

Александр Берзин

Опора на духовного учителя: Построение здоровых взаимоотношений

Предисловие.

Первые контакты между западными духовными искателями и тибетскими духовными учителями

Создание Дхарма-центров и начало недоразумений

Силы, ставшие дальнейшими причинами, ведущими к недопониманию

Возникновение нездоровых взаимоотношений

Подход, рекомендуемый для проверки взаимоотношений ученика-учителя

Данная книга

Часть I. Духовные искатели и духовные учителя

1. Размышления с точки зрения культуры

Типичный тибетский духовный искатель

Вступление в тибетский монастырь (мужской или женский) в традиционном Тибете

Вступление в монастырь (мужской или женский) в эмиграции в наши дни

Традиционное тибетское монашеское обучение

Традиционная духовная жизнь тибетцев-мирян

Контраст с западными духовными искателями

2. Традиционное значение духовного учителя

Исправление терминологии

Происхождение слов гуру и лама

ЛА как космическая сила

Полное первоначальное значение ламы

Другие употребления слова лама
Ламы-перерожденцы: тулку и Ринпоче
Ламаизм и традиционная социальная роль лам-тулку
«Боги-цари»
Тибетский юмор
Духовные друзья
Буддийская концепция дружбы
Геше и Кхэнпо

Резюме.

3. Традиционное значение слов «духовный искатель»

Санскритские термины, употребляющиеся для «ученика»

Что значит быть «гетруг» для учителя

Отправная точка для становления учеником

Необходимость правильного понимания и уверенности относительно перерождения со стороны ученика для того, чтобы искренне устремиться к Освобождению и Пробуждению

Необходимость правильного понимания и уверенности относительно перерождения со стороны ученика для того, чтобы достичь хотя бы даже первой ступени духовного развития

Место уверенности относительно перерождения в вопросе вступления в отношения «ученик-наставник»

Вступление в отношения «ученик-наставник» во время устремления к духовным целям только этой жизни или также для будущих поколений

Обстоятельства, в которых начинающий ученик устремляется временно к целям вне традиции

Разница между обращением в ученика духовного наставника и становлением клиентом психотерапевта

Неправильное употребление термина «ученик»

Реалистичный подход истинного ученика

4. Различные типы духовных учителей и духовных искателей

Предпосылки

Терминология

Профессора буддизма
Преподаватели Дхармы
Инструкторы по медитации или ритуалам
Пастыри Прибежища или обетов
Учители Махаяны
Мастера тантры
Коренные гуру
Продвижение через поэтапные взаимоотношения с духовными учителями
Резюме

5. Необходимость в различных уровнях духовных учителей на пути сутры

Необходимость в профессоре буддизма
Необходимость в преподавателе Дхармы
Необходимость в инструкторе по медитации или ритуалам
Необходимость в духовном наставнике
Необходимость в сочетании источников вдохновения
Как источники вдохновения работают вместе
Соотношение между духовным наставником и природой Будды
Как вдохновение активизирует природу Будды
Вдохновение от устной передачи

6. Особая нужда в духовном наставнике в высшей тантре

Особая роль устной передачи в тантре
Разнообразные методы для вдохновения учеников
Глубочайшая нужда в тантрийском учителе
Сознание Ясного света как тип природы Будды
Внутренний гуру
Необходимость в коренном гуру
Высшая цель прогрессирующих отношений с духовными учителями
Резюме и заключение

Часть II. Динамика здоровых отношений ученика-учителя

7. Установление отношений с духовным учителем

Оценка тантрических источников относительно отношений ученика-учителя

Предполагаемая аудитория текстов по поэтапному пути

Оценка материала текстов по поэтапному пути

Различные уровни медитации о гуру, объясняемые в текстах по поэтапному пути

Качества духовного учителя

Полная проверка

Качества духовного искателя

Формализация отношений ученика-наставника

Ожидания в отношениях ученика-наставника

8. Медитации о гуру и практика на уровне сутры

Применимость медитации

Фокусирование на благих качествах при не-отрицании недостатков

Аналогия с взглядом из окна на прохожего

Как медитировать о благих качествах наставника

Определение «веры»

Три пути верования в то, что наставник имеет благие качества

Конструктивное состояние ума, которое складывается исходя из веры в факт

Соотнесение между верой в истинность факта и расположением к нему

Твердая уверенность в факте

Признание доброты наставника

Прошение о вдохновении

Семичленная молитва

Практика медитации о гуру до нахождения духовного наставника

9. Отношение к духовному наставнику, включающее действия

Перевод доверия и уважения к наставнику в действия

Поддержка работы наставника

Помощь наставнику

Выражение уважения

Принятие совета наставника

Почитание авторитета наставника

Подражание наставнику

Исправление термина «преданность»

10. Преодоление эмоциональных препятствий, блокирующих развитие доверия, признательности или уважения

Применение медитации о гуру уровня сутры относительно имеющего изъяны или грубого в обращении учителя

Рассмотрение недостатков и ошибок учителя заново

Создание защищенного умственного пространства для работы с духовными ранами

Проверка видимостей, создаваемых умом

Аналогия с контекстуальной терапией для жертв злоупотребления учителя, вовлеченные в полемику

Преодоление эмоциональных препятствий, блокирующих признание доброты

Преодоление эмоциональных препятствий, блокирующих выражение уважения

11. Видение наставника Буддой

Соотношение между функцией наставника как Будды и бытием Буддой

Мысленное обозначение наставника *врачом* или Буддой

Небуквальное употребление обозначения *Будда*

Последовательные уровни интерпретации

Смысл того, что тантрический учитель является Буддой

Обоснованное рассмотрение одного явления с с разных позиций

Значение нераздельности

Нераздельные нечистая и чистая видимости

Основа для обозначения Буддой чистой видимости наставника

12. Более высокие точки зрения на рассмотрение того, что тантрический учитель является Буддой

Аспекты воззрения уровня основы, пути и результата

Точки зрения, типичные для четырех тибетских традиций

Неопределенное употребление терминов «*нечистый*» и «*чистый*»

За пределами хорошего или плохого

Преобразование отрицательных обстоятельств в положительные

Во время посвящения – видение того, что тантрический учитель является Буддой

Видение того, что тантрический учитель является Буддой, в посвящениях Гелуг

Посвящения уровня причины, пути, результата

Нераздельность тантрического учителя и Будды – и – вопрос об осуществленном учителем достижении Пробуждения

Видение всех учителей Буддами

Осуществление Пробуждения благодаря видению того, что тантрический учитель является Буддой

Специальное объяснение относительно посвящения и практики стадии зарождения

Практика стадии завершения

Введение в природу ума, осуществляемое тантрическим учителем

Медитация о гуру, уместная для начинающих на Западе

Часть III. Нездоровые отношения с духовными учителями.

13. Сверхзависимость и бунт

Избегание чрезмерной зависимости от других ради духовной энергии

Культурные факторы в западном и тибетском вариантах сверхзависимости

Сверхзависимость, базирующаяся на западной ориентации на нравственность

Чрезмерная зависимость от управляемых медитаций

Чрезмерная зависимость от получения всех ответов на наши вопросы

Проблема подчинения

Предубеждение относительно пола

Влияние древнегреческой идеи относительно нашей индивидуальности

Напряжение относительно свободы проявлять творчество

14. Перенос и откат

Описание подобных явлений в классическом психоанализе

Подобные явления в отношениях ученика-наставника

Разрешение проблем, возникающих из-за переноса и нисходящего отката
Дальнейшие шаги в процессе разрешения проблем, предлагаемые контекстуальной терапией

Радование духовного наставника

Более глубокое разрешение проблем благодаря медитации о *пустоте*

Контр-перенос

Зрелый ответ на контр-перенос

Резюме

15. Страх в отношениях ученика-наставника

Страх нарушения гуру-почитания

Саморазрушительные действия в отношении духовного наставника

Нарушение тантрических обетов в отношении взаимодействий с наставником

Адские состояния ума

Страх в западном контексте

Причина для описания адов

Страх, связанный с вопросами относительно Защитников учения и кандидатов в тулку

Решение предельно затемненных вопросов

Разрешение дилемм учеников

Решение чувствительных проблем относительно кармы и дисциплины

16. Помехи, блокирующие открытие себя духовному наставнику

Паранойя и уязвимость

Системный анализ

Открытость со стороны наставника

Проблемы, возникающие при смерти наставника

Раздувание образа, построение проекций и идеализация

Почитание

Действия наставника как непостижимые

Разница между видением в наставнике Будды и проекциями

17. Аспекты поколения и жизненного цикла

Стадии в цикле настоящей жизни

Стадии в истории духовной жизни детей «бума рождаемости»

История духовной жизни «поколения Ме»

Духовный путь «поколения Х»

Как избежать проблем, типичных для «предварительной взрослости»

Как избежать проблем, типичных для «первой взрослости»

Как избежать проблем, типичных для «второй взрослости»

Как люди «второй взрослости» могут помочь воодушевлению
«предварительно-взрослых»

Эпилог: отношения с западным духовным учителем

Уполномочивание западного духовного учителя

Следование срединному пути в межкультурных взаимоотношениях
ученика-учителя

Отношения ученик-учитель между двумя западными людьми

Выражение почтения западному духовному учителю

Различия между поколениями в путях выражения почтения

Отношения ученик-наставник в контексте практических реалий

Дхарма-центра

Ученик, работающий с западным учителем лично или для него –
опосредованно

Ученик (помощник), живущий с западным наставником как
подмастерье

Дружба между учеником и наставником в западном стиле

Партнерство между учеником и учителем в западном стиле

Заключение

Приложение: краткая сводка стадий расширенной медитации о гуру
уровня сутры

ОТ РЕДАКТОРА

Александр Берзин, американский буддист и буддолог латышского происхождения, проживший более двадцати лет в Дхарамсале и ставший одним из первых устных переводчиков Его Святейшества Далай-ламы XIV, хорошо известен российским буддистам старшего поколения. Ещё в 1987 году он впервые посетил нашу страну, чтобы тайно учить Дхарме небольшие подпольные группы буддистов в Москве и Ленинграде, а чуть позже - в Прибалтике. Он был первым, кто в 1988 году открыто прочёл буддийские проповеди в Калмыкии и Туве. Именно его лекции пробили брешь в советской атмосфере страха и запретов и послужили толчком к возрождению буддизма и воссозданию буддийских общин в этих традиционно буддийских регионах.

На русском языке до сих пор были опубликованы лишь две небольшие книжки А. Берзина «Общий обзор буддийских практик» (Нартанг, 1991; в 2000 г. переведена на польский яз.) и «Тибетский буддизм: история и перспективы развития» (М., 1992), поэтому представить русскоязычному читателю новую большую книгу А. Берзина особенно приятно, тем более книгу по такой важной для каждого буддиста теме.

Правильное отношение к учителю - краеугольный камень духовной практики. Однако само понятие «учитель» за последнее столетие было искажено и крайне мистифицировано потоком оккультно-эзотерических бредней, заполнивших книжные лотки и эфир радио- и телеканалов, и для серьёзного понимания нуждается в очищении. Именно этому очищению и посвящена данная книга А. Берзина.

Помимо просветления основ правильных духовных отношений между учеником и учителем, автор рассматривает и самые сложные аспекты этих отношений, в частности принцип отношения к учителю как к Будде, причём делает это подробно и на всех уровнях, начиная с обыденного и кончая наиболее тонкими. Это чрезвычайно важная для всех нас тема, особенно для тех, кто получал тантрийские посвящения и пытается практиковать тантру.

В то же время некоторые темы книги, написанной прежде всего для западного читателя, могут показаться для нас не столь актуальными - как, например, глава о сравнении Дхармы с не такой пока модной у нас психотерапией (а принципиальное различие между ними состоит в том, что психотерапия помогает пациенту лучше приспособиться к сансарной жизни, в то время как Дхарма помогает отречься от неё) или проблема равноправия сексуальных меньшинств, столь активно обсуждаемая в США в последние годы.

Кроме того, читателю этой книги, как мне кажется, надо быть начеку, чтобы, узнав так много о возможных проблемах взаимоотношений с духовным учителем, не потерять главной позитивной мысли, передаваемой А. Берзиным: учитель для нас - основа основ, источник всего благого в этой и будущих жизнях.

В заключение хочу от всей души поблагодарить д-ра Александра Берзина, а также издательство Snow Lions и лично его президента Джеффа Кокса за дружеское разрешение перевести и издать эту книгу для буддистов России.

А. Терентьев

P.S. Эту книгу, как и другие произведения А. Берзина, можно найти в Интернете по адресу www.berzinarchives.com

Предисловие

Первые контакты между западными духовными искателями и тибетскими духовными учителями

Начиная со времен миграции калмыков в район Волги в европейской части России в начале семнадцатого столетия тибетская форма буддизма уже была представлена на Западе. С веками контакты усиливались благодаря тому, что на пространствах в низовьях Волги поселились немцы и также благодаря царским наборам калмыцких всадников в императорскую армию. Постепенно верования калмыков и их буддийские религиозные практики привлекли внимание западных духовных искателей.

Языковые барьеры и отсутствие переведенных материалов естественно вели к первоначальной романтизации буддизма. Например, русская женщина-мистик г-жа Блаватская, основательница теософии, сделала широко популярным образ мистических духовных подвижников, посылающих телепатически из своих пещер в Гималаях тайные учения тем людям на Западе, кто обладает особой мистической восприимчивостью. Этот образ разжег личное воображение многих искренних духовных искателей и привел к дальнейшему раздуванию образа тибетских учителей

и возможных способов отношений с ними. Тибет долго оставался высшей точкой на пике «мистического Востока».

Как и должно было, наверное, случиться, первый контакт с тибетским буддизмом в США возник с новой волной эмиграции калмыков. Будучи вытесненными из Германии после Второй мировой войны, группа калмыков поселилась в Нью-Джерси в начале 1950-х годов. В 1955 г. в качестве их духовного лидера в Америку перебрался великий калмыцкий учитель геше Вангьел. И уже он познакомил многих американцев, включая меня, с более реалистичным лицом тибетского буддизма, в результате чего лопнуло немало раздутых пузырей фантазий.

С эмиграцией Его Святейшества Далай-ламы XIV и около ста тысяч его последователей в Индию для западных людей открылось больше возможностей встретить настоящих тибетских буддийских учителей. Самый ранний круг иностранных искателей состоял в основном из юных духовных авантюристов, отправлявшихся в путешествие в Индию и Непал в конце 1960-х годов, зажегшись романтическими идеалами. Я сам был тоже частью этой волны, хотя я появился, скорее, как более рассудительный фулбрайтовский стипендиат, нежели хиппи, находящийся в мистическом турне. При одном-двух компетентных переводчиках и почти полным отсутствием книг, которым можно было бы доверять, многое оставалось непонятым. Однако сравнительно простой доступ к старейшему поколению учителей, включая самого Далай-ламу, его наставников и глав всех четырех тибетских традиций, более чем восполняли эти пробелы.

Глубоко тронутые своими первыми впечатлениями, многие из нас начинали строить свои взаимоотношения с этими духовными учителями и брались за изучение и практику тибетского буддизма. Не имея подобного прецедента в нашем западном багаже, большинство из нас моделировало свои отношения с этими учителями по отношению тибетских учеников и их духовных наставников. Некоторые даже приспособивались к тибетской одежде. Шангри-ла¹ вызывала наш интерес как обещание иной культуры.

Большая часть западной молодежи из поколения шестидесятых имела мало уважения к своим старшим дома, - если имела вообще. Не в силах понять трудности наших родителей, встретившихся в жизни с эпохой упадка американской депрессии и вторую мировую войну, мы находили, что наше старшее поколение материалистично и эмоционально сухо. Мы искали открытости и ничем не обусловленной любви. Наши неуклюжие

¹ Шангри-ла — созвучное буддийской Шамбале название мистической страны в известном романе Джеймса Хилтона «Утраченные горизонты» — *Прим. ред.*

попытки свободной любви друг с другом не смогли устранить наше напряжение и одиночество. В противоположность этому, было неопровержимо то естественное тепло и приятие, которые мы испытывали со стороны тибетских учителей было нельзя не чувствовать, даже если духовные практики, стоявшие за их достижениями, оставались непонятными. Истинность постижений этих учителей говорила о себе во весь голос. Наконец, здесь нашлись люди, достойные уважения, - и это было то, чего мы отчаянно искали, хотя, быть может, и неосознанно. Итак, по своей воле, с радостью и энтузиазмом мы склонились к ногам этих учителей.

Создание Дхарма-центров и начало недоразумений

Возникновение западных Дхарма-центров началось в середине семидесятых годов как естественный продукт энтузиазма и результат некоторых дополнительных факторов. В Тибете бушевала китайская культурная революция и разрушение монастырей, происходящее с 1959 г., уже почти завершилось. Тибетские беженцы в Индии не чувствовали себя в безопасности. Многие из них стали первыми очевидцами пограничной войны между Индией и Китаем в 1962 г. и войны Индии с Пакистаном в 1965 и 1971 годах. Индийские власти, оказавшись не в силах содержать миллионы беженцев из Бангладеш, которых они вначале приняли, отослали их назад. То же самое с легкостью власти могли проделать и относительно тибетцев.

В то же время тибетские беженцы в Непале с мрачными предчувствиями наблюдали, как китайцы строят дорогу между Лхасой и Катманду, имевшую военный потенциал. Двумя десятилетиями раньше китайцы осуществили то же самое между западным Китаем и Лхасой.

При росте напряжения Сикким превратился в индийский штат в 1975 г., ввергнув проживающих там тибетцев в великую неопределенность. Бутан, чувствуя угрозу со всех сторон, вскоре предпринял меры по усилению единства и национальной гордости. Тибетские беженцы, жившие там, начали ощущать себя незваными гостями. И так по всему гималайскому региону тибетцы искали более надежной гавани на случай критического положения. Желание безопасного дома всеобщее.

Несколько тибетских учителей старшего поколения переместилось на Запад в конце пятидесятых – начале шестидесятых. Несколько более молодых тибетских монахов высокого уровня буддийской иерархии также

приехали на Запад в конце шестидесятых – начале семидесятых, большинство – чтобы получить современное образование. Откликаясь на растущую жажду духовного руководства, они начали преподавать буддизм на Западе с середины семидесятых, причем некоторые из них стали использовать нетрадиционные, приспособленные методы. Вскоре они уже пригласили своих собственных учителей из Индии и Непала совершить путешествие на Запад и вдохновить их учеников.

Первоначально великие тибетские учителя, которых они приглашали, по большей части передавали тантрические уполномочения (посвящения), проводимые с детально разработанными ритуалами. Тантра – это развитая форма медитации, предполагающая мысленное представление многоголовых, многоруких образов Будды (- "божеств"). Получение уполномочения – путь вхождения в эту практику. Начальным побуждением тибетских учителей к проведению этих ритуалов было заронить семена положительного потенциала (заслуги) в умы приходящих на посвящение, чтобы эти люди смогли бы взрастить зрелые благие плоды в будущих жизнях. Всякий средний тибетец посещает такие церемонии именно с целью обрести эти семена. Большинство западных людей, которые приходили на посвящения, однако, имели (если имели вообще) очень мало идей относительно улучшения будущих жизней. Большинство приходили из любопытства или чтобы осуществить свои фантазии о мистическом Востоке или чтобы найти чудесное избавление от своих проблем. При том, что какие-то переводы или объяснения происходящего были практически недоступны, здесь возносило ввысь воображение людей. Экзотическое очарование ритуалов привлекало многих, и тибетский буддизм скоро превратился в последний крик моды.

В ответ на энтузиазм и интерес со стороны западных людей и также на возрастание незащищенности, ощущаемое в Индии и соседних странах, многие тибетские учителя, как из старшего, так и из молодого поколения, стали подумывать о закладывании базы на Западе. И почти каждый, кто приехал, учреждал свой центр для изучения и медитации, к которому обычно начинали относить название Дхарма²-центра. Ранее подобного явления в истории буддизма не существовало. Прежде учителя, которые путешествовали в новые для буддизма земли, основывали только монастыри, а не медитационно-учебные центры для мирян.

Некоторые из наиболее динамичных учителей привлекали к себе группы учеников сразу в нескольких городах и странах. Чтобы ответить на растущие запросы, несколько таких учителей пригласили других инструкторов, известных как геше или ламы, из тибетского сообщества в гималайских странах для проживания и преподавания в их различных

² Дхарма - учения Будды

центрах. Также, прибывая из небезопасных условий, многие участники этой второй волны учителей, подобным же образом стремились создать для себя стабильные условия на Западе. Большинство этих учителей из молодого поколения остались бы незамеченными в Тибете или среди своих соотечественников в эмиграции. Обстоятельства, однако, забросили их на Запад в такое положение духовного авторитета, которое при нормальных условиях сохраняется для людей с духовными достижениями более высокого уровня, а затем эти самые обстоятельства оставили их справляться с ситуацией собственными силами.

Настоятели монастырей и главы четырех традиций тибетского буддизма не исполняют роли контролирующих инспекторов в отношении тех, кто находится в их попечении. Основная их роль состоит в руководстве церемониями и, если они являются монахами, в том, чтобы осуществлять постриг – прием в монашество новых монахов и монахинь. И так, в отрыве от своих учителей и равных себе, а также чувствуя отсутствие какого бы то ни было контроля и проверок, многие учителя из молодежи в своем одиноком положении переняли те формы поведения, которые были им известны из до коммунистического Тибета. Они приняли на себя роль великодушных владык духовных уделов, которых миряне поддерживают и которым с преданностью служат.

Западные ученики, вернувшиеся из Индии и Непала, разыгрывали другую партию из фантазий этих учителей, подражая поведению, которое, как они видели, тибетские ученики выказывают там высшим учителям. А те, у кого не было собственного опыта относительно Азии, учились этому способу поведения, наблюдая, как их тибетские учителя относятся к своим наставникам во время поездок тех на Запад. Традиционные учения по так называемому «почитанию учителя» и практики продвинутого уровня, состоящие в видении учителя Буддой, когда они были объяснены только поверхностно и поняты слабо, вели к дальнейшим заблуждениям.

Дальнейшие причины недопонимания

Несколько дополнительных сил сыграли роль в формировании отношений, между западными учениками и тибетскими учителями. Большинство тибетских учителей прибыли на Запад с весьма малой предварительной информацией об основных верованиях западной культуры и считали само собой разумеющимся, что западные люди разделяют большую часть или все тибетские представления, такие как, например, существование безначальных перерождений. Более того, большинство этих учителей были совершенно не осведомлены

относительно многообразия культур и обычаев, которые они здесь обнаружат. Для большинства тибетцев все западные люди – это *инчи* (тибетский термин, употребляемый для англичан) с одним и тем же культурным багажом. Средняя тибетская картина разнообразия западных культур столь же беспорядочна и туманна, как и картина западных людей относительно богатой палитры азиатских обществ.

Несколько искателей с Запада, которых эти учителя могли встретить в Индии или Непале, конечно же, не давали представления о том, что они увидели на Западе. Встречи с индийской или непальской культурами не подготовили их к будущему столкновению. Им предстояло столкнуться не только с проблемой обучения мирян, а не исключительно монахов, но также и с проблемой смешанной аудитории мужчин и женщин, а не исключительно мужчин. Более того, западные женщины были самоуверенны и требовали равного с мужчинами к себе отношения. Для многих тибетских учителей культурный разрыв оказался шире того, с которым они могли бы справиться. Также широко распространенное в Индии почерпнутое из фильмов впечатление, что все западные женщины доступны и полны интереса к сексу, отнюдь не облегчало положения дел.

В дополнение ко всему, многие тибетские учителя оказались единственными представителями своей родины, живущими в данном городе или стране. Или же они находились там с единственным помощником или переводчиком, с которым могли общаться на родном языке. Столкнувшись с языковым барьером в Индии или Непале, большинство тибетцев научились местному диалекту. Способность общаться была насущной потребностью для посещения магазинов и всех других практических аспектов жизни. На Западе, однако, эти учителя вели привилегированное существование, когда ученики с готовностью предоставляли им свои услуги во всех повседневных нуждах. В результате, многие тибетские учителя не изучали язык страны, где они находились, и таким образом сделались, можно сказать, изолированными от мира. Они вообще не касались или касались в очень малой мере реальной жизни своих учеников. Многие из них замкнулись в своем внутреннем мире и проводили большую часть времени в чтении или медитации.

Затем, ко времени конца культурной революции и ослабления строгостей на тибето-непальской границе, в 1980-х годах в Индию хлынуло большое количество тибетцев. На протяжении более чем двух десятков лет лишённые возможности быть монахами или монахинями новоприбывшие просто оккупировали мужские и женские монастыри. Геше и ламы, обучающие на Западе, уже несли на себе тяжесть ожиданий, связанных со сбором средств на строительство храмов для восстанавливаемых в Индии тибетских монастырей. Теперь же они

оказались под непрекращающимся давлением, вынуждающим их финансировать проживание и пропитание новопостриженных монахов и монахинь.

Возникновение нездоровых взаимоотношений

Динамика этих сил привела во многих случаях к не лучшим взаимоотношениям между западными духовными искателями и тибетскими учителями. Западные люди по большей части выражали свои мысли открыто, в то время как тибетцы предпочитали меньше говорить или же высказывались околичностями. Например, если бывает предложена добавка десерта, европейцы прямо примут её, если хотят. Тибетцы, со своей стороны, обычно три раза отказываются, прежде чем примут предложенное. Тотчас же сказать: «Да!» - означает для них жадность и пристрастие. Из-за культурных различий, подобных этому, и общей политики учителей не делиться с учениками своими личными проблемами, дефицит контакта между ними неотступно усиливался. Члены Дхарма-центров имели мало представления об эмоциональном и финансовом давлении, с которым имели дело их тибетские учителя.

Вскоре начали происходить злоупотребления в сфере секса, денег и власти. Традиционный Тибет тоже имел религиозную коррупцию, никакое общество не защищено от этого. Однако эти злоупотребления не достигали той степени, в которую хочет заставить нас поверить китайская коммунистическая пропаганда. С другой стороны, не каждый, кто являлся учителем, был святым, что бы там ни воображали европейцы со сверкающими от восторга глазами. Провоцирующие условия жизни на Западе просто-таки вызвали на поверхность худшее в некоторых из учителей, склонных к недостойному поведению.

Когда западные практикующие старшего поколения также начали учить тибетскому буддизму в начале восьмидесятых, отсутствие должного контроля над ними также в некоторых случаях вело к подобным нарушениям.

Старшее поколение учителей, которые воистину вдохновляли своим примером, медленно, но неотвратимо уходило из жизни. Борьба за власть по наследованию линий преемственности и полемика о Защитнике Дхармы среди уважаемых духовных лидеров внутри тибетского сообщества подлили масла в огонь растущей смуты.

Защитники Дхармы - это могущественные невидимые существа, призванные великими учителями защищать учения Будды от разрушительных сил. Большинство западных духовных искателей имеют слабое представление о защитниках или о социополитических аспектах, лежащих в основе дискуссий по поводу этих защитников.

К концу 1980-х годов и в начале девяностых ситуация сделалась критической. Скандалы вышли на поверхность. За этим во многих случаях последовало разочарование. Некоторые европейцы оставляли своих учителей с отвращением и прекращали практику буддизма в своей жизни, в то время как другие входили в состояние несогласия и занимали оборонительные позиции. Дхарма-группы размежевались по вопросам преемственности и проблемам Защитника и к середине 1990-х некоторые начали выражать публичные протесты против других. Образ тибетского буддизма и его духовных лидеров начал тускнеть. Циничные люди начали свободно использовать такие уничижительные ярлыки относительно тибетского буддизма, как «авторитарный», «патриархальный», «сексуальный».

С концом тысячелетия многие европейцы стали ратовать за чисто западный буддизм, свободный от неуместных религиозных и культурных атрибутов Востока. Но отличие сути от атрибутов, однако, никогда не было простой задачей. Иногда люди в спешке пренебрегают важными вещами, не исследовав серьезно все возможные последствия этого. Рьяный подход к делу у таких людей напомнил о викторианских ученых и миссионерах, которые самоуверенно провозгласили «ламаизм» выродившейся формой буддизма. Так, в итоге в западном буддийском сообществе вспыхнули ожесточенные дебаты между «традиционалистами» и «модернистами». Эти дебаты включали в себя и вопросы о том, какой язык нужно использовать для проведения ритуалов на Западе, и место веры в перерождения в следовании буддийскому пути.

Сейчас, когда начался уже двадцать первый век, многие из тех проблем продолжают существовать и выход из них не найден. По-прежнему происходят публичные протесты, оскорбления и жаркие дебаты. И так же, как бесконечно возобновляющиеся сцены насилия и несправедливости по телевидению, возобновляющиеся проступки в поведении привели некоторых практикующих Дхарму людей к безразличию. Не веря больше ни в кого, многие обнаружили, что их духовная практика ослабла и сделалась неэффективной. Разрешение проблем и излечение ран отчаянно необходимо, чтобы искренние духовные искатели могли преуспевать в деле духовного развития. Отношения ученик-учитель, как они понимаются и развиваются на Западе, нуждаются в переосмыслении и, может быть, в пересмотре.

Подход, предлагаемый для пересмотра взаимоотношений ученик-учитель

Из всего, что нужно рассматривать в качестве руководства по этому вопросу, на первом месте стоят подходы, имеющиеся в самих буддийских учениях, - так поступал, скажем, Цонкапа, основатель традиции Гелуг тибетского буддизма, который обосновывал все свои реформы свидетельствами текстов. Указывая достоверные источники, исходя из которых он развивал свои нововведения и достоверные линии обоснования, которые привели к его прозрениям, он развеивал все сомнения в том, что разрабатывает «ложную Дхарму» - учение, противоположное замыслу слов Будды. Даже когда Цонкапа обрел чистое видение Манджушри, воплощения мудрости Будд, совет Манджушри касался, прежде всего, того, какие классические тексты нужно исследовать заново, чтобы прийти к правильному пониманию.

В настоящей книге я попробовал следовать методу Цонкапы. Поскольку все четыре школы тибетского буддизма произошли из Индии, где собственно ни одна из них не существовала как таковая, они имеют равные по обоснованности права считаться истинными буддийскими традициями. Так что в поисках руководств я проработал текстуальные материалы каждой из четырех школ и некоторые их индийские источники.

Прояснение моментов заблуждения относительно учений Будды может принести только пользу искренним практикующим, которые стараются следовать буддийскому пути. Однако прояснение требует большой осторожности. Уничижать те моменты, которые лично находишь неприятными, - возможно, из-за неправильной интерпретации, - и внедрять новые учения, которые лично более приятны, но противоречат глубочайшим замыслам Будды, - значит определенно нарушать базовые обеты, принимаемые большинством буддистов. Пример ламы Цонкапы внушает уважение. Тем, кто принимают надежную ориентацию (прибежище) в Дхарме, нужно полагаться на то, что сами учения Будды обеспечивают принципы решения проблем, касающихся Дхармы.

Различные школы западной психологии дают полезные аналитические средства для понимания некоторых проблем, которые могут быть обусловлены нездоровыми взаимоотношениями с духовными учителями. Хотя я использовал некоторые эти средства, чтобы распознать определенные синдромы, я соотнес их с буддийским анализом и продемонстрировал как могут подходить к этим проблемам традиционные буддийские методы. Таким способом я скорее попытался высветить широкий спектр применения буддийских учений, нежели перемешать учения с западной психологией.

Любой подход к перестройке взаимоотношений ученик-учитель должен стараться избегать двух крайностей. Первая – это обожествление учителя до такой степени, когда оно уже порождает культ и заставляет оправдывать его ошибки. Вторая крайность – это демонизация учителя, доходящая до того, что паранойя и недоверие не дают получить ту пользу, которая могла быть извлечена из здоровых взаимоотношений ученика-наставника. В старании избежать первой крайности нам нужно быть очень осторожными, чтобы не впасть во вторую.

Эта книга

Цель этой книги – предложить для размышления несколько соображений. Я написал ее, базируясь на исследовании текстов и личном опыте буддийских взаимоотношений ученика-наставника за тридцать лет, двадцать девять из которых были проведены мною в основном в тибетской эмигрантской общине в Дхарамсале, Индии. В особенности значительными стали для меня те девять лет ученичества, которые я провел с Цэншабом Серконгом Ринпоче, последним учителем-партнером по дебатам и вспомогательным наставником Его Святейшества Далай-ламы. В это время я обучался и служил ему переводчиком, англоязычным секретарем и менеджером зарубежных поездок. Также я использую опыт девятнадцатилетнего преподавания буддизма в Дхарма-центрах и университетах семидесяти стран мира. За исключением оговоренных случаев, все мнения и интерпретации, которые я здесь предлагаю, исключительно мои собственные. Я не претендую на то, чтобы говорить с какой-либо степенью авторитетности. Я просто надеюсь, что информация, почерпнутая из текстов, и личные открытия, предложенные здесь, смогут способствовать дальнейшему размышлению и обсуждению.

Предполагаемая аудитория этой книги включает и людей, уже практикующих буддизм, и потенциальных учеников, которые хотят избежать проблем, с которыми другие уже столкнулись. Те практикующие, с которыми дурно обращались их учителя или которые разочаровались или же запутались относительно поведения своих учителей, может быть, найдут эту книгу особенно полезной.

В дополнение хочу сказать, что те, кто горячо предан своим учителям, может быть, найдут здесь полезные места, помогающие им стабилизировать свои эмоции в этих взаимоотношениях. Хотя книга обсуждает взаимоотношения ученика-учителя конкретно в тибетском

буддизме, но те, кто вовлечен в другие буддийские традиции или в любой духовный путь, включающий отношение к учителю, тоже, может быть, найдут эту книгу полезной для себя.

Поскольку эта работа не адресована специально ученым, я цитирую здесь санскритские и тибетские источники в традиционной буддийской манере, просто с названием и именем автора, а не со ссылками. Я использовал английский перевод всех названий текстов и, для простоты чтения, применил упрощенную фонетическую транслитерацию санскритских и тибетских имен.

Стандартная транскрипция этих имен, тибетских и санскритских, где это было доступно, включена в библиографию. Библиография также содержит детальный список первоисточников, которые я использовал для консультаций, вместе с доступными английскими переводами и вторичными источниками. Также я применил упрощенную систему транслитерации для санскритских и тибетских буддийских терминов, используемых в тексте, и снабдил их стандартной транскрипцией тибетских терминов в скобках. Для некоторых избранных буддийских терминов английского языка я также дал в скобках тибетские транслитерации и транскрипции и – там, где указано, - еще и санскритские эквиваленты, иногда с более распространенными английскими переводами.

Я полностью в долгу перед моими духовными наставниками, особенно перед Его Святейшеством Далай-ламой, последним Цэншабом Серконгом Ринпоче и его пятнадцатилетним *перерождением*, а также перед последним геше Навангом Даргбеем, чье нескончаемое вдохновение сделало возможным эту работу. Эта книга также смогла состояться благодаря гранту от Karog Family Foundation, переданному через Nama Rupa Foundation, которому я особенно признателен. Я от души благодарю моего помощника Петера Грина и редактора в издательстве Snow Lion Кристину Кокс, чьи вклады бесценны. Также благодарю Кайтлин Коллинз, Тубтэн Чодрон, д-ра Катерину Дукоммун-Наги, Элнис Грантс, Элдемара Гегевалда, д-ра Мартина Калфа, Израэля и Элис Лифшиц, д-ра Райнера и Ренату Ноак, Сонама Тэнзина, Элэна Турнера, Роберто Волпона, Силвию Вецель и бесчисленных других друзей в Дхарме за их полезные предложения и советы по этому проекту. Пусть эта книга принесет некоторую пользу.

Александр Берзин

Берлин, Германия

30 мая, 1999

Часть I.

Духовные искатели и духовные учителя

1. Размышления с точки зрения культуры.

Культуры играют большую роль в определении формы личных взаимодействий между их членами. И так же, как отличаются отношения между детьми и родителями в одной культуре от другой и в одно время от другого, так же отличаются и отношения между духовным искателем и духовным учителем. Поэтому вполне естественно, что эти отношения будут отличаться и в зависимости от того, являются ли их участники оба тибетцами или оба западными людьми, или каждый – из разной культуры. Возникают проблемы, когда одна или другая сторона думает, что им нужно копировать чуждую культуру или ожидает от другого, что тот будет принимать инокультурные варианты. Например, западные ученики могут думать, что им нужно вести себя так же, как тибетцам, или что тибетские учителя должны вести себя более по-западному. Или же, наоборот, тибетские учителя могут ожидать, что западные ученики будут вести себя так же, как это делали бы ученики-тибетцы. Однако, когда каждая из сторон понимает и уважает культурный багаж другого, тогда появляется возможность гибкости и приспособления друг к другу. Это часто устраняет ряд проблем. Чтобы понять некоторые из различий, давайте очертим портреты среднего духовного искателя в каждой из этих культур.

Типичный духовный искатель в традиционном Тибете.

По традиции, большинство духовных искателей-тибетцев так же, как и их учителя, были соблюдающими безбрачие монахами или монахинями, обладающими ограниченными представлениями о семейной жизни, полученными преимущественно из своего детства. Большинство имели также и о светских делах ограниченные знания. Почти каждый вступал в монастырь необразованным ребенком. Тибет прошлого никогда не развивал системы общего образования и, в действительности, вряд ли имел вообще какое-то светское образование. Самые крупные примеры исключений из этого правила имелись в столице Тибета - Лхасе, где располагалась государственная школа для обучения гражданских служащих и медико-астрологический институт. Поступление в них было обычно ограничено и предоставлялось только детям аристократии. Затем,

монашеское образование охватывало только предметы, связанные с духовными сферами. Даже в тех монастырях, где преподавалась медицина и астрология, эти предметы сильно переплетались с буддийской теорией и ритуалами.

У мирян существовало немного возможностей духовного образования. Пожалуй, единственная возможность состояла в обучении у нгагпы (*sngags-pa*), женатого тантрического йогина, посвятившего свою жизнь медитации и исполнению ритуалов по домам людей. Однако нгагпы обычно обучали только детей из своих собственных семейств и немногих молодых людей которые жили бы с ними. В то время, когда они останавливались на несколько месяцев в доме своего покровителя в далеком районе, могло случиться, что они наставляли также подростков в этом доме и нескольких других детей из знаменитых родов в этой области. Но число нгагп в Тибете все же трудно сравнить с числом монахов. Духовные искатели из мирян были скорее исключением, а не правилом.

Некоторые нгагпы были также тулку (*sprul-sku*, ламы-перерожденцы) и являлись обычно мирянами- *ладыками тронов* (тулку) в одном или нескольких монастырских учреждениях, ответственными за передачу посвящений и проведение наиболее крупных ритуалов. Еще в детском возрасте опознанные как перерождения прошлых тантрических мастеров, тулку оставались на вершине тибетского общества.

Мужские и женские монастыри обычно не принимали на обучение мирян. Тем не менее, если нгагпы-тулку были связаны с монастырскими учреждениями, они зачастую получали свое образование именно там. Подобным же образом и юные члены их семейств, а позже их собственные дети тоже могли брать уроки в мужских или женских монастырях. Так духовные искатели подобного рода часто имели тесные связи с монахами и монахинями.

Вступление в монастырь в традиционном Тибете.

Традиционно тибетцы вступали в монастыри в юном возрасте. Требуемыми для этого условиями было здоровье и возраст, достаточный для того «чтобы прогнать ворону». Эта способность показывала, что дети уже достаточно самостоятельны, чтобы жить вне дома. Большинство тех, кто вступал в монастырь, были семи или восьми лет, хотя тулку были иногда только около четырех лет.

Решение о вступлении в монастырь всегда проходило взаимную договоренность между родителями и ребенком. Инициатива могла исходить от любой из сторон. Становление монахом или монахиней в Тибете было не только престижным, это было обычным делом. Более одной шестой части всего населения представляло из себя монашество. Более того, благодаря отсылке некоторых из детей в семье в монастыри удавалось предохранить чрезмерное дробление принадлежащего семье имущества, на которое обречен почти каждый домохозяин. Хотя дети-монахи и монахини брили головы и надевали монашеские одежды, они обычно не принимали первичных монашеских обетов до раннего отрочества или середины этого возрастного периода или же полных монашеских обетов – до двадцати одного года. В отличие от своих христианских товарищей, обычно они поддерживали связи со своими семьями. Если в детстве они проживали в далеких монастырях, то часто проводили летние каникулы дома, помогая на поле или со скотом.

Можно спорить о том, что детей вряд ли можно относить к искренним духовным искателям. Многие, конечно, хотели вступить в монастыри, чтобы наслаждаться товариществом, живя с детьми своего возраста. А иные, кто жаждал знаний, имели сильное желание попасть в монастыри, поскольку изучение буддизма было для них путем получения образования. Духовные интересы часто проявлялись впервые в игровом подражании медитации и ритуалам, проводимым старшими монахами. Искренний духовный интерес приходил по большей части с образованием и созреванием. Многие монахи и монахини, однако, никогда по-настоящему так и не развивали этого интереса и оставались в монастырях просто ради безопасного образа жизни.

Юные монахини и монахи традиционно жили в домах своих учителей. Если они поступали в крупные монастыри за пределами своей родной области, ученики и учителя из одного района жили в землячествах, составляющих подразделения внутри более крупных институтов. У них были свои храмы для общих молитв и, подобно большинству горных народов, они чувствовали сильную связанность друг с другом благодаря региональному подчинению и общим диалектам.

На протяжении детства и отрочества юные монахи и монахини исполняли повседневные работы по хозяйству и присоединялись к взрослым помощникам в служении своим учителям. Они подвергались строгостям как со стороны учителей, так и со стороны монастырских властей. Ругань и побои были обычным наказанием, даже для тулку. Тем не менее, дети находили здесь также и определенную физическую привязанность со стороны старших членов монастырского дома, которые

заменяли им родителей. Учителя выполняли родительские функции, становясь фигурами власти и образцами для подражания.

Вступление в монастырь в эмиграции в наши дни.

Тибетское общество в эмиграции восстановило многие из своих крупнейших монастырей в Индии и Непале. Новые институты поддерживают традиционные обычаи, хотя те из них, что находятся в Южной Индии, вынуждены рекрутировать всех своих членов, для кого это физически посильно, на участие в сельскохозяйственных работах. Теперь здесь вступление в монастырь распространено меньше, чем раньше. Большинство бедных семей и новоприбывшие эмигранты посылают нескольких своих детей в монахи или монахини преимущественно из-за стесненности в средствах к существованию. Часто новопоступающие кандидаты, по крайней мере, получают некоторое светское образование до вступления в монастыри, и многие вообще откладывают поступление до юношеского возраста. Тулку, однако, по-прежнему вступают в монастырь в нежном возрасте.

Начиная с 1980-х годов часть монашеского образования составила современная школьная программа, но только в крупнейших институтах.

По-прежнему в домах тулку и старших учителей в эмиграции живут юные ученики. Однако многие монахи и монахини сейчас живут или в общежитиях с общими кухнями или же с несколькими другими в маленьких домиках. Более крупные мужские и женские монастыри все еще содержат землячества. Хотя в новых монастырях отсутствуют многие современные удобства Запада, все же этих удобств здесь гораздо больше, нежели в монастырях традиционного Тибета. Соответственно, теперь хозяйство в них требует намного меньше работы, чем прежде. И поэтому теперь во взаимоотношениях учителя-наставника служение учителю стало играть меньшую роль, чем раньше. И все-таки некоторая служба по-прежнему является стандартной платой за обучение.

Как и в традиционном Тибете, дети-монахи и монахини не имеют каких-то специальных условий. С другой стороны, дети-тулку всегда имели и продолжают иметь лучшую еду и одежду, нежели все другие. Они сами и вся их обстановка поддерживается в скрупулёзной чистоте. Обслуживаемые специальными помощниками, они почти не имеют контактов с обычными детьми в монашеском сообществе, поскольку эти дети считаются слишком грубыми и грязными, чтобы играть с ними.

Традиционно от избалованности большинство тулку спасала жесткая дисциплина. В наши дни, однако, у юных тулку, имеющих заметные контакты с западными людьми, западной культурой, электронными играми, возникают большие проблемы с дисциплиной. В особенности часто это случается, когда визиты на Запад разрушают стабильность их домашней жизни, прерывают их образование и приносят конфликт культур.

Традиционное тибетское монашеское обучение.

Духовное образование и обычных монахов и монахов-тулку сохраняет свою традиционную форму. Единственная разница состоит в том, что прежде только тулку и наиболее выдающиеся молодые люди учились писать. Тулку получают индивидуальные уроки в юном возрасте, другие дети обучаются в группах. В традиционном Тибете позиция монахинь была несколько ниже сравнительно с аналогичной позицией мужчин. Только в настоящее время были совершены какие-то шаги, чтобы привести их образование и обучение медитации к стандартам монахов. И все же еще предстоит долгий путь в этом направлении.

До тринадцати лет образование состоит для большинства из обучения чтению и письму, заучиванию молитв и текстов и посещении ритуалов. Буддийские молитвы и тексты написаны на классическом тибетском языке, который так же непонятен среднему тибетцу, как латынь или древнееврейский – среднему западному человеку. Почти во всех случаях дети не получают объяснений и не занимаются медитацией. Они более способны в этих областях в более старшем возрасте, в то время как в детстве кульминации достигают их способности к запоминанию.

Роль учителя на протяжении начальной стадии образования состоит в курировании посредством ежедневного принуждения к дисциплине и проверки учеников. Молодую энергию детей направляют в русло выкрикивания на пределе возможностей легких текстов, которые они заучивают. Все они кричат в одно и то же время, при том что каждый вопит что-нибудь своё. Это помогает им развить сосредоточение невзирая ни на какие помехи. Также это удерживает их в бодрости на протяжении периодов разучивания, которое многие считают скучным занятием.

Монахи и монахини – подростки, включая тулку, обучаются методом дебатов. Дебаты также весьма шумное занятие, подчеркиваемое сильными ритуальными жестами, и несколько отдельных разных дебатов происходят

одновременно, один по соседству с другим. Через дебаты подростки учатся размышлять логически, задаваться вопросами обо всем и выдерживать поражения.

Несмотря на относящийся ко всем совет о том, что практика тантры – не для начинающих, и длинный лист требований, предъявляемых к тем, кто хочет стать учеником тантрического учителя, почти все тибетские монахи и монахини получают тантрические посвящения в юном возрасте. Если ученики и делают какие-то медитации, то эти медитации состоят из прочитывания *садхан* – ритуальных текстов по тантрической визуализации. Поскольку им не хватает квалификации изучать тантру, большинство имеет только приблизительные идеи относительно того, что им делать со своим умом во время начитывания этих текстов. Подобным же образом многие изучают тантрические ритуалы и исполнение поклонов, но лишь немногие знакомы с более глубоким значением этих занятий. Большинство вместо этого сосредотачивается на установлении самодисциплины, почерпнутой из практик, на почитании своих обязательств перед учителями по начитыванию этих текстов ежедневно, на устранении препятствий силой ритуалов и закладыванию хороших инстинктов для будущих жизней.

Традиционная духовная жизнь тибетцев-мирян.

В древней Индии основная духовная деятельность буддистов взрослого возраста заключалась в поднесении еды монахам и монахиням, приходившим в их дома во время своих ежедневных сборов подаяния. Дважды в месяц монастыри, как мужские, так и женские, открывали свои двери мирянам, приходившим на лекции, имевшие форму нравоучительных историй. И дома, и в монастырских учреждениях миряне также участвовали в практике почитания, такой как зажжение курений и совершение других подношений. Сверх того, богатые семьи иногда приглашали группы монахов и монахинь в свои дома. После подношения еды семья обычно получала краткое наставление от старшего монаха. Однако редко патроны из мирян изучали более глубокие учения или получали подробные объяснения по медитации, разве что они были членами королевской семьи.

Как и в Тибете, некоторые миряне занимались с буддийскими тантрическими йогинами, но такие составляли незначительное меньшинство. Обычай широкого обучения медитации буддистов-мирян

начался только в девятнадцатом столетии в Шри Ланке и затем распространился в Бирму. Он возник в этих странах под влиянием, оказанным протестантской моделью общин мирян, получающих религиозные наставления, при возрождении буддизма после миссионерского давления, существовавшего под владычеством британского колониального правления. Обычай обучения медитации широкой аудитории буддистов-мирян никогда не распространялся в Тибете.

Тибетские монахи и монахини никогда не приходили в дома людей с обходом за подаянием, может быть, из-за удаленности монастырей и жестоких климатических условий. Вместо этого миряне иногда приходили в монастыри, чтобы совершить подношения маслом и зерном и совершить практики почитания, такие как обход монастыря и поклоны.

Этот обычай по-прежнему преобладает и в эмиграции. Основной духовной практикой на дому для широкого большинства тибетцев было зажжение масляных ламп и курений, подношение чаш с водой и начитывание мантр. Мантра – это комплекс слов или слогов, которые нужно повторно начитывать в связи с определенным образом Будды. В старом Тибете, кроме всего прочего, большинство мирян были неграмотны и поэтому неспособны читать тексты Дхармы. Все их знания происходили из слушания, смотрения и повторения.

Ни в Тибете, ни в эмиграции у тибетцев-мирян не было Дхарма-центров, где они могли бы изучать буддизм. В школах, созданных тибетским правительством в эмиграции обычно используется монах для руководства детьми в ежедневных молитвах. Пока что они еще не начали приглашать на эту роль монахинь. Однако монах передает только элементарные буддийские учения.

На живом разговорном тибетском языке недоступно систематическое изучение материалов по буддизму. Лишь недавно в печати на тибетском появилось несколько духовных бесед Его Святейшества Далай-ламы. И хотя буддийские ценности проникают все общество так же, как христианские ценности наполняют Запад, миряне, знающие буддизм немного глубже и занимающиеся медитацией, - это в большинстве своем бывшие монахи и монахини.

Великие учителя в старом Тибете иногда выступали перед большими собраниями людей с лекциями по классическим текстам и передавали тантрические посвящения. Большинство этих событий происходило в монастырях, и навряд ли хоть немногие миряне посещали их. Правда, изредка учителя проводили церемонии долгой жизни, передавали посвящения и объясняли при этом базовые учения аудитории мирян.

Большинство посещающих эти мероприятия людей даже не пытались понять, что происходит, и впоследствии не брались за медитацию. Преобладающим взглядом на вещи был такой, что они закладывали семена предрасположенностей для будущих, желательно, монашеских жизней.

В наши дни в эмиграции учрежденные заново монастыри больше не размещаются в изолированных областях, как это было в Тибете. Они находятся внутри или вблизи сообществ мирян. В результате этого, большинство мирян теперь имеют повседневный контакт с монашеством, но по-прежнему не получают со стороны монахов духовного руководства. Тибетские буддийские монахи и монахини никогда не имели традиции включаться в служение обществу, как например, преподавание в школах или ведение детских домов, больниц или домов призрения. Некоторые, правда, служат в правительстве. Так же, как и в старом Тибете, большинство духовных контактов, которые имеют миряне с монашеством, состоит в приглашении монахов и монахинь в дома для совершения ритуалов или денежное обеспечение проведения таких ритуалов в монастырях. Ритуалы же по большей части предназначаются для устранения препятствий и принесения успеха в мирских делах благотворителя.

Великие учителя иногда объясняют тексты и передают посвящения большим толпам людей, состоящим как из монахов, так и из мирян. Они прилагают особые усилия к тому, чтобы дать в самом общем виде духовное наставление мирянам, посещающим эти учения, но подход публики остается в большинстве случаев таким же, как и прежде. Люди приходят получить *благословения* и заложить предрасположенности для будущих жизней. У тибетцев нет обычая задавать вопросы, особенно в общей аудитории.

Контраст с западными духовными искателями.

Ситуация западных людей, привлеченных тибетским буддизмом, отличается радикальным образом. Лишь некоторые начинают свое буддийское образование еще детьми, посещая некие классы, эквивалентные воскресным школам, организованные их обращенными в буддизм родителями. Так что почти все западные люди приходят к буддизму, уже получив современное образование и прочитав некоторые книги по буддизму. Поскольку книги эти написаны на современном языке, европейцы могут обучаться по ним и без учителя. Однако они обычно

хромают в отборе материала, поскольку никогда не разучивают тексты наизусть и не дебатируют их попунктно.

Европейцы ходят в Дхарма-центры, а не монастыри, и, как миряне, они жаждут изучать наиболее глубокие учения и обретать опыт в медитации прямо сейчас, в этой самой жизни. Хотя, подобно тибетцами, они получают посвящения задолго до того, как оказываются достаточно квалифицированными, чтобы практиковать тантру, многие хотят получить полные наставления и включиться в практику безотлагательно, не ожидая достижения квалификаций требуемых в качестве предпосылок этого. Диапазон внимания большинства европейцев довольно ограничен и, без периодического внешнего стимулирования, они быстро теряют интерес. Почти никто не думает о будущих жизнях и не удовлетворяется закладыванием добрых предрасположенностей. Некоторые европейцы, на самом деле, лелеют романтические фантазии, что они являются Миларепами (это известный тибетский йогин, занимавшийся медитацией в пещере и достигший Пробуждения в той же жизни). Они, конечно, забывают при этом о тех трудностях, которые преодолевал Миларепа для того, чтобы получить учения. Тибетцы никогда не бывают столь самонадеянны.

С определенными исключениями, те немногие европейцы, которые в итоге стали монахами или монахинями, надели монашеские одежды только после длительных изучения и медитаций. Однако, чтобы получить доступ к учениям, западные люди не были вынуждены отрекаться от семейной или одинокой мирской жизни, или надевать монашеские облачения. Вряд ли можно найти случай, когда какие-то западные буддисты живут со своими духовными учителями, встраиваясь как часть домашней жизни учителя. Некоторые, однако, живут в Дхарма-центрах, где, отдельно от учеников, могут находиться и их учителя.

Исходя от принципа равенства нашей культуры, западные миряне ожидают тех же возможностей, которые получают монахи или монахини. Далее, они не терпят дискриминации по критерию пола или любому другому. Они хотят, чтобы все тексты были доступны на их языке, а не на классических языках буддизма. Даже если они декламируют ритуалы по-тибетски, большинство из них станет проделывать это, только если они знают, что читают. Очень мало кто желает декламировать священные тексты, не говоря уже о заучивании их наизусть.

В отличие от тибетцев, большинство западных людей нетерпеливы при обучении медленными темпами. Это происходит из-за их делового образа жизни. Мало кто может потратить больше одного-двух вечеров в неделю и иногда выходные, чтобы ходить в Дхарма-центры. У многих бывает очень мало времени в течение дня, чтобы медитировать. Привычные к скоростям

современных условий, они хотят срочного и полного доступа к учениям и быстрых результатов, особенно, когда они должны платить за наставления по Дхарме. Тибетцы вряд ли разделяют эти ожидания.

При таких обширных культурных различиях между западными людьми и тибетцами неудивительно, что часто возникает недопонимание, когда духовные искатели и духовные учителя происходят из различных обществ. И крайне редки люди с глубоким пониманием и адекватной оценкой обеих культур.

2 Традиционное значение слов "духовный учитель".

Исправление терминологии.

Титулы, а в особенности почерпнутые из иностранных языков, очень часто мистифицируют западных людей. Они зачастую соединяют их с романтическими образами, что неверно. В особенности, это случается с различными титулами, прилагаемыми к духовным учителям, таким как (в тибетской буддийской традиции): гуру, лама, тулку, ринпоче, геше и кэнпо. Эти титулы довольно-таки сбивают с толку, будучи используемы для азиатских учителей и становятся еще более интригующими, когда превращаются в титулы европейцев.

Классическая китайская философия учит, что различия часто происходят из-за терминологии. Это прозрение полностью приложимо к вопросам перевода. Неточно переведенные термины часто несут ложные идеи, особенно, когда два задействованных языка относятся к далеко отстоящим друг от друга культурам. Если термины действительно содержат подразумевавшееся значение, тогда люди, которые стараются воплотить принципы, выраженные этими словами, могут пытаться действовать подразумевавшимися способами. Поэтому Конфуций призывал к «исправлению терминологии». Если люди знают, как должны действовать властитель и подчиненный, или родитель и ребенок, и что является правильными взаимоотношениями между ними – тогда они могут стараться следовать этой модели. Успех их стараний принесет гармонию в общество. С другой стороны, если возникает заблуждение относительно социальных ролей и люди не следуют правильной линии поведения, тогда это влечёт хаос и бедствия.

Мы можем распространить этот принцип и на ситуацию духовного учителя с духовным искателем. Если мы небрежны с использованием терминов и позволяем кому угодно называть себя гуру или учеником, мы открываем дверь к несчастливым взаимоотношениям.

Нам нужны стандарты. Так же, как группы производителей поддерживают бдительность в надзоре за качеством продукции, и мы нуждаемся в подобном подходе относительно духовных учителей. Иерархическая структура тибетского буддизма сильно отличается от структуры организованной церкви. Ни сам Далай-лама, ни главы четырех традиций не обладают полномочиями утверждать, кто является квалифицированными учителями, или же объявлять людей некомпетентными. Более того, в наши дни из-за возможных судебных

процессов на Западе мы не можем ожидать ни от индивидуумов, ни от полномочных представительств, что они возьмут на себя ответственность за гарантию нравственного поведения других людей.

В своей книге *«Личные наставления моего полностью совершенного учителя»*³ ньюингмапинский учитель Патрул обозначил единственно оправданный разумный подход: духовные искатели должны принимать ответственность на себя. Шарлатаны и негодяи могут выдавать себя за великих учителей. Они могут даже иметь при себе профессионалов, запускающих эффектные рекламные кампании для своих книг и лекционных турне. Тем не менее, дело самой аудитории выбирать: становиться их последователями или нет. Если мы знаем стандарты, мы не позволим халтурщикам одурачить нас. Мы удовлетворимся только истинными учителями.

Происхождение слов *гуру* и *лама*.

Чтобы получить ясное представление о тонких соотношениях буддийских терминов, нам надо взглянуть на этимологию каждого из их слогов. В случае санскрита каждый слог и иногда даже каждая буква слова может подразумевать другие термины, которые содержат этот слог или букву. В случае тибетского каждый слог слова может составлять самостоятельное слово или же быть слогом в другом термине. Например, объяснительная тантра «Ваджрная гирлянда» подобным образом обозначает наиболее продвинутые уровни на пути тантры, закодировав их в первых сорока санскритских слогах тантры Гухьясамаджа (*«Собрание тайных [факторов]»*). Поэтому в качестве первого шага на пути к осуществлению исправления терминологии давайте применим этот традиционный буддийский аналитический прием к различным санскритским и тибетским словам, обозначающим духовного учителя.

Наиболее хорошо известный санскритский термин, обозначающий духовного учителя, - это гуру. Хотя в некоторых западных странах слово гуру связывают в отрицательном значении с главой культа, сам термин буквально означает: «некто весомый или тяжелый». Это не значит, что гуру обязательным образом должен быть тучным, хотя многие, действительно, бывают излишне полны. Также это не значит и то, что гуру составляют гнетуще серьезную компанию. Большинство буддийских учителей, особенно тибетских, обладают великолепным чувством юмора.

³ См. русский перевод: - прим. Ред.

Например, Его Святейшества Далай-лама XIV смеется и шутит всякий раз, как что-то покажется ему смешным, даже когда излагает глубочайшие темы. Скорее, как объяснил Царчен, основатель традиции Сакья Цар в своем комментарии на «*Пятьдесят строф (об учителе)*» (Ашвагоши)⁴, этот термин можно соотнести с тем, что весомость гуру – это их особенные качества. *Гу* – сокращение для *гуна*, благих качеств, а *ру* – применяется для *ручи*, собрания.

Более того, гуру весомы и в смысле вещественно осязаемого присутствия. Всякий, кто хоть как-то чувствителен, в комнате с истинным гуру может почувствовать, что выдающиеся качества этой личности намного превосходят всех других. Так как *гу* также применено здесь для *гухья*, тайного, а *ру* – для *рупа*, тело, то полный масштаб качеств, которые во плоти представляют гуру, намного превышает наше воображение. Так что гуру – это великое существо, поскольку *у* здесь используется для *уттара*, означающего «наивысший».

Тибетцы переводят *гуру* как *лама (bla-ma)*. *Ла* означает непревзойденный или наивысший, в то время как *ма* значит мать. Ламы напоминают матерей в том, что они дают внутреннее рождение тому, что является наивысшим. Другими словами, ламы – это люди, которые сверхобычно духовно развиты. Более того, ламы помогают другим дать рождение их собственному достижению подобного состояния. Слово лама, однако, имеет и более широкие соответствия.

В своем значении «непревзойденный» *ла* относится к бодхичитте – сердцу, полностью устремлённому к пробуждению - достижению его на благо других. Бодхичитта происходит из любви и сострадания. Пробуждение – это высший уровень духовного саморазвития, какой только возможен, достигаемый с устранением всех отрицательных характеристик и с осуществлением всех положительных качеств. Достижение его равно состоянию Будды и приносит способность помогать другим наиболее полным образом, какой только возможен.

Ма относится к мудрости, которая является матерью всех духовных достижений. Так что ламы сочетают сердце, полное самопожертвования, с мудростью и способны направлять других к подобным достижениям. В своем обладании этими выдающимися чертами ламы весомы своими благими качествами.

Как и *гуру*, *ламы* тоже являются такими существенными личностями, чье присутствие впечатляет, возносит и воодушевляет других. Другое

⁴ См. русск. пер.: Ашвагоша. Пятьдесят строф благочестивого почитания Учителя. Пер. с англ. А. Бреславца. СПб., «Ясный Свет», 1995. - *Прим. ред.*

использование *ла* соотносится с этой способностью и раскрывает более глубокие уровни его значимости.

Ла как космическая сила.

Древние тибетцы использовали слово *ла* в значении, сходном с древнетюркским словом *qut*. В соответствии с верованиями древних тюркских народов Центральной Азии *qut* – это космическая сила, связывающая землю с бесконечным небом. Священная гора в Монголии служит для нее как бы якорем. Кто владычествует над этой горой, тот воплощает в себе связующее звено. И, соответственно, этот человек получает власть и харизму, требуемую, чтобы объединить тюркские племена и стать Великим ханом (великим правителем). Так что как объединяющая в единое целое сила *qut* наделяет величием и великолепием. Она позволяет правителю свести его воинственный противоречивый народ воедино и организовать его в могущественную нацию.

Концепция *qut* как *ла* пришла в сферу тибетской культуры через астрологию Центральной Азии. В своем контексте *ла* – это сила духа жизни, позволяющая или уполномочивающая человека организовать и поддерживать в единстве его или ее дела. Астрологические подсчеты могут указать мощь этой силы на протяжении конкретных периодов. Когда сила духа жизни велика, люди становятся неколебимыми, как гора. Когда она слаба или похищена злыми силами, люди теряют способность нормально функционировать.

Другое измерение *ла* приобретает в своем употреблении в рамках учения Калачакры (циклов времени). Здесь она появляется как часть тонкой энергетической системы тела. Среди компонентов этой систем есть капля духа жизни. Зачаточная капля тонкого уровня, или вспышка энергии (тигле - *thig-le*; санскр.: *bindu*), также называемая бодхичиттой на санскрите, переходит в разные места тела каждый день на протяжении месячного цикла. Энергия духа жизни собирается вокруг нее, делая место, в котором собирается эта капля, наиболее сильной в этот день точкой в теле для медицинских процедур с использованием акупунктуры или прижигания.

Древние тибетцы переводили бодхичитту как *ла*, без сомнения, из-за сходства между каплей духа жизни в индийской физиологии и силой духа жизни в астрологии Центральной Азии. Дальнейшим разумным основанием для этого выбора было, возможно, то, что бодхичитта в ее

собственном значении сердца, полного самопожертвования, восхваляется как непревзойденный метод для достижения просветления. Поскольку *ла* также значит *непревзойденный*, оно может служить синонимом бодхичитты в соответствии с принципами санскритской и тибетской поэтики.

Полное первоначальное значение слова лама.

Такое сведение воедино различных значений *ла* создает более полную картину некоторых из выдающихся качеств, которыми обладает лама и к достижению которых он может привести других. Ламы имеют силу обуздать своё дикое поведение и омрачающие эмоции так, что становятся неколебимыми и твердыми, как горы. Имея эту силу, ламы могут организовать свои жизни так, чтобы приносить пользу всем. Эта сила духа жизни – самоотверженное сердце, бодхичитта, которая обеспечивает лам харизматической властью вызывать наиболее благотворные и исцеляющие изменения в других. Далее, благодаря силе своего духовного развития ламы обладают властью, чтобы обуздывать диких учеников и помогать им организовать их жизни наиболее осмысленным образом. Эта власть происходит из сердечной любви и сострадания. Эти аспекты *ла* составляют сторону метода в достижении ламы.

Ма, «*мать*», относится к мудрости, воплощенной в сутрах Праджняпарамиты, священных текстах, в которых Будда обучал далеко-устремленному различающему осознанию (шейраб, *shes-rab*; санскр.: *prajna*), то есть «совершенство мудрости». Эти тексты и их содержание часто называются «*Матерью всех Будд*», поскольку овладение ими рождает пробуждение. Ламы – это те, кто овладел этими текстами и их содержанием. Они сочетают свою мудрость со всеми аспектами метода. Подобно хорошим матерям, ламы нянчат учеников и выращивают их до взрослого состояния духовной зрелости.

Так что изначальное значение термина *лама* – это высокоразвитый духовный учитель. Такие личности благодаря добродетели качеств, предполагаемых смысловыми соответствиями *гуру*, *ла* и *ма*, способны вести учеников вдоль всего буддийского пути, - весь путь до Пробуждения. Представленные в классических текстах наставления, как нужно относиться к духовному учителю, подразумевает оптимальные отношения с такой личностью. Чтобы очистить проблемы в отношениях

ученик-учитель, духовные учителя нуждаются в том, чтобы подниматься до уровня этого значения титулов гуру или лама.

Другие употребления слова лама.

Тибетский буддизм дал развитие четырем крупнейшим традициям: Ньингма, Кагью, Сакья и Гелуг и распространился за пределы Тибета в другие гималайские регионы, Монголию, большую часть северного Китая, Маньчжурии, части Сибири и некоторые другие культуры Центральной Азии. Один источник заблуждений относительно так называемого «почитания гуру» происходит из мысли, что эта практика прилагается к ламам в различных значениях этого слова. Исследование других типов лам может помочь нам с исправлением терминов.

Многие серьезные практикующие буддисты в традициях кагью и ньингма предпринимают трехлетнее затворничество. На протяжении этого периода они тренируются в крупнейших системах Будда-образов (идамов, *yi-dam*) в рамках своей линии преемственности. Проводя недели или месяцы в каждой из систем тантр, они овладевают их ритуалами и знакомятся с их медитативными практиками. Главы некоторых подразделений линий преемственности традиций недавно начали традицию присваивания имени «лама» в качестве титула лучшим выпускникам затворничества. В традиции гелуг монахи, которые успешно завершили суровую тренировку в одном из тантрических монастырских колледжей возле Лхасы называются тантрическими ламами (лама гьюпа *bla-ma rgyud-pa*). Такие монахи, однако не используют название *лама* как свой титул, и люди тоже не обращаются к ним как к *ламам*.

В обоих этих случаях *лама* означает «мастер ритуалов». Хотя такие ламы натренированы в медитации, они не обязательно достигли каких-то духовных свершений. Также они не обязательно достаточно квалифицированы, чтобы вести других по буддийскому пути. Среди тибетцев такие ламы служат кем-то вроде деревенских священников. Они путешествуют из деревни в деревню и совершают ритуалы для людей в их домах. Их ритуалы помогают принести благосостояние, здоровье и удачу этим семьям и помогают устранить препятствия к успеху.

Являются ли ламы высокорезализовавшимися духовными учителями или просто мастерами ритуалов, они в любом случае могут быть монахами, монахинями или мирянами. Однако в Ладаке и среди большинства монгольских племен во времена до коммунизма слово *лама* стало

синонимом слова монах. Это напоминает индийский обычай обращения к буддийским монахам с почтительным «гуру-джи». Вне зависимости от уровня монаха в изучении текстов или тренировки в ритуалах или духовных достижениях, он все равно будет «ламой» в этом значении слова.

В коммунистическую эпоху в Советском Союзе и в Монгольской Народной Республике власти заставляли монахов расстригаться и нарушить их обеты. Также там никогда не было монахинь. Однако для пропагандистских целей Сталин разрешил заново открыть несколько монастырей и некоторым прежним монахам проводить там ритуалы. Эти люди обычно были мирянами, которые днем носили монашеские одежды как служебную форму, а снимали их, когда возвращались домой к своим женам и детям. Они также назывались ламами. Даже сейчас в посткоммунистическую эпоху такие люди по-прежнему сохраняют имя *лама*. Часто они дают людям консультации, опираясь на астрологические или гадательные методы.

Люди, которые являются ламами по заслуге простого существования в роли мастера ритуалов, монахов, мирян, исполняющих монастырские ритуалы требуют к себе уважения. Даже если их уровень духовного развития и не является выдающимся, их подготовка, обеты или службы, которые они совершают, делают их достойными уважения. Тем не менее, те, кто являются ламами просто в одном из этих почтительных смыслов, не являются личностями, к которым относят классически понимаемые отношения ученик-учитель.

Ламы-перерожденцы: тулку и Ринпоче.

Другое общее употребление слова лама – это то, которое делается в связи с ламами-перерожденцами, тулку. Хотя тулку – это воплощения высокопродвинутых практиков тантры, такие практики не обязательно должны быть духовными учителями и также монахами или монахинями. Они могут быть мирянами-созерцателями, например, те из них, кто отшельничал в пещерах. Для того, чтобы началась линия перерождений тулку, нужно обычно четыре условия:

- 1) предварительное знание о том, что распознавание будущих воплощений будет полезно для других существ,
- 2) хорошо развитая бодхичитта в качестве побуждения,

3) искренние молитвы получить перерождение в форме, полезной для других, которая будет распознана в качестве тулку,

4) определенный уровень овладения первой стадией *высшего класса* тантры⁵.

Здесь и везде в других местах этой книги мы будем использовать термин *высшая тантра* одинаково и для ануттарайоги в системах Гелуг, Кагью и Сакья, и для объединения, состоящего из махайоги, ануйоги и атийоги (дзогчен, *rdzogs-chen*, *великая завершенность*) в традиции Ньингма. На первом уровне высшей тантры - стадии зарождения, практикующие порождают живые зрительные образы, чтобы воспроизвести подобие процесса смерти, переходного состояния (бардо, *bar-do*) и рождения.

Последователи великих учителей, достигших некоторого уровня свершений на стадии зарождения и таким образом осуществлявших предписанные медитации при смерти, прежде всего, консультируются с выдающимися тибетскими мастерами, которые известны своими экстрасенсорными способностями. В случае высокоразвитых тантрических практиков, которые не были отмечены в качестве учителей, тибетские мастера могут проводить свои исследования и без просьб. При помощи разных средств гадания, включая анализ снов, мастер определяет, собрался ли данный человек положить начало линии перерожденцев – тулку, или нет. Если да, то мастер далее определяет, будет ли иметь какую-то особую пользу нахождение настоящего воплощения.

Преданность учеников учителя и их энтузиазм отыскать перерождение их наставника – еще не достаточные причины для того, чтобы был предпринят поиск. Некоторые известные ламы, такие как Цонкапа, не закладывали линии тулку. Далее, некоторые ламы, такие как ряд последующих воплощений Шамара Ринпоче внутри традиции Карма Кагью, не были признаны в течение своей жизни по политическим причинам.

Когда же великий мастер дает уже санкцию на поиск тулку и посредством дальнейших гаданий бывает дано указание на тождество определенного ребенка и место, где искать, тогда последователи определяемого учителя или же группа, назначенная санкционирующим мастером, приступает к поиску. После отбора двух-трех наиболее подающих надежды кандидатов подходящего возраста, они консультируются еще раз с мастером, который направил поиск. На основе тех признаков которые выказал ребенок, например, распознав людей или

⁵ Подробнее см. в книге Лобсан Чойки Гьялцен. Ритуал почитания Учителя. СПб., Нартанг, с.

вещи из прошлой жизни, или на основе дальнейших гаданий мастер делает свой окончательный выбор.

Юные тулку обычно покидают свои семьи, где они обрели рождение, вскоре после распознания и, если их предшественники были монахами или монахинями и признанными учителями, они вырастают в личных монастырских домах (лавран, *bla-brang*) своих предшественников. Если предшественники не были монахами или если они, будучи монахами, не были известными учителями, дети все равно вступают в монастыри, а их семьи или покровители спонсируют для них там постройку дома. Ради того, чтобы отпраздновать их возвращение, из имущества монастырей их предшественников или семей юных тулку или патронов делаются большие пожертвования тем монастырям, которые связаны с данным перерожденцем и значительные подношения их монахам или монахиням. Дети наследуют все вещи, оставшиеся с прошлого, и получают специальное образование и воспитание.

Система тулку не имела «защиты от дураков». Иногда даже величайшие мастера признавались, что, возможно, в сделанных ими распознаниях были совершены ошибки. Более того, порой коррупция пятнала эту систему, когда мастера шли на уступки политическому давлению или на взятки, чтобы признать определенных кандидатов. Монастыри же, имеющие известных учителей, привлекающих богатые пожертвования, иногда даже сами объявляли о новых линиях тулку и распознавали их из желания продолжить получение подношений.

Среди тибетцев, монголов, бутанцев и различных гималайских народов Индии всего возникло более тысячи линий тулку. В последние десятилетия несколько десятков переродились в западных людях или китайцах. К ламам-перерожденцам люди в общем обращаются с почтительным титулом Ринпоче (*rin-po-che*), что означает Драгоценный. Не все Ринпоче, однако, являются тулку. Действующие и ушедшие от дел настоятели и настоятельницы также удостоиваются этого титула. Более того, в качестве знака почтения многие ученики могут называть своих духовных наставников Ринпоче, даже если их учителя не являются ни тулку, ни настоятелями.

Слово тулку означает сеть эманаций (санскр.: *nirmanakaya*, тело воплощения). В качестве ряда воплощений возникают и проявляются не только полностью пробужденные Будды, но и продвинутые практики высшего класса тантры. Это множество, которое они порождают, называется сеть воплощений уровня пути. Так что основатели линий тулку могли иметь любой уровень духовных достижений, от стадии зарождения до состояния Будды. Поэтому они даже не обязательно должны достигать неконцептуального постижения реальности (*пустоты*, отсутствия

невозможных видов существования). Говоря кратко, только совершенно незначительная доля всех основателей линий тулку включает просветленных существ.

По этой причине большинство тулку по-прежнему имеют отрицательные кармические потенциалы в дополнение к обширной сети положительных инстинктов (собрания заслуг). В зависимости от обстоятельств своего воспитания и общества, в котором они живут, в каждой из жизней выдвигаются на первый план и вызревают различные потенциалы. Так некоторые тулку могут действовать совершенно непросветленными способами. Тем не менее, силой медитации, соединенной с процессом умирания, и молитв основателей своих линий, их будущие перерождения все равно могут стать Ринпоче, найденными и распознанными мастерами, которые определили, что от этого будет определенная польза. Это может происходить даже, если данные тулку не сумели осуществить медитацию, соединенную с процессом умирания, когда они умирали.

Ламаизм и традиционная социальная роль лам-тулку.

В тибето-монгольских культурных регионах вокруг института тулку возникла сложная социальная система. Ламы-перерожденцы становились чем-то вроде местных феодальных князей и приобретали в собственность обширные массивы земли вокруг своих монастырей. Многие крестьяне работали на этих князей, отдавая часть произведенных продуктов с тем, чтобы поддержать дом Ринпоче и монашество, которое находилось под их духовным началом.

Несмотря на неизбежные дефекты этой системы, большинство людей рассматривали такой порядок вещей как возможность для создания положительного потенциала (заслуг) для себя и своих семей. Тулку обеспечивали духовное и социальное руководство. Они служили воплощением регионального самоотождествления людей и также центральными точками, вокруг которых можно было спланировать или выразить свою региональную или племенную преданность. У народа была потрясающая вера, и они относились к своим местным тулку почтительно, с наличием подробно разработанного этикета. Для внешних наблюдателей это выглядело почти так же, как если бы они обожествляли своих лам. Возможно, некоторые так делали, поскольку многие считали своих Ринпоче людьми, обладающими сверхъестественными способностями.

В конце семнадцатого века маньчжурские правители Китая, чтобы отличить эту форму буддизма от традиционных китайских буддийских школ, ввели в употребление слово ламачжиао (ламаизм). Китайские формы буддизма они называли просто фочжиао (буддизм). Несомненно, создание этого различия было частью их политики, заключавшейся в том, чтобы заручиться политическим союзом тибетцев и монголов в своей империи. Они делали это, стараясь произвести впечатление на эти две этнические группы, что их дружба с маньчжурами основывается на общей религии, отличной от религии ханьских китайцев. Многие ранние западные ученые переняли эту традицию и увековечили это искусственное различие.

Затем маньчжуры вынудили некоторые линии тулку служить при имперском правительстве в качестве местных администраторов и собирателей податей. Чтобы использовать еще в большей степени поклонение и послушание людей ламам, которые были полезны политически, маньчжуры прозвали всех тулку *хефо*, что на китайском значит «живые Будды». Некоторые западные ученые и журналисты по-прежнему следуют этому условному названию, производя тем самым еще больше путаницы относительно лам.

Короче, Его Святейшество Далай-лама XIV на конференции тулку в эмиграции подчеркнул, что лишь то, что тулку носят знаменитые имена, ещё не означает, что они сейчас имеют квалификацию духовных наставников. Это просто подразумевает, что они являются перерождениями великих духовных мастеров. и что они родились с большим количеством положительного потенциала. Сейчас тулку должны утвердить себя как духовных наставников, своими достижениями в *этой* жизни.

Унаследованный потенциал лам-перерожденцев естественно требует уважения. Тем не менее, условия могут не дать активизировать их потенциал полностью или могут не быть благоприятными для оптимального их использования. Например, когда Ринпоче является еще ребенком, потенциал может дать возможность этому мальчику или девочке просто быстро продвигаться. Иногда чрезмерное поклонение, выказываемое последователями, может действовать просто как условие для успеха в политической игре или построении империи. В некоторых случаях необыкновенное уважение, обильные подарки и высокие ожидания могут даже испортить юных Ринпоче или активизировать дурные потенциалы, которые поднимутся в них, когда они вырастут. Отличие термина лама-перерожденец от лама, как в значении духовный наставник так и в значении «живой Будда», может помочь избежать разочарования.

«Боги-цари».

На протяжении столетий тибетские духовные лидеры опознавали некоторых наиболее влиятельных в политическом отношении тулку как воплощения образов Будды. Например, Далай-ламы и Кармапы были воплощениями Авалокитешвары, главы Сакья были Манджушри, а Панчен-ламы и Шамар Римпоче – Амиабха. Эта традиция распространилась за рамки одних только религиозных фигур и включила также ранних тибетских царей в качестве Авалокитешвары, конфуцианских и маньчжурских императоров Китая в качестве Манджушри, Чингиз-хана и его потомков в качестве Ваджрапани, царей России – в качестве Белой Тары и королевы Виктории – в качестве Пэлдэн Лхамо.

Вполне возможно, что развитие этой тенденции произошло под влиянием политических интересов. Авалокитешвара, Манджушри, Ваджрапани - это те образы Будды, которые тибетские буддисты рассматривают как обладающих ответственностью за безопасность и благосостояние Тибета, Китая и Монголии, соответственно. Поэтому в согласии с тибетским образом мышления, законные правители каждой земли должны были быть воплощениями охраняющего эту землю образа Будды. Это объясняет отождествления ранних тибетских царей, Далай-лам, маньчжурских императоров Китая и монгольских ханов. Само имя «маньчжуры», по мнению некоторых ученых, происходит от Манджушри.

Традиция отождествления политически влиятельных лам с образами Будды началась с тринадцатого века, когда второй Кармапа в качестве Авалокитешвары был кандидатом в правители Тибета. Хубилай-хан, однако, был первым монгольским императором Китая, который присудил эту роль главам Сакья. Как и маньчжуры, главы Сакья помогали объединять монгольскую империю, служа духовными лидерами для китайских буддистов, так же, как и для тибетцев и монголов.

Авалокитешвара относится к буддовой *семье* Амиабхи. Так что линии Панчен-лам и Шамара Римпоче были эманациями Амиабхи, поскольку создавшие их личности были наставниками соответственно Далай-ламы и Кармапы в свои времена. Далее, Тара и Пэлдэн Лхамо – это традиционные помощники и защитники, ассоциируемые с Авалокитешварой. Так, когда Тринадцатый Далай-лама искал русского и британского покровительства против китайцев в начале двадцатого века, он обращался к правителям этих стран с почтительными именами этих буддийских персонажей и таким образом обозначал их естественные роли.

Для тибетцев Далай-лама *является* Авалокитешварой. Он защищает их страну и ее регион и культуру. Далай-лама также не только воплощает образ Будды, представляющий сострадание, он воплощает Тибет и тибетский буддизм. Как таковой он служит символом надежды для всех тибетцев сохранить свою нацию и образ жизни в трудные времена китайской военной оккупации. Хотя западные авторы и журналисты применяют имя «бог-король» к Далай-ламе, он не является богом ни в каком из западных смыслов этого слова.

Тибетский юмор.

Тибетские духовные наставники часто обладают озорным чувством юмора. В игровой манере выражения теплого расположения они иногда называют своих западных учеников «лама», «Ринпоче» или даже «Защитник Дхармы». Порой некоторые из этих западных людей не понимают тибетского чувства юмора и публично оглашают, что они были официально распознаны. Поскольку большинство тибетцев слишком вежливы, чтобы производить публичные опровержения, бывает, возникает запутанная ситуация и даже превышение власти из-за того, что начиналось как невинная шутка. Так, например, некоторые западные родители иногда могут в сердцах называть своих детей «настоящими дьяволятами». Позднее в жизни такого ребенка титул Дьявол был бы очевидным абсурдом.

Духовные друзья.

Слово, имеющее общеупотребимый перевод как *гуру* в выражении *почитание гуру* в действительности не является ни гуру, ни лама. Вместо них здесь употребляется кальяна-митра в санскрите и *гевэ-шеньен (dge-ba'i bshes-gnyen)* в тибетском, сокращённое как *геше*. Этот термин появился исключительно в контексте учений Махаяны (широкой колесницы) о достижении Пробуждения, и переводчики обычно воспроизводят его в любом языке как *духовный друг*. Давайте посмотрим более внимательно на смыслы и подтексты первоначального термина, чтобы избежать всякого недопонимания.

Многие переводчики используют слово *virtuous* (добродетельный – М.К.) как английский эквивалент для *кальяна* или *гева*, компонент, составляющий *духовный* в этом выражении. Однако все выражения: «добродетельный друг», «друг добродетели» и «друг, который ведет других к добродетели» несут в себе в английском привкус чопорности, педантичности и уверенности в своей правоте. Может быть, *«конструктивный»* было бы более подходящим переводом. В буддизме иметь конструктивное поведение – значит действовать, говорить и думать такими способами, которые создают привычки, ведущие в долгосрочном плане к личному счастью. Духовные друзья тогда – это те, кто является конструктивными друзьями, друзьями того, что созидательно, друзья, ведущие других к конструктивному поведению.

Чтобы постичь более глубокие смыслы и подтексты того, что значит быть духовным другом, требуется понимать буддийскую концепцию конструктивного поведения. Тибетские школы базируют свои этические системы на двух индийских работах: *«Сокровищница особых тем знания»* Васубандху и *«Антология особых тем знания»* его брата Асанги. Сочетание их объяснений обеспечивает более полную картину.

Конструктивные, созидательные действия – это те, которые мотивированы созидательными состояниями ума. Такие умственные состояния состоят из комплексов положительных подходов и качеств. Они содержат уверенность в преимуществах положительного состояния и моральных критериев, происходящих из почитания положительных качеств а также личностей, обладающих ими. Им сопутствует различающее осознание того, что разрушительное поведение ведет к несчастью, чувство угрызения совести, которое помогает сдерживать себя от бесстыдного отрицательного поведения, и чувство способности удерживаться от такого действия. Более того, конструктивные состояния ума происходят из обладания чувством уверенности в себе и заботы о том, чтобы не опозорить своих духовных учителей, семью, нацию своим разрушительным поведением. Отсутствие определенных отрицательных компонентов также характеризует положительные умственные состояния. Они не содержат жадности, пристрастия, злобности, ограниченности и других вредящих умственных факторов, таких как рассеянность, тупость, беззаботность и лень.

Словом, созидательные умственные состояния связаны с сильной убежденностью в нравственных принципах и способностью следовать им. Такая убежденность и способность естественно позволяют воздерживаться от разрушительного поведения. В качестве духовных друзей духовные наставники являются учителями с конструктивными состояниями ума, которые ведут к конструктивным путям действий, речи и мышления. Более

того, они способны вдохновлять и обучать учеников думать и поступать подобным образом.

Термин *конструктивный* также относится и к высшим духовным достижениям – освобождению от возобновляющихся проблем неподконтрольного перерождения (санскр.: *samsara*) и более того – к пробуждению Будды. Достижение любого из этих состояний созидательно в высшем смысле. Однако, поскольку кальяна-митра – это термин махаянский, то конструктивное состояние, к которому духовные друзья направляют учеников, - это, в особенности, пробуждение.

Буддийская концепция дружбы.

Второй компонент термина *духовный друг, митра* в санскрите – это общеупотребимое слово для понятия *друг*. В качестве корня слова *майтри*, означающего любовь, его подразумеваемое значение происходит из буддийского определения любви. Любовь - это желание чтобы другие были счастливы и имели причины для счастья. В качестве бессамостного желания, оно не подразумевает пристрастия, цепляющегося к людям, которых любишь, или желания чего бы то ни было в ответ, даже взаимную любовь, нежность или благодарность. Также оно не подразумевает, что требуется иметь объекты своей любви для эмоциональной безопасности или чувства собственного достоинства. Так что друг – это некто, имеющий совершенно чистый альтруистический подход, а не тот, кто из-за невротических причин принуждён старается порадовать других или осчастливить их.

Буддийская традиция далее определяет друга как того, в чьем присутствии или при мыслях о ком становится стыдно делать, говорить или думать разрушительным образом. В этом смысле истинный друг – это действительно духовный друг, тот, кто помогает другим быть конструктивными. Конструктивное поведение, кроме всего прочего, - это причина счастья, которое составляет первейшее желание, которое друг имеет в отношении кого-либо. Напротив, ложный друг уводит от конструктивного поведения и приводит нас к трате времени или к разрушительному действию, речи или мышлению. Такое поведение приводит к переживанию страдания или несчастья, противоположного результата, нежели тот, которого желает любовь.

Шеньен, этот тибетский перевод для *митра*, означает буквально родственник-друг. Во многих азиатских культурах люди обращаются к

старшим в дружеской манере, называя их «дядя» или «тетя». Тех кто равны возрастом, называют «брат» или «сестра», а к любому ребенку обращаются как «сын» или «дочь». Так друг автоматически становится частью семьи человека. Это приносит только положительные дополнительные значения, а именно, то, что данный человек присоединен к рангу тех, с кем вы имеете тесные, любящие и гармоничные отношения.

Большинство азиатов живет в больших расширенных семьях, в которых несколько поколений проводят свою жизнь под одной крышей. Часто дом окружают стены, чтобы предохранить семью от вреда. Пребывание с семьей и родственниками-друзьями подразумевает чувство надежности, как физически, так и эмоционально, со спокойной уверенностью в том, что вы никогда не подвергнетесь нападению, обиде, не будете сбиты с пути. Так духовные наставники и ученики формируют духовные семьи и чувствуют себя друг с другом как дома. Более того, бытие членом традиционной азиатской семьи, как и членом традиционной средиземноморской семьи, питает и поддерживает силу духа жизни человека. Бытие членом духовной семьи наставника действует так же. Оно дает силу организовывать и поддерживать энергичную и здоровую духовную жизнь.

Хотя духовные наставники могут быть старше, моложе или одинакового возраста со своими учениками, учителя всегда являются духовно «старшими». Общее тибетское слово для учителя *гегэн* (*dge-gan*), часто используемое в своей сокращенной форме *гэн* как фамильярный термин при обращении, в действительности значит духовного «старшего». Опять-таки, *духовный* здесь – это довольно вольный перевод слова, означающего конструктивный. Как духовно «старшие», наставники требуют более почтительного отношения, хотя, конечно, обе стороны глубоко уважают друг друга. Ученики уважают осуществлённые достоинства учителя, в то время как учитель уважает потенциал учеников.

Духовная дружба, таким образом, в строгом смысле буддийского термина, не подразумевает, что два человека равны, как были бы равны приятели. Хотя приятели – изучающие Дхармы или приятели – ученики могут быть духовными друзьями в западном смысле слова «друзья», они не являются при этом друг для друга духовными наставниками или проводниками. Даже если пребывание друг с другом приводит обоих к мышлению или действию конструктивным образом, приятели-ученики не могут направлять друг друга к пробуждению Будды. Самое лучшее, что они могут, это составлять друг другу компанию.

Самая ближайшая западная аналогия духовному другу в буддийском смысле слова – это, может быть, платоновский *друг* в его классическом

смысле. Друг, по Платону, как наиболее зрелый и опытный человек - это учитель и наставник, связь с которым поднимает и ведет более юную личность к более высокому уровню духовного идеала. Любящие отношения между этими двумя людьми характеризуются отсутствием романтических отношений, секса и неблагоприятных эмоций. Однако, в отличие от древнегреческой мысли, буддизм не говорит об отношениях в контексте одухотворенности, красоты, добра и истины. Вместо этого он определяет отношения как отношения семейной близости, направленные на достижение Пробуждения.

Геше и кэнпо.

Геше, эта сокращенная форма тибетского термина для духовного друга, первоначально использовалась в традиции Кадам для великих духовных учителей. Геше традиции Кадампа характеризовали простота, скромность и скрытое величие. Особенно известные своими учениями по лочжонг (*blo-sbyong*), очищению мыслительных установок (тренировке ума), они воплощали собой все, чему учили.

Традиция Гелуг заново объединила разрозненные линии преемственности Кадам, исправила искажения и продолжила Кадам как ее преемственница. Впоследствии Пятый Далай-лама заимствовал титул *геше* и использовал его для того, чтобы заменить прежние титулы для степени, подтверждающей успешное завершение гелугпинской монастырской образовательной системы. В настоящее время этот термин сохраняет то же значение. До сих пор только монахи получали эту степень, хотя в эмиграции монахини и миряне начали обучение для ее получения.

Чтобы стать геше, требуется заучивать наизусть тексты, изучать их более, чем двадцать лет с использованием логики и дебатов, и проходить несколько уровней интенсивной экзаменовки. Но это не требует ни включить смысл текстов в свое саморазвитие, ни подразумевает опыта и навыков в медитации. Титул геше, таким образом, заменяет степень «доктор наук». Подобно своей западной аналогии он не гарантирует своему обладателю учительской способности или определенного характера. Многие геше, конечно, обладают этими способностями и являются духовно реализованными. Однако, их титул просто указывает на академическую компетентность.

То же самое относится и к титулу кэнпо (*mkhan-po*), означающему образованность. Будучи эквивалентом степени геше в монастырях Кагью и

Ньингма, он подтверждает успешное завершение их образовательных программ. Те, кто завершают монастырское образование в Сакья, также получают степень геше. Однако они обычно используют титул геше, только когда отправляются за пределы монастыря, чтобы учить. Внутри монастырей монахи обычно называют их кэнпо. Кэнпо также означает настоятеля монастыря. И все тибетские традиции называют настоятелей Кэн Ринпоче.

Если геше или кэнпо имеет лишь квалификацию подобную квалификации профессора, этот человек определенно требует к себе уважения за свои знания и ученость. Однако, так же, как в случае с ламами и ринпоче, геше и кэнпо не обязательно являются духовными наставниками, способными направлять учеников к Пробуждению. Только те, кто поднимаются до первоначального значения и подразумеваемого применения своих титулов, владеют этим умением.

Резюме.

Чтобы духовные учителя являлись духовными наставниками и действовали как таковые, они должны быть «отягощены» положительными качествами и должны сочетать сострадание и бодхичитту с глубоким пониманием реальности. Кроме того, они должны иметь силу возвышать учеников и вдохновлять их достичь того же самого. Им нужно быть духовными друзьями в том смысле, что они действуют, говорят и мыслят конструктивно такими путями, что в конечном счёте никогда не причинят вред, но только высшую пользу. Эти пути всегда свободны от таких побудительных причин, как жадность, пристрастие, гнев или примитивная ограниченность. Эти пути, напротив, возникают из любви и сострадания и исходят из мудрости. Далее, духовные наставники ведут учеников к конструктивному поведению, как друзья, на которых можно положиться, как близкие члены семьи. В высшем смысле, духовные наставники ведут учеников к Освобождению и Пробуждению.

Когда духовные учителя имеют дополнительные к тому качества, связанные с вторичными значениями слова *лама*, они могут быть еще более эффективными наставниками для вдохновения учеников. Например, если миряне, выступающие как духовные наставники, совершают службы в монастырской обстановке, тогда ученики, имеющие потенциал, обретают больше уверенности в преданности и авторитетности этих учителей, нежели когда они вне такой обстановки. Если, в

дополнение, духовные наставники являются монахами или монахинями, они дают убедительный пример. Как объясняют эту причину Краткая Калачакра тантра: «Люди, сохраняющие монашеские обеты, автоматически вызывают уважение как представители прибежища *Сангхи*, - тех, кто имеет прямое неконцептуальное понимание реальности. Хотя такие люди могут быть мирянами или монахами, община монахов и монахинь представляет Сангху как объект почитания. Использование слова *Сангха* как эквивалента для сообщества членов или одного Дхарма-центра или группы центров – это чисто западное условное обозначение.

Далее, если духовные наставники являются мастерами ритуалов, завершили трехлетние затворы медитации или обучались в одном из тантрических колледжей, люди чувствуют, что это подтверждает их квалификацию. То же самое верно и в случае, если они успешно завершили формальное монастырское образование и получили степени геше или кэнпо. И наконец, если власти признали духовных наставников в качестве перерождений великих тантрических мастеров, многие автоматически обретают сильную веру в их способности.

С другой стороны, люди могут быть просто монахами, монахинями, мирянами, совершающими службы в монастырских условиях, мастерами ритуалов, носителями монастырских степеней, признанными перерожденцами или некоторым сочетанием вышеперечисленного. Такие люди определенно заслуживают уважения и могут быть способны обучать многим вещам. Тем не менее, без дальнейших качеств, отмеченных полным изначальным значением слов *гуру*, *лама* и *духовный друг*, они не являются духовными наставниками и водителями, способными направлять учеников на протяжении всего пути к пробуждению.

Мы можем избежать крушения иллюзий и возможного духовного ущерба, если таким образом исправим термины.

3. Традиционное значение выражения «духовный искатель».

Многие люди могут считать себя духовными искателями и даже могут учиться у духовных учителей в Дхарма-центрах. Однако наиболее преданный тип духовного искателя – это ученик духовного наставника. Часто проблемы в отношении к духовным учителям возникают из-за того, что обучающиеся преждевременно считают себя за чьего-либо ученика, вне зависимости от того, является ли выбранный человек квалифицированным наставником, и затем стараются следовать

традиционному этикету отношений ученик-наставник. Чтобы приступить к рассеиванию этого заблуждения, давайте продолжим наше исправление терминологии, исследовав санскритские и тибетские слова, обычно переводимые как *ученик*.

Санскритские термины, употребляемые для «ученика».

Главные термины для буддийского ученика в санскрите – это шайкша, шишья, вайнея и бхаджана. Шайкша – это тот, кто подносит себя самого для *шикши*, то есть для тренировки со стороны духовного наставника. В особенности, это означает обучение трем видам «высшей практики» – нравственной самодисциплины, сосредоточении на конструктивных объектах и различающем осознанию реальности.

Тренировка в нравственной самодисциплине означает обучение удержанию от разрушительных деяний, речи или мысли. Также она выливается в конструктивное поведение и положительные пути мышления и чувствования. Так же, как это было при объяснении относительно духовных друзей и духовных наставников, *конструктивный* здесь подразумевает поведение и мышление без создающих помехи эмоций или мыслительных установок, таких как жадность, пристрастие, злобность или ограниченность. Также воспитывается уверенность в преимуществах положительного состояния качеств и личностей, обладающих ими. Также она подразумевает уверенность в преимуществах положительного состояния и сохранение моральных критериев, происходящих из почитания положительных качеств и личностей, обладающих ими. Так, ученики тренируются в методах саморазвития, таких как медитация, в рамках системы нравственности. Кроме того, в контексте пребывания учеником махаянского духовного друга, «конструктивный» также означает, что высшая тренировка нацелена на достижение Пробуждения. Так по ходу своего обучения становлению Буддой ученики активно, как только могут, помогают другим.

Термин шишья произошел от того же корня, что и санскритское шасана, означая указание на достижения Будды. Посредством его бытия и сказанных им слов, позднее записанных как священные писания, Будда обозначил, указал свое пробуждение другим и преподал методы его достижения. В соответствии с этим ученики изучают три типа высших практик у духовного наставника посредством рассмотрения в случае его личности характера и поведения и также посредством слушания его (или

ее) объяснений учений буддийских текстов. И таким же образом ученики сочетают практические и теоретические знания, чтобы привести конструктивные преобразования в свои личности и способы действия.

Вайнея подразумевает того, кто практикуется в *винае*, то есть методах «обуздания». Посредством тренировки в *винае* ученики обретают нравственную самодисциплину, сохраняя принятые на себя в обетах ограничения для буддистов-мирян или монахов. Формально принимая на себя обеты обуздывать свои неправильные модели поведения, а также вести себя и мыслить более конструктивно, ученики демонстрируют тем самым глубокий уровень решимости в отношении процесса саморазвития.

Бхаджана значит вместилище или сосуд. Ученики служат как бы вместилищами для принятия и сохранения учений Дхармы. В особенности они служат сосудами для содержания в себе трех типов высшей практики и обетов мирян или монахов. Чтобы быть надлежащими *сосудами*, от учеников ещё до установления взаимоотношений с наставником требуется определенный уровень зрелости. Они должны иметь открытость ума, чтобы получать обучение и принимать обеты, устойчивость для поддержания того и другого и свободу от сильных психологических проблем, чтобы соблюдать то и другое чистым образом.

Термин *чела*, обычно употребляемый для индуистского ученика, который живет домашней жизнью и обучается у *садху* (бездомного духовного подвижника), означает того, кто одет в лохмотья йогина-аскета. Однако, тибетский перевод этого слова *рэйпа* (*ras-pa*), потерял свое сопутствующее значение ученика. Вместо этого он стал термином для обозначения тантрического йогина, одетого в тряпки наподобие индийского аскета, например, это Мила-рэйпа (Миларепа).

Тибетцы переводили и шайкша и шишья как лобма (*slob-ma*), вайнея как дулджа (*gdul-bya*), а бхаджана как но (*snod*). Тибетские термины в основном содержат те же нюансы, что и их санскритские эквиваленты, но в определенных случаях добавляют в них больше значений. Так слог *ма* в слове лобма, например, связан с дополнительным значением мудрости, другим словом для обозначения различающего осознания, как в слове *лама*. Ученики тренируются отличать то, что конструктивно, благотворно, от того, что разрушительно, а также фантазии – от реальности. Слово *но* часто сочетается в паре с *чу* (*bcud*), означающего очищенную сущность чего-либо. Ученики служат пригодными сосудами для вмещения и содержания в себе очищенной сущности, которую может поднести наставник – просветленные методы становления Буддой.

Одним словом, если духовные наставники являются конструктивными личностями, которые направляют других к конструктивному поведению и

мышлению с целью, чтобы они достигли пробуждения, то ученики – это те, кто бывают направляемы к пробуждению такими личностями посредством тренировки в конструктивном поведении и мышлении.

Что значит быть «гетруг» для учителя.

Гетруг (dge-phrug), дополнительный тибетский термин для ученика, подкрепляет данные прежде объяснения. *Ге* означает «конструктивный» и *труг* значит: «ребенок». *Гетруг* возрастает, подобно ребенку, и духовный наставник взращивает его так, чтобы он был конструктивным, - на протяжении всего пути, воспитывает его как растущую уравновешенную, нравственную и положительную личность, а в конечном итоге – как Будду. *Ребенок* не относится обязательным образом к возрасту ученика. Это слово означает «младший» в смысле духовного пути.

В дополнение к этимологическому значению, термин *гетруг* имеет и другое сопутствующее значение. Этот термин может также подразумевать того, кто живет в доме учителя с детства и включен во все финансовые расходы по дому. Часто *гетруг* - это младшие родственники. Два значения гетруг не обязательно перекрываются. Духовные ученики могут и не быть включены в финансовые расходы по дому своего наставника, а те, кто включены, могут вообще практически не получать никакого формального духовного обучения, например, - домашний повар.

Отправная точка для становления учеником.

Чтобы правильно понимать, что значит быть учеником в буддийском контексте, требуется знание о том, на какой стадии духовного пути человек может стать учеником надлежащим образом. Хотя классические тексты соглашаются друг с другом в необходимости духовных учителей для человека на каждой ступени на протяжении всего пути, духовные искатели начинают свое путешествие задолго до того, как становятся учениками квалифицированных наставников. Возникает много путаницы по этому вопросу, потому что мастера Кадам, например, такие как Сангвэйчин, объясняли отношения ученика-наставника как «корень пути» и представляли эту тему с самого начала в текстах поэтапного пути (ламрим, *lam-rim*). Со временем Цонкапа и более поздние гелугпинские

мастера продолжили этот подход. Однако, помещение этой темы в основу их текстов не означает, что искатели должны вступать в отношения ученик-наставник на самых первых шагах своего духовного пути. Давайте проанализируем, что подразумевали эти учителя.

В «*Сущности прекрасного объяснения подлежащих интерпретации и определенных явлений*» Цонкапа объяснил, что система классификации по трем циклам Дхармы (трем поворотам Колеса Дхармы) не указывает на хронологическую последовательность учений. Она указывает, скорее, на схему внутреннего деления, производимого в соответствии с главным предметом. Тема первого цикла – это «четыре благородные истины», которые служат базой для учений, относимых классификацией ко вторым двум циклам. Подобным же образом и то место, которое находит Сангвэйчин для отношений ученика-наставника в качестве первой крупной темы в своем «*Расширенном изложении последовательных этапов пути*», не указывает на временное положение на пути. Оно просто указывает на его существенную роль как устойчивого основания для развития последовательных этапов духовной мотивации во всех ее наиболее полных формах.

В своей работе «*Дверь в Учение*»⁶ Сонам-цэмо, второй из пяти основателей Сакья, объяснил, что прежде, чем построить отношения с духовным наставником, искатели должны распознать и узнать страдание в своей жизни и развить желание преодолеть его. Другими словами, им требуется элементарный уровень «отречения». В дополнение к тому, им требуется знание учений Будды о том, что практиковать и что избегать, чтобы уменьшить и устранить страдание, которое они хотят преодолеть. Только тогда искатели готовы установить серьезные отношения с духовным наставником, который поможет им достичь их цели.

Однако, духовные наставники являются учителями, которые помогают ученикам достичь просветления. Поэтому прежде, чем установить отношения ученика-наставника, искателям нужно также иметь изначальный интерес к тому, чтобы стать Буддой на благо каждого существа. Это делается ясно из текстов индийского учителя Атиши, выразителя поэтапного пути и первоисточника традиции Кадам. В своем «*Автокомментарии на трудные пункты «Светильника для пути к Пробуждению»*» Атиша первым упомянул отношения ученика-наставника в контексте развития бодхичитты. Более того, развитие махаянской мотивации бодхичитты предполагает по крайней мере начальный уровень надежной ориентации (прибежища) на Будд, Дхарму и высокорезализованную общину - Сангху.

⁶ См. русск. пер.: Соднам-Цзэмо. Дверь, ведущая в Учение. Пер. с тиб., послесловие и комментарий Р.Н. Крапивиной. СПб., Дацан Гунзэчойнэй. 1994. - Прим. ред.

Пятый Далай-лама сделал эти пункты явными в своем тексте по поэтапному пути «Личные наставления Манджушри». Здесь он отстаивает необходимость и пригодность принятия надежной ориентации и развития бодхичитты, прежде установления отношений ученик-наставник. Следуя его линии доказательства, Второй Панчен-лама в своем тексте «*Скорый путь*» изменил порядок цонкапинского «*Большого руководства по этапам пути к Пробуждению*»⁷. Чтобы отразить действительный порядок духовного развития, он поместил предварительные практики перед обсуждением отношений ученика-наставника. Предварительные практики включают принятие надежной ориентации и усиление у человека мотивации бодхичитты. Так понимание Кадам/Гелуг относительно поэтапного пути является совместимым с распространенными объяснениями Кагью и Ньингма, что установление надежной ориентации, бодхичитта и затем здоровые отношения ученика-наставника – это последовательность существенных предварительных практик для буддийского духовного прогресса.

Затем Цонкапа объяснил, что каждая стадия саморазвития по ходу поэтапного пути - как опорный камень брода через реку на пути к пробуждению. Так что, хотя искатели должны иметь уже распознавание страдания, отречение, знание того, что практиковать и чего избегать, надежную ориентацию и бодхичитту до того, как стать учеником, они должны просто иметь эти пять в качестве своих духовных ориентиров. Начальный уровень интенсивности этих пяти ориентиров заключается в том, что они служат опорными камнями для продвижения вперед, теперь уже в качестве учеников духовных наставников, и это еще вовсе не конец их развития на пути. Так, хотя обладание надежной ориентацией и бодхичиттой и подразумевает подвижническое устремление по направлению к освобождению, а затем пробуждению, все же обладание этими двумя просто как духовными ориентирами не значит постижения и принятия на внутреннем уровне значения достижения этих целей в полном объеме.

⁷ См. русск. пер.: Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Пер. с тиб. А. Кугявичуса. Тт. 1-5. СПб., Нартанг, 1994-2000. - *Прим. ред.*

Необходимость правильного понимания и уверенности относительно перерождения со стороны ученика для того, чтобы искренне устремиться к Освобождению и Пробуждению.

Подвижническое устремление к освобождению и пробуждению, с полным пониманием и внутренним принятием того, что эти цели подразумевают, приходит только после понимания и внутреннего принятия буддийского объяснения перерождения. В буддизме перерождение не подразумевает существования вечной души, которая идет в вечную жизнь после смерти или переходит из одного существования в другое, встречая всё новые уроки, которые даются ей для обучения. Буддийское понимание подразумевает вместо этого бесконечную продолженность индивидуального опыта, без неизменной единой сущности, независимой от тела и ума, которая является действительно «мною» и которая продолжается из одной жизни в другую - или неконтролируемым образом, направляемая эмоциями и подходами, вносящими помехи, и непреодолимыми импульсами (санскр.: карма) или осознанным образом благодаря силе сострадания. Буддийское объяснение изощренно тонко и крайне сложно для понимания.

Освобождение означает свободу от страдания неконтролируемого возобновляющегося перерождения (санскр.: *samsara*) и его причин, в то время как пробуждение приносит способность помогать другим обрести подобную свободу.

Как могут ученики искренне устремиться к освобождению от неконтролируемого перерождения без правильного понимания того, что значит перерождение в соответствии с буддизмом и без убежденности в том, что они переживали его неконтролируемым образом безначально и будут продолжать переживать его так же, если только не сделают с этим что-нибудь? Как могут они стремиться к пробуждению без определенности относительно того, что каждый другой также переживает страдание сансары?!

Необходимость правильного понимания и уверенности относительно перерождения со стороны ученика для того, чтобы достичь хотя бы даже первой ступени духовного развития.

Правильное понимание и уверенность в буддийском объяснении перерождения необходимо для достижения даже первой ступени духовного развития, когда человек уже вступил в отношения ученика-наставника. Например, в «*Светильнике для пути к пробуждению*»⁸ Атиша определил три различные стадии саморазвития, которых ученики достигают, пока продвигаются по поэтапному пути к Пробуждению. Ученики достигают первоначальной стадии, когда они устремляются к желательным для них перерождениям, поскольку хотят избежать страдания нежелательных. Ясно, что они устремятся к желательным перерождениям, если искренне уверены в том, что будущие жизни существуют и что они испытают их после смерти. Они достигают второй ступени, когда устремляются к освобождению от всякого неконтролируемого процесса перерождения, как желательного, так и нежелательного, и – третьей, когда их целью становится Пробуждение.

Духовный контекст первоначальной цели буддийских учеников сильно отличается от контекста последователей других традиций, которые молятся о том, чтобы попасть на небеса после смерти и остаться там навечно. Чтобы продолжить работу за пределами этой жизни по направлению к освобождению и пробуждению, требуется обретение перерождений в условиях, которые будут плодотворны для духовной практики. Так обретение желательных перерождений – это только предварительная цель для буддийских учеников.

Все последующие тибетские определения стадий пути совпадают с Атишей в вопросе о начальном уровне. Например, Сачен, высший из пяти основателей Сакья, обнародовал свое откровение, полученное от Манджушри, в своем тексте «*Отстранение от четырех (стадий цепляния)*». В его определении первая стадия духовной жизни влечет за собой отстранение человека от желания благ для этой жизни. Четыре темы Гамбопы, отца двенадцати линий Дагпо Кагью, поддерживают это же воззрение. Первая тема – поворот сознания человека к Дхарме, также требует переключения основного центра внимания с этой жизни на будущие. Единодушие здесь очевидно.

⁸ См. русск. пер. в книге: Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Пер. с тиб. А. Кугявичуса. Тт. 1-5. СПб., Нартанг, 1994-2000. Т. 2, С. 133-145. - *Прим. ред.*

Место, которое занимает убежденность в перерождении, во вступлении человека в отношения «ученик-наставник».

Хотя правильное буддийское понимание перерождения и убежденность в его существовании и необходимы для достижения даже начального уровня поэтапного пути к Пробуждению, остается вопрос, является ли эта убежденность в перерождении необходимой предпосылкой для того, чтобы стать учеником духовного наставника, или нет. Я бы отстаивал мнение, что требуются просто интеллектуальное понимание, открытость к этой идее и попытка ее принятия, а не полная убежденность, несмотря на тот факт, что традиционно предполагается убежденность. Поскольку место убежденности в перерождении спорно в западном буддизме, давайте исследуем обоснования, лежащие за этим утверждением.

В соответствии с руководством по этапам пути, ученики начинают с практики учений начального уровня в то время, как они еще по-прежнему одержимы и обеспокоены своим материальным благополучием, эмоциональным счастьем и межличностными отношениями в этой жизни. Медитируя о редкости обретения человеческой жизни и о смерти и не вечности, они преодолевают эту свою одержимость. Когда их главной заботой становится обретение блага, счастья и хороших взаимоотношений в будущих жизнях, - но только в качестве временных целей на пути к освобождению и пробуждению, тогда ученики достигают начального уровня духовного развития.

Если бы не требовалось, чтобы духовные искатели принимали закон перерождений прежде, чем стать учениками, а они нуждались бы в уверенности в его существовании только как части своей практики, чтобы достичь начального уровня развития, тогда бы объяснения и обоснования прошлой и будущих жизней появлялись бы в самих текстах поэтапного пути. Логическое место этого материала – после обсуждения смерти и не вечности и перед объяснением кармы. Отсутствие его здесь предполагает, что ожидаемая аудитория – искатели, пропитанные традиционным тибетским мировоззрением, не нуждались в таком материале. Только учебники по логике продвинутого уровня содержат объяснения и обоснования перерождения, и предназначены для того, чтобы опровергнуть омраченные верования древнеиндийской философской материалистической школы.

Большинство тибетцев принимают перерождение как реальность, хотя их понимание его может быть и неопределенным. Например, когда умирает их родственник, тибетцы регулярно заказывают молитвы и ритуалы, чтобы помочь ушедшему достичь желаемого рождения. Западные

люди, ищущие взаимоотношений с духовными учителями, однако, разделяют как правило, лишь некоторые культурные допущения классических буддийских текстов. Несмотря на библейские учения о рае и аде, большинство ставит под вопрос существование после смерти.

Даже если европейцы верят в перерождение, они часто понимают это явление как происходящее примерно в такой манере, как его объясняют в индуизме или текстах *новой эпохи* («ню-эйдж»), что значительно отличается от буддийского толкования. Поэтому им требуется правильное буддийское объяснение и обретение уверенности относительно перерождения до того, как они смогут войти на начальный уровень поэтапного пути. Если для большинства западных людей убежденность в перерождении развивается только поэтапно, то где, по логике, на духовном пути должно начинаться то рассмотрение существования перерождения, как оно понимается в буддизме?

В случае отречения, надежной ориентации и бодхичитты искателям требуется начальный базисный уровень этих трех в качестве общих духовных ориентиров, прежде чем они вступят в отношения ученик-наставник. После установления этих взаимоотношений они развивают эти три до полноты на протяжении всего курса своей практики. Правильное понимание и убежденность в буддийском объяснении перерождения подобны фундаменту для буддийской духовной направленности. Поэтому кажется обоснованным признать, что эти потенциальные ученики подобным же образом нуждаются в том, чтобы иметь интеллектуальное понимание перерождения, как его объясняет буддизм, и либо попытку принятия его реальности, либо, по крайней мере, открытость ума относительно возможности его существования, прежде чем связать себя с буддийским путем. Уверенность приходит позже, прежде чем обретается начальный уровень духовного развития, посредством дальнейшего изучения и размышления о логических основаниях и документально подтвержденной очевидности перерождения.

Вступление в отношения «ученик-наставник» при устремлении к духовным целям только в рамках этой жизни или еще для будущих рождений.

Другой важный вопрос – требуется ли озабоченность счастливыми перерождениями в качестве начальной мотивации для западных искателей, чтобы им стать буддийскими учениками, если даже их принятие существования перерождения является все еще только попыткой? Я бы отстаивал мнение, что это не обязательно должно быть так. Сонам-цэмо утверждал, что необходимые предпосылки для становления учеником – это только распознавание некоторого уровня страданий в своей жизни и наличие решимости освободиться от него. Он не конкретизировал масштабы страдания, с которым должен столкнуться человек.

Более того, в своих «*Трех основах пути*» Цонкапа подразделяет два уровня отречения, исходя из масштаба страдания, от которого решает освободиться человек. Следуя модели Сачена: «*Отстранение от четырех (уровней) цепляния*», Цонкапа формулирует два уровня в рамках поворота: сначала от мыслей только об этой жизни и затем от мыслей только о будущих жизнях. Если ученики движутся в общем по последовательным стадиям отречения, тогда будет обосновано признать, что внутри конкретной стадии они также движутся по последовательным ступеням.

Большинство западных искателей распознают проблемы, которые возникают из их ввязанности в сиюмоментное удовлетворение материальных и эмоциональных желаний. В отречении от этого страдания и повороте к буддийскому пути они могут хотеть посвятить себя сначала работе ради экологически устойчивого материального блага, эмоционального благополучия и хороших взаимоотношений в будущем. Будущее может включать и более позднюю часть их жизни или, при расширении масштабов, может распространяться на жизни будущих рождений. Однако, при том что они имеют только интеллектуальное понимание и попытку принятия перерождения, западные искатели не могут искренне трудиться ради счастья в будущих жизнях в качестве реалистичного выбора в случае, если они не находят удовлетворения в достижении своих целей до смерти.

Подобным же образом при отречении от страданий, происходящих из ввязанности в сиюмоментное удовлетворение желаний, западные искатели могут хотеть посвятить себя работе ради освобождения и пробуждения. Однако пока они не достигнут твердой уверенности в перерождении, как оно понимается в буддизме, они могут искренне стремиться к

освобождению и пробуждению только в одной этой жизни, а не в будущих жизнях.

Я бы настаивал, что отречение от страданий, происходящих из сиюмоментного удовлетворения желаний, достаточно для вступления в отношения ученика-наставника. Далее я бы принял, что как временная цель устремление к счастью позднее в этой жизни – достаточная мотивация до тех пор, пока человек достигнет уверенности в буддийских объяснениях будущих жизней. Более того, я бы далее принял, что для большинства западных учеников устремление к таким временным целям прагматически необходимо как предварительная стадия для того, чтобы сделать классический поэтапный путь приемлемым. Однако требуются определенные условия.

Условия, при которых начинающий ученик устремляется временно к нетрадиционным целям.

Благодаря воздержанию от разрушительного поведения, эмоций или установок, создающих помехи, ученики могут переживать устойчивое благосостояние, счастье и хорошие взаимоотношения с людьми позднее в этой жизни, но в этом нет гарантии. На то, что происходит с людьми, до того, как они испытают плоды своих стараний, могут влиять многие дополнительные факторы - такие, например, как смерть в катастрофе до того, как вкусишь плоды своих трудов. И так же нет определенности, что в результате их конструктивных шагов обретут счастье будущие рождения. Многое зависит от поведения и подходов самих будущих поколений.

Так что при всем своем горячем желании устранить последующие трудности в этой жизни или также устранить их для будущих рождений, начинающим ученикам нужно понять, что невозможно решить все проблемы в таких ограниченных масштабах. Максимум, на что они могут надеяться, - это некоторое улучшение.

Полностью устраняя мешающие эмоции и установки, ученики могут обрести освобождение в этой же жизни, а при дополнительном устранении своих инстинктов они могут достичь также и пробуждения. Однако, поскольку эти цели весьма труднодостижимы, крайне проблематично, что они смогут все же достичь их в этой жизни. Поэтому, в то время, как ученики стремятся к освобождению и пробуждению в этой жизни, они должны понимать и признавать, что, скорее всего, до того, как умрут, они

окажутся способны достичь только некоторых успехов в этом направлении.

Одним словом, постольку, поскольку начинающие ученики понимают и пытаются принимать будущие жизни, как это объясняется в буддизме, и избегают нереалистичных ожиданий успеха, я бы считал, что они могут с какими-то основаниями стремиться к духовным целям только в рамках этой жизни или для будущих поколений. Однако, в дополнение, им требуется рассматривать эти цели просто как опорные камни до тех пор, пока они не достигнут твердой уверенности в буддийском понимании перерождения. И только с твердой уверенностью ученики могут действительно продвигаться по последовательным уровням мотивации, обозначенной в традиционных текстах.

Можно возразить, что принятие этих временных целей нарушает логическую последовательность поэтапного пути. В соответствии с классической его картиной, одна из требующихся в качестве предпосылок причин для принятия надежной ориентации – это страх пережить страдание нежелательных перерождений. Если потенциальные ученики должны иметь духовное направление на надежную ориентацию и при этом все же западные искатели навряд ли страшатся нежелательных перерождений, потому что им не хватает убежденности в перерождениях, как тогда они смогут иметь надежную ориентацию в качестве своих духовных ориентиров? Я бы настаивал на том, что страх пережить ухудшение эмоциональных проблем в этой жизни или также ухудшение для будущих рождений может служить в стимулах уровнем «опорного камня», предшествующим обретению предписанной мотивации. Любая из этих двух может служить временной мотивацией, но с условием, что человек имеет правильное понимание перерождения, как оно объясняется в буддизме, и попытку принятия его существования.

Разница между тем, чтобы стать учеником духовного наставника или клиентом психотерапевта.

Давайте рассмотрим человека, который хочет обрести эмоциональное счастье и хорошие взаимоотношения с людьми до конца своей жизни. Стать учеником духовного наставника ради достижения этой цели во многих аспектах напоминает становление клиентом терапевта ради той же цели. И то, и другое происходит из распознавания и признания страдания в своей жизни и желания облегчить это страдание. И то и другое приводит к

работе с кем-то, чтобы распознать и понять свои проблемы и их причины. Многие формы психотерапии, в действительности, согласуются с буддизмом в том, что понимание служит ключом к самопреобразованию.

И далее: как буддизм, так и психотерапия охватывают те школы мысли, которые акцентируют внимание на глубоком понимании причин человеческих проблем, и те традиции, которые подчеркивают работу с практическими методами, чтобы преодолеть проблемные факторы, а также системы, которые рекомендуют сбалансированное сочетание этих двух подходов. В дополнение, и буддизм, и многие формы психотерапии апеллируют к установлению здоровых эмоциональных взаимоотношений с наставником или терапевтом как к важной части процесса саморазвития. Более того, хотя большинство классических форм терапии избегают использования нравственных руководств для изменения поведения клиента и способов его мышления, некоторые постклассические школы также апеллируют к нравственным принципам, схожим с нравственными принципами буддизма. Такие принципы включают равное отношение ко всем членам семьи, имеющей нарушения, и удержание от действий под влиянием разрушительных импульсов, таких как гнев.

Несмотря на сходство, существует по крайней мере пять значительных отличий между тем, чтобы стать учеником буддийского наставника и тем, чтобы стать клиентом терапевта. Первое отличие относится к эмоциональной стадии, на которой человек устанавливает взаимоотношения. Потенциальный клиент обычно обращается к терапевту в то время, когда имеет эмоциональные нарушения. Они могут быть даже психосоматическими и требовать медикаментозного лечения в качестве части лечения. Потенциальные ученики, напротив, не устанавливают взаимоотношений с наставником в качестве первого шага на своем духовном пути. Предварительно они изучают учения Будды и начинают работать над собой. В результате они достигают удовлетворительного уровня эмоциональной зрелости и стабильности настолько, что отношения ученик-наставник, которые они устанавливают, оказываются созидательными в буддийском смысле этого слова. Другими словами, буддийские ученики должны уже быть относительно свободными от невротических подходов и поведения.

Второе отличие касается взаимодействия, которое человек ожидает в этих взаимоотношениях. Потенциальные клиенты наиболее заинтересованы в том, чтобы иметь кого-то, кто бы их слушал. Поэтому они ожидают, что психотерапевт посвятит свое сосредоточенное внимание им и их личным проблемам, даже если это будет происходить в групповой психотерапии. Ученики, со своей стороны, как правило, не делятся своими проблемами с наставниками и не имеют ожиданий или требований

личного внимания. Даже если они просят у наставника личного совета, они не делают этого регулярно. Фокус в их отношениях находится в слушании учений. Буддийские ученики преимущественно изучают у своих наставников методы преодоления общих проблем, с которыми сталкивается каждый. Затем они принимают на себя личную ответственность за применение методов к своим конкретным ситуациям.

Третье отличие касается результатов, ожидаемых от работающих взаимоотношений. Терапия нацелена на обучение принятию и жизни с проблемами в своей жизни или же на минимизирование их до той степени, чтобы проблемы делались переносимыми. Если человек подходит к буддийскому духовному наставнику с целью эмоционального благополучия в этой жизни, он тоже может ожидать, что проблемы сведутся к минимуму. Помимо того, что жизнь трудна, первый факт жизни (первая благородная истина), который преподавал Будда, состоит в том, что человек может сделать жизнь менее трудной.

Как было сформулировано выше, сделать свою жизнь менее трудной в эмоциональном плане – это еще только предварительный шаг к вступлению на классический буддийский путь. Ученики духовных наставников будут по крайней мере ориентироваться на более великие цели желательных перерождений, освобождения и пробуждения. Более того, буддийские ученики будут иметь интеллектуальное понимание перерождения, как оно объяснено в буддизме и по крайней мере попытку принятия его существования. Клиенты психотерапии не имеют нужды думать о перерождении или о каких-то целях сверх улучшения своей текущей ситуации.

Четвертое крупное отличие – это уровень обязательства относительно самопреобразования. Клиенты терапевтов платят почасовую оплату, но не обязуются изменять на протяжении жизни свои подходы и поведение. Буддийские ученики, с другой стороны, могут платить или не платить за учения, тем не менее, они уже формально меняют свою ориентацию в жизни. Принимая надежную ориентацию, ученики посвящают себя тому курсу саморазвития, который Будды полностью прошли и затем преподали другим, и которому высоко реализованная духовная община стремится следовать.

Кроме того, буддийские ученики ответственно посвящают себя нравственному, конструктивному курсу действий, речи и мышления в своей жизни. Они стараются, насколько возможно, избегать разрушительных моделей и вместо этого принимать участие в положительных моделях. Когда ученики искренне хотят освобождения от возобновляющихся проблем неконтролируемого перерождения, они принимают на себя еще более сильное обязательство, формально беря на

себя мирские или монашеские обеты индивидуального освобождения (санскр.: обеты *пратимокши*). На этой стадии ученики обязуются на всю жизнь воздерживаться во все времена от тех способов поведения, которые являются естественно разрушительными, или от тех, которых Будда советовал избегать определенным людям для определенных целей.

Пример последнего – это монашеский отказ от мирской одежды и ношение вместо этого мантий, чтобы уменьшить привязанности. Даже те ученики, которые стремятся избежать нежелательных рождений или минимизировать эмоциональные трудности в этой жизни или также ради будущих поколений, могут принимать обеты освобождения с любой из этих трех временных целей, прежде чем они разовьют предписываемую правильную мотивацию.

Клиенты психотерапевтов, с другой стороны, соглашаются следовать определенным правилам неких процедур как части терапевтического контракта, таким как следование расписанию в пятьдесят минут назначенного приема. Однако, эти правила действуют только во время излечения. Они не используются за пределами терапевтического кабинета и не вызывают в результате воздержание от естественно разрушительного поведения, и не предназначены для жизни.

Пятое крупное отличие между учениками и клиентами психотерапевта – это подход к учителю или к терапевту. Ученики смотрят на своих духовных наставников как на живые примеры того, чего они сами стремятся достичь. Они рассматривают их таким образом, базирясь на правильном распознании благих качеств наставника и поддерживают и усиливают этот взгляд на протяжении поэтапного пути к пробуждению. Клиенты, наоборот, могут расценивать своих терапевтов как модели эмоционального здоровья, но не нуждаются при этом в правильном осознании благих качеств терапевтов. И целью их отношения не является стать подобным психотерапевту. На протяжении проходимого курса терапевты направляют своих клиентов за пределы проекций каких бы то ни было идеалов.

Неправильное употребление термина «ученик».

Иногда люди называют себя сами учениками духовных учителей, невзирая на то тот факт, что они, их учитель или обе стороны имеют недостатки в использовании правильного значения этих терминов. Часто их наивность приводит их к нереалистичным ожиданиям, недопониманию,

болезненным переживаниям или даже нарушениям. В этом контексте стать объектом нарушения значит подвергнуться сексуальной, эмоциональной или финансовой эксплуатации или же быть объектом манипуляции для демонстрации власти. В нашей попытке исправления терминов давайте исследуем три общих типа псевдо-учеников, которых можно найти на Западе, - тех, кто особенно уязвим в проблемах с духовными учителями.

Некоторые люди приходят в Дхарма-центры, в поисках воплощения своих фантазий. Они прочли или услышали что-то о «мистическом Востоке» или о неких гуру- «суперзвездах» и жаждут выйти за пределы своих внешне неувлекательных жизней путем экзотического или мистического опыта. Они встречают духовных учителей и тотчас же провозглашают себя учениками, в особенности, если эти учителя – азиаты и тем более люди, облаченные в монашеские одеяния. Они склонны к подобному поведению и в отношении тех западных учителей, которые имеют азиатские титулы или имена, неважно, облачены ли они в монашеские одежды или нет.

Поиск оккультного зачастую лишает устойчивости взаимоотношения таких искателей, установленные ими с духовными учителями. Даже если они провозглашают себя учениками должным образом квалифицированных наставников, они часто покидают этих учителей, когда понимают, что ничего сверхъестественного не происходит, за исключением того, что, может быть, есть в их воображении. Более того, нереалистичные подходы и высокие ожидания этих «мгновенных учеников» часто затуманивают их критические способности. Такие люди особенно подвержены обману со стороны духовных шарлатанов, умелых в принятии хорошей актерской позы.

Другие могут приходиться в центры, отчаянно нуждаясь в помощи, чтобы преодолеть эмоциональную или физическую боль. Бывает, они испробовали уже различные формы терапии, но безрезультатно. И теперь они ищут чудесного исцеления со стороны волшебника или целителя. Они провозглашают себя учениками того, кто может дать им благословляющую пилюлю, сказать им специальную молитву или мантру для повторения или дать им для исполнения могущественную практику – такую, как, например, совершение ста тысяч поклонов, которая автоматически утрясет их проблемы. Они особенно обращаются к тому же типу учителей, которые привлекают людей, пребывающих в поиске оккультного. Менталитет типа «утрясения проблем» этих искателей чудес ведет их к разочарованиям и отчаянию, когда следование совету даже квалифицированных наставников не приводит к чудесному исцелению. Менталитет «утрясения» также провоцирует нарушения со стороны духовных мошенников.

И еще есть другие, в особенности, разочарованные, безработные молодые люди, которые приходят в Дхарма-центры культовых сект в надежде обрести экзистенциональное посвящение. Харизматические личности с манией величия привлекают их к себе, используя методы «духовного фашизма». Они обещают своим так называемым ученикам немереное могущество, если они проявят полную преданность своим сектам. Далее они заманивают учеников впечатляющими описаниями гневных защитников, которые раздавят их врагов, в особенности последователей низших, нечистых буддийских традиций. Грандиозными историями о сверхъестественных способностях отцов-основателей этих движений они стараются удовлетворить мечты учеников о могучем лидере, который вознесет их на позиции духовной мощи. В ответ на эти обещания такие люди быстро провозглашают себя учениками и слепо следуют любым предписаниям или приказам их авторитарного учителя. Результаты обычно бывают бедственными.

Реалистичный подход истинного ученика.

Истинные ученики – это относительно зрелые и здравомыслящие духовные искатели, которых наставники тренируют в нравственной дисциплине, сосредоточении и осознании с целью улучшить качество этой жизни, в то время как они работают над достижением убежденности в перерождении в буддийском понимании и затем – чтобы обрести желательные перерождения, освобождение и окончательное пробуждение. Они не ожидают оккультных явлений, чудесных исцелений или сверхъестественных посвящений от духовных наставников. Затем, чтобы осуществить значение слова *ученик*, духовным искателям требуются реалистичные подходы. Такие подходы происходят из правильного понимания последовательных целей, к которому ведёт их практика. Так истинные ученики избегают ставить слишком маленькие или слишком большие цели на каждой ступени поэтапного пути.

На предварительном уровне истинные ученики избегают ставить себе целью экологически устойчивое материальное благосостояние, эмоциональное счастье и хорошие взаимоотношения с людьми в этой жизни как окончательные цели на своем духовном пути. Кроме того, ученики не ожидают, что с такой целью они смогут избежать дальнейших проблем в своей жизни.

На начальном уровне истинные ученики избегают ставить себе целью счастливые рождения в качестве извинительной причины игнорирования эмоциональных проблем этой жизни. Далее, эти ученики не считают счастливые перерождения за вечный рай.

На средней стадии истинные ученики избегают стремиться просто к освобождению от эмоциональных проблем, без освобождения от возобновляющихся проблем неконтролируемых перерождений. Более того, ученики не считают освобождение полным уничтожением своего существования, свободой от появления когда-нибудь опять в мире ради блага других.

В итоге на продвинутом уровне истинные ученики избегают преследования цели пробуждения, которое не приводило бы к освобождению от возобновляющихся проблем неконтролируемого перерождения. И эти ученики не считают пробуждение формой всемогущества, с властью мгновенно исцелять всех существ от их проблем.

Одним словом, так же, как не всякий, кто обучает в буддийских центрах, является подлинным духовным наставником, подобным же образом и не всякий, кто обучается в центре, является истинным духовным учеником. Мой призыв к исправлению терминов предлагает точное употребление обоих терминов: и *наставник*, и *ученик*. Полное применение исправления подразумевает духовную честность и непретенциозность.

4. Различные типы духовных учителей и духовных искателей Предпосылки.

Люди в Дхарма-центрах часто испытывают трудности в отношениях с духовными учителями, даже с имеющими должную квалификацию. Некоторые могут ничего не чувствовать в отношении постоянно живущего учителя, даже если этот учитель – геше или лама. Другие могут не быть вдохновлены известным учителем, навещающим центр, хотя все относятся к этому учителю с чрезвычайным почтением. Люди могут испытывать замешательство в отношении учения о том, что духовных учителей следует считать буддами. Они могут думать, что должны рассматривать таким образом всех учителей и что это нужно делать с самого начала. И в результате они начинают чувствовать, что делают что-то неправильно.

Первый шаг к распутыванию этой проблемы – признать определенные основанные на опыте факты относительно взаимоотношений ученика-учителя.

1. Почти все духовные искатели продвигаются по ступеням духовного пути.

2. Большинство практикующих обучаются у нескольких учителей на протяжении своей жизни и выстраивают разные взаимоотношения с каждым из них.

3. Не каждый духовный учитель достиг одного и того же уровня духовных свершений.

4. Тип отношений, который должен быть между определенным духовным искателем и определенным духовным учителем, зависит от духовного уровня каждого из них.

5. Обычно по мере прохождения духовного пути люди относятся к своим учителям все более и более глубоким образом.

6. Поскольку один и тот же учитель может играть разные роли в духовной жизни каждого из духовных искателей, наиболее подходящие отношения, которые каждый искатель имеет с данным учителем, могут быть разными. Изложение в этой книге исходит из этих предпосылок.

7.

Терминология.

Шесть перечисленных выше пунктов были предложены в уточнениях, данных Гамбой в его книге «Драгоценный орнамент Освобождения»⁹, основанной на литературе Праджняпарамиты. В процессе продвижения к пробуждению духовные ученики становятся способны получать и понимать наставления от учителей, которые отличаются все большей и большей изощренностью в своем постижении *пустоты*. Так что и духовные учителя, и искатели подразделяются по уровням. Мы же здесь проведем дифференциацию уровней духовных учителей в соответствии с другим критерием: все более и более широким содержанием, перспективой и намерением, имеющимися в осуществляемой ими передаче наставлений. Далее, в сочетании с каждым типом духовного учителя мы сможем и обрисовать образ соответствующего духовного искателя.

⁹ См. русск. пер.: Дже Гампопа. Драгоценное украшение освобождения. Пер. с тиб. Б. Ерохина. СПб., Культурный центр «Уддияна». 2001. - *Прим. ред.*

Чтобы внести ясность в эту дискуссию, давайте условимся о некоторых терминах. Всякого, кто несет конкретную информацию об учениях Будды, мы будем называть «буддийским профессором». Человека, который не просто сидит в аудитории, но реально обучается у такого буддийского профессора, будем называть студентом буддизма. Того же, кто, с другой стороны, передает учения с точки зрения их практического приложения к жизни, основываясь на личном опыте, будем называть «учителем Дхармы». Человек, изучающий практический буддизм у учителя Дхармы, будет соответственно его или ее «учеником в Дхарме». Человека, который обучает других практическим аспектам медитации или практики ритуалов, мы будем называть «инструктор по медитации или ритуалам». Соответствующий духовный искатель будет «практик медитации или ритуала».

Мы будем использовать слово «духовный наставник» в махаянском смысле - для того, кто ведет других поэтапным путём к пробуждению. А тот, кого этот духовный наставник ведет по поэтапному пути, будет его или ее «ученик», начиная с искателя, который хочет достичь сначала духовные цели только в этой жизни или также для будущих поколений. Того из духовных наставников, кто дарует махаянскую *надежную ориентацию* или также мирские или монашеские обеты, мы будем называть «пастырем прибежища или обетов». Тот, кто получает прибежище или обеты освобождения от такого наставника, будет одним из «паствы этого учителя в прибежище или обетах».

Наставник, который обучает методам развития бодхичитты и направляет искателя по пути бодхисатвы, мы назовем «учителем Махаяны». Тот, кем он или она руководит, будет «учеником Махаяны». И далее, учитель Махаяны, который ведет учеников к просветлению посредством методов тантры, мы обозначим как «тантрического мастера». Соответствующий тантрическому мастеру ученик будет «тантрический ученик». Далее, учителю, который наиболее сильно обращает сердце или ум ученика к Дхарме, будет соответствовать название «коренного гуру». Выражения «духовный учитель» и «духовный искатель» мы будем применять как общие термины.

Наставления классических текстов по поводу отношений между духовным искателем и духовным учителем толкуют только об определенных категориях наставников и учеников. Они не захватывают предварительные уровни учителей и искателей. С одной стороны, они подразумевают духовных наставников, которые являются преимущественно махаянскими учителями, тантрическими мастерами или коренными гуру, - все три являются *гуру, ламами и духовными друзьями*. С другой стороны, они в основном обращаются к ученикам либо Махаяны,

либо тантрическим. Отношения между пастырями прибежища или обетов и их последователями обычно рассматриваются в отдельном контексте - при обсуждении монашеской дисциплины. Акцент здесь ставится почти исключительно на отношениях с наставником монашеских обетов.

Профессора Буддизма.

У многих людей, интересующихся буддизмом, нет духовных учителей, которые бы их вели по пути. Они могут изучать буддизм просто по книгам, аудиокассетам, видеофильмам или по Интернету. Его Святейшество Четырнадцатый Далай-лама подтвердил правильность изучения подобным образом. Правильные темы включают не вечность, карму, сострадание и *пустоту*. Большинство западных людей, в действительности, первоначально развивают свой интерес к Дхарме и получают вводные знания о ней из книг, и не только из работ по буддизму, но также и из книг *новой эпохи* и из фантастических или нефантастических очерков о Тибете. Даже увиденный популярный фильм на темы, связанные с Тибетом, может зажечь интерес людей.

Однако книги, аудио- и видеокассеты не могут отвечать на вопросы. Вне зависимости от того, насколько диалоговый характер имеет компьютерная программа, она тоже не сможет обеспечить все ответы. Это сможет сделать только живой учитель. Поэтому для большинства людей следующим шагом после получения некоторой информации о буддизме является посещение нескольких лекций.

Некоторые, чтобы получить больше фактов о предмете, могут прослушать курс по буддизму у профессора в университете. Знания об истории буддизма, о влиянии, оказанном на него политическими процессами, о его приспособлении к культурам, - о всем том, что появилось с его распространением, помогают развеять романтические иллюзии. Это обеспечивает фундамент и интеллектуальные средства для того, чтобы привести в порядок громадное количество материала, высветляя самую суть. Профессора буддизма также могут обучать студентов содержанию учений Будды. Обычно они делают это в отстраненной манере - так, как объективно излагают содержание любой из религий мира.

Хорошо образованные учителя, геше или кэнпо в Дхарма-центрах также могут сообщать содержание учений Будды в той же манере, что и университетские профессора. Такие учителя могут также объяснять, как

применять Дхарму к своей жизни, но студенты, изучающие буддизм, уделяют этому мало внимания. Они слушают просто, чтобы получить информацию. Так для изучающих буддизм студентов даже геше или кэнпо – это просто профессора буддизма. Если мы как духовные искатели хотим изучать буддизм как метод духовного саморазвития, нам надо работать с учителем как преподавателем Дхармы.

Преподаватели Дхармы.

Различие между профессорами буддизма и преподавателями Дхармы происходит из трех повышающихся уровней различающего осознания, выделяемых в буддизме.

1) различающее осознание правильной информации происходит из слушания лекций у таких учителей, которым можно доверять, или из чтения книг надежных авторов.

2) различающее осознание, основанное на правильном интеллектуальном постижении, происходит из размышления о той правильной информации, которая была получена.

3) различающее осознание, основанное на правильном опытном постижении, происходит из медитации о правильном интеллектуальном понимании. Духовные учителя могут наставлять искателей, базируясь на одном или более из этих трех уровней правильного осознания.

Профессора буддизма учат информации, почерпнутой из текстов или из научных исследований. Вдобавок они могут попытаться разъяснить смысл учений интеллектуально и таким образом могут также учить, исходя из интеллектуального постижения и понимания. Преподаватели Дхармы тоже имеют некоторый уровень книжного знания и учат в соответствии с ним. Однако вдобавок к тому они объясняют, исходя из опытного постижения и понимания, почерпнутого из введения учений в практику и из своих стараний приложить их к жизни. Профессора буддизма тоже могут иметь опытное постижение, но обычно они не передают эти постижения другим.

Преподавателями Дхармы могут быть более старшие духовные искатели в Дхарма-центрах, которые имеют больше знания и опыта, чем другие. Преподаватели, стоящие на более продвинутой ступени, чем эта, могут быть постоянными или регулярно наносящими визиты учителями. Они могут иметь дипломы буддийского образования или монашеские степени, хотя это и не обязательно. Мы как ученики Дхармы можем

учиться применить буддийские практики к жизни, у преподавателей Дхармы любого из этих типов.

Инструкторы по медитации или ритуалам.

Искателям, которые хотят выйти за пределы интеллектуального знания буддийских методов самопреобразования, нужно упражняться в практиках. Тренировка включает медитацию и – для определенных аспектов учений – исполнение ритуальных практик. Медитация включает или порождение благотворного состояния ума или же утверждение сознания в его естественном благом состоянии. Посредством частого повторения состояние сознания становится привычным и формирует неотъемлемую часть личности человека. Ритуальная практика добавляет медитации физическую и словесную форму и увязывает её с традицией. Она может выливаться в устройство алтарей, совершение подношений, простирания, начитывание текстов или использование традиционных ритуальных предметов, таких как ваджра, колокольчик и ручной барабанчик. Чувство преемственности и принадлежности к группе практикующих прошлого и настоящего, производивших и производящих те же самые ритуалы, приносит чувство поддержки, надежности и уверенности.

Некоторые в Дхарма-центре могут быть способны тренировать нас в базовых аспектах медитации и ритуала. Это, опять-таки, старшие духовные искатели и постоянно живущие или регулярно навещающие центр преподаватели Дхармы. В некоторых центрах имеются такие специалисты, как инструкторы по медитации и ритуалам для начинающих. Эти люди могут быть прошедшими трёхлетние затворничества. Не обязательно, что они будут способны инструкторить нас в чем-то большем, чем начальные буддийские учения, но у них есть опыт и компетенция в наставлении людей по начальным ступеням медитации, ритуала или того и другого вместе.

Духовные наставники.

Буддийское учение различает мгновенные прозрения (*ньям, nyams*) и устойчивые постижения (*могна, rtogs-pa*). Прозрения не производят значительного изменения в жизни человека, но могут вести в этом направлении. С другой стороны, устойчивое постижение, будь оно частичное или полное, действительно производит заметное улучшение, которое сохраняется и длится. И то различие, которое мы делаем здесь между преподавателями Дхармы и духовными наставниками, происходит из этой разницы. Преподаватели Дхармы могут иметь или прозрение или постижение, в то время, как духовные наставники необходимым образом должны иметь некоторый уровень устойчивого постижения.

Дальнейшее подразделение происходит из тех двух путей, которыми Будда доносил до других то, чего он достиг сам. Он передавал свое пробуждение словесно и посредством своих достижений. Профессора буддизма и преподаватели Дхармы обучают преимущественно посредством словесных наставлений. Однако для того, чтобы руководить искателями, духовным учителям требуется также воплощать в себе эти учения, сделав их неотъемлемой частью своей личности. Только тогда они в качестве духовных наставников смогут подлинно вдохновить и обучить своих учеников собственным живым примером. Благодаря очевидному личностному развитию наставников духовные искатели чувствуют уверенность,веряя себя им в качестве учеников, чтобы достичь подобных уровней самопреобразования. И тогда духовные наставники помогают ученикам развивать их личность.

Таким образом, как только мы почерпнули достаточное практическое знание учений из обучения у преподавателей Дхармы и достигли достаточной степени знакомства с практическими аспектами посредством работы с инструкторами по медитации или ритуалам, мы можем быть готовы к совершению следующего шага. Мы можем быть готовы стать учениками духовных учителей и связать себя с ними как духовными наставниками. Чтобы быть духовными наставниками учителя должны иметь качества гуру, ламы или духовного друга, неотъемлемые от имеющихся в реальности титулов, которые они носят. Они могут уже быть профессорами буддизма, преподавателями Дхармы или инструкторами по медитации или ритуалам. Наши духовные наставники могут также быть другими учителями, которые не связаны специально с нашим университетом или Дхарма-центром.

Более того, чтобы стать учеником духовного наставника, требуется дорасти до имени *ученика*. В частности, искателям, заинтересованным в

буддизме, требуется совершить формальное вверение буддийскому пути. Это включает принятие обетов по воздержанию от необузданного поведения и упражнение в конструктивных путях. В «Океане бесконечного знания» Конгтрул, энциклопедист движения Римэ (несектантского) выделяет три типа духовных наставников. Различение исходит из того, какие наборы обетов принимает ученик в присутствии наставника: пратимокши, бодхситтвы или тантрические обеты. Буддийские обеты приводят к долгосрочным обязательствам. В тибетской традиции обеты мирянина или монашеские обеты предназначаются на всю жизнь до смерти, в то время как обеты прибежища, бодхисаттвы и тантрические предназначаются для всех жизней человека вплоть до пробуждения. Следовательно, связь ученика-наставника, которая кристаллизуется вокруг этих основных принятых на себя обязательств, несёт большую степень серьезности.

Пастыри Прибежища или обетов.

Те, кто хочет связать себя с буддийским духовным путем формальным образом, принимают *надежную ориентацию* в жизни от Тройственной Драгоценности: Будд, Дхармы и Сангхи. Полная вовлеченность также приводит к принятию либо обетов мирянина, либо монашеских обетов индивидуального освобождения. Обязующиеся миряне-буддисты, например, обещают воздерживаться от всех или же от некоторых из следующих разрушительных действий: убийства, воровства, лжи, неправильного сексуального поведения и принятия интоксикантов.

Принятие *надежной ориентации* и обетов освобождения отмечает водораздел в буддийской духовной жизни. Хотя классические тексты описывают несколько необычных методов, какими некоторые ученики во времена Будды принимали обеты монахов или монахинь, в наши дни требуется присутствие духовно старших. Хотя Конгтрул говорил о пастырях обетов специально в контексте принятия монашеских обетов, ученикам также требуется принимать прибежище и обеты мирян в присутствии старших. Поэтому мы расширим объём категории пастырей обетов Конгтрула, - включив тех, в чьем присутствии ученики принимают прибежище Махаяны или обеты мирян. Поскольку большинство западных людей, следующих буддийскому пути, остаются домохозяевами, давайте ограничим наше обсуждение этими пастырями домонашеских обетов.

В контексте тибетского буддизма пастыри прибежища или обетов должны быть обязательно старшими в Махаяне. Более того, они должны быть духовными наставниками, которые сами сохраняли свои обеты чистым образом на протяжении определенного количества лет, в зависимости от уровня принятых обетов. Эта квалификация добавляет весомости и авторитетности происходящему событию, поскольку пастыри формально связывают свою паству с традициями, которые прослеживаются назад во времени вплоть до непосредственных учеников исторического Будды.

Пастыри прибежища и обетов не обязательно должны быть одними и теми же людьми. Хотя они становятся одними из наших учителей в контексте принятия обетов, не обязательно они служат для нас духовными наставниками в иных смыслах. Более того, принятие *надежной ориентации* или обетов освобождения у наставника связывает нас с буддизмом в целом. Оно не налагает на нас ответственности перед определенной тибетской традицией наставника, поскольку все тибетские школы передают одну и ту же индийскую линию обетов. Мы становимся просто буддийскими практиками, мирянами или монахами, а не членами Ньингма, Сакья, Кагью или Гелуг.

Одни духовные искатели формально принимают *надежную ориентацию*, пока еще только являясь студентами буддизма, учениками Дхармы или практикантами медитации или ритуала. Другие совершают этот шаг даже когда являются ещё новичками, только подошедшими к буддизму, навряд ли знающими хоть какие-то из учений. Часто они делают это под влиянием сиюминутного решения, сделанного под давлением группы или движимые харизмой учителей, предлагающих провести церемонию принятия прибежища. Однако простое участие в ритуале не составляет принятия *надежной ориентации*. Также оно не превращает участников в учеников тех учителей, которые производили церемонию, или в членов их духовной паствы, которой было дано прибежище. Для принятия *надежной ориентации* в полном смысле слова требуется, чтобы обе стороны - и духовные учителя, и духовные искатели удовлетворяли необходимой квалификации пастыря и паствы и наставника и ученика. Особенно существенно, чтобы духовные искатели имели правильную мотивацию – как минимум, страх перед переживанием болезненных эмоций позднее в этой жизни. Более того, искатель должен не только иметь уверенность в том, что Три Драгоценности обеспечат *надежную ориентацию*, чтобы избежать этих переживаний, но также полную решимость внести эту положительную *ориентацию* в свою жизнь и поддерживать обязательства прибежища и обеты.

Церемония прибежища формирует стандартную часть всех тантрических посвящений. Поскольку тибетские ламы часто разрешают посещать посвящения недостаточно подготовленным духовным искателям, они также разрешают недостаточно подготовленным людям принимать *надежную ориентацию*. Традиционное обоснование этого состоит в том, что даже, если у искателей не хватает должных причин для принятия надежного направления, само посещение церемоний закладывает семена для будущего, несмотря на то, что люди имеют такие отрицательные подходы, которые не дают им получить положительные или по крайней мере нейтральные отпечатки от происходящего. Тем не менее, посещение церемонии посвящения таким образом – для закладывания семян на будущее или для получения «благословений» все же не превращает лам в пастырей прибежища для людей, не говоря уже о том, что оно не превращает их в тантрических мастеров этих людей.

Учители Махаяны.

Подобно тому, как принятие *надежной ориентации* в жизни является вратами для вступления в целом на буддийский путь, развитие мотивации бодхичитты – это вступление на путь Махаяны. Далее, бодхичитта имеет две стадии. Простое развитие мотивации составляет *вдохновенную бодхичитту* – это вдохновение стать Буддой, чтобы принести другим как можно больше пользы. При *деятельной бодхичитте* ученики, принимая обеты бодхисаттвы, обязываются интенсивно тренироваться в методах и мудрости, которые принесут пробуждение, а сейчас помогать другим, насколько они только способны.

Когда их вдохновенная бодхичитта достигает такой интенсивности, чтобы стать деятельной бодхичиттой, ученики могут принять обеты бодхисаттвы разными путями. Лучший – это в присутствии духовных наставников, которые обучили их пути Махаяны. Если они произвели искреннее усилие, чтобы прийти к этим наставникам, но по какой-то причине не могут устроить так, чтобы принимать обеты бодхисаттвы от них, нет необходимости отменять принятие обетов. Когда ученики готовы полностью приступить к поведению бодхисаттвы, отсутствие их наставников, которые бы провели церемонию, не составляет проблемы. В таких случаях, как объяснял индийский наставник Шантидева в своем

«Введении в деяния бодхисаттвы»¹⁰, искренние ученики могут также принять обеты бодхисаттвы в присутствии статуй или рисованных изображений Будды. Если ничего из этого не доступно, они могут даже принять обеты перед мысленно представляемыми Буддами и бодхисаттвами.

Конгтрул особо оговаривал, что учителя Махаяны – это духовные наставники, в чьем присутствии ученики принимают обеты бодхисаттвы. Тем не менее, поскольку Атиша подчеркивал необходимость для наставников объяснять бодхичитту и путь бодхисаттвы перед тем, как накладывать обеты, мы можем расширить это определение учителя Махаяны. В более широком смысле учителя Махаяны – это те духовные наставники, чьи учения по состраданию и бодхичитте направили учеников к развитию вдохновенной бодхичитты и затем к принятию обетов бодхисаттвы. Такие наставники, когда они обладают полной квалификацией, способны вести учеников вдоль всего пути к Пробуждению. Английское слово *master* (англ. также: «хозяин». В переводе – учитель. – Прим. пер.) здесь не имеет ничего общего с мастером-хозяином и слугами, но, скорее, с владением духовным учителем методами, ведущими к высочайшему из возможных, уровню эволюции.

Мастера тантры.

Ученики Махаяны могут двигаться по пути к пробуждению посредством методов как сутры, так и тантры. Сутры содержат базовые учения Будды о методах для достижения положительных качеств, таких как нравственная самодисциплина, сосредоточение, сострадание, бодхичитта и понимание *пустоты*. В тантрах Будда представил более продвинутые методы в дополнение к практикам сутры для достижения пробуждения более эффективно и стремительно. Эти методы фокусируются на использовании воображения для преобразования своего *образа себя* посредством модели образа Будды. Все традиции тибетского буддизма наставляют в путях к пробуждению, которые сочетают в себе практики сутры и тантры.

Как упоминалось ранее, входная дверь, открывающая путь тантры в целом, - это *посвящение* (*ванг*, тиб.: *dbang*) от духовного наставника в конкретный образ Будды. Образ Будды может быть частью практики,

¹⁰ См. русск. пер.: Шантидэва. Путь бодхисаттвы. Пер. Ю. С. Жиронкшюй. СПб., Фонд «Карма Йеше Палдрон» - изд-во Шанг-Шуиг. 1999. - Прим. ред.

относящейся к любому классу тантры. Традиция Ньингма выделяет шесть классов тантры, в то время как остальные тибетские традиции говорят о четырех. Три высшие класса тантры в Ньингма эквивалентны высшему классу тантр по другим традициям. Если мы используем термин *тантрический мастер* в его наиболее общем значении, то он относится к духовному наставнику, который передал нам посвящение по любому из этих классов тантр. Например, в тексте «Прояснение ”Пятидесяти строф” Ашвагоши» Драгпа Гьелцэн, третий из пяти основоположников Сакья, в частности, употреблял термин *тантрический мастер* в этом смысле.

Однако Конгтрул определял тантрических мастеров как духовных наставников, перед которым ученики принимают тантрические обеты во время посвящений и перед визуализированными образами которыми ученики обновляют или усиливают эти обеты во время «самопосвящения» после того, как они проделают тантрические затворничества. Принятие тантрических обетов происходит только при посвящении в третий (*йогатантра*) или высший класс тантр. Тантрические обеты включают в себя обещания по поводу того, как ученики будут относиться к своим тантрическим учителям и обращаться с ними. Таким образом, в строго терминологическом смысле выражение *тантрический мастер* подразумевает только духовных наставников в двух высших классах тантры. Царчен, например, именно так употреблял этот термин в своем комментарии к тексту Ашвагхоши.

В соответствии с текстом «Трудные пункты относительно помощи и выражения почтения гуру», анонимного индийского комментария к тексту Ашвагоши, введенного в Тибет переводчиком Кагью/Ньингма Гой-лоцавой, наставление видеть в своем *тантрическом мастере* Будду относится специфически к высшей тантре. Из всех учений о взаимоотношениях ученика-учителя это наставление вызывает больше всего замешательства и путаницы. Поскольку высшая тантра предлагает самое ясное объяснение этого учения, мы далее ограничим термин *тантрический мастер* в соответствии с его использованием в этом анонимном тексте и ограничим наше обсуждение рамками высшей тантры.

Такое ограничение термина также согласуется с его использованием в контексте широко распространенной тантрической практики гуру-йоги (ламэ-нэлчжор, *bla-ma'i rnal-'byor*), как установил в своем тексте «Осуществление посредством гуру» Наропа, индийский предтеча линии Кагью. В тантрической гуру-йоге ученики представляют получение четырех посвящений через четыре потока света, проистекающих из их *тантрических мастеров*. *Четыре посвящения – это исключительная черта высшей тантры*. Поэтому сходным образом мы будем использовать

термин *тантрическая гуру-йога* тогда, когда имеем в виду гуру-йогу в высшей тантре.

Поскольку высшая тантра фокусирует свое внимание на подчинении внутренних энергий для использования в духовной практике, давайте заимствуем образ ракеты для прояснения роли *тантрических мастеров*. Образы Будды, на которые ученики получают посвящение, подобны классам и моделям космических кораблей, которые они используют для того, чтобы предпринять в духовном «внутреннем пространстве» путешествие к пробуждению. Умения, которые они получают на пути сутры в Махаяне, подготавливают эти системы к полету кораблей. Для оптимального путешествия, как только они стартовали, получив посвящение, им требуется пополнить свою энергию с помощью дополнительных ступеней ракет (чженанг, *rje-gnang - разрешение*) и дозаправкой мантрами (нгагту, *sngags-btu*; собрание мантра). Более того, чтобы продолжить курс по пути высшей тантры, им требуется также получить еще подзарядку (лунг, *lung*; устная передача) по соответствующим текстам и направляющее руководство (ти, *khrid*; инструктирование), объясняющую тонкие моменты медитативных практик. Тантрические мастера обеспечивают учеников всеми этими духовными условиями.

В обсуждении вопроса о том, как относиться к тантрическим мастерам, Ашвагоша явным образом упоминает только тех наставников, которые передали посвящение. Однако Цонкапа проясняет этот момент в своем комментарии на текст Ашвагоши «Полное удовлетворение чайний учеников». Здесь он утверждает, что тот этикет, которому полагается следовать в отношении наставников, также применяется и к другим тантрическим мастерам, - например, к тем, которые объясняют тексты и дают руководящие инструкции (мэннгаг, *man-ngag*). Это так, потому что получение объяснений или инструкций для особой практики высшей тантры требует предварительного посвящения и – таким образом – тантрических обетов.

Тантрические мастера в таком случае – это духовные наставники, которые посвящают (empower – букв.: наделяют силой. – Пер.), поднимают (в воздух), дозаправляют, подзаряжают, и дают направляющее руководство нашим путешествиям «во внутреннем пространстве» высшей тантры. Как постоянные источники вдохновения, они поддерживают наши двигатели в работающем состоянии. Кроме того, посредством продолжающейся опеки и инструкций наши тантрические мастера обеспечивают управление с земли и системы навигации, которые позволяют достичь наших целей точно и безопасно.

Наши тантрические мастера могут уже быть нашими учителями Махаяны или могут быть другими духовными учителями, с которыми у нас есть только редкий контакт. Бывает, один и тот же тантрический мастер даёт нам посвящение, последующий подъем, дозaprавку мантрами, подзарядку, направляющее руководство и навигацию по определенному образу Будды, или же мы можем получить все эти шесть от разных мастеров.

До того, как мы получим тантрические посвящения, наставники могут передать нам устные передачи тантрических предварительных практик (нгондо, *sngon-'gro*) или различных мантр. Они могут также объяснять тантру в целом или даже теорию высшей тантры с целью рассеять наши неправильные представления. Однако получение такой устной передачи или объяснения не устанавливает отношений тантрического ученика-мастера. Отношения эти берут начало от принятия тантрических обетов при полном посвящении.

Коренные гуру.

Коренные гуру – это духовные наставники, которые обращают сердца и умы учеников к буддийскому пути наиболее пламенным образом. Они являются сильнейшими источниками вдохновения для поддержания учеников на протяжении их духовных странствий. Отношения с такими учителями служат корнями для всех достижений.

Наставники, которые служат ученикам коренными гуру, не обязательно должны быть первыми духовными учителями, которых духовные искатели встретили в своей жизни, или теми, кто передал им большинство наставлений по Дхарме или по медитации и ритуалам. Также они не обязательно являются теми наставниками, у которых мы приняли прибежище или обеты освобождения. Большинство их - тантрические мастера. Рассмотрение коренных учителей традиционно появляется прежде всего в контексте практики высшей тантры.

На самом деле, традиция Сакья приравнивает термины духовный наставник, тантрический мастер и коренной гуру. Такие наставники служат как бы корнями для наших путей из-за обетов прибежища, личного освобождения, бодхисаттвы и тантры, которые мы принимаем в их присутствии во время посвящения высшей тантры и из-за тех переживаний и прозрений, которые мы обретаем во время всех процедур благодаря тому, что они вдохновляют нас.

Продвижение через поэтапные взаимоотношения с духовными учителями.

Традиции Ньингма и Кагью выделяют два типа тантрических практиков: это те, кто продвигается по последовательным стадиям, и те, «для которых все происходит сразу». Кьядуб Норзанг-гьяцо, наставник Второго Далай-ламы, объяснял это различие в своей книге «Светильник разъяснения Махамудры для выявления единого намерения традиций Кагью и Гелуг». Первая группа следует последовательным этапам на протяжении всех духовных путей, в то время как вторая проходит последние ступени все сразу в результате невероятного потенциала, выработанного благодаря поэтапной практике за прошлые жизни. Хотя тексты Ньингма и Кагью объясняют путь к Пробуждению преимущественно с точки зрения тех, для кого все происходит сразу, эти типы ученика крайне редки. Подавляющее большинство практикующих продвигаются вперед поэтапно.

Часто, когда западные люди подступают к тибетскому буддизму, они читают какую-то литературу и, поскольку не имеют глубоких объяснений, принимают себя за практиков, для которых все происходит сразу. Веря, что им не требуется продвижение по стадиям даже на ранних этапах пути, они думают, что должны немедленно впрыгнуть в глубочайшую, наиболее продвинутую форму взаимоотношений с духовным учителем. Их наивность и отсутствие знаний без понимания требуемой квалификации, смысла и глубокой динамики таких отношений приносит им массу заблуждений и боли.

Отношения с духовными учителями требуют медленного построения. Это открывает возможности естественному росту доверия с обеих сторон. Ученикам нужна уверенность в квалификации учителей, доверие к тому, что они не поведут в ложном направлении. учителям требуется уверенность в том, что ученики серьезны, доверие к тому, что они не поймут и не используют учения ложным образом. Один из бодхисаттвенских обетов для учителей, кроме того, состоит в том, чтобы не учить *пустоте* тех, кто не готов ее понять. В дополнение, один из тантрических обетов состоит в том, чтобы избегать разъяснять тайные учения тем, кто не способен сохранять их в тайне.

Поэтому, если мы хотим стать учениками тантрических мастеров, нужно начать с того, чтобы стать студентами профессоров буддизма или учениками преподавателей Дхармы. Только при росте зрелости мы сможем безопасным образом вступить в такие отношения с духовными учителями, которые относятся к более продвинутому уровню. Духовные

учители нашего начального уровня могут быть недостаточно квалифицированными, чтобы стать нашими тантрическими мастерами или даже нашими духовными наставниками. Но также наши тантрические мастера могут быть изначально нашими буддийскими профессорами. Мы избегаем проблем до тех пор, пока обе стороны поддерживают свои роли без искажений и следуют тому образу поведения, который полагается этому уровню отношений.

Резюме.

Как духовные искатели мы нуждаемся в том, чтобы искать духовных учителей в том аспекте, в каком мы желаем учиться и готовы впитывать учение. Мы можем хотеть достичь интеллектуального знания буддизма, Дхармовых наставлений о том, как применить учения к жизни, или практической тренировки в медитации и ритуалах. Мы можем также стремиться к духовному росту, ведущему к эмоциональному благополучию в этой жизни, или – к предпочтительным перерождениям, или Освобождению, или – Пробуждению, или – к всецелому самопреобразованию, осуществляемому тантрой как наиболее эффективным средством становления Буддой. Правильные взаимоотношения с нашими учителями зависят от нашей цели и уровня развития. Помимо того, духовным учителям нужно честно поразмыслить, что они могут предложить духовным искателям.

Онгпо Шераб Чжунгнэй, племянник основателя традиции Дригунг Кагью, заявлял в своей работе «Великий комментарий к «Единственному побуждению к священной Дхарме» Дригунгпы, что большинство учителей, говоря объективно, не достигли еще освобождения или пробуждения. Тем не менее, если духовные учителя не притворяются, что они их достигли и пока они безукоризненно продвигаются к своим целям, они могут помогать нам достигать своих нынешних уровней. Так, если учителя не притязают на то, чтобы учить чему-то, превышающему их возможности, и, если духовные искатели не проецируют на учителей никаких ролей, которые превышали бы их (учителей) квалификации или – на самих себя уровни развития сверх своих настоящих на этот момент уровней, тогда каждая сторона избегает многих проблем.

5. Необходимость в различных уровнях духовных учителей на пути сутры.

В своем «Драгоценном украшении Освобождения» Гамбопа привел три примера из сутр, чтобы прояснить необходимость в духовном наставнике. Как путешественнику нужен проводник для прохождения неизвестного маршрута, отряд сопровождения для совершения опасного путешествия и перевозчик для переправы через полноводную реку, так духовному искателю нужен наставник для прохождения пути к Пробуждению. Подобно проводнику, духовный наставник обеспечивает его правильной информацией, чтобы ученик знал путь. Подобно отряду сопровождения он или она остается рядом на протяжении дороги, чтобы ученик не сбился с пути, заблудившись. Подобно перевозчику, он сообщает энергию, которая заставляет ученика достичь своей цели. Хотя тема построения отношений с духовным учителем относится конкретно к случаю с учителем Махаяны и, в особенности, к тантрическому мастеру в роли коренного гуру, эти три примера могут помочь нам понять необходимость всех уровней духовных учителей. Это понимание, в частности, важно для современных искателей с их менталитетом «делания всего самому».

Необходимость в профессоре буддизма.

Когда вы путешествуете в незнакомом краю, неосведомлённость относительно местных условий и обычаев может создать определенного рода нереалистичные подходы к путешествию. Путеводители могут помочь, но намного полезнее местные жители. Имея за плечами опыт всей своей жизни, они способны поправить ошибки путников. Так и духовные искатели, когда приступают к странствию по буддийскому пути, они могут проходить через неизведанную территорию традиционных духовных дисциплин, имеющих в Азии. Чтобы распознать свои незрелые способы мышления, им требуются опытные профессора буддизма, у которых за плечами целая жизнь изучения. Подобно проводникам и сопровождающим, эти учителя удерживают искателей на маршруте на протяжении всего обучения благодаря тому, что поправляют их, например, когда они нелогично мыслят или когда ошибочно принимают свои специфические культурные нормы за всеобщие истины.

И книги, и лекции могут быть или сухими или интересными. Однако поскольку живая энергия личности намного превосходит статичную энергию страницы текста, воодушевление профессора по поводу своего предмета может намного легче зажечь в студентах страсть к обучению. Подобным же образом и для нашего продвижения в буддизме: чтобы обрести движущую силу, нам требуются сначала подъем энергии. Поэтому нам нужно опираться на полных энтузиазма живых профессоров, подобных перевозчикам, которые бы помогли вложить силу в наше духовное путешествие.

Необходимость в преподавателе Дхармы.

Если духовные искатели стараются приложить методы Дхармы к себе, не имея живых образцов, с которыми они могли бы соизмерять свой прогресс, тогда легко может случиться, что они будут обманывать себя и собьются с пути. При искаженных фантазиях относительно практики Дхармы и ее результатов их предвзятые мнения могут принимать самый что ни на есть причудливый вид. Поэтому в дополнение к обучению у профессоров буддизма нам требуется опираться на преподавателей Дхармы, дабы развеивать эти фантазии и поддерживать свои практики на почве реальности.

Кроме того, чтобы работать самостоятельно, нам требуется уверенность в том, что само преобразование возможно. Когда преподаватели Дхармы делятся с нами своим опытом, почерпнутым из их личного движения по этому пути, и мы можем видеть собственными глазами благотворные результаты, тогда возможно обрести уверенность и вдохновение. Таким образом, нам требуются преподаватели Дхармы, чтобы удерживать нас на пути.

Необходимость в инструкторе по медитации или ритуалам.

Попытка изучить медитацию или ритуалы по учебникам или у людей, не имеющих опыта, вводит нас в определенную ошибку. Это так же, как если мы захотим научиться гимнастике, нам потребуется тренер - знаток своего дела, который бы показал, как следовать необходимым процедурам правильно. Этот инструктор должен работать с нами регулярно, чтобы

поставить наше выступление и исправить ошибки. В дополнение, нам нужны систематические тренировки с инструктором по медитации или ритуалу, чтобы преодолеть свою лень, которая может не давать нам практиковать самостоятельно или проходить весь режим тренировки в его полном объеме.

Необходимость в духовном наставнике.

Гамбопа объяснял, что главная необходимость строить отношения с духовным наставником состоит в том, чтобы наделить духовных искателей способностью к усилению и расширению их системы положительных потенциалов и системы глубокого осознания (то есть – собраний *заслуг* и *мудрости*). Когда они так делают, это позволяет обрести эмоциональное благополучие в этой жизни и предпочтительные перерождения, а также однажды очиститься от помех, мешающих Освобождению и Пробуждению. Освобождение от возобновляющихся проблем неконтролируемого перерождения возникает из очищения себя от вредных эмоций и подходов, (санскр.: клеша, омрачающие эмоции), особенно от наивности относительно реальности. Пробуждение же возникает из дополнительного устранения неосознанных проекций нереалистичных фантазий.

Обретение эмоционального благополучия в этой жизни, предпочтительных перерождений, Освобождения и Пробуждения требует радикальных преобразований личности и образа мышления относительно этого мира. Прозрения и постижения требуются, поскольку произведение улучшений не происходит легко. Нам нужно открыть самих себя - как интеллектуально, так и эмоционально, для новых путей мышления, действия и общения. Также требуется большая доля вдохновения и поддержка, чтобы передать нам мужество и энергию для преобразования. Как утверждал Лонгченпа, законоуложитель Ньингма, для более глубокого вдохновения человеку определенно требуются правильные взаимоотношения с духовным наставником. Давайте проверим, является ли утверждение Лонгченпы специфическим культурным явлением или оно относится и к современным скептическим искателям.

Будучи западными духовными искателями, многие из нас читают книги по Дхарме. Мы посещаем курсы в буддийских центрах и даже участвуем в управляемых групповых медитациях. Все это может раскрывать ум и даже вдохновлять нас. И все же нет никаких сомнений в том, что саморазвитие

всегда бывает трудно и медленно и большинство из нас не совершает значительного продвижения. Так происходит потому, что сами по себе эти наши занятия могут только раскрыть и вдохновить нас до определенного предела. Мы способны развить интеллектуальное понимание и пробное допущение перерождений, духовную нацеленность на надежную ориентацию в жизни и бодхичитту, знание того, что практиковать, а что – избегать ради достижения наших духовных целей. Но требуется что-то еще. Нам нужно нечто, что подвигнет наши сердца на благой путь и таким образом дарует нам мужество и силу для отказа от своих ограниченных воззрений и отрицательных привычек.

В этом плане многие западные духовные искатели не отличаются от традиционных азиатов. И в этом причина того, что нам нужно строить вдохновляющие отношения с духовными наставниками также и в наши дни. Тем не менее, мы нуждаемся вместе с тем и в здоровом ответственном подходе, чтобы найти квалифицированных наставников, которые могли бы соответствовать нашему расположению, и чтобы убедиться, что отношения, которые мы строим с такими наставниками, - это здоровые отношения.

Какими способами вдохновение, вызванное наставниками, сможет помочь нам на духовном пути? Чтобы ответить на этот вопрос, надо понять, что именно буддизм подразумевает под *вдохновением*. Санскритское слово для вдохновения – это *адхиштхана*, часто переводимое как «благословение», означает подъем или вознесение. Тибетская версия этого термина чжинлаб (*byin-rlabs*), означает волны, которые приносят великолепие. Смысл этого состоит в том, что подъем ведет к эмоциональному благополучию, желательным перерождениям и к великолепным состояниям освобождения и пробуждения.

Далее, в соответствии с Большим (санскрито-тибетским) этимологическим словарем, источник вдохновения возвышает людей посредством своей истинности, умиротворенности и мудрости и всего того позитивного, что он дарует. Так что больше, чем в преподавателях Дхармы, мы нуждаемся в духовных наставниках для того, чтобы обрести вдохновение в полном смысле этого слова. Полностью квалифицированные наставники вдохновляют учеников подлинностью своих постижений, своим спокойствием и его умиротворяющим воздействием, своей мудростью и положительными качествами, которыми они могут поделиться, вместе с замечательными возможностями, которые они предлагают. Вдохновение в таком случае в своем духовном смысле не имеет ничего общего с возбужденностью или толчком к деятельности под влиянием славы, власти, богатства или сексуального позыва.

В своем тексте «Последовательные визуализации - опора уверенности и признательности гуру» мастер линии Другпа Кагью Пэма Карпо привел ясный пример вдохновляющего влияния духовного наставника. Когда вредные эмоции и мысли подавляют наш ум, тогда, если мы вообразим в своем сердце тепло улыбающегося нам наставника, мы расслабимся, наш ум успокоится, и мы сможем начать улыбаться сами.

Изучение и медитация под руководством духовных наставников, с которыми мы построили глубокие взаимоотношения, имеет заметно более сильный эффект, чем занятия самостоятельно или с теми учителями, в отношении которых мы или мало что чувствуем, или же не чувствуем вообще ничего. Именно вдохновение, которое мы ощущаем, делает практику более эффективной. Оно активизирует наш потенциал и стимулирует наше глубокое осознание так, что мы постепенно обретаем прозрение и постижение. Мало-помалу наши умственные и эмоциональные блоки исчезают и мы освобождаемся от своих проблем и неспособности помогать другим. Так, ритуальная практика гуру-йоги во всех тибетских традициях включает прошение к визуализируемому наставнику вдохновить нас, чтобы мы могли постичь каждый шаг пути к Пробуждению, и дальше – воображение вдохновения, входящего в наше сердце в зримой форме блистающего света.

Однако просветляющий процесс имеет место только в случае здоровых взаимоотношений между эмоционально зрелыми учениками и должным образом квалифицированными наставниками. Он не возникает в отношениях эксплуатационного характера, в которых наивные искатели оказываются сверхзависимы от демагогов или мошенников. Механизм, отвечающий за успех в этом процессе, коренится в вопросе доверия. Поскольку должным образом квалифицированные наставники свободны от эмоциональных проблем, заботятся только о том, чтобы принести пользу другим и полностью компетентны в правильном руководстве учениками, мы в итоге приходим к тому, чтобы доверять подобным людям. Наше доверие происходит из выстроенных на протяжении времени долгосрочных взаимоотношений с ними, так что мы всецело уверяемся в их честности.

В процессе обретения уверенности в наших наставниках мы также приходим и к уверенности в самих себе – в том, что мы совершенствуемся, связывая себя с ними. Чувство безопасности, полученное в результате этого понимания, позволяет нам быть восприимчивыми к их положительному влиянию и открытыми к преобразованию. Практика защитного колеса традиции Другпа Кагью ладуб (*bla-sgrub*; санскр.: *guru-sadhana* - осуществление через гуру) ясно иллюстрирует это положение. Перед медитацией по *нустоме* и тантрическому преобразованию *образа*

себя практикующие воображают своего тантрического мастера сидящим и лучезарно улыбающимся в пространстве перед собой в форме Авалокитешвары, воплощения сострадания. Надежность теплых и доверительных взаимоотношений со своим наставником обеспечивает защищаемым эмоциональное пространство, внутри которого они могут начать отказываться от своих невротических моделей.

Коротко говоря, первичная потребность в духовных наставниках состоит в том, чтобы они затронули наши сердца таким образом, что мы в итоге обретем необходимую возвышающую энергию для достижения наших духовных целей. Затрагивая наши сердца, подвигая нас в правильном направлении на протяжении духовного путешествия, духовные наставники действуют подобно лодочникам, проводникам и сопровождающим.

Необходимость в сочетании источников вдохновения.

Порождение и поддержание положительной мотивации, чтобы работать самостоятельно, так же, как и осуществление самой работы, требует мужества, решительности и грандиозной энергии. Воспоминание о предшествующих усилиях по улучшению себя может нас скорее подавить, нежели подвигнуть к действию. С другой стороны, мы можем вдохновиться, если подумаем о других, кто обрел уже освобождение и пробуждение, о тех, кто заметно продвинулся по направлению к этим целям, и о тех достижениях, которые каждый из них обрел. Другими словами, мы получаем вдохновение, принимая надежную ориентацию в жизни на Три Драгоценности - Будд, Общину и Дхарму Их вдохновение наполняет энергией нашу мотивацию и подвигает нас работать самостоятельно.

Далее, если наши мысли об улучшении себя распространяются только на принесение блага самим себе, все же мы можем испытывать недостаток необходимой энергии, невзирая на то, что получаем вдохновение от Трех Драгоценностей. Однако, когда мы фокусируемся на других, в особенности на тех, кто испытывает страдание, мы получаем дальнейшее вдохновение. Вместе с вдохновением от Трех Драгоценностей дополнительный подъем усиливает нашу мотивацию. Он позволяет нам произвести еще более радикальные перемены в самих себе, чтобы быть способными помогать другим. Так, Шантидева объяснял, что положительный потенциал для обретения качеств Будды происходит

равным образом из фокусирования на Буддах и на страдающих живых существах.

Однако вдохновение от Трех Драгоценностей и искренняя мотивация, вдохновленная другими, все еще недостаточны для того, чтобы сделать нас способными преодолеть невротические привычки. Нам требуется подкрепить эти два фактора дополнительным, более мощным источником вдохновения. Практический опыт подтверждает, что наиболее могучий источник – это сильные и здоровые взаимоотношения с духовным наставником. Вдохновение, почерпнутое из этих взаимоотношений, имеет особую энергию, поскольку оно происходит из динамики живых человеческих взаимоотношений и потому, что эти взаимоотношения строятся с тем, кто обладает образцовыми качествами.

Повседневный опыт подтверждает эти пункты. Взгляд на фотографии или даже видеозаписи героев или анонимных жертв бедствий никогда не трогает нас настолько, насколько трогает встреча с людьми. И дальше, простая встреча с людьми никогда не дает такого подъема, как личные взаимоотношения с этими людьми. Поскольку Будды и учителя линии преемственности не присутствуют более физически, они не могут затронуть нас так глубоко, как смогут сделать полностью квалифицированные наставники. Более того, поскольку квалифицированные наставники свободны от нерационального поведения и припадков настроения, нам легче поддерживать отношения с ними, нежели с большинством тех людей, которые трогают нас так, что мы им помогаем. Следовательно вдохновение, полученное от наставников, имеет тенденцию быть более ровным и длительным.

Вкратце можно сказать, что для того, чтобы развивать и стабильно поддерживать сильную мотивацию работать самостоятельно, требуется вдохновение от Трех Драгоценностей, от тех, кто нуждается в помощи, и от наших духовных наставников. Подобно тому, как сплав металлов крепче, нежели любой из отдельных компонентов, сплав источников вдохновения обеспечивает нашу мотивацию и нас самих большей силой. Каждый элемент в этой смеси заново усиливает другие так, что в итоге энергия целого оказывается больше, нежели чем сумма ее частей.

Как источники вдохновения работают вместе.

Гамбопа и, позднее, Сакья Пандита, четвертый из пяти основоположников Сакья, чтобы объяснить, как источники вдохновения работают вместе для обеспечения учеников духовной силой, употребляли пример с солнцем, увеличительным стеклом и щепочками для растопки. Сакья Пандита объяснял, что без увеличительного стекла, которое фокусирует лучи солнца, жар солнца не может сам по себе привести растопку в пламя. Точно так же без здоровых взаимоотношений с духовным наставником, который фокусирует волны просветляющего влияния Будд (*'phrin-las*, тинлэй), одни эти волны не могут зажечь учеников к пробуждению. Эффект возникает от сочетания причин и условий.

Сами по себе Три Драгоценности могут быть слишком удалены и безличностны для того, чтобы подвигать учеников к действию. В действительности, большинство практикующих на ранних стадиях своего пути обнаруживают, что для них почти невозможно представить качества Трех Драгоценностей, не говоря уже о том, чтобы вступить с ними в какие-то отношения. Поэтому нам требуется нечто, что могло бы помочь нам обрести доступ к их просветляющему влиянию. Квалифицированные наставники обеспечивают этот доступ, указывая посредством своих учений и своего образа существования те цели, которых мы хотим достичь, и тех, кто уже достиг их, и тех, кто борется за них. Поскольку вдохновение от этих указаний приходит к нам от живых людей, с которыми мы можем иметь свои взаимоотношения, это действует подобно увеличительному стеклу, фокусирующему внутри нас просветляющее влияние Трех Драгоценных.

Тантры предлагают истолкование, объясняющее, что это просветляющее влияние работает преимущественно в четырех направлениях. Оно умиротворяет помехи, стимулирует рост, дает контроль над трудностями и решительно кладет конец опасным ситуациям. Благодаря нашему доверию пребывание вместе с наставниками умиротворяет. Благодаря нашей открытости оно стимулирует наши добрые качества, чтобы они процветали. Благодаря нашему уважению оно дает нам в их присутствии контроль над собой. Благодаря нашему благоговению, когда мы с ними, мы решительно сопротивляемся всяким разрушительным импульсам, вне зависимости от того, насколько настойчивы могут быть эти импульсы. Так положительная эмоциональная динамика здоровых взаимоотношений с духовными наставниками

позволяет просветляющему влиянию Трех Драгоценных оказывать на нас воздействие.

Здоровые взаимоотношения с наставниками также помогают нам достичь более легкого доступа к вдохновению со стороны тех наших любимых существ, которые нуждаются в помощи. Поскольку полностью квалифицированные наставники - люди эмоционально стабильные, мудрые и доброжелательные, зрелые взаимоотношения с ними невероятно возвышают нас. И те защищенность и сила, которые мы обретаем, позволяют намного легче открывать свои сердца людям, предъявляющим нам эмоциональный вызов. Без вдохновения со стороны наставников даже любимые люди могут слишком подавлять нас, подталкивая помогать им. Так сакьяский мастер Горампа в своей работе «Аналитические заметки об «Отходе от четырех (стадий) цепляния» рекомендовал гуру-йогу в качестве предварения медитации по бодхичитте.

Соотношение между духовным наставником и природой Будды.

Гамбопа указал механизм, каким духовные наставники, подобно лодочнику, могут перемещать учеников по духовному пути. Он объяснил, что для достижения пробуждения природа Будды – это причина, а здоровые взаимоотношения с духовным наставником – условия. Под природой Будды подразумевается сеть врожденных качеств и аспектов каждой личности, которая позволяет ему или ей стать Буддой. Вдохновение от духовного наставника действует как условия для активизации этой сети.

В соответствии с книгой Майтреи «Высшая тантра», природа Будды – это сеть факторов трех видов. Пребывающие факторы, такие как природа ума, составляют первую категорию. Они никогда не изменяются. Развивающиеся факторы - второй вид - растут, подобно семенам в подходящих условиях. Они включают врожденные уму системы добрых качеств, положительных потенциалов и глубокого осознания. Аспект сердца и ума каждого человека, позволяющий ему или ей испытывать вдохновение, - фактор третьего типа. Вдохновение стимулирует реализацию факторов пребывающих и активизацию развивающихся.

В нашем примере с увеличительным стеклом природа Будды в свою очередь будет соотноситься с растопкой и с тем фактом, что она способна дать огонь. Вдохновение со стороны наставника будет аналогично условиям, которые требуются для того, чтобы растопка вспыхнула

пламенем. Результатом здесь, однако, будет не жертвоприношение учеников, а их преобразование в более могучее состояние. Возможно, наиболее близким примером будет обжигание огнем глины в великолепный фарфор.

Многие вещи могут поднимать наш дух, такие как природа, музыка, патриотизм. Но однако в них отсутствует способность вдохновлять нас к пробуждению. Девятый Кармапа, великое светило традиции Карма Кагью, прояснил этот момент в своей "Махамудре, разъясняющей мрак неведения"¹¹. Он объяснил, что здоровые взаимоотношения с духовным наставником – это определяющее условие (дагкьен, bdag-rkyen) для становления Буддой, подобно тому, как сенсорные клетки глаз являются определяющим условием для зрительного восприятия. Другими словами, благодаря среде и силе клетки сетчатки не только происходит зрительное постижение, но также, благодаря им постижение возникает как случай видения, а не слышания.

То, что средой являются палочки и колбочки, обуславливает тот факт, что форма постижения, происходящего их посредством, - это видение. Точно так же посредством среды и силы здоровых взаимоотношений с духовным наставником не только возникает Пробуждение, но также оно происходит как превращение в идеального учителя. Состояние Будды не влечет за собой превращение человека в совершенный закат солнца или музыкальный шедевр.

Как вдохновение активизирует природу Будды.

В своей работе «Драгоценная гирлянда для четырех тем» Лонченпа использовал четыре темы Гамбопы для того, чтобы прояснить, как вдохновение со стороны духовного наставника помогает обрести пробуждение. Вместе с надежной ориентацией и бодхичиттой это вдохновение подвигает учеников принять Дхарму как путь – это вторая из четырех тем Гамбопы. Другими словами, сплав этих трех подвигает учеников практиковать буддийские методы как путь, ведущий к Пробуждению. Принятие Дхармы как пути описывает процесс, в котором обжиг глины приводит к фарфору.

¹¹ Вангчук Дордже (Девятый Кармапа). Махамудра рассеивающая тьму неведения. С комм. Беру Кьенце Ринпоче. Пер. с тиб. А. Берзина, пер. с англ. Карма Таши. СПб, Алмазный Путь. 1996.

Тэрдаг Лингпа, нyingмапинский учитель и ученик Пятого Далай-ламы, разъяснил этот процесс дальше. В тексте «Драгоценная лестница» он истолковал природу Будды как причину и вдохновение со стороны наставника – как условие для порождения истинных путей ума, то есть четвертой благородной истины. Истинные пути ума - это активизированные состояния развивающихся факторов природы Будды, таких как сострадание и глубокое осознание. Благодаря вдохновению и другим поддерживающим условиям эти факторы обретают полную зрелость и приносят полное преображение Пробуждения.

Вдохновение от устной передачи.

Как утверждалось ранее, духовные наставники действуют подобно проводникам, сопровождению и лодочникам, помогающим движению учеников по путям ума к Пробуждению, которое ученики зародят в самих себе. Они делают это и очевидным, и наитончайшим образом. Один из наиболее тонких методов – путь дарования устной передачи текстов Будды. Передача происходит при чтении наставниками текстов громко вслух или начитывании их по памяти, обычно на предельной скорости, - для учеников, которые слушают со вниманием. Поскольку необходимость в передаче может быть вначале трудна для понимания западных людей, давайте рассмотрим ближе эту грань в отношениях ученика-наставника. Чтобы оценить по достоинству ее значение, нам надо очертить некоторые из главных особенностей буддийского подхода к духовному образованию.

В своей работе «Краткие указания к этапам пути» Цонкапа объяснил, что сутры сами по себе трудны для понимания. Они целенаправленно содержат много повторений, не представляют свои темы в логической последовательности и по видимости противоречат одна другой. Это объясняется тем, что Будда предназначал их для учеников различных способностей и потребностей. Многие люди обучаются легче по абстрактным картинкам по данной теме, зарисованным штрихами и мазками, нежели по линейным ее истолкованиям. Кроме того, сутры не существовали в письменной форме вплоть до времени несколько веков спустя после того, как Будда изложил их. Повторение внутри них гарантировало, что важные места не будут потеряны, когда сохранение слов зависело исключительно от памяти.

Далее, «коренные тексты», которые составили позднее индийские и тибетские мастера, имеют запутанный стиль с множеством указаний *этом*

и *тот*, которым нет ясных соответствий. Они были намеренно написаны таким образом, чтобы позволить этим текстам служить коренной основой для нескольких интерпретаций в соответствии с различными системами теорий. Когда ученики начитывают эти тексты, они должны заполнять уровни различной значимости самостоятельно и сохранять несколько этих отдельных уровней одновременно в уме.

Чтобы прояснить значение сутр и этих более поздних текстов, индийские и тибетские мастера составляли комментарии, субкомментарии и трактаты. В дополнение, тибетцы создали еще упорядоченные очерки, учебники логики и систематические сравнительные изложения индийских школ философских систем. Хотя эти материалы делают изучение легче, но они не представляют из себя ничего более, нежели средства изучения. Чтобы использовать эти средства правильно для обретения постижения, ученикам требуются руководящие инструкции от духовного наставника. Человек не может обучиться всему, просто читая учебник.

Когда изучают математику, студенты не могут учиться, если учитель решает все задачи за них. Учителя могут сообщить принципы и показать, как применить их на нескольких примерах, но студенты обучаются, разрешая проблемы сами. То же самое верно и с буддийским материалом. Как объяснял мой коренной гуру Цэншаб Серконг Ринпоче: «Если Будда или древние мастера хотели бы написать более ясно, они определенно сделали бы это. Они не были глупы или недостаточно компетентны. Они намеренно написали так, как они написали, чтобы заставить нас думать. Их стиль заставляет нас складывать смысл воедино с помощью руководящих инструкций наставника».

Даже в переданных руководящих инструкциях духовные наставники не распутывают все для нас в один момент. Вместо этого они просто делают намеки или представляют нам лишь фрагменты до поры до времени. Такой обучающий метод гарантирует, что ученики подгонят друг к другу кусочки этой загадки сами. Это также воодушевляет учеников развивать стойкость и терпение, что, в свою очередь, помогает ученикам усиливать свою мотивацию. Подобный подход отсеивает тех, кто несерьезны или кто лишен желания вкладывать усилия, требуемые для преодоления своих вредных эмоций и подходов.

Термин *руководящие инструкции* и его почтительный эквивалент *индивидуальные инструкции* (шэл-лунг, *zhal-lung*) часто переводят как «устные инструкции». Это перевод может вводить в заблуждение. Хотя руководящие инструкции происходят из личного опыта духовных наставников и по большей части имеют источником устное изложение, некоторые из них появляются и в письменной форме. Кроме того, большинство инструкций, которые впервые были распространены устно,

также были переложены в запись. Живые наставники могут давать свои собственные руководящие инструкции и в устной, и в письменной форме, однако большинство наставников опираются преимущественно на руководства, данные предшествующими мастерами из их линии преемственности.

Когда духовные наставники передают свои собственные руководящие инструкции лично, ученики находят это чрезвычайно вдохновляющим. Ученики могут также вдохновиться до определенной степени, читая комментарии и записанные руководящие инструкции наставников линии преемственности. Однако просто читать их недостаточно для того, чтобы обрести глубокое понимание их значения и суметь интегрировать в свою жизнь. Чтобы активизировать природу Будды таким образом, чтобы суметь превратить Дхарму в подлинные пути своего ума, ведущие к Освобождению и Пробуждению, ученикам требуется более глубокое вдохновение - то, которое приходит от живых наставников. Формальный механизм для обретения вдохновения к пониманию и объединению значения текстов и традиционных руководящих инструкций происходит путем получения их устной передачи, другими словами, наполнения их энергией - от духовного наставника.

Традиция устной передачи возникла в древние времена до того, как люди применили письменный язык к духовным делам. Периодическое групповое начитывание слов Будды по памяти гарантировало, что никакие добавления, усечения и ошибки не испортят их. Слушая эти слова, распеваемый совершенно в унисон, ученики обретали уверенность в том, что сменявшиеся поколения со времен Будды передали их правильно. Эта уверенность вела учеников к вере в то, что изучение и усвоение этих слов установит их на истинный буддийский путь. Позднее Учители распространили традицию устной передачи и на комментарии или руководящие инструкции великих индийских и тибетских мастеров. Хотя тексты и существовали в письменной форме, копии были чрезвычайно редки.

Линии устной передачи большинства рассуждений Будды, комментарии на них и руководящие инструкции продолжались без разрыва вплоть до настоящего времени. Они играют центральную роль в тибетском буддизме. В действительности, четыре тибетские традиции и их подразделения определяют сами себя по тем конкретным линиям передачи, которым они следуют. Тем не менее, линии передачи не являются взаимоисключающими. Многие школы имеют несколько общих линий вплоть до определенных моментов в своей истории.

Групповые распевы слов Будды по-прежнему происходят в монастырях. Однако в наши дни устная передача происходит прежде всего от духовных

наставников большим группам или людям индивидуально. Ее цель состоит в том, чтобы вдохновить учеников не только посредством веры в точность слов, но также посредством уверенности в истинности постижения наставником их значения. Например, когда Его Святейшество Четырнадцатый Далай-лама передает текст, начитывая его на предельной скорости, останавливаясь только в одном или двух местах, чтобы спросить учителей, окружающих его, о том, как интерпретировать наиболее трудные абзацы, он тем самым вдохновляет каждого. Поскольку у него отсутствует какая-либо претензия, его случайные паузы вселяют в нас уверенность в то, что все остальное в этом тексте совершенно ясно. Это дает нам вдохновение думать, что этот текст может быть понят совершенно. Глубокое впечатление, которое это производит, укрепляет потенциалы нашей природы Будды настолько, что при достаточном изучении и усилиях мы тоже можем обрести подобное постижение.

6. Особая нужда в духовном наставнике в высшей тантре.

Особая роль устной передачи в тантре.

Устная передача и вдохновение от духовных наставников в тантре играют даже еще большую роль, нежели чем в практике сутры. Это ясно из структуры самих тантрических текстов и из обязательной роли прошения о вдохновении к мастерам линии преемственности, одному за другим, почти в каждой практике.

В тексте «Светильник» индийский учитель Чандракирти объяснил шесть альтернативных значений и четыре уровня текстуальной интерпретации, обрисованной в «Антологии глубокого ваджрного осознания». Последняя работа – это одна из объяснительных тантр Гухьясамаджи, предназначенная для понимания «ваджрных выражений» высшего класса коренных тантрических текстов. За исключением Калачакра-тантры – «ясной тантры», язык этих текстов преднамеренно темен и утаивает многие значения каждого из слов. Ваджрные выражения могут иметь значения, которые 1) открыто указывают и намекают на что-то другое, 2) предполагаются имплицитно, 3) метафорические и 4) неметафорические. Кроме того, язык выражений может быть: 5) обычным или 6) бессмысленным и необычным. Далее, выражение может иметь: 1) буквальный, 2) общий, 3) скрытый и 4) высший уровень интерпретации.

В своем тексте "Расширенное объяснение «Светильника»" Шераб-сенге, гелугпинский основатель Нижнего тантрического колледжа, объяснил, почему «тайные тантры» закодированы в столь сложной форме. Хотя требуется присутствие еще многих дополнительных факторов, успех на тантрическом пути коренится во вдохновении и положительной энергии, полученной из здоровых взаимоотношений с тантрическим мастером. Язык тантр целенаправленно затемнен чтобы заставить учеников выстроить эти взаимоотношения. Без опоры на своих тантрических мастеров и получения устной передачи, инструкций и вдохновения, ученики не могут связать объяснительные тантры с коренными текстами, чтобы извлечь скрытое значение тантрических практик.

Разнообразные методы для вдохновения учеников.

Ученики на пути тантры, чтобы активизировать свою *природу Будды*, могут обретать вдохновение от своих наставников не просто через слушание слов устных передач, но и посредством всех своих чувств. Тантрические мастера освящают крошечные травяные пилюли – чинлаб, то же самое слово, что применяется для *вдохновения*, и дают их ученикам пробовать и глотать. Они делают то же самое с шариками из жареной ячменной муки во время церемонии для вдохновения учеников жить долгую жизнь, посвященную саморазвитию и помощи другим. Положительные чувства учеников, когда они съедают их, несомненно, усиливают их иммунную систему.

Тантрические мастера далее вдохновляют учеников, касаясь их головы статуей, содержащей прах выдающихся личностей линии преемственности, или своими руками, даруя им «посвящение рукой».

Они также освящают особым образом завязанные красные шнурки и амулеты для учеников, которые можно носить вокруг шеи для защиты. Касание головы учеников или дарование им талисманов не предназначается для удовлетворения суеверий или надежд на магию. Намерение состоит в том, чтобы вдохнуть в учеников уверенность, дабы они не робели использовать потенциал своей *природы Будды*.

Традиции Ньингма и Кагью говорят об «освобождении посредством слышания, видения и касания». Освобождение здесь значит получение вдохновения через эти чувственные переживания, активизирующие в человеке природу Будды. В результате, духовная практика становится особенно мощной - такой, что она приносит освобождение так быстро, насколько только возможно. Тибетское название известной «Тибетской книги мертвых» переводится буквально как «Освобождение посредством слушания (слов текста, начитываемого во время пребывания) в бардо». Для того, чтобы ученики обрели освобождение посредством видения, ламы Ньингма показывают им специальные статуи основателя их традиции Гуру Ринпоче Падмасамбхавы. Кармапы, высшие учителя традиции Карма Кагью, проводят церемонию Черной короны, и ученики получают вдохновение для своей практики не только от видения того, как Кармапа надевает свою Черную корону, которая является символом достижений целой линии традиции, но также и от пребывания в присутствии реализовавшего себя мастера в его всецелом медитативном погружении.

Тантрические мастера даруют освященные травяные пилюли, шарики для долгой жизни из теста, благословение рукой, защитные шнурки и

амулеты и для широкой аудитории. Они также позволяют публике рассматривать специальные статуи основателей линии традиции и посещать церемонии Короны. Однако поскольку у людей из этой аудитории отсутствуют тесные взаимоотношения с тантрическими мастерами, они не получают той же глубины вдохновения, как получают тантрические ученики этих мастеров.

Глубочайшая нужда в тантрийском учителе.

Хотя все формы тибетского буддизма учат пути, сочетающему сутру и тантру, они все едины в том, что предельным образом устранить конечные препятствия, мешающие пробуждению, могут только методы высшего класса тантры. Высшая тантра включает практики для работы с тонкими энергетическими системами тела и пути подступа к тончайшему уровню сознания, известному как *ясный свет*. Традиция Ньингма называет эквивалентный уровень ума *чистым осознанием* (ригпа, *rig-pa*). Ради простоты мы будем использовать слова *сознание ясного света* как общий термин, который относится и к *чистому осознанию*.

Выдающаяся особенность высшей тантры, которая создает возможность просветления, - это ее фокусирование на открытии индивидуального сознания *ясного света* внутри каждой личности и использовании его для постижения *пустоты*. Только этот тончайший уровень сознания может функционировать с полными способностями Будды. Только этот уровень сознания продолжается в *пробуждении* и становится пробужденным, полностью мудрым и все-любящим сознанием Будды. Так, первейшее условие, которого нам требуется достичь непосредственно перед пробуждением, - это приведенное в активное состояние сознание ясного света, которое непрерывно зрит пустую природу реальности, или же, по дзогченской терминологии, это звучит как: «распознает свое собственное лицо».

Хотя сознание *ясного света* каждой личности естественно выказывает себя во всей полноте во время смерти, как правило, в этот момент оно ничего не понимает. Кроме того, сознание *ясного света* – это то, к чему чрезвычайно трудно подступиться, пока мы живы. Хотя оно составляет подоплеку и сопровождает каждый момент нашего опыта, оно не функционирует активно, пока действуют более грубые уровни сознания. Моменты произвольного мощного всасывания энергии, такие как мгновение перед сексуальным пиком, чиханием или зеванием, подходят

близко к обнаружению этого тончайшего уровня сознания. Однако взрыв энергии в самое ближайшее следующее мгновение разрушает любую возможность засечь момент и проследовать в этом направлении. Подобно тому, как разбивают атом в массе материи, чтобы высвободить его потенциалы, так подступ и задействование сознания ясного света ради постижения *пустоты* требует интенсивной контролируемой энергии.

Переживания во время посвящений высшей тантры усиливают потенциалы нашего сознания *ясного света* и активизируют их для осуществления прогресса. Однако, тантрические церемонии не могут сами по себе вдохнуть энергию. Также не могут сделать это ни сложные визуализации или внутренние процессы йоги продвинутой практики тантры. Чтобы полностью воплотить в жизнь наши потенциалы нам требуется квалифицированные тантрические мастера и здоровые, глубокие взаимоотношения с ними. Только сочетание этих факторов может вдохнуть грандиозную энергию, которая требуется для подступа к нашему сознанию *ясного света*, его поддержанию и использованию.

Пятеричный путь практики махамудры (Великой печати) в традиции Дригунг Кагью ясно отмечает этот момент. Основатель Дригунг – Дригунгпа объяснил, что первые две особенные характеристики, необходимые ученикам для реализации своего сознания ясного света, это порождение бодхичитты и – в рамках этого состояния сознания - воображение себя в образе Будды. Однако без третьей особенной характеристики, здоровых отношений с духовным наставником, у учеников отсутствует вдохновение, требующееся, чтобы пробиться через массу плотных облаков рассудочного мышления, и раскрыть свое сознание *ясного света*.

Сознание ясного света как тип природы Будды.

Поскольку сознание *ясного света* длится из жизни в жизнь, вплоть до пробуждения включительно, его континуум – это действительная основа для различных аспектов природы Будды. По этой причине традиции Ньингма, Кагью и Сакья полагают сознание *ясного света* глубочайшей природой Будды. Однако, сознание *ясного света* не просто несет в своем потоке иные аспекты природы Будды, как река несет баржи. Например, сети благих качеств, положительных потенциалов и глубокого осознания составляют внутренние качества самого сознания *ясного света*. Так что мы можем применить к этому контексту объяснение Гамбопы, что

здоровые отношения с духовным наставником – это условие, которое активизирует природу Будды как действительную причину для достижения пробуждения. Здоровые отношения с тантрическим мастером – это условия для активизации и для включения в деятельность сознания *ясного света*, со всеми его качествами, потенциалами и типами осознания.

Внутренний гуру.

Часто мы слышим о «внешних» и «внутренних» гуру. Внешний гуру – это человек, который служит нам духовным наставником. С другой стороны, внутренний гуру – это не мистический голос в голове ученика, дающий ему руководящие наставления, и не некий мистик в гималайской пещере, посылающий телепатические послания. В «Золотой гирлянде прекрасных объяснений» Цонкапа растолковал, что на уровне сутры внутренний гуру – это сострадание, которое возрастает по мере следования по духовному пути. Вдохновленные состраданием, ученики развивают бодхичитту, которая, подобно гуру, изобилует благими качествами и вдохновляет их самих достичь этих качеств.

В своем «Полном осуществлении надежд учеников» Цонкапа отметил, что на уровне высшей тантры внутренний гуру – это глубочайшая бодхичитта ученика. Первый Панчен-лама прояснил этот пункт в своей работе, ставшей классикой традиции Гелуг, - «Церемонии почитания учителя»¹² (Лама Чопа, гуру Пуджа). Там он назвал глубочайшую бодхичитту Самантабхадра (Всецело Благой) – это ньингмапинский термин для *чистого осознания*. Назвав ее так, он открыл, что, будучи внутренним гуру, глубочайшая бодхичитта ученика является его или ее сознанием ясного света, когда оно постигает *пустоту*.

Кроме того, поскольку сознание ясного света как тип природы Будды имеет потенциал для распознавания собственного лица и для постижения таким образом *пустоты*, сознание ясного света ученика также может служить внутренним гуру даже еще до обретения самореализации. Этот расширенный смысл термина внутренний гуру следует из аналитического буддийского приема, известного как «придание причине имени результата».

¹² См. русск. пер.: Лобзан Чойки Гьялцэн. Ритуал почитания учителя. Шестиразовая йога. Пер. с тиб. А. Терснтьсва. СПб., Нартанг. 2002. - *Прим. ред.*

Тантрическое посвящение, таким образом, требует обоих гуру: и внешнего, и внутреннего. Вдохновение от внешнего гуру, вместе с постижениями ученика во время церемонии, обеспечивает «причинное посвящение», которое вызревает в подлинные достижения. Традиция Ньингма объясняет этот механизм. Процесс вызревания случается только потому, что внутренний гуру – глубочайшая природа Будды – обеспечивает «базовое посвящение». В качестве базы для всех достижений сознание ясного света охватывает все совершенные качества, которые вызревают в состояние Будды.

В роли внутреннего гуру сознание ясного света также является наивысшим источником вдохновения. Мы можем трактовать это двумя способами. Традиция Гелуг, сочетающая ее уникальную презентацию индийской школы Прасангика-мадхьямака с учениями Гухьясамаджи, анализирует вдохновение как тончайшую форму энергии (лунг, *rlung*; санскр.: *rgana*). Глубочайший источник вдохновляющей энергии – это тончайшая жизнеобеспечивающая энергия, которая является физической опорой сознания *ясного света*. Поскольку эта тончайшая энергия протекает нераздельно с сознанием *ясного света*, то подступ к нему происходит только через подступ к тончайшему уровню сознания.

Традиции Ньингма, Кагью и Сакья следуют стилю индийских махасиддх (великодостигшие йогины), и применяют более поэтическое описание. Они называют сознание *ясного света* «основой всего» (санскр.: *alaya*). В терминологии дзогчена волны вдохновения – это «лучезарная игра». В таком же роде, в каком сверкание солнца – это качество, неотделимое от самого солнца, вдохновение – это неотъемлемое качество сознания *ясного света*.

Необходимость в коренном гуру.

Практики дзогчена и махамудры фокусируют сознание на его собственной природе для того, чтобы постичь *пустоту*. Чтобы сознание недвойственно сфокусировалось на сознании и постигло свою пустотную природу, требуется исключительно чистое и заряженное энергией сознание, которое это фокусирование продельывает, и такое же чистое и заряженное энергией сознание, на котором можно фокусироваться. Иначе фокусирующийся ум оказывается слишком слаб и объект его фокуса слишком затемнен для того, чтобы имелась хоть какая-то надежда на успех.

Традиции махамудры Кагью и в Гелуг/Кагью представляют обе формы этой практики – и в сутре, и в тантре. Махамудра в школе Сакья и дзогчен в Ньингма используют только уровень тантры. Махамудра, практикуемая на уровне сутры, фокусирует более грубые уровни сознания на своей собственной природе. Это приводит к использованию того уровня умственного сознания, на котором действует рассудочное мышление, фокусируемое на чувственном сознании и на самом себе. Для успеха в этом процессе требуется более ясное и энергичное сознание, чем это обычно нужно на уровне сутры.

В общем, подступ к сознанию *ясного света* требует большего вдохновения, чем любая форма пути сутры. Здоровые взаимоотношения с тантрическим мастером обеспечивают ту дополнительную энергию, которая нужна. Поскольку коренной гуру – это духовный наставник, вдохновляющий ученика наиболее сильным образом, практика высшей тантры происходит легче, когда тантрический мастер является также и его коренным гуру. А для тантрической практики махамудры или дзогчена сильные и глубокие отношения с коренным тантрическим гуру просто обязательны. Поэтому Сакья Пандита утверждал в своем «Глубочайшем пути гуру-йоги», что требуемое вдохновение может принести ученикам пробуждение только, если обращено к передающим им посвящение коренным тантрическим учителям. Если оно направлено на любых других их наставников, от которых они не получали посвящения, тогда их молитвы-благопожелания смогут принести в лучшем случае счастье только в этой жизни и лишь небольшое количество вдохновения.

Высшая цель прогрессирующих отношений с духовными учителями.

В «Ясных словах» Чандракирти проводит различие между подлежащими интерпретации и безусловными феноменами. Интерпретируемые феномены не существуют таким образом, каким кажется. Они требуют интерпретации. Их правильная интерпретация ведет к определенным безусловным феноменам, которые существуют именно таким образом, каким являются. В своем тексте «*Светильник для ясного раскрытия традиции инопустоты в мадхьямаке*» Восьмой Кармапа трактовал сознание *ясного света* как безусловный феномен. Более грубые уровни сознания и видимости интерпретируемы в том плане, что они не существуют таким образом, каким являются, хотя и ведут человека глубже и глубже – к сознанию *ясного света*.

Давайте распространим объяснение Восьмого Кармапы относительно интерпретируемых и безусловных феноменов, на нашу тему. Отношения с профессором буддизма, с преподавателем Дхармы, с инструктором по медитации и ритуалам, с пастырем прибежища или обетов и с учителем Махаяны не существуют таким образом, каким являются нам. Кажется, что они формируют полный ряд отношений ученика-учителя, достаточный для того, чтобы дать силы духовному искателю обрести пробуждение. Однако этот ряд ведет далее к более глубоким взаимоотношениям.

Интерпретируемый ряд отношений нацеливает прежде всего на построение взаимоотношений с коренным гуру как тантрическим мастером. Далее, здоровые взаимоотношения с тантрическим мастером дают подступ к внутреннему гуру – сознанию *ясного света* ученика. Правильные отношения с внутренним гуру ведут к постижению *пустоты* ясным светом. Это постижение и представляет собой безусловные отношения между духовным искателем и духовным учителем. Обретение этого постижения, как подтверждает в своих «Трех кругах вдохновения» Дагпа-гьелцэн, - это конечная цель прогрессирующих отношений с духовными учителями. Благодаря тому, что сеть благих качеств и положительных потенциалов учеников и их глубокое осознание вводятся в действие полностью, постижение устраняет помехи, препятствующие Освобождению и Пробуждению – или поэтапно, или все разом. Так ученик становится Буддой – на благо всех и каждого.

Резюме и заключение

Вступление во все более и более высокие уровни отношений с духовными учителями само формирует путь поэтапный путь к пробуждению. Надлежащие отношения с профессором буддизма, преподавателем Дхармы и инструктором медитации и ритуала ведут к построению здоровых отношений с духовным наставником. Ответственное вверение махаянскому мастеру как духовному наставнику с безраздельной отдачей всего своего сердца ведет еще глубже к установлению тесных уз (дамциг, *dam-tshig*; санскр.: *samaya*) с тантрическим мастером. Поддержание тесных уз с тантрическим мастером наполняет энергией методы высшей тантры, позволяющие дать подступ к сознанию *ясного света* – внутреннему гуру, безусловному уровню духовного учителя. Поддержание дополнительных тесных уз с внутренним гуру приносит постижение пустоты сознанием *ясного света*. Таким образом, правильная опора на внутреннего гуру в результате приносит пробуждение.

Все четыре традиции тибетского буддизма согласны, что глубочайшая цель отношений ученика – учителя состоит в том, чтобы привести к благам, которые эти отношения обеспечивают в практике высшей тантры. Так что, хотя каждый уровень отношений удовлетворяет соответствующей стадии в развитии ученика, поэтапные уровни подразумевают скрытое намерение подготовить нас к последовательно все более и более глубоким взаимоотношениям.

Таким образом, любое тибетское объяснение отношений учителя-наставника требует интерпретации в рамках этого контекста. Описание того, что на поверхности может казаться отношениями начинающего ученика или ученика уровня сутры, не обязательно надо понимать как буквальную интерпретацию именно этой стадии. Как и с ваджрными выражениями в коренном тантрическом тексте, описание может скрывать предполагаемый более глубокий уровень отношений и в неметафорическом смысле пониматься только на том уровне.

И последняя важная вещь, которую нужно упомянуть. Цонкапа утверждал в «*Большом руководстве к этапам пути к Пробуждению*», что, хотя тантра обучает наиболее эффективным методам для достижения пробуждения, путь тантры может подходить не всем. Мы можем заключить из этого пункта, что обучение у духовного учителя ведет к построению отношений с тантрическим мастером только, если мы хотим достичь пробуждения посредством тантрических методов. Если наши духовные цели скромнее или если другие методы практики лучше нам подходят, тогда вступление в отношения с учителем как с тантрическим

мастером не только неправильно, но потенциально могут стать катастрофой из-за взаимонепонимания.

Часть II.

Динамика здоровых отношений ученика-учителя.

7. Установление отношений с духовным учителем.

Рассмотрение тантрических источников по поводу отношений ученика-учителя.

Санскритская и тибетская классическая буддийская литература обеспечивает нам исходные материалы по вопросу, как относиться к духовному наставнику. Однако большинство текстов исключительным образом относятся лишь к отношениям с тантрическим мастером. К главным примерам относятся «*Пятьдесят строф*» Ашвагоши, комментарии на него и все тексты относительно процессов махамудры, дзогчена, пути-результатов (ламдэ, *lam-'bras*) и осуществление через гуру.

Хотя многие моменты в этих текстах имеют общий уровень смысла, единый с сутрой, нам нужно внимательно разбираться, какие именно из них имеют общность с сутрой, а какие являются исключительными для высшей тантры. Шераб Сенге объяснил критерий. Учения общего смысла должны оставаться в согласии с главными утверждениями, обнаружимыми в сутре, и с общим опытом практиков сутры. Если же они выпадают из такой гармонии и легко могут быть ложно поняты, тогда они являются неподходящими материалами для обучения тех, кто практикует исключительно сутру.

По традиционному объяснению, под практикующими сутру подразумеваются ученики Махаяны, как мы их определили выше. Давайте расширим масштабы обсуждения за пределы практиков сутры, чтобы включить сюда еще более ранние уровни духовных искателей, начиная с новичков, которые приходят в Дхарма-центры в качестве студентов буддизма. Любое учение по тантрическому тексту, чтобы иметь общий смысл, приложимый ко всем уровням отношений между духовным искателем и духовным учителем, должно соответствовать верованиям и общечеловеческому опыту новопришедших из широкой аудитории интересующихся буддизмом. Если некие специфические наставления не могут отвечать этому критерию, они неприложимы к таким новичкам и являются ненадлежащим материалом для их обучения.

Например, литература тантр Гухьясамаджи и Калачакры делает акцент на необходимости всецелой оценки тантрического мастера до получения

посвящения от этого человека. Также эта литература содержит предписание перестать отыскивать недостатки у учителя, однако ему нужно следовать только после того, как станешь тантрическим учеником данного учителя, а не до совершения этого шага. Кроме того, тантрическому мастеру также нужно рассматривать потенциального ученика, прежде чем согласиться передать ему посвящение. Причину этого объяснял Ашвагоша. Тантрические обеты, которые ученик принимает на посвящении, закрепляют тесные узы с тантрическим мастером. Каждая сторона должна быть уверена, что он или она может полагаться на другого, чтобы удерживать эту связь и все, что она за собой влечет. Потеря доверия и веры легко приводит к духовному отчаянию.

Взаимная проверка перед тем, как два человека по доброй воле вступают в ответственные взаимоотношения, согласуется с общепринятыми традициями и бытующими нормами. Потенциальный наниматель и нанимающийся расспрашивают друг друга перед тем, как подписать контракт. Парочка знакомится хорошенько друг с другом, прежде чем они решаются пожениться. Для духовного искателя и учителя проверить друг друга перед тем, как ответственно решиться на серьезный курс наставлений - это только разумно. С другой стороны, видение в своем духовном учителе Будды покажется среднеобычному человеку скорее культом и фанатизмом. Ясно, что это не может быть общим наставлением, которое приложимо к людям, совершенно новым в буддизме.

Предполагаемая аудитория, к которой обращены тексты поэтапного пути.

Все линии традиций тибетского буддизма сходятся в том, что для пробуждения требуется сочетание практики сутры и тантры. Так, перед получением посвящения, особенно в высший класс тантры, потенциальные тантрические ученики должны рассмотреть последовательные стадии пути сутры. Им нужно понимать литературу поэтапного пути в рамках этого контекста. Авторы этой литературы никогда не предназначали своих текстов для новичков западных Дхарма-центров, которые ничего не знают о буддизме. Предполагаемую аудиторию большинства крупнейших текстов поэтапного пути составляют люди, собравшиеся, чтобы получить посвящение высшей тантры. Чтобы помочь аудитории подготовиться, тантрический мастер преподавал порцию сутры по одному из этих текстов в течение тех дней, которые непосредственно предшествуют ритуалу. Предполагалось, что посвящаемые были уже знакомы с материалом и

просто нуждались в освежающем их знания курсе. Сегодня также тибетские ламы, как правило, сочетают с тантрическими посвящениями публичное изложение порции сутры по текстам поэтапного пути. Не обязательно ламы объявляют, что эти учения формируют часть подготовительного этапа перед посвящением, и, случается, аудитория считает посвящение просто наградой в завершение курса. Но все же учения по этапам пути служат здесь как бы предварением к посвящению.

Далее, большинство аудитории на учениях по этапам пути традиционно состоит из монахов и монахинь. И дело не только в том, что они уже до определенного уровня изучили путь сутры, а в том, что они еще и связали себя обетами ответственным образом с буддийской практикой как приоритетной деятельностью на всю оставшуюся жизнь. И даже когда предполагаемая аудитория текста по этапам пути являлась в большинстве своем мирянами, как в случае с ньингмапинским вариантом текста Пэлтрула, цель была ясна. В очерке материал текста распределялся на внешнюю и внутреннюю подготовительные части – подготовку к посвящению высшей тантры и подготовку к практике.

Оценка материала текстов по поэтапному пути.

Тексты поэтапного пути, преподаваемые перед началом посвящения, попадают в одну из двух категорий. Или они охватывают стадии пути сутры и тантры вместе в одном тексте или рассматривают только порцию сутры, намекая на последующие стадии тантры и оставляя знакомство с тантрой для отдельного текста. Объяснения отношений ученика-наставника, которые появляются в разделе тантры в текстах поэтапного пути, требуют той же оценки, что и объяснения, происходящие из специфически тантрических источников. Надо исследовать, какие из положений этих объяснений имеют общий смысл, приложимый ко всем уровням отношений.

Кроме некоторых заметных исключений в литературе Сакья и Другпа Кагью, порции сутры из большинства текстов по этапам пути также объясняют и отношения ученика-наставника. Хотя материал не является явно тантрическим, инструкции нацелены на подготовку учеников к грядущим отношениям с тантрическим мастером. Для этого материала также требуется осмысление, чтобы определить его всеобщую применимость.

Различные уровни медитации о гуру, объясняемые в текстах поэтапного пути.

Начавшись с текста Лонченпы «*Отдых и восстановление в природе ума*», объяснение отношений ученика-наставника в текстах поэтапного пути почти всегда включало исключительные наставления по надлежащим мыслям и действиям со стороны учеников в их отношениях с наставниками. Эти процессы формируют общую основу практики, единую для всех преданных учеников духовных наставников, вне зависимости от того, находятся ли они на уровне сутры или уровне тантры. Некоторые же моменты поведения, такие как вежливость и почтение, вполне удобно подходят для отношений любого духовного искателя и учителя. Другие наставления, такие как видение Будды в своем наставнике, требуют поэтапных объяснений, в зависимости от уровня отношений ученика-наставника. Однако, их невозможно квалифицировать как общие учения, которые относятся также и к отношениям с профессорами буддизма, преподавателями Дхармы или инструкторами по медитации и ритуалам - до того, как человек будет готов стать учеником, связывающим себя обетами.

Многие из текстов поэтапного пути, которые охватывают стадии сутры и тантры в одном обзоре, включают наставления по медитации о духовном наставнике. В гуру-йоге, которая наиболее часто излагается в них, ученикам предлагается представить, что их тело, речь и ум сливаются с соответствующими тремя способностями их духовного наставника, рассматриваемого как Будда. Как правило, медитация включает представление наставника в физической форме образа Будды, такого как Ваджрадхара, или представление Ваджрадхары в сердце наставника. Ваджрадхара – это воплощение полностью пробужденного сознания *ясного света* Будды. В некоторых практиках гуру-йоги ученикам предлагается представить своих наставников в форме учителей линии преемственности, в особенности связанных с высшей тантрой, таких как Падмасамбхава, понимаемый как образ Будды.

Буддийские искатели часто фокусируются на визуализируемых образах Будды Шакьямуни, чтобы достичь сосредоточения, – даже еще до вступления в отношения ученика-наставника. Однако сосредоточение на образе, особо связанном с высшей тантрой, не согласуется с обычаями или общим опытом духовных искателей, не посвящающих себя высшей тантре. Поэтому гуру-йога, приводящая к визуализации таких образов, не является общей медитацией, единой для духовных искателей на тех стадиях пути,

которые предшествуют их сознательной подготовке к практике высшей тантры. Такая гуру-йога относится строго к высшей тантре.

Из текстов поэтапного пути, сосредоточенных только на учениях сутры, текст Атиши «Этапы практики вместе с гуру» положил начало традиции очерков гуру-йоги уровня сутры. Он включает подношение семичленной практики и прошение о вдохновении. Семичленная практика, как отмечал Шантидева, начинается с обращения к Трем Драгоценностям Прибежища или соответствующему им образу. Семь частей практики, обращенной к ним, включают простирание, подношения, признание своих ошибок, сорадование добродетелям других, просьбу об учении, мольбу ко всем гуру не уходить из жизни и посвящение положительного потенциала, заложенного этой практикой.

Позднее мастера Кадам, такие как Сангваин, расширили медитацию так, что включили в нее получение учениками вдохновения от своих духовных наставников посредством памятования их благих качеств и доброты. Цонкапа и последующие мастера Гелуг вплоть до Пятого Далай-ламы развивали модель Сангваина в своих текстах по этапам пути. Поскольку каждый уровень духовного учителя, начиная с профессоров буддизма, содержит некоторые благие качества и, по крайней мере, доброту в передаче наставлений, любой уровень духовных искателей может обрести вдохновение, сосредоточиваясь на этих аспектах. И такая практика согласуется со всеобщим опытом. Например, слушание речей во время памятных церемоний в честь национальных героев вдохновляет многих.

В своей работе *«Путь блаженства»*¹³ Первый Панчен-лама переместил акцент в той гуру-йоге, которую очертил Цонкапа. Он выделил как часть своего изложения раздела сутры в поэтапном пути положение, что ученикам нужно видеть в своем духовном наставнике Будду. Включая визуализацию Ваджрадхары в сердце наставника, он этим шагом ясно указал ориентацию своего намерения на высшую тантру. Последующие тексты школы Гелуг по этапам пути, вплоть до *«Освобождения на вашей ладони»* Пабонки, следовали этой ориентации на высшую тантру и расширили модель Первого Панчен-ламы. Так же, как и гуру-йога высшей тантры, медитация с воззрением на наставника как на Будду, обнаруживаемая в поздних гелугпинских текстах по этапам пути, – это не общая практика для духовных искателей не связанных с высшей тантрой.

Многие европейцы путаются относительно этого момента. Некоторые встречаются с тибетским буддизмом сразу на посвящении высшей тантры, например, Калачакры, или посещают посвящение на ранней стадии своего духовного пути. Они могут ничего не понимать из того, что происходит во

¹³ Это другое название «Ритуала почитания учителя» см. прим. 11

время ритуала, или сидеть на протяжении всей процедуры просто как наблюдатели. Однако, без сознательного принятия и намеренного поддержания обетов они не устанавливают отношения ученика-учителя с тантрическим мастером. Кроме того, Онпо Шераб Чжунгнэ добавил, что члены аудитории не получают посвящение реально до тех пор, пока они не имеют некоторого уровня сознательного переживания и прозрения во время церемонии, которое бы очищало умственные блоки и закладывало бы семена для постижений. В лучшем случае, наблюдатели по время посвящения получают вдохновение от того, что являются свидетелями ритуала, что создает потенциалы для более серьезной вовлеченности в высшую тантру в будущем.

Качества духовного учителя.

Поскольку медитация о гуру на уровне сутры, сформулированная традицией Кадам, фокусирует свое внимание на благих качествах и доброте духовного учителя, для нее требуется знание этих качеств и проверка учителя, позволяющая определить, обладает ли ими этот человек. Классические тексты перечисляют требования к квалификации только для духовных наставников. Наш анализ слов *гуру*, *лама* и *духовный друг* раскрыл некоторые из наиболее важных пунктов. Для каждого: пастырей прибежища и обетов, учителей Махаяны и тантрических мастеров — требуется все больше и больше - по возрастающей - талантов, способностей и положительных личностных свойств. Кроме того, учителя высшего уровня должны обладать также и качествами учителей более низшего уровня.

Например, пастыри обетов должны сохранять свои обеты Освобождения чистым образом, неважно, они миряне или монахи. Учителя Махаяны должны, в дополнение к тому, обладать еще и развитой концентрацией внимания, устойчивым постижением бодхичитты и *пустоты* и продвинутым уровнем свободы от вредных эмоций, таких как жадность, привязанность, гнев и ограниченность. Тантрическим мастерам, в дополнение к тому, требуется грандиозное мастерство в тантрических ритуалах. Это не означает простой технической осведомленности относительно процедур. Тантрические мастера должны иметь способность вносить в ритуалы действительную просветляющую силу.

Однако новопришедшие к буддизму часто начинают свою учебу у учителей, имеющих меньшую компетенцию, нежели чем та, которой

обладают духовные наставники. Тем не менее, духовным учителям более раннего уровня нужно иметь некоторые общие для наставников черты. Профессора буддизма должны иметь достаточную образованность, преподаватели Дхармы обязаны обладать образованностью, опытом и искусностью в методах подготовки учеников. Кроме того, духовные учителя всех уровней должны быть нравственными, добросердечными, заботливыми в отношении других, терпеливыми, непретенциозными и эмоционально зрелыми. Кроме всего прочего, в дополнение к вышеперечисленным качествам, духовным учителям нужно быть вдохновляющими, в особенности лично для нас. Учитель может быть полностью квалифицирован как духовный наставник и может даже вдохновлять многих других учеников. И все же он или она может не суметь взволновать наше сердце вдохновением, и в результате мы не сможем извлечь полную пользу из этих взаимоотношений.

Всецело квалифицированные учителя, однако, крайне редки - и не только сегодня, но и в прошлые времена. В своем *«Приближении к глубочайшему уровню»* Пундарика, комментатор Калачакры из рода царей Шамбалы, провозгласил: «В эту эпоху конфликтов духовные наставники имеют смесь ошибок и (благих) качеств. Нет никого без недостатков. Поэтому исследуйте хорошенько и опирайтесь на тех, у кого больше благих качеств».

Детальная проверка.

Оценка потенциального духовного учителя никогда не бывает простым процессом. В литературе по Гухьясамадже объяснено, что потенциальным ученикам и наставникам может быть нужно проверять качества друг друга на протяжении двенадцати лет. Этот совет относится в особенности к тому, чтобы рассматривать друг друга до времени получения или передачи посвящения высшей тантры. Здесь не подразумевается, что проверку нужно осуществлять на расстоянии. В качестве потенциальных тантрических учеников мы можем проверять возможных тантрических мастеров во время курса обучения у них на протяжении нескольких лет сначала как наших махаянских учителей. Подобным же образом и перед решением о принятии обетов прибежища у возможных наставников или перед тем, как стать их махаянскими учениками, мы можем исследовать качества учителя, пока обучаемся у него или нее сначала как у одного из наших профессоров буддизма, преподавателей Дхармы или инструкторов по медитации или ритуалу.

Царчен объяснил сверхчувственное восприятие как самое надежное средство, которое духовные искатели и учителя могут использовать для проверки друг друга. Истинные качества человека могут лежать глубоко скрытыми, недоступными для обычного рассмотрения. Если искатели или учителя не имеют особых способностей, продолжает Царчен, они могут попробовать испытать характер и таланты друг друга посредством внимательного изучения. Чтобы достичь уверенности, им может потребоваться задавать вопросы друг о друге людям, которые являются достоверными источниками информации. Человек никогда не может полагаться просто на чью-то славу, обаяние или харизму личности. Сакья Пандита поместил такие слова в своей *«Драгоценной сокровищнице изящных изречений»*: «Мудрые знают, пронизывая сами, тогда как глупцы следуют популярным веяниям. Когда старый пес, гавкая, поднимает шум, люди прибегают вообще без всяких причин».

Однако, поскольку лишь очень немногие обладают сверхчувственным восприятием, большинство духовных искателей нуждаются в том, чтобы полагаться на внимательное изучение. Хотя классические тексты делают акцент на том, что внешность может быть обманчива, нам нужно оценивать их настолько хорошо, насколько мы только способны. Будда дал пример относительно этой дилеммы в одной из своих сутр: «Вы можете быть неспособны видеть рыбу, плавающую в глубине моря, но можете почувствовать ее присутствие по пульсации поверхности воды». Так же и мы можем быть неспособны видеть скрытые качества, которые имеет учитель, но можем догадываться об их присутствии по их проявлениям в поведении человека.

Чтобы познакомиться с поведением потенциального учителя, когда мы являемся совершенными новичками в буддизме, мы сначала спрашиваем людей, мнение которых уважаем, что они думают об этом человеке. Если они отвечают, что он или она шарлатан или негодяй, тогда нет нужды тратить дальнейшее время. Подобным же образом нам надо проверять и надежность буддийских авторов, прежде чем читать одну из его или ее книг. Поскольку новички еще неспособны различать, что является, а что не является настоящим буддизмом, посещение лекций учителя, имеющего дурную репутацию, или чтение книг спорного автора может легко увести к следованию ненадежному духовному пути. Лучше будет для новичков избегать подобной опасности, если это возможно. Знакомство из первых рук со спорными учителями или авторами только полезно в тех случаях, когда мы надежным образом стоим на буддийском пути – так, что не окажемся сбиты с пути в ложном направлении, и тогда, когда новички, ища совета о духовных учителях, глядят на нас как на надежные источники информации.

Если мы, являясь новичками, получаем благоприятный отзыв об учителе или авторе, мы можем посещать курс, который проводит этот учитель, или читать книгу, которую он написал, без опасности оказаться сбитым с толку или уведенным в ложном направлении. Просто посещение чьей-то лекции или прочтение его или ее книги еще не превращает данного человека в одного из наших духовных учителей. Установление отношений даже с профессором буддизма требует осмысленного намерения учиться у этого человека.

Многие стандартные тексты о вверении духовному учителю, такие как текст Конгтрула «*Светоч безусловного смысла*», утверждают, что искатели должны рассматривать любого, кто обучил их даже одному стиху Дхармы, как одного из своих духовных учителей. Это не относится к случайному слушанию объяснений Дхармы при простом присутствии на публичной беседе или когда вы просто сидите на университетской лекции. Смысл этого утверждения состоит в том, что как только мы уверились и признали учителя или автора достоверным источником для себя, тогда слушание или чтение даже одного стиха Дхармы, исходящего от этого человека, совершенно бесценно.

Мы можем дальше исследовать потенциального учителя, проверяя свои интуитивные ощущения и другие тонкие показатели. Например, тибетцы, как правило, смотрят на последующие за этим знаки, чтобы определить, имеют ли они кармические отношения с духовным учителем. Когда вы впервые встречаете человека или слышите его или ее имя, чувствуете ли вы что-то особенное? Когда впервые видите или пытаетесь вступить в контакт с учителем, находите ли вы этого человека дома? Когда вы впервые встречаетесь, есть ли какие-либо благоприятные предзнаменования, такие как солнце, выходящее из-за туч? Какого типа сны снятся вам после вашей встречи?

Не все эти знаки, однако, появляются в каждом случае. Более того, их присутствие или отсутствие может быть неубедительным. Например, присутствие сильного интуитивного чувства может происходить из ожиданий и сверхактивного воображения. Отсутствие интуитивного чувства может возникать по причине недостатка чувствительности. Чтобы опираться на интуитивные чувства, требуется хорошее знание себя и здравый ум.

Дополнительный момент, который нам потребуется исследовать, это отношения потенциального учителя с теми духовными наставниками, которые у нас уже есть. Поскольку большинство учителей имеют недостаток компетентности в отношении всего объема того, что нам может потребоваться изучать, для нас может быть очень полезна учеба у многих и разнообразных духовных учителей. Однако, если мы принимаем в

качестве дополнительного учителя кого-то, кто противоречит одному из наших наставников, тогда мы неизбежно испытаем конфликт в плане преданности, который создаст угрозу нашему продвижению. Даже чтение книги, написанной кем-то, кто враждебен одному из наших наставников, может в результате вызвать замешательство. Его Святейшество Далай-лама суммировал эту ситуацию в таком образе: наши духовные учителя должны гармонично сочетаться друг с другом, дабы сформировать союз, работающий в единстве - так же, как действуют многочисленные лица тантрийского образа Будды.

Качества духовного искателя.

Чтобы распознать положительные качества учителя, духовному искателю нужны определенные свойства. Конгтрул утверждал, что, не имея свойств, описанных индийским учителем Арьядевой в «*Четырехсотнице*», ученики увидят только недостатки даже в наиболее талантливом учителе. Хотя текст Арьядевы относится к литературе раздела сутр, качества, перечисленные там, охватывают все уровни духовных искателей - от новичков до тантрических учеников. Здравый смысл и опыт подтверждают, что всякий, кто хочет изучать что-либо у кого-либо, нуждается в этих качествах.

Во-первых, искателям нужно быть открытыми, что значит не иметь пристрастия к личному мнению и враждебности к другим точкам зрения. В ином случае предвзятое мнение и предубеждение ослепит их, не давая распознать качества учителя. Во-вторых, духовным искателям нужен здравый смысл. Им нужно быть способными различать правильные объяснения и ошибочные. В-третьих, искателям нужен очень сильный интерес к Дхарме. Без того, чтобы обнаружить, что квалифицированный учитель им жизненно важен, они не станут прикладывать усилий к тому, чтобы исследовать кандидата должным образом. Чандракирти добавил в своем комментарии на текст Арьядевы, что духовным искателям также требуется принятие Дхармы и квалифицированных учителей и уважение к ним, а также внимательный ум.

Так, перед поиском духовного учителя любого уровня нам надо честно проверить самих себя. Наиболее важно исследовать свою мотивацию, цели и открытость к изучению буддизма у учителя. Хотим ли мы просто получить информацию от этого человека или мы хотим научиться, как применить Дхарму к своей жизни и как медитировать? Ищем ли мы

эмоционального благополучия в этой жизни или будущем перерождении, или Освобождения или Пробуждения? Претензия на более продвинутый уровень, чем тот, на котором мы в действительности находимся, не принесет пользы никому.

Далее, нам нужно искренне развивать свой уровень эмоциональной зрелости. Например, один из тантрических обетов – не принижать своего тантрического мастера. Так, в качестве потенциальных тантрических учеников мы должны иметь силу характера и эмоциональную стабильность, чтобы оставаться здравомыслящими вне зависимости от чего бы то ни было, что наши тантрические мастера могут сказать или сделать. Если мы встречаем что-то, с чем не можем согласиться, нам нужна способность оставаться спокойными и без гнева или ответных обвинений увидеть, чему мы можем научиться, исходя из этой ситуации. Так геше Потова в традиции Кадам подчеркивал, что больше, чем ум, потенциальному ученику требуется хороший характер и доброе сердце. Его совет пригоден для формирования здоровых отношений с любым уровнем духовного учителя.

Формализация отношений ученика-наставника.

Как только мы полностью проверили потенциального духовного учителя и самих себя и приняли решение, что он или она – это подходящий для нас человек и что мы сами восприимчивы и эмоционально подготовлены, тогда мы готовы установить отношения ученика-учителя. В случае обучения у духовного учителя - профессора буддизма, преподавателя Дхармы или инструктора по медитации и ритуалам мы формализуем свои отношения, просто записываясь на курс. Когда мы устанавливаем отношения ученика-наставника, процедура бывает сложнее.

Духовный учитель формально становится одним из наших духовных наставников при принятии Прибежища и обетов освобождения, бодхисаттвы или тантрических обетов в его или ее присутствии. Ничего особенного дальше не требуется ни говорить, ни делать. Однако для принятия обетов у кого-то требуется поиск и просьба о разрешении. Когда великий лама проводит церемонию обетов бодхисаттвы или передает тантрическое посвящение большой толпе, большинство присутствующего народа не имеют возможности заранее в личном интервью просить о разрешении. Прошение и принятие прошения происходят в массе как часть

ритуала. Однако, если духовный наставник принимает обеты в более частной обстановке, будь то отдельное мероприятие или часть тантрического посвящения, нам надо, прежде чем приходить, попросить его (ее) и получить на это разрешение.

Как только мы связали себя обетами с буддийским путем, мы можем изучать различные темы сутры и тантры у других учителей, которых мы должным образом проверили. Хотя мы можем не принимать сразу обеты в их присутствии, эти учителя тоже становятся нашими наставниками просто в силу того, что мы у них учимся. Однако, если мы хотим формализовать свои отношения, мы должны при первой же возможности попросить их принять у нас обеты бодхисаттвы и/или тантрические обеты – или публично как часть массовой церемонии или лично, если это возможно.

Ожидания в отношениях ученика-наставника.

Установление отношений ученик - учитель с наставником – при принятии или без принятия обетов в его или ее присутствии – не обязательно означает, что мы приходим к этому человеку за личным советом. За исключением периодического подношения церемониального шарфа почтения (ката, *kha-btags*) или совершения других маленьких подношений, многие тибетские ученики никогда не разговаривали лично с каким-либо из своих наставников, помимо тех, в чьих домах они, может быть, жили. С тибетской точки зрения, просить о персональной медитативной практике, даже у ламы, с которым мы живем, нескромно. Это производит впечатление, что мы считаем себя великими практикующими. Тибетцы высоко ценят скромность, особенно в отношении духовных вопросов.

Конечно, если тибетец являлся в действительности серьезным практиком, он или она искали совета у своего наставника. Однако тибетцы имели намного более высокие стандарты того, кого считать за серьезного практика, нежели те, которые имеет большинство западных людей. Консультирующим наставником, как правило, был один из коренных гуру практикующего. Нет нужды всем наставникам одного человека играть одну и ту же роль в его духовной жизни. В большинстве случаев тибетец-практикующий спрашивал, какую интенсивную практику ему делать следующей после завершения затвора. Подобным же образом он или она могли спрашивать, какие тексты читать или у каких других лам

консультироваться в дополнение к его или ее медитации. Если только об этом не просили специально их наставники, большинство тибетцев были слишком скромны, чтобы раскрывать свои медитативные переживания перед великим мастером.

Также тибетцы сравнительно с большинством западных людей намного более стеснительны в обсуждении своих личных дел, особенно касательно отношений или эмоциональных проблем. В общем, они избегают обсуждения таких вопросов со своими духовными наставниками. Единственная ситуация, в которой тибетцы обычно консультируются с наставниками о личных вопросах, это просьба о гадании на *мо* (тиб.: *мо*), гадальных костях.

Как правило, тибетцы просили о прогнозировании, чтобы определить, какие ритуалы надо выполнять, и делали подношения для устранения помех путешествию или бизнесу или медицинским проблемам.

Когда западный духовный искатель устанавливает отношения ученика-наставника с учителем, он или она часто ожидают более личных отношений, чем тибетцы. Это происходит при сохранении того акцента на индивидуальности, который является определяющей характеристикой западной культуры. Цивилизации Азии, напротив, переносят больший акцент на семью, группу или культурную принадлежность. На более просветленном уровне азиаты акцентируют важность «здесь и сейчас». Например, я провел девять лет с моим коренным гуру Серконгом Ринпоче в качестве его ученика, переводчика и английского секретаря. Хотя наши отношения были чрезвычайно близкими, Ринпоче никогда не задавал мне личных вопросов о моих базовых предпосылках, семье или личной жизни. Я часто описываю эти отношения как «личная безличность». Мы занимались только тем, что соответствовало моменту.

В установлении отношений ученика с традиционным тибетским наставником впоследствии западный человек должен быть внимателен к его культуре. В частности неправильно задавать вопросы монаху или монахине о супружеских или сексуальных проблемах. С другой стороны, при установлении отношений ученика с западным духовным наставником западный человек может соответственно просить о личном совете по поводу личных эмоциональных проблем или начальной медитативной практики. Однако, наставник – это не эквивалент исповедника или дешевого психотерапевта, которому мы открываем еженедельно детали своей жизни. Также наставник не является и предсказателем судьбы, к которому мы обращаемся для гадания относительно всех личных решений. Буддийская традиция состоит в том, чтобы отыскивать руководства преимущественно в самих учениях.

Духовный наставник помогает ученику идти в правильном направлении. Если бы наставники решали за нас все наши проблемы, мы бы никогда не выросли. Вопрос вступления в отношения ученик-учитель, кроме всего прочего, состоит в том, чтобы обрести духовную и эмоциональную зрелость путем развития своих способностей к различению и тепла своего сердца.

8 Медитация о гуру на уровне сутры.

Применимость медитации.

При изучении буддийского пути у духовного учителя мы изучаем и учения, и различные методы применения этих учений к своей жизни. Мы тренируемся в этих методах, чтобы прийти к положительным самопреобразованиям. Процесс изменения никогда не бывает линейным. Эмоциональный и духовный рост приходит только медленно, во внешне хаотической форме. В течение некоторого времени мы можем наблюдать некоторое улучшение, но затем кризис или просто сиюминутное темное состояние могут обусловить временный спад. Хотя короткие периоды неизбежно содержат свои пики и падения по причине грандиозного разнообразия наших кармических потенциалов и текущих обстоятельств, с которыми мы встречаемся, примеры роста медленно появляются, если мы проявляем упорство.

Вдохновение, вызываемое нашими духовными учителями, помогает поддерживать и заново заряжать энергией наши практики в то время, как мы проходим через превратности обыденной жизни. Медитации о гуру уровня сутры по традиции Кадам обеспечивают приемлемый метод для обретения вдохновения от учителей всех уровней, начиная от профессоров буддизма до тантрических мастеров. Так же, как учения лочжонг традиции Кадам служат общим материалом для всех четырех школ тибетского буддизма, так же и стиль медитаций о гуру в Кадам подходит практикующим любой традиции и всех уровней практики. Для простоты выражения давайте рассмотрим картину практики в терминах отношений с духовным наставником.

Фокусирование на благих качествах, не отрицания недостатки.

Основной корпус медитаций о гуру в Кадам начинается с напоминания себе о благах фокусирования на хороших качествах своего наставника и недостатках застревания на его или ее ошибках. Мы исходим из того, что любой духовный учитель, которого мы встречаем, неизбежно имеет смесь сильных и слабых сторон. В констатировании этого момента голос Пундарики не был единственным. Сам Будда признал этот факт в «*Сутре облака драгоценностей*». Цитируя эти источники в своих обсуждениях

духовных наставников, Цонкапа, Конгтрул и другие великие тибетские мастера ясно выказали явное единство по этому вопросу.

Хотя каждый имеет сильные и слабые стороны, вдохновение приходит от фокусирования только на чьих-то положительных качествах. Застревание на ошибках человека и обидах по их поводу просто вводит нас в гнев, печаль или разочарование. Оно и не является какой-то возвышающей нас деятельностью, и не приносит никакой радости. Поэтому, чтобы обрести вдохновение от духовных учителей, Сангваин учил, что мы должны фокусироваться единственно на их положительных качествах, невзирая на то, как много они могут иметь ошибок.

Цонкапа прояснил этот процесс. Фокусирование только на добрых качествах наставника не означает, что человек имеет одни лишь добрые качества. В медитации от учеников не требуется отрицать недостатки, которые их наставник в действительности имеет, но просто перестать обращать на них внимание. Например, "Суматриец" - Серлингпа, наставник Атиши, принимал в качестве высшего воззрения о *пустоте* объяснения, даваемые школой буддийской философии Читтаматры (только-ума). Атиша, со своей стороны, признавал, что трактовка Прасангики Мадхьямаки более точна. Основатель Кадам никогда не отрицал этой разницы в их понимании реальности. Тем не менее, поскольку Серлингпа был главным его учителем, ответственным за развитие бодхичитты, Атиша снова и снова восхвалял сострадание и доброту своего наставника как непрекращающиеся источники вдохновения.

Аналогия со взглядом из окна на прохожего.

Процесс фокусирования исключительно на благих качествах наставника при не-отрицании его или ее недостатков напоминает процесс смотрения из окна первого этажа дома на кого-нибудь, проходящего мимо. Зритель видит только верхнюю часть тела прохожего. Это не значит, что у прохожего отсутствуют ноги и нижняя половина торса. Неполнота видения зрителя возникает из-за ограничений точки зрения. Подобным же образом, когда мы фокусируемся в медитации на благих качествах нашего наставника, это подобно тому, как если бы мы вошли в дом и взглянули из окна: мы уже больше не воспринимали бы недостатков своего учителя. Недостатки все равно существуют, но ограниченная точка зрения нашего ума в медитации защищает нас от видения того и другого одновременно.

Кроме того, ограничения, создаваемые окном, приводят к тому, что то, что видит зритель, представляется невозможным образом. Прохожий представляется существующим как человек с одной только верхней частью тела, хотя, конечно, смотрящий знает, что это абсурдно. Подобным же образом, из-за ограничений наш ум дает происхождение обманчивым видимостям. Например, если бы нам надо было фокусироваться на недостатках нашего наставника, в этот момент они бы обманчивым образом представлялись как единственные качества, которыми он обладает. По обыденной жизни мы знаем, что это правда. Когда мы раздражены поведением друга и застреваем на ошибках человека, тогда мы теряем всякое видение благих качеств нашего друга. Поэтому, чтобы избежать застревания на недостатках нашего наставника, мы фокусируемся в медитации только на благих качествах. Хотя в медитации ограниченные масштабы нашего ума заставляются благие качества представляться, как если бы они были единственными качествами, которыми обладает наш наставник, тем не менее, мы знаем, что обманчивая видимость возникает из-за этого фокусирования только на благих качествах.

Дальше, хотя для взгляда на прохожего из окна требуется выпустить из внимания нижнюю часть тела человека, это ситуация временная. После того как выйдет на улицу, смотрящий опять увидит все тело любого прохожего. Подобным же образом, хотя фокусирование в медитации только на благих качествах нашего наставника требует от нас временно игнорировать недостатки, эти ошибки проявляются опять после того, как мы выходим из медитации. Теперь, однако, мы видим, - и с теми, и с другими. Видение двух сторон наставника предотвращает нас от преувеличения тех или других.

Как медитировать о благих качествах наставника.

Медитация о гуру в традиции Кадам предлагает ученикам сосредоточиться на культивации и превращении в привычку двух умственных действий: переживания глубокой убежденности в **благих** качествах наставников и признательности за их доброту. Такое сознательное переживание относительно качеств и доброты наставников создает состояние ума, благоприятное для обретения вдохновения. Однако процесс действует только если ученики медитируют правильным образом.

В «*Большом руководстве к этапам пути*» Цонкапа объяснил, что для правильной медитации требуется ясность относительно двух пунктов: на чем конкретно фокусироваться и как рассматривать объект сосредоточения. Или же, если использовать западный пример: когда человек хочет нарисовать на картине апельсин, он может ошибочно сфокусироваться скорее на яблоке, чем на апельсине. Кроме того, он или она могут рассматривать апельсин больше как еду, нежели объект рисования.

Поэтому после напоминания себе о достоинствах сосредоточения на благих качествах наставников и отрицательных свойствах заострения внимания на их недостатках мы продолжаем свою медитацию о гуру, представляя своих наставников или глядя на их фотографии, и выделяем их сильные качества, как мы их понимаем. Выделение в различии (тиб.: души; *'du-shes*; санскр.: *samjna*), обычно переводится как распознавание, - это один фактор из пяти *совокупностей* (санскр.: *skandha*), составляющих каждый момент нашего опыта. Он относится к умственному действию отделения в рамках поля осознания одних определенных элементов от других так, что мы можем сосредоточиться специально на них. Например, чтобы фокусироваться зрительно на апельсине, нам надо отделить в поле своего зрения форму и цвет фрукта от всего другого, что проявляется. В результате, все отличное от апельсина линяет и переходит в фон, а фрукт проявляется как выдающийся предмет. Подобно этому в данном случае мы отделяем благие качества нашего наставника от всего другого вокруг них. При том, что мы делаем так, качества выходят на поверхность, а недостатки наставника переходят в фон.

Объект, стоящий в фокусе медитации, - это благие качества наставника. Способ, которым мы фокусируемся на них, - верование в то, что эти качества существуют и что человек действительно обладает ими. Верование (дэпа, *dad-pa*) обычно переводится как вера, что означает различные вещи для различных людей в различных культурах. Давайте исследуем классическое буддийское определение в надежде прийти к исправлению терминологии. Мы будем использовать в качестве основы трактовки Васубандху и Асанги, как они представлены Еше Гьелцэном, наставником Седьмого Далай-ламы в работе «*Ясное объяснение (первичных) сознаний и умственных факторов*».

Определение «веры».

Буддийское понимание веры не относится ни к верованиям как ментальным объектам, которые некто пассивно имеет, ни к убеждению или вере как общему состоянию ума, которое характеризует «верующего». Скорее, как объяснял Асанга, верование – это конструктивное ментальное действие фокусирования на чем-то существующем и познаваемом и полагание его существующим или истинным, или же полагание факта о нем истинным. Так, это не включает в себя верования в то, что непознаваемый Бог или Санта Клаус существует или что луна сделана из зеленого сыра. Далее, вера в факт возникает только во время его достоверного познания и подразумевает уверенность. Поэтому верование также исключает предвзятую убежденность и слепую веру, такую как вера в то, что рынок акций пойдет на повышение.

Есть три способа веры в то, что факт истинен.

1) Вера с ясным умом в факт относительно чего-либо - это умственное действие, которое ясно относительно факта и которое, подобно очистителю воды, конструктивно проясняет ум. Васубандху уточнил, что оно очищает ум от вредящих эмоций и подходов относительно объекта.

2) Вера в факт, основанная на разуме – это умственное действие полагания факта относительно чего-либо истинным на основе размышления о причинах, которые его доказывают.

3) Вера в факт с вдохновением по его поводу – это умственное действие полагания истинным и самого факта относительно чего-либо, и вдохновения, которое человек в итоге поддерживает относительно этого объекта.

Далее Асанга объяснил, что вера в то, что факт истинен, действует как основа для возбуждения намерения. Намерение, в свою очередь, служит основой для позитивного энтузиазма осуществить цель.

Три способа верования в то, что наставник имеет благие качества.

В своем объяснении медитации о гуру уровня сутры Цонкапа уточнил, что ученики должны фокусироваться на благих качествах, которые их наставник действительно имеет, при этом веря с ясным умом в то, что наставник истинно имеет их. Излагая только один способ верования в то, что эти качества суть факт, он следует имевшемуся у Васубандху изложению конструктивного умственного действия веры. Однако Сангваин упомянул все три способа веры как часть своей общей трактовки духовного пути. Поэтому приложение к медитации о гуру всех трех способов верования в качества наставника кажется правильным уточнением для обретения большего вдохновения, более сильного побуждения и более великого энтузиазма. Мы последуем тому порядку, который использовал для этих трех Еше Гьелцэн, поскольку они формируют логическую прогрессию:

1) После выделения благих качеств нашего наставника мы фокусируемся на них вначале, веря с ясным умом в то, что наставник действительно ими обладает. Другими словами, эти качества ясны для нас, исходя из проверки поведения и характера нашего наставника. Чем больше мы фокусируемся на качествах и с ясным умом верим, что они есть, тем больше мы очищаем свой ум от вредных эмоций и подходов по отношению к наставнику, таких как гордыня или сомнения относительно его личности.

2) Когда мы способны с чистым умом сфокусироваться на действительных благих качествах нашего наставника и испытываем ясность относительно того, что он их имеет, мы вспоминаем, что означает «иметь благие качества». Санскритский термин для благих качеств, гуна, также появляется и в небуддийской школе санкхья как название для трех космических элементов: интеллекта, энергии и массы (санскр.: *sattva, rajas u tamas*), которые формируют сущностную часть каждого феномена. Однако в буддизме этот термин относится только к благим качествам, которые как аспекты природы Будды являются сущностными потенциалами или достоянием сознания *ясного света*. Тибетский перевод *йонтэн* (*yon-tan*) означает буквально "*исправление неполноценности*". Здесь подразумевается следующее: хотя каждый имеет одни и те же потенциалы, реализация их происходит через усиление природных способностей человека для того, чтобы преодолеть недостатки.

Напоминание себе подразумеваемого значения тибетского слова *йонтэн* дает нам возможность подумать дальше о том, как наставник обрел

свои качества, следуя в поведении процессу причины-результата. Наш наставник стал квалифицированным духовным учителем в результате интенсивной практики Дхармы. Более того, мы знаем, что наставник определенно имеет благие качества, обоснованные неоспоримой очевидностью – нашим личным опытом того положительного влияния, которое наш учитель произвел на других и на нас самих. Так, мы фокусируемся на благих качествах наставника с еще более сильной верой, основанной на здравом аргументе, что его или ее обладание этими качествами – это факт. Наш ум полностью свободен от гордыни или сомнений.

3) С ясным умом относительно благих качеств наших наставников и знанием, что они достигли этих качеств в процессе поведенческих причин-результатов, мы фокусируемся дальше на этих чертах, в то время как верим в нечто относительно них, включая свое вдохновение. Мы верим, что их качества – это то, что мы тоже способны достичь, базируясь на своей природе Будды и надлежащем усилии.

Кроме того, благодаря тому, что мы видим, как наши наставники помогли другим и нам, имея такие качества, мы верим, что эти качества – нечто такое, что нам надо достичь, и что мы будем стремиться достичь их, чтобы помогать другим тоже. Конструктивное умственное действие верования относительно благих качеств наставников усиливает наше развитие бодхичитты – умственное действие сосредоточения на пробуждении с сильным побуждением достичь его ради блага всех. Это побуждение, в свою очередь, служит основой для позитивного энтузиазма, чтобы достичь тех же благих качеств, что имеют наши наставники.

Конструктивное состояние ума, которое складывается, исходя из веры в факт.

В качестве конструктивного умственного действия вера в факт свободна от вредных эмоций, таких как ограниченность, сомнения, пристрастие, негодование, надменность и ревность. Так, в базирующейся на хорошем обосновании вере с ясным умом в то, что наставник имеет благие качества как результат своих усилий, - с вдохновением, что мы сами можем достичь и достигнем этих качеств, наш ум свободен от заблуждения (санскр.: *moha*) относительно своего потенциала и того, что нам требуется сделать, чтобы его реализовать. Также наш ум свободен от нерешительности в этом отношении. В то время, как мы фокусируемся на

качествах наставника, мы не жаждем, чтобы учитель принадлежал исключительно нам, и не навязываемся быть частью круга его приближенных. Мы не оспариваем тот факт, что учитель имеет эти качества, и не ненавидим других за то, что они в сравнении с учителем недостаточно хороши. Мы не думаем надменно, что свободны от недостатков, которые требуют исправления, и не чувствуем подавленно, что наши недостатки столь многочисленны, что нет шанса на успех. Далее, умственное действие веры в то, что наставник имеет благие качества и что мы обретем их сами, не содержит никакой ревности по отношению к нашим учителям и к нашим соученикам.

Наше сознание трезво и ясно, свободно от эмоциональных препятствий, которые могли бы помешать нам достичь положительных свойств наших наставников.

Васубандху далее добавляет, что обладание чувством нравственных ценностей (нгоца шейпа, *ngo-tsha shes-pa*) и совестью (тэлю, *'khrel-yod*) всегда сопровождает конструктивную умственную деятельность. Так в вере в благие качества нашего наставника как в факт и в нашу способность достичь этих свойств самим мы имеем чувство нравственных ценностей, которое включает признание и оценку положительных качеств и людей, обладающих ими. Наше чувство нравственных ценностей также подразумевает, что мы пребываем в здоровом трепете, страхе (джигпа, *'jigs-pa*) перед наставниками. Это не означает, что мы утрачены своими учителями или что мы бываем в ошеломлении, затруднении и теряем чувство юмора, находясь вместе с ними. Скорее, наше почтение и трепет естественно делают нас обузданными и сдержанными в их присутствии.

Кроме того, у нас есть чувство совестливости, которое создает причину для того, чтобы утрачиваться при мысли о такого рода поведении, которое бы порицало духовные личности. Однако тот страх, что мы чувствуем, нам не вредит. Он значительно отличается от испуга сделать что-то неправильно и быть сочтенным «плохим человеком», - того испуга, который только делает нас застенчивыми и тревожными. Скорее, наш страх при мысли о том, чтобы вести себя ненадлежащим образом, толкает нас на конструктивное поведение.

Асанга объяснил *нгоца шейпа* как чувство чести и *тэлю* как чувство стыда. Вера в то, что благие качества наставника – это факт, содержит в себе чувство чести или собственного достоинства, которое не позволяет нам очернять их или же совершать глупости с нашей собственной стороны. Далее, она содержит чувство стыда, которое удерживает нас от действий в отрицательном или нелепом направлениях, что могло бы вызвать неблагоприятие, замешательство или разочарование тех, кого мы почитаем больше всего, - нашей семьи, наших учителей, наших друзей.

Мы воздерживаемся от действий таким постыдным образом как в общем, так и в особенности в своих отношениях с нашими наставниками.

Отношение между верой в истинность факта и расположением к нему.

Васубандху объяснял, что вера в истинность факта, не подразумевает необходимым образом счастья по этому поводу. Например, вера в то, что жизнь трудна, не означает, что нам нравится этот факт. С другой стороны, в ситуации с верой в тот факт, что наш наставник обладает благими качествами, мы можем находить удовольствие и чувствовать симпатию к нему (ней). Однако симпатия к кому-либо и нахождение удовольствия в его или ее качествах могут возникать вместе с вредными эмоциями и подходами или быть свободны от того и другого. Например, мы можем находить удовольствие в забавности своего новорожденного, но из-за пристрастия не сможем удержаться от того, чтобы показывать фотографии младенца каждому, кого встречаем. Однако тот тип удовольствия, которое мы находим в благих качествах своих наставников, должен быть свободен от всяких вредных эмоций и подходов, так же, как наша вера в то, что их обладание этими качествами – это факт, должна быть свободна от того и от другого.

Асанга отмечал другую причину, почему расположение к кому-нибудь и очищающая ум вера в факты относительно человека не обязательно совпадают. Например, мы можем встретить шарлатана, который заявляет, что он – духовный учитель. Мы можем думать, что он высококвалифицирован, а он на самом деле – мошенник. Хотя мы можем очень сильно симпатизировать шарлатану, доверять ему как своему учителю и даже находить его вдохновляющим, наша вера относительно его качеств будет ложна. Это не редкость. В мире бизнеса люди часто оказываются обманутыми теми мошенниками, которых они находили приятными и внушающими доверие. Симпатия к кому-то не гарантирует, что мы уважаем качества этого человека заслуженно.

Медитация о гуру, таким образом, не требует от нас верить в то, что нечто ложное относительно учителя является истинным. Медитация свободна и от ограниченной наивности, и от неправильных соображений. Даже если нам нравится учитель, надо рассматривать его или ее качества правильным образом, без перенесения на них качеств или умений, которые у этого человека отсутствуют, или преувеличения, преуменьшения или

отрицания тех, которыми он или она в действительности обладает. Хотя такое соображение, что наш наставник истинно имеет эти способности, и приносит нам комфорт и даже может делать нас счастливыми, но это счастье, что мы испытываем, омраченное, поскольку его подоплеку составляют заблуждение и ложные надежды. Его неизбежно разрушат расстройство и разочарование.

Твердая убежденность в факте.

Вера в тот факт, что наш наставник имеет благие качества, с «очищением мозгов», основываясь на обосновании, и с вдохновением, естественно ведет к принципиально важной умственной деятельности, предназначенной для этой фазы медитации о гуру. Эта активность состоит в том, чтобы сосредоточиться на качествах своего наставника с твердой убежденностью (мёпа, *mos-pa*) в том, что это факт. Давайте посмотрим более глубоко на данный технический термин. Он появляется как первый из компонентов тибетского словосочетания мёйгу (*mos-gus*)¹⁴, - главный подход или чувство, которое требуется мыслям человека в отношении к духовному наставнику в здоровом варианте.

Васубандху определил мёпа как умственное действие понимания объекта сосредоточения как имеющего благие качества. Под благим качеством он имеет в виду, что объект достаточно интересен для того, чтобы человек хотел оставаться в сосредоточении на нем. Как общее умственное действие оно сопровождает сосредоточение на чем бы то ни было и его сила может варьироваться от сильной до слабой. Так, умственное действие соответствует проявлению интереса к объекту во время сосредоточения на нем.

С другой стороны, Асанга интерпретировал благие качества в своем определении как «истинные». Таким образом, он ограничил масштабы мёпа и объяснил его как умственное действие, которое происходит в то время, когда мы верим в факт относительно объекта сосредоточения. Так, Асанга трактовал твердую убежденность в чем-то как умственное действие, которое фокусируется на факте, достоверно установленном как такой или не-такой. Его функция состоит в том, чтобы сделать веру человека настолько твердой, что аргументы или мнения других не смогут его поколебать. Шантидева добавил, что твердая убежденность в факте

¹⁴ «почтительное уважение» – - прим. Ред.

вырастает из долгосрочного знакомства с последствиями, которые постоянно из него вытекают.

Итак, твердая убежденность в факте не происходит из слепой веры. Она требует достоверного познания. В своем «*Дополнении к Срединному пути*»¹⁵ Чандракирти привел три критерия для подтверждения достоверности познания факта.

(1) По соответствующей условленности должно приниматься, что данный факт - то, чем он является по нашему мнению. А именно, здесь качества наставника, на которых мы сосредоточиваемся, должны быть теми, с которыми согласуется буддийская литература как с необходимыми качествами духовных наставников. Если люди бизнеса понимают их как такие ценные качества, которыми учителя должны обладать того, чтобы привлекать большие аудитории, – например, что они должны быть занимательными и умелыми в деле отпускания хороших шуток, их представления не устанавливают достоверности нашего понимания положительных качеств. Обычаи людей, заинтересованных в славе и выгоде, не соответствуют нашему случаю.

(2) Сознание, достоверно познающее условный феномен, на котором оно сосредоточивается, не должно противоречить тому, что мы считаем истиной относительно этого факта. Предположим, что объективные люди, которые хорошо нас знают, правильно видят, что определенное качество одного из наших учителей, такое как авторитарность и феодальная манера, оказывает на нас отрицательный эффект. Их достоверное восприятие опровергнет наше представление о том, что данное свойство – это уверенность в себе, и нашей веры в том, что это качество - положительно.

(3) Сознание, достоверно познающее глубочайший способ существования вещей, также не должно противоречить тому, что человек считает истинным. Рассмотрение способностей наших наставников самосущими, как если бы каждый из наших учителей был всемогущим Господом, - это неистинное познание. Сознание, которое правильно видит, как существуют вещи, знает, что благие качества не существуют таким образом. Благие качества возникают через поведенческие причины-результаты, благодаря исправлению недостатков.

¹⁵ См. русский перевод: Чандакрити. Введение в мадьямику. Пер. с тиб. Д. Устьянцева. ЦБИ Шечен. 2001 - *прим. Ред.*

Признание доброты наставника.

После сосредоточения на реальных благих качествах своего наставника с твердой убежденностью в том, что это – факт, медитация о гуру уровня сутры продолжает путем умственного действия «признательности» (гупа, gis-ra). Как вторая часть в словосочетании мейгу признательность требует сосредоточения с продолженным памятованием доброты нашего наставника, например его доброты в обучении нас методам для преодоления наших страданий. Признательность за эту доброту, по Васубандху, означает рассмотрение ее с чувством, что ты ею дорожишь, – другими словами, это уважение ее с чувством благоговения. Еще Гьелцэн расширил данное значение: это умственное действие также вызывает отношение любви и признательности за их доброту. Как в случае с верой в факт, признание чьей-то доброты свободно от омрачающих эмоций и подходов, таких как гордость, пристрастие или чувство вины, что мы не заслуживаем их доброту.

Итак, высокая оценка доброты нашего наставника содержит в себе положительный эмоциональный аспект в отношении к ней. Признание приводит к переживанию в самой глубине нашего сердца глубочайшего уважения и интенсивной любви к нашему наставнику за его доброту. «Любовь» здесь не несет обычного буддийского значения пожелания кому-то счастья. Также она не подразумевает и переживания страсти. Скорее, любовь к наставнику – это сердечное теплое чувство, возвышающее, безмятежно радостное переживание, которое человек испытывает по отношению к кому-то, основываясь на восхищении и уважении. Также она не раздувает качества доброты наставника и не возбуждает ум ученика.

Например, в медитации о гуру мы можем думать о благом качестве нашего наставника - неэгоистичной щедрости в помощи нам, лишь ради того, чтобы мы стали счастливее. Твердо убедившись в этом факте, мы сосредоточиваемся на неэгоистичной доброте гуру в обучении нас с такой мотивацией. Благодарность, уважение и любовь пропитывают ту высокую оценку, которую мы чувствуем. Тибетские тексты описывают это чувство как настолько интенсивное, что оно заставляет волоски встать дыбом на нашем теле.

Васубандху отмечал, что это признательность кому-то за его доброту не означает обязательно признание или нахождение удовольствия в данном человеке. Мы можем высоко оценивать доброту духовного наставника кого-то другого, но не очень симпатизировать этому учителю или испытывать удовольствие от его или ее компании. В случае с нашими

собственными наставниками, однако, мы и высоко оцениваем их, и находим в них радость. Иметь к кому-то приязнь как к духовному наставнику подразумевает не только веру в то, что этот человек обладает благими качествами, которые он или она имеет в действительности, но также обоснованную веру, что этот человек является правильным наставником для нас.

Прошение о вдохновении.

В «*Океане цитат, хорошо объясняющих «Сущность учений Махаяны» Дригунпы*» Нгочже Рэйпа, ученик основателя Дригун Кагью, объяснил необходимость *прошения о вдохновении*.

Если ученики твердо убеждены в благих качествах своих наставников и глубоко ценят их доброту, они могут развивать эти качества до определенных пределов. Однако без осознанного прошения о вдохновении иметь эти качества всегда без упадка у них не хватит вдохновляющей энергии, чтобы усиливать эти качества дальше. Таким образом в качестве заключительного шага в медитации о гуру в стиле сутры ученики должны попросить о вдохновении и постараться прочувствовать, что они его получают.

Умственное действие совершения прошения (солвадэб, *gsol-ba'debs*) включает в себя не только горячее желание чего-либо от кого-либо, но также подношение человеку со своей стороны полной открытости, чтобы получить и сохранить то, что хочешь обрести. Так, многие факторы участвуют в том, чтобы нам обрести вдохновение от наших духовных наставников. Во-первых, мы верим с чистым умом, основываясь на том, что благие качества, которые мы видим в наших наставниках, - это факт. Кроме того, мы верим с вдохновением, что можем достичь и достигнем этих качеств сами, и мы сосредоточиваемся с твердой убежденностью на этом как на неоспоримом факте. Мы дорожим, уважаем, высоко ценим, доброту наших наставников и чувствуем благодарность, любовь и радость, когда фокусируемся на них и их качествах и доброте. Их умственные действия, плюс наше сильное желание испытать духовный подъем делают нас открытыми и восприимчивыми к получению вдохновения. Тот факт, что различные объекты могут, как огранка нашей природы Будды, продвигать наш ум, дополняет собрание причин и условий, которые позволяют случиться этому процессу вдохновения.

В своем тексте «*Осуществление через своего гуру: широко распространяющееся Солнце сострадания*» Цангпа Гьярэй, основатель линии Другпа Кагью, трактовал в качестве необходимой предпосылки для прошения о вдохновении важность ученикам отождествить свои ошибки и недостатки и презрение к себе самим за обладание ими. Гордые люди никогда не думают о развитии благих качеств или об усилении тех, которые имеют. Это наставление подходит традиционным тибетцам, которые как типичный горный народ, имеют тенденцию быть грубыми, независимыми, упрямыми и гордыми. Им требуется посмотреть на свои недостатки. Западные люди, со своей стороны, приходят из совершенно другой культурной среды. Большинство из них страдают от низкой самооценки. Фокусирование на своих недостатках в контрасте с благими качествами своего наставника может просто привести нас к тому, чтобы думать о себе хуже. Поэтому, возможно, более подходящими предпосылками для западных людей перед прошением о вдохновении, чтобы развивать и усиливать благие качества, может быть переосмысление своих сильных качеств и потенциалов роста.

Семичленная молитва.

В своем тексте «*Глубокий путь гуру-йоги*» Сакья Пандита объяснил, что сильные интенсивные сети положительных потенциалов и глубокого осознания делают возможным развитие твердой убежденности в духовном наставнике и высокой его оценки. Таким образом, чтобы усилить эти две сети, все формы гуру-йоги берут в качестве подготовительного шага возношение семичленной молитвы. Практика становится наиболее эффективной, когда мы возносим молитвы и принимаем в качестве объектов сосредоточения своих духовных наставников как представляющих в себе Три Драгоценности.

Как упоминалось ранее, семь частей практики следующие: простираание, совершение подношений, признание ошибок, сорадование добродетелям других, прошение об учении, мольба ко всем гуру не уходить из жизни и посвящение положительного потенциала, созданного этой практикой.

Простираание – это знак уважения, а не самоуничижительный акт поклонения. Из-за твердой уверенности в благих качествах своих наставников и глубокого признания ценности их доброты, простираание перед учителями чистосердечно. Уважение и почитание, которое мы

выражаем через простирания, происходят из личного переживания живой индивидуальности. Поэтому они более искренни, чем то чувство, которое мы ощущаем по отношению к Буддам и бодхисаттвам, даже если мы знаем их просветленные биографии (намтары, *rnam-thar*). Таким же образом, когда мы совершаем подношения своим наставникам, мы делаем это из-за всецелой любви и уважения к ним. Мы можем быть скупы с другими, но никогда с нашими собственными детьми или возлюбленными. То же самое и с щедростью подношений нашим духовным наставникам.

Признание своих ошибок и обещание постараться избежать их повторения приобретает больше значения, когда оно делается в отношении наших духовных наставников, нежели чем в отношении кого-либо еще. Обещание производит большее впечатление на нас из-за того, что мы работаем с нашими наставниками над нашим само-развитием. Далее, когда мы сорадуемся добродетелям другим, если мы фокусируемся специально на качествах и деяниях наставника, счастье, которое мы переживаем, больше, чем если мы фокусируемся на добродетелях кого-либо, с кем у нас нет личного контакта. Мы знаем качества своего наставника по личному опыту и из-за своей тесной связи с ним мы естественно обретаем гордость и сорадость.

Прошение гуру об учении и мольба к ним не уходить из жизни получают личное звучание и становятся более острыми, когда направлены на наших наставников. И наконец, когда мы посвящаем положительный потенциал, созданный практикой по достижению благих качеств, которые мы видим в своих наставниках, мы естественно устремляемся к тому, чтобы стать Буддами, дабы помогать другим настолько же эффективно, как это делают наши наставники. И так наша практика усиливает наше развитие бодхичитты.

Семичленная молитва также помогает нам усилить свою сеть глубокого осознания. Когда мы признаем свои ошибки, раскаиваемся в них, обещаем стараться избежать их повторения и заново утверждаем положительное направление, которое мы принимаем в жизни, и направляем положительный потенциал, который мы создали, на то, чтобы противодействовать нашим недостаткам, мы начинаем преодолевать свое чувство вины. Вина происходит из идентификации себя как прирожденно плохого из-за совершенных ошибок и из-за веры в то, что я навсегда испорчен. Мы также переутверждаем свое глубокое осознание отсутствия невозможных способов существования и свою уверенность в связи в поведении причины-результата, когда сорадуемся благим качествам своих наставников. Мы видим, что они получили их в результате исправления неадекватности и что при надлежащем усилии мы тоже можем обрести эти качества.

Чем больше мы фокусируемся на своей глубокой уверенности в качествах наставников и на своем признании их доброты, тем более эффективной становится наша практика семичленной молитвы, направленная на наших учителей. Чем более чистосердечна наша семичленная практика, тем более эффективно она усиливает нашу убежденность в наставниках и воздавание им должного. Таким образом, практика начальной семичленной молитвы и упражнения в основной части медитации о гуру формируют обратную связь. Они взаимоусиливают и наполняют энергией друг друга.

Практика медитации о гуру до нахождения духовного наставника.

Многие духовные искатели не готовы стать учениками духовного наставника. Их настоящий уровень решимости может подходить только для работы с профессорами буддизма, преподавателями Дхармы или инструкторов по медитации или ритуалу. Даже если они готовы посвятить себя буддийскому пути и духовным наставникам, они, может быть, еще не нашли квалифицированных наставников. Или же, духовные учителя доступные им, могут быть должным образом квалифицированы и даже, может быть, выказали им великую доброту, но все же ни один из них не кажется им подходящим для того, чтобы быть их наставником. Они чувствуют, что могут относиться к этим учителям только как к своим профессорам буддизма. Тем не менее, медитация о гуру в стиле Кадам может все же помочь таким искателям обрести вдохновение от этих учителей на настоящих стадиях их духовного пути.

За исключением того случая, если наши духовные учителя – полные шарлатаны или совершенные негодяи, все из них имеют, по крайней мере, некоторые благие качества и представляют по крайней мере некоторый уровень доброты. Наши профессора буддизма, преподаватели Дхармы или инструкторы по медитации и ритуалу могут не иметь качеств великих духовных наставников. И все равно, они обладают некоторым знанием Дхармы, некоторым прозрением благодаря приложению Дхармы к жизни и некоторой технической осведомленностью в практике. Наши учителя добры в том, что они наставляют нас, даже если их мотивация содержит желание заработать себе этим на жизнь. Если мы правильно различаем и распознаем какие-нибудь качества и уровни доброты, которыми в действительности обладают наши профессора, преподаватели или инструкторы, мы можем развить вдохновение посредством медитации о

гуру посредством фокусирования на них с убежденностью и должной оценкой.

Подобным образом мы можем обрести вдохновение и читая просветленные биографии прошлых великих мастеров и затем принимая эти фигуры как центральные объекты для медитации о гуру. Даже когда у нас есть наставники, фокусирование на них в форме образов деятелей, заложивших их линии традиции, помогает нам обрести еще больше вдохновения. Практикующие гуру-йоги в традиции Карма Кагью или Гелуг, например, как правило, используют форму Гамбопы или Цонкапы. Посредством таких методов мы понимаем лучше ту причинную цепочку, которая насчитывает последовательность наставников, дабы нам обрести их качества через поколения. При должном усердии мы можем выковать следующее звено в этой цепи.

Медитация такими способами наиболее конструктивна, нежели плач по поводу того, что мы еще не нашли духовного наставника. В действительности, вдохновение, которое мы обретем, может помочь нам отыскать и распознать соответствующего наставника, который подойдет под наше расположение и потребности. В буддийской терминологии медитация о гуру, практикуемая до нахождения наставника, «создает заслугу». Делая нас более положительно мыслящими, она усиливает наши положительные потенциалы для обретения счастья и конструктивного роста.

9. Отношение к духовному наставнику, включающее действия.

Перевод доверия и уважения к наставнику в действия.

Чем более мы убеждены в **благих качествах** нашего **наставника**, тем более уверенно мы доверяем ему и его способности правильно нами руководить. Подобно этому, чем более мы оцениваем доброту нашего наставника, тем больше уважения к нему мы развиваем. Здоровые взаимоотношения с духовным наставником вырастают из базового основания доверия и уважения.

Когда взаимоотношения растут, доверие и уважение естественно переходят в действия. Асанга перечислил наиболее общие их формы в своей работе «*Тонкая проработка сутр Махаяны*». Поскольку ученики твердо верят в благие качества своих наставников и искренне высоко ценят их благотворную работу, они радуются возможности поддержать ее и предоставить всяческую помощь, которую только могут. Они автоматически начинают хотеть выказать свое почтение всеми путями, какие только чувствуют пригодными. Однако наиболее осмысленный путь для учеников продемонстрировать доверие и уважение – это следовать совету своего наставника, особенно относительно своей духовной практики.

Поддержка работы наставника.

В соответствии с классическим объяснением, первый способ осуществления отношений с духовным наставником через действия – это поднесение материальной поддержки. Многие тексты прямо говорят, что ученики должны подносить наставникам свое имущество, свои семьи и даже свои жизни. Без должного объяснения можно подумать, что нам надо отдать наставнику все свои деньги и вещи и отдать в рабство свои семьи и самих себя как слуг, как зачастую и принуждают делать участников различных культов. Даже принятие этого пункта в значении, что нам надо дарить своим наставникам щедрые подарки, оставляет дурной привкус во рту большинства западных людей.

Замысел здесь состоит в том, что поддержка работы наставника финансово и материально – это естественный продукт и практическое

выражение нашей высокой оценки, уважения, уверенности и доверия в отношении к человеку и его или ее усилиям. Кроме того, выражение поддержки искренне и здорово только, когда оно совершается на добровольной основе. Нгочже Рэйпа подтвердил этот факт, когда подчеркнул, что поддержание работы наставника должно быть свободно от претензий и лицемерия. Претенциозное подношение, чтобы завоевать благосклонность наставника или впечатлить других людей не является искренним выражением высокой оценки или уважения. Также не является им и лицемерное подношение, сделанное из чувства вины или под давлением группы, но не имеющее за собой искреннего чувства.

Кроме того, подношение наставнику своей семьи и возлюбленных не означает продажу их в рабство. Скорее, оно может значить, например, приглашение наших наставников в свой дом, чтобы разделить с ними тепло, юмор и гостеприимство семьи, при условии, если наши наставники заинтересованы в этом и наши семьи имеют к этому склонность. Приглашение учителя в подходящее время, такое как периоды праздников, и в надлежащей мере – это осмысленный путь поднести наставнику основную поддержку, в которой нуждается человек. Мы открываем двери своих домов и наши семьи, основываясь на признательности и доверии к учителям и на понимании того, что они могут радоваться, отдыхая в теплой человеческой атмосфере.

Пятый Далай-лама ясно объяснил эти вещи. Он писал, что хотя стандартные буддийские тексты объясняют, что поддержка своих наставников своим богатством и любимыми людьми усиливает сеть положительных потенциалов ученика, такие практики требуют достаточной восприимчивости и честных мыслей. Из-за семьи и других своих сфер ответственности делиться наиболее ценным имуществом ученикам может быть затруднительно или неправильно. Подношение наставникам как путь к продвижению по духовному пути – это не что-то простое, что делается без колебаний. Также не говорится и что ученики могут полностью пренебречь подношением. Если условия не позволяют поднести своему наставнику такие виды возможной поддержки, нужно объяснить это учителю и извиниться. Более важная вещь в такой момент – это искреннее вдохновение оказаться способными поддержать наставника и его (ее) работу.

Пятый Далай-лама продолжал далее, что если ученики способны поднести некоторую поддержку, они должны продумать правильное место, время и меру. Другими словами, нет нужды применять к настоящим условиям примеры невообразимых деяний самопожертвенного даяния, совершенных необыкновенными учениками прошлого по отношению к исключительным наставникам. Классические тексты упоминают крайние

примеры, чтобы вызвать вдохновение, а не для того, чтобы дать невозможные задания, сверх возможностей людей.

Подношение материальной и финансовой поддержки талантливым квалифицированным людям, чьи усилия мы высоко ценим, соответствует и общепринятой традиции. Например, университеты предлагают стипендии достойным студентам и люди делают пожертвования тем, кто заслуживает благотворительности. В этом случае подношение нашим наставникам поддержки имеет общее значение, которое применяется ко всем уровням учителей. В особенности, если наши духовные учителя живут только на подаяния, нам надо обеспечить им адекватную финансовую и материальную поддержку, если мы хотим, чтобы они продолжали учение. Добровольное поддержание их усилий – это здоровое выражение признательности и доверия.

Помощь наставнику.

Второй способ строить отношения с духовным наставником с использованием действий в здоровой манере – это предлагать помощь и высказывать почтение. Мы можем помогать нашим наставникам, скажем, улаживая все организационные дела по путешествию, возить их в машине на назначенные встречи, писать им письма или записывать и редактировать их учения. Мы можем высказывать почтение, приходя во время и завершая как можно более быстро любую работу для них, которую мы говорили, что сделаем. Более того, мы можем высказывать уважение, обучая наших наставников относительно нашей культуры, если они родом из другой страны, и объясняя любые проблемы, которые у нас есть в наших Дхарма-центрах. Таким путем мы помогаем нашим наставникам понимать нас и помогать нам дальше.

Ньенкур (*bsnyen-bkur*), это тибетское словосочетание переводится здесь как помощь и выражение уважение, в английском оно часто передаётся как служение и воздаяние чести. Последний выбор терминов подразумевает иерархические феодальные отношения. Следовательно, многие западные люди чувствуют, что эти взаимоотношения с духовным наставником требует от них быть раболепными, что некоторые люди могут находить привлекательным, возможно, из-за низкой самооценки. Другие находят эту идею порабощения и раболепства невыносимой. Давайте исследуем этот вопрос.

Допуская, что тибетское общество было иерархичным и феодальным, многие люди, не имеющие личного опыта такой социальной структуры, расценивают все примеры его как подавляющие и эксплуататорские. Их оценка происходит из предвзятых представлений и, хотя в некоторых случаях их концепции могут быть и правильными, зачастую они неверны. Когда люди живут в грубых и трудных условиях внешней среды без современных удобств, подразделение работы внутри расширенного домашнего хозяйства – это единственный реалистичный способ справиться с жизнью. В оптимальной ситуации глава дома обеспечивает защиту, безопасность и мудрую стратегию для решения проблем и опасности, в то время как помощники заботятся о всеобщих физических нуждах. Каждый вкладывает что-то в совместное благополучие домашнего хозяйства и обе стороны относятся друг к другу с любовью и уважением. Как социальная система это может работать гармонично. Я лично был свидетелем такой возможности в течение двадцати девяти лет моей жизни с традиционными тибетцами в Индии.

Традиционные тибетские учителя, а в особенности тантрические мастера, имеют и помощников, и учеников-подмастерьев. Хотя не все помощники являются также учениками-подмастерьями, один человек может играть и ту, и другую роль. Жесткие феодальные общества правомерно критикуются за то, что не допускают социальной мобильности. Тем не менее, когда феодальные взаимоотношения происходят между мастером и подмастерьем, тогда подразумеваются как прислуживание, так и мобильность.

Подмастерье однажды становится мастером. В случае домашнего хозяйства монастырского тулку, когда один перерожденец уходит из жизни, старший помощник ламы становится главой всего хозяйства и принимает ответственность за обнаружение и воспитание следующего перерождения. Большинство тибетских монастырских обществ, таким образом, допускают некоторую социальную мобильность. Они не идеальны, исходя из современных западных стандартов, но также не являются некими карцерами для подавления.

В западных обществах, исповедующих равноправие, мы называем помощника ассистентом, секретарем или домоправителем и платим этому человеку зарплату. Вместо ученика-подмастерья у нас есть добровольцы-интерны и люди, проходящие стажировку. Самое большое отличие, однако, между этими ролями и аналогичными им в традиционном тибетском обществе состоит в том, что тибетские помощники и ученики-подмастерья обычно присоединялись к хозяйству учителя, когда они были детьми. В большинстве случаев молодежь не занимала этих позиций по своей воле, тем не менее, никто не толкал их на эти роли против их воли.

Жить с учителем, кроме всего прочего, это не только честь, но и один из лучших способов получения образования. В дополнение, новый дом обеспечивает ученику замещение семьи и материальную поддержку. Более того, тибетские дети делают намного больше домашней работы и подсобных работ, чем любой современный западный ребенок. И они выполняют в домах своих учителей работы не больше, чем делали бы в домах своих родителей.

Сокращающееся число людей старшего поколения, выросших в традиционном Тибете, так же как и влияние современного образования и социальных норм, ведет к стремительному распаду системы помощников среди тибетцев в эмиграции. Хотя некоторые дети, которые вступают в монастыри, по-прежнему живут вместе и прислуживают своим учителям, большинство проживают в общежитиях, очень похожих на школы-интернаты. Никому из них не приходится черпать воду из ручья или добывать топливо. В результате, большинство учителей из молодого поколения, в особенности, когда они живут вне своих монастырей или домов – в случае мирянина, предпочитают заботиться о себе самостоятельно, без помощников.

Если ситуация отличается от одного к другому между современными тибетцами, она несомненно должна иметь различия между западными искателями и тибетскими или западными учителями. Это не означает, что современные ученики не должны помогать своим учителям, прислуживая или приглашая их на трапезу. Конечно, должны. В особенности, если учитель предельно занят обучением, консультированием учеников, писанием, проведением церемоний и так далее, тогда совершенно правильно будет для некоторых учеников готовить еду и помогать с домашней работой, чтобы сохранить учителю ценное время. С другой стороны, если учитель имеет свободное время в изобилии, тогда прислуживание в угоду человеку, при том, что современные удобства легкодоступны, развращает учителя и может привести к ложному использованию свободного времени учеников. Необходим «срединный путь», принимая, конечно, во внимание возраст и здоровье учителя и условия учеников.

Помощь нашим духовным учителям, когда она делается в соответствии со срединным путем, - это здоровый путь выразить веру в их качества и признательность за их доброту. Это согласуется с общепринятыми традициями общества. Люди естественно помогают тем, кого они уважают и чью доброту высоко ценят. Поэтому помощь духовному учителю квалифицируется как часть наставлений с общим значением, которые приложимы ко всем уровням учителей, начиная от профессоров буддизма до тантрических мастеров.

Выражение уважения.

Вторая половина словосочетания *ньенкур* означает: выказывать уважение словами и поведением. В традиционных буддийских культурах ученики выказывали уважение своим духовным наставникам поклонами перед ними или обходом по кругу вокруг их домов. Такие способы выражения уважения или неестественны, или неудобны для большинства западных духовных искателей. Поскольку они не согласуются с общепринятыми обычаями, простирание в поклоне и обход по кругу не расцениваются как общие практики, пригодные для всякого общества.

Существенный момент здесь – это не сама форма, в которой мы выказываем уважение, но, скорее, тот факт, что мы выказываем его в одной форме или другой. Например, мы можем стоять, когда наставник входит в комнату, чтобы учить нас: мы не обязательно должны простираться в поклоне, сгибаться или приседать в реверансе перед ним (ней). В зависимости от самих участвующих в этом людей и ситуации и компании, в которой мы оказываемся, формальное поклонение может быть абсурдным, неуместным или затруднительным.

Однако некоторые формы учтивости универсальны. Например, они включают облачение в должную одежду и умывание перед тем, чтобы идти встречаться с кем-то, открывание двери перед человеком, указание ему или ей его или ее места, поднесение чего-то подходящего для питья, услужение для этого чистой чашкой или стаканом, поддержание тишины и уделение внимания, когда человек говорит с нами, не перебивание, вежливые ответы и так далее. Учтивое поведение и вежливые слова пригодны для всяких уровней духовных учителей и на всех стадиях пути.

Но выражение уважение должно быть искренним. Как сказано в тексте «Трудные моменты относительно помощи и выражения уважения гуру», претенциозный ученик с грубым мирским умом может на физическом уровне помогать духовному наставнику многими способами. Он может даже выказывать внешние формы вежливости. Однако, если человек глубоко и искренне не уважает наставника, его или ее вежливые действия в действительности не выказывают уважения.

Принятие совета наставника.

Все классические тексты соглашаются друг с другом в том, что принятие совета своего наставника – наиболее осмысленная демонстрация своего доверия и уважения. Она составляет самый важный путь построения отношений с духовным наставником в здоровой манере. Однако многие ученики имеют ложное понимание предназначения этого учения.

В здоровых взаимоотношениях мы ищем совета нашего наставника только по важным делам, которые скажутся на нашем духовном развитии и практике. Просьба к наставникам принять все решения, в особенности относительно тривиальных вопросов, показывает недостаток зрелости. Так, Серконг Ринпоче предостерегал против задавания наставникам таких вопросов как: «Что мне делать с моей жизнью?» Кроме поиска открытого совета относительно того, на каких практиках нужно сосредоточиться дальше, зрелые ученики просто информируют наставников о своих личных планах и узнают, не усматривают ли учителя здесь каких-либо проблем.

Таким образом, здоровые взаимоотношения с духовным наставником не включают снятие ответственности за свою собственную жизнь. Они не порождают психологической зависимости и не приводят к безоговорочному следованию совету, подобно подчинению солдат приказам. Буддизм никогда не призывает к покорному подчинению, даже монаха – такому подчинению его настоятелю или монахиню – ее настоятельнице. Кроме всего прочего, одно из необходимых качеств ученика, которое выделил Арьядева, это здравый смысл. Здравый смысл означает обладание как способностью различения, так и свободой выбора.

Гамбопа подтверждает этот пункт Арьядевы в своем «Драгоценном украшении для Высшего пути». Там учитель Кагью в качестве одного из десяти качеств, которые необходимо иметь ученикам, чтобы следовать пути, перечислил и ревностное воплощение совета своих наставников, с различающим осознанием и верой. Различающее осознание включает не только использование здравого смысла относительно того, как применять совет. Оно также охватывает и различие между тем, что они способны сделать и что выше имеющихся у них в настоящем средств, и также разграничение между рекомендацией, которая согласуется с учениями Будды, и советом, который противоречит Дхарме.

Ашвагоша сделал этот пункт совершенно прозрачным, конкретно рассмотрев тантрических мастеров. Если тантрический мастер просит своих учеников сделать что-нибудь необоснованное, что те неспособны сделать, ученики должны вежливо объяснить, почему они не могут

согласиться. Это общее учение прилагается ко всем уровням духовных учителей. Индийские и тибетские комментарии по этому поводу обеспечивают текстуальную базу и расширяют значение. Если наставники просят своих учеников сделать что-то, что согласуется с учениями Будды, но что для них чрезмерно, или что они не могут сделать, несмотря на старания сделать изо всех сил, ученики должны вежливо объяснить. Если, с другой стороны, наставник оказывает давление, чтобы они сделали что-то, противоречащее Дхарме – в особенности то, что требует нарушения их обетов, тогда ученики должны сохранять самообладание и не поддаваться. Как утверждает Гамбопа, человек должен удерживать свой фундамент нравственности и не терять почву под ногами. Однако в таких случаях ученики опять-таки должны оставаться вежливыми и объяснить наставнику свои причины уклонения от требования. Их наставник, кроме всего прочего, может просто проверять их моральную устойчивость, как было в одной из прошлых жизней Будды, когда наставник попросил его украсть.

В последнее время всплывают случаи, в которых духовные наставники, имеющие, как будто, хорошую репутацию, толкали своих учеников на сексуальные отношения с ними. Многие западные люди в результате оказались в глубоком замешательстве. Они читали в текстах, таких как «*Светоч определенного смысла*», что правильные ученики должны повиноваться всему, что бы их тантрические мастера им ни сказали, как это делал Наропа, когда Тилопа сказал ему прыгнуть со скалы. Однако Тилопа имел способность есть живую рыбу, щелкать пальцами над костями и возвращать ее обратно к жизни. Кроме того, Наропа был в прошлом настоятелем монастыря Наланда и одним из наиболее образованных практиков своего времени. Если наши учителя и мы сами находились бы на этих уровнях, тогда это было бы одно дело. Если же мы на них не находимся, то Будда был очень определен в том, что совет для бодхисаттв высшего уровня не распространяется для практикующих низших уровней достижения.

Почитание авторитета наставника.

Когда буддизм говорит о наставнике как о том, кто обладает авторитетом, это не означает, что наставник имеет авторитарную власть и право командовать учениками и требовать подчинения. Вместо этого здесь слово авторитет подразумевает, что наставник имеет признанное знание, компетенцию и другие благие качества. Авторитет наставника происходит, скорее, из авторитетности, нежели из власти, принуждения, уверенности в своей правоте или воли Бога.

Поскольку ученики верят с чистым разумом, основываясь на доказательстве, в то, что квалификация их наставников аутентична, они доверяют своим наставникам и уважают их как авторитетные источники совета по духовным вопросам. Свободные от наивности относительно границ компетенции своих наставников, они не раздувают их до всеведущих богов, которым следует повиноваться без вопросов. Такая наивность не есть замысел наставлений высокого уровня, чтобы рассматривать своего наставника как если бы он был Буддой.

Далее, если ученики имеют тесные взаимосвязи с более чем одним духовным наставником, они не спрашивают каждого наставника совета по одному и тому же вопросу. Вопросание более чем одного наставника подразумевает отсутствие убежденности в авторитете любого из них, как если бы ученики ждали, пока не получат такой совет, который они хотят услышать. При различающем осознании ученики должны выбирать надлежащего наставника для того, чтобы спрашивать о конкретном вопросе. Только дурак будет спрашивать медицинского совета у юриста.

Просьба дать совет по нашим духовным практикам относится ко времени после того, как мы стали учениками духовных наставников. До того, как мы достигли этого уровня решимости, пока мы являемся просто студентами буддизма, учениками Дхармы или практикующими медитацию и ритуал, мы не будем искать подобного совета. Более правильно было бы, чтобы мы могли обратиться к своим профессорам буддизма вопросы об учениях, к нашим преподавателям Дхармы – запросы о том, как учение проникает в жизнь, или нашим инструкторам по медитации и ритуалу – технические вопросы относительно позы. Такие случаи тоже требуют различающего осознания. Мы только тогда примем их ответы, если они согласуются с Дхармой.

Серконг Ринпоче предостерегал, что даже наиболее образованные мастера иногда бывают косноязычны, переводчики нередко делают ошибки, и студенты часто недослышат сказанное. Если нечто, что слышит человек, кажется странным, нужно проверить это по стандартным

буддийским текстам. Это так же, как когда получаете совет, который не согласуется с учениями, нужно объяснить разногласия своему учителю вежливо и попросить разъяснения.

Часто люди хотят практиковать буддизм как часть ответственно предприняемого духовного пути к преобразованию себя, но не нашли еще духовного наставника. В таких случаях у них нет выбора, кроме как искать совета у своего преподавателя Дхармы или инструктора по медитации и ритуалам относительно того, как начать практику на более серьезных уровнях. Однако, любой совет, который они получают, - только предварительный до тех пор, пока они не найдут квалифицированного духовного наставника и не установят с ним взаимоотношения.

Подражание наставнику.

Патрул объяснил, что, прежде чем связать себя с духовным наставником, потенциальные ученики должны тщательно проверять этого человека. Когда же они уже убедились в квалификации и авторитетности данной личности и стали его учениками, им надо скрупулезно следовать совету учителя относительно своей практики. В конце концов, им надо подражать постижениям и поведению наставника.

Некоторые принимают это наставление буквально в том значении, что им надо делать все совершенно так же, как делает наставник. Однако эта инструкция не включает личные дела или политические и культурные мнения. Если наш наставник тибетец, а мы – западные люди, нет нужды приспосабливаться к тибетским обычаям и пить чай с маслом. Также нет нужды смотреть на женщин в традиционно патриархальной манере. И нам не требуется получать каждое посвящение и изучать каждый текст, который имеет наш наставник, или тренироваться в каждой медитации, которую он практикует. Это наставление подражать своему наставнику означает обретение подлинных постижений и затем соответствующее поведение. Нужна большая осторожность в этом вопросе. Как объяснил ученик Патрула Нгаванг Пэлсанг в своем тексте «Лекционные заметки по «Личным наставлениям моего полностью совершенного гуру», без предварительной проверки уровня постижений своего наставника стараться подражать его или ее поведению – это одновременно и претенциозно, и опасно.

Исправление термина «преданность».

Тибетский термин тэнпа (*bsten-pa*) суммирует здоровые взаимоотношения с духовным наставником. Обычный английский перевод – это «**преданность**» (*devotion*), здесь термин *guru-devotion*, однако, несет в себе уводящие в ложном направлении оттенки значения. Он сочетает картину преданного слуги или преданного приверженца Бога или культа. Также он подразумевает сочетание эмоционального жара и бездумного послушания.

Однако **тэнпа** – это глагол, который значит сближаться с кем-то мыслями и действиями и опираться на этого человека с доверием. Он не подразумевает сближение с шарлатаном или негодяем или невротической опоры на кого-нибудь, даже если этот человек компетентен помочь нам. Так, здесь я перевел этот термин как «построение здоровых взаимоотношений». Человек строит такие взаимоотношения не только с духовным учителем, но также и с доктором.

В соответствии с «*Трудными пунктами относительно помощи и выражения почтения гуру*», **тэнпа** также имеет дополнительное значение угождение своему гуру надлежащим образом. Правильный или здоровый путь для учеников угождать своим наставникам – это сближаться с ними в смысле формирования себя по образцу своих наставников и следования их совету по преобразованию своего ума и помощи всем существам. Это не означает снискать их расположения обильными подарками или практиковать Дхарму только, чтобы угодить учителям. Как Будда объяснял в «Особых стихах, разбитых по темам»: «Человек может быть рядом с духовным наставником всю жизнь. И все же, если он не изучает у него или нее Дхарму, (его опыт учений) – (так же скуден) как вкус соуса на поварешке».

10. Преодоление эмоциональных препятствий, блокирующих развитие доверия, признательности или уважения.

Применение медитации о гуру уровня сутры относительно имеющего изъяны или грубого учителя.

У Его Святейшества Четырнадцатого Далай-ламы было два регента во время его несовершеннолетия. Они обучали его по обширной программе и передавали ему многочисленные тантрические посвящения. Также они участвовали в борьбе за власть и имели последователей, которые подняли оружие друг против друга. Его Святейшество объяснял, что на своей подстилке для медитаций он не чувствовал никаких проблем в том, чтобы с убежденностью сосредоточиваться на благих качествах, которые в действительности имел каждый регент. Также у него не было проблем в том, чтобы высоко ценить доброту каждого, выказываемую по отношению к нему. И все же, когда он вставал со своего места для медитаций, он публично осуждал политические интриги регентов. Его Святейшество описывает, что он не чувствовал противоречий между тем, что делал то и это, и не находил это для себя эмоционально удручающим.

Некоторые западные люди встречаются лицом к лицу с подобными проблемами относительно некоторых своих духовных учителей. Например, некоторые известные мастера резко не соглашались со статусом противоречивого защитника Дхармы и следствиями его милости. Они злоупотребляют своими позициями духовных наставников и под угрозой ада запрещают своим ученикам иметь любые дела с учителями противоположной стороны. Другие известные учителя резко не соглашались с отождествлением перерождения высших лам своей традиции. Кое-кто даже привлекает к действиям полицию против притязаний противоположной стороны относительно наследуемого имущества. Медитация о гуру уровня сутры, как та, опыт которой имел Его Святейшество Далай-лама, может помочь травмированным западным студентам Дхармы иметь дело с подобными трудными, приводящими в недоумение ситуациями. Также она может помочь тем, кто сексуально оскорблен своим духовным учителем или использован ради власти или денег. Её можно применять также и ученикам плохих в обращении учителей, кто не был обижен лично, но испытал внутреннее опустошение, узнав о действиях своих учителей.

Многие ученики находят, что с такими ситуациями слишком трудно справиться, в особенности если они уже построили взаимоотношения

ученика-учителя с обеими сторонами, пребывающими в разногласиях. Краткая Калачакра-тантра рекомендует следующее: если ученики обнаруживают слишком много ошибок у своих духовных наставников и не могут больше поддерживать тесных взаимоотношений с ними, им не нужно продолжать свое обучение у этих учителей. Они могут сохранять почтительную дистанцию, даже если они получали от этих учителей посвящения высшей тантры.

В любом случае, сохраняют ли они дистанцию от наносящих вред или оскорбление учителей или нет, важно стараться удерживаться от «застревания» на их поведении, вводящем в замешательство, или их ошибках. Одержимость такими вопросами только углубляет замешательство и духовное отчаяние. Надо начать процесс исцеления. В конце концов, без отрицания проблематичных сторон наставников мы сможем все же суметь получить пользу из размышления об их благих качествах и доброте.

Рассмотрение недостатков и ошибок учителя заново.

Душевно задетые и пребывающие в замешательстве ученики иногда испытывают эмоциональные блокирующие препятствия в фокусировании на благих качествах вздорных или допускающих злоупотребление учителей. С прошествием времени и помощью поддерживающих групп они могут преодолеть проявление эмоционального упадка, наступившего от травмирующих переживаний. Однако духовный урон часто довольно глубок. Отрицание или подавление проблем помогает очень мало. Для полного излечения духовно раненым ученикам требуется в конце концов оказаться способными рассмотреть проступки и ошибки своих наставников с чистым разумом, свободным от наивности, гнева или обоюдных обвинений.

Пятый Далай-лама добавил предварительную ступень в медитацию о гуру в стиле традиции Кадам, которая обращена к этой проблеме. Перед распознаением благих качеств и фокусированием на них и на доброте наставника ученики должны привнести в сознание понимание недостатков учителя и работать над своим взглядом на них. Этот процесс напоминает хирургическую процедуру. Для очищения зараженной раны нужно открыть ее, несмотря даже на то, что вскрытие ланцетом нарыва и выявление инфекции временно усиливает боль. В случае нагноения духовной раны скрытой инфекцией может быть отрицание или подавление

гнева. Чтобы прочистить инфекцию, требуется раскрытие раны и вытаскивание на поверхность того, что гноится под ней, даже хотя эта процедура может временно принести еще больше эмоциональной боли. Конечно, с этой операцией надо подождать до тех пор, пока раненный человек не оправится достаточно от первоначальной травмы и не обретет заново эмоциональную силу, чтобы двинуться на проблему в атаку.

Создание защищенного умственного пространства для работы с духовными ранами.

Чтобы вскрыть и излечить духовную рану, требуется не только, чтобы раненный человек обладал достаточной эмоциональной силой. Операция также требует и поддержки со стороны благоприятного защищающего пространства, - иначе эта процедура сама по себе может оказаться слишком травматичной. В медитации о гуру предварительные практики обеспечивают, чтобы надлежащее умственное пространство вмещало и поддерживало иногда болезненную процедуру медитации по повторному исследованию проступков наших наставников и того нашего подхода, с которым мы рассматриваем эти проступки. Эта предварительная подготовка создает пространство посредством утверждения заново нашей надежной ориентации в жизни, обновления нашей мотивации бодхичитты и практики семичленной молитвы, обращенной к Буддам и великим мастерам прошлого и настоящего.

Фокусирование на способности Трех Драгоценностей обеспечить нам надежную ориентацию в жизни и особенно фокусирование на буддийском подходе к работе над самими собой по преодолению своих эмоциональных проблем, с которыми мы сталкиваемся, помогает закрепить заново свой духовный якорь. Нам нужен такой якорь, когда мы потеряли веру в духовный путь и нас мотает по жизни без ясной ориентации. Утверждение заново необходимости исцеления от своих эмоциональных ран ради фокусирования своего внимания более полным образом на других, пребывающих в нужде, помогает вернуть к жизни наши усилия двигаться по пути.

Фокусирование объективным образом на благих качествах Будд и великих мастеров прошлого и настоящего и выражение им почтения путем простирания в поклонах и подношения даров помогает заново утвердить наши моральные критерии. Без моральных критериев мы не будем способны распознать какие бы то ни было благие черты в грубом учителе.

Открытое признание разочарования и боли, с которыми мы переживаем ошибки и проступки своих учителей, помогает ослабить некоторые эмоциональные узлы, которые могут не давать осуществиться нашему дальнейшему прогрессу. Наши наставники могут не дотягивать до мерок, которыми мы меряем Будд. Однако сорадуясь благим качествам и деяниям великих учителей прошлого и настоящего помогает нам преодолеть унылое чувство, что квалифицированных наставников вообще не существует.

Просьба к другим великим учителям преподавать Учение и не уходить из жизни помогает открыть наши сердца и умы, чтобы продолжать духовный путь. Посвящение исцеляющему процессу положительных оснований нашего сознания и его потенциала, созданного этой предварительной практикой, помогает нам завершить созидание защищенного благотворного умственного пространства. Когда мы практикуем с искренним чувством, тогда предварительная практика перед медитацией о гуру помогает выработать эмоциональную стабильность, столь необходимую для того, чтобы объективно заново исследовать проступки наших наставников.

Проверка видимостей, создаваемых умом.

Хирургическая процедура этой медитации начинается с прихода в сознании к пониманию пороков наставника. Когда же они уже выявлены, тогда надо с чистым умом исследовать, продолжает ли учитель иметь эти недостатки и совершать эти ошибки. Ведь мы можем застревать на прошлых историях. Например, чтобы излечить раны, вызванные оскорблением, нам нужно узнать, признал ли оскорблявший учитель прошлые ошибки и раскаялся ли в них, изменил ли он или она свое поведение. Такое распознавание не оправдывает прошлого дурного поведения учителя, но честная оценка ситуации требует обращаться ко всем фактам.

Кроме того, при исследовании грехов наших наставников нужно сосредоточиться на недостатках, которые они имеют в действительности. Надо отделять дефекты, которые мы сами можем проецировать из-за своих вредных эмоций и подходов. Такие проекции часто случаются при проблемах, менее ужасных, чем духовный проступок. Например, ревность других учеников может явиться для нас причиной, чтобы вообразить, будто наш наставник игнорирует нас из-за недостатка заботы о нашем

благие. В действительности, однако, может случиться, что наш учитель просто участвует в нуждах всех учеников без всяких пристрастий.

Помимо этого, надо различать между действительными проступками, такими как безнравственное поведение и видимостью проступков, которые просто отражают другой способ совершения каких-то вещей, нежели чем предпочитаемый нами. Часто люди путают эти два случая и думают, что все, что им не нравится в учителе, - это объективный его недостаток с дурными последствиями. Стиль наставника может быть неудобным или неэффективным, это может нас временами раздражать и заставлять терять видение его или ее хороших качеств. И все же, настаивание на том, чтобы манера учителя полностью отвечала нашим предрасположенностям, - это нереалистичное ожидание.

Далее, ошибки, на которых мы фокусируемся, должны относиться к способности нашего наставника вести нас по духовному пути. Тот факт, что наш наставник может не иметь достаточной компетенции для того, чтобы обучить нас всему, требуемому для обретения пробуждения, не отрицает его способность принести нам пользу на нашем настоящем уровне. Подтверждение точности, своевременности и важности тех ошибок, которые мы разглядываем в наших наставниках, дает нам возможность рассортировать их, избавиться от искажений и устаревших или не относящихся к делу аспектов.

Следующее, нам надо исследовать процесс, каким образом наш ум создает и проектирует обманчивые видимости. Кармические препятствия от прежнего опыта и наш психологический склад создают причину для того, чтобы наш ум заставлял проявляться в наших учителях изъяны, которые соответствуют нашей карме, например, то, что он или она не проявляет к нам внимания. Недостаток нашего знания связи причины и результата в поведении и знания реальности заставлял нас верить, что эти видимости верны. Кроме того, вне зависимости от того, верны эти видимости или нет, глубоко впитавшаяся привычка рассмотрения вещей без знания реальности приводит к тому, что наш ум заставлял те ошибки, которые вызывают в нас разочарование, проявляться как существующими таким образом, какой не согласуется с реальностью. Наш ум заставлял их проявиться как существующие в качестве постоянных пороков, врожденных-самосущих, обнаружимых в духовном наставнике в абсолютном смысле и вынуждающих наставника быть несовершенным или ужасным человеком, независимо от причин, условий и концептуального обрамления. Отсутствие знания тогда приводит нас к тому, чтобы верить, что наставник истинно существует таким невозможным образом.

Медитация о гуру не предлагает нам отказываться от верных на условном уровне видимостей того, чем могут быть проступки или ошибки

наставника. Наш наставник в действительности может быть слишком занят для того, чтобы видиться с нами в любой момент, когда бы мы ни захотели, или может быть в действительности плох в обращении с нами. Вместо этого в медитации предлагается опровергнуть и устранить свою ложную веру в глубоко обманчивые видимости того, как наставник возник со своими конкретными грехами, которые он или она в действительности имеет. Нам надо понять логическую абсурдность и - следовательно - невозможность того, чтобы наставник имел конкретные пороки благодаря некоторым вечным, обнаружимым внутренним дефектам, которые по своей собственной силе, независимо от чего бы то ни было еще делали бы его или ее человеком, испорченным по своей природе.

Такое понимание дает возможность увидеть, как проступки и ошибки наших наставников возникают независимо от великого множества сложных факторов. Это понимание позволяет произойти исцеляющему процессу. Также оно дает нам способность в настоящий момент игнорировать изъяны, которые наставник в действительности может иметь, а вместо этого сфокусироваться в медитации о гуру на его или ее благих качествах и даже извлечь из них вдохновение. Мы можем делать это вне зависимости от того, продолжаем ли мы у учиться у этого человека или решили держаться на расстоянии. Если мы держимся на расстоянии от наставника, наше понимание того, как возникают его или ее проступки и ошибки, позволяет сделать это расстояние почтительным и таким, при котором мы пребываем в умиротворении.

Аналогия с контекстуальной терапией для жертв плохого обращения.

В своей работе *«Незримая преданность»* Босзорменный-Нагы (Boszormenyi-Nagy), венгерский основатель контекстуальной терапии, предложил чувствительные способы исцеления психологических повреждений у жертв физического или сексуального оскорбления. Методы, описанные им, во многом параллельны подходу, принятому в медитациях о гуру на уровне сутры. Его анализ может аргументировано подтвердить наше понимание того, как медитация помогает исцелять раны студентов, глубоко раненных плохими в обращении духовными учителями.

Босзорменный-Нагы объяснял, что первый шаг для жертв плохого обращения в процессе исцеления – это признать свою боль и право

чувствовать плохое. Действительно, их подвергли насилию или унижению и для них отрицать истину будет только подливанием масла в огонь подавляемого гнева или чувства вины. Подобным же образом и мы, если с нами лично дурно обошелся наш духовный наставник или, если мы узнали из надежных источников, что наш учитель обидел других учеников, тоже сначала должны распознать свою боль и свое «право» на то, чтобы чувствовать плохое. Действительно, нам причинили зло, унизили или разочаровали. Медитация о гуру может включать это распознавание как часть предварительной практики открытого признания своих трудностей.

Контекстуальная терапия призывает затем постараться понять контекст, в котором возникло оскорбление с обеих сторон: как со стороны нарушителя, так и со стороны жертвы. Это не означает рационализировать преступное поведение или ошибки в приговоре – касательно стороны нарушителя или же, что касается жертвы, принять полностью вину на себя и чувствовать себя виноватым. Скорее, жертвы плохого обращения нуждаются в том, чтобы ясно увидеть, как ситуация возникала в зависимости от причин и условий. Этот процесс параллелен завершению, достигаемому в медитации о гуру благодаря разложению обманчивых видимостей, которые ум человека проецирует относительно того, как существует со своими грехами его наставник.

Жертвы дурного обращения должны понимать, что имеют право на лучшую долю в жизни. В буддийской терминологии, право на счастье приходит благодаря обладанию внутренней системой позитивных потенциалов как частью природы Будды. Тем не менее, жертвы злоупотребления должны заслуживать это счастье своим порядочным поведением. Например, беженцы с воюющих территорий имеют право просто как люди на дома и средства к проживанию в принимающих их странах. И все же, им надо заслужить хорошее отношение, следуя закону и ведя честную жизнь. Подобным образом и духовные искатели, претерпевшие злоупотребление, нуждаются в том, чтобы утвердить заново необходимость следования руководящей линии Дхармы.

Многие жертвы дурного обращения имеют отрицательные образы себя. Сознательно или бессознательно, они обвиняют себя в том, что произошло, и могут чувствовать, что они не заслуживают лучшего обращения. Даже если они чувствуют право на лучшее обращение, они могут все же примириться с последующими оскорблениями. Подобная схема часто возникает у тех жертв, которым говорили другие и которые чувствовали сами, что являются чем-то особенным. Во время взаимоотношений, включающих дурное обращение, раздутое чувство собственной ценности заставляет их не понимать, что они являются жертвами дурного обращения. Они часто отрицают оскорбление и

защищают обидчиков, даже если это противоречит фактам. Затем, когда их оскорбители отыскивают других «избранных», они чувствуют себя униженными, переживают неожиданное крушение собственного образа и оказываются глубоко задетыми или совершенно оскорбленными.

В таких случаях этим жертвам нужно прояснить свое самоотождествление с отрицательным образом себя, чтобы обрести и вернуть эмоциональную стабильность. Та же руководящая линия прилагается и к схожим типам оскорбленных искателей для обретения или возвращения заново здоровых взаимоотношений с духовными учителями. До тех пор, пока они идентифицируют себя как недостойных, они продолжают открывать себя возможным манипуляциям и дурному обращению.

Следующим шагом в процессе исцеления в контекстуальной терапии является определение с ясным рассудком того наследия, которое жертвы дурного обращения могут вынести из своих взаимоотношений с обидчиками. Это просто отчаяние, горечь и неспособность более доверять кому бы то ни было в будущем, или жертвы могут вынести из отношений нечто более позитивное? Терапия воодушевляет их фокусироваться на положительных факторах, почерпнутых из взаимоотношений, и не рекомендует застревать на отрицательных. Такой конструктивный фокус дает возможность жертвам быть лояльными к положительным аспектам и включать их в свою жизнь. В случае инцеста этот процесс позволяет жертвам взять лучшее от старшего поколения и передать это своим потомкам.

Этот процесс также помогает жертвам избежать неуместной бессознательной лояльности к отрицательным аспектам обидчиков. Такая лояльность может привести в результате к невнимательности по отношению к самим себе и, из-за чувства вины, к отрицанию своего права на здоровые взаимоотношения – отдаваясь тонкому призыву, переданному оскорблением. Вследствие этого жертвы насилия часто переживают блокирующие умственные препятствия относительно эмоциональной и физической близости и не чувствуют себя вправе жениться или стать родителями.

В медитации о гуру ученики, претерпевшие злоупотребление, могут подобным же образом фокусироваться на благих качествах своих наставников и перестать застревать на неправильном поведении учителей. Осознание тех положительных вещей, которые они в действительности почерпнули из отношений ученика-учителя с этими наставниками, дает возможность ученикам отплатить своим учителям наилучшим образом, в осознанной позитивной манере, продолжая их духовную традицию и стараясь передать ее другим. В таких действиях они «обретают право»

продолжать свою духовную жизнь и строить здоровые отношения с другими учителями. Если же они чувствуют только горечь или подавленность, неважно, сопровождается ли это чувством неосознанной вины, что то дурное обращение произошло из-за их личных недостатков и проступков, чувством: «Я не был достаточно хорошим учеником», или не сопровождается, они лишают себя чувствовать право на другие доверительные взаимоотношения. Часто студенты Дхармы, травмированные дурно обращающимся с ними учителем, делаются настолько разочарованы, что становятся неспособны продолжать двигаться по духовному пути.

Учителя, вовлеченные в полемику.

Подход, используемый в медитации о гуру в традиции Кадам, дополненный открытиями контекстуальной терапии, может быть также полезен и в преодолении замешательства по поводу учителей, вовлеченных в противоречия, но свободных от злоупотреблений в связи с этим. Предположим, например, что наш духовный учитель не требует от нас под страхом ада, поддерживать или отвергнуть определенного защитника Дхармы или определенного кандидата в качестве перерождения великого мастера и таким образом не применяют в отношении нас такого дурного обращения. Но все-таки наши наставники могут лично практиковать или избегать этого защитника или же могут просто указывать преимущества или отрицательные качества делания или неделания практики, в то же время оставляя выбор за нами. То же самое может быть и в случае с поддержкой того или иного кандидата в тулку. Мы можем иметь мнение, отличное от мнения нашего наставника, и соглашаться с другой стороной, но все-таки чувствовать, что в таком своем отношении мы не проявляем преданности. Здоровый подход к взаимоотношениям будет состоять в том, чтобы сфокусироваться на положительных качествах своего наставника и быть преданными этим качествам, заимствуя их в свое поведение, в то же время не принимая и не держась аспектов, с которыми мы не согласны.

Тот же совет остается верным, если мы уже стали учениками учителей с обеих сторон в этой полемике. Те и другие учителя могут проводить время в поездках по завоеванию влияния и настаивать на том, чтобы осуждать и отвергать другую сторону, или те и другие могут оставлять решение за нами, или одни могут быть одного типа, а другие – другого. Навряд ли это имеет значение. Как рекомендовал Его Святейшество Далай-лама, людям

надо принимать решение собственным умом, основываясь на своих ограниченных способностях к логике и обоснованию и на своем понимании письменных источников. Если духовные искатели базируют свои решения на видении тех и других учителей Буддами или просто из высшей точки зрения *пустоты* или сознания *ясного света*, они будут неспособны решить что бы то ни было. С другой стороны, им может быть требуется решить, что этот вопрос неважен или не связан с их уровнем духовной практики, и с равностностью держаться на расстоянии от полемики.

Решим ли мы сохранять дистанцию от одного или обоих учителей или поддерживать отношения с каждым из них, мы все равно можем получить пользу от медитации о гуру в стиле Кадам. Нам надо сфокусироваться на благих качествах каждого из наших учителей и избегать застревания на их деструктивных или необъяснимых действиях.

Преодоление эмоциональных препятствий, блокирующих признание доброты.

В своем тексте *«Светильник безусловного значения»* Конгтрул установил соотношение сущностного элемента медитации по бодхичитте с медитацией о гуру. Один метод, по которому ученики развивают бодхичитту, вызывает распознавание всех существ как своих матерей в каких-то прошлых жизнях и фокусирование на доброте этих матерей. Подобным же образом, для медитации о гуру требуется фокусирование на доброте наших наставников.

Однако многие из западных людей чувствуют трудности в фокусировании на доброте своих матерей. И, не будучи способными найти хорошее или доброту в своих матерях, они не могут обнаружить хорошее и в самих себе. Хотя они, может быть, отчаянно нуждаются в любви и доброте, их умственные блоки часто мешают распознать и оценить доброту других, например, их духовных наставников. Неважно, сколько доброты они получают, им никогда не достаточно.

Одна из причин к неспособности признать доброту наших матерей может быть в том, что матери не дотягивают до нашей модели идеальных родителей. Подобным образом и когда наш духовный наставник обладает недостатками и не дотягивает до нашей модели идеальных учителей, мы можем испытывать трудности с распознаванием его доброты. Подобно детям, тоскующим по идеальной любви, мы чувствуем себя обманутыми,

если наши наставники не справляются с удовлетворением наших ожиданий.

Наши эмоциональные препятствия, блокирующие признание доброты наших менее-нежели-совершенных наставников, может развиваться из погрешностей в умственных обозначениях. Философия мадхьямаки объясняет, что слова и концепции познаваемых общих явлений, таких как доброта, - это умственные обозначения, которые относятся к широкому спектру конкретных примеров. Однако, если у нас есть фиксированные идеи того, что такое доброта, тогда мы схватываем как доброту то, что относится только к одной конкретной форме доброты. Наши фиксированные идеи приводят нас к неспособности включить другие формы внимательного поведения в наши концепции доброты. Так мы оказываемся неспособны распознать и обозначить эти формы поведения как добрые и – вследствие этого – не ценим их.

Например, мы можем чувствовать, что быть добрым – значит показывать тепло и физическую привязанность. Наши матери могут быть не особенно теплыми в отношениях по целому ряду причин. Они редко обнимали нас, когда мы были детьми. Может быть, они выказывали свою любовь другим образом, - например, дотошной заботой о наших физических потребностях. Однако, поведение наших матерей не подходило под наши фиксированные представления о доброте. Из-за того, что мы держимся только своих ограниченных представлений о доброте как определенной характеристике идеально доброй матери, мы оказываемся неспособны обозначать физическую заботу наших матерей о нас как доброту.

Похожая ошибка в нашем умственном обозначении может блокировать наше распознавание и оценку доброту наших наставников. У нас может быть мысленная картина идеального духовного наставника – того, кто, тратит все свое время исключительно на нас, с любящей теплотой и страстью, подобно тому как делали бы идеальная мать или отец. Однако наши духовные наставники могут иметь много других учеников помимо нас и могут на физическом уровне не особенно-то демонстрировать свое теплое отношение. Более того, в обществе, которое суперчувствительно к возможным сексуальным притязаниям, наши наставники могут чувствовать, что лучше быть сдержанными в выражении любви. Они выказывают доброту, проявляя дотошную заботу о наших духовных нуждах, уча нас с постоянной самоотдачей и энтузиазмом, невзирая на то, что мы представляем из себя менее-чем-совершенных учеников. Чтобы распознать и оценить доброту наших наставников и извлечь вдохновение из этого в медитации о гуру, нам надо ослабить и расширить свои жестко ограниченные представления о доброте. Правильное умственное

обозначение – это другое требование для надлежащего исправления терминологии.

Преодоление эмоциональных препятствий, блокирующих выражение уважения.

Многие западные люди, в особенности из молодого поколения, чувствуют трудность с выражением уважения. Они не имеют уважения к кому-либо или чему-либо, возможно, потому что чувствуют, что ничто или никто не является заслуживающим доверия. Должно быть, другие разочаровывали их или не оправдывали их доверия, часто начиная с работающих родителей, которые были вынуждены под давлением обстоятельств современной жизни оставлять их под присмотром чужих людей в детстве, когда они едва начинали ходить. Они видят, что часто обещания и договоры ломаются, а политические и духовные лидеры бывают ввязаны в скандалы. Они чувствуют, что любой, кто доверяет человеку, находящемуся в значительном положении, или лидеру, или кто верит словам такого человека, - это безнадежный идеалист или наивный простака. Часто у них отсутствует уважение даже к самим себе. Их неосознанные чувства выражаются в подходе: «Что бы ни было, - пускай. Все неважно».

Давайте рассмотрим пример жертв плохого обращения с детьми. Люди, чьи родители плохо обращались с ними в детском возрасте, обычно страдают отсутствием всякой уверенности в связи поведенческой причины и следствия. Неважно, как они вели себя, их родители напивались и плохо с ними обращались. Даже если дети вели себя хорошо, родители были с ними грубы или били. Такие жертвы нуждаются в том, чтобы восстановить свою уверенность в правильной работе по связи поведенческой причины и результата.

Связь причины и результата в поведении, или карма, срабатывает чрезвычайно сложным, нелинейным образом. Она не похожа на то, как мы пинаем мяч и мяч начинает лететь. Пути, какими родители отвечают на ситуации или события, определяются не просто этими событиями, но еще и их складом и личными историями, другими событиями дня, экономическим давлением и т.д. Итак, собственное поведение детей – это не единственная определяющая причина того, что они встречают дурное обращение от родителей. Часто их поведение просто создает условия, которые заставляют сработать спусковой крючок в глубоком

психологическом механизме их родителей. Чтобы обрести самоуважение, дети, претерпевшие дурное обращение, нуждаются в том, чтобы обрести более широкое понимание многообразных факторов, которые задействованы в злоупотребительном обращении их родителей.

Медитация о гуру подобным же образом предлагает нам понять более широкий круг причин и обстоятельств, которые повлияли не только на появление достижений наших наставников, но и их недостатков. Чем больше мы понимаем связь поведенческих причин и следствий, тем более чистую голову мы будем иметь относительно своих наставников. При чистом разуме вера и доверие к наставнику свободны от наивности.

Ожидать, что дурно обращающийся родитель будет действовать, как идеальный родитель просто наивно. Оскорбленный ребенок прав в своем неверии в то, что этот человек совершенен. Подобным же образом, и если мы идеализируем своего наставника, мы можем закрывать глаза на действие связи поведенческих причин и результатов, которые задействованы в его или ее действительном поведении. Когда же наш наставник не дотягивает до наших идеалов, мы больше не доверяем ему или ей и обнаруживаем большие трудности в выражении уважения. Однако, если мы понимаем, по крайней мере, базовые принципы связи причины и результата, тогда мы верим, что наш наставник будет действовать в соответствии с ними. И мы не будем разочарованы.

Например, мы можем искренне практиковать Дхарму, но наш наставник может быть слишком уставшим или занятым, чтобы встретиться с нами. Если мы ожидаем, что наш наставник всегда будет нам доступен, когда мы захотим совета, наша вера в это наивна. Если мы ожидаем невозможного, тогда наставник неизбежно разочарует нас. С другой стороны, если мы понимаем связь поведенческих причин и следствий, мы полагаемся на что-то, случающееся более обоснованным образом. Мы полагаемся на то, что наш наставник предоставит нам справедливое количество времени и внимания, если и когда ему позволят это обстоятельства.

Обоснованные надежды происходят из рационального мышления, а не из наивности или идеалистических мечтаний. При таких надеждах мы не будем третировать своих учителей как плохих наставников из-за того, что у них нет времени на нас сейчас. И, сходным образом, мы не будем унижать самих себя, представляя, что недоступность наших наставников вызвана тем, что мы – плохие ученики. Так, обоснованные надежды позволяют иметь уважение с ясным разумом к своему наставнику и к себе самому.

11. Видение наставника Буддой

Соотношение между тем, как наставник функционирует в качестве Будды, и является Буддой.

Сверх предложения фокусироваться с твердой уверенностью и признательностью на благих качествах и доброте наших наставников, которые они действительно имеют, сутры и тантры наставляют учеников рассматривать эти качества и доброту как качества и доброту Будды. По мере продвижения в своей практике ученики обретают все более и более глубокое понимание связи между своим наставником и Буддой. Наконец, будучи практиками высшей тантры, они должны бывают увидеть, что их тантрический мастер – это Будда.

Поздние тексты Гелуг по поэтапному пути дополняют медитацию о гуру рассмотрением наставника как Будды. Медитация фокусируется на понимании того, почему наставник должен быть Буддой. Первая причина – это авторитет текста: Будда утверждал в нескольких сутрах и тантрах, что в более поздние времена он проявится в форме духовных наставников и что ученики тогда должны будут почитать своих наставников как они почитали бы его.

Следующие четыре причины – это логические умозаключения.

1. Поскольку просветляющее влияние Будды действует без разрыва в своей длительности, оно должно продолжать действовать и в настоящее время.

2. Чтобы это влияние достигло учеников, оно должно передаваться через некое посредничество, а именно посредничество квалифицированных наставников, как в аналогии с нуждой в увеличительном стекле для фокусирования лучей солнца на растопке.

3. Тот образ, которым заблуждающиеся умы учеников заставляют проявляться вещи, ненадежен. Следовательно, хотя наставники могут казаться имеющими изъяны по своей природе, эта внешность их образа существования не соответствует тому, как они в действительности существуют.

4. Поскольку умы учеников ограничены, они способны увидеть и вступить в отношения только с проявлением Будды, которое возникло в относительных ограничениях. Поэтому, чтобы помочь ученикам, наставники необходимым образом проявляются как имеющие обычные недостатки.

Большинство западных людей считают это объяснение недостаточным. Или оно не может убедить их в том, что их наставник является Буддой, или ведет их к принятию утверждения с неадекватным пониманием. То есть, они неправильно понимают это наставление рассматривать своих наставников как Будд.

В своем тексте «*Комментарий на («Компендиум) достоверно познающих видов сознания»* Дигнаги Дхармакирти заявил, что определяющая характеристика явления, которое возникает из причин и условий – это его способность производить функцию для конкретной аудитории. Из-за этой способности феномен является тем, чем он является. Так, например, часы, которые производят функцию игрушки для младенца, - это не просто *часы, функционирующие как* игрушка, это и *есть* игрушка, - для младенца.

Трактовка мадхьямаки проясняет этот пункт: объект – это игрушка только *по стечению обстоятельств*, а не игрушка *в высшем смысле*. Здесь дело не в том, что часы содержат твердые, обнаружимые определенные характеристики, как генетический код, который своей силой делает их часами в высшем смысле. И это не тот случай, когда вещь здесь является таким объектом, который имеет в себе две характеристики, делающие его своей силой в высшем смысле и часами, и игрушкой или одновременно или попеременно. И также это не тот случай, в котором сам объект является чем-то в высшем смысле неопределенным, что не является ни тем, ни другим. Это часы или игрушка, зависящие от своей способности функционировать истинно как часы – для взрослых или как игрушка – для младенца, не являясь в высшем смысле часами, игрушкой, тем и другим или ни тем, ни другим.

Путаница здесь состоит в том, что четыре логические умозаключения, приведенные в текстах поэтапного пути, демонстрируют, что духовные наставники *функционируют как* Будды для своих учеников, в то время как цитаты священных текстов утверждают, что они *являются* Буддами. По вышеизложенному объяснению, эти два утверждения эквивалентны, но только в том смысле, что наставники являются Буддами зависимым, случайным образом, а не высшим образом. Западные люди, которые не осведомлены о различии, которое делает мадьямака между зависимым существованием и существованием в высшем смысле слова, находят все объяснение вопроса совершенно сбивающим с толку. Их замешательство становится еще больше, поскольку увеличительное стекло не обязательно должно быть солнцем для того, чтобы действовать как посредник для солнца. Поэтому, когда тексты рекомендуют рассматривать своего наставника как Будду, нам надо понимать, что это значит рассматривать

этого человека как Будду только *зависимо*, лишь постольку он или она достоверно функционирует как Будда для учеников.

Мысленное обозначение наставника Врачом или Буддой.

В «*Сутре, разросшейся как древесный ствол*» Будда рекомендовал, чтобы ученики рассматривали своих духовных наставников как врачей, себя как пациентов, Дхарму – как лекарство, а усердную практику – как путь к излечению. Нельзя забывать, что духовный наставник обучает методам излечения учеников от недостатков и трудностей. Чтобы понять истинность этого рассмотрения, давайте дополним вышеизложенное объяснение зависимого и высшего тождества анализом умственного обозначения, проводимого в школе Прасангика Мадхьямака.

Духовные наставники – это только доктора по обстоятельствам, - постольку, поскольку они могут истинно функционировать как доктора для учеников. Сказать точнее, они – только условным образом доктора постольку, поскольку они могут быть обозначены как доктора учениками. Для правильного умственного обозначения требуется достоверная основа обозначения. Здесь основа – это способность наставников функционировать как доктора для исцеления их учеников от недостатков и трудностей. Это не подразумевает, однако, что духовные наставники – это доктора во всех смыслах слова, как в высшем смысле, так даже и в относительном. Никто не ожидает от своего наставника, что тот будет способен сделать операцию мозга. Обозначение наставников как докторов – это просто условность, принятая с целью возбудить такие подходы в учениках, при которых они смогут извлечь максимальную пользу из своих отношений со своими учителями. В конце концов, упоминавшийся уже термин **тенпа**, передаваемый здесь как «построение здоровых взаимоотношений», относится в равной степени и к отношению пациентов к докторам и учеников – к духовным наставникам.

Далее, великий индийский монастырский университет Наланда, специализировавшийся исключительно на изучении сутры, следовал традиции, которую впоследствии приняли все тибетские монастырские центры образования. Во время занятий студенты-монахи должны рассматривать своих учителей как Будд, самих себя как бодхисаттв, свои комнаты для занятий как чистые земли Будд, предмет как чистейшую Дхарму, а обстоятельства как вневременные. Эти пять черт характеризуют ситуацию Будды, обучающего в форме *Самбхогакаи*. *Самбхогака* – это

сеть тонких форм, созданных из прозрачного света, которые могут преподавать в полном масштабе учения Махаяны наиболее продвинутым ученикам.

Умение различить деятельность наставника по преподаванию Дхармы и использование ее как основу для приписывания ему или ей имени позволяет достоверно обозначать личность как Самбхогакаю Будды. Так же, как в случае с обозначением наставника доктором, обозначение наставника Буддой не означает, что он или она высшим образом или даже условно – это Будда в полном смысле слова. Ученики вряд ли могут ожидать, что их наставник способен размножиться до биллионов форм или проходить через стены. Следование этой условности обозначения просто так воздействует на установки учеников, что они обретают большее почтение к серьезности своих занятий. Кроме того, как писал Сакья Пандита в своем *«Глубочайшем пути гуру-йоги»*, в зависимости от того, рассматривают ли ученики своих наставников как простых существ, как бодхисаттв или как Будд, они обретают вдохновение одного, другого или третьего.

Поэтому, когда мы рассматриваем своих наставников условным образом как Будд, мы распознаем в них только определенные черты и на этой основе мы обозначаем их Буддами. Мы не обозначаем своих наставников Буддами, базируясь на всем, что в них есть, но, скорее, мы базируемся только на их благих качествах. Сила этих качеств не воздействует на достоверность обозначения. Сильны глаза или слабы, мы правильно обозначаем их глазами, если они наделяют нас возможностью видеть. Подобным же образом, велики ли умения наших наставников в передаче Дхармы или малы, мы правильно обозначаем эти умения качеством Будды, если они дают нам возможность изучать учения Будды.

Помимо этого, умственное обозначение наших наставников Буддами правильно по трем критериям, данным Чандракирти.

1. Наланда установила условную договоренность обозначения духовного наставника Буддой, и наши наставники следуют традиции Наланды в преподавании Дхармы.

2) Ум, который может достоверно понять условную истину, не противоречит обозначению. Наши наставники осуществляют функции Будды в том, что они ведут нас к пробуждению посредством объяснения учений Будды. Мы переживаем благотворные результаты их учений – тем больше, чем больше мы применяем эти учения на практике.

3) Ум, который может достоверно понять глубочайшую истину о том, как существуют вещи, также не противоречит обозначению. Обозначение наших наставников Буддами не подразумевает, что их действия

преподавания Дхармы по собственной силе – независимо ни от чего другого, делают наших наставников всеведущими Буддами в высшем смысле или даже условно. Наши наставники существуют и функционируют как Будды для нас только постольку, поскольку мы можем достоверно обозначить их как Будд, а Будды – это то, к чему относятся наши умственные обозначения.

Небуквальное употребление обозначения *Будда*.

Рассмотрение духовного наставника как Будды имеет общее значение, единое для сутры и тантры. Сутры и комментарии на них наставляют учеников видеть своих наставников Буддами, когда они получают учения или когда они принимают прибежище или обеты Бодхисаттвы. Высшие тантры наставляют учеников делать то же самое во все времена. Чандракирти объяснял, что учения высшей тантры, которые в своем главном значении общи с сутрой, должны приниматься буквально, только если они согласуются со всеобщим опытом. Поскольку видение своего учителя как Будды не согласуется со всеобщим опытом, оно не должно приниматься буквально. Сакья Пандита выявил этот момент в своем тексте *«Подразделения Трех сводов обетов»*. Здесь он писал: «Тексты Праджняпарамиты утверждают, что ученики должны рассматривать своих наставников *как если бы* учителя были Буддами. Они не провозглашают, что наставники в действительности являются Буддами».

Общее учение, которое не должно приниматься буквально, имеет разные уровни значения, в зависимости от контекста. Каждый уровень нуждается в интерпретации, чтобы прояснить вкладываемый в него смысл. Кроме того, уровни интерпретации, общие для сутры и практики тантры ранних стадий, все предназначены для того, чтобы вести нас глубже. Они ведут к безусловному, высшему уровню значения относительно сознания *ясного света* и постижения *пустоты* при его помощи.

Последовательные уровни интерпретации.

В своем тексте «*Буква последнего завета, брошенная на ветер*» гелугпинский мастер Гьелронг Цултим Ньима объяснил три последовательных уровня, в соответствии с которым ученики должны рассматривать своего духовного наставника как смесь образов Будды – Авалокитешвары, Манджушри и Ваджрапани. На первом уровне наставник подобен им в их благих качествах, на втором – имеет их качества и на третьей – наставник является тремя этими фигурами.

В своем устном комментарии Серконг Ринпоче привел в соответствие три уровня Гьелронга с тремя последовательными путями, какими ученики должны рассматривать своих наставников как Будд, как это обнаруживается в сутре для шравак (слушателей), в сутре для бодхисаттв и объяснениях высшей тантры. Сутры шравак, часто называемые сутрами Хинаяны («умеренной колесницы»), включают палийский канон традиции Тхеравады и санскритские каноны других семнадцати традиций ранних индийских буддийских школ. С точки зрения шравак, их наставники подобны Буддам в том, что они развили благие качества Будды. С точки зрения позиции бодхисаттв, их наставники – это воплощения Будд и таким образом они содержат эти качества, в то время как с точки зрения высшей тантры, они являются Буддами. Эти три интерпретации происходят из различия в описании Будды Шакьямуни, которое обнаруживается в сутрах шравак, в сутрах бодхисаттв и в высших тантрах.

Сутры шравак объясняют, что Шакьямуни родился как обычное существо, принц Сиддхартха, и, чтобы стать Буддой, он развил благие качества в течение своей жизни. Таким образом, на уровне шравак мы фокусируемся на своих наставниках как подобных Шакьямуни в том, что они начали жизнь как обычные люди и развили благие качества путем энергичных усилий. Фокусирование на этом аспекте наших наставников помогает нам понять, что мы тоже начали духовный путь как обычные существа. При надлежающей тяжелой работе мы тоже можем исправить свои недостатки и обрести качества Будды. Это понимание помогает нам развить мотивацию шравак, решимость освободиться от своих недостатков.

В соответствии с сутрами бодхисаттв, Будда Шакьямуни достиг пробуждения давно - эпохи тому назад. Из сострадания он осознанно принял рождение как принц Сиддхартха в форме высшего проявления (санскр.: *нирманакая*, тиб.: *тулку*), чтобы продемонстрировать другим способ становления Буддой. Понимание Шакьямуни таким образом помогает нам постичь, что пробуждение не завершается со смертью.

Будды продолжают выявлять себя ради блага каждого. Это помогает нам обрести мужество поддерживать свою мотивацию бодхисаттвы, чтобы стремиться стать Буддой, как сделали наши наставники, и чтобы помогать другим столь долго, сколько это потребуется.

Тибетская система тулку воодушевляет к бодхисаттвенскому взгляду сутры на духовных наставников. Хотя объективно человеку не требуется быть Буддой, чтобы начать линию тулку, тибетские ученики рассматривают своих наставников как пробужденных тулку, вне зависимости от того, распознали их духовные авторитеты как ринпоче или нет. Поскольку Шакьямуни выявляется в обширной сети тулку, ученики видят в своих наставниках тулку Шакьямуни, если не считают их также за тулку других традиционно признанных линий.

В соответствии с объяснением высшей тантры, в том время, когда Будда Шакьямуни преподавал сутры Праджняпарамиты на пике Коршуна, он одновременно явил себя как Ваджрадхара и учил тантрам. Так, Шакьямуни – это и принц Сиддхартха, и Ваджрадхара. Поэтому часто гуру-йога в тантре приводит к воображению Ваджрадхары в сердце наставника. Эта визуализация помогает нам постичь, что на одном уровне наши тантрические мастера и мы сами имеем обычные сознания и тела, но одновременно, на глубочайшем уровне, и они, и мы имеем сознание *ясного света*, тончайшие коммуникативные вибрации и тончайшие энергетические *ветры*. Другими словами, на глубочайшем уровне мы все имеем материал для пробужденного сознания, речи и тела Будды.

В гуру-йоге тантры ученики должны рассматривать своих наставников как Будд на трех уровнях - сутр шравак, сутр бодхисаттв и высшей тантры. Так, в тексте «Церемония почитания учителей»¹⁶ Первый Панчен-лама наставлял учеников визуализировать своих тантрических мастеров внешне в форме Цонкапы как монаха, имеющего обеты шравак. В сердце Цонкапы сидит Шакьямуни, учитель сутр бодхисаттв. В сердце Шакьямуни сидит Ваджрадхара, источник высших тантр. В сердце Ваджрадхары – слог ХУМ, символизирующий сознание *ясного света*.

Кроме того, как объяснял Первый Панчен-лама в «*Сущности «Океана подлинных достижений»* (Кэдубчже)», вложенные друг в друга фигуры также представляют грубый, тонкий и тончайший уровни тела, речи и сознания. Рассмотрение своего тантрического мастера как Будды на всех трех уровнях каждого ведет к высшему, безусловному источнику буддовости – тончайшему сознанию *ясного света* и тончайшей коммуникативной вибрации и тончайшему энергетическому ветру, неотделимому от нее.

¹⁶ См. прим. 12

Смысл того, что тантрический учитель является Буддой.

Утверждение в высшей тантре, что ваш тантрический мастер является Буддой, предельно сложно. Оно имеет уровень значения, общий для сутры и тантры, а именно, как объяснялось раньше: то, что для своих учеников наставник является Буддой и зависимым и условным образом - постольку, поскольку он (она) может достоверно функционировать для них как Будда и, на этой основе, может достоверно обозначаться как Будда. Наставники, однако, никогда не являются самосущими Буддами в высшем смысле, поскольку существование самосущим образом, в высшем смысле, в силу обнаружимых определяющих характеристик невозможно. Однако здесь утверждение, что чей-то тантрический мастер является Буддой имеет дополнительный, более глубокий смысл, специфический для практики высшей тантры.

Некоторые духовные искатели принимают это утверждение высшей тантры в буквальном значении. В результате, они рассматривают все действия, слова и эмоциональные состояния своих тантрических учителей как совершенные. Это часто случается относительно мастеров Дзогчена, поскольку Дзогчен предположительно должен означать, что все совершенно. Однако ньяингмапинский мастер Нгари Панчен в своем *«Уточнении трех обетов»* прояснил ситуацию. Он объяснил, что в личном плане мастера дзогчена могут иногда нуждаться в действиях, противоречащих нормам общепринятого поведения. Однако, когда они находятся на виду публики или в компании начинающих, которые могут потерять веру, мастера дзогчена должны строго соблюдать обеты освобождения и бодхисаттвенские обеты. Так, если популярные духовные учителя ведут себя недолжным образом с учениками в Дхарма-центрах, они нарушают базовые буддийские принципы. Наивность по этому поводу может подставить духовных искателей под возможность нарушений.

Некоторые ученики скептически. Они чувствуют, что утверждение относительно того, что тантрический мастер является Буддой, не может значить того, что в нем говорится. Их наставник может быть подобен Будде в то, что обрел благие качества путем тяжелой работы. Наставник может даже быть подобным воплощениям Будды, служа как бы хранилищем качеств Будды, которые ученики в нем или ней видят. Рассмотрение наставников как действительных Будд может быть полезным занятием умственного обозначения для обретения наибольшего вдохновения от личности, но они думают: «Определенно, это просто умственная уловка». Скептический подход удерживает их от постижения глубочайших прозрений, которые должны быть получены из учения.

Сакьяский мастер Нгорчен ясно сказал в своем «*Прекрасном украшении для трех потоков*», что в контексте высшей тантры тантрический мастер не просто *подобен* Будде, он или она *является* Буддой.

В тексте «*Сердце тантр: пятеричная практика (Махамудры)*» мастер линии Дригунг Кагью по имени Ригдзин Чокьи Драгпа объяснил более глубокое значение того, что тантрический мастер является Буддой. Значение это вытекает из собственно тантрической практики на пути к буддовости, осуществляемой посредством методов, напоминающих результативное состояние, которое мы стремимся достичь. Обычная человеческая внешность тела тантрического мастера и одновременная с тем его внешность как пробужденного тела Будды, в особенности, во время посвящения, - это два факта относительно одного и того же атрибута одного феномена (нгово-чиг, *ngo-bo gcig* – «они одной природы»). Феномен здесь - это тантрический мастер, атрибут – внешность его или ее физического тела, два факта относительно этого атрибута – то, что эта внешность может достоверным образом существовать в облике обычного человека и в облике просветленного тела Будды.

Обычная человеческая внешность тантрического мастера состоит в том, что он худой или толстый, способен уставать, болеть и стареть. Однако просветленное тело Будды состоит из прозрачного света и энергии, проявляется в широком спектре форм Будды, может преумножаться в количестве, может проходить через твердые объекты и никогда не устает, не болеет и не стареет. Две внешности – это два факта относительно физического тела тантрического мастера и, в этом смысле, наши тантрические мастера – это Будды, хотя, конечно, Будды не самосушим образом и не в высшем смысле.

Кроме того, наши тантрические мастера – это Будды также и в том смысле, что их речь и сознание имеют и человеческую внешность и внешность пробужденной речи и сознания Будды. Человеческая внешность их речи состоит в том, что иногда она спотыкается, иногда бывает неясна или не справляется с разговором на нашем языке. По контрасту с этим, пробужденная речь Будды полностью свободна от вредных эмоций, имеет равную любовь ко всем существам и в совершенстве все понимает.

И все же, если мы смотрим на наших тантрических мастеров, как может их тело быть одновременно и плотью-кровью, и прозрачным светом и энергией? Как могут они быть одновременно и старыми, и вечно молодыми? Как могут два видимо не сочетаемых факта относительно внешности тел наших тантрических мастеров быть истинным? Нам надо исследовать этот вопрос более глубоко.

Обоснованное рассмотрение одного явления с разных позиций.

В своем «*Дополнении к Срединному пути*» Чандракирти предложил подходящий пример. Предположим, что три группы существ – духи, люди и божества – все смотрят на жидкость в конкретной чашке. Из-за различных кармических предрасположенностей, духи увидят ее как гной, люди – как воду, а божества – как нектар. Поскольку жидкость не существует со своей присущей высшей самотождественностью ни как любая из этих трех субстанций, восприятие каждой группы будет достоверным с ее собственной точки зрения. Кроме того, каждая группа будет переживать вкус этой жидкости в соответствии с внешностью, которую она воспринимает. И все же, гной, вода и нектар – это не одно и то же.

Анализ Чандракирти также прилагается к нашему прошлому примеру со взрослым и младенцем, смотрящими на один и тот же объект. Взрослый увидит его как часы и узнает время, глядя на них, а младенец увидит его как игрушку и будет играть с ней. Из-за того, что объект не существует с присущей, высшей самотождественностью как часы или игрушка, восприятие и опыт каждого будет достоверно. И все же, часы и игрушка не одно и то же.

Ситуация эквивалентна относительно новичка и тантрического ученика, взирающих на буддийского учителя. Новичок увидит тело учителя в качестве человеческого, а тантрический ученик этого учителя воспримет его как тело одного из образов Будды. Поскольку тело не существует с врожденно присущей высшей самотождественностью как плоть и кровь, или свет и энергия, оба восприятия истинны. И все же, твердая плоть и кровь не идентичны прозрачному телу, состоящему из света и энергии.

Даже один человек может достоверно видеть один и тот же объект как две разные вещи и достоверно применять его и тем, и другим образом. Кто-то может и играть и часами как с игрушкой, и при этом точно сказать время по ним. Одно не устраняет другого. Подобным же образом, мы можем видеть тело нашего тантрического мастера как человеческое, когда наш наставник болеет. Однако во время посвящения мы можем видеть то же самое тело как тело образа Будды, которое никогда не подвержено болезни. Оба восприятия правильны со своей собственной точки зрения. Однако тантрическое видение не отрицает необходимости вести наших наставников к доктору, если они слягут из-за гриппа.

Значение нераздельности.

Другой способ объяснить, что восприятие наших тантрических мастеров как обычных людей и восприятие их как образов Будды равно достоверны, состоит в том, чтобы сказать, что оба восприятия, или две воспринимаемые видимости, нераздельны (йермэ, *dyer-med*). Нераздельность здесь значит, что, если одно достоверно возникает с одной точки зрения, то другое достоверно возникает с другой точки зрения. Только в этом смысле наши тантрические мастера являются нераздельно обычными людьми и Буддами. Тогда, в этом контексте, нераздельность не означает, что две видимости обязательно должны возникать одновременно. Когда человек воспринимает одну видимость, он не обязательно должен воспринимать другую.

Нераздельные нечистая и чистая видимости.

Учения о «нераздельности сансары и нирваны» из системы пути-результата традиции Сакья указывают несколько уровней значения утверждения, что наши тантрические мастера – это нераздельно обычные люди и Будды. Эти учения могут помочь нам понять лучше этот трудный пункт. Из многих значений сансары и нирваны давайте сфокусируемся здесь на сансаре как означающей «нечистое», или «обыденные внешности», и нирване как означающей «чистые видимости». Далее, давайте сфокусируемся на двух нераздельных видимостях относительно тел наших тантрических мастеров.

Нераздельные нечистые и чистые видимости имеют три уровня значимости, уместные здесь.

1) Нечистые видимости тел наших тантрических мастеров могут относиться к их внешности как обычных существ. Их чистые видимости могут относиться к их внешности как образов Будды. Две видимости нераздельны каким-то образом наподобие двух квантовых уровнях энергии, на которых могут вибрировать субатомные частицы. Итак, то, что наши тантрические мастера имеют тела с нераздельными обычной человеческой и буддовой формами, означает, что их тела могут достоверно проявляться как одно или другое в зависимости от точки зрения, подобно жидкости, которая может проявляться как гной, вода или нектар. Их тела,

однако, не существуют в высшем смысле с присущей человеческой или буддовой внешностью, или с обеими, или ни с той, ни с другой.

Более того, здесь нет таких конкретных, обнаружимых характерных черт в телах наших тантрических мастеров, которые своей силой заставляли бы их являться в человеческой или буддовой формах. Как в случае с квантовыми уровнями энергии в атоме, разные уровни внешности существуют как простые возможности, полностью зависимые от других факторов, а не как существующие самосуще, конкретные сущности.

2) Нечистые видимости тел наших тантрических мастеров относятся к их внешности как обладающей условными изъянами, такими как неправильное поведение. Их нечистая видимость может также относиться к их внешности как имеющей смесь условных изъянов и благих качеств. Их чистая видимость – это та, которая обладает только условными благими качествами, такими как сострадание. Все три видимости возникают, хотя и не обязательно в один и тот же момент, и нераздельно достоверны, каждая со своей точки зрения. Однако врожденно присущие, конкретно осязаемые пороки или же достоинства, которые бы делали их в абсолютном смысле нечистыми, чистыми или смешанными из того и другого, не существуют в наших тантрических мастерах.

3) Нечистые видимости тел наших тантрических мастеров могут относиться к их обманчивой внешности, представляющейся как существующей невозможным образом. Их чистые видимости могут относиться к их необманчивой внешности, представляющейся как существующей таким образом, которым они в действительности существуют. Для облегчения обсуждения этой темы давайте называть первый тип нечистой видимости «видимость независимого существования», а второй тип чистой видимости – «видимостью зависимого существования». Тела наших наставников проявляются нераздельно как зависимо и независимо существующие в зависимости от сознаний, которые их воспринимают. В них самих нет каких-то осязаемых обнаружимых черт – даже самой *пустоты* – которые бы своей властью заставляли их существовать или зависимо или независимо.

Далее, три значения нечистых и чистых видимостей могут перекрываться некоторыми разными способами. Видимость тела нашего тантрического мастера может выглядеть как человек, имеющий или не имеющий относительных изъянов. Вне зависимости от того, проявляются ли они как люди во плоти с относительными изъянами или как люди во плоти с одними только благими качествами, тела наших тантрических мастеров могут проявляться как независимо или зависимо существующие. Видимости тел наших тантрических мастеров как пробужденных тел образов Будд, однако, будут проявляться только как обладающие

исключительно благими качествами. Тела образов Будды не имеют относительных изъянов. Тем не менее, видимости тел наших тантрических мастеров как образов Будд могут проявляться как независимо существующие или как зависимо существующие.

Основа для обозначения Буддой чистой видимости наставника.

Ученики могут обозначать своих тантрических мастеров Буддами, основываясь на чистой видимости их как людей или как образов Будды, и тех и других – с благими качествами, неважно, проявляются ли эти качества как существующие зависимо или независимо. Поскольку благие качества – это функции природы Будды, более глубокие основания для достоверного обозначения их тантрических мастеров Буддами – это природа Будды их наставников. Однако люди могут не постигать еще потенциальные качества их природы Будды, могут только частично постигать их или могут полностью постигать их. Следовательно, естественно встает вопрос о достоверности обозначения людей Буддами, основываясь на непостигнутой или частично постигнутой природе Будды. Этот вопрос равным образом имеет отношение к видению учениками своих тантрических мастеров Буддами и, в тантрической практике, к видению учениками самих себя и всех других образами Будд. Чтобы ответить на этот вопрос, нам надо обратиться к учениям высшей тантры.

В контексте высшей тантры, как объяснялось раньше, природа Будды может относиться к сознанию *ясного света*. Хотя каждая тибетская традиция объясняет это по-разному, все они сходятся в том, что один аспект природы сознания *ясного света* состоит в том, что он является источником всех качеств Будды. Другой аспект этой природы состоит в том, что она *пуста* от существования невозможными способами. И, вне зависимости от того, полностью ли затемнено сознание *ясного света*, частично затемнено или совершенно свободно от пятен пороков, эти фактические аспекты его природы остаются теми же самыми. Кроме того, вне зависимости от того, существуют ли у сознания *ясного света* качества Будды только в потенциальной форме, частично действующей или полностью функционирующей, все равно природа сознания *ясного света* остается одной и той же.

Одним словом, глубочайшая основа для мысленного обозначения тантрического мастера Буддой – это сознание *ясного света* мастера. Основой для обозначения не являются пятна пороков, которые могут

затемнять или не затемнять это сознание. Также основой не является сила выявленных качеств этого сознания. Таким образом, умственное обозначение тантрического мастера Буддой на основе сознания *ясного света* всегда достоверно.

Умственное обозначение наших тантрических мастеров Буддами на основе сознания *ясного света* ведет к безусловному высшему значению наставления, рекомендующего рассматривать, что наш тантрический мастер – это Будда. Видение, что изъяны, которые появляются в наших внешних гуру, это зависимо возникающие преходящие пятна, позволяет нам увидеть, что пороки, которые появляются в наших внутренних гуру – наши собственные сознания *ясного света* – также зависимо возникающи и преходящи. Это прозрение существенно для актуализации качеств Будды в нашем собственном сознании *ясного света*.

В соответствии с «*Трудными пунктами относительно помощи и выражения уважения гуру*», хотя каждый имеет сознание *ясного света*, *пустое* по природе, рассмотрение своей собаки как Будды не имеет той же пользы, что рассмотрение своего тантрического мастера как Будды. Поэтому, хотя сознание *ясного света* нашего тантрического мастера – это достоверная основа для обозначения его Буддой, его другие благие качества, плюс вдохновение, которые мы черпаем из них, делает это обозначение более эффективным в принесении нам прозрения. Главные качества, которые могут служить в дальнейшем основой для обозначения наших тантрических мастеров Буддами, - это сострадание, бодхичитта и далеко-ведущие подходы (совершенства, санскр.: парамиты), а также факт их передачи нам посвящений высшей тантры.

12. Более высокие точки зрения на то, что тантрический учитель является Буддой.

Точки зрения уровня основы, пути и результата.

В большинстве тибетских текстов, где рассматривается, как тантрические мастера являются Буддами, объясняют эту тему *нечистых* и *чистых* видимостей, исходя из определенных точек зрения. Однако часто тексты пренебрегают установлением своей точки зрения. Это может породить заблуждения.

В «Высшей тантре» Майтрея объяснил три вида воззрения на рассмотрение нераздельных *нечистой* и *чистой* видимостей. Человек может смотреть на эти видимости с точки зрения природы Будды, которая еще не осуществлена, которая осуществлена частично или осуществлена полностью. Другими словами, нераздельные *нечистая* и *чистая* видимости проявляются по-разному, когда преходящие омрачения перекрывают природу Будды человека, когда омрачения частично исчезли и когда омрачения отсутствуют полностью.

Поскольку *очищение* – это другое название для процесса освобождения человека от преходящих омрачений, Майтрея назвал эти три точки зрения «нечистой», «нечистой и чистой» и «полностью чистой», это еще одно употребление терминов *нечистое* и *чистое*. Более поздние комментаторы назвали эти три точки зрения уровнями «основы», «пути» и «результата». Эти видимости с точки зрения каждого из трех аспектов воззрения достоверны в своем собственном ракурсе познания, совершенно так же, как это происходит с видимостями определенного объекта как часов или игрушки.

Точки зрения, типичные для четырех тибетских традиций.

Тексты каждой из четырех тибетских традиций буддизма склонны обсуждать тему нечистых и чистых видимостей преимущественно с одной или другой из этих трех точек зрения. Великий мастер движения Римэ Чжамьян Кьенце Вангпо объяснил, что гелугпинские наставники предрасположены говорить, исходя из точки зрения уровня основы, сакьяские наставники – с точки зрения уровня пути, а наставники Ньингма

и Кагью – с точки зрения результативного уровня Будды. На уровне основы смотрят со стороны нечистых видимостей; на уровне пути смотрят со стороны видимостей как нечистых, так и чистых, а на уровне результативном смотрят с чистой стороны. Этот анализ так сложен, потому что большинство авторов смешивают различные значения *нечистого* и *чистого* в своих представлениях.

Тексты Кадам и ранней Гелуг по отношению ученика-наставника склонны обсуждать эту тему, исходя из точки зрения духовных наставников в целом и их нечистых видимостей. Они полностью признают, что наставник имеет нечистую человеческую форму с условными погрешностями, которые представляются как независимо существующие. На уровне основы, однако, мы не можем фокусироваться и на нечистых, и на чистых видимостях одновременно. Следовательно, без отрицания нечистой видимости наставника мы можем сфокусироваться в медитации о гуру на его (ее) чистой человеческой видимости как обладающей только благими качествами, но существующей зависимым образом. В конце концов, мы принимаем надежную ориентацию в благих качествах наставника, а не погрешностях и, при отречении решаемся освободить себя от недостатков, а не от благих качеств. Кроме того, мы можем развивать благие качества и устранять ошибки только если они существуют зависимым образом.

Более поздние тексты Гелуг по поэтапному пути также представляют эту тему отношений ученика-наставника, исходя из точки зрения уровня основы. Эти тексты объясняют, что путем влияния нашей кармы наше сознание может заставить наставника проявляться в разнообразных формах, как с пороками, так и с исключительно благими качествами. Мы способны сфокусироваться только на благих качествах человека и игнорировать при этом изъяны личности, как бывает в случае с самодовольным человеком, который рассматривает себя как воплощенное совершенство. Личное мнение ненадежно. Поэтому, поскольку фокусирование только на благих качествах наставника имеет много преимуществ, как утверждается авторитетом священных текстов и логикой, то мы фокусируемся в медитации о гуру на чистой видимости нашего наставника.

Тексты Сакья обсуждают отношения ученика-наставника почти исключительно в рамках контекста высшей тантры. Поэтому они толкуют их с точки зрения пути – нераздельности нечистой и чистой видимостей. Человеческая форма и форма образа Будды в наших тантрических мастерах – это нераздельные факты относительно внешности их тел, речи и умов. Если одно является фактом, рассматриваемым с одной точки зрения, то другое – это тоже факт, рассматриваемый с другой точки

зрения. Подобно этому нераздельное – это нечистые видимости наших тантрических мастеров с относительными изъянами и их чистые видимости с одними лишь благими качествами. И то, и другое происходит и бывает достоверным со своей определенной точки зрения.

С другой стороны, тексты Ньингма и Кагью, склонны представлять отношения ученика-наставника с точки зрения результативного уровня чистых видимостей Будд. С этой точки зрения, наши тантрические мастера – это образы Будды, с одними лишь благими качествами. На глубочайшем уровне, наши тантрические мастера, в действительности, - это внутренние гуру, то есть полностью реализованное сознание *ясного света*, свободное от пороков и совершенное полнотой всех качеств Будды. Пробужденные сознания Будд дают происхождение только чистым видимостям зависимого существования, как на уровне тончайших видимостей самбхогакаи, так и на уровне грубых видимостей нирманакаи. Тонкие видимости включают формы образов Будд, имеющих только лишь благие качества, в то время как более грубые видимости включают человеческие формы, внешне по видимости имеющие погрешности.

Неопределенное употребление терминов «*нечистый*» и «*чистый*».

Поскольку слова *нечистые* и *чистые* видимости имеют несколько значений, видимость может быть чистой в одном смысле слова и нечистой в другом. Однако многие тексты используют эти два термина без конкретизации точного подразумеваемого значения. Отсутствие конкретизации часто служит дополнительным источником замешательства и недопонимания.

Например, тексты высшей тантры наставляют учеников видеть своих тантрических мастеров в чистых формах. Всякие погрешности, воспринимаемые в учителе, - это вымысел воображения. Без дифференциации различных значений *чистое*, ученики могут легко ошибиться на счет этого утверждения и посчитать, что оно значит, будто даже если наставник совершает сексуальное оскорбление ученика, это действие – совершенное поведение пробужденного существа. И далее, любое восприятие дурного обращения в поведении учителя в качестве ошибки- это проекция воображения и поэтому ложно.

Подразумеваемое значение этого утверждения, однако, совершенно другое. Нечистая видимость злоупотребительного поведения

тантрического мастера как возникающая независимо, - это порождение заблуждающегося ума. Злоупотребительное поведение возникло в зависимости от многих причин и условий. Хотя обманчивая видимость того, как поведение существует, ложно, но факт, что это поведение злоупотребительно, истинен.

За пределами хорошего или плохого.

Многие тексты Ньингма и Кагью обсуждают поведение тантрического мастера как выходящее за пределы хорошего или плохого. Они не говорят, однако, об уровне основы: чем такое действие, как дурное обращение, является условно, или о том, какие результаты такое действие производит. Буддизм не сводит все к такому релятивизму, при котором все феномены теряют свое условное качество. Дурное обращение разрушительно действует как на обидчика, так и на жертву. *За пределами хорошего и плохого* означает за пределами дуалистических категорий *независимо существующего* хорошего или плохого. Это не отрицание связи поведенческой причины и результата. Поскольку чистые действия не связаны с заблуждением, с результативной точки зрения, они выходят за пределы просто кармической причины и результата. Однако чистые действия все равно производят результаты. Иначе пробужденные действия Будды не могли бы никому помочь.

Остается вопрос, как чистое действие может произвести страдание. Хотя действие может быть чистым с результативной точки зрения, оно может быть одновременно чистым и нечистым с точки зрения пути и нечистым, с точки зрения основы. Все три точки зрения достоверны и ведут к достоверному опыту. Так, тантрические мастера могут рассматривать собственное злоупотребительное поведение с результативного уровня совершенно реализованного сознания *ясного света* и поэтому не переживать страданий от этого действия, хотя их репутация может разрушиться. Однако жертвы достоверно рассматривают и переживают дурное обращение с точки зрения уровня основы нереализованной природы Будды и, следовательно, чрезвычайно страдают. Поэтому, из сострадания, квалифицированные тантрические мастера всегда удерживаются от дурного обращения в своем поведении.

Однако чистое поведение иногда требует причинения кратковременного страдания, чтобы принести долговременную пользу, как при совершении хирургической операции. Тем не менее, мастер Ньингма

Нгари Панчен сохраняет свои позиции по этому поводу. Мастера тантры или Дзогчена, в особенности, находящиеся на виду публики, воздерживаются от совершения условно деструктивных действий, когда другие, узнающие об этом, потеряют свое восхищение и веру в буддистов и буддизм. В действительности, тантрические мастера обещают держаться этого руководства в качестве одного из своих вторичных обетов бодхисаттвы.

Итак, практика видения того, что наш тантрический наставник является Буддой никоим образом не отрицает условной достоверности нечистых видимостей. Нечистая видимость дурно обращающегося духовного наставника как имеющего самосушие пороки в высшем смысле недостоверна, поскольку самосушее бытие, ни от чего независимое, невозможно. Тем не менее, нечистая видимость может быть условно достоверна относительно того факта, что поведение дурно обращающегося учителя греховно и производит страдание. Все тибетские традиции принимают достоверное различие между правильной и искаженной относительными истинами. Все тибетские традиции одинаково отрицают так называемую Хэшановскую позицию, состоящую в том, что конструктивные и деструктивные действия не имеют различий.

Преобразование отрицательных обстоятельств в положительные.

Другой аспект видения того, что наш наставник – это Будда, состоит в том, чтобы принимать все его или ее действия как учения, даже если некоторые действия являются, в действительности, ошибочными или деструктивными. Эта инструкция происходит из традиции Кадам. В своих *«Семи пунктах очищения умственных установок»*¹⁷ кадампинский учитель геше Чекава настаивал, что ученики могут преобразовать отрицательные обстоятельства в положительные, фокусируясь на тех уроках, которые они могут извлечь из них. Кадампинский учитель геше Лангри Тангпа дал подобный совет в своем «Восьмистишии по очищению мыслительных установок». Даже если другие вредят им совершенно несправедливо, ученики должны смотреть на этих людей как на своих духовных наставников.

¹⁷ См. русский перевод и комментарий в кн. Дилго **Кхенце**. Отвага прозрения. Пер. с тиб. на англ. - Padmakara Translation Group. Пер. с англ. Р. Заубер. СПб., Нартанг. 2000. - *Прим. ред.*

Один из тантрических обетов для установления тесной связи с тантрическим мастером – это воздерживаться от порождения гнева или неуважения по отношению к учителю, вне зависимости от того, что он или она может сказать или сделать. Если мы приложим инструкцию Кадам к этому обету, тогда даже если тантрические мастера действуют безнравственно или причиняют вред, мы постараемся извлечь урок из ситуации. Урок может состоять просто в том, чтобы самим удерживаться от подобных этому деструктивных действий. Это общее значение данной инструкции, единое для практикующих сутру и тантру. На уровне высшей тантры, если мы продвинуты в своих практиках, мы можем использовать инцидент, чтобы распознать структуру одного из пяти типов глубокого осознания (мудрости Будды) – такой как зеркалоподобное или детализирующее осознание – лежащее в основе ошибочного действия.

Традиции Ньингма и Кагью соотносят эти пять типов осознания с пятью вредными эмоциями – такими как гнев или вожделеющее желание – что мы можем видеть в своих наставниках. Традиция Сакья соотносит эти пять с факторами пяти *совокупностей* – таких, как сознание или распознавание, что включает их ошибочное поведение, или с ошибками, которые мы можем видеть в теле, речи, сознании, качествах или действиях. Распознавание уровня глубокого осознания, лежащего в основе вредных эмоций наших наставников, факторов *совокупностей* или ошибочных действий помогает нам распознать этот более глубокий уровень, лежащий в основе нашего собственного заблуждения. Фокусирование на нашем лежащем в основе глубоком осознании помогает нам достичь своего сознания *ясного света* и понять, что наши собственные ошибки – это просто переходящие загрязнения.

Однако извлечение урока из ошибочного поведения нашего наставника не означает отрицание того, что это поведение ошибочно. После подтверждения достоверности нашего восприятия этого поведения мы можем правильно заключить, что условная видимость его как ошибочного верна. Если мы находим, что эта ошибка непереносима, мы можем следовать совету «Калачакра-тантры» и решить держаться на расстоянии от учителя. Этот совет приложим в общем своем значении ко всем уровням учителей. Тем не менее, здоровая позиция будет состоять все равно в уважении к благим качествам этого человека и признании его или ее доброты. Без подобного отношения мы можем повредить своему духовному прогрессу, фиксируясь на чувстве горечи, разочарования, взаимных обвинений или вины. С другой стороны, при таком подходе мы можем все же преобразовывать отрицательные обстоятельства в положительные и обретать вдохновение от благих качеств, которые виновный учитель тем не менее имеет.

Во время посвящения – видение того, что тантрический учитель является Буддой.

Видение того, что наш тантрический учитель является Буддой, не только вызывает великое вдохновение на реализацию своего сознания *ясного света*, но существенно для процесса посвящения в высшей тантре. Все четыре тибетские традиции соглашаются по этому пункту, хотя каждая объясняет этот механизм по-разному. Вот их различные объяснения. Понимание нескольких истинных способов увидеть, что наши тантрические учителя являются Буддами, может помочь нам обрести ясность по этому трудному пункту.

Традиции Сакья, Ньингма и Кагью объясняют процесс посвящения в терминах получения учеником сознательного опыта переживания различных аспектов их природы Будды. Первое из четырех посвящений высшей тантры относится к аспекту тела в природе Будды; второе относится к речи, третье – к уму, а четвертое - к интегрированной сети всех трех способностей.

С точки зрения пути, которая равно акцентирует внимание на *нечистых* и *чистых* видимостях тантрических учителей, ученики должны видеть во время посвящения, что тело, речь и ум тантрического учителя имеет два достоверных «квантовых» уровня. Они проявляются и существуют оба как обычные человеческие способности и как пробужденные способности образов Будды. Ученикам требуется постигнуть, что эти уровни проявляются и существуют нераздельно из-за природы Будды тантрического учителя, в особенности, из-за сознания *ясного света* тантрического учителя как основания всего, что в нем проявляется.

Мы все имеем сознание *ясного света* как аспект своей природы Будды. В соответствии с объяснением Сакья, сознание *ясного света* содержит «базовые семена» для пробужденных тела, речи и ума Будды. Понимание, что наши тантрические учителя в действительности с определенной достоверной точки зрения имеют просветленные тело, речь и сознание, возобновляет и усиливает базовые семена для трех просветленных способностей в нашем собственном сознании *ясного света*. Понимание завершает это путем посева «причинных семян» в нашем сознании *ясного света* ради реализации наших базовых семян. Благодаря этому процессу наше осмысленное понимание во время ритуала посвящения наделяет базовые семена способностью вызреванию в достижение тела, речи и духа Будды.

С результативной точки зрения, ученики должны видеть во время посвящения, что все пробужденные качества тела, речи и сознания

совершенно полны в «ваджрном уме» тантрического учителя – его сознании *ясного света*. Традиция Ньингма объясняет, что полнота качеств Будды в нашем собственном сознании *ясного света* обеспечивает «базовое посвящение». Видение этих качеств совершенно полными в нашем тантрическом мастере дополняет эту базу «причинным посвящением», которое доводит до зрелости эти качества. Хотя качества Будды неотделимы от сознания *ясного света*, как лучи солнечного света неотделимы от солнца, тем не менее преходящие случайные омрачения затемняют их действие. Причинное посвящение возбуждает процесс очищения настолько, что качества вызревают и таким образом высвечиваются и функционируют, свободные от омрачающих пятен.

Линии преемственности Кагью также объясняют это с результативной точки зрения. Традиция Дригунг Кагью в пятеричной практике махамудры, например, объясняет, что во время посвящения ученики должны видеть, что *совокупности*, элементы и т.д. их тантрических мастеров пребывают изначально в природе Будд мужского и женского рода. Пребывать в природе (рангшин, *rang-bzhin*) чего-то другого, - значит для этого нечто существовать и функционировать тем же самым способом. Например, пять факторов *совокупностей* тела и сознания составляют каждый момент нашего обыденного опыта, в то время как пять типов глубокого осознания, символизируемые пятью дхьяни-Буддами, составляют каждый момент опыта Будды.

Дхьяни-Будды – это выражение различных аспектов природы Будды. И пять *совокупностей*, и пять типов осознания существуют как аспекты «одновременно возникающего недвойственного глубокого осознания» – другими словами, как аспекты сознания *ясного света*. Обе эти пятерки функционируют схожим образом - так, что они заключают в себе наш опыт. Видение тела, речи и ума своего тантрического мастера как систем (мандал тела) дхьяни-Будд закладывает семена и наделяет нас способностью для осуществления той же самой природы в нас самих.

Видение того, что тантрический учитель является Буддой, в посвящениях Гелуг.

Даже если человек объясняет с точки зрения пути или результата, что тантрический учитель является Буддой, все же, на уровне основы, наставник – это не в буквальном смысле всеведущий Будда. Поэтому, по причине этой и других логических несообразностей гелугпинские геше

советуют удерживаться от дебатов оснований темы бытия духовного наставника Буддой. Вместо этого гелугпинская традиция объясняет значение того, что *совокупности* тантрического мастера являются дхьяни-Буддами, с точки зрения основы для пробуждения.

Аку Шераб Гьяцо отмечал эту точку зрения в своей работе «*Напоминание для незабывания визуализаций, описанное для первой стадии пути Гухьясамаджи*». Факторы пяти совокупностей опыта - это преобразующие (ньерлен, *nyer-len*; материальные) причины и пять типов глубокого осознания – это одновременно действующие условия для достижения пяти дхьяни-Будд. Точно так же, как семена преобразуются в ростки под действием воды и солнечного света, случающихся одновременно с присутствием семян, пять *совокупностей* преобразуются в пять дхьяни-Будд посредством пяти типов осознания, функционирующего одновременно с ними. Во время посвящений высшей тантры ученики должны видеть *совокупности* своих тантрических учителей как дхьяни-Будд в том смысле, что учителя преобразовали своих базовые *совокупности* в дхьяни-Будд путем культивации пяти типов глубокого осознания. Это вдохновляет учеников делать то же самое.

В традиции Гелуг процесс посвящения завязан больше на обретении учениками осмысленного переживания блаженного понимания *пустоты* при каждом из четырех посвящений высшей тантры, нежели чем на осмысленном переживании природы Будды. На каждой стадии осмысленное переживание закладывает семя для обретения блаженного понимания *пустоты* с сознанием *ясного света*. Это понимание эквивалентно постижению своей природы Будды на глубочайшем уровне, как оно объясняется другими тибетскими традициями. Однако сознательное переживание некоторого уровня блаженного понимания *пустоты* по время посвящений Гелуг не относится прямо к видению того, что тантрический мастер является Буддой в контексте этих процедур.

В своей работе «*Путь к Пробуждению*» Его Святейшество Четырнадцатый Далай-лама объяснил, что в контексте Гелуг, хотя ученики должны видеть тантрического учителя как Будду во всех четырех посвящениях тантры, бытие посвящающего мастера Буддой в первых трех посвящениях подлежит интерпретации. Только в четвертом посвящении бытие тантрического мастера Буддой является безусловным фактом. Как объяснялось ранее, интерпретируемые феномены не существуют таким образом, каким они представляются, но они помогают направиться к безусловным феноменам, которые существуют таким образом, каким представляются. В первых трех посвящениях высшей тантры тантрический мастер представляется Буддой, но не обязательно существует как таковой. Тем не менее, видение учителя Буддой на протяжении этих стадий ведет

учеников к видению во время четвертого посвящения, что тантрический мастер не только представляется как Будда, но также определенно является Буддой безусловным образом.

Первое посвящение высшей тантры закладывает семена для реализации стадии зарождения; второе – для реализации *иллюзорного тела* – тела, состоящего из тончайшего энергетического ветра. Третье закладывает семена для реализации сознания *ясного света*; а четвертое – для реализации *двух истин* одновременно – то есть, в этом контексте, сознания *ясного света* и видимости его эманаций. Непробуженное существо может реализовать стадию зарождения, иллюзорное тело и сознание *ясного света*. Однако только лишь Будда может реализовать две истины одновременно. Так, с точки зрения основы, принятой в объяснениях традиции Гелуг, непробужденные существа могут передавать первые три посвящения, базируясь на своем личном опыте. Но только Будда может описать одновременное восприятие двух истин, исходя из личного переживания, и таким образом, передать четвертое посвящение благодаря силе своих слов. Поэтому, чтобы получить четвертое посвящение, ученики должны видеть, что их тантрический учитель определенно является Буддой безусловным образом.

Посвящения уровня причины, пути, результата.

Традиция Гелуг предлагает дополнительное объяснение видению того, что тантрический учитель является Буддой, исходя из контекста получения посвящения высшей тантры. В своей работе *«Большое руководство к этапам пути тайной мантры»* Цонкапа обсуждает три стадии посвящения: причинное посвящение, которое доводит до зрелости, посвящение пути, которое освобождает, и результативное посвящение освобождения. Седьмой Далай-лама объяснил эти три в своем *«Разъяснении, высветляющем действительное значение посвящения»*. Внешний тантрический мастер посредством ритуала передает причинное посвящение, которое доводит до зрелости. Вдохновение и осмысленное переживание, которые получают ученики, закладывают семена, которые доводят до зрелости их достижение Пробуждения. Когда они постигают пустоту неконцептуальным образом с сознанием *ясного света*, тогда их постижение по стадиям посвящает, то есть наделяет силой их действительное освобождение от преходящих пороков. Таким образом, внутренний гуру передает посвящение уровня пути, которое освобождает. При завершении духовного пути обретение учениками Пробуждения

дарует им результативное посвящение полного освобождения от всех преходящих пороков.

Причинное посвящение от внешнего учителя ведет к посвящению уровня пути от внутреннего гуру, которое ведет к результативному посвящению от пробужденного сознания Будды. Так, видение, что внешний тантрический мастер – это Будда, ведет к безусловному уровню результативного посвящения. Учитель, который дарует результативное посвящение, в действительности, это Будда во всех отношениях: безусловный посвящающий учитель – это Будда, которым станут сами ученики.

Нераздельность тантрического учителя и Будды – и – вопрос об осуществленном учителем достижении пробуждения.

Онгпо Шераб Чжунгнэй объяснял, что без осмысленного переживания понимания нераздельности своего тантрического мастера как обычного человека и как образа Будды ученики в действительности не получают посвящения. Понимание не обязательно должно быть глубоким или фундаментальным, но оно должно происходить по крайней мере на интеллектуальном уровне во время ритуала. Также учитель Дригунг Кагью утверждал, что тантрические учителя не обязательно должны достичь пробуждения, чтобы быть достаточно квалифицированными для передачи посвящения. Никакой из списков требуемых качеств для учителей высшей тантры не включает такой пункт, что они обязаны быть в действительности пробужденными. Так, видение своего тантрического мастера нераздельным с Буддой не обязательно означает, что наставник достиг пробуждения.

Онгпо Шераб Чжунгнэй объяснил три уровня требуемой квалификации для передачи посвящения высшей тантры. Наилучший случай, конечно, если тантрические мастера действительно достигли пробужденной стадии Ваджрадхары. Следующий по предпочтительности – если они достигли стабильности в практиках стадии порождения и обрели неконцептуальный уровень в практике стадии завершения. Как минимум, учителя должны иметь полное знание практик стадии зарождения и стадии завершения и способность проводить ритуальные процедуры без ошибок.

Во время посвящений тантрические мастера не переносят прозрений или причинных семян к ученикам таким путем, каким человек бросает кому-то мячик, чтобы тот поймал. Осмысленное переживание или

прозрение, которое определяет процесс посвящения, возникает в зависимости от квалификации обеих сторон: и тантрического мастера и учеников, - от процедуры ритуала, а в особенности, принятия обетов, - той среды, которую создает ритуал, и вдохновения, которое чувствуют ученики.

Видение всех учителей Буддами.

И сутры, и тантры говорят, что ученики должны рассматривать равным образом как Будд того, кто обучил их хотя бы одной строчке Дхармы, и того, кто наставил их в полном духовном пути. Пабонка, например, упоминает гелугпинского мастера медитации Дубканг Гелег Гьяцо, который был неспособен обрести какое бы то ни было постижение, пока не смог увидеть чистую видимость бывшей монахини, которая научила его читать. Часто западные люди чувствуют трудности с этим примером, поскольку они интерпретируют его в таком значении, что до тех пор, пока они не увидят своих воспитателей детского сада Буддами, они не совершат прогресса на духовном пути. Многие воображают, что это наставление относительно их тантрических мастеров во время посвящения относится к каждому учителю, которого они когда-то имели.

Традиционная тибетская и современные западные системы образования, однако, чрезвычайно отличаются друг от друга. Тибетские дети традиционно использовали для научения чтению молитвы и тексты Дхармы, а не буквари для детей с предложениями типа: «Ма-ма Ми-лу мылом мы-ла». Хотя видение всех Буддами, включая и наших воспитателей детского сада, полезно для обретения природы Будды, наставления по построению отношений ученика-учителя распространяются только на наших духовных учителей.

В общем, как только мы построили отношения ученика-учителя с каким-то учителем, нам требуется рассматривать всех наших духовных учителей и относиться к ним, даже к нашим прошлым профессорам буддизма, с тем же почтением, какое мы выказываем нашему наставнику. До этого, когда мы еще относимся к учителям как к профессорам буддизма или преподавателям Дхармы, мы, конечно, выказываем этим людям уважение. Тем не менее, относиться к ним как бы мы относились к духовным наставникам, неверно.

То же самое наставление распространяется и на видение учениками *чистой* видимости тел, речи и умов всех духовных учителей. В своем

тексте «*Подразделения трех сводов обетов*» Сакья Пандита ясно объяснил, что ученики делают это только после получения посвящений высшей тантры. Если практика высшей тантры приводит к видению *чистой* видимости нас самих, нашего окружения и всех существ вместе с ним, практика, конечно, включает и видение чистых аспектов природы Будды всех наших учителей также. Это, однако, не означает, что мы ищем наставления по своим тантрическим практикам у наших профессоров буддизма, не говоря уже воспитателях детского сада.

Осуществление Пробуждения благодаря видению того, что тантрический учитель является Буддой.

Как благие качества тантрического мастера, так и благие качества Будды относятся к одному и тому же атрибуту феномена - сознания *ясного света*, вне зависимости от того, смотрит ли человек на эти качества с точки зрения основы, пути или результата. В соответствии с сакьяской презентацией *алаи (основы всего)*, с точки зрения основы, благие качества – это определяющие характеристики сознания *ясного света*. С точки зрения пути, они являются исправлениями, которые происходят из устранения случайных пятен. На результативном уровне они являются полностью реализованными потенциалами сознания *ясного света*. Эти три утверждения истинны вне зависимости, смотрит ли человек на благие качества в своем наставнике или в Будде. Благодаря фокусированию на качествах своего наставника как качествах Будды человек обретает вдохновение для постижения, что его собственные благие качества являются схожим образом функциями его сознания *ясного света* на трех нераздельных уровнях. Это постижение существенно для осуществления результативного уровня, чтобы стать Буддой.

Осуществление нераздельных уровней основы, пути и результата наших собственных благих качеств единственно возможно посредством методов высшей тантры. Это происходит потому, что только методы высшей тантры дают нам возможность подступиться к их основе и источнику – нашему сознанию *ясного света*. В рамках понимания *пустоты* с тончайшим уровнем сознания мы можем затем возникать в чистых формах образов Будды с благими качествами нашего сознания *ясного света*, деятельного на всех уровнях.

Чтобы активизировать потенциалы нашей природы Будды, дабы прийти к наивысшему достижению, нам надо получить посвящение высшей

тантры. Чтобы усилить эти потенциалы, мы воображаем затем, при практике стадии зарождения, что теперь обладаем чистой формой образа Будды со всеми качествами Будды, деятельными на их результативных уровнях. Чтобы актуализировать потенциалы, нам надо подступить к сознанию *ясного света* при практике стадии завершения. Однако, без здоровых взаимоотношений с тантрическим мастером, как объясняет Цангпа Гьярэй, этот тантрический процесс не может произойти.

Особое объяснение относительно посвящения и практики стадии зарождения.

Причинное посвящение не может произойти без квалифицированного тантрического мастера, должным образом проведенного ритуала и квалифицированного ученика с уверенностью, признательностью и вдохновением относительно качеств наставника. Принятие обетов требует присутствия мастера, рассматриваемого в качестве Будды. Для закладывания причинных семян требуется видение тела, речи и ума тантрического мастера как нераздельных от *пробужденных* способностей Будды. Кроме того, для закладывания семян требуется вдохновение от тантрического мастера, рассматриваемого в качестве Будды, дабы суметь обрести радостное переживание *пустоты*.

Вдохновение от тантрического мастера, таким образом, неотъемлемо для практики стадии зарождения. Бодхичитта – это сердце и ум, сфокусированный на пробуждении с вдохновением стать Буддой, чтобы принести пользу всем существам. Практика сутры фокусируется на пробуждении как оно представлено Буддой. Однако фокусирование на результативном уровне всех благих качеств может быть трудно, когда оно относится к общему роду Будды или, на стадии зарождения, когда визуализируют себя в одном из образов Будды. Живое отнесение к нему как к объекту фокусирования делает результативный уровень более доступным для медитации.

Практика высшей тантры, таким образом, фокусируется на тантрическом мастере как нераздельном с Буддой. Вдохновение, переживаемое относительно наставника, плюс твердая уверенность и признание его или ее качеств, происходящие из личного опыта, делают объект сосредоточения предельно живым. Так, сосредоточение на благих качествах наставника как нераздельных с качествами Будды, помогает возбудить, поддерживать и усиливать бодхичитту.

Кроме того, когда ученики визуализируют в тантрической гуру-йоге, что они получают вдохновение и четыре посвящения от качеств Будды уровня тела, речи и ума наставника, они усиливают свои системы положительных потенциалов и глубокого осознания. Это усиление позволяет тантрическим ученикам актуализировать благие качества своего сознания *ясного света*. В результате, визуализация себя как одного из образов Будды с этими качествами становится более живой. Как указывал Цангпа Гьярэй, неважно, насколько правильными могут быть в техническом плане тантрические визуализации учеников, но без приподнимающей энергии здоровых взаимоотношений с тантрическим мастером в них не удастся дойти до самопреобразования, ведущего к Пробуждению.

Практика стадии завершения.

Практика стадии завершения подступает к сознанию *ясного света* или благодаря растворению энергетических ветров, которые служат как бы основой для более грубых уровней сознания, или благодаря возбуждению сознания посредством все более интенсивных уровней блаженства. В тантрической гуру-йоге ученики фокусируются на своих тантрических мастерах с интенсивной уверенностью в качествах учителей как качествах Будды. Из-за вдохновения, переживаемого благодаря отношениям с учителем, чем больше ученики фокусируются на качествах своего наставника, тем радостнее они становятся. Поскольку полный тантрический процесс происходит в сфере понимания *пустоты*, радость, энергия и вдохновение, переживаемые благодаря фокусированию на тантрическом учителе, не являются помехой. Они не доводят человека до кипения в необузданном экстазе и не переходят в фанатическое поклонение, как в случае с поп-звездами или демагогами. Наоборот, переживаемая радостная энергия стабилизирует и очищает ум.

Более того, тантры объясняют, что чем больше топлива в огне, тем горячее он горит. Так, чем сильнее эмоция, тем более энергичным и интенсивным становится ум в рассмотрении собственной природы *ясного света*. Если это так в случае представляющих помехи эмоций, таких как вожделеющее желание, то в особенности это верно относительно не представляющего помехи эмоции радостного вдохновения.

Когда тантрические ученики с базовым пониманием *пустоты* представляют, что все грубые видимости собраны в визуализируемом

наставнике (Буддах) и затем что их наставник (Будды) становятся мельчайшего размера и вливаются в их сердце, тогда процесс визуализации помогает им растворить внутренние энергетические ветры, которые продуцируют обманчивые видимости. Когда происходит растворение, их ум становится тоньше в то время, как в радостном энергетически заряженном состоянии он постигает *пустоту*. Результативное сознание, поддерживаемое дополнительной энергией мотивации бодхичитты, имеет требующуюся интенсивность и очищенность для того, чтобы раскрыть и отождествить свою природу *ясного света*.

Введение в природу ума, осуществляемое тантрическим учителем.

Альтернативный путь для учеников подступиться к своему сознанию *ясного света* – это посредством прямого введения в этот тончайший уровень ума, осуществляемое тантрическими учителями. Хотя в этих методах специализируется традиция ньингма, они также появляются и в учениях Сакья, и в Кагью. Сакья Пандита дал один из наиболее ясных примеров в своем "*Глубочайшем пути гуру-йоги*". Во время соответствующей церемонии правильно подготовленные ученики фокусируются спокойным бодрым сознанием на центре в межбровии своего тантрического учителя. Одновременно наставник фокусируется на *пустоте* своего сознания *ясного света*, повторяет определенную мантру, держит ваджру и звенит в колокольчик. Если ученик имеет достаточную силу положительного потенциала, глубокое осознание, твердую убежденность в том факте, что тантрический мастер является Буддой, и вдохновение, что он или она может обрести переживание сознания *ясного света*. Переживание происходит в процессе зависимого происхождения из этих причин и условий.

Затем, на высшем уровне видение того, что наши тантрические мастера являются Буддами, наделяет учеников способностью постичь на основе сознания *ясного света*, свои благие качества как нераздельные и с качествами наставников, и с качествами Будды. Нгочжерэнпа объяснил, что при этом постижении, когда ученики последовательно устраняют случайные пятна из своих сознаний *ясного света*, они становятся единым со своими наставниками. Это не означает, продолжает учитель Дригунг Кагью, что ученики становятся теми же личностями или копиями своих тантрических учителей или что они теперь держатся тех же мнений обо

всем, что и их наставники. То, что их сознания становятся едиными с нераздельными сознаниями их наставников и Будд, означает, что ученики пришли к финальному достижению пробужденного сознания.

Короче говоря, видение наших наставников Буддами имеет много уровней значения. Для здоровых отношений с духовным учителем требуется ясность относительно того, какой уровень значения имеет к нам отношение на каждой стадии духовного пути. Однако ни на какой стадии это учение не подразумевает в буквальном смысле, что учитель является всеведующим или может выявлять себя одновременно в бесчисленных формах. На протяжении духовного пути к пробуждению нам нужно придерживаться здравого смысла и последовательно усиливать свое различающее осознание, чтобы распознавать, отделяя правильное от неправильного.

Рекомендуемая медитация о гуру для начинающих на Западе.

Многие западные люди начинают изучать Дхарму без какого бы то ни было интереса к тантре или без намерения однажды заняться ее практикой. Некоторые, однако, имеют первый контакт с тибетским буддизмом на тантрических посвящениях. Если они присутствуют при ритуале просто как наблюдатели без сознательного получения посвящения и принятия обетов, тогда они не вступают в отношения ученика-учителя с тантрическими мастерами. Более того, как добавлял Онгпо Шераб Чжунгнэй, члены присутствующей публики в действительности не получают посвящения, если только они не имели осознанного переживания и прозрения во время церемонии, которые бы очистило их умственные блокирующие препятствия и заложило бы семена для достижений. Без осуществления этих необходимых предпосылок во время посвящения они могут позже заняться тантрической практикой, но продвижение их будет минимальным.

Специфические тантрические практики гуру-йоги и способ отношения к тантрическому учителю, таким образом, не является остро насущной проблемой для большинства западных студентов Дхармы на ранних стадиях их духовного движения. Можно вполне обоснованно возразить, что наставления по отношениям ученика-учителя, обнаруживаемые в текстах по поэтапному пути, которые выражено или подспудно ориентируются на тантру, тоже слишком высоки по уровню для западных людей на этих стадиях. Для людей, которые еще не готовы ответственно

посвятить себя буддийскому пути посредством обетов, принимаемых на всю жизнь, наиболее подходящими будут практики гуру-йоги уровня сутры, развитые в традиции Кадам. Это объясняется тем, что медитации уровня сутры, которые нацелены на то, чтобы обрести вдохновение от благих качеств учителя, не только направлены на подготовку студентов к тантрическим отношениям ученика-учителя, но они также удовлетворяют и отношениям с профессором буддизма, преподавателем Дхармы или инструктором по медитации и ритуалам. Они являются базовыми занятиями, удобными своей пригодностью и для принимающих обеты учеников Махаяны и тантры, и для не принимающих обеты студентов буддизма, которые хотят извлечь максимум пользы из взаимоотношений с духовным учителем.

Часть III. Нездоровые отношения с духовными учителями.

Сверхзависимость и бунт.

Избегание сверхзависимости от других ради духовной энергии.

Даже после решительного посвящения себя духовному пути и установления отношений ученика-учителя часто проблема поддержания энергии и мотивации в своей духовной практике может вызывать вопросы. Так, искателям требуется ряд методов для того, чтобы оторваться от неизбежных моментов отсутствия вдохновения и необходимой мотивации. Классические тексты рекомендуют оставаться в тесном контакте с другими практикующими и с духовным учителем, когда человек обнаруживает потребность в поддержке. Также полезным для подъема духовной энергии может быть размышление о любимых или нуждающихся в заботе или, может быть, воспоминание о духовном путешествии в Азию.

Хотя такие методы могут на время поднять дух до определенного предела, но наша энергия может оставаться все равно по большей части низкой, в особенности, если мы преимущественно предоставлены самим себе. Эта проблема может заключаться в чрезмерной зависимости от внешних факторов, в частности, нездоровая сверхзависимость от других. Хотя пребывание в поддерживающей нас обстановке и сохранение для себя хорошего общества может помогать нам обеспечивать условия, подходящие для продолжения духовной практики, но они недостаточны. В

конечном счете, мотивирующие нас эмоции и подъем энергии для самопреобразования должны происходить изнутри.

В «*Сутре связей*» ясно указывается на этот факт. «Будды не могут отмыть дурных потенциалов других или устранить их страданий подобно тому, как человек вытаскивает шип из ноги. Они не могут перенести свои постижения в кого бы то ни было. Они могут только указать путь учением о реальности».

Психотерапия отмечает тот же момент. Неважно, что может делать терапевт, но прозрение и понимание могут прийти только со стороны самого пациента.

Мы можем также вывести эту истину из объяснения, которое дает Сакья Пандита в своем «*Глубочайшем пути гуру-йоги*» относительно прежде приводимой здесь аналогии с солнцем, увеличительным стеклом и растопкой. Без увеличительного стекла, которое фокусирует лучи солнца, сам жар солнца не может привести растопку к огню. Тем не менее, энергия огня в конечном счете происходит из потенциала той растопки, которая должна загореться. Подобным же образом, без здоровых отношений с духовным наставником, которые фокусируют волны вдохновения Будд, энергия волн не сможет сама по себе зажечь ученика к Пробуждению. Тем не менее, энергия Пробуждения в конечном счете происходит из систем благих качеств, положительных потенциалов и глубокого осознания в ученике. На глубочайшем уровне энергия происходит из внутреннего гуру ученика – то есть, из его сознания *ясного света*.

Более того, продолжал Сакья Пандита, если растопка влажная или сложена в беспорядке, её не схватит огонь. Подобным образом и если ум ученика беспорядочный или сырой от негодных мыслей, предвзятостей или сомнений, он не дойдет до вспышки вдохновения. Результаты возникают в зависимости от сочетания причин и факторов.

Культурные факторы в западном и тибетском вариантах сверхзависимости.

Многие люди на Западе обнаруживают, что жизнь чрезмерно перегружена сложностями и слишком запутана. Из-за беспокойства, напряжения и волнений, наполняющих ум, они не могут найти внутренних источников силы. Эта растопка мокра и пребывает в беспорядке. Их эмоциональные состояния нестабильны и ничего не может вдохновить их.

При типичной западной низкой самооценке они не уверены в себе. Боясь совершить ошибку, некоторые стремятся переложить на других ответственность за принятие решений. Они отчаянно жаждут иметь кого-то, кто бы знал, что происходит и принял бы на себя заботу обо всем, подобно идеальному отцу или Господу Богу.

Некоторые вступают в армию потому, что они просто нуждаются в том, чтобы следовать порядку и не думать за самих себя. Те, кто имеет более духовную предрасположенность, могут направиться в Дхарма-центры. Хотя их духовная жажда может быть истинной, их эмоциональный и культурный багаж, принесенный с собой, может заставлять их искать отношений с духовным учителем как с отцом или как с авторитетной фигурой. Они могут мечтать установить такие взаимоотношения, которые бы позволили им снять с себя ответственность за принятие решений в своей жизни. Многие надеются, что это сделает их жизнь легче и разрешит все проблемы.

Западные люди, которые вступили в отношения такого типа чрезмерной зависимости, однако, делают это только на добровольной основе. Никому не нравится, чтобы его принудили поклоняться кому-то другому. Если люди выбирают сами подчинение другому человеку и выбирают личность, кому подчиняться, они обычно чувствуют себя в этой ситуации комфортно.

В этой типично западной формуле поведения может иметься и неосознанный вклад со стороны «библейского мышления». Например, концепция первородного греха может взлелеивать чувство врожденной греховности и низкую самооценку. В результате, некоторые могут чувствовать, что принятие ложного решения в жизни подтвердит отсутствие его или ее ценности и может привести к тому, что он или она будет позже отвергнута как плохие, как если бы они были свергнуты с небес. Кажется надежнее позволить кому-то другому принимать решения.

Более того, современные западные обычаи воспитания детей могут еще более усиливать и доктринально поддерживать чувство отвергнутости или избегания из-за того, что нечто врожденным образом с ребенком не в порядке, или дети могут взлелеивать такие чувства сами. Многие западные матери больше не вскармливают своих младенцев молоком, не носят их целый день на спине или не спят с ними ночью, как делают матери в традиционных обществах. Вместо того, они кормят детей из бутылок, держат их в манежах или в игровых комнатах или, когда они не спят, - на дневном присмотре, или оставляют их одних в детских кроватках на ночь. С точки зрения детей, они сброшены с небес. В результате, недостаточный телесный контакт в младенческом возрасте может привести не только к специфическому современному западному синдрому отчуждения от своего

тела и чувств, но также к неосознанной жажде приятия, любви и даже искупления. Западные духовные искатели, пойманные в ловушки этих синдромов, иногда обращаются к духовным учителям в неосознанной надежде удовлетворить эти свои потребности. Настоятельная необходимость их неосознанных движений может привести к чрезмерной зависимости.

Иногда, бывает, чрезмерно зависимые западные искатели ссылаются на тибетцев, которые тоже полностью зависимы от своих духовных учителей, и оправдывают свое поведение на этой основе. Культурные влияния и психология, стоящие за традиционной тибетской формой сверхзависимости от духовного учителя, однако, значительно отличаются от культурных влияний и психологии, стоящий за типичной западной моделью. Многие тибетцы, как и другие азиаты, избегают взятия ответственности за принятие решения, поскольку боятся потерять лицо в своих общественных группах или не угодить своей семье, если они потерпят неудачу. Так, скорее, социальные и семейные соображения движут ими в передаче своей ответственности за принятие решений ламам.

Кроме того, тибетцы, как правило, не выбирают просто любого ламу, с которым они будут иметь подобный тип сверхзависимых взаимоотношений, но обращаются к ламам или Ринпоче, которые возглавляют монастыри в их местных регионах. Это случается даже среди тибетцев в эмиграции, где уже не распространяются географические ограничения на выбор ламы. Опять-таки, на решении тибетцев сказываются социальные и общинные факторы, а не личные предпочтения, как в случае с западными людьми. Кроме того, тибетцы не чувствуют никакого насилия в выборе лам из своего местного района: они чувствуют, что этот выбор естественно устраивает социальные нормы. Здесь навряд ли требуется групповое или личное давление.

Но в любом случае, возникают ли отношения сверхзависимости с духовным учителем в рамках западного или тибетского социопсихологического контекста, такие взаимоотношения фундаментально нездоровы. Они не способствуют зрелости, которую духовный путь к освобождению и пробуждению стремится развить. Конечно, здоровые взаимоотношения с духовным наставником приводят к тому, что ученик спрашивает у учителя совета по духовным вопросам. Также они влекут за собой развитие вдохновения, получаемого от этого человека. Однако духовный наставник - не Бог, не всемогущий отец или мать и не феодальный господин. Он или она не может разрешать за нас все наши проблемы. Покорное подчинение или раболепное почтение воле наставника, даже совершаемые на добровольной основе, никогда не принесут нам искупления и не восполнят кажущегося отвержения со

стороны родителей по отношению к нам, детям, из-за того, что мы были плохими или у нас было что-то не так. Также оно не может освободить нас от ответственности за неудачу или потерю лица. Духовные искатели, как западные, так и тибетские, которые страдают от синдрома сверхзависимости, нуждаются в том, чтобы сосредоточиться на своей природе Будды и работать над очищением своих взаимоотношений с духовным учителем от нездоровых аспектов.

Сверхзависимость, базирующаяся на западной ориентации на нравственность.

В своем тексте *«Установление метода различающего осознания» великий достигший* индийский йогин Анангаваджра объяснил, как здоровым способом обрести вдохновение от духовного наставника. Один из наиболее важных факторов – это сила характера, которая происходит из удержания своих обетов и тесных оков практики нравственности. Управление собой, которое возникает из поддержания нравственной самодисциплины, обеспечивает зрелость и стабильность, которые необходимы для того, чтобы обрести вдохновение от наставника, не становясь сверхзависимым. Это возможно потому, что основание буддийской нравственности – это различающее осознание. Путем различения преимуществ и недостатков различных действий, практикующие воздерживаются от деструктивного поведения, которое причиняет только вред. Нравственность, таким образом, полностью зависит от самого человека.

В западных культурах, напротив, нравственность выводится из смеси Библии и древнегреческой мысли. В результате здесь этика на подчинении авторитету. Человек становится нравственной личностью, подчиняясь законам, или предписанным Богом, или объявленным законодательством. Западное чувство нравственности, таким образом, часто обеспечивает психологическую зависимость человека от получения поощрения или награды со стороны власти и от избегания ее порицания или наказания. Таким образом, многие западные духовные искатели чувствуют, что, например, их дисциплина для занятий медитацией происходит из бессознательного желания быть хорошими учениками и получить одобрение от своих наставников. Когда энергия для духовной практики истекает скорее из вдохновляемого наставником чувства вины или страха отвержения, нежели чем из вдохновенной, уверенной в себе решимости, тогда отношения ученика-учителя оказываются нездоровыми.

Чрезмерная зависимость от управляемых медитаций.

Часть дисциплины в тибетских монастырях составляет поддержание строгого расписания ежедневных, ежемесячных и ежегодных собраний. В установленное время на протяжении дня и ночи монахи и монахини сходятся, иногда все вместе, иногда в меньших группах, чтобы начитывать молитвы и распевать и производить тантрические ритуалы. Каждый мужской и женский монастырь и каждое из их подразделений ответственны за регулярное периодическое совершение определенного набора молитв и ритуалов своей линии преемственности. Тексты тантрических ритуалов описывают серию визуализаций, так же, как и желательные умственные состояния, такие как бодхичитта и понимание *пустоты*. Во время совместного начитывания участники стараются визуализировать и входить в те состояния, которые они проговаривают в своем начитывании. Настоятель или настоятельница и различные ламы, могут здесь присутствовать, но только как участники, сидящие в первом ряду на несколько приподнятых сидениях; всю хоровую церемонию ведет мастер распева. Никто не сидит лицом к группе и не руководит ритуалом, ни в виде описания процедуры в начале всего молитвенного периода, ни в форме направления ее шаг за шагом.

Хотя участие в групповых распевах монастырских ритуалов включает медитацию, большинство тибетских монахов и монахинь имеют еще дополнительные личные ежедневные практики, которые они проделывают самостоятельно. В традиционном тибетском буддизме отсутствует традиция безмолвных групповых медитаций, будь то с ведущим или без ведущего. Следовательно, когда традиционные тибетские учителя впервые прибывают на Запад и слышат просьбу вести групповую медитацию, у многих вообще нет и близко понимания того, о чем говорят западные студенты.

Тибетцы учатся медитировать, имея учителя, который объясняет им инструкции, и затем практикуя в одиночестве в своих комнатах. Учитель навряд ли когда-либо проводит медитацию с учениками, даже на начальных стадиях обучения. В противоположность этому, большинство западных людей нуждаются в ком-то, кто бы занимался медитацией вместе с ними вначале, чтобы помочь преодолеть замешательство и барьеры, которые могут возникнуть при включении в практику иностранной культуры. Так, большинство западных людей неминуемо начинают медитировать в группе, которую ведет учитель.

Однако у многих европейцев после изучения основ отсутствует дисциплина для самостоятельных занятий медитацией. Поэтому они

обнаруживают, что продолжение групповой медитации, в особенности, когда ее ведет учитель, помогает им заложить благотворные привычки. Вне зависимости от того, безмолвная ли это медитация, или она включает групповой распев ритуала, они находят полезным, чтобы учитель сидел каждый раз впереди перед ними, объяснял вначале процедуру и затем медитировал с ними вместе на протяжении периода занятий. Кроме того, те, кого сбивают с толку некоторые из наиболее трудных безмолвных практик, считают медитацию под руководством особенно полезной. Своими словами учитель объясняет поэтапно визуализации, понимание и чувства, которые ученики должны стараться в себе зародить. В то время, как они слушают, медитирующие стараются вообразить и почувствовать эти вещи, при этом временно приостанавливая всякие посторонние независимые мысли. Однако привычная опора на любую форму групповой медитации может иногда приводить к чрезмерной зависимости от этих форм практики и от учителей, которые их проводят.

В большинстве случаев учителя проводят медитацию ради милосердных целей. Однако, поскольку управляемая медитация работает силой внушения, в особенности когда безмолвной медитацией руководят шаг за шагом, учитель с тенденцией к превышению власти может содействовать сверхзависимости. Превышение может принимать грубую, искаженную форму, если оно мотивировано желанием контроля ради служения себе, таким, при котором учитель старается манипулировать учениками для того, чтобы они поклонялись гуру, включая его или ее образ в свою визуализацию. В крайних случаях лидер культа может даже использовать ведение медитации для промывания мозгов последователей, чтобы совершить массовое самоубийство при надвигающемся конце света. В более тонких и мягких случаях использования власти учитель может искренне хотеть блага для учеников. И все же, неосознанное движение к обретению энергии и свершений от помощи другим в активной демонстрируемой манере может составлять подоплеку чрезмерного использования управляемой медитации.

Нет сомнений, что направляющая энергия харизматического учителя и групповая динамика может вносить свой вклад в наше обретение первоначального медитативного опыта в период, когда мы являемся начинающими практикующими. В действительности, большинство новопришедших обнаруживают, что им трудно обучиться медитации без такого управления. Духовное развитие посредством медитации, однако, должно иметь самостоятельную устойчивость. Как только мы обретаем определенный уровень дисциплины и опыта посредством групповой медитации, руководимой учителем, нам нужно усилить дисциплину и опыт посредством практики в одиночестве. В ином случае мы рискуем

пристраститься к управляемой медитации как к тонизирующему лекарству. Будучи внимательными к этим моментам с самого начала, мы можем избежать ловушек чрезмерной зависимости от учителя или даже от магнитофонной кассеты в своей практике медитации.

Кроме того, нам нужно проверить и свою мотивацию, и мотивацию тех учителей, кто участвует в руководстве медитацией. Даже если учитель старается получить власть, направляя других, мы можем получить пользу от руководимой медитации, имея достаточную ясность цели. Если учитель старается промывать мозги духовным искателям в отрицательных путях мышления, нам надо распознать этот синдром и отойти в сторону. Если же, однако, учитель имеет сверхопекающий или манипулирующий подход для того, чтобы помогать искателям обрести положительные пути мышления, нам надо включить этот недостаток в раздел медитации о гуру на уровне сутры, который касается фокусирования на недостатках наставника.

Сверхзависимость от получения всех ответов на свои вопросы.

Будда использовал много методов для ведения учеников по духовному пути. Иногда, когда ученики задавали вопросы, Будда применял сократовский подход встречных вопросов. Цель этого состояла в том, чтобы помочь ученикам обрести прозрение и ответить на вопрос, используя собственные способности обоснования. В другом случае Будда давал только частичные ответы и пропускал остальное. Этот стиль стимулировал учеников выводить свои ответы путем обоснования или через личный опыт. В определенных случаях Будда использовал энигматические (загадочные) средства и отвечал парадоксальным образом или внешне несвязанными утверждениями.

Квалифицированные духовные наставники применяют тот же самый круг методов, какие использовал Будда для руководства учениками и ответов на вопросы. Однако иногда учителя могут давать скорее авторитарные, нежели авторитетные ответы. Это может отбить охоту к свободному исследованию и мысли. Такие учителя могут, скорее, стимулировать сверхзависимость, давая категорические ответы на все вопросы, нежели помогать ученикам развить свои способности к различению и обоснованию. Ситуация определяется тем, осознана или не осознана мотивация учителей и каков уровень их умения в применении искусных методов.

Определенные духовные искатели могут быть склонны к зависимости от догматических учителей. Они считают, что жизнь слишком запутанна, что они хотят все прояснить и сделать определенным. Они не хотят думать сами. Однако такой подход непригоден для духовного роста. Поэтому, если духовные учителя дают только частичные или загадочные ответы на вопросы, надо понимать, что это метод обучения. Уважение к этому методу поможет нам избежать разочарования и нетерпеливости по отношению к неудовлетворительным ответам. Если, с другой стороны, учителя стараются подавить наш ум, нам надо помнить совет Будды, данный в *A Sutra on [Pure Realms] Spread Out in a Dense Array* «Сутре о частой сети (Чистых земель)»: «Не принимайте моей Дхармы просто из почтения ко мне, но анализируйте её и проверяйте - таким же способом, которым ювелир испытывает золото: он трёт его, режет, плавит».

Проблема подчинения.

Некоторые западные люди вступают в отношения с духовными учителями по модели католических монахинь, которые были невестами Иисуса и принимали обет совершенного без вопросов подчинения высшему авторитету. Эти люди чувствуют, что если вверятся, откроют сердца и позволят своим наставникам действовать через них, тогда они смогут послужить миру. На психологическом уровне этот синдром иногда происходит из низкой самооценки и из чувства, что собственная ценность возникает из принадлежности духовно более высокому существу. Хотя синдром этот более типичен для женщин - духовных искательниц в отношении к учителям-мужчинам, он часто возникает и у мужчин.

Добровольное подчинение идеализируемой личности и желание принадлежать кому-то более великому, чем мы сами, может легко открыть духовных искателей для возможности разных форм плохого обращения. Если их оскорбляют - или сексуально, или в менее жестких формах, переживание может заново усилить низкую самооценку, они могут почувствовать, что заслуживают дурного обращения. В других случаях дурное обращение может привести в результате к тому, что они закроют свое сердце для кого бы то ни было еще. На поверхности подчинение может выглядеть как потеря эго и поэтому – как буддийская добродетель. Однако, если подчинение производится ради неосознанного обретения чувства самоценности и для самоутверждения посредством принадлежности кому-то более великому, оно скорее подрывает, нежели усиливает здоровое чувство «я». Чувство самоценности происходит

преимущественно из познания своих собственных потенциалов и из использования их на благо другим настолько, насколько человек только может.

Кроме того, западные ученики, которые предвзято считают, что буддизм разделяет библейский подход к нравственности, могут по ошибке воображать, что тибетские ламы судят их в моральном отношении. Это может привести к неправильному внедрению концепции греха в динамику отношений. Поэтому, боясь отвержения из-за того, что они являются «плохими учениками», они чувствуют, что должны подчиняться без вопросов и всегда проявлять послушание.

С буддийской точки зрения, закон причины – результата в поведении функционируют без высшего авторитета, выносящего суд. Человек избегает деструктивного поведения не из-за страха наказания, а из-за желания избежать страданий, которые приносит такое нездоровое поведение. Как объяснялось выше, покорность законам, сотворенным Богом или провозглашенным избранной легитимной властью, – это некая специфически культурная, а не универсальная добродетель.

Здоровые отношения с духовным наставником, таким образом, не приводят в результате к подчинению или принадлежности наставнику.

Предубеждение относительно пола.

Позиция женщин в большинстве традиционных азиатских обществ ниже, чем позиция мужчин. Во времена Будды в древней Индии, например, предубеждения были настолько свирепы, что ради того, чтобы избежать презрения патриархального общества, Будда и его последователи даже включили предубеждения по половой принадлежности в монастырские дисциплинарные правила. Таким образом многочисленные традиционные тибетские наставники, в особенности, монахи разделяют наследие этого предубеждения, сознательно или бессознательно, несмотря на учение Будды о том, что сознание не имеет врожденно присущего ему пола. Их явное или тонкое принижение женщин часто унижает и разочаровывает западных учениц. Эта ситуация часто приводит к наиболее сильным блокирующим препятствиям в духовном прогрессе этих женщин.

Жалобы на предубеждения и борьба за изменение традиционными тибетцами их ценностей часто приводит только к еще большему краху, горечи и гневу. Так же, как в случае застревания на какой-либо обыденной ошибке наставника, фиксация на предвзятости своего учителя

относительно пола непродуктивна. Хотя чрезвычайно важно заставить тибетских учителей осознать страдания, которые причиняют эти их подходы ученицам-женщинам, может быть нереалистично ожидать внезапных революционных перемен. С другой стороны, отрицание предвзятости или подавление чувства унижения и боли подрывает духовное и эмоциональное здоровье учеников.

В медитациях о гуру на уровне сутры предлагает такой подход, который может временно помочь, пока в духовной сфере не наступит половое равенство. Если наши наставники страдают предубеждениями относительно пола, нам надо сначала признаться самим себе, что у них есть этот недостаток. Даже если наши наставники не могут или не будут признавать свою предвзятость как ошибку, наше открытое признание ее поможет смягчить боль. Затем, надо сфокусироваться на том факте, что эта ошибка наставников лишена существования в качестве врожденного внутренне присущего им порока, но возникла обусловленным образом в зависимости от различных культурных и личностных факторов. Это понимание может позволить нам тогда сосредоточиться на благих качествах и доброте и, в результате, извлечь ту пользу, которую только можно получить из этих отношений.

Влияние древнегреческой идеи об индивидуальности.

Другое бессознательное влияние, испытываемое западной мыслью, состоит в образе героя, бросающего вызов превосходству богов, - образе, получившем происхождение в Древней Греции. В соответствии с этим образом многие западные люди, как мужчины, так и женщины, чувствуют внутреннее тяготение к восстанию против авторитетов и традиции. Это может проявляться в нескольких направлениях.

Европейцы могут стремиться к установлению равенства, утверждая свои творческие способности и силу, как независимые личности. Так некоторые могут восставать против традиций своих родителей или общества и присоединяться к Дхарма-центрам в качестве бессознательного пути к заявлению индивидуальности. Чтобы утверждать свою личность, человеку не требуется быть самим собой, - люди чувствуют, что утверждают, также следуя какой-нибудь альтернативной моде или присоединяясь к альтернативным движениям. Неосознанные мотивы протеста, однако, могут поставить под угрозу шанс на здоровые взаимоотношения с духовным учителем.

Например, некоторые ученики могут избегать или отрицать продолжение руководства своих наставников, как только они почувствуют себя духовно «взрослыми». Духовные наставники учат учеников стоять на своих двух ногах и принимать просветленные решения, базируясь на сострадании и мудрости. Тем не менее, для принятия духовно зрелых решений не обязательно требуется неизбежное отрицание наставника и его или ее совета как угрозы для своей независимости или индивидуальности. Так, если высокомерие направляет учеников к восстанию против ограничений, оно неизбежно приводит к конфликту с наставниками.

Поддерживаемая культурой тяга к вызову и преодолению принятых стандартов, может также проявляться в виде неосознанной тяги достичь пробуждения и стать совершенным наставником для того, чтобы вырваться вперед и превзойти всех и каждого – как при тренировках для победы на Олимпийских играх. Это может вести к соревнованию с наставником, а культурный шовинизм может только усилить этот синдром. Например, некоторые ученики и даже некоторые недостаточно квалифицированные духовные учителя могут надменно чувствовать, что современный западный подход к буддизму очевидно превосходит устаревшие суеверные традиционные формы. Они верят, что, используя свой подход, смогут в действительности стать более великими учителями, чем их наставники. Здоровые взаимоотношения ученика-учителя, однако, требуют скромного признания доброты наставника и глубочайшего почтения к его или ее качествам, даже после того, как человек сам станет Буддой.

Напряжение относительно свободы на творчество

Тибетская концепция творчества очень отличается от западной идеи. Для традиционных тибетцев, как и для большинства азиатских культур, творчество возникает в гармоническом применении традиционных мотивов к индивидуальной ситуации. В храмовой архитектуре, например, человек стремится уложить классические проекты в новые рамки. Западная концепция творчества, с другой стороны, состоит в том, чтобы вводить нечто новое – и не только новое, но также зачастую нечто лучшее в каком-то смысле, нежели то, что делалось прежде. В западном культурном контексте поэтому проявлять творчество значит утверждать свою уникальность как личности, и это может нести в себе оттенок соревновательной мотивации. В других случаях или же в сочетании с описанной мотивацией западная тяга к творчеству может подпитываться

навязчивым личностным преследованием идеальной красоты, бессознательно приравниваемой к истине и добру. Эти концепции очевидным образом составляют наследие древнегреческой мысли.

Кроме того, индо-тибетская космология рассматривает современную историю скорее как поэтапное ухудшение времен, нежели эволюционный процесс неминусового прогресса. Поэтому традиционные тибетцы рассматривают новые идеи скорее с подозрением, нежели чем с восхищением от перспективы улучшения.

Западные ученики, которым недостает адекватной оценки этих культурных отличий относительно творчества, иногда хотят бунтовать против традиционных тибетских наставников, которые не поддерживают изобретательность по поводу Дхармы. Однако тибетский буддизм в действительности позволяет инновационные подходы – в форме искусных методов. Кроме всего прочего, Будда особо отмечал необходимость преподавать Дхарму в той манере, которая наиболее эффективна для данной личности и культуры. Но преподавание или делание чего-то в новой манере нацелено на принесение пользы другим, а не на утверждение своей уникальности и более высокой творческой способности или выражение собственной личности или поиск более изящного решения. Если мы помним это различие и сортируем свои мотивации к изменениям, тогда мы сможем избежать чувства, что нашей индивидуальности грозит опасность, когда имеем дело с традиционными тибетскими учителями.

14. Перенос и откат.

Описание подобных явлений в классическом психоанализе.

Перенос и регрессия – это явления, которые появляются в большинстве обычных человеческих взаимоотношений, но в классическом фрейдовском психоанализе, как объясняет Меннингер в своей *«Теории психоаналитической техники»*, они поддерживаются и используются в качестве рабочих инструментов. Клиент лежит на кушетке, в то время, как психоаналитик сидит за ним невидимый, что-то вроде родителя, остающегося невидимым для младенца, лежащего в люльке. Клиент открывает себя психоаналитику, но психоаналитик остается по большей части безответным и безмолвным. Клиент чувствует кризис и иррациональным образом переносит или проецирует на «белый лист» психоаналитика образ родителя или некоторой другой фигуры причинявшей беспокойство, из своего детства, - того человека, который не

обращал на него или нее достаточно внимания. Желая помощи, но не получая ее, клиент регрессиявляется до детских формул поведения.

Регрессия типично происходит по этапам. Клиент послушно следует инструкциям психоаналитика, чтобы раскрыть свои самые глубокие мысли и чувства. И все же, на видимом уровне клиенту не удается удовлетворить психоаналитика, и поэтому он не получает никакого поощрения за то, что является "хорошим" пациентом. Цель, которую клиент чувствует как отрицаемую, регрессиявляется постепенно от помощи - к вниманию, затем к признанию, к одобрению, любви, страсти. Чувство регрессиявляется от желания к жажде, к абсолютной необходимости, требованию. Упадок от неполучения желаемого объекта подобным образом регрессиявляется к гневу, затем ярости.

Ярость клиента может перекипеть в некий эквивалент инфантильной вспышки раздражения. Психоаналитик очевидным образом не любит его или ее. Клиент может захотеть отыскать у психоаналитика слабость и уязвить его (ее). Клиент может переносить на психоаналитика не только образ пренебрегающего родителя, но также образ безответно любимого человека. Клиент может флиртовать с психоаналитиком, стараться соблазнить его и, если бывает отвергнут, провоцирует скандал, провозглашая, что психоаналитик старался соблазнить его (ее). Перенос и регрессия могут принимать многообразные формы.

Оптимальным образом, клиент однажды достигает кризисной точки и так же, как в случае с лихорадкой, облегчается инфантильной яростью. Клиент видит, что выражение его или ее боли и гнева не ведет к клейму «плохого» ребенка и отверженности или пренебрежению. Психоаналитик продолжает действовать с той же самой стабильностью и спокойствием, которая характеризовала все их отношения. Постепенно клиент научается иметь разумные ожидания и узнавать разнообразные пути, на которых другие могут чувствовать себя комфортно, осуществляя свои ожидания. Клиент становится зрелым взрослым.

Эти же явления в отношениях ученика-наставника.

В соответствии с постфрейдистским употреблением терминологии регрессия для ранней стадии жизни может не только быть дегенеративным - нисходящим, но он может быть также и улучшением. Кто-то может регрессияваться до юного незрелого образа поведения, как его описывал Фрейд, или, можно сказать, до ребячески невинной манеры отношения к

миру с открытым умом. Восстанавливающий регрессия в идеальном случае происходит в здоровых отношениях ученика-учителя, в которых пример учителя вдохновляет искателя на то, чтобы оставить жесткие формы мышления и поведения, которые только создают причины для страданий. С другой стороны, перенос и регрессия в общем случаются в нездоровых отношениях ученика-наставника, в особенности когда наставнику не удается ответить ученику в той форме, в которой ему бы это понравилось. Давайте исследуем эти явления.

Ученик может на видимом уровне следовать учениям своего наставника и стараться доставить этому человеку удовольствие подношениями, служением и практикой. И тем не менее, наставник остается незатронутым, - словами кадампинского геше Шаравы, как тигр, взирающий на траву. Наставник может быть занят с многими другими студентами, может часто путешествовать и может иметь мало времени или вообще не иметь времени для индивидуального внимания к каждому ученику. Ученик, имеющий тенденцию к сверхзависимости, подчинению или бунту, может оказаться неспособен в психологическом плане совладать с этими фактами.

Если мы попадаем в такие ситуации, у нас может легко начаться регрессия. Мы можем осуществлять перенос и проекцию на своего учителя образа невнимательного родителя или безответного любимого. Мы хотим, жаждем, можем даже требовать признания, внимания, помощи, любви, похвалы и привязанности. В упадке, мы можем чувствовать гнев и ярость, но, может быть, будем чувствовать себя виноватыми по этому поводу. Из-за низкой самооценки некоторые из нас не решаются выразить свой гнев из страха оказаться заклеяменными и отвергнутыми как «плохие» ученики. Что самое плохое, мы можем страшиться, что наши чувства составляют «нарушение почитания гуру» и приведут нас к сожжению в аду, как это описывают многие буддийские тексты. Наша борьба по подавлению упадка и гнева и наше чувство вины, в действительности, создают ад внутри нас самих. В буддизме ад – это не место для наказания за непослушание, но переживание мучений, созданных нашим собственным неведением, деструктивными мыслями и действиями.

Разрешение проблем, возникающих из-за переноса и регрессии.

Для разрешения проблем, возникающих из-за переноса и регрессии относительно духовного наставника, могут быть полезны наставления Пятого Далай-ламы по медитации о гуру. Если мы попали в адское умственное состояние, которое создается этим синдромом, нам надо прежде всего осознать, что отбросить свой страх и чувство вины относительно всего того, что мы можем чувствовать по поводу своих учителей, - это не только нормально, но и существенно важно, - хотя, конечно, и нелегко. Страх и чувство вины относительно своих переживаний ничему не помогает. Как только мы сможем расслабить свои эмоциональные барьеры, например, используя некоторые методы буддийских медитаций для успокоения ума, нам нужно будет позволить своим омрачающим чувствам возникнуть и – постараться их опознать. Мы можем спросить самих себя: «Откуда приходят эти чувства? Что я в действительности стараюсь высказать?» Эта ситуация предоставляет превосходную возможность узнать больше о самих себе.

Если мы распознаем феномены переноса и регрессии, то в качестве следующего шага нам надо будет вызвать в уме те ошибки, которые мы видим в своем наставнике. Затем следует провести различие между фактами их действительного поведения и спроецированными на них образами наших неудовлетворительных родителей или разочаровавших нас любимых. Осознавая упадок, который мы переживаем, мы должны увидеть, что недостаток отклика у наших наставников происходит из причин и условий – таких, например, как наличие множества обязанностей. Кроме того, тот недостаток внимания или признания, которые мы получаем, - это не отвергание нас, и он не значит, что мы – плохие ученики. Вина, которую мы можем чувствовать, ни подтверждает, ни обосновывает нашу врожденную неадекватность.

Докапывание до корня своего гнева и отчаяния и устранение заблуждения, которое их порождает, - другими словами, медитация о *пустоте* и зависимом происхождении – приносит больше длящиеся результаты, нежели просто старание избавиться от ярости, давая ей выход. Выпускание подавленной ярости может лишь придать новые силы привычке гнева. Однако в большинстве случаев медитация о *пустоте* гневного отчаяния требует повторения и углубления прежде, чем начнет уменьшаться интенсивность этого чувства и частота возобновляющейся проблемы. Результаты следуют нелинейно, а чудесные излечения навряд ли когда-либо случаются.

Дальнейшие шаги в процессе разрешения проблем, предлагаемые контекстуальной терапией.

Следующая причина, вносящая свой вклад в перенос и регрессию, может быть специфической в культурном плане. С западной точки зрения, мир справедлив и прекрасен - или же потому, что Бог является ее создателем и правителем, или из-за его управления легитимными законами. Поэтому если мы следовали инструкциям своих наставников и осмысленно практиковали, то чувствуем, что заслужили признание, похвалу и некие права. Если наши наставники не дают нам того, что мы ощущаем по праву заслуженным, мы думаем, что они ведут себя несправедливо. Это может привести к нашему переживанию отчаяния, боли и иногда даже ярости. Мы можем регрессировать к чувствам детей, которые канючат, что это несправедливо, если им не разрешают в награду остаться вечером подольше после того, как они закончили свои домашние уроки.

В соответствии с подходом контекстуальной терапии, мы получаем права чувствовать себя плохо, когда наши наставники по видимости обращаются с нами несправедливо, хотя у нас нет права на месть. Чтобы преодолеть свою боль, нам надо также признать свое право быть счастливым по поводу тех искренних практик, которые мы проделали. Даже если никто другой не признает наше право чувствовать себя счастливыми, само-признание несет то подтверждение и силу, которые могут дать нам способность понять и простить недостатки наших наставников. Также они позволяют нам понять, что уважение и признательность к нашим наставникам справедливо им причитаются из-за их благих качеств и доброты. Кроме того, подтвержденное убеждение и спокойствие, получаемые из нашего само-признания, могут принести такую ясность и открытость ума, при которых можно увидеть, что наши наставники, может быть, в действительности и признавали наши старания какими-то способами, которых мы не поняли.

Радование духовного наставника.

Вопрос получения признания от духовного наставника вызывает особенную растерянность у западных людей, поскольку классические тексты об отношениях ученика-наставника многократно обращают внимание на радование духовного наставника. Ритуальные тексты, как

правило, содержат такие молитвы как: «Пусть я буду радовать моего гуру. Пусть все Будды будут мной довольны». Проблема состоит в том, как узнать, что может порадовать наставника. Различные культуры обуславливают людей в выражении своего удовольствия различными путями. Когда западным ученикам не хватает знакомства с тибетскими обычаями, они могут оказаться неспособны распознать, как традиционный тибетский наставник мог бы выразить свою радость по поводу ученика.

Низкая самооценка – это не проблема для большинства тибетцев, их типичными проблемами являются самоуверенность и надменность. Поэтому традиционный тибетский наставник постарается избегать похвалы ученику в его или ее присутствии, поскольку это может усилить чрезмерное чувство собственной ценности. Как правило, наставник будет хвалить ученика только перед другими, когда сам ученик находится где-то в другом месте. Более того, тибетцам не хватает западного знания того, что, несмотря на выраженность чувства в словах, оно в действительности нереально. Большинство тибетских пар, например, никогда не скажет друг другу: «Я люблю тебя» и не будет требовать «Я тебя люблю» для того, чтобы почувствовать себя защищенными или любимыми. Тибетцы выражают любовь проявлением заботы друг о друге. Так что тибетский наставник признает усилия ученика и выразит удовольствие только непрямым образом, например, серьезным принятием человека и передачей ему дальнейших учений.

Кроме того, тибетцы не чувствуют необходимости находиться друг с другом вместе постоянно или даже часто для того, чтобы поддерживать тесные отношения. В традиционном Тибете люди часто совершали длительные путешествия с караваном и находились каждый раз вдали от любимых на протяжении нескольких лет. Поэтому проведение небольшого количества времени с учеником нормально и не является признаком неудовольствия, отвержения или пренебрежения.

Главный способ, каким тибетцы выказывают, что они заботятся о ком-то, - это указание человеку на его ошибки и легкая брань. Они могут также предостеречь человека против возможных ошибок и в целом создать для него или нее трудную ситуацию, чтобы он или она могли учиться и расти. Если кто-то не проявляет в действительности заботы о другом человеке, то он или она не будет входить в такое беспокойство. Эта формула поведения типично характеризует не только традиционных наставников, но также традиционных тибетских отцов.

Большинство западных учеников, однако, совершенно неправильно истолковывает тибетскую манеру принятия кого-то всерьез и проявления заботы и беспокойства. Вместо чувства, что они порадовали своих тибетских наставников, ученики чувствуют, что доставили им

неудовольствие или разочаровали их. Во многих случаях они могут проецировать неприятные переживания со своими родителями на ситуации с наставниками. В результате ученики могут проходить через регрессию и отклик в юношеском стиле. Например, они могут рассматривать суровый тибетский отеческий совет как оценочное западное родительское неодобрение. Они могут принять его как резкую критику и как угрозу своей цельности, индивидуальности и независимости. Они могут рассматривать предостережения против ошибок как знаки, что их наставник и не доверяет им и не уважает их. Вместо помощи ученикам в их созревании тибетская манера может просто усилить их низкую самооценку. В результате ученики могут или бунтовать или думать о себе даже хуже. Они будут убеждены, что наставник - недобрый человек.

Так, развитие твердой убежденности в благих качествах наставника и своей признательности за его или ее доброту иногда требуют дополнительных шагов. Может быть, ученикам требуется распознать формы признания и проявления удовлетворения со стороны учителя, отличающиеся от тех, что они знают из своей культуры и о которых думают, что это нечто универсальное. Успех этого шага даст им возможность, говоря словами Бозсорменной-Нагы, «преодолеть чувство недостаточности или обмана и согласиться на уплату в другой валюте за признание, которого они по праву заслуживают».

В таком случае медитация о гуру с подходом контекстуальной терапии будет проходить через следующие стадии. Сначала, как при стадии сорадования во время семичленной молитвы, нам самим надо признать и почувствовать, что наша практика хороша. Затем, если наши наставники не проявляли к нам какого бы то ни было внимания или каких-нибудь признаков радости по поводу нашей практики, которых бы нам хотелось, нужно осознанно признать это. Однако жалобы по поводу этого факта и чувство, что наш наставник должны принять наши способы, скорее, только подавят или раздражат нас, нежели принесут нам подъем. Кроме всего прочего, наши ожидания нереалистичны. Поэтому затем нам надо понять, что культурные или личностные ограничения, которые имеет наставник, возникли из разнообразия причин, а не составляют врожденных пороков в характере наставника. Таким образом, мы сосредоточимся на *пустоте* недостатков наставника от существования самосущим врожденным образом.

Затем, если наш наставник является традиционным тибетцем, надо припомнить типичные для тибетцев способы признания усилий ученика и выражения удовольствия. Далее, надо вызвать в своем уме поведение наставника относительно нас, и, может быть, мы сумеем лучше распознать благие качества и доброту в том, что таковым является. Когда мы сумеем

правильно отождествить формы, в которых наставник признает учеников и выказывает удовольствие, - другими словами, когда мы научимся понимать культурный язык своего наставника, тогда мы сможем с твердым убеждением сосредоточиться на тех ясных признаках, которые он (она) выказывает. Тогда мы сможем подлинно оценить качества и доброту своего наставника.

Более глубокое разрешение проблем посредством медитации о *пустоте*.

Подход контекстуальной терапии может быть полезным, когда имеешь дело с проблемой, что хочешь порадовать наставника и не можешь распознать непривычные для нас пути проявления признательности и удовлетворения. И все же, даже если мы способны принять культурные и личностные обычаи своего тибетского наставника, все равно мы можем страстно желать эмоциональных порывов для своей хорошей практики. Если мы не можем получить их от тибетского наставника в знакомых формах, мы можем почувствовать, что, быть может, если мы удовлетворим своих западных учителей, то получим похвалу и внимание от них. Такой подход неизбежно ведет к крушению и страданиям. Надо увидеть, что подоплекой нашего желания признания и желания радовать учителя может быть неосознанная навязчивая идея обрести принятие и одобрение. Так без докапывания до более глубокого слоя и без применения медитации о *пустоте* эта более серьезная проблема может остаться нерешенной.

Как утверждалось ранее, здесь могут участвовать в возникновении проблемы два специфически западных допущения: допущение, что вселенная справедлива, и неосознанная вера в то, что мы виновны в первородном грехе. С буддийской точки зрения, эти два неоспариваемые допущения базируются на заблуждении относительно того, как существует вселенная и мы сами. Буддизм не разделяет западного верования, что вселенная справедлива или добра. Также он не признает, что вселенная несправедлива или что вещи существуют произвольным образом. Все происходит как результат крайне сложной сети взаимосвязанных причин и условий, без неотъемлемого источника справедливых законов и без неотъемлемого законного права справедливо их устанавливать. Кроме того, первая святая истина, которую преподал Будда, состоит в том, что жизнь содержит страдание. Мы можем следовать совету своего наставника и – по целому комплексу причин – никогда не получать за это его признания. Если мы верим, что вселенная должна быть справедлива и

таким образом ожидаем, жаждем или требуем признания или признаков удовлетворения, мы создаем только еще большее страдание.

Желание признания часто маскирует желание одобрения и принятия, что часто маскирует низкую самооценку, базирующуюся на неосознанной вере в наличие врожденной греховности. Болезненные эмоциональные переживания часто подтверждают и заново усиливают эту веру. Более того, получение признания в надежде, что это утвердит нашу ценность, означает утверждение своей ценности в качестве независимо существующих индивидуальностей. Эта навязчивая идея происходит из заблуждения относительно того, как мы существуем. Признание, будет ли оно со стороны других или нас самих, может временно заставить нас чувствовать себя лучше. Однако чувство счастья скоро исчезнет, если только оно не сопровождается пониманием реальности.

В высшем смысле, нужно постичь, что, хотя мы существуем как индивидуальности, но внутри нет твердого «меня», которое самосуще неудовлетворительно и которое нуждается в получении признания или в том, чтобы удовлетворить других, дабы почувствовать себя ценным или реальным. Но, хотя в высшем смысле признание не имеет места, тем не менее, важно, чтобы мы не чувствовали, что были идиотами из-за того, что в нем нуждались. Признание необходимо, пока мы еще связаны границами специфических в культурном отношении мыслей и верований. Без этого признания для большинства людей может быть слишком трудным перенести разрушение этих границ.

Если признание не приходит в распознаваемых формах от наших наставников, родителей, любимых или друзей, тогда определенную помощь может принести само-признание. Однако нам нужно быть осторожными в его применении. Как только мы выходим за культурные ограничения, прекращение само-признания преждевременным образом может оставить нас все же с низкой самооценкой. Более того, ощущение своей глупости в том, что мы прежде чувствовали, просто заново усилит нашу низкую самооценку. Однако при глубоком понимании *пустоты* даже прощение самих себя за глупые действия становится ненужным.

В здоровых взаимоотношениях с духовным учителем ученики следуют инструкциям учителя, усердно практикуют и даже помогают наставнику финансово и физически без какой бы то ни было потребности в признании или похвале. Ученики делают все это, чтобы принести пользу себе и другим, а не ради поглаживания по головке. Тогда радование наставника делается не ради получения самоутверждения посредством их признания, их «спасибо» или какого бы то ни было знака их удовольствия. Радование наставника производится ради обретения большей способности помогать другим.

Контр-перенос (Countertransference).

В психоанализе психоаналитики могут неосознанно отвечать на перенос и регрессию со стороны клиента при помощи контр-переноса. Например, предположим, клиент неосознанно переносит образ занятого отца и регрессирует до требования внимания. В ответ психоаналитик может неосознанно сделать контр-перенос образа требующего родителя и сделаться обороняющимся или раздраженным. Заметим, что и перенос, и контр-перенос – и то, и другое, как определял их Фрейд, представляют из себя бессознательные процессы. Другими общими результатами контр-переноса является бессознательный переход в покровительственное, манипулирующее, льстивое, разочарованное или романтически заинтересованное состояние. Частью программы подготовки для психоаналитика является нахождение любых признаков бессознательного контр-переноса и – при включении их в осмысленное осознание - удержание от действий под их импульсом.

Если студенты или ученики переносят образы родителей или любимых на духовных учителей и регрессируют к юношеским или другим неуместным поведенческим формулам, то полностью квалифицированные учителя откликнутся на это без контр-переноса. Даже если ученики выражают неразумные требования или заявляют о романтической любви, наставники позволяют их словам пройти через себя без раздувания ситуации в твердые и независимо существующие инциденты. Поддерживая спокойствие, равнозначность и теплоту, заботливое внимание, хорошо квалифицированные наставники будут действовать подобно кроткому зеркалу. Зеркало позволяет людям получать истинный взгляд на себя, не приобретая в действительности черт того человека, который перед ним находится.

При нормальных взаимоотношениях квалифицированные наставники не вступают в конфронтацию с учениками, имеющими проекции, и не ругаются с ними из-за их негодных мыслей и действий. Например, тибетские наставники обычно ругают учеников только за неправильные действия относительно других, поскольку из-за скромности наставник не может требовать должного отношения к самому себе. Скорее, посредством последовательного непогрешимого поведения наставник обеспечивает создание таких подходящих для учеников условий, в которых те обретают понимание и прозрение относительно своей непосредственной ситуации. Наконец, ученики приходят к видению своих спроецированных фантазий. В отличие от психоаналитика, духовные наставники затем не стимулируют

процесс переноса и регрессии. Однако, подобно психоаналитикам, наставники обращаются с этим процессом мудро и сострадательно, если он случается.

Зрелый ответ на контр-перенос.

Большинство духовных наставников не являются пробужденными существами и, следовательно, они все еще имеют по крайней мере следы омрачающих привычек. Поэтому духовные наставники могут все еще переживать неосознанный контр-перенос. Если это происходит, наставники следуют тому же самому процессу, который проделывают психоаналитики. Они стараются распознать чувства контр-переноса и воздержаться от действий под их влиянием. Некоторым духовным учителям, однако, не хватает определенных благих качеств, и они могут действовать, исходя из импульсов, которые возникают из неосознанного контр-переноса. Например, в ответ на культовое поклонение, лесть или флирт со стороны студентов, духовные учителя могут отвечать в романтически незрелой манере.

Если контр-перенос направлен на нас, надо внимательно проверить причины проблемы. Во время первой фазы медитации о гуру на уровне сутры нам надо объективно исследовать, возникает ли ошибка учителя частично в ответ на наш собственный перенос и регрессия, или она происходит исключительно из других источников. Если мы обнаруживаем, что частично ответственно за это наше собственное поведение, нам надо поработать над уменьшением этого поведения. Если учитель все равно не прекращает своего неправильного отношения или даже оскорбительных действий, мы можем последовать совету Ашвагоши. Мы вежливо объясним учителю приватным образом, что это неправильное поведение заставляет нас чувствовать себя неудобно и попросим учителя объяснить, почему он или она действует таким образом. Или же мы можем последовать учениям Калачакры и поддерживать почтительную дистанцию.

Приведение учителя в замешательство на публике так, чтобы он или она потеряли свое лицо, может быть последней мерой - только чтобы прекратить крайние оскорбительные случаи. Если мы думаем прибегнуть к этим сильнодействующим средствам, нам надо особенно ясно удостовериться, что наша мотивация состоит чистым образом в том, чтобы избавить других людей и учителя от дальнейшей боли. Если же план

поставить учителя в неудобное положение является личной вендеттой, предпринятой из мести, это может вызвать больше вреда, чем блага. Такое событие может принести великое заблуждение другим ученикам учителя, которые получили для себя великую пользу от его или ее учений. Оно может оставить их в состоянии духовной безысходности и нас самих в горьком негативном состоянии ума. Дурное обращение, вне зависимости от того, подпитывается ли оно контр-переносом или нет, для того, чтобы положить ему конец, требует тонких, мудрых и сострадательных методов.

Резюме.

Для здоровых отношений с духовным учителем требуется надежная ориентация в жизни, мотивация бодхичитты и, кроме всего прочего, хорошее понимание *пустоты*. Без этих предпосылок любая попытка по построению взаимоотношений таит в себе опасность неуправляемого переноса и регрессии.

Отношения с духовным наставником – это не то же самое, что отношения с психоаналитиком. Наставник не проводит регулярных индивидуальных приемов ученика для того, чтобы надзирать над процессами переноса и регрессии и держать их под контролем. Поэтому, если происходит перенос и регрессия, как это часто бывает, то здесь может помочь устранить проблему медитация о гуру уровня сутры, подкрепленная теми стадиями, которые предлагает контекстуальная терапия.

15 Страх в отношениях ученика-наставника (Fear in a Disciple-Mentor Relationship).

Страх нарушения гуру-почитания.

Почти каждый классический текст по отношениям ученика-наставника включает раздел об адских страданиях, которые последуют из того, что переводится обычно как «нарушение почитания гуру». Этот материал имеет своим происхождением по большей части живое описание Ашвагоши тех ужасов, в которых суммированы некоторые пассажи из тантр. Хотя этот вопрос касается в особенности отношений с тантрическими мастерами, большинство тибетских авторов считают, что он имеет общее значение, которое приложимо также к отношениям с учителями сутры.

Изучение этого наставления заставляет многих западных людей вносить разрушительный элемент страха в свои взаимоотношения с духовными учителями. Страх ада с легкостью приводит к менталитету культа и может сделать людей доступными опасности дурного обращения со стороны нещепетильных учителей. Такие люди боятся протестовать против неправильного поведения или боятся уйти от своих учителей из страха сожжения в аду. Чтобы избежать этого типа нездоровых отношений, им надо внимательно исследовать это учение.

Прежде всего, нужно знать в точности, какие типы отношения или поведения эти тексты описывают как ведущие в ады. В ином случае, если перевод термина «почитание гуру» уже задал их пониманию ложное направление, тогда сомнительная фраза «нарушение почитания гуру» может запутать их еще больше. Затем, им требуется понять буддийскую концепцию ада. И наконец, нужно оценить, что психологически понимается под страхом в системе западной культуры.

Саморазрушительные действия в отношении духовного наставника.

Сокрушительные саморазрушительные действия в отношении к духовному учителю распадаются на три категории:

- 1) построение отношений с лже-учителем,

2) отсутствие веры в благие качества, которые в действительности имеет наш наставник, и размышление о нём в духе искаженных, антагонистических подходов,

3) искаженное отношение к своему квалифицированному наставнику. Искажённое отношение означает нарушение первого из коренных тантрических обетов: избегать унижения или осмеяния своего тантрического мастера. Также оно включает нарушение любого из первых двух обетов, описанных в Калачакра-тантре: причинение беспокойства уму своего тантрического мастера или нарушение того наставления, которые он или она передал нам.

В контексте нарушения почитания гуру - как в случае искаженного антагонистического подхода, так и в случае искаженного отношения - нарушение относится к изменениям в манере отношения учеников к своим квалифицированным наставникам после установления с ними здоровых отношений ученика-наставника. Эти два случая не относятся к враждебным размышлениям или действиям учеников в отношении духовных наставников, которые не являются их наставниками, или к враждебному размышлению или действию других людей по отношению к наставникам учеников, хотя, конечно, враждебное мышление или поведение, направленное любым человеком против другого человека, деструктивно. Но деятель, и объект действия в нарушении почитания гуру – это нечто особенное.

Далее, лжеучитель – это тот, кто подвластен вредным эмоциям, таким как алчность, привязанность, гнев или наивная ограниченность, и кто претендует, что имеет такие благие качества, которых он или она не имеет, или кто скрывает свои подлинные недостатки. Кроме того, такой человек имеет слабое чувство нравственности, обучает только ради личной выгоды или передает неправильную информацию и наставления. Наивные духовные искатели могут неправильно понимать некоторые из недостатков этого человека как ценные качества или приписывать ему или ей благие качества, которых он или она не имеет. В результате, они строят искаженные взаимоотношения, которые основываются на обмане и лжи.

Размышление в русле искаженного антагонистического подхода – это одно из десяти фундаментально деструктивных действий, описанных в буддизме, и оно составляет нарушение одного из бодхисаттвенских обетов. Это значит отрицать или не признавать благие качества, которые наш духовный наставник в действительности имеет, и планировать распространять ложную информацию о нем. Этот деструктивный образ мышления заходит куда дальше простого отсутствия веры в благие качества, которые имеет наставник.

Далее, в соответствии с объяснением мадхьямаки-прасангики, размышление в духе искаженного антагонистического подхода может также включать интерполяцию чего-то ложного. Здесь деструктивным мышлением для учеников будет введение и проецирование отрицательных качеств на своих наставников, которых эти учителя не имеют.

Сверх этого, в соответствии с «*Большим руководством к этапам пути*» Цонкапы, мотивация, стоящая за размышлением в духе искаженного антагонистического подхода должна включать пять следующих вредных эмоций или подходов:

- 1) надо быть упрямым слепцом относительно реальных качеств человека,
- 2) надо быть сварливым, из-за извращенного чувства удовольствия от своей негативности,
- 3) надо быть убежденным в своём заблуждении, базирующемся на неправильном понимании и анализе,
- 4) надо быть придиричивым, недоброжелательным, не желающим принять, что другие имеют благие качества,
- 5) надо быть твердолобым в своем желании подавить человека, без малейшего стыда относительно этого и без мысли о том, что это неправильно.

Искаженное антагонистическое мышление по поводу своего духовного наставника, таким образом, не включает все мысли о его или ее действительных ограниченностях или недостатках. Для учеников мысль о том, что их наставники не являются полностью пробужденными существами, способными говорить на любом языке мира, стоит за рамками сферы этого деструктивного способа мышления. То же самое относится и к тому, что действительные ошибки или недостатки их наставников являются в действительности относительными недостатками и ошибками. Подобным же образом деструктивное действие не включает несогласие учеников с традиционным мнением их наставников о том, что у женщины духовно слабее мужчин. И также оно не включает решение сохранять почтительное расстояние от духовных наставников, допуская дурное обращение.

С другой стороны, рассмотрим тех учеников, которые застревают на действительных пороках или ошибках своих наставников и – при антагонистических подходах - хотят их обнародовать. При этом способе мышления не отрицаются действительные благие качества и не приписываются некие фиктивные негативные качества. Таким образом, это мыслительное действие не составляет искаженного

антагонистического мышления. Однако, если мысль сопровождается любыми из пяти вредных эмоций и подходов, которые описывал Цонкапа, тогда это действие негативно и создает страдание.

Нарушение тантрических обетов во взаимодействии с наставником.

Для учеников ругать или высмеивать своего наставника означает отрицать свое прежнее уважительное и признательное отношение по отношению к учителю и высказывать ему презрение. Саморазрушительное действие может включать вменение в вину ошибок или высмеивание наставника - по намерению неуважительное или невежливое, или мысль или слова о том, что его учения бесполезны. Во "*Всеосвещающем светоче*" Чандракирти привел пример ученика, который получил интеллектуальное понимание *пустоты* благодаря наставлениям своего наставника и внимательному размышлению над ними. Во время этого процесса ученик обрел убежденность в качествах наставника и признании его доброты в обучении этому предмету. Позже ученик дошел до презрения к учителю и мыслям, что в тех учениях не было ничего особенного. И пока ученик придерживался этих отрицательных установок, у него не было никакого шанса обрести глубокое понимание *пустоты* в медитации. В своем "*Очищенном золоте*" Третий Далай-лама отметил, что унижение наставника обычно происходит из застревания на изъянах учителя - неважно, действительных или воображаемых.

Для учеников причинить беспокойство уму наставника значит оскорблять своего учителя деструктивным поведением или речью, по причине вредных эмоций или подходов, даже не думая о воздержании от таких дел ни в какой момент действия. Деструктивные действия включают: отнятие жизни, физическое нанесение вреда, кражу или неправильное сексуальное поведение. Деструктивная речь включает: ложь, вносящее раздоры сплетни, грубые или оскорбительные слова и перебивание пустой болтовней. Вне зависимости от того, направлены ли эти деструктивные действия на наставника или на других существ, эти действия оскорбят наставников и доставят им неудовольствие.

Для учеников преступать наставления, которые были даны их наставниками, означает совершать тайно любое из десяти деструктивных действий или нарушить свои обеты после получения особого наставления избегать такого поведения. В качестве мотивации в этом случае должны

выступать вредные эмоции или установки. Кроме того, ученики должны понять, что это деструктивное поведение доставляет неудовольствие их наставнику и даже не думать об участии в таком действии каким бы то ни было образом.

В отличие от случая причинения беспокойства уму наставника, здесь учителю не обязательно узнавать о дурном поведении или высказывать неудовольствие. Нарушение наставления, таким образом, не включает вежливый отказ ученика действовать деструктивным образом или преступить свои обеты, когда на том настаивает его учитель. Также оно не включает вежливое извинение за неделание чего-то, превышающего способности или возможности ученика.

Саморазрушительные мысли и действия относительно своего наставника, таким образом, - это нечто совершенно особенное, и ум должен находиться в крайне негативном состоянии, чтобы действительно совершать их в полном смысле слова. Более того, извращенные или антагонистические мысли о своем наставнике, его оскорбление, причинение беспокойства его или ее уму или нарушение наставлений, которые он или она передали, требует наличия четырех дополнительных связывающих факторов прежде, чем могут последовать совершенно сокрушительные результаты:

1) нужно, чтобы ученики рассматривали свои негативные действия как свободные от порочности, видели в них только преимущества и совершали их без раскаяния;

2) попав под власть отрицательной привычки раньше, они должны не иметь никакого намерения воздерживаться сейчас или в будущем от повторения этих действий;

3) им надо быть довольными своим отрицательным действиям и совершать их с извращенным чувством радости;

4) нужно, чтобы у них отсутствовало какое бы то ни было чувство достоинства или беспокойства из-за унижения семьи или учителей и какое-то намерение компенсировать тот вред себе, который они причинили.

Далее, даже если ученики действовали каким угодно образом из тех форм саморазрушительного поведения, со всеми ли четырьмя факторами или не всеми, Ашвагоша ясно указывает, как избежать сокрушительных последствий. Ученикам надо признаться наставнику в своем деструктивном поведении или мыслях, признать их ошибочными и извиниться. При извинении надо чувствовать раскаяние - не вину! - относительно отрицательного действия, пообещать постараться избежать

его повтора и заново установить надежную ориентацию в жизни и мотивацию бодхичитты. Чтобы усилить позитивный потенциал, возникающий из этих взаимоотношений и подтвердить тесную связь, им нужно также сделать небольшое подношение своему учителю в качестве символа высокого признания и уважения. Даже если учитель уже ушел из жизни, ученик может последовать этой процедуре перед портретом учителя или мысленно представив его или ее перед собой. Однако западным ученикам нужно быть особенно внимательными, чтобы не впасть в ложное понимание того, что такое совершение подношений своим наставникам – это путь оплаты искупления своих грехов.

Адские состояния ума.

Соответствующее санскритское слово для ада – *нарака*, то есть безрадостное состояние. Тибетский эквивалент – ньелва (*dmyal-ba*) соответствует состоянию, которое трудно претерпеть. Буддийская концепция ада, следовательно, это мучительное, терзаемое умственно физически состояние, без радости, при котором человек чувствует себя пойманным в капкан и неспособным спастись. Хотя классические тексты содержат живые описания, важный пункт здесь составляет то умственное состояние и сопровождающее его физическое переживание, которое они описывают.

Следование за лжеучителем может привести к сокрушительным последствиям нездоровых отношений или к духовному оскорблению, которое может разрушить энтузиазм относительно духовного пути. Это может превратить имеющих открытый ум искателей в горьких циников, полностью закрытых для дальнейших шагов по направлению к освобождению и пробуждению. На безрадостное разочарованное умственное состояние таких людей трудно повлиять. Это и есть живой ад. Мы можем понять данный вопрос, рассматривая аналогию с тем, как мы бываем больно ранены нездоровыми отношениями с казавшимся правдивым партнером или с другом, который предаст наше доверие. Мы можем быть настолько опустошены в результате этого сокрушительного опыта, что закроемся эмоционально и будем бояться вступить в другие взаимоотношения. Мы можем даже отрицать ценность таких взаимоотношений вообще.

Подобным образом терзаются и ученики, которые сначала уверились в действительных качествах наставника, а затем из-за какой-то

омрачающей причины изменили свое мнение. Когда это случается, ими овладевает отрицание качеств и доброты наставников, с проецированием надуманных ошибок, или болезненное застревание на действительных изъянах наставника. Они могут чувствовать пренебрежение к своим наставникам и действовать деструктивно или нарушать свои обеты из злости, надеясь, что такое действие доставит неприятность или боль их учителям.

Подобное явление может случаться с нашими подлинными друзьями или любящими партнерами. Перемена настроения может произойти из глубоких психологических факторов, таких как низкая самооценка и паранойя. Чувствуя себя недостойными получать доброту или любовь, мы можем отрицать внимание и привязанность, которые в действительности получаем. Боясь оказаться брошенными, мы можем отвергнуть своих партнеров первыми, чтобы избежать боли отвергнутости позднее. Мы можем даже постараться причинить боль своим партнерам или привести к тому, чтобы нас бросили, ведя себя ужасно с ними или заводя любовные интриги. Перемена отношения может также произойти из влияния дурных друзей.

Ясно, что такое умственное состояние – это мучение и пытка. Оно создает личный ад, в котором отсутствует какая бы то ни было радость и из которого трудно спастись. Это может даже ослабить иммунную систему или принести новую и утяжелить имеющуюся болезнь. В соответствии с буддийским объяснением кармы, наиболее негативные действия приносят свои результаты в будущих жизнях. Тем не менее, когда человек направляет крайне деструктивные действия на кого-то, кто имеет выдающиеся благие качества и кто был особенно добр к нам, тогда результаты могут вырваться уже во время этой жизни. Таким образом, адские последствия извращенных или антагонистических мыслей или дел по отношению к нашим наставникам часто происходят вскоре после совершения действия.

Страх в западном контексте.

Поскольку многие западные духовные искатели не имеют ясного представления о том, какие мысли и дела в отношении их наставников приносят адские результаты, они боятся думать или делать что-то, что в действительности вообще не ведет к беде. Например, они могут бояться правильно воспринимать как ошибки действительные изъяны наставника,

такие как несправедливость, дурное обращение или участие в политике борьбы за духовную власть. Они могут думать, что каждое действие их наставника должно быть совершенным, поскольку наставник является полностью пробужденным Буддой.

Неверное понимание концепции почитания гуру и видения в наставнике Будды может служить промыванию мозгов учеников вплоть до появления у них такого чувства, что они обязаны отрицать истину. Этот конфликт неминуемо ведет к душевному беспокойству и напряжению. Они могут страшиться критики со стороны товарищей - учеников по Дхарме, если в своем центре вытаскивают что-то на поверхность относительно учителя, что их беспокоит или кажется неправильным. Они удерживают себя от разговоров об ошибках, которые видят, из страха оказаться заклеятыми как плохие ученики и еретики, которые будут гореть в аду.

Далее, некоторые ученики могут чувствовать себя виновными в появлении сомнений даже на момент в том, что их наставник - это буквально просветленное существо. Как правило, западные искатели чувствуют, что постановка под вопрос всеведения наставника указывает на что-то неправильное в них самих. Итак, страх наказания подпитывает западное чувство врожденной вины и неадекватности и низкую самооценку. Более того, в состав этого страха входит чувство безнадежности, потому что по библейскому мышлению, ад вечен, без возможности выхода из него.

В соответствии с буддийскими учениями, только особенные, крайне отрицательные мысли и действия по отношению к наставнику приводят к адским состояниям ума и, вне зависимости от того, насколько эти мысли и действия ужасны, никакое адское состояние не длится вечно. Посредством раскаяния, открытого признания своих ошибок и так далее ученики могут избежать терзаний духовного опустошения или восстановиться после него. Но, тем не менее, многие западные ученики сомневаются в пользе созерцания адских последствий искаженного отношения к наставнику, которые в медитациях о гуру уровня сутры стандартным образом включаются как одна из предварительных стадий.

Причина для описания адов.

Как объяснялось ранее, западные системы нравственности произошли из веры в законы, введенные в силу божественным образом или легитимной властью. Подчинение закону определяет человека как

хорошую личность или гражданина, достойного награды, в то время как неподчинение делает человека плохим и заслуживающим наказания. Поэтому многие западные духовные искатели бессознательно рассматривают обсуждение адов как описание наказания за неподчинение правилам не подвергаемого сомнению почитания гуру.

С другой стороны, буддийская нравственность не включает в свои рамки подчинение или моральный суд. Люди сами обуславливают страдание, действуют деструктивно, побуждаемые алчностью, привязанностью, гневом или ограниченной наивностью. Если они начинают осознавать результаты негативного поведения и хотят избежать переживания страдания, тогда им нужно постараться воздержаться от подобных действий. Так, описание адов в буддийских текстах не нацелено на то, чтобы заставить людей чувствовать себя виноватыми или запугать людей с низкой самооценкой до покорности. Это описание предназначено для того, чтобы дать людям знания о последствиях их саморазрушительного поведения.

Давайте рассмотрим случай с традиционными тибетцами. Поскольку большинство их, как правило, не страдают от низкой самооценки, для них информация об адских страданиях не создает причины, чтобы чувствовать себя виновными или запуганными из-за несоблюдения священных законов. Однако это знание может помочь тибетцам уменьшить свою гордость, свое необузданное поведение. Западные люди могут учиться на этом примере.

Современные западные искатели часто отрицают идею божественного наказания, и все же многие могут по-прежнему оставаться субъектами вины и низкой самооценки. Если они не корчатся от страха нарушить почитание гуру, то они могут компенсировать эту низкую самооценку, действуя с необузданной гордыней. Например, как часть бессознательного процесса переноса и регрессии они могут нагло оскорблять учителя, мыслящего устаревшим образом, когда он обучает их чему-то, что им не нравится, например – учению об адских страданиях. Подобно детям, чувствующим свое превосходство над родителями, они могут спесиво думать, что западные научные верования лучше, чем примитивное тибетское суеверие, а это только добавляет топлива в чувство вины и низкой самооценки.

Если мы думаем подобным образом, то, может быть, лучше будет рассмотреть психологические истины об адских состояниях ума, производимых нарушениями в отношениях ученика-учителя.

Страх, относящийся к вопросам по поводу Защитников учения или кандидатов в тулку.

В настоящее время происходит много неразберихи относительно Защитников Дхармы и кандидатов в тулку. Один великий мастер поддерживает одно мнение, а другой принимает противоположное. Много проблем, с которыми сталкиваются западные ученики в свете этих противоречий, возникает из отсутствия ясности относительно учений и из нездоровых отношений с духовными наставниками, которые развились из этой неясности. Например, многие ученики чувствуют, что они должны преданно поддерживать мнение своих учителей, потому что боятся, что если не сделают этого, то совершат нарушение почитания гуру. Они более не будут рассматривать своих наставников как Будд и, следовательно, будут гореть за это в аду.

Необходимо помнить, однако, что нам нужно поддерживать различающее осознание и здравый смысл на протяжении всех своих взаимоотношений с духовными наставниками. Кроме того, несогласие с наставниками по определенным пунктам не означает отсутствия веры в базовые благие качества наставника. Также оно не означает, что мы отвергли учение, что наставник – это и обычный человек, и Будда с разных достоверных точек зрения. Однако относительно определенных спорных вопросов мы должны прийти к умозаключению сами. Конечно, здесь есть вопрос, как принимать решение.

В случаях, касающихся опыта медитации, правильной может быть более, чем одна точка зрения. Например, три гелугпинских мастера равной значимости Кэдубчже, Гьелцабчже и Кэдуб Норсанг Гьяцо расходились в своих комментариях относительно того, сколько тонких энергетических капель требуется собрать в центральном энергетическом канале, чтобы достичь пути видения – той стадии, на которой человек обретает неконцептуальное постижение *пустоты*. Каждое описание достоверно, оно базируется на опыте обретшего свершения практикующего. Ученики могут решать, какое описание достоверно в отношении их, базируясь только на личном медитативном опыте. Конечно, не каждый ученик всякого из этих трех мастеров имел тот же самый медитативный опыт, что и его учитель.

В других случаях одна сторона в имеющемся разногласии может быть неправа объективно, вне зависимости от нашей точки зрения или личного медитативного опыта. Ученики могут, однако, прийти к такому выводу только на основе углубления своего изучения и своего мастерства в сфере логики. Тем не менее, истинно или неистинно утверждение, что

вызывающий разногласие Защитник является Буддой, или что определенный кандидат является воплощением определенного ламы, нет нужды в том, чтобы оскорблять противоположную сторону.

Решение предельно затемненных вопросов.

Правильный медитативный опыт и логика могут разрешить определенные вопросы, такие как: может ли воззрение Читтаматры на *пустоту* устранить все помехи, препятствующие Освобождению и Пробуждению? Однако они непригодны для решения предельно *затемненных* вопросов, таких как карма и перерождение. В подобных случаях Дхармакирти в своей работе «Комментарий на книгу «Компендиум достоверного познания Дигнаги» рекомендовал опираться на достоверные источники информации. Опыт и логика могут подтвердить достоверность того, что Будда объяснял о *затемненных* и скрытых феноменах, например, сосредоточении и *пустоте*. Более того, поскольку единственным побуждением Будды к учению было сострадание к другим, чтобы они избежали страдания, и поскольку это побуждение было достаточно искренним и сильным, чтобы помочь ему преодолеть инстинкты заблуждения, Дхармакирти отстаивал мысль, что можно быть уверенным в том, что Будда – это достоверный источник информации. Поэтому то, что объяснял Будда относительно предельно *затемненных* феноменов, также является достоверным.

Однако, если ученики, чтобы разрешить спорные вопросы, полагаются исключительно только на достоверные источники информации, то они могут обнаружить, что отрывки из буддийских писаний и собраний сочинений великих мастеров способны подтвердить почти все что угодно. Более того, если ученики получили посвящения у тантрических мастеров, относящихся к обеим сторонам в споре, и рассматривали и тех, и других как всеведущих Будд и, соответственно, как достоверные источники информации, они все равно не могут решить, что именно правильно.

В своей работе "*Светильник безусловного смысла*" Конгтрул утверждал, что, если тантрические мастера имеют передачу преемственности своей линии традиции, им не требуются дальнейшие проверки. Искатели могут положиться на их истинность как квалифицированных наставников, поскольку удерживать передачу линии традиции означает постигать и воплощать ее истинные учения. В некоторых случаях, однако, ламы обеих

конфликтующих сторон могут быть в равной степени держателями линии передачи. Тогда критерий Конгтула Ринпоче остается недостаточным.

Будда наставлял в четырех руководящих принципах относительно того, на что можно полагаться:

- 1) не полагаться на славу или репутацию учителя, но только на то, что он или она может сказать;
- 2) не полагаться на красноречие его или ее слов, но на их смысл;
- 3) не полагаться на слова подлежащие интерпретации, нацеленные на то, чтобы вести глубже, но на безусловное значение, к которому они ведут;
- 4) чтобы проникнуть в безусловный, высший смысл, - не полагаться на обыденные уровни ума, для которых вещи являются не так, как существуют, - но на глубокое осознание, которое не производит противоречивых видимостей.

Это не означает, что для того, чтобы установить точность относительно истинного утверждения, нужно полагаться на глубокое осознание того, что истинно в высшем смысле. Сознание, которое достоверно познает глубочайшую истину о чем-то, может установить истинность только того, как существует условный феномен. Чтобы установить достоверность относительного, нужно использовать свой ум, который достоверно познает относительную истину об этом.

Высшая и наиболее глубокая истина о чем-то заключается в том, как это нечто существует в смысле или *пустоты*, или сознания *ясного света*. Так, если кто-то объясняет с результативной точки зрения Будды, тогда не только конкретный Защитник или определенный кандидат в тулку является эманацией пробужденного сознания *ясного света*, но и все существа существуют таким же образом. Поэтому проведение аргументации с позиции высшей или глубочайшей точки зрения не помогает решить вопрос об относительной идентичности защитника или кандидата.

Разрешение дилемм учеников.

Дхармакирти предложил на рассмотрение другой критерий, который может быть полезнее для разрешения дилемм, с которыми по спорным вопросам сталкиваются многие ученики, и - таким образом, который может оказаться эффективнее для устранения страха относительно

нарушения почитания гуру. Если Будда многократно утверждал некоторый принцип, тогда все ученики должны принимать его всерьез как подлинный замысел Будды. С другой стороны, если некий момент появляется только в темных по смыслу текстах, он либо нуждается в интерпретации, либо просто ориентирован на определенных людей, а не на общую аудиторию.

На протяжении всего времени своих учений Будда отстаивал, что духовные искатели опираются на надежную ориентацию в жизни, обретаемую в Трех Драгоценностях, и на конструктивную карму, которую они накапливают для того, чтобы защитить себя от страдания. Почти нигде Будда не рекомендовал искателям основывать свою жизнь на Защитниках Дхармы или даже полагаться на них. Поэтому в ситуациях, в которых человек не может разрешить вопрос такого рода как: является ли определенный Защитник пробужденным существом, - лучшим решением будет сохранение дистанции и отсутствие мнения по данному поводу. Вопрос о Защитнике Дхармы не является решающим ни для чьей практики достижения пробуждения. Самым важным является держаться главных учений Будды относительно надежной ориентации и кармы.

Тот же совет относится и к принятию одного или другого кандидата как перерождения великого учителя. Будда говорил неоднократно о необходимости для духовного наставника иметь образование, постижения и доброе сердце. Он навряд ли хоть где-нибудь упоминал о необходимости титула или имущества. Противоречия вокруг кандидатов тулку случались много раз в тибетской истории, например, с Шестым Далай-ламой и с воплощением мастера Пэма-Карпо из школы Другпа Кагью. Нет никаких возможностей для решения этого вопроса рациональным путем. Наилучшее, что можно сделать, - это выказывать великое уважение обоим кандидатам, поддерживать равенность относительно их отождествления и позволить ламам разобраться с вопросами по поводу иерархии и монастырского имущества. Единственно подходящий подход для учеников состоит в том, чтобы получать учения у этих кандидатов, если кандидаты сделаются должным образом квалифицированными. Титул и имущество, которые имеет каждый из номинантов, не влияют на качество его или ее учения.

Решение чувствительных проблем относительно кармы и дисциплины.

Будда не создавал закона кармы и не запрещал кому бы то ни было действовать деструктивным образом. В своем учении о карме и нравственной дисциплине он просто определил, какие действия приносят человеку сокрушительные результаты и непосредственно или опосредованно вредят другим. Каждый должен использовать свое различающее осознание, чтобы решить, как действовать. В этом контексте Будда проводил различие между теми действиями, которые деструктивны по своей природе, такие как убийство, и те, от которых рекомендуется удерживаться определенной группе для специальной цели. Пример последнего – это принятие монахами пищи после полудня, поскольку она влияет на ясность ума во время вечерней и утренней медитации.

Давайте разберем два дополнительных примера действий, которые не являются естественно деструктивными, но которых Будда рекомендовал избегать определенным группам – для определенных целей. Например: равный подход к монахам и монахиням - в буддийской монашеской общине и гомосексуализм – для буддийских практиков, имеющих обеты воздерживаться от неправильного сексуального поведения. Когда традиционные наставники придерживаются учений Будды о том, что участие в этих действиях создает проблемы для членов данных групп, западные ученики часто чувствуют трудности в принятии этого для себя. Они оказываются в растерянности, что им делать. Они страшатся, что если не согласятся со своими учителями и будут настаивать на равенстве женщин или гомосексуалистов, это составит нарушение почитания гуру. Чтобы разрешить этот конфликт, им необходимо понять цель, стоящую за советом Будды.

Когда Будда основывал свою монашескую общину, он сначала не решался принимать монахинь. Поскольку он чувствовал сильное сострадание ко *всем* существам, то был озабочен тем, чтобы общество не пренебрегло теми методами, которым он учил для устранения страдания, и не отвергло их. Индийское общество того времени стало бы подозревать неправильное сексуальное поведение, если бы его монашеская община состояла из монахов и монахинь, свободно смешанных в один коллектив и получающих равное отношение. Более того, многим монахам не доставало зрелости для того, чтобы обращаться с женщинами не в сексуальной манере. Поэтому, чтобы избежать неуважения и беспокойства для своей общины и последующей дискредитации своих учений, он учредил общины

монахинь отдельно, со статусом ниже позиции монахов. В дополнение он сформулировал дополнительные обеты для монахинь, чтобы удостовериться, что монашеское поведение будет выше всяких подозрений. Община следует этим правилам до сих пор.

Подобный же случай - под властью Кушан в третьем веке Кашмир и индийское общество разделяло иранскую культуру. Обычаи иранцев в то время сильно отличались от обычаев Индии, в особенности относительно очень широко принимаемого сексуального поведения. Следуя руководящей линии Будды, что уважение к его общине ведет к уважению к его учениям, Васубандху расширил традиционный список неправильных форм сексуального поведения. Он включил в него те формы сексуального поведения для буддистов-мирян, которые индийское общество того времени увязывало с иностранными, нецивилизованными обычаями, например, инцест и гомосексуализм.

Здесь дело не в том, до какой степени индийское общество в целом и в особенности индийские буддисты участвовали в этих сексуальных практиках до того, как вступили в контакт с иранской культурой. Вопрос состоит в том, что Васубандху, вводя рекомендации против них, был озабочен усилением репутации буддийского общества и учений. Поддержание буддийской нравственности, кроме всего прочего, означало избегание действий, создающих проблемы, а лояльность или следование сексуальным обычаям, связанным с людьми, которых общество считало некультурными, определенно привело бы к противоречиям и беспокойствам. Поскольку и китайский, и тибетский буддизм основывает свою практику нравственной самодисциплины на текстах Васубандху, их линии преемственности по-прежнему включают гомосексуализм в свои перечни неправильного сексуального поведения.

Будда уточнял, что в будущем его община может изменить менее значимые правила поведения относительно тех действий, которых рекомендовалось избегать определенным группам людей по определенным причинам. Однако, чтобы изменить их, совет монастырских старейшин должен собраться, подробно изучить вопрос и достичь консенсуса. Современное западное общество смотрит свысока на дискриминацию женщин и гомосексуалистов. Если буддийские обычаи закрывают глаза на данные предрассудки, общество может осудить буддийскую общину и учения. Поэтому, чтобы сохранять руководящую линию Будды на избегание противоречий и волнений, возможно, совету старейшин потребуется пересмотреть эти вопросы. Его Святейшество Далай-лама, например, поддержал созыв такого совета, хотя и предположил, что достижение консенсуса не будет легким делом.

До того времени, как эти вопросы будут решены, большинство буддийских мастеров, ответственных за поддержание чистоты своих линий передач, решили, что им требуется поддерживать традиционные учения. Они проявили бы безответственность в отношении своего положения и обязанностей, если бы сделали что-то меньшее. Несогласие с таким мастером, когда он или она является одним из наших духовных наставников, однако, не составляет нарушения почитания гуру. Нарушение случается, только если несогласие перекипает в искаженные враждебные мысли, что наставник является нетерпимым «реакционером».

Западные последователи и ученики, которые заблуждаются или беспокоятся относительно таких вопросов, должны понять, что буддизм – это не авторитарная религия. Никакой человек не имеет авторитета, чтобы модифицировать учения, – даже глава традиции или какой-либо другой духовный наставник. Поэтому неправильно было бы искать поддержку традиционного тибетского ламы для своих действий, будь то проблемы женщин или сексуальных предпочтений. Каждый должен постараться понять принципы, лежащие в основе буддийской нравственности и использовать различающее осознание, чтобы решить, как лучшим образом избежать проблем и волнений.

16 Помехи, блокирующие открытие себя духовному наставнику.

Паранойя и уязвимость.

Один из наиболее важных аспектов в здоровых взаимоотношениях ученика-учителя состоит в получении вдохновения от своего наставника. Это может случиться, только если они открыты возвышающему позитивному влиянию своих наставников. Однако некоторые ученики испытывают паранойю в том отношении, что если они откроют себя духовному наставнику, то могут попасть под контроль или манипуляции этого человека. Или же они могут чувствовать, что, открываясь, становятся уязвимыми. Они боятся причинения боли, предательства или оскорблений. Если наставник не квалифицирован должным образом и в особенности, если учитель имеет недобросовестные мотивы поведения, тогда их сдержанность обоснована. Однако, если учитель является наставником надлежащей квалификации, тогда, чтобы достичь наиболее эффективного прогресса, им нужно преодолеть свои блокирующие помехи.

Мы можем открывать свои сердца, чтобы получить вдохновение в здоровой манере, только если у нас есть базовое понимание *пустоты* – в частности, понимание того, как мы существуем. Это одна из причин, почему, как объяснялось раньше, становление учеником требует знания основ буддийского учения. В особенности нам требуется, по крайней мере, интеллектуальное понимание того различия, которое делается в буддизме между относительно существующим "мной" и полностью вымышленным или ложным "мной". Западная психология говорит о здоровом эго и раздутом эго. Здоровое эго – это чувство относительно существующего "я". Раздутое эго – это концепция и вера в то, что наше относительное "я" существует в виде ложного "я".

Относительно существующее "я" – это личность, к которой относится слово я, базирующаяся на неразрывной последовательности индивидуального уникального опыта. При здоровом эго человек способен организовывать свою жизнь и заботиться о своих личных нуждах. Ложное "я" – это некое прочное "я", которому приписывают возможность быть обнаруженным где-то внутри человека, действующее как независимый начальник, старающийся контролировать опыт человека. Представление о том, что относительное "я" может существовать таким твердым конкретным образом не соотносится ни с чем реальным. Современная наука соглашается на следующем: мозг функционирует как сложная система, без какого бы то ни было контролирующего центра. Однако при

раздутом эго человек отождествляет себя с ложным "я" и ошибочно верит в то, что может полностью контролировать происходящее.

При правильном понимании *пустоты* люди перестают впадать в две крайности. С одной стороны, мы перестаем проецировать и верить, что условное "я" существует как ложное "я". С другой стороны, - не отвергаем идею, что условное "я" вообще существует. Так, зрелые квалифицированные ученики поддерживают равновесие между открытием себя просветляющему влиянию наставника, без проецирования ложного "я" на себя и оставаясь способными сохранить свою индивидуальность и целостность на основе относительного "я". Давайте исследуем этот вопрос более полно.

Личностные и культурные факторы разных видов могут подпитывать страх человека открыться духовному наставнику, тем не менее, с глубокой точки зрения, страх возникает из-за впадения в одну из двух крайностей. Ученик может бояться манипуляции из-за того, что имеет раздутое чувство ложного "я", которое должно или противостоять или полностью выйти из-под его или ее контроля. Это часто случается с людьми, которые одержимы старанием контролировать все в своей жизни и все ситуации вокруг себя. Такая одержимость делает их в особенности ловкими в манипуляции людьми посредством советов или процесса управляемой медитации. Или же паранойя и страх могут возникать из-за дисфункции чувства относительного "я", неспособного поддерживать свою подлинную самотождественность перед лицом некой внешней атаки существующей, как кажется, независимым образом,.

Если вместо закрывания себя человек откроется наставнику, неосознанно придерживаясь одной из двух этих крайностей, он может развить еще и другие формы нездоровых взаимоотношений. При сильном чувстве ложного "я" можно раздуть свое эго даже еще больше, присоединяя к нему раздутое "я" "раздутого" наставника. Это часто случается у тех учеников, которые присоединяются к фашиствующим духовным культам и получают экзистенциональное наделение полномочиями благодаря силе лидеров и групп. Такой синдром также случается у "духовных тусовщиков", которые сопровождают своих квалифицированных наставников.

С другой стороны, при недействующем чувстве относительного "я" человек может стать смиренным и исключительно преданным. Он может пытаться обрести чувство прочного ложного "я" путем раздувания и идентификации себя с относительным "я" наставника в противоположность деланию того же самого с собственным относительным "я". Результатом обычно является эмоциональная

сверхзависимость, с опасностью или переноса или нисходящего регрессии или эксплуатации и возможных нарушений в обращении с этим человеком.

Так, открытие вдохновению со стороны духовного учителя требует большой осторожности. Чтобы избежать возможных просчетов, для этого открытия требуется постепенный процесс, дополненный еще более глубоким пониманием *пустоты* или невозможности такого относительного "я", которое бы существовало как ложное "я". Медитация о гуру на уровне сутры может быть здесь полезна, поскольку, как правило, она включает в себя сосредоточение на условно существующих слабостях и недостатках и наставника как лишенных существования в форме самосущих пороков и, следовательно, как таких качеств, которые возникают зависимым образом. Мы можем дополнить эту медитацию, фокусируясь также на относительном "я" как наставника, так и нас самих. И он, и мы сами лишены существования по типу ложного "я", и все же мы относительным образом существуем и функционируем как "я", которое возникает независимо от факторов (психо-физических) *совокупностей* в нашем опыте.

Системный анализ.

Чтобы понять ту нелинейную модель, действием которой подобная медитация о *пустоте* приносит пользу взаимоотношениям ученика-наставника, давайте позаимствуем аналитические методы из системного анализа, примененного Матураной и Варелой к глубокой экологии в книге "*Древо познания и воплощенный ум*". Понимание *пустоты*, открытость наставнику и обретение вдохновения формируют кольцо обратной связи. Чем больше мы понимаем, тем больше открываемся. Чем более мы открыты, тем больше вдохновения получаем. Чем больше вдохновения получаем, тем больше понимаем *пустоту*.

Как при всех кольцах обратной связи в живых системах, эта динамика имеет саморегулирующийся характер. Другими словами, отношения ученика-наставника устанавливаются на каждой стадии развития в различных формах. Когда мы рассмотрим длительный период, то увидим, что эти формы прогрессируют в сторону все более здорового вида, хотя на протяжении коротких периодов взаимоотношения могут испытывать подъемы и падения.

Живая система здесь – это открытая система, другими словами, через нее непрерывно протекает энергия вдохновения. Следовательно, в

некоторых точках эта живая система отношений достигает критической стадии. В этих точках эта система высвобождает и испускает связанную энергию, такую как энергия, скованная рамками паранойи, раздувания, покорности или фанатичного поклонения. В результате система преобразуется в новую структуру возросшей эффективности. Отношения достигают нового квантового уровня энергии, когда мы начинаем вступать в отношения с нашим внутренним гуру – собственным сознанием *ясного света* - и получать от него вдохновение.

Открытость со стороны наставника.

Однажды Серконг Ринпоче передал мне наставление по глубочайшему руководству. Он сказал, что, когда в будущем твои ученики будут рассматривать тебя как Будду и ты будешь вполне уверен, что ещё не пробужден, не дай этому увести тебя от видения Буддой собственного наставника. Здесь подразумевается, что духовный учитель в понимании небуквального смысла того, что в наставнике ученики видят Будду, старается обеспечить условия, позволяющие облегчить доступ ученикам к их сознаниям *ясного света*.

Поскольку квалифицированные духовные наставники понимают *пустоту*, то их способ отношения к ученикам свободен от игр эго. Более того, наставники честно и искренне обеспечивают открытие входных дверей для нас, учеников, чтобы мы могли свободно подступиться к тем уровням отношений, которые находятся глубже, нежели уровень ловушек нашего эго. По мере того, как вырастает понимание *пустоты* и усиливающееся вдохновение переносит нас через порог тяжелых состояний, мы чувствуем себя достаточно надежно для того, чтобы начать сбрасывать прежние невротические модели. Наши отношения ученика-наставника постепенно становятся глубоко истинными и честными и с нашей стороны тоже. Когда мы отбрасываем все больше и больше предвзятых представлений и концепций касательно отношений, тогда прямота ума, которой мы достигаем, обеспечивает условия, пригодные для открытия сознания *ясного света*.

Прежде всего - мы начинаем постигать природу сознания *ясного света* наставника – нераздельность наставника и Будды. При достаточном понимании *пустоты* то ослабление невротической энергии, которое приносит нам прозрение, позволяет ее успокоить и достичь

распространения на еще более глубокий уровень мышления - и так подойти к уровню *ясного света* внутри нас.

Однако иногда неквалифицированные духовные учителя могут играть с нами в игры, диктуемые эго. Например, такой учитель может постараться убедить нас ревностно принять его (ее) сектантские подходы. Чтобы избежать адских последствий, которые могут последовать, если учитель попытается эксплуатировать нас при том, что мы остаемся искренними, нам нужно опять-таки сосредоточиться в своей медитации о гуру на *пустоте*. Ошибки наставника лишены существования в качестве самосущих пороков, и кажущееся независимо существующим "я", которое наш наставник старается утвердить, не существует так, как представляется.

Кроме того, наше относительное "я" это не кажущееся независимым "я", которое должно бороться, чтобы выстоять ради своего выживания. Правильное понимание *пустоты* позволяет нам обрести эмоциональную прозрачность, позволяющую уловкам доминирующего эго наставника проходить через нас без причинения какой бы то ни было подавленности. Мы можем затем или сказать нет давлению наставника или удерживать почтительную дистанцию, если действующие взаимоотношения сделаются невозможно отстоять.

Проблемы, возникающие при смерти наставника.

Смерть духовного наставника может оказаться опустошающим событием. Мы можем почувствовать себя оставленными или преданными, в особенности, если мы раздували для себя образ наставника до настоящего Будды, способного решать, когда ему умереть. Мы можем чувствовать себя подобно человеку, который потерял возлюбленного спутника жизни и, чувствуя, что никто никогда не сможет заменить этого человека, решает никогда не жениться. Так, мы можем чувствовать, что никто никогда не заменит нашего наставника и поэтому закрываем для себя возможность новых глубоких отношений с другим духовным мастером.

Один источник этого блокирующего подхода может заключаться в нашем раздувании образа своего наставника в "одного и единственного наставника для меня". Эта концепция уходит корнями в бессознательное влияние, оказываемое на нас библейской верой в Иегову как одного и

единственного Бога. Вера в другого Бога не только незаконна, но даже и еретична, строго запрещена божественным установлением.

Однако наставник – это не ревнивый и мстительный Бог. Рассматривать кого-то «одним и единственным», будь то единственный наставник или единственный партнер, с которым мы связаны, значит раздувать образ человека в независимо существующую личность с конкретной идентичностью некоторого «единственного». Условно говоря, каждый наставник, подобно каждому партнеру, - уникальная индивидуальность. Никто не может точно воспроизвести кого-нибудь другого или создать условия для точно таких же взаимоотношений. Тем не менее, если отношения ученика-учителя будут относительно свободны от ловушек эго, нам будет легче увидеть, что открытие себя другим наставникам – это не предательство наших отношений с ушедшими.

Кроме того, здоровые взаимоотношения с духовным наставником не заканчиваются со смертью учителя. Даже после того, как наш наставник умрет, мы можем все равно получать вдохновения от этого человека в своих воспоминаниях и снах. В действительности, иногда здесь может оказаться даже меньше блокирующих помех к тому, чтобы быть открытым. В то время, пока учитель жив и находится географически на расстоянии от нас, мы можем чувствовать, что учитель мог бы еще быть с нами, но этого нет. Это может казаться очевидным дефектом и вызывать раздражение и жалобы. С другой стороны, если мы приняли смерть наставника и довольно сильно скорбим, то по иронии судьбы мы уже не чувствуем себя удаленными от этого человека. Ушедшие выглядят присутствующими во все времена, глубоко в наших сердцах.

Раздувание образа, построение проекций и идеализация.

Психологический механизм нездоровых отношений с духовными учителями часто можно описать как «бессознательное раздувание образа» и «построение проекций». Например, мы можем работать над развитием бессамостного сострадания. В этом процессе, однако, пока мы еще испытываем влияние омрачающих моделей, мы можем отрицать или подавлять нарциссические стороны своей личности. Бессознательное раздувание образа может затем выявляться в подходе «святое, чем Вы». Далее раздувание образа способно выявляться в нарциссической предвзятости чувства почитания и его сверхакцентировании. Мы можем также проецировать это раздувание на наставника и в результате

идентифицировать себя эмоционально с учителем или его линией преемственности.

В построении проекций и возникновении сверхэмоциональности относительно наставника и линии преемственности может происходить дополняющее их «сдутые» образа. По контрасту с ними мы можем чувствовать, что сами не дотягиваем до них. И чем совершеннее представляются учитель и линия преемственности, тем хуже можем представляются мы сами в своих глазах. Если мы затем раздуваем отрицательный образ себя, мы можем болезненно фиксироваться на чувствах самоуничижения. Мы можем почувствовать, что должны жертвовать собой. Следовательно, наша практика бессамостного сострадания может бессознательно преобразоваться в упражнение по мученичеству во славу наставника и линии преемственности.

Затем может происходить, что мы будем еще больше раздувать и проецировать негативность на тех учителей и линии преемственности, которые предположительно являются соперниками наших наставников. В результате мы можем увеличить их до масштаба дьявола и стать фанатичными сектантами. Кроме того, если восславленный наставник каким-нибудь образом разочарует или отвергнет нас, мы можем раздуть свое чувство низкой самооценки и какую-то одну или больше своих так называемых неадекватных черт и в результате чувствовать, что мы – плохие ученики и заслуживаем наказания. Или же, в дополнение, мы можем раздувать свое отрицание и начать чувствовать, что наставник такой же злодей, как сам сатана.

Чтобы постараться избежать раздувания и построения отрицательных проекций, мы можем дополнить медитации о гуру уровня сутры принятием во внимание не только ошибок и недостатков своего наставника, но также и наших собственных. При признании собственных недостатков нам надо увидеть, что они не существуют как самосущие пороки. Это прозрение может позволить развить здоровые подходы в отношении к омрачающим эмоциям и установкам, еще остающимся на текущих стадиях нашего развития. Достигнутое равновесие поможет защитить свои отношения с наставником от сползания в нездоровое состояние.

Также надо постараться не идеализировать учителя. Идеализация подразумевает приписывание благих качеств другим людям, которые их в действительности не имеют. Например, мы можем переносить в проекции и видеть в своих наставниках те благие качества, которые у нас самих отсутствуют или в которых мы нуждаемся. Часто бывает, что в детстве мы проецируем эти качества на родителей, но не получаем от них того обращения, которое ожидаем. Даже когда наши наставники имеют те

качества, которые у нас отсутствуют, в которых мы нуждаемся, или которые жаждем, чтобы имели наши родители, - мы можем раздуть их до невозможных пропорций и таким образом выдвигать своих учителей за пределы досягаемости.

Поскольку самоуничтожение обычно сопровождается или идеализацией или раздуванием образа, нам надо понять, что благие качества, которые мы видим, отражают скрытый потенциал нашей собственной природы Будды. Это постижение истинно вне зависимости от того, имеют ли в действительности наши наставники те качества, которые соответствуют нашим проекциям. Однако в здоровых взаимоотношениях с духовным наставником мы акцентируем внимание только на благих качествах, которые наставник в действительности имеет, без преувеличения или приукрашивания их еще и теми качествами, которые мы хотели бы, чтобы он или она имели.

Благоговение.

Как говорилось выше, здоровые взаимоотношения с духовным наставником не содержат в себе невротического благоговения, которое сочетает эмоциональное горение с бессознательной покорностью. Тем не менее, даже когда присутствуют некоторые из положительных по своему потенциалу аспектов благоговения, все равно могут возникать трудности. Предположим для примера, что возвышающее нас чувство развивается из забвения себя в благоговении перед чем-то более великим. Преданные люди могут забывать себя от величелия ритуалов или перед лицом Бога, государства, просто некоторых причин или великих персонажей. Когда забвение себя приводит к потере чувства ложного «я», тогда благоговение – это здоровая, конструктивная эмоция.

В некоторых контекстах теистических религий, однако, набожные люди, полностью преданные Богу или святому, забывают себя в благоговении перед непознаваемым таинством. В своей классической форме благоговение случается при некотором всплеске веры. Эта форма благоговения иногда приносит проблемы, поскольку почитатели могут переносить в проекции целые бессознательные стороны своих личностей. В результате, покуда они рассматривают объект почитания как таинство, выходящее за пределы того, что мы можем знать, до тех пор они могут испытывать блокирующие препятствия для включения своих бессознательных потенциалов в сознательное состояние. С буддийской

точки зрения, таким образом, может происходить блокирование постижения своей природы Будды. Более того, в забвении самих себя при чувстве благоговения перед бессознательным люди могут сделаться предметом манипуляции или возможного дурного обращения в определенные моменты религиозного радения.

Если западные ученики переносят в проекции непознаваемое таинство на наставника и забывают себя в обожании и благоговении, результатом могут быть серьезные помехи, блокирующие здоровые взаимоотношения. Если мы страдаем от этой проблемы, тогда мы можем потерять всякое чувство не только ложного «я», но также и относительного «я» и сделаться при этом сверхзависимыми от превращенного в идола наставника, которому можно только поклоняться и перед которым можно только благоговеть. Кроме того, рассмотрение качеств и действий наставника как непознаваемого таинства, превосходящего пределы всех мыслей, концепций, слов и чувства хорошего или плохого, может вызвать опустошительные последствия.

Действия наставника как непостижимые.

Во многих текстах Ньингма и Кагью описываются действия Будды и, таким образом, действия наставника, как выходящие за пределы мыслей и концепций. Человек может постигнуть эти действия, только когда понимает глубочайшую истину и, поскольку глубочайшая истина выходит за пределы мысли и концепций, то таковы и действия, которые являются «ее игрой». Некоторые ученики неправильно понимают этот момент. Они думают, что даже дурное обращение учителя является непостижимым и поэтому лучшее, что они могут сделать, - оставаться спокойными, потому что они недостаточно продвинуты в духовном плане, чтобы понимать таинство этого. Разрешение их заблуждений требует правильного понимания непостижимости и отношений между условной и глубочайшей истинами.

Мы можем понять непостижимость глубочайшей истины и, таким образом, непостижимость действий наставника в двух вариантах. Если мы принимаем, что глубочайшая истина должна быть «само-*пустотой*» - отсутствием невозможных способов существования – тогда прямое, неконцептуальное понимание *пустоты* находится за пределами рассудочного мышления, слов и так далее. Если же глубочайшая истина относится к «ино-*пустоте*», пониманию реальности сознанием *ясного*

света, тогда ее прямое постижение выходит за пределы грубого сознания, на котором происходит рассудочное или вербальное мышление.

Непостижимость, таким образом, не означает *непознаваемости*. Это просто значит, что наиболее полное понимание выходит за пределы рассудочного мышления.

Вне зависимости от того, принимаем ли мы глубочайшую истину как само-*пустоту* или ино-*пустоту*, видимость действий наставника как игра *пустоты* является условно истинным феноменом. То, что видимости являются игрой само-*пустоты*, означает, что условно истинные видимости возникают как познаваемые, постигаемые феномены только благодаря тому, что являются зависимо существующими. Если они были бы независимо существующими, они не могли бы ни возникать, ни быть познаваемыми или постижимыми. То, что видимости являются игрой ино-*пустоты*, означает, что порождение условно истинных видимостей – это естественная деятельность сознания *ясного света*, точно так же, как порождение лучей – естественная деятельность солнца.

Так что в буддизме глубочайшая истина и условная истина – это два достоверных факта относительно предмета, видимого двумя истинными путями познания. Глубочайшая истина о видимостях действий наставника – это как они существуют, условная истина о них – это чем они являются. Две истины представляются, таким образом, неразрывные фактами: если верен один, то верен и другой. Так, глубочайшая истина – это не запредельный абсолюте, полностью выходящий за пределы условного феномена. Следовательно, неконцептуальное постижение глубочайшей истины не требует преодоления и отбрасывания условной истины в мистическом скачке веры. Постижение следует рационально из достаточного усиления нашей системы благих качеств, позитивных потенциалов и глубокого осознания. Если мы имеем представление о глубочайшей истине как о существующей независимо от условной истины и, в дополнение к тому, представление о достоверном постижении глубочайшей истины как существующей независимо от достоверного постижения условной истины, мы не поймем глубочайшую истину или достоверное познание.

Как объяснялось выше, в литературе школ Ньингма и Кагью обычно говорится о результативном воззрении Будды. Будда воспринимает относительную и глубочайшую истины относительно феноменов одновременно и нераздельно. Таким образом, поскольку восприятие Будды само-*пустоты* и ино-*пустоты* находится за пределами концептуального мышления, так же за пределами концептуального мышления пребывает и одновременное и нераздельное восприятие действий наставника как игры *пустоты*.

Для учеников с их точки зрения основы и пути, однако, действия наставника оказываются познаваемы и понятны только при помощи ума, постигающего условно истинные феномены неодновременным образом и отдельно от само-*пустоты* и сознания *ясного света*. Такой ум, как правило, может понимать вещи только рассудочно. Тем не менее, рассмотрение действий наставника и старание понять их при помощи рассуждения не напускает неизбежной порчи на них и не превращает эти действия в непознаваемые таинства. Ум, который может достоверно познавать условные истины - в этом случае видимости действий наставника - может правильно различить между действиями, которые соответствуют Дхарме и теми, которые противоречат ей. Таким образом, утверждение, что действия наставника непостижимы, не делает учеников неспособными к правильному установлению, что это за действия. Также оно не делает наставника неподотчетным за последствия этих действий.

Разница между видением в наставнике Будды и проекциями.

Перенесение в проекции своего «непознаваемого» бессознательного на наставника значительно отличается от видения в наставнике Будды. Так же отличается и рассмотрение его или ее действий как мистических, таинственных и видение в них игры сознания *ясного света* и само-*пустоты*. Если мы обратим наставника и его качества и действия в непознаваемую тайну, мы должны будем принять его как пробужденного только благодаря мистическому скачку веры. При таком подходе мы можем закрыть глаза на реальность. И может случиться, что мы не будем более смотреть на действительные благие качества своего наставника и видеть их, не говоря уже об их действительных относительных погрешностях. Эта слепота с горящими глазами создает блокирующее препятствие для реалистичного отношения к наставникам.

В здоровых же взаимоотношениях с духовным наставником и – в особенности – с тантрическим мастером ученики видят в наставнике Будду, но ясно понимают, что это значит. Такое понимание открывает возможность сильному позитивному чувству почитания, в котором они могут забывать себя в благоговении перед чем-то более великим, нежели они сами. Однако здесь это нечто более великое скорее познаваемо, нежели непознаваемо и таинственно. В результате, почитание, испытываемое по отношению к этому, заземляется и не приводит к религиозному экстазу или проецированию бессознательного содержания.

Таким образом, обоснованное почитание - это второе соответствие слову *благоговение*, неадекватно переводимому как страх или ужас, то слово, которое, как объяснялось выше, Васубандху употреблял, чтобы описать позитивное чувство, которое сопровождает признательность за доброту духовного наставника. Забвение себя, которая характеризует этот тип благоговения и почитания, таким образом, - это скорее потеря раздутого эгового чувства ложного «себя», нежели потеря здорового эгового чувства условного «себя». Так, обоснованное почитание духовного наставника ведет к зрелости и стабильной открытости человека, позволяющей обретать вдохновение и уравновешенную радость.

17. Вопросы, касающиеся поколений и жизненного цикла.

Стадии цикла современной жизни.

В «*Новых отрывках*» Шиихи предположила что стадии цикла человеческой жизни варьируются в соответствии с общественно-экономическим классом людей и условиями времени. Используя этот тезис, она открыла новую парадигму для цикла взрослой жизни применительно к современному среднему классу полубогатых социально мобильных образованных белых американцев. Парадигма содержит три стадии: предварительной, первой и второй взрослости.

Затем Шиихи анализирует тот стиль, в котором каждое из современных поколений в рамках такой группы проходит через эти три стадии. Ее предположение состоит в том, что для понимания поведения людей этого общественно-экономического класса требуется рассматривать их в контексте их поколения и их стадии жизни. Кроме того, она доказывает, что канадские, латино-американские, западно-европейские и астралийские члены этого подвижного класса быстро приближаются к подобной модели трехчастной взрослости. В каждой стране, однако, культурные факторы будут вносить свои особенности в эту модель.

Большинство духовных искателей, которые приходят в западные Дхарма-центры для среднего класса в США, попадают в класс людей, которых анализирует Шиихи. Схема Шиихи обеспечивает полезный аналитический инструментарий для понимания некоторых проблем, с которыми сталкиваются эти люди в построении взаимоотношений с духовными учителями. Также он может быть применен для понимания проблем, которые могут возникнуть в будущем в других субкультурах.

Предварительная взрослость – это затянувшаяся юность, характеризуемая экспериментаторством и не-принятием на себя ответственности как в отношении карьеры, так и в отношении брака. Она длится с двадцати до тридцати лет. Это время более всего закладывает основную линию для всей остальной жизни человека. Первая взрослость следует примерно с тридцати до середины сорока, в течение этого времени человек старается утвердить себя посредством карьеры и (или) созданием семьи. Вторая взрослость, следовательно, начинается в середине сорока, начинаясь со «второй молодости», периода экспериментаторства, сходного с юностью, и – с середины сорока с лишним примерно до пятидесяти. Во время этого периода человек может быть уволен или насильно отправлен на раннюю пенсию и его (ее) дети могут быть уже вне дома – в колледже.

Возраст зрелости, мастерства следует затем до середины шестого десятка, - часто с началом новой карьеры или новым спутником жизни. Человек может обрести новый синтез своей жизни, приносящий большие свершения. После шестидесяти пяти наступает возраст интеграции, во время которого человек не чувствует больше никакой потребности утверждать себя и может наслаждаться тем синтезом, который он уже для себя открыл.

Поколением, которое последовательно включило в себя большинство духовных искателей, привлеченных тибетским буддизмом в Соединенных Штатах, стало поколение «бума рождаемости», или «вьетнамское поколение», родившееся в период с середины сороковых по середину пятидесятых. Намного меньшая часть последователей пришла из «поколения Ме», родившихся с середины пятидесятых по середину шестидесятых, и еще меньше - из «поколения Икс» или «поколения в опасности», родившихся с середины шестидесятых примерно по 1980. Давайте исследуем, как факторы поколения, стадия жизни и время повлияли на подход этих групп к духовной практике и на их взаимоотношения со своими духовными учителями.

Стадии в истории духовной жизни детей «бума рождаемости».

Вера в то, что вещи могут быть совершенны, заложила основной эмоциональный тон, характерный для поколения «бума рождаемости». Так, во время затянувшейся юношеской безответственности в конце шестидесятых годов и на протяжении большей части семидесятых многие из них экспериментировали с новыми альтернативами. Часто они делали это в качестве протеста против ограничений, накладываемых родителями или из-за давления вьетнамской войны. Типично они восставали против традиционной религии, культуры или системы ценностей, в рамках которых родились, или против сочетания всех этих трех вместе взятых. Во многих случаях это восстание вело их к тибетскому буддизму.

Недостаток серьезного экономического давления дал возможность идеализму, характеризовавшему их в период жизни после двадцати, раздуться в пузыри романтической идеализации тибетцев, их культуры и буддизма. Это привело к романтизации тантрических мастеров, подпитываемой сравнительно легким доступом в тот момент к главам линий преемственности традиций и величайшим ламам своего времени. Неадекватный перевод и редкость печатных материалов еще больше

способствовал идеализации и фантазиям. В результате, взаимоотношения, которые строило большинство духовных искателей с наставником, оказались нереалистичными. В действительности, некоторое их число пришли в семидесятые к духовным учениям, находясь под влиянием психоделиков или наркотиков.

Во время своей первой взрослости в восьмидесятые дети бума рождаемости стали «достигателями». Жажда получить одобрение от своих буддийских учителей и иерархов, многие старались утвердить себя совершением сотен тысяч простираций, проведением длительных затворов, затейливых ритуалов (санскр.: *пуджа*), обучением по специальным образовательным программам на титул геше или же преданным служением своим наставникам в форме построения Дхарма центров и работы в них. Дух необузданного, эгоцентрированного достижения, который характеризовал 80-е годы в Соединенных Штатах в целом, разжег «духовный материализм» этого времени.

Поскольку дети «бума рождаемости», часто склонные к низкой самооценке, старались оправдать свою значимость, они имели тенденцию проецировать на своего учителя, будто учитель оценивают их. Многие бессознательно чувствовали, что нуждаются в том, чтобы свершать нечто для утверждения своей самооценки и завоевания принятия и любви. Некоторые также ощущали элемент соревновательности с товарищами по духовному поиску. Они чувствовали, что должны затмить других в почитании или в числе делаемых простираций. Вокруг крупнейших тибетских учителей на Западе сформировались клики «внутреннего круга» учеников. Взаимоотношения ученик-наставник становились все более нездоровыми.

Вторая молодость пришла к детям бума рождаемости в девяностые, совпадая с всплеском скандалов и противоречий, в которых были замешаны духовные учителя. Узнав о злоупотреблениях в поведении нескольких известных учителей или их вовлеченности в острые споры друг с другом, многие дети «бума рождаемости» или пережили разочарование или впали в отрицание. Увидеть пороки системы тибетского буддизма и дискредитацию некоторых его «звезд» было чрезвычайной травмой. Это напомнило шок, который они могли бы пережить, увидев самих себя или своих духовных патронов борющимися с раком, или своих родителей, деградирующими под влиянием болезни Алцгеймера.

Многие дети «бума рождаемости» потеряли жесткое ложное «я» *духовно достигшего* и сделались небрежны в медитации и соблюдении принятых обязательств. Они эмоционально дистанцировались от своих отношений с духовными учителями, как с живущими, так и уже

ушедшими из жизни. И, как бывает при второй молодости, многие обратились к экспериментам и устремились к психологии и другим научным дисциплинам ради отыскания методов, которыми они могли бы справиться с кризисом своего среднего возраста. Крушение жестких категорий, которые характеризовали 90-е, направило их поиски к новым моделям духовной практики.

Когда же дети «бума рождаемости» дошли до второй взрослости в конце 90-х, многие открыли для себя заново родные отеческие ценности, которые они подавляли динамикой духовных достижений в своей первой взрослости. Они открыли для себя восприимчивость и практичность своих западных культур и обрели чувство самооценности, исходя из позитивных культурных аспектов. Вступив в возраст мастерства, некоторые обрели духовную уверенность в себе, достаточную для того, чтобы интегрировать опыт в новом синтезе. Они достигли уровня зрелости, что позволило им относиться к духовным наставникам более здоровым образом и подходить к своим практикам медитации более реалистично. Успех в этих попытках зависит от открытости к вдохновению духовных наставников.

История духовной жизни «поколения Ме».

Члены поколения Ме пришли к тибетскому буддизму как «предварительно взрослые» в восьмидесятых. Эмоциональный тон этого поколения был сформирован желанием всеобладания. Поскольку в то время изобиловали возможности быстрого делания денег, значительно меньшее число их оказались привлечены к буддизму, сравнительно с предшествующим поколением. Дух восьмидесятых в Соединенных Штатах благоприятствовал алчности и профессионализму. Молодые люди с капиталом, талантом и завидным общественно-экономическим фундаментом чувствовали, что любое усилие к продвижению гарантирует легкий успех. В качестве части своего затянувшегося юношества во время этой декады члены поколения Ме восставали против непрактичного романтического менталитета хиппи и прилагали свои усилия к добыче денег, благ и возможного опыта. Рассматривая счастье как удобство, многие идеалистически полагали, что могут купить его. Люди этого поколения, следующие духовным путям, часто с равным нарциссическим сосредоточением отдавались практикам. Они подходили к "накоплению заслуг" с тем же отношением, которое у них проявлялось в накоплении коллекций музыкальных дисков и одежды от дизайнеров. Многие ожидали обрести и иметь все без эмоциональных обязательств и, как это

символически выразилось в феномене автоответчика, - без интимности. Внося такие подходы в свои взаимоотношения с духовным наставником, многие идеализировали учителя как средство для продвижения в духовном плане и использовали его или ее для собирания большого количества заслуг, но без действительного открытия ему или ей своего сердца.

В девяностые годы поколение Me, как и "достигатели" в своей первой взрослости, встретилось со скандалами и противоречиями. Многие чувствовали себя обкраденными относительно того, что они хотели достичь в духовной сфере, и, тягостно разочаровавшись, обратились к достижению успеха в бизнесе и устройстве семьи. Другие сделались раздраженными и отделились со всем пылом приведению к падению своих виновных в злоупотреблениях наставников. Те, кто придерживались своих духовных практик, последовали духу девяностых и отбросили жесткие модели. Многие эмоционально дистанцировались в дальнейшем от наставников и очень нечасто приходили в Дхарма-центры.

Духовный путь «поколения Икс».

Лишь очень немногие члены поколения Икс искали духовные пути во время своей затянувшейся юности и предварительной взрослости в девяностые годы. На то, что это так случилось, повлияли несколько факторов. СПИД, безработица и разрушение окружающей среды поставили под угрозу перспективы безопасного будущего. Лидеры на всех уровнях общества были вовлечены в ложь и скандалы. В результате, большинство членов этого поколения почувствовали невозможность доверять чему бы то ни было или кому бы то было, в особенности, цельности тех людей, которые занимают какую-то позицию, предполагающую уважение. Многие сами примирились с ожиданиями, что все и вся предадут их, как, возможно, они чувствовали, сделали их родители во время развода или оставляя их под чьим-либо присмотром на день, когда они были малы. Когда они узнали о скандалах и противоречиях между буддийскими духовными лидерами, они подумали: "Чего ты ожидал?!" Естественно, большинство из них чувствовали мало тяги или потребности к построению взаимоотношений с духовным наставником.

Не отставая от духа девяностых годов и эха затянувшейся юности, члены поколения Икс восставали против жестких моделей. Большинство принимали подход "что бы ни было – все равно", задавший тон этого поколению. Все, что угодно, было равно, и ничего на самом деле не было

для них важно. Многие почувствовали, что их идеализм изжил себя. Они экспериментировали со всем подряд, не беря на себя обязательств, поскольку обязательства определенно вели к разочарованию. Многие чувствовали себя комфортно, общаясь с людьми только на безопасном расстоянии: посредством электронной почты или под выдуманными именами и образами в интернетовских "чатах". Они могли просто выключить компьютер или не отвечать, если кто-то чем-то их разочаровал.

Дети поколения Икс, пришедшие в Дхарма-центры, часто привносили эти подходы с собой. Многие чувствовали себя комфортно только в больших буддийских организациях, в которых главные ламы или приезжали изредка или уже ушли из жизни. Нахождение в Дхарма-центрах в стороне от руководящих лам и под замещающей опекой менее квалифицированных младших учителей могло бессознательно напоминать им пребывание вдалеке от родителей в центрах дневного присмотра за детьми. Если они ощущали свободу делать что угодно в этих дневных центрах на расстоянии от своих родителей, которые, как это чувствовали дети, оставляли там их вне зависимости от того, как бы они себя ни вели, тогда на большой дистанции между ними и руководящими ламами они могли чувствовать свободу делать что угодно в своем центре. Поскольку руководящие ламы не замечали их в любом случае, а духовные учителя на месте не были в действительности их подлинными ламами, не требовалось открывать себя для более глубоких взаимоотношений с кем бы то ни было из них.

Те, кто не открывал своего сердца и ума, часто проецировал из своего бессознательного образ некоего все-упорядывающего и полностью надежного человека на руководящего ламу. Они идеализировали этих руководящих лам, но с эмоционально безопасной дистанции, а иногда становились фанатичны и жестки в своей упорядоченной практике. Не будучи способными задействовать собственные бессознательные благие качества, многие поддерживали отношение "будь, что будет" в других аспектах своей жизни.

Как избежать проблем, типичных для предварительной взрослости.

Хотя каждое поколение переживает стадии взросления несколько по-разному, в зависимости от культуры и своего времени, базовая структура каждой из стадий предполагает особую форму нездоровых

взаимоотношений с духовным учителем. Различные элементы медитации о гуру уровня сутры указывают методы для избежания или преодоления этих опасностей.

«Предварительная зрелость» предполагает проблему идеализации и романтизации духовного наставника, при сохранении эмоциональной дистанции без принятия на себя обязательств. Когда идеализация и характерное для западного человека заблуждение соединяют свои силы, тогда ученики, как правило, испытывают низкую самооценку как часть своей осознаваемой личности и проецируют идеальное совершенство. Так, романтическая идеализация наставника, в особенности, сочетаемая с видением в этом человеке Будды, часто приводит к раздуванию действительных благих качеств, которые наставник имеет, или к интерполяции таких позитивных черт, которых он или она лишены. Также это может вести к отрицанию действительных недостатков и ошибок учителя.

Помещение наставника на недостижимый пьедестал провоцирует низкопоклонство с безопасной эмоциональной дистанции. Другими словами, поскольку эмоция низкопоклонства, подобная романтической любви, фокусируется на сверхчеловеческом объекте, она может быть интенсивной и волнующей. Однако ей недостает более глубокой, расслабленной близости, происходящей из принятия человека несмотря на его или ее недостатки. Так, хотя личные факторы играют свою роль, эмоциональная дистанция часто происходит из отношения, обращенного скорее к собственной фантазии, нежели чем к реальному человеку. В конце концов, иметь свое отношение к фантазии безопаснее, чем идти на риск разочарования, предательства или отвержения, что происходит, когда человек решается на отношения с реальным учителем, имеющим как сильные, так и слабые стороны. Бессознательное эмоциональное дистанцирование может возникать в любом случае, вне зависимости от того, постоянный ли это учитель Дхарма-центра или учитель, навещающий центр только изредка.

Однако фокусирование на благих качествах учителя в медитации о гуру уровня сутры не романтическая идеализация. Это – сосредоточение на действительных качествах личности, без преувеличения или добавления чего-либо. Более того, это – распознавание недостатков человека, также без раздувания или измышления каких-то аспектов. Отсутствие интерполяции или отрицания также применяют, чтобы рассмотреть, что наставник функционирует как Будда или что он или она является Буддой. В любом из этих случаев чистое видение распознает и именуется положительные качества наставника как качества Будды и обнаруживает их основание в природе Будды. Однако оно совершает это без отмены истинности

правильного объяснения условных достоинств и недостатков личности. Одним словом, убежденность в фактических качествах наставника и признательность за его или ее действительную доброту помогают устранить дистанцию, которую создает романтизация. Поэтому эти подходы делают возможными такие эмоциональные взаимоотношения, которые достигают большей глубины.

Чтобы избежать проблемы идеализации, может быть полезно применить для этого деконструктивные методы, используемые в медитации о гуру уровня сутры по поводу недостатков наставника. После обретения реалистичного взгляда на слабые стороны наставника мы вызовем в своем уме впечатление, которое на нас производят его или ее благие качества и доброта и постараемся провести различие между своими проекциями и фактом. Отшелушивание проекций - всегда трудная задача, поскольку наш ум заставляет их казаться действительными, и мы верим, что они таковы. Этот процесс требует значительного личного опыта по поводу наставника и глубокого внутреннего анализа. Тем не менее, как только мы выявим имеющиеся условно неправильные проекции, затем мы сосредоточимся на условно правильных чертах как лишенных существования в виде неких самосущих чудес. После этого мы окажемся готовы сфокусироваться на них с убежденностью и признательностью.

Благодаря рассеиванию наивности такая процедура может прояснить ум относительно наставника. Она способна усилить убежденность в качествах, базирующуюся на понимании их зависимо возникающей природы, и уверенность в том, что мы сами можем достичь их. Далее, когда мы будем свободны от заблуждения, тогда тенденция к идеализации может стать выигрышным качеством. Поскольку эта тенденция ведет к взгляду на нечто снизу вверх, это может способствовать получению вдохновения от действительных качеств и доброты наставника. Бессознательный механизм, направленный на защиту себя от определенных эмоций, может затем помочь осознанно дистанцироваться от незрелых чувств по отношению к наставнику. Также он может оказаться полезным, чтобы избежать вхождения в нездоровые взаимоотношения. Такое использование идеализации и эмоционального дистанцирования соответствует наставлению лочжонга в традиции Кадам, состоящем в том, чтобы обращать потенциально негативные условия в позитивные.

Как избежать проблем, типичных для первой взрослости

Характерная психологическая черта первой взрослости – склонность утвердить себя. Когда она сочетается с заблуждением низкой самооценки, переносами и раздуванием образа учителя, тогда эта склонность может превратиться в навязчивую идею утверждения собственной ценности. Человек бессознательно чувствует себя вынужденным действовать так, чтобы угодить выносящую вердикт родительскую фигуру и получить принятие и одобрение.

Так же, как при невротических формах предварительной взрослости, при этом синдроме на учителя могут интерполироваться сфабрикованные фантазией качества. Здесь изначальное заблуждение состоит в понимании учителя как арбитра в отношении нашей ценности. Это заблуждение часто происходит из бессознательной интерполяции характеристик высшего суда, Бога, когда человек старается видеть в наставнике Будду. Облегчению проблемы может помочь устранение неправильных относительных истин о наставнике в процессе медитации о гуре. Также полезно будет очиститься от неправильных представлений относительно самих себя – например, от идеи, что я не обладаю никакой ценностью. Когда мы освободимся от заблуждения, обуславливающего навязчивую идею достижения, тогда стремление к самоутверждению может помочь нам направить вдохновение, получаемое от наставника, на достижение подлинного прогресса на пути.

Как избежать проблем, типичных для «второй взрослости».

Фаза второй молодости, которая начинает вторую взрослость, как правило, включает переоценку своих прежних моделей поведения, отказ от тех устаревших факторов, которые больше не работают и экспериментирование с новыми моделями. Если прежде мы относились к духовному наставнику нездоровым образом или обнаружили в нем или ней серьезные недостатки, мы можем оставить не только наставника, но и весь духовный путь в целом. Однако, если мы правильно распознаем источник нездорового характера своих взаимоотношений, мы можем поправить то, что неправильно, и двинуться выше, выбираясь с той неудовлетворительной стадии, подобной плато в горах, которой мы достигли в своей практике.

Во время зрелого мастерства в период «второй взрослости» люди, как правило, заново включают в свой синтезированный опыт наследие прошлого в новом синтезе. Здесь, если мы прежде застревали на ошибках и недостатках наставника, то подвергаемся опасности бессознательной лояльности к негативным аспектам и передаем это следующему поколению. Такое может происходить вне зависимости от того, отказались мы от взаимоотношений с учителем или нет. Например, мы можем быть эмоционально нечестными с более молодыми учениками. Мы можем притворяться, что имеем такие качества, которыми не обладаем.

Далее, ученики в своей «второй взрослости» могут регрессировать и до более ранних стадий поведения, таких как интенсивное соревнование за превосходство, чтобы перещеголять своими достижениями молодых практикующих, и эмоциональное дистанцирование от любых обязательств, которые нужно было бы взять на себя, чтобы предоставить им помощь. Однако, если мы сосредоточились правильным образом на благих качествах наставника, тогда новый синтез может включить в себя то позитивное наследие, которое мы обрели. Мы можем полностью извлечь выгоду из этой фазы жизни, воодушевляя и пестуя следующее поколение.

Как люди второй взрослости могут помочь воодушевлению предварительно-взрослых.

При отказе от прошлых моделей и нахождении нового синтеза ученики, проживающие фазу «второй взрослости», в основном могут обращаться или к внутреннему или к внешнему. Кроме того, они могут делать это или имея ошибочное представление о своем раздутом "я", или нет. Например, обращаясь к внутреннему, они могут сосредотачиваться на медитации как источнике счастья – или нарциссически или в уравновешенной манере. Обращаясь к внешнему, они могут отыскивать удовлетворения или в заботе о нуждах других: или в удушающе деспотичном порядке, или же в заботливо-поддерживающем. Например, они могут доминировать в Дхарма-центре или же могут служить источниками опыта и совета, доступными для последующего поколения, способными привлечь их для дальнейшего развития центра.

В настоящий период времени скандалов, противоречий, школьного насилия и СПИДа мы склонны ничему не доверять. Так, люди, которые сами вовлечены в духовный путь, имеют природную осторожность относительно доверия духовному учителю. С одной стороны, критическое

оценивание учителя перед тем, как установить с ним взаимоотношения, - это здоровое предварительное требование, и оно может помочь избежать разочарования, опустошения или злоупотреблений. С другой стороны, патологический скептицизм и паранойя не позволяют обрести вдохновение от квалифицированного учителя, что необходимо для воодушевления и поддержания серьезной практики.

Колебания по поводу принятия на себя обязательств, которые характеризуют «предварительную взрослость», могут создавать дополнительные эмоциональные проблемы, блокирующие открытие себя духовному учителю в настоящее критическое время. Однако духовно старшие, переживающие «вторую взрослость», способны помочь младшим искателям преодолеть их психологические блоки и установить отношения доверия, превращаясь сами в источник вдохновения.

Для того, чтобы вдохновить младшее поколение, ученикам возраста «второй взрослости» не требуется становиться гуру. Вместо этого они могут служить как бы вторичными увеличительными стеклами, способными сфокусировать вдохновение от тех великих мастеров, с которыми они встречались. Многие из этих мастеров теперь недоступны новичкам, поскольку они или стали слишком активны в международных масштабах, или потому что уже ушли из жизни. И так, посредством медитации о гуру уровня сутры ученики периода «второй взрослости» могут сосредоточиться на благих качествах тех личностей, чтобы обрести вдохновение и затем передать это положительное наследие через собственный пример. Такое действие даст им возможность избежать бессознательной передачи дальше своего отрицательного наследия, состоящего в отвержении или дурном обращении, которая могла бы произойти при их духовном нарциссизме или душающем доминировании в Дхарма-центре.

Эпилог.

Отношения с западным духовным учителем.

Уполномочивание западного духовного учителя.

По мере того, как буддизм укореняется на Западе, все больше западных людей становится духовными учителями в своих традициях. Некоторые тибетские наставники дают формальное разрешение на обучение своим хорошо образованным ученикам. Некоторые даже назвали западных учеников своими духовными преемниками. В большинстве случаев такое уполномочивание выдвигает квалифицированных западных учеников. Однако случается, что письма подтверждения от тибетских лам происходят из опыта знакомства с западным характером, недостаточным для того, чтобы правильно оценить намерения учеников. Вдобавок, некоторые западные ученики сами провозгласили себя духовными учителями без всякой ссылки на своих духовных наставников. Некоторые из них были квалифицированы должным образом, другие имели недостаток в плане подготовленности или характера.

Его Святейшество Четырнадцатый Далай-лама объяснил, что ни назначение наставником ни само-провозглашение не превращает никого в духовного учителя. Уполномочивание приходит благодаря квалификации и эффективности в обучении данного человека, вместе с фактом принятия его или ее со стороны ученика в качестве учителя. Обращение к наставнику за разрешением происходит после того, как ученик попросил данного человека учить, но не раньше.

Следование срединному пути в межкультурных взаимоотношениях ученика-учителя.

Некоторые чувствуют, что духовный учитель может быть подлинным, только если он родом из азиатских стран. Однако, вне зависимости от того, происходит ли учитель из традиционной азиатской культурной почвы или современной западной, и тот и другой культурный багаж содержат в себе и преимущества, и отрицательные стороны. Одно из необходимых качеств ученика, в соответствии с Арьядевой, - свобода от предвзятостей. Так, хотя для некоторых людей духовный учитель из одной культурной среды может

подходить больше, чем из другой, искателям нужно быть открытыми и к тем, и к другим. Тем западным людям, которые находят для себя духовных учителей вдохновляющими только если те являются тибетцами, нужно проверить, не вызваны ли их предвзятые мнения отвержением собственной культуры - при наличии лишь минимальных знаний о тибетских методах и проецировании собственных фантазий об экзотическом мистическом Тибете, или же какой-либо комбинацией этих факторов.

В отношениях между западными учениками и тибетским учителем каждая сторона может избегать проблем посредством старания понять другую культуру и найти комфортный срединный путь. Достижение компромисса может привести в результате, например, к следованию традиционному этикету во время передачи учений при отказе все же от традиции публичного разноса. Тибетские наставники ругают тибетских учеников не только с глазу на глаз, но часто и перед другими. Это полезно для исправления гордых учеников, которые озабочены "потерей лица". Однако для большинства западных учеников публичное отчитывание непригодно. Оно равносильно унижению и может усилить их отрицательные чувства относительно самих себя. Даже индивидуальное отчитывание с глазу на глаз должно проводиться с достаточным чутьем.

Также требуется срединный путь, когда люди из азиатских семей буддийской культурной среды обучаются у западных духовных учителей. Эта группа искателей включает молодых тибетцев на Западе, которые пребывают вне соприкосновения со своей культурой, тибетцев в Индии или Непале, имеющих современное образование, и людей из ареалов тибетской культуры в России или Монголии, которые получили советское школьное образование. Также она включает восточных, южных и южновосточных азиатов как в своих родных странах, так и за океаном в качестве первого или последующих поколений эмигрантов. Срединный путь может включать в себя, например, принятие традиционных форм выражения почтения, при том чтобы все-таки уважать западную потребность в объяснениях, которые бы согласовались с открытиями науки.

Отношения ученик-учитель между двумя западными людьми.

Когда западные духовные искатели обучаются у западных учителей, часто возникают проблемы, если одна или обе стороны стараются следовать традиционной тибетской модели во взаимоотношениях. Это

особенно заметно, когда отношения переходят в отношения ученика-наставника. Когда традиционный тибетский этикет часто ощущается как искусственный и неискренний, тогда взаимодействие становится наигранным. Однако западная культура не предоставляет подходящей для этого альтернативной модели. Буддийские отношения ученика-учителя навряд ли являются тем же самым, что отношения между студентом и преподавателем в светской школе или отношения прихожанина церкви или синагоги с батюшкой, священником, или рабби.

Если средой этих отношений ученик-учитель является Дхарма-центр, который составляет часть организации тибетского мастера, тогда западные искатели часто чувствуют эту дилемму еще более остро. Это происходит потому, что поддержание двойных стандартов поведения по отношению к их тибетским и западным наставникам может вносить тонкий элемент расовой предвзятости, который заставляет всех чувствовать себя неудобно. Чисто западная форма взаимоотношений ученика-учителя может развиваться естественнее в тех центрах, которые не связаны напрямую с конкретными тибетскими мастерами, или в тех, которые являются полностью западными.

Далее, западные культуры, из которых происходят западные ученики и учителя, могут также повлиять на те формы взаимоотношений, которые сложатся между теми и другими. Современные культуры очень сильно отличаются, а тибетский буддизм укореняется во всем мире. Некоторые общества более формализованы, чем другие. Даже внутри одной страны, такой как США, отношения ученика-учителя между двумя южанами и двумя калифорнийцами, без сомнения, будут разными. Кроме того, когда эти две стороны происходят из разных западных стран или культур, тогда тоже требуется удобный, срединный, т.е. проходящий между обычаями каждой из этих культур, путь.

Однако здесь может быть полезно одно общее соображение. Большинство западных людей предпочитают словесное признание в установлении взаимоотношений, нежели просто непроговариваемое понимание их формирования. Поэтому при установлении махаянских отношений ученика-учителя между двумя западными людьми, когда ученик не принимает обетов бодхисаттвы в присутствии наставника, обе стороны могут избежать недопонимания, если искатель просит о том, чтобы стать учеником, а наставник эту просьбу принимает.

Выражение почтения западному духовному учителю.

Процедура медитации о гуру прилагается равным образом как к тибетскому, так и к западному духовным учителям. Однако может быть, что манера выражения почтения учителю должна будет отличаться в другой культуре. Общие обычаи вежливости, такие как тишина и внимание, когда учитель входит в класс, устраивают любое общество. Однако определенные ритуальные азиатские формы выражения почтения, такие как простираание, могут быть неудобными, когда обе стороны – это западные люди.

Чужестранный обычай выражения почтения часто является неадекватным средством для зарождения и сообщения сердечного чувства. Хотя некоторые западные люди могут чувствовать себя комфортно, следуя традиционному азиатскому обычаю, для других он может выглядеть как разыгрывание пьесы. Предложение простирааний для них может просто послужить усугублению эмоциональной дистанции. И все же, если никакие формальные средства не будут доступны для выражения почтения, в особенности в отношениях ученика-учителя, тогда убежденность ученика в наставнике и признательность могут оставаться слишком аморфными для того, чтобы стимулировать рост. Взаимно признаваемая и удобная форма выражения может помочь взрастить вдохновение.

Для искреннего выражения почтения необходимо, чтобы оно возникло естественно. Кроме того, если западные наставники ожидают или требуют выражения почтения от западных учеников и диктуют его форму, ученики часто отвечают так, как они отвечали бы на требования родителей. Они или неохотно подчиняются, чувствуя себя униженными, или просто отказываются. Наставникам надо позволить западным ученикам выразить свое почтение своими собственными способами и надо научиться читать жесты, которые используют ученики.

Большинство западных людей высоко ценят свободу выбора. Ограничение только усиливает их чувство низкой самооценки или протеста. Так, чтобы выразить свое почтение эмоционально комфортным способом, им требуется выбор признанных условностей, которые не заставят их чувствовать себя идиотами или поверхностными подражателями чужеземным обычаям. Примерами почтительных жестов могут быть стояние или сидение в тишине, когда входит наставник, или склонение головы. После лекции выразить признательность и почтение комфортным образом может залп аплодисментов.

Различия между поколениями в путях выражения почтения.

Каждая стадия цикла взрослой жизни может способствовать различным формам выражения почтения. Кроме того, каждое поколение в каждой культуре и в каждый период времени может делать некоторые вещи по-разному на каждой стадии жизненного цикла. Когда поколение детей «бума рождаемости» было «предварительно взрослыми», они, например, жаждали экспериментов. На протяжении периода первой взрослости многие подражали чужеземным обычаям, соревнуясь с другими учениками в старании стать самым преданным учеником. Во «второй молодости» дети бума рождаемости часто обнаруживали, что эти формы пусты. Вторая взрослость предоставила им возможность открыть заново старые способы выражения почтения, которые они или отвергали или подавляли в своей юности.

С другой стороны, члены «поколения Икс», которые находятся в настоящее время в стадии своей «предварительной взрослости», могут быть более осторожными в выражении почтения, чем предшествующие поколения, из-за страха предательства. Не терпя никаких подделок, они предельно критичны к качествам учителей и считают большую часть формальных моментов лицемерием и бессмыслицей. Только тот, кто неизменно живет так, как он или она учит других, и кто без осуждения позволяет им быть самими собой, вызывает их уважение. Более того, они предпочитают выражать свое почтение прямолинейно, без притворства, просто приходя в класс регулярным образом, проявляя внимание и принимая наставления всерьез.

Когда дети «поколения Икс» чувствуют себя вдохновенными духовным учителем, они все равно отвергают искусственные и чрезмерные эмоциональные проявления, характеризовавшие поколение детей «бума рождаемости» и «поколение Ме». Они, как правило, выражают свое воодушевление без слов, путем большей преданности своей практике. Западные учителя из поколения детей «бума рождаемости» должны проверять, нет ли хоть какого-то намека на то, что они чувствуют себя небезопасно, если другие не признают их такими способами, к которым они привычны.

Отношения ученик-наставник в контексте практических реалий Дхарма-центра.

Западные Дхарма-центры могут нанимать учителей в качестве постоянно проживающих профессоров буддизма, преподавателей Дхармы или инструкторов по медитации и ритуалам. В таких случаях эти Центры обычно следуют нормальным деловым отношениям, включающим контракты, предоставление условий и возможности прекращения, если одна из сторон не удовлетворяет необходимым требованиям. Однако Дхарма-центры не могут нанимать учителей как постоянных наставников, поскольку установление отношений ученика-учителя - это личное дело каждого, а не решение некоторого учреждения. Нельзя навязывать духовного учителя как наставника, требующегося для каждого человека в центре, в особенности для новопришедших в центр.

Традиционные тибетцы часто испытывают трудности, когда становятся постоянными учителями в Дхарма-центрах, поскольку они предполагают, что, если центр приглашает их учить, значит, студенты хотят установить с ними отношения ученика-учителя. Более того, они привыкли к тому, что им подносят подношения за бесплатные наставления, а не заработную плату, основанную на взимании платы за курсы. Западные учителя, однако, могут легче понять и принять эти договоренности. Поэтому, чтобы избежать недопонимания, западным учителям нужно придерживаться финансовых договоренностей с Центром строгим образом на основе деловых порядков, даже если администраторы центра являются их учениками. Традиционный этикет отношений ученика-учителя не проникает в финансовую сферу, хотя вежливость и уважение должны присутствовать всегда.

И западные, и тибетские духовные учителя могут устанавливать и вести свои собственные Дхарма-центры. В таких случаях учитель тоже не может ожидать, что всякий, кто приходит в Центр, будет становиться его (ее) учеником. Нужно принять, что многие будут только студентами в буддизме, или учениками Дхармы, или обучаемыми медитации и ритуалам. Так же, как это бывает в других учебных заведениях, учителя должны вести свои Центры в соответствии по надёжным финансовым правилам.

Ученик, работающий с западным учителем лично или для него – опосредованно.

Как объяснялось выше, в тибетском обществе некоторые ученики, известные как *гетруг*, живут со своими наставниками, обычно с детства, и получают полную финансовую поддержку из их домашнего хозяйства. Это случается вне зависимости от того, проживают ли они со своими наставниками в собственных домах учителей или в домах покровителей или учеников своих учителей, и вне зависимости от того, являются ли их наставники монахами (монахинями) или они женатые или одинокие миряне. Ученики служат помощниками, поварами, секретарями, переводчиками, ассистентами в ритуалах или имеют сочетание этих ролей и могут получать или не получать духовные учения от своих наставников.

В качестве членов расширенной азиатской семьи ученики, находящиеся на правах домочадцев, не получают заработной платы или карманных денег за свою работу. В случае монашества, единственные личные средства, которые они обычно имеют, они получают на больших монастырских церемониях, посвящениях или курсах учения, когда миряне-благодотворители происходящих церемоний делают небольшие финансовые подношения всем присутствующим монахам и монахиням. В случае, если это учителя-миряне, ученики, включаемые в финансовые расходы дома, обычно являются юными родственниками и могут иногда получать карманные деньги от других членов семейства. Ученики, пребывающие на правах члена дома, могут по своему выбору покинуть дом наставника, но, вне зависимости от того, как плохо они служат или ведут себя, тибетские наставники крайне редко просят их оставить свой дом. Они просто передают их обязанности другим членам дома.

С другой стороны, западные люди, которые служат личными секретарями, помощниками или переводчиками для западных учителей, не обязательно имеют отношения ученика-наставника с учителями, хотя обычно, по крайней мере, являются их студентами. Как правило, они живут в отдельных домах или в отдельных помещениях Дхарма-центров. Подобно выходу на работу, они приходят каждый день работать с учителями и имеют обычные для современной западной жизни расходы. Их проживание могут обеспечивать Дхарма-центры, личные покровители или сами учителя. В ином случае, они могут иметь другие источники дохода и или же служить в качестве неоплачиваемых добровольцев или работать за символическое вознаграждение. Некоторые ученики могут также работать опосредованно для своих западных учителей – или в Дхарма-центре своего учителя или в связанном с ним предприятии, - с

такими финансовыми отношениями, которые подобны тем, что складываются с личным штатом учителя. Во всех этих случаях может быть полезно следовать некоторым практическим руководствам.

Когда работа для учителя является для ученика единственным источником дохода, тогда заработная плата должна быть соответственной этой делаемой работе и достаточной, чтобы покрывать расходы на медицинское страхование и другие нормальные западные расходы. Выплата неадекватных жалований или, как при договоре по контракту, предоставление простой комнаты и питания в Центре и, может быть, мизерных ежемесячных выплат так, что штат учеников и работников никогда не будет способен накопить достаточно денег, чтобы покинуть Центр на свои деньги, - это эксплуатация. Эксплуатация бывает даже еще более отчетливой, если учеников завлекают в принятие этих должностей, давая почувствовать, что они – "избранные", которым предоставлено право служить учителю.

Некоторые Дхармовые организации следуют социалистической модели. Организация ведет некий бизнес и платит прибыль на оплату жизненных расходов духовных учителей, штата сотрудников-учеников и работников-учеников. Иногда члены штата и работники живут вместе в коммунах. Каждый по одобрению со стороны финансового комитета может получать разумное количество денег из общего фонда на карманные расходы и личные дела, вызванные необходимостью. Участие в подобных договоренностях, однако, требует самоотдачи и преданности, а также честности со стороны каждого, иначе ситуация может закончиться авторитарной эксплуатацией и так же оставить учеников без средств, необходимых, чтобы покинуть эту жизнь в коммуне. Чтобы избежать последней возможности, организация может делать ежемесячные взносы на индивидуальные счета каждого ученика, что-то вроде взносов в фонд пенсий безработных, и эти фонды должны быть доступны для каждого, кто решает уйти.

Далее, главным критерием для найма учеников должны быть их профессиональные навыки и преданность Дхарме, а не их духовный уровень или преданность учителю. Каждому должно быть ясно, что коэффициент полезного действия и эффективность в работе не отражают духовной компетенции или искренности в отношениях ученика-учителя. Более того, в качестве ясно выраженной части контракта должно быть установлено, что обе стороны имеют возможность прервать договор по любой причине, без того, чтобы это понималось как нарушение почитания гуру или неодобрения работников или членов штата как духовных искателей.

Отношения между духовными учителями и их личными секретарями, помощниками и переводчикам имеют тенденцию быть более эффективными, когда выбранные для этой роли люди являются личными учениками. Поскольку защита связи ученика-учителя должна получить главный приоритет, то только самые зрелые и эмоционально стабильные ученики пригодны для того, чтобы работать в тесном личном контакте с наставником.

Ученик (помощник), живущий с западным наставником как подмастерье.

Когда западный учитель стар или немощен, тогда ему (ей) требуется помощник для жизни вместе. Однако, как правило, западные учителя, которые находятся в добром состоянии здоровья, не нуждаются в таких помощниках для жизни, хотя они могут считать помощников полезными в длительных лекционных турах. Другая ситуация, в которой в основном жизнь вместе с помощником может быть благотворна, - это та, когда западный наставник воспитывает наиболее восприимчивых учеников как подмастерье.

Духовное ученичество по типу подмастерья у мастера – это нечто большее, нежели типичная программа западного образования для духовных учителей. Оно включает в себе не только изучение предмета или педагогических навыков, а также и участие в работах, которое дает возможность исследовать личные подходы к авторитету, сексу, деньгам. И также это обретение опеки и контроля. Оно приводит к жизни в близости с наставником, как правило, - в качестве составной части его домашнего мира, и к обучению в наблюдении за межличностными отношениями учителя и совершением ежедневных дел, а также в интенсивном взаимодействии с наставником. Эти отношения могут быть предельно требовательными, как это было в случае моего девятилетнего ученичества у Серконга Ринпоче, когда я обучался быть переводчиком и духовным учителем. Например, чтобы воспитать мое внимание и память, он, бывало, останавливал наш разговор в любое время и просил меня повторить слово за словом все, что он или я только что говорили. Эмоциональное требование такого обучения подразумевает строгую приверженность основному руководству не раздражаться на учителя и рассматривать каждое его действие как учение.

Духовные отношения подмастерья-наставника между двумя современными западными людьми, живущими вместе, - это еще более неисследованная сфера. Хотя определенные черты современной западной культуры могут сделать их еще более трудными, нежели в тибетском или других западных обществах, но возможные преимущества таких взаимоотношений между двумя квалифицированными зрелыми людьми со здоровой сильной связью ученика - наставника могут сделать эти отношения достаточно значимыми, чтобы их исследовать. Давайте посмотрим на некоторые имеющиеся в тенденции руководящие принципы. Большинство из них также будет распространяться на учеников, живущих со старым или немощным западным наставником, даже если ученики и не проходят обучения в подмастерьях.

Устройство жизни, возможно, сложится наилучшим образом, если обе стороны будут одинокими людьми – вне зависимости, монахами или мирянами, - или, в случае, если одна из сторон имеет спутников жизни, когда наставник и его спутник (спутница) составляют учительскую пару или когда ученик и его (ее) спутник (спутница) обучаются как одна команда. Если спутники с любой из сторон лично никак не включены в процесс обучения или изучения и в особенности, если любая сторона имеет детей, тогда может возникнуть слишком много проблем ревности, обид, иерархии преданных чувств, возможной эксплуатации учеников или их спутников в качестве слуг и так далее. Если такие проблемы возникают даже в культурах, имеющих обычай, по которому люди живут в расширенных семьях, то насколько же больше их возникнет в западных культурах, в которых этот обычай отсутствует?! В таких случаях может быть наилучшим вариантом ученичество без проживания вместе. Более того, вне зависимости от полов и сексуальной ориентации незрелых учеников-подмастерьев, должно быть ясно с самого начала, что отношения живущих вместе – это не "духовный брак" с очаровательным Принцем или Принцессой.

В традиционных обществах Индии и Тибета духовные ученики-подмастерья в период прохождения интенсивного обучения сохраняют целомудрие (санскр.: поведение брахмачарьи). В современном западном контексте, возможно, нереалистично ожидать полного целомудрия от мирян-учеников, живущих и обучающихся со своим наставником. Однако было бы неправильно для одиноких мирян-подмастерьев приводить своих партнеров домой спать в доме наставника или, при отсутствии установившихся сексуальных отношений, искать себе партнеров во время проживания с наставником. Отношения ученика-наставника должны быть основными интенсивными взаимоотношениями, в особенности в рамках общего дома. Кроме того, когда одинокие миряне-наставники имеют

возлюбленных, для большинства учеников, возможно, тоже будет слишком трудным моментом, если наставники будут ночами спать с ними в доме.

Однако, для того, чтобы взаимоотношения постоянно живущих вместе ученика-наставника оставались здоровыми, они не должны быть единственными тесными несемейными отношениями, которые есть у каждой из сторон. Оба – и ученик, и наставник должны иметь личных друзей. Далее, так же, как в любых отношениях между двумя людьми, делящими одну квартиру или дом, каждая сторона нуждается в том, чтобы иметь возможность приглашать друзей домой, не чувствуя затруднений, но вместе с тем и без беспокойства для другого. Хотя они могут иметь общих друзей, ни одна из сторон не должна чувствовать себя обязанной включать в общение или исключать другого, когда друзья приходят в гости. В дополнение, подмастерья должны чувствовать себя свободным в том, чтобы получать наставления и у других духовных учителей – хотя и при консультации с тем наставником, с которым они живут вместе, и наставник, естественно, будет иметь и других учеников и, возможно, подмастерьев.

Вне зависимости от возрастных различий между живущими вместе учеником и наставником, важно стараться не допустить, чтобы ученик чувствовал себя ребенком. Чтобы избежать ненужных переносов, эти взаимоотношения должны происходить между двумя взрослыми, которые открыто общаются друг с другом. В особенности деликатный вопрос – это вопрос денег. Если ученики получают частичную или полную финансовую поддержку со стороны наставника или покровителей наставника, наилучшим вариантом может быть, если они получают ее каждую неделю или месяц, как обычную зарплату, а не как детские порции карманных денег. Кроме того, для поддержания чувства собственного достоинства им нужно зарабатывать свои зарплаты, например, делая домашнюю работу или работу секретаря для наставника. Оплата по часам может помочь минимизировать чувство вины или обиды, когда подмастерье берет себе необходимое время для расслабления или чтобы навестить семью и друзей или чтобы позаботиться о личных делах. Как предварительное необходимое условие в случае, если наставник или покровители не смогут больше выплачивать зарплату, будет полезно, если подмастерье будет иметь сбережения или профессиональные навыки, чтобы обратиться к иным источникам дохода. В некоторых случаях поддержание на стороне некоторой работы с неполной занятостью может не только облегчить финансовое бремя, но также помочь подмастерьям поддерживать равновесие и предохранить интенсивность взаимоотношений с наставником от чрезмерности.

Наилучший вариант, если подмастерья вносят свой вклад в расходы по дому из зарплаты или других источников дохода. Получение комнаты, питания и неограниченного использования телефона и машины в качестве части договоренностей может легко привести учеников к регрессии до состояния избалованных зависимых подростков. Далее, подмастерья должны иметь свои собственные комнаты, за исключением того времени, когда они путешествуют с наставником, чтобы они могли расслабиться, послушать музыку и взаимодействовать с друзьями без чувства смущения.

Перед началом жизни вместе может быть наилучшим, если обе стороны договорятся о конкретном периоде времени ученичества, который может быть продлен или укорочен в зависимости от полезности этого договора. Как и в случае с учениками, работающими для наставников, должно быть ясно, что любая сторона может прекратить договор в любое время - так, чтобы это не считалось за нарушение или ослабление связи ученика-наставника. Обе стороны должны признать, однако, что даже когда ученик достигнет естественного завершения своего обучения, они естественно будут грустить при разлуке.

В тибетском контексте ученики, которые являются членами дома наставника, часто остаются в этой роли до конца жизни. Если наставник является тулку или начинает линию тулку, они могут даже оставаться и после смерти наставника, чтобы отыскать и воспитать следующее перерождение. В случае с двумя западными людьми могут развиваться отношения ученика-подмастерья-помощника и наставника, живущих вместе, длительностью во всю жизнь, если обе стороны находят это благотворным, даже не включая в рассмотрение вопрос о возможном будущем тулку. Однако, так же, как в случае тибетских наставников, которые часто имеют по нескольку учеников, живущих вместе с ними в качестве домашних, и западный наставник должен прояснить для подмастерьев, живущих с ним (ней) вместе - даже для тех, кто живет вместе всю жизнь - что они не обладают исключительными правами на этот тип взаимоотношений. Эмоциональное пространство должно всегда быть доступно для дополнительных учеников, которые могли бы войти в дом.

Дружба между учеником и наставником в западном стиле.

В западных странах с преобладанием протестантской системы ценностей эгалитаризма большинство людей чувствуют себя некомфортно при иерархически выстроенных взаимоотношениях. Они склонны рассматривать такие взаимоотношения в патриархальном или матриархальном контексте, что приносит с собой для них негативные ассоциации с манипулированием, контролем и удушением индивидуальности. Поэтому ученики и наставники из таких культур часто предпочитают взаимоотношения друг с другом, больше напоминающие дружбу между равными.

На одном уровне отношения ученика-наставника содержат равный взаимообмен. Обе стороны получают вдохновение от другого. Однако, как и при динамичных взаимоотношениях между одиноким родителем и единственным ребенком, если западный наставник старается превратить взаимоотношения в дружбу между равными, ученик страдает. Обе стороны нуждаются в ясности, например, относительно того, что не дело ученика давать эмоциональную поддержку учителю. Хотя большинство западных учеников имеют отвращение к таким авторитарным наставникам, которые были бы эмоционально отчуждены, тем не менее, им требуются стабильные примеры достижений, на которые они могли бы смотреть снизу вверх и уважать.

Западные духовные искатели с низкой самооценкой часто нуждаются в дополнительных уверениях, что они не уникальны в своих недостатках. Так, они могут обрести вдохновение от духовного учителя, который в манере наставника Дхармы делится своими сомнениями и слабостями и указывает, как он (она) использует Дхарму, чтобы преодолеть их. И все же, иногда эмоциональные битвы, с которыми имеет дело учитель, являются битвами со студентами – например, сексуальным влечением к некоторым из них или подавленностью и разочарованием тем, что определенные ученики не приходят на учение регулярно. В таких случаях неправильно со стороны учителей делиться этими чувствами с учениками, как друзья могли бы делиться ими друг с другом. Духовные учителя и в особенности наставники должны всегда удерживать себя от высказывания и совершения чего бы то ни было, что может уменьшить уважение и доверие учеников.

Западные люди склонны нуждаться и быть заинтересованными в личном взаимодействии с духовными учителями в большей степени, нежели тибетцы. Они также более привычны к высказыванию и выслушиванию эмоциональных проблем друг друга. Так, делиться

личными проблемами с западными учителями может быть более правильно и легко, нежели чем с тибетскими. В этом смысле западные наставники могут напоминать близких друзей. И все же, требуется внимание, чтобы избегать смешения этого типа интимности с романтической интимностью. Некоторые ученики могут почувствовать, что наставник – единственный, кто понимает их, - и таким образом влюбляются. В другом крайнем случае, неосознанный страх гомосексуальных отношений или мужского или женского доминирования может приводить некоторых учеников к внезапному дистанцированию от наставника, когда они начинают чувствовать к нему или к ней любовь и привязанность. Западные учителя должны иметь достаточную восприимчивость и строгое внимание для того, чтобы избежать бессознательного контрпереноса.

Случается, что спонтанное пожатие руки или объятие между учеником и наставником может быть подходящим для встречи или расставания, если пожатие рук или объятия - общий для них культурный обычай и обе стороны чувствуют естественность и ненапряженность при этом. Однако если пожатие рук или объятия становятся навязываемым ритуалом или здесь возникают неправильные истолкования относительно намерений, лучше обойтись без этих типов физического контакта.

Тем не менее, каждая из сторон за пределами классной комнаты или комнаты для медитации не обязана сохранять глубину и значительность. Насильственная интенсивность быстро превращается в искусственную и ходульную. Совместное расслабленное неформальное проведение времени может иногда быть более полезным. И все-таки учителю нужно стараться не подвигать учеников чувствовать себя настолько расслабленными, чтобы они становились с ним (ней) небрежными или извлекали ненадлежащую выгоду из его (ее) времени.

Геше Наванг Даргьей однажды сказал, что духовный учитель подобен дикому зверю. Лучше не стоять к нему слишком близко. Если духовные искатели проводят весь день с учителем, они более склонны находить или видеть ошибки, чем если находятся на определенной дистанции. Подразумеваемый смысл этого состоит в том, что настроение искателей движется то вверх, то вниз, а действия учителя могут быть не всегда просветленными. Если у учеников отсутствует сильная база в медитации о гуру уровня сутры, они могут развить больше заблуждений, чем вдохновения. Даже в тибетских условиях, в которых помощники или дети-ученики живут вместе с наставником, два человека почти всегда находятся в разных комнатах и не проводят все свое не организованное каким-либо образом время друг с другом. Так, в духовной дружбе между западными учениками и западными наставниками может быть полезен срединный

путь, между близостью и дистанцией. Границы должного требуется ясно определить и четко поддерживать, даже в случае, когда подмастерья проживают вместе с наставниками.

Партнерство между учеником и учителем в западном стиле.

Его Святейшество Далай-лама Четырнадцатый сказал, что если неженатые миряне-наставники развивают сексуальную любовь к студентам или ученикам, нельзя сказать, что такое партнерство является совершенным табу. Однако намерением наставников должно быть при этом установление долгосрочных ответственных отношений партнерства, а не просто связи на одну ночь. Совершенно непозволительно для наставников использовать приманку длительных взаимоотношений или играть на фантазиях учеников, чтобы просто затащить их в постель. При серьёзных отношениях два человека могут относиться друг к другу как равные в постели, однако после этого они могут относиться друг к другу как наставник-ученик. Здесь нет внутреннего противоречия, как это показывают взаимоотношения между женатыми тибетскими ламами и их тибетскими женами.

Такие отношения может быть еще труднее поддерживать западным людям, которые не привыкли чувствовать себя комфортно в иерархическом партнерстве или браке. И для большинства людей исполнение нескольких ролей в отношениях - это трудный трюк. Когда один человек находится в состоянии одной роли, другой может быть в состоянии другой. Динамика может быть очень тонка, в особенности в период ухаживания.

На Западе семья врача обычно обращается за медицинской помощью к врачу на стороне. Подобным же образом западный ученик и наставник, которые становятся спутниками жизни, вероятно, могут избежать многих проблем, временно прекратив следование своим отношениям ученика-наставника. Ученики могут совершить лучший духовный прогресс, если они будут опираться преимущественно на других учителей как на наставников, в то время как все же продолжают развивать вдохновение и воодушевление от своих спутников. В случае неженатых миряно-наставников и учеников-подмастерьев, развивших сексуальную любовь друг к другу, долгосрочные отношения, возможно, должны однажды перейти в отношения одной обучающей команды.

Заключение.

Тантры единогласно соглашаются друг с другом в том, что вдохновение, достигаемое в результате здоровых взаимоотношений ученика-наставника является источником подлинной радости и духовных достижений. С другой стороны, когда взаимоотношения неправильно понимаются и смешиваются с заблуждением, они становятся нездоровыми и могут привести к возникновению духовного опустошения и эмоциональной боли. Недопонимание может произойти со стороны ученика, со стороны учителя или с обеих сторон, также часто свою лепту добавляют в запутанность культурные факторы.

Шантидева объяснил, что стрелок, не видя цели, не может попасть в глаз быка. Так, чтобы построить здоровые взаимоотношения и исцелить раны, которые могли возникнуть из-за нездоровых взаимоотношений, ученикам требуется правильно отождествить источник проблемы – отсутствие осознанности. Отсутствие осознанности развивается из заблуждения относительно учений Дхармы и относительно культурных факторов, которые неосознанно влияют на мысли и поведение каждой из сторон в этих взаимоотношениях. Когда здесь участвуют западные люди, часто неточный или уводящий в ложном направлении перевод терминов ухудшает заблуждение. Исправление терминологии совместно с восприимчивостью к культуре может помочь внести эмоциональную ясность.

Многие люди, разочарованные или разгневанные неудачами взаимоотношений ученика-наставника на Западе, призвали к серьезному пересмотру этих взаимоотношений. Для пересмотра, однако, не требуется переворачивать традицию и вводить что-то совершенно новое. Пересмотр может происходить благодаря разъяснению заблуждений относительно учений Будды и путем следования подтвержденному временем методу передачи буддизма из одной культуры в другую.

На протяжении истории буддизма учения успешным образом передавались в разные культуры путем усиления и расширения тех моментов Дхармы, которые были созвучны мышлению и обычаям воспринимающего общества. Для успешности происходящего сейчас исторического процесса передачи линий традиций тибетского буддизма на Запад моменты, созвучные и дающие правильную основу для построения здоровых взаимоотношений ученика-наставника, может предоставить медитация о гуру уровня сутры традиции Кадам. Проверенные временем методы, приспособленные и примененные к новым ситуациям, уже обеспечили решение проблем на почве культуры, возникающих

неизбежным образом. И так, при творческом подходе, понимаемом в азиатском стиле, развились гармонические начинания в рамках существующей буддийской традиции.

Приложение:

Краткая сводка стадий расширенной медитации о гуру уровня сутры.

Наш анализ некоторых проблем, вызвавших нездоровые взаимоотношения с духовными учителями на Западе, в качестве основы для исцеления этого процесса предполагает медитацию о гуру уровня сутры в традиции Кадам. В некоторых случаях, кажется, что было бы правильным ввести некоторые дополнительные шаги в эту медитацию, но только в контексте традиционного метода. Давайте суммируем все находки в терминах махаянских взаимоотношений ученика-наставника.

Медитация начинается представлением наставников или просмотром их фото и поднесением семичленной молитвы: простирания, совершения подношений, признания ошибок, сорадования добродетелям другим, прошения об учении, мольбы ко всем гуру не уходить из мира и посвящением положительного потенциала практики. В качестве признания ошибок мы можем также признать то неправильное, что, возможно, мы испытывали от менее-чем-совершенных учителей.

Вослед за молитвой мы напоминаем самим себе о преимуществах фокусирования на благих качествах наставников и о недостатках застревания на их ошибках. Затем вызываем в мыслях недостатки учителей, очищаем их от условных неправильностей и медитируем об их условно истинных недостатках как пустых от существования в виде неких врожденных самосущих пороков. Мы можем повторить эту процедуру со своими собственными недостатками. Затем можно последовать подобной процедуре в отношении сначала собственных благих качеств, а потом в отношении качеств наставников. Этот процесс завершается вызыванием в сознании качеств, очищением их от какого бы то ни было раздувания или интерполяции и затем фокусированием на условно правильных качествах как пустых от существования в качестве самосущих чудес.

Затем, свободные от наивности, мы фокусируемся на действительных благих качествах наставников с ясной разумной верой в то, что они обладают этими качествами. Когда действительные качества совершенно ясны, мы усиливаем веру в их наличие, думая о процессе, в котором наставники обрели эти качества, и о том положительном влиянии, которое они оказали на других и на нас. Затем мы с верой фокусируемся на том факте, что эти качества достигаемы, и на том выводе, что мы можем достичь и достигнем их сами - ради принесения блага другим. Этот раздел практики завершается интенсивным фокусированием на наших наставниках с твердой уверенностью и доверием, и затем в

сосредоточении мы проникаемся всецело этими чувствами так, чтобы полностью с ними соединиться.

Следующее – мы обращаемся к доброте своих наставников. Можно дополнить эту стадию вызыванием в уме своего ощущения отсутствия их доброты, проверить любой нисходящий регрессия, который мог повлиять на наши чувства, и очистить условную неправильность и преувеличение относительно поведения наставника. После этого мы фокусируемся на правильных фактах как лишенных указания на то, что наставники самосуще невнимательны или жестоки. Напоминая самим себе, что люди иногда выказывают доброту другими путями, нежели мы могли бы нормально распознать, или иначе, чем мы хотели бы, вызываем в своем уме доброту наставников. Очищая снова преувеличения и интерполяции, мы затем фокусируемся на условно правильной доброте как лишенной бытия в качестве самосущей благосклонности или блага. Если мы находим это для себя подходящим, то можем также фокусироваться на себе как на лишенных прирожденных пороков, которые бы пятнали нас, и как на самосуще недостойных доброты или любви. Так же, как при фокусировании на наставниках с твердой убежденностью, мы затем интенсивно фокусируемся на них с чистым умом, сердечной признательностью и любящим почтением, а затем однонаправлено проникаемся этими чувствами.

С твердой убежденностью, доверием, признательностью и любящим почтением к наставникам, мы теперь просим о вдохновении. Вдохновение входит в наше сердце в форме белого или желтого света, излучаемого из сердца наставника, - белого, чтобы уменьшить недостатки, например, низкую энергию, и желтого, чтобы стимулировать благие качества. Вслед за этим мы представляем крошечный образ наставника, приходящий к нам на темя. Наставник остается здесь до конца дня в качестве свидетеля нашего поведения и мышления и служа нам длящимся источником вдохновения. Перед тем, как идти спать на ночь, мы можем представить, что этот крошечный образ наставника входит нам в сердце и растворяется, или мы можем представить, что засыпаем с головой на коленях у наставника.

Медитация заканчивается посвящением положительного потенциала этой практики. Мы думаем: "Пусть позитивное наследство благих качеств наставников соединится с комплексами моих благих качеств, положительных потенциалов и осознания. Пусть они вызреют и так повлияют на мое поведение, что я смогу передать это наследство другим и помочь им достичь эмоционального благополучия, более счастливого перерождения, освобождения и наконец – пробуждения на благо всех".