злая же – соответственно злые. Поэтому акаша переводится и как эфир, и как пространство, причем пространство отождествляется с умом, мыслью, сознанием. Это воззрение можно сопоставить с учением Тейяра де Шардена и Вернадского о ноосфере, можно – с физической теорией эфира, можно сравнить с мировым океаном в «Солярисе», но любое сравнение хромает.

Очевидно, что элемент акаша является проявлением алайявиджняны на уровне пяти тонких элементов, образующих конструкцию мира и человека, а татхагата Вайрочана потому и находится в центре мандалы, что он олицетворяет самую сущность дхармакайя, а также и связь с Ади-буддой, заданную голубым цветом, цветом элемента акаша. Находясь в центре, и при этом сам не имея центра, пронизывая

все, Вайрочана как бы выключен из круга вращения тонких элементов, и остальные четыре элемента являются аспектами акаши, а следующие четыре дхьяни-будды – аспектами Вайрочаны.

С Вайрочаной, как и с любым другим дхьяни-буддой, накрепко связано местоположение, в нашей мандале – центр, и цвет, соответствующий цвету представленного божеством элемента. Цвет Вайрочаны, как и цвет акаши, – голубой, поскольку он испускает голубое сияние, хотя цвет его тела – белый.

Подобно тому как в христианстве в акте творения «Троица дает познание о себе через свои природные энергии» [23], так и с каждым дхьяни-буддой связана определенная энергия (Skt. vāyu, Tib. rlung), являющаяся качеством его элемента. Согласно учению тантр, в мире, равно как и в человеке, существуют пять основных и пять дополнительных энергий, корреспондирующие с пятью типами будд. Точно так же, как и в христианстве, эти «Божественные энергии во всем и вне всего» [24], они пронизывают все: «Так же, как и Дионисий, святые отцы называли энергии лучами Божества, пронизывающими весь тварный мир. Святой Григорий Палама называет их просто "божествами", "нетварным светом" или "благодатью"» [25].

В тантрах именно благодаря своему энергетическому аспекту дхьяни-будды не являются совершенно отчужденными от мира, напротив, каждый человек, место или событие связаны с тем или иным дхьяни-буддой, благодаря доминированию в них энергии определенного вида. Человек может обнаружить это при тантристском посвящении, когда в мандалу бросается цветок и он притягивается именно тем дхьяни-буддой, с энергией которого, а следовательно, и с ним самим у посвящаемого имеется сродство. И если ему суждено достичь Просветления, он достигнет его под именем своего дхьяни-будды.

Согласно Геше Даргьейя, с дхьяни-буддой Вайрочаной связана сопутствующая элементу акаша всепронизывающая энергия, сопутствующая же ему вторичная энергия называется «движущаяся». С каждой энергией связан определенный цвет, и первичная энергия Вайрочаны является голубой, но его вторичная, «движущаяся» энергия обладает красным цветом [26].

Вайрочана, как и каждый татхагата, олицетворяет одну из пяти фундаментальных мудростей полностью просветленного сознания, с голубым Вайрочаной корреспондирует мудрость акаши или пространства-сознания, мудрость пустоты, шуньи, согласно «Источнику мудрецов», это высшая мудрость познания абсолюта [27]. В мире людей, в непросветленном, некультивированном сознании она преобразуется в темную силу невежества, и задача человеческого существования – вновь трансформировать ее в исходную мудрость Вайрочаны, что возможно при достижении Просветления.

Кроме того, дхьяни-будды воплощают пять элементарных принципов, или скандх, относящихся в равной мере и к миру, и к человеку. Вайрочана корреспондирует со скандхой «сознание» (vijñana), которая в своей исходной чистоте обладает голубым свечением. В мире эмпирических индивидов сознание, пятая скандха, соединяет чувственное восприятие и ум, при этом самость становится собственным

универсумом, и вместо того чтобы воспринимать мир как он есть, проецирует на него свои собственные образы [28]. Задача адепта – трансформировать эту скандху, растворить самость и вернуться к непосредственному восприятию мира как он есть, т. е. отождествиться с Вайрочаной.

Дело в том, что по учению тибетских тантр сознание вовсе не базируется на чувственных данных. Базой чувственных данных является не акаша, а четыре других великих элемента – земля, вода, огонь и воздух. Когда человек умирает, его материальные элементы растворяются друг в друге: элемент земли растворяется в элементе воды, вода – в огне, огонь – в воздухе, воздух – в сознании, которое уже нерастворимо ни в чем. Эти четыре великих элемента и являются основой чувственных данных, и в процессе смерти с уходом элемента земли уходит способность зрения, с уходом элемента воды пропадает способность слышания, при растворении огня растворяется способность обоняния, с растворением воздуха в сознании уходит способность ощущать прикосновение, так что с этого момента все телесные ощущения отсутствуют, утратив свою базу, и продолжает существование только сознание.

Как и каждый из пяти татхагат, Вайрочана выполняет определенную функцию в мировом процессе и связан с одним из мировых циклов, которых всего пять. Все дхьяни-будды, Вайрочана в их числе, являются авторами, архитекторами новых циклов, они их замысливают, но сами не исполняют, они не воплощают свой замысел непосредственно. Вайрочане принадлежит авторство первого мирового цикла.

После Вайрочаны перед умершим предстает дхьяни-будда Акшобхья, который в разбираемой мандале оказывается первым в круге четырех элементов, ему соответствует тонкий элемент воды. В координации со своим элементом, которому приписан белый цвет, татхагата Акшобхья тоже белого цвета, белым является исходящее от него сияние, тогда как цвет его тела – голубой. Восток – фиксированное положение Акшобхьи в данной мандале.

Акшобхья обладает свойственной элементу воды поддерживающей жизнь энергией в качестве основной, эта энергия белого цвета. Вторичная энергия Акшобхьи называется «определенно-движущаяся», она имеет зеленый цвет. Акшобхья обладает исходной позитивной мудростью, способной отражать спокойно и некритично, поэтому она носит название зерцалоподобной мудрости. В мире людей она трансформируется в непросветленном сознании в эмоцию ненависти, которая в конечном счете должна быть вновь превзойдена зерцалоподобной мудростью Акшобхьи. Позитивный смысл этой мудрости для людей, пребывающих в цикле существования, состоит в способности ума воспринимать множество объектов одновременно, подобно тому как зерцало способно отражать одновременно много предметов.

С Акшобхьей соотносится первая скандха, «форма» (rupa), с которой начинается индивидуальность и отдельное существование, а также разделение испытываемой реальности на субъект и объект. С этой скандхи возникает исходная самость, осведомленная о существовании высшего мира. Задача адепта – растворить эту скандху, вернувшись в ис-

ходное бессамостное существование, в отсутствие субъект-объектного дуализма. В мировом процессе Акшобхья является автором второго мирового цикла.

Далее, по ходу часовой стрелки в мандале возникает татхагата Ратнасамбхава, предстающий в своем отраженном в теле самбхогакайя образе в третий день пребывания в бардо. Цвет этого дхьяни-будды – желтый, местоположение – юг. Ратнасамбхава воплощает элемент земли, несущий желтый цвет, и свойственные этому элементу энергии. С ним связана «спускающаяся вниз» очищающая энергия как основная, она имеет желтый цвет, и дополнительная, вторичная «полностью-движущаяся» энергия, голубого цвета.

Мудрость, исходно свойственная Ратнасамбхаве, – это мудрость равенства, согласно «Источнику мудрецов», это высшая мудрость равности, мудрость будды, признающая равенство его самого и всех живых существ в том смысле, что все они обладают одинаковым элементом становления буддой [29]. Эта фундаментальная спокойная уравновешенная мудрость равенства в мире людей превращается в свою противоположность, в гордость (богатством, умом и т. д.), которая должна быть преодолена и вновь сведена к исходной мудрости будды.

Ратнасамбхава корреспондирует со второй скандхой, «чувствование» (vedanā), ощущение, следующее после скандхи «форма». На стадии чувствования самость начинает реагировать на свое окружение, возникает интуитивное предпочтение, отвержение или безразличие, т. е. еще не полностью развитая эмоция. В обратном порядке эта скандха должна быть сведена к первой скандхе, которая, в свою очередь, сводится к отсутствию скандх, к растворению чувства самости в истинной, бессамостной реальности как конечной цели совершенствования живого существа. Ратнасамбхава является архитектором третьего мирового цикла.

Следом за ним в мандале появляется дхьяни-будда Амитабха, будда бесконечного света, предстающий перед умершим в своем самбхогакайяподобном образе на четвертый день пребывания в бардо. Амитабха представляет тонкий элемент огня. Этот татхагата красного цвета, помещается на западе. Амитабхе свойственна основная, «идущая вверх» энергия красного цвета, и вторичная, «совершенно движущаяся» энергия желтого цвета.

Амитабха обладает высшей мудростью различения, познающей отдельные элементы существования. В мире людей эта позитивная мудрость обращается в темную негативную страсть – вожделение, и задача состоит в том, чтобы преодолеть его, трансформировав в исходную мудрость Амитабхи. Позитивное проявление этой мудрости в сансаре – свойственная людям способность различения предметов.

Этот татхагата связан с третьей скандхой, samjña, или «восприятие», реагирующее, в отличие от предыдущей скандхи, уже не пассивно, но активно, когда осведомленная о стимулах самость автоматически отвечает на них. Эта скандха подлежит сворачиванию ко второй и первой с целью превзойти все три стадии развития. Амитабхе принадлежит авторство четвертого мирового цикла, в котором живем мы с вами.

И, наконец, завершает мандалу пяти дхьяни-будд Амогхасиддхи, воплощающий элемент воздуха, или ветра. В соответствии со своим элементом этот татхагата имеет зеленый цвет, его фиксированное место – север. С Амогхасиддхи связана «сопутствующая огню» основная энергия темно-зеленого цвета, а также вторичная «очень движущаяся» энергия белого цвета.

Амогхасиддхи связан с исходной мудростью, завершающей все действия, исполняющей деяния, в мире людей она проявляется как деятельная мудрость, направленная на всеобщее благо. Ее отрицательным коррелятом, подлежащим сведению к исходной мудрости, является энергия зависти. Амогхасиддхи в образе самбхогакайя предстает перед пребывающим в бардо на пятый день, когда душа находится под воздействием эмоции зависти, и татхагата может помочь ее преодолеть.

К Амогхасиддхи относится четвертая скандха, samskära, понятие, покрывающее интеллектуальную и эмоциональную деятельность интерпретации, следующую за восприятием. Это – то, что соединяет вещи и строит образцы личности и кармы. Как и другие скандхи, подлежит преодолению.

Амогхасиддхи – автор пятого мирового цикла, который наступит через пять тысячелетий после смерти будды Шакьямуни, жившего, по данным буддистской традиции, в 7-6 вв. до н. э., а по данным современных ученых – 6-5 вв. до н. э. Крупнейший авторитет в этих вопросах, немецкий ученый Грюневедель, считает, что со времени смерти исторического будды до наступления пятого мирового цикла должно пройти четыре тысячи лет [30].

Итак, пять татхагат воплощают качества просветления, существующие за пределами мирской жизни. Это – мирные божества, не имеющие ни начала, ни конца, ни возраста. Символом их мира является круг, у которого нет входа, который вечен. Дхьяни-будды в принципе не имеют коммуникаций с миром людей, будучи замкнуты сами в себе. Они абсолютно недоступны для молитв и просьб о помощи.

Графическая мандала пяти дхьяни-будд выглядит следующим образом:



Итак, на уровне дхармакайя, второго по счету Калачакратантры тела будды, перед нами прошли пять дхьяни-будд, пять тонких элементов, пять энергий, пять цветов, пять фиксированных местополо-

жений в пространстве. По сути дела, дхармакайя, будучи непостижимым абсолютом, принимает образы пяти дхьяни-будд, сообщающих миру свои энергии и собирающих вокруг себя все другие божества пантеона, которых великое множество. Здесь, видимо, дело обстоит так же, как и в христианской традиции: «Божественные имена, как и энергии, бесчисленны, но природа, которую они раскрывают, пребывает неименуемой, непознаваемой, мрак, сокрытый преизобилием света» [31].

Затем процесс эманации идет дальше, и дхармакайя испускает из себя следующее тело будды – самбхогакайя (Skt. sambhogakaya, Tib. Longs. sku), тело наслаждения. Это тело уже может быть схвачено в мысли и слове, оно предназначено для коммуникации с земным миром, реагируя на мысли, мольбы и поступки людей, отвечая на них, тогда как дхармакайя не имеет такой функции.

Самбхогакайя – это динамический аспект дхармакайя, это – небесный бодхисаттва, состоящий из пяти дхьяни-бодхисаттв. Если будда, «пробужденный», есть существо, достигшее просветления и обретшее нирвану, то бодхисаттва – существо, основной характеристикой которого является безграничное деятельное сострадание, потому, достигнув просветления, бодхисаттва добровольно остается вне нирваны, стремясь помочь всем страдающим в сансаре существам достичь освобождения.

Как говорит «Источник мудрецов», «бодхисаттвы принимают для пользы других бездну сансары как оранжерею лотоса, и не пользуются благами прекрасной нирваны» [32]. Каждый бодхисаттва имеет потенцию стать буддой, ибо только будда может привести человека к достижению просветления.

Отношение верующего к бодхисаттве – глубоко личностное. Как пишет Нирмал Чандра Сингх, «икона самбхогакайя более конкретна, нежели фигуры дхармакайя. Верующий почитает одного из бодхисаттв самбхогакайя как главного личного бога, и в процессе медитации или молитвы не дистанцируется и не относится к нему как чему-то безличному, как это бывает с шунья» [33].

Если дхармакайя рассматривается как первичный, изначальный будда, манифестировавший себя в пяти формах, то в самбхогакайя все пять дхьяни-будд находят свое отражение, обретают в этом теле пятерых духовных сыновей, так что каждый бодхисаттва в своих характеристиках точно соответствует своему дхьяни-будде, повторяя его цвет, местоположение в пространстве, соотношение с элементом и энергией, принадлежность к определенному мировому циклу.

Бодхисаттвы расположены в мандале самбхогакайя в строгом соответствии с мандалой дхармакайя.

В центре мандалы самбхогакайя расположен бодхисаттва Самантабхадра, духовный сын дхьяни-будды Вайрочаны, на востоке – Ваджрапани, отражение Акшобхьи, на юге – Ратнапани, соответствующий Ратнасамбхаве, на западе – Авалокитешвара, духовный сын Амитабхи, и на севере, в соответствии с расположением Амогхасиддхи, находится его отражение, Вишвапани. Выглядит это следующим образом:



Если дхьяни-будды выполняют в мировом процессе роль архитекторов, авторов, замысливающих процесс, и не имеют обратной связи с происходящими по их воле событиями, то дхьяни-бодхисаттвы наделены ролью конструкторов, которым надлежит разработать замысел своих духовных отцов в конкретных деталях.

В нашем, четвертом, цикле конструктором является милостивый, безгранично сострадательный бодхисаттва Авалокитешвра, а пятый, грядущий мировой цикл будет конструировать Вишвапани.

Далее, самбхогакайя испускает из себя следующее, четвертое тело будды, нирманакайя (Skt. hirmānakāya, Tib. sprul. sku), тело воплощения или принятое на себя тело. Но это – не тело обычного человека, но тело Просветленного, принимаемое им добровольно, способное по его воле трансформироваться в различные формы в различных мирах, зачастую одновременно принимать несколько разных форм.

Согласно ламе Анагарике Говинде, различие между телом обычного человека и телом Просветленного состоит в том, что «тело Просветленного – это результат его сознательного творческого труда, в то время как тело обычного человека является порождением его подсознательных желаний и стремлений. И то, и другое – майя, но одно – сознательная, а другое – нет» [34]. Поэтому нирманакайя часто называют иллюзорным телом, māyādeha.

В нирманакайя воплощаются земные будды, тулку, добровольно отправляющиеся в сансару на помощь живым существам. Их еще называют Мануши-буддами, земными буддами, человеческими буддами. Они являются отражениями или духовными сыновьями дхьяни-бодхисаттв, спускаясь в положенный срок с небес самбхогакайя в земной мир для полной проповеди учения, для очередного «поворота колеса дхармы», так как проповедовать учение полностью может лишь будда.

Каждый мануши-будда точно воспроизводит в себе все характеристики своего духовного отца. Так, земным сыном бодхисаттвы Самантабхадры является Краккуччханда, отражением Ваджрапани будет Канакамуни, соответствием Ватнапани – Кашьяпа, духовным сыном Авалокитешвары будет Шакьямуни, наш исторический будда, Вишвапани соответствует Майтрейя, будда грядущего. Мандала нирманакайя такова:



Мануши-будды осуществляют на земле замысленный дхьяни-буддами и разработанный дхьяни-бодхисаттвами план мировых циклов, являясь их земными творцами, земными учителями человечества, мирскими представителями высших сил. Для нашего цикла таким представителем, повернувшим колесо дхармы, колесо учения, был будда Шакьямуни. Будда грядущего цикла – ожидаемый человечеством мессия, будда Майтрейя, пребывающий ныне в теле самбхогакайя в небесах Тушита в статусе бодхисаттвы. В иконографии его изображают со спущенной вниз правой ногой, что говорит о его готовности сойти на землю.

Любое из тел будды каждый продвинутый адепт может и должен испытать на собственном опыте, ибо иначе это значение лишено смысла. Знание в этом учении понимается вовсе не как некоторая информация или теоретическая конструкция, но как нечто, преобразующее умственный континуум индивида. Такое преобразование возможно лишь через личностный опыт, через личное переживание. Не так ли и в мистической ветви христианства, «когда делание и созерцание в христианском познании друг от друга неотделимы, познание есть личный и сознательный опыт вещей духовных» [35]? И если в тантре первое условие сознательного пути – формирование установки на безграничное сострадание ко всем живым существам, принятие пути бодхисаттвы, то в христианстве «любовь неотделима от познания, от гнозиса» [36].

Такое испытывание может быть естественным процессом, через который каждый проходит в цикле жизни, смерти и перерождения, но только при этом принимаются на себя не актуальные тела будды, что достижимо лишь при полном Просветлении, но основания этих тел, что дает, однако, некоторое представление об опыте принятия актуального тела будды. Так, во время пробуждения от сна человек попадает в основание нирманакайя, во время сна со сновидениями – в основание самбхогакайя, в тело, состоящее из очень тонких энергий и тонкого сознания, во время сна без сновидений – в основание дхармакайя.

Дхармакайя может рассматриваться как тело смерти, точнее, здесь умерший вступает в основание дхармакайя, в основании же самбхогакайя он пребывает в промежуточном состоянии между смертью и но-

вым рождением, в бардо, где тело также состоит из тонких энергий и сознания, облаченных в «тонкое тело», и где естественным образом присутствуют сверхобычные способности – левитации, передвижения по воздуху, прохождения сквозь твердые предметы, чтение мыслей других, здесь всякая мысль немедленно реализуется, такие же способности характерны для наших снов. Тело же вновь обретенного перерождения рассматривается как основание нирманакайя.

Но любое из этих тел можно искусственно принимать на себя в течение жизни, используя определенные техники медитации. Как сообщает Геше Даргьейя, благодаря средствам тантристской практики, которые все в конечном счете являются техниками медитаций, в то время, когда человек находится уже на пути, но еще не стал буддой, «достигается точное воспроизведение трех тел будды, которые обретают природу трех актуальных тел будды при полном просветлении» [37].

Согласно описанию Геше Даргьейя, адепт системы Калачакра в ходе специальной медитации испытывает четыре типа радости, дающие возникновение соответственно четырем телам будды. Первый тип радости, называемый радость, возникает, когда капля белой бодхичитты, жизнетворной сущности, спускается из чакры макушки в чакру между бровями, испытываемый при этом вид радости ведет к возникновению нирманакайя. Затем, когда белая бодхичитта спускается в чакру сердца, возникает второй тип радости, высшая радость, что ведет к достижению тела наслаждения, самбхогакайя. Третья, экстраординарная радость возникает при третьем посвящении, посвящении мудрости, когда белая бодхичитта нисходит из чакры сердца к чакре гениталий, и эта специальная радость дает возникновение истинному телу мудрости будды, джняна-дхармакайя. Подлинное же посвящение мудрости, четвертое посвящение, происходит с переживанием непосредственной, спонтанной радости, когда белая бодхичитта достигает кончика генитального органа, но при этом не испускается, а удерживается силой энергии, сохраняя способность вновь подняться к исходной чакре макушки. Эта радость дает возникновение телу истинной природы будды, свабхавикакайя.

При четвертом посвящении состояние радости кульминирует в состояние полного просветления, в этой точке адепт тантры достигает тела бога Калачакры, состоящего из энергий (Tib. rlung) и сознания (Tib. sems). Это – кульминация пути Калачакратантры, в этой точке посвященный становится буддой, нирманакайя [38]. Как подчеркивает Джузеппе Туччи, «освобождение не может быть достигнуто только посредством знания слов Будды и священных текстов. Быть освобожденным – значит испытать “тонкое тело” или “иллюзорное тело”» [39]. Именно его и достигает адепт при четвертом посвящении, испытав все четыре тела будды и приняв на себя действительное буддство.

Фактически в этой медитации адепт последовательного растворяет друг в друге различные элементы, после чего непосредственно испытывает пустоту и идентификацию с дхармакайя. Осознав испытываемое как дхармакайя, он становится при этом недоступен никому, кроме других будд, но, поскольку движущей силой как медитации,

воспроизводящей процесс эманации, так и самого процесса эманации является безграничное сострадание, любовь, постольку у адепта возникает мотивация выйти из этого состояния и манифестировать себя как самбхогакайя. Для этой манифестации появляется восьмилепестковый лотос, на котором покоится лунный диск. И тогда дхармакайя, то есть сам ум будды, появляется как голубой столб света. Он обладает природой ума будды и репрезентирует самбхогакайя. Но затем адепт осознает, что как самбхогакайя он все-таки недоступен многим существам, и это порождает в нем мотивацию к манифестации в более грубой форме, в нирманакайя. В процессе трансформации самбхогакайя в нирманакайя этот голубой столб света, который стоит на восьмилепестковом лотосе и луне, растворяется в сиденье лотоса и луны, и адепт возникает как Ади-будда Калачакра, нирманакайя, тонкое или иллюзорное тело, Skt. māyādeha, Tib. sgyu. lus [40].

В основе всех разбираемых учений лежит представление о том, что и мир в целом, и человек как часть этого мира, обладают природой будды, но эта всеобщая буддовость обычно не осознается, а потому и не проявляется. Человек, и только человек, способен осознать в себе свою истинную природу, т. е. природу будды, и задача буддизма махаяны – помочь ему в таком осознании. Но осознать в себе природу будды – значит тем самым отождествиться, слиться с ней, соединиться со своей собственной истинной сущностью, что и составляет конечную цель всех тантристских практик, предлагающих различные средства для последовательного слияния со всеми четырьмя телами будды.

В соответствии с таким воззрением для буддиста причинить зло человеку, оскорбить его – значит повредить будде. Но и для христианина обидеть человека – значит обидеть живущего в нем Христа. Знаменитый старец, авва Дорофей, видя своего любимого ученика Досифея плачущим, спросил его о причине слез. Досифей отвечал: «Прости меня, отче, я разгневался и худо говорил с братом моим». Отец отвечал ему на это: «Так-то, Досифей, ты гневаешься и не стыдишься, что гневаешься и обижаешь брата своего? Разве ты не знаешь, что он есть Христос, и ты оскорбляешь Христа?» [41].

И вот слова апостола Павла: «Наше же жительство на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, который уничиженное тело наше преобразует так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет себе все» [42]. И это возможно потому, что, по словам апостола Павла, «не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои?» [43]. Зародыш духовного тела пребывает в каждом человеке, он развивается сознательными усилиями в течение жизни, полной святости, и Бог имеет силу преобразовать наше тело.

В тантре же вся тяжесть переносится на самого человека. Здесь считается, что в нас присутствует изначальный ум, это – очень тонкий ум, всегда сопровождаемый очень тонкими энергиями, всегда пребывающий с человеком. Эта сопровождающая ум очень тонкая энергия рассматривается как изначальное тело. Именно этот изначальный

ум и это изначальное тело мы должны превратить в природу божества, чье тело состоит только из энергии и сознания. На такое превращение направлена вся тантристская йога, и «основной принцип тантристской йоги иллюзорного тела: внутри грубого и кармического человеческого тела лежит чистая сущность тела будды, скрытая человеческими привязанностями и заблуждениями... но когда сияюще пустая мудрость будет осознана, сансарические праны (жизненные энергии), нади (тонкие нервы) и бинду (капли белой и красной бодхичитты) очищаются, и тело человеческое трансформируется в подобное радуге иллюзорное тело буддства» [44].

В таком случае мы достигаем сознания, которое одновременно и непосредственно испытывает все феномены и само по себе является по природе великим блаженством. При таком достижении становятся полностью просветленным буддой. И тогда достигается четверичное тело будды: тело эманации, тело наслаждения, тело мудрой истины и тело природной истины [45]. Носитель таких достижений становится обладателем тела, которое иногда называют ваджракайя, или алмазное тело, и еще телом четвертого измерения. Это – тот результат, который должен быть «недифференцированным единством феноменального существования (которое есть просто дрожание ума) и того, что превосходит его» [46]. Земной человек становится при этом нирманакайя, в котором все тела будды существуют и переживаются одновременно [47]. И тогда все учения об элементах, энергиях, дхьяни-буддах и дхьяни-бодхисаттвах будут относиться уже непосредственно к этому телу, которое рассматривается как абсолютная реальность.

В этом теле можно совершать путешествие к дальним мирам, получать учения от махасиддхи и непосредственно от божеств, проповедовать учение одновременно в разных местах, как это сделал будда Шакьямуни, проповедуя одновременно Калачакратантру в теле бога Калачакра в Южной Индии, и, манифестировав себя в другом месте и в другом теле, обучать Праджнапарамите. В этом теле можно танцевать на крышах домов и на вершинах гор, как это делал знаменитый лама из Долпо вместе со своим Учителем [48], можно читать мысли других и делать массу необычных вещей. Например, будда Шакьяуми, приняв ипостась Владыки бериллового сияния и Верховного целителя, манифестировал себя в виде нирманического риши Рикпэ Еше, дающего медицинское учение, и одновременно в образе его ученика, риши Илэ-Кье, это учение выслушивающего перед собравшейся публикой [49].

Все это кажется невообразимой мистикой и фантастикой, не имеющей ничего общего с реальной жизнью. Однако это не так. Возьмем «Атлас тибетской медицины», великолепный труд нашего выдающегося тибетолога Ю. М. Парфионовича, ныне покойного, и посмотрим, из какого представления о человеке исходит столь популярная ныне традиционная тибетская медицина, фрагмент которой, акупунктура, прочно вошел в арсенал средств современной европейской медицины.

Общефилософское положение о тождестве макрокосма и микрокосма претворяется здесь в реальную картину соответствия строения

человеческого тела строению универсуума, состоящего, согласно Калачакре, из четырех тел будды, в медицинской же традиции берутся в расчет три тела будды. Из тех же трех тел будды состоит также и тело человека.

Согласно знаменитому тибетскому медицинскому трактату «Вайдурья онбо» («Голубой берилл»), написанному в XVII в. и принадлежащему к числу основных тибетских медицинских трудов, человеческий организм рассматривается как единство трех тел: основания дхармакайя, т. е. непроявленного тела абсолютной истины, тончайшего сознания, опирающегося на тончайший энергетический ток. Это тело попадает в организм в момент зачатия, из него формируется основание тела самбхогакайя, или «тонкое тело», которое возникает в первые два месяца развития эмбриона и имеет выраженную структуру, состоящую из множества сосудов (rtsa), по которым течет тонкий психический ток, несущий жизненные сущности, тхикле (Tib. thig-le) или бодхичитты (Skt. bodhicitta). Эти множественные сущности эманируют из единого главного тхикле. По этим каналам, которых в разных традициях насчитывается от 72 тысяч до 13,5 миллионов, распространяются токи тонкого и грубого сознаний, причем только грубое сознание связано с органами чувств и проявляется на феноменальном уровне.

Это тонкое тело, соответствующее в человеке космическому телу будды самбхогакайя, являющееся основанием самбхогакайя, имеет размеры пяти-шестилетнего ребенка, но в момент смерти оно коллапсируется в энергетический сгусток размером с горошину и выходит из тела, что и вызывает смерть живого существа. И, наконец, из жизненных сущностей, тхикле тонкого тела формируется грубое, физическое тело, состоящее из плоти и крови [50]. И только с этим последним оперирует современная европейская медицина, да и вообще все наше знание о человеческом организме. Тибетское же традиционное знание, в том числе медицинское, работает со всеми тремя телами.

Именно к уровню тонкого тела, являющегося в человеческом организме основанием космического тела самбхогакайя, относятся прочно вошедшие в наш сегодняшний лексикон чакры, или энергетические центры, и на одном из рисунков «Атласа тибетской медицины» показано, как из центра сердца, дхармачакры, расходятся в стороны «пять врат сознания» в виде лепестков сосудов, несущих в себе ток разных видов сознания. Передний сосуд несет в себе ток грубого сознания пяти органов чувств, по правому сосуду струится алайявиджняна, ток космического сознания-хранилища, ранее представшего перед нами как метафизическое понятие, но теперь реализовавшееся на уровне жизненных структур организма, вошедшее в весьма специфическую психофизиологию. Далее, по западному сосуду, идет ток омраченного сознания, в центре находится «прекрасное сознание», а левый сосуд несет в себе перцептивное сознание [51].

Вся практика тибетской, монгольской и китайской традиционной медицины восходит именно к таким представлениям о человеческом теле, и именно они реализуются, например, в весьма хорошо зарекомендовавшей себя сегодня практике иглорефлексотерапии, работаю-

щей с энергетическими центрами и энергиями на уровне тонкого тела или основания самбхогакайя. Поэтому нет ничего удивительного в том, что современные медики, применяя в своей практике иглоукалывания, основываются лишь на стандартных рецептах и никак не могут найти объяснения методу, не обнаруживая линий тока энергий на уровне грубого, физического тела.

В практику рефлексотерапии, используемую получившими традиционную монастырскую подготовку восточными врачами необходимо входит мандала пяти стихий, или пяти элементов, фактически повторяющая мандалу космического тела будды дхармакайя:

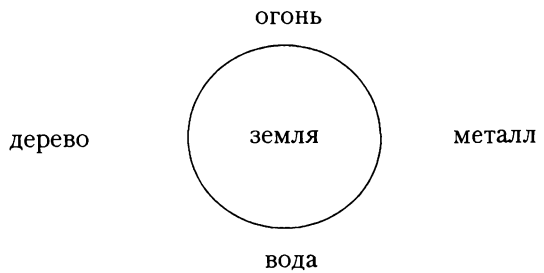


Схема приводится в китайском варианте, и потому названия элементов разнятся. Тем не менее изображенные здесь пять стихий представляют собой токи космической энергии, передающие воздействие планет солнечной системы на организм, причем каждая из пяти стихий воздействует на определенную структуру человеческого тела. Именно поэтому вся традиционная система иглоукалывания непременно замыкается на астрономию, или, если угодно, на астрологию, так что человек неразрывно связан с космосом, и об этом вам расскажет любой врач-иглорефлексотерапевт традиционной восточной школы.

Кроме того, врач-рефлексотерапевт должен учитывать также и временной аспект своей деятельности, все его процедуры жестко привязаны к определенному времени суток и к определенному дню лунного календаря.

Напомним еще раз, что в центре чакры сердца в человеческом теле находится главное тхикле, или жизненная сущность, и это главное тхикле, относящееся к основанию дхармакайя, включает в себя квинтэссенцию пяти первоэлементов, представленных пятицветным ореолом, в этом же тхикле находится абсолютное сознание и тончайшие энергии. Это – основание дхармакайя в человеке, требующее своего учета в медицинской практике. Все тхикле, циркулирующие по каналам тела, генерируются этим главным тхикле, и все вместе они называются «ла» (Tib. bla), что переводится как «жизненная сущность». Ла максимально проявляет свои потенции лишь в определенных точках человеческого тела, которые и используются в акупунктуре, причем следует учесть, что все эти точки привязаны к определенному дню лунного месяца, в

соответствии с которым и осуществляется выбор той или иной точки для воздействия.

Итак, учение об элементах и энергиях человеческого тела совершенно очевидно восходит к учению о пяти дхьяни-буддах с их элементами и энергиями. Естественно, что на уровне нашего физического тела ни соответствующих элементов, ни энергий, сколько ни ищи, не найдешь, что ставит в тупик современных европейских исследователей. А поставленный в тупик, этот исследователь всегда готов снять из своего рассмотрения все, что угодно, лишь бы не руководствоваться чуждым его менталитету учением. Но без этого учения творческое овладение методом невозможно, а чисто ремесленный уровень, предполагающий механическое использование стандартных рецептов, глубоко чужд восточной медицине, так что для нас возникает заколдованный круг, разорвать который можно лишь с помощью доверия к древней мудрости.

В сущности, по отношению к древнему знанию и древним текстам существуют всего две возможные позиции. Первая исходит из презумпции собственного превосходства, считая, что все, что не приемлет современный научный здравый смысл, просто лишено смысла. Вторая позиция предполагает доверие к исследуемому материалу, освященному авторитетом традиции, значительно более длительной, нежели научная, прошедшей испытание временем, и тогда причины непонимания материала ученому приходится видеть в самом себе, а выход искать в совершенствовании собственного мышления, вернее, в расширении своего сознания. Выбор позиции – дело чрезвычайно субъективное.

Мы стоим на позиции доверия к постепенно открывающемуся перед нами знанию, и с этой позиции отчетливо видно, что учение тибетской медицины тесно связано, вернее, основано на учении о телах будды, и на знании о том, как на эти тела воздействовать на уровне человеческого организма.

А раз на них можно воздействовать, то возможно и трансформировать все связанные между собой телесные уровни, очищая и изменяя их, возвращая к их изначальной природе, так что тела будды оказываются вовсе не метафизическими понятиями, но реальными физическими структурами.

Такова первая из выявленных экспликаций учения о мире как теле будды, но в принципе вообще все, связанное с тантрой, замыкается на принцип четырех тел, и по мере сил мы рассмотрим это в дальнейшем, ибо бесполезно пытаться отыскать все экспликации учения сразу, равно как, согласно тибетской поговорке, которой я думаю можно верить, «бесполезно пытаться стянуть непреодолимый ледник».

[1] The Tibetan Book of the Dead. According to Lama Kazi-Dawa Sandup/English rendering by W. Y. Evans-Wentz. London, 1951. P. 14.

[2] *Ориген.* О началах. Самара, 1993. С. 35-36.

[3] *Geshe Ngawang Dhargyey.* Kalacakra Tantra. Dharmsala, 1985. P. 120.

[4] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. М., 1991. С. 53.

[5] Teachings of Tibetan Yoga/ Tr. by Garma C. C. Chang. New York, 1965. P. 48.
[6] Gaekwad Oriental Series. Vol. CIX, Baroda, 1949. P. 15-16. Introduction of General Editor. B. Bhattacharya.
[7] *Nirmal C.* Singha. Sahasra Buddha//Bulletin of Tibetology. Gangtok, India, 1988. № 1, p. 7.
[8] *Tucci G.* Tibet: Land of Snows. London, 1967. P. 103.
[9] Источник мудрецов. Улан-Уде, 1968. С. 45.
[10] *Snellgrove D. L.* Four Lamas of Dolpo. Cambridge, 1967. P. 111.
[11] *Nirmal C.* Singha. Sahasra Buddha//Bulletin of Tibetology. 1988. № 1, p. 8.
[12] Teachings of Tibetan Yoga/Tr. by Garma C. Chang, New York, 1985. P. 18.
[13] Источник мудрецов. С. 39.
[14] Золотая гирлянда. Ранние учителя кагью в Индии и Тибете. Санкт-Петербург, 1993. С. 30.
[15] *Snellgrove D. L.* The Nine Ways of Bon. London, 1967. P. 229.
[16] Teachings of Tibetan Yoga. New York, 1965. P. 121.
[17] 1 Кор. 2: 16.
[18] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. С. 55-56.
[19] Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. Спб.: Андреев и сыновья. 1993. С. 357.
[20] *Nirmal C.* Singha. Sahasra Buddha//Bulletin of Tibetology. № 1, p. 11.
[21] The Tibetan Book of the Dead/Trans. with comm. by F. Fremante and Chögyam Trungpa. Boston — London, 1987. P. 16.
[22] Цит. по: *Gilson A.* The History of Christian Philosophy in the Middle Ages. New York, 1955. P. 636.
[23] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. С. 57.
[24] Там же. С. 68.
[25] Там же. С. 57.
[26] *Geshe Ngawang Dhargyey.* Kalacakra Tantra. P. 118.
[27] Источник мудрецов. С. 45.
[28] The Tibetan Book of the Dead. Boston – London, 1987. P. XVIII. В дальнейшем тексте все данные о скандхах приводятся по этому же источнику.
[29] Источник мудрецов. С. 45.
[30] *Gordon A. K.* The Iconography of Tibetan Lamaism. New York, 1967. P. 30.
[31] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. С. 63.
[32] Источник мудрецов. С. 10.
[33] *Nirmal C.* Singha. Sahasra Buddha//Bulletin of Tibetology. 1988. № 1, p. 9.
[34] *Лама Анагарика Говинда.* Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. С. 401.
[35] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. С. 153.
[36] Там же. С. 162.
[37] *Geshe Ngawang Dhargyey.* Kalacakra Tantra. P. 82.
[38] *Ibid.* P. 10-14.
[39] *Tucci G.* Tibet: Land of Snows. London, 1967. P. 84.
[40] *Geshe Ngawang Dhargyey.* Kalacakra Tantra. P. 109.
[41] Авва Дорофей. Поучения. Послания. М., 1991. С. 12.
[42] Флп 3: 20; 3: 21.
[43] 1 Кор. 6: 19.
[44] Teachings of Tibetan Yoga. New York, 1965. P. 87.
[45] *Geshe Ngawang Dhargyey.* Kalacakra Tantra. P. 156-157.
[46] *Snellgrove D. L.* The Nine Wags of Bon. P. 225.
[47] *Лама Анагарика Говинда.* Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. С. 402.
[48] *Snellgrove D. L.* Four Lamas of Dolpo. P. 199.
[49] Атлас тибетской медицины. М., «Галарт», 1994. С. 17.
[50] Там же. С. 100-102.
[51] Там же. С. 107.