

**ВЛАДИМИР КОЗЛОВ**

**ПСИХОЛОГИЯ  
ДЗЭН-БУДДИЗМА**

**Ярославль, 2019**

**ББК 88.4 + 53.57**

**УДК 159.99**

**Козлов В.В. Психология дзэн-буддизма. Ярославль, МАПН, РПФ «Титул», 2019 – 138 с.**

**Рецензенты:**

**академик МАПН,**

**доктор психологических наук, профессор Мазилев В.А.**

**член-корреспондент РАН,**

**доктор психологических наук, профессор Петренко В.Ф.**

**кафедра социальной и политической психологии Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова**

**Монография профессора Козлова В.В. представляет описание психологии дзэн-буддизма, личности Бодхидхармы, пробуждения, просветления, предельных человеческих переживаний, связанных с реальным знанием, истиной, полнотой.**

**Книга адресована психологам, психотерапевтам, специалистам в области духовной помощи, культурологам, религиоведам. Книга может быть интересна и полезна студентам и аспирантам, изучающим психологию, психотерапию и другие гуманитарные дисциплины, связанные с личностным развитием, ростом и трансформацией.**

**ISBN 978-5-6041582-6-5**

**© Козлов В.В., 2019**

## Оглавление

Введение.....	5
Глава 1 Первый патриарх. По следам Бодхидхармы.....	8
1.1 Архат буддизма.....	8
1.2 В поисках дзэн.....	18
1.3 Второе пробуждение и уход.....	22
Глава 2 Психология Дзэн.....	31
2.1 Истоки дзэн.....	32
2.1.1 Эталон Будды Шакьямуни.....	32
2.1.2 Буддийская традиция.....	33
2.1.3 Даосизм.....	39
2.1.4 Конфуцианство.....	45
2.2 Дзэн и буддизм.....	54
2.2.1 Чань и Будда.....	68
2.2.2 Чань и буддийская дхарма.....	69
2.2.3 Первая дхьяна.....	77
2.2.4 Вторая дхьяна.....	80
2.2.5 Третья Дхьяна.....	82
2.2.6 Четвертая дхьяна.....	82
2.2.7 Арупа-дхьяны.....	84
2.3 Сущность дзэн.....	87
2.3.1 Высшая Истина невыразима.....	91
2.3.2 Духовное совершенствование невозможно.....	96
2.3.3 В конечном счёте, ничего не достигается.....	97
2.3.4 В буддийском учении нет ничего особенного.....	98
2.3.5 Чудесное Дао заключено везде, даже в «ремесле водоноса или лесоруба».....	98

Глава 3 Практики дзэн .....	107
3.1 Скачки саттори.....	108
3.2 Практика отношений с Учителем.....	110
3.3 Размышление над коаном.....	117
3.4 Дзадзэн: сидячая медитация.....	119
Заключение .....	122
Литература .....	125

## Введение

Можно было бы объяснить появление этой книги моим долгим увлечением традиционным буддизмом и представить данный труд как некое логическое завершение исследований этой бесконечно красивой интеллектуальной философии инобытия. Однако, фактически, книга, которую читатель держит в руках, явилась на свет, благодаря стечению ряда обстоятельств, поскольку дзэн хотя и является продолжением некоторых фрагментов буддийского учения, но при этом концепция и практика дзэн чрезвычайно далеки от тхеравады – первой школы буддизма. То есть дзэн явно не сын буддизма, а пасынок. По этой причине китайская философия в форме даосизма больше похожа на дзэн, чем традиционный буддизм.

В сентябре 2018-го года я был второй раз в Шаолине. Монастырь нас встретил еще радушнее, чем в предыдущую поездку, место для занятий, и комнаты для проживания были гораздо уютнее. Я жил на отшибе и окна выходили на гору. С утра царил тишина и меня уже не будили, как в прошлый раз, звонкие голоса детей, обучающихся боевым искусствам Шаолиня.

За шесть дней семинара «По следам Бодхидхармы» я прочитал 30 часов лекций.

Конечно многие другие ритриты по буддизму, проходили в стиле семинаров погружения, когда группа работала с 8 утра до 10-ти вечера и проводила время не только в практиках, но занималась и теоретическим постижением буддизма на лекциях. Но на этом семинаре лекций было намного больше, хотя само направление дзэн, на наш взгляд, и не предполагает такой насыщенной лекционной работы. Стремление интеллектуально разобраться в

сущности дзэн к концу ритрита вылилось в устойчивое желание написать этот текст в виде книги «Психология Дзэн-буддизма».

Важно заметить, что дзэн-буддизм представляет собой сложную социокультурную систему. Он в его состав входит умозрение, включающее духовные и философские аспекты, специфический образ жизни и способ мышления, искусство и другие элементы, проявляющиеся как мироощущение во всех аспектах не только обыденной жизни, но и в культуре психотехники.

С 50-ых годов прошлого столетия, когда паломничество европейцев на восток начинает становится все более массовым, дзэн-буддизм оказывает сильное влияние на определенные философские, духовные, общественные течения и культуру Евразии и Америки. Процессы, сходные с теми, которые происходят на Западе, имеют место и в нашей стране. Действующая в настоящее время тенденция к проникновению буддизма в российское общество в условиях идеологического плюрализма становится заметным фактором современной социокультурной ситуации. Я не могу сказать, что дзэн-буддизм как философско-религиозная система значим в России. Дзэн-буддизм является элементом культуры только в традиционных ареалах Восточной и Юго-Восточной Азии. Одновременно дзэн пользуется растущей популярностью в определенных социальных слоях российского и европейского общества, особенно, среди интеллигенции. Людям со сложной когнитивной реальностью в дзэн-буддизме нравится острота постановки и оригинальность решения многих философских, личностных и экзистенциальных проблем человеческого существования.

При этом представления о дзэн-буддизме у многих людей, в том числе у основной массы психологов, весьма туманны.

Мы никоим образом не претендуем на то, чтобы «рассеять» этот туман представлений, но внести некую ясность в эту предметную область у нас есть намерение.

Шаолинская группа всячески поддержала это намерение. Хочется выразить глубокую благодарность Онгемаху Григорию, Пискареву Павлу, Власовой Ирине, Смагулову Болату, Присяжной Елене, Мадеевой Ирине, Павловой Юлии, Аксеновой Ларисе, Кадочниковым Ольге и Семену, Леоновой Галине, Беломоиной Нонне, Фоминой Елене, Парамоновой Валерии, Котельниковой Анне, Левченко Олеся, Усольцевой Ирине.

## Глава 1

### Первый патриарх. По следам Бодхидхармы

В этой главе нам хочется проанализировать биографию основателя дзэн-буддизма и прояснить его личностные особенности, позволившие сформировать некие постулаты, которые были затем обозначены как дзэн-буддизм.

#### 1.1 Архат буддизма

Отцом-основателем и первым патриархом дзэн-буддизма считается Бодхидхарма. Имя его состоит из двух слов на древнем санскрите. Бодхи (санскр. बोधि) – термин, обычно передающий с санскрита понятие «пробуждение», «просветление». Дхарма (санскр. धर्म dharma, «учение», «закон» и др. от санскритского корня *дхар* или *дхри dhri* – «держат, поддерживать»). Таким образом, Бодхидхарма – это буддийское имя, которое обозначает «держатель закона пробуждения», «держатель осознание пробуждения», или «учение о пробуждении», «учение о просветлении». Бодхидхарма в Китае также известен под именем Дамо. Это транскрипция Бодхидхармы на китайском «Пути-Дамо», или просто «Дамо» что соответствует японскому Дарума.

В своем законченном виде жизнеописание Бодхидхармы появляется в известном буддийском сочинении «Хроники из Зала патриархов» («Цзу тан цзи», 952 г.). Таким образом, понадобилось почти 400 лет, чтобы образ малоизвестного монаха Бодхидхармы не только оброс мифологическими подробностями, но и приобрел вполне человеческие живые черты. Появляются диалоги Бодхидхармы, записи его бесед с учениками, описание его



похождений – в общем, все то, что должен иметь реальный патриарх. У него появляется и учитель – в этом качестве выступает известный индийский монах Праджнягара, который считался 27-м патриархом индийского буддизма. Как следствие, сам Бодхидхарма может уже в полной мере претендовать на роль 28-го буддийского патриарха.

По одной из версий происхождения Бодхидхармы, он родился в 440 г. н.э. в Канчи, столице южноиндийского царства Паллавы, был брамином по происхождению – третьим сыном короля Симхавармана.

Еще в молодости он обратился в буддизм и позднее получил наставления от Праджнягары, которого отец пригласил из Магадхи, древнего центра буддизма.

Магадха – известный город, вплетенный в историю основателя буддизма – Будды Шакьямуни. После того как принц Сидарта в 29 лет покинул дворец своего отца, царя клана шакьев Шудходаны, он провел в одиночестве семь дней, в роще из манговых деревьев, и затем пошел в город Магадху, место пребывания Бимбизары, одного из могущественных государей долины Ганга того времени.

Он был милостиво принят государем, другом его отца, но, несмотря на просьбы сделаться жрецом-брахманом при дворе, он не решился взяться за дело проповедника и вероучителя. Духовный поиск (годы 536 – 532 до н.э.) Будды Шакьямуни начался с изучения философско-йогических традиций. В Магадхе, после встречи с Бимбизарой, могущественным государем долины Ганга, он решился пойти на обучение к Аларе Каламе. Обучившись у него методам глубокой медитации, приводившей к очень высокой и тонкой дхьяне пустотности (Ничто, шуньяты), он

понял, что учение и метод Алары не приводят к полному избавлению от страданий.

Затем он перешел к Удраке Рамапутре, у которого он научился пребывать на уровне Ни Восприятия, ни Не-восприятия.

Восприняв учения и практики двух великих мудрецов и Учителей своего времени, Гаутама осознал, что просветление во время практик медитации (самадхи) не ведет к полному освобождению и не разрешает его коан болезни, старости и смерти.

Еще с большей грустью он понял, что, несмотря на величие Учителя, неизбежно наступает момент, когда ему больше нечего сказать. Он не сможет указать тебе путь, который разрешит твою проблему.

Как честный человек и исследователь, как бы больно это ни было для него и учителя, Сидхартха был вынужден расстаться с Удракой, с его учением и практиками, возможности которых он исчерпал.

Хуже всего было то, что он потерял веру во внешние источники мудрости. Ему было предопределено искать путь к источнику внутренней мудрости, таящемуся в глубине его души.

Он мог стать великим учителем, Аларой и Удракой одновременно, но не более того.

После пробуждения и переживания нирваны под деревом Бо, Будда Шакьямуни хотел рассказать о своем открытии четырех благородных истин и восьмеричного благородного пути своим старшим учителям Аларе и Удраке в Магадхе, но не застал их в живых.

Если бы Учителя были живы, он прочитал им проповедь о четырех благородных драгоценных истинах и восьмеричном

благородном пути и запустил колесо Дхармы в Магадхе. Но Шакьямуни проявил учение своим прежним пяти ученикам и соратникам по аскетическому братству, жившим в то время в Оленьем парке близ города Сарнатха.

Магадха, таким образом, является, на самом деле, древним буддийским городом, тем более что Бимбисара был буддистом и способствовал развитию буддизма, хотя к джайнизму и Махавире относился тоже весьма благосклонно.

Праджнятары, который считается 27-ым патриархом, вполне мог быть таковым, хотя и многими буддологами сама преемственность оспаривается, да и сама передача патриарших функций сыну короля Симхавармана выглядит весьма гипотетичной в силу нескольких причин.

Во-первых, хотя «еще в молодости» принц обратился в буддизм, это не является аргументом для становления патриархом буддизма. После тысячи лет паринирваны Будды Шакьямуни буддизм достиг расцвета не только в Индии, но и во многих странах Ближнего и Дальнего востока. И в те времена сотни тысяч людей «еще в молодости» обращались в буддизм.

Во-вторых, восхождение к вершине патриарха было связано с долгим служением традиции. Чтобы получить почетное звание «Тхеро» (апостол) в буддизме было необходимо провести не менее 25 лет в монастыре (сангхе) без явных нарушений устава.

В третьих, стать патриархом – значит владеть Дхармой буддизма. Для этого имени Бодхидхарма не достаточно: надо знать в соответствии с традицией канон Типитаки, выучить наизусть, по крайней мере, основные тексты Винаи питаки, Сутта питаки и Абхидхамма питаки. Судя по поведению и проповедям, Дамо не

отличался когнитивной сложностью в текстах, и в нем точно не было сакрального отношения к священному канону Будды.

В-четвертых, патриарх, в соответствии с канонам буддизма хинаяны, должен быть пробужденным архатом, а в махаянской традиции бодхисатвой, но и в той и другой ветви буддизма тем, кто «остановил колесо кармы» и «вышел за пределы смертей и рождений». Судя по мифологическим осколкам биографии Дамо, он не проявлял Махарауны...



*27 патриарх буддизма Праджнятара*

Именно Праджнятара велел Бодхидхарме отправиться в Китай, то есть он его явно направил на путь странствующего монаха, распространителя буддизма на новых территориях.

Поскольку традиционный наземный путь был перекрыт гуннами, и поскольку Паллава имела торговые связи со всей Восточной Азией, Бодхидхарма отплыл на корабле из ближайшего порта Махабаллипурам. После трехлетнего путешествия по берегам Индии и Малайского полуострова, он, в конце концов, прибыл в Китай. По одной из версий это произошло в 475 г., во время правления династии Сун. Если мы будем считать, что 440 год – действительно год рождения Бодхидхармы, и 475год – начало миссионерской деятельности в Китае, то мы увидим, что в

35 лет Бодхидхарма начал проповедовать в Китае, подобно Будде Шакьямуни, который достиг пробуждения в 35 лет и в Оленьем парке начал проповедовать дхарму.

Как пишет Г. Дюмулен, в дзэнской литературе приход Бодхидхармы с Запада отождествлялся со смыслом дзэнского учения подобно тому, как Будда отождествлялся с конечной реальностью. Поэтому в сознании дзэн-буддистов Бодхидхарма стоит в одном ряду с Шакьямуни [33, с. 74-75].

По версии, изложенной в «Хрониках из зала патриархов» Бодхидхарма приплыл в Китай во время правления династии Лян в 527г. и встретился с императором У-ди, который поддерживал буддийское учение и занимался его распространением.

Как бы ни было важно имя Бодхидхармы в истории китайского буддизма, однако буддизм пришел в Китай задолго до Бодхидхармы. Уже в 65 г. н.э. сообщалось о сангхе буддистских монахов, живших под королевским покровительством в северной части провинции Кяньгсу, неподалеку от места рождения Конфуция, так что первые монахи прибыли туда, очевидно, на много лет ранее этого письменного упоминания. С тех пор десятки тысяч монахов из Индии и Центральной Азии приходили в Китай по суше и по морю, но среди тех, кто принес учение Будды в Китай, ничье влияние нельзя сравнить с влиянием, оказанным Бодхидхармой.

Когда Бодхидхарма пришел в Китай, там уже было около 2 000 храмов и 36 000 верующих на Юге. На Севере согласно переписи 477 г. насчитывалось 65 000 храмов и около 80 000 прихожан. Менее полвека спустя была проведена еще одна перепись, которая показала на Севере 30 000 храмов и 2 000 000 прихожан, то есть количество прихожан увеличилось более чем в

50 раз. Сюда, разумеется, входило много людей, которые старались избежать налогов и воинской повинности, или искали защиты сангхи по иным, не религиозным соображениям. Однако, ясно, что буддизм получил распространение среди простого народа к северу от Янцзы. На Юге он, в основном, оставался религией образованной элиты вплоть до шестого века.

После прибытия в порт Нахай, Бодхидхарма, вероятно, посетил буддистские центры на Юге и начал учить китайский язык, если, конечно, он не сделал этого ранее по пути из Индии.

Согласно "Хроникам из Зала патриархов " в 527г. Бодхидхарма посетил императора У-ди из династии Лян. Во время этой встречи император спросил о заслугах, получаемых за выполнение религиозных работ, и Бодхидхарма ответил доктриной пустоты. Император не понял ответа и Бодхидхарма ушел.

В изложении Хорхе Луиса Борхеса эта история произошла так: «Бодхидхарма перебрался из Индии в Китай и был принят императором, который поощрял буддизм, создавая новые монастыри и святилища. Он сообщил Бодхидхарме об увеличении числа монахов-буддистов. Тот ответил: «Всё принадлежащее миру – иллюзия, монастыри и монахи столь же нереальны, как ты и я». Затем он повернулся к стене и принялся медитировать. Когда вконец запутавшийся император спросил: «А в чём же тогда суть буддизма?» Бодхидхарма ответил: «Пустота и никакой сути».

В "Хрониках из Зала патриархов " диалог Бодхидхармы и императора У-ди передан так:

Император У-ди: «После вступления на трон я возводил буддийские храмы, переписывал сутры, заказывал изображения Будды, способствовал росту буддийской общины. Какие заслуги я этим приобрел?»

Бодхидхарма: «Нет. Добрые дела, совершенные с мирскими намерениями, приносят добрую карму, но не дают никаких заслуг».

Император У-ди: «Так в чем же высший смысл благородной истины?»

Бодхидхарма: «Нет благородной истины, есть только пустота».

Император У-ди: «Тогда, кто стоит передо мной?»

Бодхидхарма: «Не знаю, Ваше Величество».

Ответ Бодхидхармы еще встречается в двух вариантах: «Простор открыт и нет границ», «Простор открыт и ничего святого» [47, 95].

Ответ Бодхидхармы «Пустота и никакой сути» не является новинкой для классического буддизма. Это выражение известно еще с тех времен, когда Будда повернул второе Колесо Учения на Пике Грифов, в Раджгире, недалеко от Бодхгаи.

Во время второго поворота Колеса Учения Будда сформировал понимание абсолютной истины для бодхисатв и тех, кто стремился стать на путь бодхисатв, чтобы достичь окончательного просветления, состояния будды. Достижение будды (буддовости) предполагает постижение абсолютной истины во всех деталях, во всех аспектах.

Будда дал учение, которое позже было сгруппировано в сутры Праджняпарамиты (праджня – мудрость, постигающая абсолютную реальность; парамиты – совершенства; то есть это сутры Совершенства Мудрости). В этих сутрах идет речь о том, что нет ничего реального – нет пути, нет ступеней пути, нет бодхисатв, нет будд, нет того, нет этого, вообще ничего нет [83].

Конечно, как представитель Махаяны и знаток текстов, Бодхидхарма мог бы дать императору Мантру Праджняпарамиты – мантру великого ведения, высочайшую, несравненную, успокаивающую все страдания, истинную, благодаря отсутствию заблуждений: *ОМ ГАТЕ ГАТЕ ПАРАГАТЕ ПАРАСАМГАТЕ БОДХИ СВАХА*» («О, переводящая за пределы, переводящая за пределы, уводящая за пределы пределов, уводящая за пределы пределов беспредельного к пробуждению, славься!»). Достиг бы император У-ди из династии Лян при помощи этой мантры полного избавления от иллюзий, окончательного пробуждения, нирваны, совершенной мудрости? Мы оставим этот вопрос открытым. Я думаю, что он испытал бы не меньшее изумление от этой мантры даже при хорошем переводе на китайский язык. Более того, нирвана, пробуждение, чистый свет сознания, реальное знание, брахма-вихара могли быть весьма непонятными для практичного и социализированного ума китайского императора и китайской знати 5-го века нашей эры. Честно говоря, они и сегодня непонятны миллиардам людей.

Судя по тому, как поощрял император буддизм, он вел себя как представитель большой сангхи, благой царь, чакравартин (в соответствии с буддийской традицией прадеша-чакравартин – благородный местный правитель). Создавая новые монастыри и святыни, переписывая канонические тексты, множа число монахов-буддистов, он преумножал свои благие деяния, чтобы пережить лучшее рождение, а может попасть в Сукховату (буддийский рай).

«Пустота и никакой сути» зачеркивало все понятные представления о буддизме для императора – о благом служении, о карме, взаимосвязи между действием и следствием – випаке.



Бодхидхарма сказал императору, что его действия не имеют смысла.

Во многих отношениях сам шаг Бодхидхармы был безупречен. С одной стороны – император его принимал не только как бродячего монаха-буддиста, но и как царевича могущественного в те времена государства Паллавы. С другой стороны – он был в соответствии с мифом если не патриархом буддизма, то посланником известного в буддийском мире Праджнягари из Магадха.

Шаг Бодхидхармы, как буддиста-новатора, был безупречен. Он зачеркнул монастырский буддизм как организацию со священными текстами, ритуалами, мантрами, с иерархией, со ступами и внутренним распорядком. Его ответ «Всё принадлежащее миру – иллюзия, монастыри и монахи столь же нереальны, как ты и я», – хотя и был традиционен для буддиста, ведь мир профанической жизни является санскаррой и в нем преобладает невежество (авидья), но то, что буддийская сангха с монахами является иллюзией (а ведь они все думали, что на пути к пробуждению – а некоторые – пробуждены) – это уже шаг экстремальный. Как раз в этот момент для Бодхидхармы “Простор открыт и ничего святого”.

Конечно, мы должны признать, что в этом диалоге нет ни архата, ни бодхисатвы, но есть Бодхидхарма.

В этом тезисе много свободы, но любой тотальный нигилизм приводит к отчуждению, так как любой человек нуждается в смысле и опоре, ценности и цели и, тем более – человек, ставший на духовный путь. И в этом отношении Бодхидхарма, абсолютно отрицающий общепринятые ценности буддийской сангхи, ее идеалы, нормы нравственности, стиль и культуру жизни,

изначально был не понят не только императором У-ди из династии Лян, преемника Лю Сунга, но и тысячами монахов и приверженцев буддизма Китая.

И дальнейшая биография Бодхидхармы – это путь одиночества и преодоления оппозиции, что, в конце концов, стоило ему жизни.

В соответствии с условной биографией, после путешествий по Китаю Бодхидхарма отправился в монастырь Шаолинь, основанный на горе Суншань.

## **1.2 В поисках дзэн**

Вся дальнейшая биография и становление Бодхидхармы связано с монастырем Шаолинь. На горе Суншань еще в начале 5 века появился даосский монастырь, где обитал Коу Цяньчжи, один из великих реформаторов учения Лао-цзы, возродивший изначальную традицию даосизма. Его усилиями даосизм стал государственной религией и доминирующей идеологией императора, а буддизм – репрессирован, многие монастыри закрыты, а монахи изгнаны, ступы разрушены.

Буддийский монастырь основан в 495 году при поддержке императора Сяо Вэнь-ди (династия Северная Вэй) индийским буддийским монахом по имени Бхадра (Бато 跋陀 Bátuó, Buddhahadra).

Бодхидхарма появился в Шаолине 530 году н.э. и передал монахам Шаолиня метод, который в корне изменил течение их буддистской практики. Считается, что вместе с этим они получили способы совершенствования в медитации и поддержании физического здоровья.

Что касается метода, то “смотрение на стену” является традиционной аскетической практикой во многих традициях, в том числе и в условиях пещерной депривации.

Пробуждение Бодхидхармы, описанное в традиции дзэн-буддизма, связано с пещерной медитацией. В горах над монастырем он нашел пещеру, которая была идеальным местом для уединения.

Существует легенда, в которой говорится, что в поисках пробуждения Бодхидхарма провёл, «непрерывно созерцая каменную стену в сидячей медитации» (цзо чань би гуань) девять лет, поэтому современники прозвали его «брахманом, созерцающим стену» (би гуань поломэнь). Он достиг пробуждения, которое было им обозначено как чань (дзэн-буддизм) [47, 95].

Сама пещера существует реально. Автор этой книги несколько раз был в ней и в силу стечения обстоятельств даже практиковал там “смотрение на стену”. Она находится достаточно высоко на горе. Туда когда то вела незаметная узкая тропинка. В соответствии с традицией тех времен, во время этих практик к монаху прикреплялся служитель, который носил еду и воду медитирующему. Наверное, первые бхигпу, которые обслуживали Бодхидхарму, и стремились стать его учениками. Но Бодхидхарма был непреклонен и не “передавал свою дхарму”.

Здесь мы сталкиваемся со странной ситуацией:

- То ли он был пуст, и нечего было передавать.
- То ли не было сосуда, куда он мог бы вместить свое учение.

Если исходить из пустоты Бодхидхармы, то мы сталкиваемся со следующими проблемами:

1. Бодхидхарма не был ни буддийским архатом, ни пробужденным, по этой причине ему было нечего передать

2. Бодхидхарма был пробужденным, но его опыт невозможно было выразить словами.

3. Его возможные проповеди были настолько сложными, что он не мог найти понимающего ученика.

4. Возможно, он был настолько стар, что не мог уже внятно передать учение.

Если анализировать первую проблему, то мы вдруг обнаруживаем, что мы так и не имеем ни одного источника, в котором бы содержалось описание пробуждения Бодхидхармы: ни в Канчи, ни во время путешествия в Китай, ни в Китае.

Вторая проблема является основной эпистемологической проблемой не только буддизма. Философ XX века Л. Витгенштейн выразил это принципом «О чем нельзя говорить, о том следует молчать». Пробуждение в буддизме является состоянием свободы и особой надличностной полноты бытия, которое выразить словами невозможно.

Что касается третьей проблемы, мы, к сожалению, не можем оценить сложность его проповедей, как так их реально не существует сегодня. Но то, что они не очень понятны, это являлось фактом еще тысячу лет назад. Если обратиться к текстам, находящимся в сборнике биографий «Продолжение жизнеописаний достойных монахов» («Сюй гаосэн чжуан», 645 г.), составленном монахом Даосюанем, то мы можем найти там то, что можно считать началом новой традиции духовной практики, приведшей, в конечном счете, к уникальным чаньским методикам. Даосюань проводит четкое различие между классическими методами созерцания-дхьяны, которые в ту эпоху были

представлены мастером Сэнчоу (480–560), и чаньской практикой «созерцания стены» (бигуань), начало которой было положено Бодхидхармой. Даосюань не отдавал предпочтение ни одной из этих систем. Он лишь заметил, что они соотносятся между собой как два типа истины (эр ди) – абсолютная и относительная, и сравнил эти два типа медитации с двумя крыльями одной птицы и двумя колесами повозки. Но даже такого тонкого знатока буддийской мудрости, как Даосюаня, поразила сложность традиции, которая была представлена Бодхидхармой. И он прямо признался, что его учение «труднопонимаемо».

Мы думаем, что, с одной стороны, для Даосюаня «труднопонимаема» была метафоричность, абсурдность и парадоксальность текстов и методов дзэн. С другой – сам Дамо, действительно, для китайцев был «бородатым варваром», и трудно было понять, что двигает его в поступках, словах и действиях.

Что касается 4-ой проблемы, возможно, что Бодхидхарме к окончанию пещерной медитации было 99 лет. Возраст весьма преклонный, если учитывать средний возраст жизни 24-25 лет в те времена. Согласно статистике, в 1949 году, когда была создана Китайская Народная Республика, средняя продолжительность жизни в стране была уже 35 лет. Конечно, мы преклоняемся перед физически и психологически полноценной старостью, и нам близка идея архетипа старца как мудреца и мы рады, что в соответствии с традицией, Бодхидхарма достиг мудрости, которая была обозначена как чань-буддизм.

Красивым дополнением к легенде о 9-летней пещерной медитации является история появления чая. В один из моментов борьбы со сном медитирующий Бодхидхарма вырвал себе веки и

бросил их на склон горы Ча. На этом месте выросло растение – известное всему миру как чай.

Думаем, что чай рос там и до Дамо, но свое представление о буддизме – дзэн – он точно оставил как продукт пробуждения.

### **1.3 Второе пробуждение и уход**

Возвращение Бодхидхармы из пещеры мы можем обозначить как второе и самое важное пробуждение, ведь именно в этот момент он начал передавать свое понимание буддизма и пробуждения ученикам.

Девять лет «созерцания стены» Бодхидхармы снискали уважение среди буддистов к его силе духа и вызвали готовность к восприятию его учения. Любая героическая аскеза вызывает, если не священный трепет перед визионером, то восторг и уважение к человеческой стойкости. В крайнем случае, монахи изменили свою негативную установку по отношению к Бодхидхарме и его новаторству на позитивную.

В соответствии с условной биографией, у Бодхидхармы было всего 3 ученика. Первый – Шень-Фу, который переехал на Юг вскоре после посвящения в монахи, и о нем больше ничего не известно. Второй и третий – Тао-ю и Хуэйкэ, которым он «передавал истину» в соответствии с одними текстами течение 5 лет, с другими – 9 лет. О Тао-ю говорится, что он понял Путь, но никогда не учил никого.

Хуэйкэ (487- 593) также был известен как Сэнкэ. Его мирское имя было Цзи Гуан, а прозвище - Шэнь Гуан, то есть «Божественный свет». Он родился в Хулао, округ Лоян, провинция Хэнань. Хуэйкэ — одна из важнейших фигур в дзэн-буддизме. Его почтительно называют вторым патриархом школы Чань. В

молодости Хуэйкэ был последователем конфуцианства. Он слыл начитанным и умным человеком. Но Хуэйкэ решил уйти от мирской жизни и отправился в монастырь Шаолинь на горе Суншань.

По преданию, Хуэйкэ, который позже стал преемником первопатриарха, отрубил себе левую руку и положил ее перед Дамо, демонстрируя чистоту своих помыслов и решимость без страха постигать учение чань.

В современной мифологии рассказ звучит более связно и логично. Цзи Гуан, слабый здоровьем конфуцианский ученый, пришел в монастырь Шаолинь, чтобы учиться у Бодхидхармы. Когда Бодхидхарма впервые увидел его, то сказал: «Я не беру к себе физически слабых учеников». И научил Цзи Гуана «Движениям рук восемнадцати архатов», чтобы тот окреп физически. После года занятий Цзи Гуан попросил у учителя дальнейших наставлений. Бодхидхарма в это время сидел на своем месте, где он обычно занимался созерцанием, в пещере, ныне носящей его имя, расположенной неподалеку от самого монастыря. «Если ты сумеешь сдвинуть меня с моего места, я стану учить тебя». Но как тот не старался, к собственному удивлению, так и не смог сдвинуть своего наставника. Тогда Бодхидхарма обучил Цзи Гуана «Переменам в сухожилиях», чтобы тот мог развить в себе внутреннюю силу. Спустя год, уже олицетворяющий собой здоровье и жизненную силу, Цзи Гуан вновь просил учителя у входа в его любимую пещеру новых наставлений. Бодхидхарма сказал: «Птичий гомон снаружи не позволит тебе успешно заниматься». Тогда Цзи Гуан стал прогонять птиц, но те опять прилетали, стоило ему войти в пещеру. Тогда Цзи Гуан, используя приобретенную им

внутреннюю силу, сломал ветку, на которой сидели птицы, но те перебрались на верхушку дерева. Цзи Гуан не знал, что делать, и тогда погрузившись в созерцание, Бодхидхарма с помощью своей сверхъестественной силы вызвал сильный ветер, поднявший такой шум шелестом листьев, что все птицы улетели. Затем Бодхидхарма научил Цзи Гуана созерцанию.

После трех лет занятий Цзи Гуан снова стал спрашивать у учителя наставлений, но всякий раз Бодхидхарма уклонялся от встречи. И вот, в один из зимних дней, Цзи Гуан отыскал своего учителя, созерцающего в своей келье, носящей теперь его имя. День был снежным и ветреным; казалось, что все небо полнится снегом, и скоро снег засыпал Цзи Гуана до колен. Но Цзи Гуан продолжал ждать у входа в келью, ибо он был в состоянии выдерживать лютый холод благодаря упражнениям «Перемены в сухожилиях». Ныне эта келья также зовется «Келья стоящего под снегом». Наконец Бодхидхарма вышел.

«Прошу наставить меня на путь учения» – взмолился Цзи Гуан. «Нет», – был ответ. «Когда же, учитель, вы научите меня?» – «Когда снег станет красным». Услышав это, Цзи Гуан, не теряя самообладания, прибегнув к своей внутренней силе, лишил себя левой руки, и хлынувшая кровь окрасила снег. Также сохраняя самообладание, Бодхидхарма спросил: «Что же тебя беспокоит?» – «Мой ум не спокоен. Прошу Вас, учитель, успокойте мой ум». – «Принеси же мне свой ум, и я успокою его для тебя». Неожиданная улыбка пробежала по лицу Цзи Гуана: «О, я нигде не могу отыскать свой ум. Его у меня нет». – «Ты пробудился, – сказал Бодхидхарма. – С этих пор ты будешь называться Хуэйкэ, что означает "способный передавать мудрость"». Вступая в паринирвану, он вручил Хуэйкэ хлопчатобумажную кашаю



(монашескую рясу) – знак патриаршей власти в чань-буддизме, как Второму патриарху. Конечно, есть еще мифы о том, что Хуэйкэ был генералом, дровосеком, сыном богатого китайца и др.

Так же считается, что Дамо передал ему для распространения в качестве основного канонического текста школы Чань «Ланкаватарасутру» в четырех цзюоянях («свитках»). Наряду с толкованием этой и других махаянских сутр Дамо разработал учение о «двух путях и четырех методах» достижения «просветления».

Первый «путь» – «вхождение в принцип» (жу ли) означал осознание того, что все живые существа обладают одной и той же изначально «чистой» (цин) природой, лишь поверхностно «омраченной» (у мин) неведением, поэтому необходимо отбросить все ложные взгляды и вернуться к «истинной реальности» (чжэнь жу) посредством практики "созерцания стены" (би гуань) [47, 95].

Под вторым «путем» – «вхождением в практику» (жу ши) имелось в виду освоение адептом «четырёх методов»:

- 1) охотно принимать все горести и печали, не проявляя ненависти к тому, кто наносит тебе вред;
- 2) следовать закону причинности и быть довольным своей судьбой, спокойно воспринимая счастье и несчастье, приобретение и утрату;
- 3) избавиться от страстей и ни к чему не стремиться;
- 4) быть в согласии с Дхармой, т.е. учением Будды.

Он также передал монахам Шаолиня комплекс упражнений, позже названный цигун Дамо Ицзиньцзин, или цигун Бодхидхармы – систему «движения рук восемнадцати архатов» – искусство шаолиньского кунг-фу. Существует красивый миф, что просидев девять лет в созерцании, Дамо не смог подняться из-за

того, что его не слушались ноги. Но Бодхидхарма, используя особый комплекс упражнений, восстановил подвижность ног и предписал монахам сочетать практику молчаливого созерцания с физическими упражнениями. Они якобы представляли собой комплексы кулачного боя, владения монашеским посохом («посох Бодхидхармы») и дыхательно-медитативные методики. Монахи активно принялись за тренировки, а первым мастером шаолиньского кунг-фу является сам Бодхидхарма.

Считается, что он заложил важнейший принцип «совместного пестования физического и духовного в человеке», отказавшись от аскетизма, ослабляющего тело. Хотя следует признать, что принцип срединности был основан Буддой за тысячу лет до Бодхидхармы.

В возрасте 108 лет Бодхидхарма, передав ученику Хуэйке свое учение, умер. Самая правдоподобная история смерти Дамо утверждает, что он был отравлен недругами. С первых месяцев своего пребывания в Китае Бодхидхарма встретил сильное неприятие своей проповеди. Речь шла не столько о гонениях на буддизм – как раз само буддийское учение в ту пору получило поддержку и в северных, и в южных областях Китая, через которые проезжал Бодхидхарма, – а о серьезных противниках, которые выступили против самого патриарха как сильного конкурента. Его несколько раз пытались отравить, об этом неоднократно упоминают «Записи о передаче светильника». В разговорах с чиновниками и своими последователями Бодхидхарма говорит, что его «пытались отравить уже пять раз», и это становится одной из причин его отъезда из Северного Китая.

Противостояние буддийских школ между собой в ту пору не было редкостью, многие наставники спорили за право быть

принятыми при дворе, получать знаки императорской милости, принимать пожертвования, строить монастыри. Бодхидхарма, безусловно, представлял собой серьезного соперника. Он не стяжал, не стремился к власти. Не отрицая милостей правителя, он не стремился к накоплению, к тому же его статус заслонял собой многих других буддийских учителей. На него, как утверждают «Записи о передаче светильника», было совершено пять покушений, и, наконец, шестая попытка отравления оказалась удачной. Хотя Бодхидхарма знал об отравлении, он ничего не сделал, чтобы предотвратить его, поскольку «понимал, что миссия его уже выполнена, а Дхарма передана последователю».

Вот как рассказывают о его последних днях «Хроники из Зала патриархов» (952): «В те времена двор правителя разрастался с каждым днем, и даже достойные монахи испытывали немалую ревность друг к другу, и уже не будучи способными обуздать свои амбиции, подсыпали яд в пищу своим соперникам. Великий наставник, зная об этом, принял отравленную пищу, но яд не нанес ему вреда. Однако Бодхидхарма, понимая, что недруги не оставят попыток его отравить, обратился к Хуэйкэ со следующими словами: “Я пришел сюда, чтобы проповедовать Дхарму. И мне удалось передать ее вам, а поэтому мне не имеет больше смысла оставаться здесь – я должен покинуть вас”. Сказав это, он собрал своих учеников и еще раз изложил им основы своего учения. Затем он принял отравленную пищу и вскоре умер...»

Известны и имена предполагаемых убийц: это китайский наставник дисциплинарных правил винаи Гуантун и известный индийский проповедник и переводчик Бодручи, который прибыл в Китай раньше Бодхидхармы и, естественно, видел в нем соперника. Якобы однажды их догматический спор оказался столь

яростным, что эти двое бросились с кулаками на Бодхидхарму, а потом и замыслили убить его.

В сборнике биографий «Продолжение жизнеописаний достойных монахов» («Сюй гаосэн чжуан», 645 г.), составленном монахом Даосюанем, излагаются две версии ухода Бодхидхармы: по одной он был отравлен и погребен на горе Сюнэршань, находящейся на западе от Лояна, а по другой – на самом деле он отправился на запад, к себе домой, где его и встретил один из официальных посланников правителя, монах Суньюнь. После вскрытия могилы действительно оказалось, что она пуста.

Есть хорошее объяснение того, почему могила Бодхидхармы была пуста: считается, что тело патриарха было сожжено на горе Сюнэршань (Медвежьего уха), что неподалеку от Шаолиньсы. Это весьма правдоподобно, если учесть, что он был индийским брахманом и в соответствии с буддийской традицией как монаха его должны были сжечь так же, как был сожжен Будда Шакьямуни и все другие апостолы

буддизма.

То, что существовал еще и некий гроб, куда должны были положить тело Бодхидхармы, является достаточно странным преданием. Еще удивительнее то, что именно его открыли после того, как один из монахов сообщил, что через три года после смерти Бодхидхармы он встретил Бодхидхарму в предгорьях Гималаев. Уже совсем странно то, что в пустом гробу лежала одна кожаная сандалия, а с другой сандалией в руке Бодхидхарма разгуливал по горам, когда его встретил монах.

В биографии Бодхидхармы много странностей, и в жизни и смерти. Он странный буддист, странный архат, странный бодхисатва, странный проповедник и странный гуру. Но был бы он

ординарным буддийским монахом, простым архатом, рядовым бодхисатвой, посредственным проповедником и гуру, вряд ли его запомнила бы история.

Бодхидхарма является образцом нонконформиста и нигилиста. Если его личность анализировать с точки зрения Эриха Фромма центральной проблемой Бодхидхармы как нигилиста является внутренне присущее человеческому существованию противоречие между бытием «вброшенного в мир помимо своей воли» и тем, что он выходит за пределы природы благодаря способности осознавать себя, других, прошлое и будущее. Фромм утверждает, что развитие человека происходит в рамках формирования двух основных тенденций: стремления к свободе и стремления к отчуждению. Развитие человека идёт по пути увеличения «свободы», но не каждый человек может адекватно воспользоваться этим путём, вызывая ряд негативных психических переживаний и состояний, и это приводит его к отчуждению. В результате человек теряет свою самость или Я.

Что касается потери Я – то, вне сомнения, это является духовной целью Бодхидхармы.

По Фромму у Бодхидхармы должен был возникнуть защитный механизм «бегства от свободы», для которого характерны: мазохистские и садистские тенденции, деструктивизм, стремление человека разрушить мир, чтобы тот не разрушил его самого, нигилизм, автоматический конформизм. Если считать 9-летнюю пещерную практику «бегством от свободы», а созерцание стены – мазохистской тенденцией, то многие духовные традиции лишаются смысла. И точно трудно в Бодхидхарме наряду с нигилизмом обнаружить «автоматический

конформизм». Более того, все мифы о Дамо показывают чрезвычайно неадаптивный нонконформизм.

Вильгельм Райх считал, что телесные характеристики сдержанность и напряженность, и такие особенности, как пренебрежительное, ироничное и вызывающее поведение, – это остатки очень сильных защитных механизмов, возникших в прошлом, которые отделились от своих исходных ситуаций и превратились в постоянные черты характера. Они проявляются как «невроз характера», одной из причин которого и есть действие защитного механизма - нигилизма. «Невроз характера» - это тип невроза, при котором защитный конфликт выражается в отдельных чертах характера, способах поведения, то есть в патологической организации личности в целом.

Думаю, психоаналитический способ анализа Бодхидхармы нам даст слишком неутешительные результаты. И самое важное – во всех стадиях своей жизни Бодхидхарма показывает личность весьма не «патологической организации», а целостную и сильную духом, принципиальную и самостоятельную, последовательную в словах и поступках, но при этом независимую и свободную.

Его нигилизм и нонконформизм, независимость воли и сознания, в этой ситуации являются той творческой энергией, которая позволила родиться чань Дамо.

## Глава 2

### Психология Дзэн

В 70-х гг. 20в. была конференция по популярной тогда теме «Буддизм и наука». И Алан Уотс, который был председательствующим, задал вначале сакраментальный вопрос: «Что может дать наука для достижения просветления»? Присутствующий на конференции мастер тибетского буддизма Тартанг Тулку Ринпоче ответил: «Ничего». Удовлетворенный председатель объявил конференцию закрытой.

Алан Уотс называл себя дзэннистом и был одним из пионеров в исследовании и пропаганде и ведущим лидером дзэн-буддизма на Западе. Если говорить об истинном положении вещей, именно Уотс вместе со своим учителем Д.Т. Судзуки сделали дзэн популярным культурным феноменом для Европы и Америки. Другой известный лидер дзэн-буддизма, Генрих Дюмулен, профессор философии и истории религии Токийского университета, автор многочисленных монографий и статей написал в своей книге «История Дзэн-буддизма»: «Психологи не могут судить об истинной ценности и смысле дзэн-буддизма».

Обозначая главу «Психология дзэн-буддизма» мы, вне сомнения, рискуем попасть на ту предметную область, в которой уже сформировано представление о некомпетентности психологии как науки.

Автор книги более 30 лет занимается психологией и феноменологией изменённых состояний сознания с использованием духовных практик, эмпирических методов самоисследования, особенно в русле буддийских практик. В этом смысле, несмотря на свою ученую степень доктора психологических наук и звание профессора (что является

огромным недостатком для исследования дзэн-буддизма), мне кажется, что я имею возможность, в силу своего опыта, попытаться сделать анализ психологического содержания теории и методологии, принципов, смыслов и психотехники дзэн.

## **2.1 Истоки дзэн**

Если анализировать чань, то мы можем обнаружить четыре потока, которые обусловили его формирование и возникновение:

### ***2.1.1 Эталон Будды Шакьямуни***

Биография Бодхидхармы во многом повторяет основную матрицу условной биографии Шакьямуни. Он принц по происхождению, как и Сидарта, он так же разочаровался в светской жизни и выбрал духовную жизнь. Он так же, как и Будда, начал жизнь проповедника дхармы в 35 лет.

Как продолжатель традиции Будды Шакьямуни, Бодхидхарма основное внимание уделял внутреннему пробуждению и практике дхьяны.

Самое важное, что всю жизнь именно Будда для Бодхидхармы был эталонным учителем и пробужденным. Во всех его проповедях красной нитью проходят тексты классического буддизма, при этом самым важным является то пробуждение, которое открыл Шакьямуни: “Будда сказал, что люди находятся в заблуждении. Вот почему, действуя, они попадают в Реку Бесконечных Перерождений. А когда они пытаются выбраться из нее, то лишь глубже уходят под воду. И все потому, что они не видят свой природы. Если бы люди не находились в заблуждении, то зачем бы они спрашивали о том, что находится прямо перед ними. Никто из них не понимает движения своих рук и ног. Будда



не ошибся. Заблудшие люди не знают, кто они такие. Нечто, столь трудноизмеримое, известно Будде и никому больше. Только мудрые знают этот ум. Ум, называемый природой Дхармы. Ум, называемый освобождением. Ни жизнь, ни смерть не могут быть препятствием этому уму. Ничего не может. Его называют также Неукротимым Татхагатай, Неисчерпаемым, Священной Самостью, Бессмертным, Великим Мудрецом. Изменяются его имена, но не сущность. Будды меняются тоже, но ни один из них не покидает своего собственного ума» (Проповедь о пробуждении).

### ***2.1.2 Буддийская традиция***

Второй и основной источник возникновения дзэн – это буддизм. С одной стороны, основатель направления дзэн, Бодхидхарма, одновременно является 28-ым патриархом буддизма и первым патриархом дзэн. Мы можем предположить, что он глубоко знал дхьяну буддизма не столько как теорию, сколько как психотехнику и опыт переживания.

Буддизм проникал в Китай из Индии преимущественно в своей северной форме Махаяны со II в. нашей эры. К концу 5-го века, ко времени появления Дамо, в некотором смысле выработался китайский эквивалент понимания буддизма. Для этого понадобился длительный (в течение 300 лет) процесс китаизации буддизма, который осуществили знаменитые патриархи.

Дао-ань (312-385) — первый китайский патриарх буддизма, основатель монастыря в Саньяне. Образованный конфуцианец, он увлекся буддизмом и вскоре стал его блестящим знатоком и активным проповедником. На основе заповедей Винаяпитаки, многие тексты которой Дао-ань сам перевел на китайский, он собственноручно составил образцовый монастырский устав.

С его именем связаны многие переводы и комментарии к китайским буддийским текстам, а также составление первого каталога переведенных сутр. Он ввел для китайских буддийских монахов фамильный знак Ши – из китайской транскрипции рода Гаутамы (Шакья). Однако вершина деятельности Дао-аня в ином. Он основал культ будды грядущего Майтреи (Милэфо), с приходом которого многие поколения китайских буддистов связывали свои надежды на лучшее будущее и на всеобщее благоденствие, так же как евреи с приходом Машиах, христиане со вторым пришествием Христа, а мусульмане с Махди.

Если мы обратимся к изложению ситуации, когда придет Майтрея на Землю, то переживем интеллектуальную и эмоциональную фрустрацию из нашего рационального ума. Посмотрим текст из «Чаккаватт-сиханада-сутры»: "У людей с жизненным веком в восемьдесят тысяч лет, о монахи, девиц можно будет отдавать замуж пяти тысяч лет от роду. У людей с жизненным веком в восемьдесят тысяч лет, о монахи, (только) три болезни останутся – желание, голодание и старость. При людях с жизненным веком в восемьдесят тысяч лет, о монахи, этот материк Джамбу станет богатым и процветающим; деревни, торжки и столицы будут так близко одна от другой, что даже петух пролететь сможет. При людях с жизненным веком в восемьдесят тысяч лет, о монахи, этот материк Джамбу, будто Авичи (один из самых ужасных миров Ада, букв. "Без волн"), заполнен будет людьми и уподобится зарослям бамбука или тростника. При людях с жизненным сроком в восемьдесят тысяч лет, о монахи, нынешний город Варанаси станет стольным городом, под названием Кетумати, и будет богатым, процветающим, многолюдным, полным народу, щедрым на милостыню. При

людях с жизненным сроком в восемьдесят тысяч лет, о монахи, на этом материке Джамбу будет восемьдесят четыре тысячи городов во главе со стольным городом Кетумати.

При людях с жизненным сроком в восемьдесят тысяч лет, о монахи, в стольном городе Кетумати царь по имени Санкха появится – преданный дхарме, царь во дхарме, четыре края земли подчинивший, устойчивости в стране добившийся, семи сокровищ обладатель. Вот какие у него будут сокровища: колесо-сокровище, слон-сокровище, конь-сокровище, самоцвет-сокровище, жена-сокровище, домовладыка-сокровище, советник-сокровище. И больше тысячи будет у него сынов, витязей могучего сложения, сокрушителей вражьей силы. Он эту землю вплоть до океана не насилует, не оружием – дхармой завоеует и заживет спокойно. При людях с жизненным сроком в восемьдесят тысяч лет, о монахи, появится в мире Блаженный по имени Майтрея – святой, истинно всепросветленный, совершенный в ведении и поведении, пришедший во благе, знаток людей, непревосходимый, укротитель буйных мужей, учитель богов и людей. Просветлённый, Блаженный – так же как я ныне в мире появился, – святой, истинно всепросветлённый, совершенный в ведении и поведении, пришедший во благе, знаток людей, непревосходимый, укротитель буйных мужей, учитель богов и людей, Просветлённый, Блаженный. Он в этот мир людей с богами (низших небесных сфер), с богами (сфер) Мары и Брахмы, со шраманами и брахманами, с народом, богами и людьми сам постигнет, воочию узрит и изъяснит, так же как я теперь этот мир людей с богами (низших небесных сфер), с богами (сфер) Мары и Брахмы, со шраманами и брахманами, с народом, богами и людьми сам постиг, воочию узрел и изъясняю. Он преподаст дхарму

прекрасную в начале, прекрасную в середине, прекрасную в конце, благу по смыслу и выражению, полную и законченную, совершенно чистую, (ведущую) к брахманскому житию, – так же как я теперь преподаю дхарму прекрасную в начале, прекрасную в середине, прекрасную в конце, благу по смыслу и выражению, полную и законченную, совершенно чистую, (ведущую) к брахманскому житию. Он поведет за собою многотысячную общину монахов, так же как я теперь веду за собою многосотенную общину монахов.

А царь по имени Санкха, о монахи, на том месте, где некогда повелением царя Великого Панады был воздвигнут жертвенный дворец, вновь воздвигнет жертвенный дворец, поселится в нём и принесёт дары, а затем откажется от него, совершит даяния шраманам и брахманам, убогим, странникам и просителям и под началом Блаженного, святого, истинно всепросветлённого Майтреи голову и бороду обретет, жёлтые одежды наденет, из дому в бездомность уйдёт. И ставши отшельником, будет он один, наедине с собою, прилежен, ревностен, внимателен, и не замедлит достичь той цели, которой ради сыновья семей искренне уходят из дому в бездомность. Уже в этой жизни он лично постигнет, осуществит, добьётся высшего завершения брахманского жития и заживёт в нём".

Не меньшее удивление вызывает сам Майтрея со своим жизнеописанием, которое очень лаконично изложено в "Шурангама-сутре": "Затем поднялся со своего места бодхисаттва-махасаттва Майтрейя, склонившись перед Буддой, произнёс: – "Благословенный господин, я снова вспоминаю многие-многие кальпы, прошедшие с тех пор, как на земле появился Будда по имени Чандра-Сурья-Прадиша-Прабхаса, за которым я последовал

как ученик. В те времена, я был склонен к мирской жизни и любил знать, её аристократический образ. Будда, заметив это, заставил меня как-то попрактиковаться в сосредоточении ума на его сознательности. Я, следуя дхьяне, достиг самадхи. С тех пор я служил бесчисленному множеству других будд, пользуясь тем же методом, и теперь ушли прочь все мирские наслаждения. Со времён Будды Дипанкары, я достиг высшего совершенного самадхи, трансцендентального сознания. В этом высшем самадхи, я осознаю бесконечное пространство и понимаю, что все земли Татхагаты как чистые, так и нечистые, существующие и несуществующие – суть ничто, кроме как проявление моего собственного ума. Учитель мой, благодаря совершенному пониманию того, что все эти искусственные устройства в землях Татхагаты не имеют ничего собственного, лишь являясь следствием развития моих ментальных состояний, сущностная природа моего сознания проистекла в форме бесчисленных манифестаций Татхагат, и я дошёл до того, чтобы быть избранным следующим предстоящим Буддой после того, как отойдёт мой Учитель Будда Шакьямуни. Что касается вопроса Татхагаты, то я отвечаю, что первым совершенным приспособлением, что девять направлений универсума – суть ничто кроме деятельности моего собственного сознания. Именно благодаря этому, я стал совершенно просветлённым и границы моего ума растворились и я объял всю реальность. Отвергнув все предрассудки, обусловленные сознанием, соответствующим утверждением я произвёл совершенное сохранение нерождения".

Эти тексты показывают, что в китаизации буддизма был предлажен дзэн как принцип автономности самоосознания.

Хуэй-юань (334-417) - второй китайский патриарх буддизма, основатель монастыря Дунлиньсы. После Дао-аня он был вторым авторитетом китайских буддистов, духовный путь которого прошел через конфуцианство, даосизм и завершился буддизмом. Основанный им монастырь Дунлиньсы в провинции Цзянси пользовался большой известностью и влиянием, собирал в своих стенах лучшие умы страны. Однако, в отличие от Дао-аня, Хуэй-юань был скорее блестящим популяризатором буддизма, нежели ученым его знатоком. Китаизация буддизма в его деятельности проявилась в установлении культа будды Запада - Амитабхи, создателя и покровителя Сукховаты, буддийского рая, "Чистой земли". Упоминания об Амитабхе появились в текстах, относящихся к колесницам Махаяна и Ваджраяна. Амитабха упоминается в сочинениях таких индийских Учителей, как Асанга и Нагарджуна. Особенностью этой формы буддизма является упование не на собственные силы, что вообще присуще основной массе буддийских школ, а на помощь Будды Амитабхи (Амиды), создателя рая Сукхавати (Земли Блаженства), куда попадает всякий призывающий имя этого Будды. Произносящий многократно эту мантру надеется возродиться в раю Амитабхи.

Первые два патриарха вложили огромное количество энергии для адаптации буддизма в Китае, особенно в формирование культов Амитабхи и Майтрейи, которые смогли удовлетворить духовную потребность китайцев в светлой жизни и райском будущем. При этом нужно хорошо понимать, что патриархов всегда недостаточно. Потребовались многие века и огромные усилия поколений проповедников, активной пропаганды буддизма в тысячах монастырях, огромного труда переводчиков

текстов, чтобы выработались и вошли в культуру жизни китайские эквиваленты индо-буддийских понятий и терминов.

### **2.1.3 Даосизм**

Даосизм – третье направление философского, религиозного, мистического мышления, которое повлияло на возникновение дзэн.

В основе системы даосизма лежит понятие «дао» («путь») – первоначало, безличный мировой закон, путь постижения природы и ее закономерностей. Дао - это ничто, начало и конец мира, поскольку все материальные вещи рождаются из небытия, а затем, разрушаясь, опять уходят в небытие. Следовательно, только дао (небытие) вечно, все остальное преходяще. Дао это первичное небытие, которое не имеет имени; называя его, мы превращаем его в бытие. Даосы наделяли дао противоречивыми признаками, т.е. рассматривали как нечто, в чем противоположности становятся тождеством.

Необходимо иметь в виду, что даосизм формировался в значительной степени как оппозиция конфуцианству. Согласно историческому преданию, Лао-цзы, будучи главным хранителем архивов при дворе Чжоу, встречался с Конфуцием и был хорошо знаком с его учением. Однако со временем он разочаровался в китайской государственности и отправился странствовать. И именно это разочарование стало причиной того, что он создал учение, которое нашло отражение в приписываемой ему книге «Дао дэ цзин» («Книга о Пути и его проявлениях»), созданной в V - IV вв. до н. э. Даосизм акцентирует внимание главным образом на природном аспекте дао, и это выражается в важнейшем положении даосизма: «Следуй естеству всех вещей и не имей в себе ничего личного».

Лао-цзы являлся персонажем легендарным и стал объектом обожествления уже на раннем этапе существования даосизма. Существует легенда, согласно которой философ, проведя в материнской утробе несколько десятков лет (по традиции 81), увидел этот мир старцем (именно с этим связан возможный перевод имени как «Старый Ребенок»). Мифологизированное жизнеописание в совокупности с отсутствием достоверных исторических сведений дают богатую почву для предположений по поводу биографии Лао-цзы [90, 129].

Наиболее известное и распространенное жизнеописание Лао-цзы восходит к трудам известного историка Сыма Цяня, жившего около 145-186 до н.э. В его «Исторических записках» есть глава под названием «Жизнеописание Лао-цзы Хань Фэй-цзы». Местом рождения Лао-цзы называется царство Чу (Южный Китай), уезд Ку, деревня Цюйжэнь, где он появился на свет в 604 г. до н. э. Значимую часть жизни Лао-цзы занимал в Чжоу должность хранителя императорского архива и библиотеки государства, служил библиотекарем. Его пробуждение связывают с тем, что прочитав множество книг, он испытал усталость от знания и на пике этой «интеллектуальной интоксикации» его осветила высшая мудрость. Он ушел в горы и в соединении с природой создал свое учение, которое впоследствии было обозначено как даосизм [91, 129].

В 517 г. до н.э. состоялась его встреча с Конфуцием, произведшая на последнего очень сильное впечатление, тем более что Лао-цзы был больше чем на полвека его старше. При этом первый сказал второму: «Твои мифические планы, устремления и высокомерие не имеют никакой цены для тебя. Забудь о них. Больше мне нечего сказать». После этих слов Конфуций отошёл к



своим ученикам и изрёк: «Мне известно, почему летают птицы, почему плавают рыбы, почему бегают олени. Но я не могу понять и постичь, как поднимается в небеса дракон. Теперь я вижу, что этот человек подобен дракону».

Итогом пробуждения и постижения Дао было убеждение Лао-цзы, что обыденное человеческое существование никуда не годится. Чтобы правильно жить, необходимо учиться и подражать природе. Только в таком чутком состоянии, существуя рядом с животными и птицами, растениями и звездами, можно изучить законы Вселенной. «Разум природы работает легко, без всяких усилий... беззаботно, гармонично и с любовью. И когда нам становятся подвластными силы гармонии, радости и любви, мы добиваемся успеха и удачи легко и без всяких усилий. Целостное существо знает, не изучая, видит, не глядя, и достигает, не делая» [90].

Затем, уже будучи стариком (ему при встрече с Конфуцием уже было 87 лет), разочаровавшись в окружающем его мире, он выдвинулся в западном направлении, чтобы покинуть страну. В сопровождении своего слуги Сюй Цзя он двинулся в путь. И вскоре путники оказались возле пограничной заставы. Её начальником был Инь си. Существует красивая легенда их встречи.

Ещё до прихода философа со слугой на заставу, в небе появились облака, раскрашенные в 5 цветов. Поэтому Инь си не был застигнут врасплох и встретил Лао-цзы очень торжественно. Он попросил, чтобы мыслитель оставил ему своё сочинение. И тот написал трактат из 2-х частей. Насчитывалось в них 5 тыс. иероглифов. Назывался трактат «Дао дэ цзин», что в переводе означает «Книга пути и достоинства».

Таким образом, Инь си стал первым учеником великого философа. Именно от него и пошли все традиции даосизма. Впоследствии его стали называть «Мудрец Инь с заставы». Сам же философ продолжил свой путь, и дальнейшая его биография неизвестна. Никто не знает, как он после этого жил и где умер.

Существует очень красивая легенда о его уходе: Лао-цзы жил высоко в горах в одиночестве вечность. Однажды к его жилищу пришел черный бык. Лао-цзы сел верхом на черного быка и ускакал восвояси. Это «ускакал восвояси» вполне соответствует словам Лао-цзы: «Для того чтобы жить доброй жизнью, нет надобности знать о том, откуда ты явился и что будет на том свете. Думай о том, чего хочет твоя душа, и тебе не нужно будет знать ни о том, откуда ты явился, ни о том, что будет после смерти. Не нужно будет знать этого потому, что ты будешь испытывать то полное благо, для которого не существуют вопросы ни о прошедшем, ни о будущем» [90].

Таким образом, Лао-цзы не только пробудился сам, но и оставил текст «Дао дэ цзин» и ученика Инь си, который поверил в его мудрость.

Текст предназначен для всех, поскольку каждый может найти в нем свой смысл и использовать как руководство к действию (недействию). Как сказал Лао-цзы: «Если я удерживаюсь от того, чтобы приставать к людям, они сами заботятся о себе. Если я удерживаюсь от того, чтобы приказывать людям, они сами ведут себя правильно. Если я удерживаюсь от проповеди людям, они сами улучшают себя. Если я ничего не навязываю людям, они становятся собой».

Философ представил мир как «дао». Дао – это то, что существует, и то, что не существует. Данное понятие является

базовым в китайской философии. В буквальном переводе с китайского языка слово означает «путь». Но путь довольно своеобразный. Представляет он собой Вселенную с бесконечным диаметром. Она то сокращается до точки, то расширяется. А все существа, в том числе и люди, существуют в ней, постоянно перерождаясь. Затем, когда Вселенная превращается в точку, они исчезают. А при следующем расширении возникают заново, и вновь начинают перерождаться. Вот такая пульсирующая Вселенная и есть дао [91].

Дао – начало, которое невозможно познать и выразить словами, представляющее собой единство бытия и небытия. Употребляя метафору, его сравнивают с водой: она мягка, производит впечатление податливой, однако ее сила в действительности непреодолима. Диктуемый дао способ существования, образ действий – это недеяние, подразумевающее отказ от борьбы, непротивление, поиск гармонии. Лао-цзы предписывал мудрым правителям не вести войны и не жить в роскоши, а прививать своим народам стремление жить просто, чисто и естественно, по тем обычаям, которые существовали до насаждения человеку цивилизации с ее моралью и культурой. Вечному Дао уподобляются те, кто хранит покой в своем сердце, делая его бесстрастным. Данный аспект древнекитайской концепции лег в основу характерных для более поздних этапов существования даосизма поисков путей обретения физического бессмертия.

Дао трактуется как естественный порядок вещей, Всеобщий Закон Природы, общемировой естественный ритм событий, «небесная воля» или «чистое небытие». Дао – предвечное, бесконечное, немислимое, невыразимое выходящее за пределы

различий, не имеющее «образа, вкуса или запаха». Пустота – это то же, что и небытие, из которого Дао рождает все сущее. Дао – источник происхождения мира. Дао рождает одно («ци» как общемировой субстрат), одно рождает два (полярные начала инь и ян), два рождают три (великую триаду Небо – Человек – Земля), а три рождают десять тысяч вещей.

Все вещи несут в себе инь, обволакиваются ян и вместе с изначальным ци образуют гармонию. Лао-цзы выдвинул принцип Вечного возвращения или постоянного возвращения множества существ в космическое первоначало, из которого они возникли. Дао и Дэ в концепции Лао-цзы неразрывно связаны: Дао порождает вещи, а Дэ возвращает, вскармливает и совершенствует их.

Ничего сложного, если ухватить суть. Всё просто и понятно. Главное, в это верить, и тогда поверят другие. А основной составляющей Дао является Дэ.

Дэ – это то, что обеспечивает способ существования каждого живого существа. Но оно сугубо индивидуальное. У каждого своё Дэ, которое является способом бытия. Благодаря ему, человек распоряжается своей жизненной энергией [91].

Пробуждение и **цель человеческого существования – достижение гармонии с Вселенной.** В притчах и стихах Лао-цзы выступает за созерцательное и интуитивное поведение в естественной гармонии с Дао, с космическим единством, лежащим в основе всех явлений. По сравнению с Конфуцием, который сосредотачивался на правовых и моральных отношениях в человеческом обществе, Лао-цзы предложил более широкий и мистический подход к подстраиванию к естественному порядку вещей, как способу достижения личной и социальной гармонии.

Лао-цзы подчеркивал, что важным качеством Дао, является его «податливость» или «смиренность». Поскольку Дао по своей сущности в основном пустое, податливое и смиренное, то лучше для человека быть таким же, находясь в гармонии с Дао. Внутренняя пустотность может означать отсутствие фиксированных предрассудков, предпочтений и намерений. Лао-цзы также подчеркивал значение принципа «у-вэй», «не-деяния» или «нецеленаправленного действия», применение которого возвращает к первозданности Дао, и этот этап активизации творческих возможностей символизирует деятельность ребенка [90].

Для постижения Дао рекомендуется безмолвие, простота, умеренность, естественность, спокойствие и бесстрашие, которые даруют слияние с Дао. Насилия следует избегать. Совершенно мудрый, делая свое сердце бесстрастным и сохраняя покой, уподобляется вечному Дао вплоть до отождествления с ним (Кто следует и служит Дао, тот тождествен Дао).

Естественность и простота – вот что лежит в основе философии даосизма и одновременно в дзэн.

#### ***2.1.4 Конфуцианство***

Вопросы религии в философии конфуцианства не затрагиваются, но имя Конфуция было вписано в религиозный пантеон. Еще в 1106 г., в самом конце правления династии Северная Сун (960-1127), Конфуцию был дарован титул ди («владыка», «император»), который имели божественные персонажи, почитавшиеся владыками мироздания: Шан-ди (Высший/ Верховный владыка), Тянь-ди (Небесный владыка), Юй-хуан (Нефритовый владыка/император) и т.д.

В отличие от многих пробужденных, биография рода Кун, потомком которого является Конфуций, досконально описана историками средневекового Китая. Конфуций – потомок Вэй-цзы, полководца императора династии Чжоу Чэнь-вана. За верность императору Вэй-цзы получил в дар княжество Сун и титул чжу хоу. К моменту рождения Конфуция род Вэй-цзы уже обеднел и переселился в царство Лу на севере Китая. Отец Конфуция Шулян Хэ имел двух жен. Первая родила девять дочерей. Вторая родила сына, но слабый мальчик умер.

В 551 году до н. э. 63-летнему Шулян Хэ наследника родила наложница Янь Чжэнцзай, которой на тот момент едва исполнилось семнадцать. По легенде, рожать она взойшла на холм, под тутовое дерево (сан, предположительно, тотемное растение правящего дома династии Шан-Инь, 17–11 вв. до н. э.).

В момент рождения младенца из-под земли забил источник, в котором его и обмыли. После вода течь перестала. Отец недолго прожил после рождения сына. Когда Конфуцию исполнилось полтора года, Шулян Хэ оставил этот мир. Янь Чжэнцзай, которую невзлюбили старшие жены, покинула дом Шулян Хэ и перебралась поближе к родным, в город Цюйфу. Янь Чжэнцзай с мальчиком жили самостоятельно. Конфуцию с детства пришлось познать лишения [91, 94, 106].

Мать Конфуция внушала мальчику, что он должен быть достойным продолжателем рода. Хоть маленькая семья жила в бедности, мальчик усердно трудился, осваивая знания, необходимые аристократу Китая. Особое внимание уделялось искусствам. В возрасте 19 лет Конфуций женился на Кикоан Ши, девушке из знатного рода. Усердие в учебе принесло плоды: 20-тилетнего Конфуция назначили отвечать за амбары семьи Ци

княжества Лу в восточном Китае. А затем поставили отвечать за скот.

В 528 году до н.э. умерла Янь Чжэнцзай, мать Конфуция. Следуя традиции траура по родственнику, он ушел в трехлетнюю отставку. Этот уход позволил философу изучить древние книги и создать философский трактат о правилах взаимоотношений в построении гармоничного государства. В некотором смысле именно эта остановка в активной социальной деятельности позволила Конфуцию сформировать новую идеологию государственности, которая в период правления императора Минди (58-75 гг. н.э.) была провозглашена официальной идеологией империи.

Когда философу шел 44 год, его поставили на пост правителя резиденции княжества Лу. Некоторое время он был начальником судебной службы. С высоты поста Конфуций взывал к власти имущим наказывать народ только в случае неповиновения, а в остальных случаях – «объяснять людям их обязанности и учить».

Конфуций еще некоторое время проработал чиновником нескольких княжеств. Но невозможность смирения с новой политикой государства заставила его подать в отставку. Он начал ездить по Китаю вместе с учениками, проповедуя философское учение. Конфуций говорил: «Выберите себе работу по душе, и вам не придется работать ни одного дня в своей жизни».

Только в 60-летнем возрасте Конфуций вернулся в родной Цюйфу и не покидал его до смерти. Остаток своей жизни Конфуций провел с учениками, работая над систематизацией мудрого книжного наследия Китая: «Книги Песен», «Книги перемен» и другими фолиантами китайской философии. Из

классического наследия самого Конфуция достоверно установлена подлинность лишь одной книги – «Весна и Осень» [106].

В 66-летнем возрасте философ овдовел. Конфуций говорил: «Счастье – это когда тебя понимают, большое счастье – это когда тебя любят, настоящее счастье – это когда любишь ты». Я думаю, что он до глубины прожил эти слова.

На закате жизни он все время посвящал ученикам в своем доме в городе Цюйфу. Умер Конфуций в 479 году до н. э., в 72 года. Перед смертью он впал в семидневный сон.

«Три вещи никогда не возвращаются обратно – время, слово, возможность. Поэтому: не теряй времени, выбирай слова, не упускай возможность» – эти слова были лейтмотивом жизни великого мудреца.

Историки Китая насчитывают около 3 тысяч учеников философа, однако достоверно известно о 26 тысячах. Любимым учеником Конфуция считается Янь-юань. По цитатам высказываний древнего философа его ученики составили книгу изречений «Лунь Юй» («Беседы и суждения»). Создано «Да-сое» («Великое Учение») – книга о пути совершенствования человека, «Чжун-юнь» («Книга о середине») – о пути постижения гармонии [91, 94].

В эпоху правления династии Хань (2 век до н.э. – 3 век н.э.) учение Конфуция возвели в ранг идеологии Поднебесной. В это время конфуцианство стало столпом китайской морали и сформировало образ жизни китайского народа. Конфуцианство сыграло решающую роль в формировании облика китайской цивилизации [106].

Основа конфуцианской философии – построение общества, фундаментом которого является гармония. Каждый член этого



общества стоит на своем месте и выполняет предначертанную ему функцию. Гармоничное общество построено на идее преданности (чжун) – лояльности в отношении между начальником и подчинённым, направленной на сохранение гармонии и самого этого общества. Конфуций сформулировал золотое правило: «Не делай человеку того, чего не желаешь себе».

Философия Конфуция строится на пяти главных качествах, присущих праведному человеку: уважение, справедливость, ритуал, мудрость, благопристойность.

«*Жэнь*» – «уважение», «великодушие», «доброта», основополагающая категория в китайской философии. Это главная из пяти добродетелей, которыми должен обладать человек. «*Жэнь*» включает в себя три главные составляющие: любовь и сострадание к людям, правильное отношение двух людей между собой, отношение человека к окружающему миру, в том числе – к неодушевленным предметам. Человек, постигший «*Жэнь*», пребывает в равновесии с окружающим миром, выполняя «золотое правило морали»: «не навязывать другому то, чего не желаешь себе». Символ «*Жэнь*» – дерево.

«*И*» – «справедливость». Человек, следующий «*И*», делает это не из эгоистических побуждений, а потому что путь «*И*» – единственно верный. Он основан на взаимности: родители тебя вырастили, а ты в благодарность их почитаешь. «*И*» уравнивает «*Жэнь*», давая человеку твердость в противоборстве эгоизму. Благородный человек ищет справедливости. Символ «*И*» – металл.

«*Ли*» – «ритуал», означает «благопристойность», «этику», «церемонии». В это понятие китайский философ вложил возможность благодаря ритуалам поведения сглаживать

конфликты, мешающие состоянию мирового единства. Человек, овладевший «Ли», не только почитает старших, но и понимает их роль в обществе. Символ «Ли» – огонь.

«Чжи» – «мудрость». «Чжи» – качество благородного человека. «Здравый смысл» отличает человека от животного, «Чжи» освобождает от сомнений, не давая волю упрямству, борется с глупостью. Символ «Чжи» в конфуцианстве – вода.

«Синь» – «благонадежность». Благонадежным считается тот, кто чувствует добро. Другое значение – добросовестность и непринужденность. «Синь» уравнивает «ритуал», предупреждая неискренность. «Синь» соответствует Земле [91, 94].

Конфуцием разработана стратегия достижения цели, полная духовного и психологического смысла. Согласно его философии, если следовать девяти главным правилам, можно стать успешным человеком:

- Идите к своей цели, пусть даже медленно, не останавливаясь;
- Держите свой инструмент остро отточенным: ваша удача зависит от того, насколько хорошо вы подготовились;
- Не меняйте поставленную цель: неважны только методы ее достижения;
- Делайте только по-настоящему важное и интересное для вас дело, прикладывая максимальные усилия;
- общайтесь только с тем, кто развивается: он поведет вас за собой;
- Работайте над собой, делайте добро, мир вокруг вас – зеркало вашего внутреннего «я»;

- Не позволяйте обидам сбить вас с пути, негатив не притягивает к вам позитив;
- Контролируйте свой гнев: за все придется платить;
- Наблюдайте за людьми: каждый может вас чему-то научить или предостеречь [91,94].

Эти принципы являются не просто наследием великого пробужденного мудреца, жившего 2,5 тысячелетий назад, даже сегодня они звучат актуально как способ целедостигающей деятельности и стратегия самореализации, самоактуализации для любой личности.

Таким образом, мы можем увидеть в дзэн встречу и интеграцию трех идеологических, теоретических, нравственных, психотехнических движений, которые были соотносимы по силе. Ко времени прихода в Китай Бодхидхармы они обладали качеством устоявшихся тысячелетних традиций. В некотором смысле это интеграция трех мудрецов, которые за тысячу лет успели стать Богами: Будды Шакьямуни, Лао-цзы, Кун Фу-цзы.

И самое главное условие интеграции буддизма в Китае – это правильное взаимодействие с даосизмом и конфуцианством, и, насколько я понимаю, дзэн в этом смысле является успешным продуктом этого взаимодействия.

В основе своей Китай – страна конфуцианская и любой, самой изысканной и элегантной духовности надо проявить предельную гибкость, чтобы «прорасти» в этой стране. Из всех мировых религий только буддизм смог осуществить значимую экспансию в Китае, а ислам и христианство при всех усилиях не сумели этого сделать.

Дзэн в этом отношении не является ни буддизмом, ни даосизмом, ни конфуцианством, а неким осмыслением фрагментов буддизма очами конфуцианцев и даосов. Если исходить из буддийской точки зрения, то это адаптация некоторых элементов буддийской традиции в контекст конфуцианского и даосского мышления.

Вне сомнения, это взаимодействие привело к формированию общего категориального аппарата, который интерпретировался с разным содержанием и пониманием.

Для примера возьмем центральную категорию китайской философии – Дао.

Для классического даосизма Дао – это нечто, чему все подчиняется, из Дао все возникает и в Дао все возвращается. Дао – это всеобщий Закон и Абсолют, даже великое Небо следует Дао. Познать Дао, следовать ему, слиться с ним – в этом смысл, цель и счастье человеческой жизни. Дао проявляется через свою манифестацию – Дэ. Если человек познает Дао, будет следовать ему, то он достигнет бессмертия.

В философии конфуцианства, Дао – это следование принципам морали, соблюдение требования человеколюбия (жэнь), достижение любви и сострадания к людям, совершенствование личности путем упражнения в искусствах: стрельбе из лука, игре на музыкальных инструментах, каллиграфии, математике. Постигание Дао связано с реализацией пяти главных качеств, присущих праведному человеку: уважение, справедливость, ритуал, мудрость, благопристойность. Дао в конфуцианстве является возрождением в человеке «истинного», «превосходного», «благородного» начала, его естественной доброты.

Уже в IV в. китайские буддисты, например, Сунь Чо, пытались доказать, что Будда – это воплощение Дао. Подчеркивая, что главное в их учении – это высокие моральные стандарты (доброта, терпение, добродетель), они весьма уважительно относились к конфуцианскому принципу сяо (сыновья почтительность). Соответственно изменялись, причем нередко неосознанно, автоматически, отдельные строки из сутр: например, вместо фразы "жена заботится об удобствах для мужа" писали - как на то обратил внимание японский ученый Х. Накамура - более естественную для китайца "жена почитает мужа".

Показательно, что китайские буддисты, воздвигавшие на свои деньги в пещерных храмах ступы или статуи в честь будд и бодисатв, как правило, сопровождали эти свои дары надписями в типично китайско-конфуцианском духе (например, "молим о спасении душ наших драгоценных предков таких-то").

В каноническом тексте дзэн «Рассуждения Бодхидхармы об отсутствии сердца» сказано: «Принцип (ли) можно выразить, и не говоря ничего – ведь Великое Дао не имеет ни формы, ни деяний». С философской точки зрения это совпадает с даосизмом. Однако реализация Дао, с одной стороны, связана с буддийским «срединным путем» как Дэ – благая сила пути Дао («чжун дао» – «серединный путь»). С другой стороны, реализация Дао имеет связь с социальным моральным контекстом конфуцианства, что в буддийском оформлении представлено концепцией махакаруны – любви и сострадания.

## 2.2 Дзэн и буддизм

Обнаружить в направлении дзэн-буддизма буддийские мотивы в “чистом” виде весьма трудная когнитивная задача. Ссылка на то, что это изначально китайская традиция буддизма, нас не приближает к раскрытию этой задачи. Сутры дхьяны были переведены на китайский язык в 4-ом веке первым патриархом Дао-анем. Они были достаточно известны в китайских буддийских монастырях. Но это не делало Китай буддийским и тем более дзэн-буддийским.

Буддизм прошел длительный путь интеграции в Китайскую культуру. Этот путь был сложен и долог. Буддизм тхеравады, утверждающий, что «Есть страдание» и есть вовлеченность в мир отношений (упадана), являющаяся источником страданий и источником самой жизни как иллюзии (сансары), порожденной эмоциями и чувствами, тотально противоречил распространенным в Китае конфуцианским нормам нравственности поведения, вовлеченности в социальность, которые понимались как высший моральный долг и добродетель.

Буддизм проникал в Китай, изменяясь и адаптируясь не только к конфуцианству, но и получая содействие от формировавшегося религиозного даосизма, который тоже интенсивно интегрировал буддийские идеи и психотехники. Даосизм и буддизм захватывали культурное пространство Китая вместе, одновременно конкурируя, борясь за материальное и социальное пространство.

Адаптации буддизма и его экспансии способствовала культурно историческая эпоха Наньбэйчао (III-VI вв.) с войнами, экономическими и политическими кризисами, нестабильностью и

опасностью самих условий жизни. Уход и изоляция в буддийской сенгхе за высокими стенами монастырей решали не столько проблему «болезни, старости и смерти» как онтологических фактов профанического бытия, сколько обеспечивали безопасность жизни и стабильность. Как мы уже указывали выше, в III-IV вв. вокруг столичных центров, Лояна и Чанани, уже действовало множество буддийских монастырей, храмов и ступ. К концу V в. в государстве Восточная Цзинь их было порядка 1800 с 24 тыс. монахов.

Свободные от налогов и притеснений покровительствовавших им властей, буддийские монастыри притягивали к себе и крестьян, и беглых странников, изгнанных со своей земли кочевниками, и богатых аристократов, искавших покоя и уединения. Буддизм становился силой, и многие императоры как южных (китайских), так и северных (некитайских, "варварских") династий искали его поддержки, а некоторые признавали его официальной государственной идеологией.

Социальная институализация буддизма в Китае происходила через механизм теологизации, мифологизации, демократизации и профанации этой изысканной и утонченной атеистической философии.

Как известно, сангха буддизма состоит из трех кругов знания.

Изначально сангха – это община равных, не имеющих никакой собственности, нищенствующих бхикшу (на пали – бхикку), монахов-буддистов. Изначально бхикшу (санскр. – «просить милостыню, подаяние») в буддизме – это монах-аскет, живущий за счет милостыни, подаяния. В современных условиях

это слово понимается в более широком смысле и означает буддиста – члена сангхи.

В широком понимании, сангха – это название буддийской общины, всех людей в мире, почитающих Будду и изучающих Дхарму. В широком толковании мы имеем дело с «четырёхчастной сангхой», состоящей из монахов, монахинь, мирян и мирянок. Миряне и мирянки обозначаются словом упасака (санскр. «рядом, подле, вместе» – «последователь, ученик, служитель»). Миряне-последователи учения Будды исполняют пять обязательных заповедей-предписаний.

В более узком смысле, при принятии прибежища, сангха – это группа людей, достигших определенной степени просветления. Это социальное сообщество носителей Дхармы, хранителей знаний и мастерства, которые из поколения в поколение следуют путем Будды и достигают пробуждения – становятся архатами. Данная модель повторяется во всех других религиозных традициях, в которых есть эталон «Отца-основателя» и группа просветленных мужей, показывающих своим примером правильность учения и духовного пути основателя традиции.

Таким образом, сангха имеет три социальных слоя:

- Просветленные архаты;
- Бхикшу;
- Упасака.

Это чрезвычайно разные по уровню своих достижений и укладу жизни люди. В то же время, все они равны между собой и взаимозависимы.

Вне сомнения, просветленные архаты не могут обойтись без бхикшу, т.к. именно они могут оценить их достижение и обеспечить им физическое выживание и социальную поддержку.



Сангха, состоящая из принявших прибежище бхикшу, не может выжить без мирян, т.к. монахи «не сеют, не папсут» и, честно говоря, целиком зависят от отношения к ним обиденных людей, которые, говоря старым социалистическим языком, производят материальные блага, и без которых даже самые духовные бхикшу не могут обойтись.

Если сангха хочет существовать, она должна установить прочные контакты с населением.

Возникновение социального слоя упасака обусловлено именно этой зависимостью. Вне сомнения, монахи не распространяли и не распространяют свое внутреннее учение (дхарму для архатов и бхикшу) среди простого населения. Они объясняли простолюдинам, что их Боги также находятся в «колесе жизни», также подвержены страданиям, а Будда, переживший нирвану и познавший истину, стоит выше Богов.

Правильное действие простого человека заключается не в поклонении Будде или Богам, а в ежедневном соблюдении пяти моральных правил: не убивать живых существ, не лгать, не воровать, не прелюбодействовать, не употреблять одурманивающих веществ. Человек может создать свою хорошую карму путем ежедневного накопления духовных заслуг, причем основной духовной ценностью являются мысли и дела, которые были направлены на благо сангхи.

В соответствии с учением сангхи, благие деяния включают множество духовных и материальных деяний, начиная от сооружения буддийских ступ, монастырей, исполнения множества ритуальных действий, и заканчивая простым повторением формулы «трех сокровищ» («Поклоняюсь Будде, дхарме, сангхе»)

или «ом ма ни пад ме хум»), которые помогут накопить значительные заслуги в этой жизни.

Что касается интеграции буддизма в Китай, то, вне сомнения, она имела свою специфику. В некотором смысле – сама сангха была двухслойная – монахи и упасаки. При этом упасаки (миряне), больше поклонялись богам буддизма по аналогии с религиозным даосизмом.

Здесь мы встречаемся с удивительным феноменом: изначальный буддизм и изначальный даосизм были атеистическими философскими школами.

В первом тысячелетии в Китае они превратились в религиозные системы в некотором смысле вместе и на одной волне. Сангха в Китае уже при первых стадиях распространения буддизма в Китае во многом потеряла свой изначальный смысл и являлась социальной духовной организацией, сформировавшей ритуальную, зрелищную, парадную сторону буддизма с огромными храмами, золотыми, серебряными и каменными статуями Будд и бодхисатв и ступами в мраморе и драгоценностях. Именно таким встретил буддизм в Китае Бодхидхарма.

В монастырях организовывались всевозможные культовые обряды, религиозные церемонии, зрелищные представления, праздничные ярмарки. Они стали не только центрами социальной жизни профанических сообществ, удовлетворяющими духовные запросы жителей, и не только образовательными системами, но и системообразующими сообществами, регулирующими психологические, экономические, социальные, правовые, семейные и другие отношения. Буддийские монахи отправляли несложные обряды, принимали участие в ритуалах и праздниках, охраняли буддийские храмы и ступы, служили культу

многочисленных будд и бодхисатв, все больше превращавшихся в обычных богов и святых, потеряв эталонный смысл и ценность духовного пути и пробуждения, содержание эталона и нравственного ориентира.

Кроме будд Майтреи и Амитабхи, ставших центральными фигурами в китайском буддизме, особой популярностью в Китае пользовался бодхисатва сострадания – Авалокитешвара.

Со временем великий буддийский мудрец и носитель этической драгоценности каруны (сострадания) бодхисатва Авалокитешвара был вытеснен и замещен знаменитой китайской Гуань-инь, богиней сострадания, милосердия и добродетели, покровительницей страждущих и несчастных. Эту богиню по ее популярности и функциям можно сравнить с девой Марией в христианских странах. Со временем Гуань-инь превратилась в богиню-покровительницу женщин и детей, материнства, богиню-подательницу детей. Это сыграло существенную роль в ее известности. Храмы в ее честь стали создаваться по всей стране, причем они никогда не пустовали, а алтари в этих храмах всегда были полны даров и приношений.

Зачислив в свой пантеон многочисленных будд, бодхисатв и буддийских святых, простой народ в Китае принял главное в буддизме – то, что было связано с облегчением страданий в этой жизни и спасением, вечным блаженством в жизни будущей. Имевшие отношение к буддийскому пантеону основные нормы и культы, буддийские праздники и чтения заупокойных сутр, а также многие элементы магии, даже эротики (левый тантризм) – все это вместе с армией малообразованных монахов и послушников (бхигшу и упасаки сангхи), знакомых лишь с самыми

элементарными принципами учения, легко укрепилось в жизни Китая.

К приезду Бодхидхармы в Китае буддизм реально процветал как развитый социальный институт с густой сетью буддийских храмов, пагод и монастырей.

Существует легенда, что Бодхидхарма ездил по Китаю с инспекцией. Во многих смыслах он должен был быть довольным: многочисленные храмовые сооружения блестели золотом, в них были библиотеки, залы для практик и медитаций, дома и кельи для монахов, которые были весьма упитанными и даже толстыми, и у каждого монаха были в услужении рабы и послушники.

Буддийские монастыри и ступы были не только духовными святынями, но и выполняли функции культурно-образовательных центров, гостиниц для многочисленных бродячих монахов и паломников, библиотек с буддийскими сутрами.

Одновременно с этим они были ресурсными экономическими и политическими организациями и укрепленными плацдармами, где в смутные времена можно было отсидеться, отгородившись от дряг и войн внешнего мира, которых со второго по 5-ый век нашей эры было множество.

К 5-ому веку в Китае доминировал религиозный экзотерический буддизм, ориентированный в своей простоте на непосвященных, не имевший глубокого смысла и обладавший общедоступностью.

Бесконечно сложная Типитака стала кратким букварем. Буддизм из утонченной системы философии, психологии и умозрения в китайской версии стал естественной интегральной частью культуры и вполне удовлетворял запросы простых

китайцев в божестве, спасении, загробном наслаждении, магических чудесах, таким образом, буддизм превратился в одну из примитивных религий с примитивными жрецами.

Возникновение дзэн часто связывают разочарованием Бодхидхармы китайским буддизмом, который был уже сформирован к его прибытию и позволил ему после знакомства сказать: «Простор открыт и ничего святого».

Я не думаю, что дхьяна была новой для буддизма в Китае. Она могла и должна была существовать, в крайнем случае, в форме эзотерической секты.

Китай во все времена (в крайнем случае, начиная с Конфуция и Лао-цзы) имел слой интеллектуальной элиты, которая могла анализировать буддизм как философию, метафизику и психотехнику. Думаю, что их не привлекали ритуалы, обряды и магические практики профанического буддизма. Интеграция дхьяны, как психотехнической глубины буддизма, с философией даосизма и конфуцианским прагматизмом родила движение чань-буддизма намного раньше прихода Бодхидхармы.

Если рассматривать само происхождение чань как манифестации буддийской дхьяны, то мы можем рассмотреть две версии.

Первая версия – это поклонение дхьяна-буддам. В ваджраяне существует представление о пяти Буддах (панча-татхагата (санскр.), в число которых входит белый Вайрочана, красный Амитабха, желтый Ратнасамбхава, синий Акшобхья и зеленый Амогхасиддхи. Эти пять будд, зачастую именовавшиеся в буддийской алмазной колеснице термином «дхьяна-будды», являются верховными в иерархии пантеона.

Каждый из них является владыкой одного из кланов будд и несет определенную важную функцию: Вайрочана – семьи татхагаты, трансформирующей неведение; Амитабха – семьи лотоса, трансформирующей сладострастие; Ратнасамбхава – семьи драгоценности, трансформирующей ревность; Акшобхья – семьи ваджры, трансформирующей гнев; Амогхасиддхи – семьи кармы, трансформирующей зависть.

Тысячи божественных будд ваджраяны могут рассматриваться как эманации «пяти татхагат». Располагаясь в соответствии со сторонами света (Вайрочана – центр, Амитабха – запад, Ратнасамбхава – юг, Акшобхья – восток, Амогхасиддхи – север), пять татхагат составляют центральный символ всех мандал ваджраяны.

Мы не можем не согласиться с точкой зрения классической йогачары (учение «Йогачара бхуми шастры»), которая делила всех людей на особые пять категорий (готра) в зависимости от их способности продвижения по садхане. Некоторые люди (по крайней мере, в данной жизни) по своей природе лишены возможности стать Буддами или бодхисатвами; их «потолок» – состояние мирянина – шраваки, другие принципиально лишены возможности достичь пробуждения и духовности.

Вторая версия – концепция Татхагатагарбха (гарбха – зародыш, эмбрион, лоно,местилище). Все живые существа относятся к «семье Будды» (готра Татхагаты).

Существует три базовых подхода к пониманию этой концепции, различных по содержанию и степени оптимизма:

1. Потенциальность Будды. Гарбха является зародышем состояния Будды в каждом живом существе; оно потенциально

наделено природой Будды, потенциально является Буддой. Эта потенциальность несубстанциональная, каждое существо имеет возможность стать Буддой.

2. Субстанциональность Будды. Вторая модель субстанциональна, то есть во всех живых существах реально присутствует некая особая сущность, которая может быть названа «природой Будды». На сущностном уровне все живые существа уже есть Будды, и им надо только реализовать свою потенциальную «буддовость».

3. Актуальность Будды. В этой модели, природу Будды не надо даже реализовывать, она и так вполне актуальна, фактуальна. Следует лишь осознать себя в качестве Будды, понять и прочувствовать, что ты уже здесь и сейчас являешься Буддой.

Если придерживаться тезиса китайско-дальневосточного буддизма или Дзог-чэн об «изначальном пробуждении» (живые существа изначально пробуждены, и сама природа ума (читта; синь) есть пробуждение, бодхи) – практики буддизма не имеют никакого смысла.

Если пробуждение (джняна, видья) присутствует в любом актуальном акте сознания и «Наш собственный ум (читта) и есть Будда», то сама постановка вопроса о садхане абсурдна.

Если мы даже зададим бинарность живого существа как Будды с аффективными омрачениями (клеша), а Будды как существа без аффективных омрачений, мы не сильно повысим мотивацию к пробуждению, ибо женщина с косой и женщина без косы остаются сущностно женщинами.

Таким образом, концепция Татхагатагарбха во второй и, особенно, в третьей сверхоптимистической версии лишает буддизм оранжевых одежд: если ты уже Будда, то зачем садхана. Даже

концепция бодхисатвы выглядит смешной и абсурдной – кому служить архату, если все архаты.

Если считать буддовость потенциальностью, а высшую интегрированность в нирване – возможностью, то смысл буддийской практики будет понятен, осмыслен и прагматичен.

По своему опыту мы знаем, что под воздействием наших всевозможных мыслей и намерений состояние нашего сознания изменяется тем или иным образом. И подобное истинно с точки зрения не только одной, но многих жизней. Накопленному потенциалу просто некуда исчезнуть, и он будет приносить плоды не только в этой, но и в следующих жизнях. Чем больше мы накапливаем положительного потенциала, тем положительнее будет состояние нашего сознания и уровень существования, и наоборот. Практика буддизма как раз и направлена на развитие положительного потенциала и уменьшение отрицательного кармического потенциала.

Таким образом, все положительные качества, которые мы достигаем путем практики буддизма, являются сознанием и ничем иным. Все негативные качества и осквернения, которые мы пытаемся устранить, также являются сознанием. Даже правильное дыхание, правильная поза, различные практики сосредоточения и т.д. в буддийской практике являются не средствами достижения физического здоровья, долголетия, а способами трансформации сознания. Все детали садханы и её ступеней, досконально описываемые бесчисленными буддийскими текстами – это различные ступени трансформации все того же сознания.

Однако если бы мы не обладали потенциалом для подобной трансформации, наши силы были бы потрачены впустую. Поэтому с самого начала буддизм говорит и доказывает, что наше сознание



изначально чисто и что все негативные качества являются наносными и проходящими. В этом смысл концепции готры Татхагатагарбхи.

Как сказал Дхармакирти: «Природа мысли янoсветна, загрязнения – преходящи».

Итак, все живые существа без исключения обладают потенциалом окончательной трансформации, просветления, состояния будды. Более того, мы обладаем всеми условиями для развития этого потенциала, они заложены в самой природе нашего сознания. Дхармакирти доказывает, что в отличие от развития тела, для которого всегда есть предел – сколько бы мы ни тренировались, невозможно прыгнуть дальше нескольких метров, поднять более нескольких сот килограммов и т.д. – сознание может развиваться беспредельно. Здесь имеются в виду верные состояния сознания, вроде постижения отсутствия «я», любящей доброты, радости, сострадания и равенности, поскольку они соответствуют реальности и ими наделена сама природа нашего сознания.

Осквернения (например, хватание за свое «я») и вызванные ими гнев и страсть ошибочны и не заложены в природе сознания. Поэтому они не могут развиваться беспредельно. Сколько их не развивать, они будут подобны огню, попавшему на сырую почву.

Потенциал верных состояний сознания спонтанно заложен в природе нашего сознания. Майтрея-Натха говорит: «Элемент [т.е. природа будды] пуст от преходящих явлений [которые обладают] характеристиками отделения [т.е. могут быть устранены]... [Элемент] не пуст от наивысших явлений [которые обладают] характеристиками отсутствия отделения [т.е. не могут быть устранены]».

Таким образом, развивая верные, адекватные состояния мысли, мы постепенно сможем устранить все негативные мысли вообще. Тот факт, что некоторые из нас переживают больше негативных состояний сознания, чем позитивных, вызван нашей привычкой, приученностью к страстям с безначальных предыдущих жизней. Если придерживаться оптимистической стратегии и понимания Майтреи-Натха, наше сознание спонтанно стремится к познанию и раскрытию заложенной во всех нас природы будды или потенциала окончательного просветления, стоит лишь пустить его в этом направлении, чаша весов быстро перевесит в сторону положительных качеств, они охватят сознание, подобно пламени охватывающему сухой лес, и весь потенциал сможет быть раскрыт даже в течение одной короткой человеческой жизни.

Дзэн и традиционный буддизм сосуществовали, насколько можно судить по документированной истории в Китае до VII в.

Именно в 7-ом веке, после смерти пятого патриарха, имевшего свыше 500 последователей, движение чань распалось на северную и южную ветви.

Звание шестого патриарха стали оспаривать двое: Шэньсю и Хуэй-нэн.

Шэньсю был сторонником традиционной точки зрения буддийской дхармы и садханы, согласно которой пробуждение – это закономерный результат длительных усилий и напряженных буддийских практик – "учение о постепенном" (цзянь цзяо).

Шестым патриархом стал Хуэй-нэн, который в вопросе пробуждения придавал самое важное значение идее внезапного озарения в результате интуитивного толчка – "учение о мгновенном" (дунь цзяо).

Традиционная буддийская ветвь Шэньсю быстро пришла в упадок и исчезла из дзэн. Может, сама идея пробуждения как сверхтрудного и длительного духовного пути изначально была чужда дзэн.

Идеи Хуэй-нэна, нашедшие отражение в известной "Сутре шестого патриарха", стали основой для последующего развития дзэн-буддизма в ее китайском (чань) и японском (дзэн) вариантах.

Таким образом, чань-буддизм является дитем китайской традиции. Во многих отношениях это реакция китайской интеграции даосизма, конфуцианства и языческих мифов с индийский буддизмом.

В чань нет канонических буддийских ценностей и даже философского и психотехнического ядра – учения о четырех благородных истинах, восьмеричного благородного пути и плодах садханы.

Буддизм является величайшим плодом развития ведической философии, гениальных прозрений Будды Шакьямуни и его учеников – аристократов Духа, аристократов по происхождению. Все они были чрезвычайно когнитивно сложно мыслящими людьми Знания.

Чань отверг всю эту сложность и для него нирвана туманна и стать буддой в будущем перспектива неопределенная и бессмысленная.

То, что в буддизме является миром иллюзий (санскаррой), в чань становится Истиной и Буддой.

Никаких уровней нирваны и самой нирваны.

Никаких достижений вследствие духовных практик осознанности.

Ни к чему искать Истину и пытаться достичь нирваны, стать Буддой или бодхисатвой: нет цели, есть процесс. Да и зачем все три корзины знаний Готамы, и все эти практики, и сложный путь – для чего?!

Если ты на самом деле не знаешь – достигнешь ты реального знания или нет, возможна для тебя нирвана в этой жизни или нет, и есть ли сама следующая жизнь?!

Развитие чань представляет собой разрушение буддизма, который, как известно, представляет тримурти (триединство) знания и почитания: Будда, дхарма, сангха.

### **2.2.1 Чань и Будда**

Центром тримурти знания в буддизме была личность Гаутамы, монаха и проповедника, Будды, обладающего дхармой, учением, законом и путем пробуждения и достижения нирваны.

В чань, чтобы обнаружить свою природу Будды и Истины, последователь должен уничтожить эталон Будды.

Эту мысль хорошо иллюстрирует высказывание одного из известнейших учителей дзэн-буддизма Д.Судзуки: "Мастер дзэн сказал бы: "Убейте Будду! Убейте Будду, если он существует где-то в другом месте. Убейте Будду, потому что вы должны восстановить свои собственную природу Будды!"

Если обратиться к истокам чань мы можем вспомнить завет известного мастера чань-буддизма И-сюаня (IX в.): "Убивайте всех, кто стоит на вашем пути! Если вы встретите Будду - убивайте Будду, если встретите патриарха - убивайте патриарха!"

Основной принцип всех школ буддизма – хочешь знать истину – обратись к Будде Шакьямуни.

Однако если обратиться к чань – буддизму – хочешь знать Истину - убей Будду.

И вот представим адепта чань, для которого нет никаких ориентиров и авторитетов, нет чужой истины, и нет будд и бодхисатв, и ничто не свято перед лицом его великого сосредоточения и внезапного его озарения и просветления, постижения им Истины.

Буддистом его назвать трудно, так он за пределами буддизма.

Представить, что он занимается дхьяной тоже невозможно, поскольку она, как практика и концепция, принадлежит Будде Шакьямуни. То есть он и не чань.

Кто он????

Явно понятно, что он не чань-буддист по определению, так как ни к дхьяне, ни к буддизму не имеет никакого отношения.

Если кто-то и назовет его чань-буддистом, то явно это будет ошибкой идентификации объекта, как ежели обезьяну назвать человеком или мышь слоном.

### ***2.2.2 Чань и буддийская дхарма***

В буддизме знание является пониманием текста. Ближайшие ученики Будды были не только пробужденными архатами, остановившими колесо кармы, но и носителями текстов буддизма как традиции. Более того, они и сформировали три корзины – типитаку – Винаю, Сутту и Абхидхамму. И прославленные Маха-Кашьяпа, Ананда, Сарипута и Упали основали в первую очередь текстовую традицию.

В чань нет уважения к каноническому тексту. Начиная с Дамо, в чань существует решительное отрицание книжного знания, канонических текстов буддизма. Принципиальный тезис чань – «Высшая Истина невыразима» – предполагает, что основанный на традиционных догмах интеллектуальный анализ не проникает в

сущность феноменального мира и не способствует успеху в постижении Истины. Принципиальные тезисы «Чань-буддизм невозможно передать словами или вербальным способом общения» и «Чань-буддизм передается вне обусловленных наставлений» проявляют предельный нигилизм к текстовой традиции.

Отношение к каноническому тексту как к иллюзии в квадрате предполагает не загружать свой ум книжной мудростью, а дать полный простор интуиции, спонтанности и самовыражению в познании своей природы.

Таким образом, чань, дзэн, дзен (от яп. 禪, санскр. ध्यान, дхьяна — «созерцание», кит. 禪 чань, кор. 선 сён) по критериальным основаниям не является буддизмом и по мировоззренческим основам более демонстрирует оппозицию к буддизму.

В отношении методологии духовного пути в чань и буддизме существует огромная ценностная, стратегическая и психотехническая разница.

Что касается дхьяны, то в буддизме она представляет сложную многоступенчатую технологию сосредоточения и достижения высших духовных состояний, включая ниродху и нирвану, а также сидхи. В содержательном отношении это кропотливый и сложный целенаправленный и целедостигающий духовный труд. Если перевести на современный язык психологии, дхьяна представляет собой не только использование возможных ресурсов произвольного и послепроизвольного внимания на концентрацию, но и интеграцию в этой концентрации сознания,

эмоций, воли – всех психических и физических возможностей личности.

Под «дхьяной» в самом примитивном представлении понимается сосредоточенность, концентрацию внимания, энергии осознания и воли на каком-либо предмете или действии.

Возможность реализации дхьяны не предзадана человеку ни от природы, ни от социализации личности и его когнитивных свойств, механизмов, процессов. Дхьяна, как процесс концентрации, вырабатывается не только глубинным пониманием 4-х благородных истин и следованием предписаниям восьмеричного благородного пути, но и овладением випассаной как внутренней психотехникой для перефокусировки всех познавательных импульсов человека с «внешних» предметов на «внутренние» состояния, очищения осознания от «постороннего», то есть «объектного» содержания, замыкания осознания на самом себе. Цель и одновременно плод дхьяны это адвайя – недвойственность сознания без атрибуции «внутреннего» и «внешнего», «субъекта» и «объекта».

В чань всё по-другому. Чань не ждет плодов как следствия труда – духовной работы. В чань Реальное Знание и Будда всегда с тобой, они – вокруг тебя, надо только уметь их найти, увидеть, узнать и понять. Истина и Будда для чань-буддиста там, где для буддиста санскара – в феноменологическом мире во всем его многообразии. И в чань буддовость скрывается в дуновении ветра, в пении птиц, в шелесте листвы, в парении орла, в причудливых формах облаков на небе, в чудесной красоте цветка, в строгости и сдержанности ритуала, в силе сидячей медитации, в радости труда, в скромной красоте простой физической работы кузнеца или крестьянина на рисовом поле.

Вопрос о достижении пробуждения так же решается до удивления просто и парадоксально как интуитивное озарение, которое не ассоциировано с уровнем подготовки и практики, – оно должно случиться, но может и не случиться.

И при этом невыразимо словами и образами. Немыслимое всегда мыслится со священным трепетом.

В чань для понимания Истины нет необходимости вставать на путь внутреннего, глубинного созерцания космической последовательности событий. Более того, пробуждение как випака (как следствие), плод духовного пути не вызывает доверия в чань как маловероятное и неопределенное переживание.

Каждая дхьяна, разработанная в брахманско-шраманской йоге, была пройдена Буддой при его «пробуждении» (бодхи) и в процессе достижения нирваны. В соответствии с условной биографией, дхьянам принц Сидарта обучился у своих первых учителей после ухода из клана шакьев Арады (Алоры) Каламы и Уддраки Рамапутры. Первичное изложение учения о дхьянах в школе тхеравады содержится “Бахуведании сутте: много видов чувств” и передано как диалог между Буддой и Анандой:

*“[Благословенный ответил]: «Ананда, разъяснение, которое не принял плотник Панчаканга от Достопочтенного Удайна, было правильным. И разъяснение, которое не принял Достопочтенный Удайн от плотника Панчаканги, [тоже] было правильным. Есть разъяснение, когда я говорил о двух чувствах, есть разъяснение, когда я говорил о трёх чувствах... о пяти чувствах... о шести чувствах... о восемнадцати чувствах... о тридцати шести чувствах... о ста восьми чувствах. Так я обучал Дхамме посредством разъяснений. Когда я обучил Дхамме посредством разъяснений, то может стать так, что когда*



*есть те, кто не соглашаются, не одобряют, не принимают хорошо сказанное и хорошо пояснённое друг другом, то будут диспуты, ссоры, полемик, и они будут ранить друг друга острыми своих языков. Так я обучал Дхамме посредством разъяснений. Когда я обучил Дхамме посредством разъяснений, то может статься так, что когда есть те, кто соглашаются, одобряют, принимают хорошо сказанное и хорошо пояснённое друг другом, то они будут жить дружно, в учтивости, без ссор, подобно смешанному с водой молоку, приветствуя друг друга дружескими взорами.*

### **Чувственные удовольствия**

*Ананда, есть пять нитей чувственности. Какие пять? Формы, познаваемые глазом – милые, приятные, чарующие, привлекательные, воспаляющие желание, соблазнительные. Звуки, познаваемые ухом... Запахи, познаваемые носом... Вкусы, познаваемые языком... Ощущения, познаваемые телом – милые, приятные, чарующие, привлекательные, воспаляющие желание, соблазнительные. Любое удовольствие или радость, возникающая в зависимости от этих пяти нитей чувственности, называется чувственным удовольствием. И хотя кто-то может сказать: «Это высочайшее удовольствие, которое [только могут] переживать существа», я не соглашусь с ним в этом. Почему? Потому что есть другое удовольствие, более возвышенное и утончённое, нежели это.*

### **Первая джхана**

*И какое же, Ананда, другое удовольствие, более возвышенное и утончённое нежели это? Вот монах, полностью оставивший чувственные удовольствия, оставивший неумелые качества, входит и пребывает в первой джхане: восторг и*

удовольствие, рождённые [этим] оставлением сопровождаются направлением ума [на объект медитации] и удержанием ума [на этом объекте]. Это другое удовольствие, более возвышенное и утончённое, нежели то. И хотя кто-то может сказать: «Это высочайшее удовольствие, которое [только могут] переживать существа», я не соглашусь с ним в этом. Почему? Потому что есть другое удовольствие, более возвышенное и утончённое, нежели это.

### **Вторая джхана**

И какое же, Ананда, другое удовольствие, более возвышенное и утончённое нежели это? Вот монах с успокоением направления и удержания ума входит и пребывает во второй джхана: [его наполняют] восторг и удовольствие, рождённые сосредоточением, и единение ума, который свободен от направления и удержания – [он пребывает] во внутренней устойчивости. Это другое удовольствие, более возвышенное и утончённое, нежели то. И хотя кто-то может сказать: «Это высочайшее удовольствие, которое [только могут] переживать существа», я не соглашусь с ним в этом. Почему? Потому что есть другое удовольствие, более возвышенное и утончённое, нежели это.

### **Третья джхана**

И какое же, Ананда, другое удовольствие, более возвышенное и утончённое нежели это? Вот монах с успокоением восторга становится невозмутимым, осознанным, и бдительным, и ощущает приятное телом. Он входит и пребывает в третьей джхана, о которой Благородные говорят так: «Невозмутимый и осознанный, он пребывает в приятном пребывании». Это другое удовольствие, более возвышенное и утончённое, нежели то. И

хотя кто-то может сказать: «Это высочайшее удовольствие, которое [только могут] переживать существа», я не соглашусь с ним в этом. Почему? Потому что есть другое удовольствие, более возвышенное и утончённое, нежели это.

#### **Четвёртая джхана**

И какое же, Ананда, другое удовольствие, более возвышенное и утончённое нежели это? Вот монах с успокоением удовольствия и боли вместе с более ранним исчезновением радости и недовольства входит и пребывает в четвёртой джхане: [он пребывает] в чистой невозмутимости и осознанности, в ни-удовольствии-ни-боли. Это другое удовольствие, более возвышенное и утончённое, нежели то. И хотя кто-то может сказать: «Это высочайшее удовольствие, которое [только могут] переживать существа», я не соглашусь с ним в этом. Почему? Потому что есть другое удовольствие, более возвышенное и утончённое, нежели это.

#### **Сфера безграничного пространства**

И какое же, Ананда, другое удовольствие, более возвышенное и утончённое нежели это? Вот монах с полным преодолением восприятий форм, с исчезновением восприятий сопротивляемости [от органов чувств], не обращающий внимания на восприятие множественности, [воспринимая]: «безграничное пространство», входит и пребывает в сфере безграничного пространства. Это другое удовольствие, более возвышенное и утончённое, нежели то. И хотя кто-то может сказать: «Это высочайшее удовольствие, которое [только могут] переживать существа», я не соглашусь с ним в этом. Почему? Потому что есть другое удовольствие, более возвышенное и утончённое, нежели это.

### **Сфера безграничного сознания**

*И какое же, Ананда, другое удовольствие, более возвышенное и утончённое нежели это? Вот монах с полным преодолением сферы безграничного пространства, [воспринимая]: «безграничное сознание», входит и пребывает в сфере безграничного сознания. Это другое удовольствие, более возвышенное и утончённое, нежели то. И хотя кто-то может сказать: «Это высочайшее удовольствие, которое [только могут] переживать существа», я не соглашусь с ним в этом. Почему? Потому что есть другое удовольствие, более возвышенное и утончённое, нежели это.*

### **Сфера отсутствия всего**

*И какое же, Ананда, другое удовольствие, более возвышенное и утончённое нежели это? Вот монах, с полным преодолением сферы безграничного сознания, [воспринимая]: «здесь ничего нет», входит и пребывает в сфере отсутствия всего. Это другое удовольствие, более возвышенное и утончённое, нежели то. И хотя кто-то может сказать: «Это высочайшее удовольствие, которое [только могут] переживать существа», я не соглашусь с ним в этом. Почему? Потому что есть другое удовольствие, более возвышенное и утончённое, нежели это.*

### **Сфера ни восприятия, ни не-восприятия**

*И какое же, Ананда, другое удовольствие, более возвышенное и утончённое нежели это? Вот монах с полным преодолением сферы отсутствия всего входит и пребывает в сфере ни восприятия, ни не-восприятия. Это другое удовольствие, более возвышенное и утончённое, нежели то. И хотя кто-то может сказать: «Это высочайшее удовольствие, которое [только могут] переживать существа», я не соглашусь с ним в*

этом. Почему? Потому что есть другое удовольствие, более возвышенное и утончённое, нежели это.

### **Прекращение восприятия и чувствования**

И какое же, Ананда, другое удовольствие, более возвышенное и утончённое нежели это? Вот монах с полным преодолением сферы ни восприятия, ни не-восприятия, входит и пребывает в прекращении восприятия и чувствования. Это другое удовольствие, более возвышенное и утончённое, нежели то.

И может статься, Ананда, что какие-либо странники, имеющие другие убеждения, спросят: «Отшельник Готама говорит о прекращении восприятия и чувствования, и всё же описывает это как удовольствие. Что же это? Как такое может быть?» Когда они скажут так, им следует ответить: «Друзья, не так оно, что Благословенный описывает удовольствие, только когда есть приятное чувство. Но когда приятное где-либо и в чём-либо достигнуто, Татхагата описывает это как удовольствие».

Так сказал Благословенный. Довольный, Достопочтенный Ананда восхитился словами Благословенного”.

Таким образом, теория включает 8-9 дхьян, разбитых на две группы: "четыре «образные» (рупа) и четыре «безобразные» (арупа) дхьяны или самапатти («обретения»).

### **2.2.3 Первая дхьяна**

Первая дхьяна является поворотным моментом движения к пробуждению, от сансары к нирване, от дукхи к сукхе и проходит под знаком отделения, отстраненности (вивека) от всех дурных мыслей, чувств, намерений, желаний и поступков. Она

связана проникновением в **суть** объекта сосредоточения. Этот процесс проникновения связан возникновением переживания истины (инсайта, откровения, озарения, интеллектуального разворота-переживания – витарка). Для первой дхьяны кроме входа в переживание, важен интеллектуальный анализ, удерживание состояния, ее обдумывание, взвешивание, понимание, рефлексивный дискурс (двичара). Оба этапа дхьяны сопровождаются чувством радости и восторга, легкости и умиления.

Первая дхьяна была открыта Буддой в детском возрасте, когда взрослые оставили его под деревом во время Фестиваля Пахоты, который шакия праздновали каждую весну. Он прикрыл глаза и совершенно естественно вошел в обращенное вовнутрь состояние концентрации – дхьяны. Первая дхьяна для Будды – это состояние одновременно отстраненности от мира и тихой радости. Первую дхьяну может пережить любой человек, не занимающийся медитацией, в каких-то обстоятельствах своей жизни, когда его душа наполняется умилением то ли от радости труда, то ли от того, что чувствует себя в силе, то ли от красоты природы, то ли встретив полный понимания взгляд другого человека, то ли будучи удовлетворенным решенной жизненной задачей. Именно в этот момент происходит разворот к полноте, возникает толчок, импульс становления на путь к нирване. Волна сукхи (наслаждения) и светлая радость бытия открывают путь к всё более возвышенным состояниям, где уже нет ни страдания, ни наслаждения, ни радости, ни печали.

Таким образом, содержательно процессом и продуктом первой дхьяны является радостность (Мудита – счастье в счастье других). В контекстуальном отношении – это медитация радости, в

которой человек размышляет о процветании других и радуется их радостям. Это радость, которую мы ощущаем, увидев или услышав о счастье и благополучии других, это радость успеху других без оттенка зависти. Радостность – это гимн жизни, это чистое проявление чувства. Радостность – это когда человек свободен в потоке чувств, когда тело, глаза, голос, уши – все в человеке празднует жизнь. Радостность – это состояние сознания, когда человек является носителем чистой энергии жизни, которая светлыми лучами струится на все существующее. И, на наш взгляд, первая дхьяна раскрывает творческий потенциал сознания в аспекте радости и легкости “потока”. В европейском представлении наслаждение процессом творчества как самотрансценденции проявляет суть человека самореализованного, раскрывающего потенциальность и просторы развития других людей. Но при этом легкость и радостность являются основными качествами этого процесса. В проповеди Будды содержатся следующие слова: «И что же такое, о бхикку, *правильная сосредоточенность*? Здесь, о бхикку, бхикку, удалившийся от чувственных влечений, от дурных условий, вступает в первую джхану и пребывает в ней, сопровождая ее направленным размышлением, удерживая мысль (на предмете). Эта джхана, порожденная уединением, полна восторга и счастья.

Таким образом, чистая радость, или блаженство (четасика сукха), как и творчество, свободное от эгоистических интересов и индивидуальных ограничений, радость, которая разделяет счастье других существ (мудита), в своем всеохватывающем величии выводит индивидуума за пределы мирского переживания в сферу духовных и этических ценностей (локуттара).

#### 2.2.4 Вторая дхьяна

Второй уровень сосредоточения характеризуется внутренним успокоением, присутствием чистой осознанности, отсутствием размышления и взвешивания, превозмоганием аналитического дискурса. Сама радость меняет характеристику детерминированности. Она уже вызвана не отделением от осквернённых состояний сознания (асава), а чистотой и интенсивностью сосредоточения (самадхи). Завершение диалога и анализа, “внутренней болтовни” приводит к «молчанию внутреннему» – к тишине самадхи. Самадхи второй дхьяны, говоря европейским языком, приводит к успокоению сознания, прекращению волнения психики, избавлению от аффектов и психоэмоциональной и ментальной нестабильности. В проповеди Будды сказано: “Затем, погрузив в глубину направленную и удерживаемую мысль, он вступает во вторую джхану и пребывает в ней; эта джхана есть внутреннее спокойствие, пробуждение воли. В ней нет направленной мысли, нет удерживания мысли. Она рождена из сосредоточенности и полна восторга и счастья”.

Достигнутая как плод второй дхьяны, равностность (упекха – состояние без рассуждений о приобретении и потере, без хватания, цепляния за веру как за истину, вне отношений, гнева и горестей) – это сосредоточенность на безмятежности, в ней человек поднимается выше любви и ненависти, жестокости и подавления, богатства и желания и смотрит на свою собственную судьбу с беспристрастным и совершенным спокойствием.

Будда сказал:

*«Добро отказывается от всего.*

*Святой говорит без страстного желания,*

*Когда его затрагивает счастье или страдание.*

*Мудрый не выказывает ни радости, ни огорчения».*



Равностность указывает на спокойное, устойчивое и стабильное состояние ума и проявляется при столкновении с несчастьем и неудачей. Обладающий этим драгоценным состоянием встречает любую ситуацию с невозмутимостью, с одинаковым мужеством, без волнений, отчаяния, сожаления. Равностность это беспристрастное размышление над действиями (карма) и их результатами (vipака). Упекха разрушает предвзятость и избирательность, доводя до осознания то, что каждый сам является хозяином и наследником своих поступков.

Равностность – это состояние равного ко всем и ко всему отношения, это глубинное выражение фактуальности жизни.

Равностность – это не равнодушие. В православной религии аналогом этого состояния является Великое смирение. Равностность – это состояние беспристрастного отношения к реальности: к живой и неживой, к пробужденной и спящей, к духовной и бездуховной, к словесной, эмоциональной, перцептивной, символической, знаковой... Человек наблюдает за рекой жизни и это является наблюдением вне отношений и вовлеченности.

Равностность – это состояние Будды, когда остается служение и человек полностью проявлен в своей духовной потенции, одновременно свободен от отождествлений, желания быть кем-то и чем-то. Он ни за что не хватается и ничего не считает своим, у него ничего нет, и в то же время есть все. В нем все есть: все состояния, все идеи, все реакции – одновременно он ничем не является. Он встал над полем человеческих переживаний. И уже из этой точки имеет возможность входить в любую форму, в любое переживание, в любое состояние, в любое отношение, в

любой контакт с реальностью, не теряя связи с состоянием Равности.

### **2.2.5 Третья Дхьяна**

На третьем уровне сосредоточения достигается пик, реализовывается в совершенстве практика сати (размышления сосредоточения, утонченной интроспекции). Третья дхьяна предполагает, что адепт в полноте овладел собой (сампраджня) и достиг отрешенности (вайрагья).

По словам Будды «Затем снова, о бхикку, после угасания восторга бхикку становится уравновешенным (невозмутимым), оставаясь бдительным, полным самообладания; все еще пребывая в теле, он переживает то счастье, о котором благородные мужи провозглашают: «Уравновешенный, вдумчивый человек живет счастливо». Так он вступает в третью джхану и пребывает в ней».

### **2.2.6 Четвертая дхьяна**

Наконец, отбросив даже безмятежность, адепт вступает в **четвертую дхьяну**, в которой нет ни удовольствия, ни страдания. В текстах ее определяют как «совершенство (чистоту) умиротворения и осознания» (**упеккха-сати-парисуддхи**): «он (адепт) наполняет свое тело всецело очищенным и совершенным сознанием».

«Затем снова, о бхикку, отбросив удовольствие и страдание, придя к концу радости и печали, которые он испытывал раньше, он вступает в четвертую джхану и пребывает в ней, свободный от страдания, свободный от удовольствия, но в состоянии совершенной чистоты, уравновешенности и спокойствия ума. Это называется *правильной сосредоточенностью*».

В результате достижения четвертой **дхьяны** и совершенной концентрации ума, медитирующий обретает сверхзнания

**(абхинья):** божественный слух, божественное зрение, знание своих прошлых рождений, знание прошлых рождений других существ, чтение мыслей другого человека, а кроме того сверхъестественные способности - **сиддхи** (пали: **риддхи** или **иддхи** - способность передвигаться по воздуху, уменьшаться или увеличиваться в размере и т.п.).

В текстах буддизма описывают, как ученик, следующий Благородным Путем, после прохождения четырех состояний медитативного самоуглубления (*дхьяна*) "устремляет свой разум на воспоминание предшествующих форм своего существования; вначале одна жизнь, затем две, три, десять, сто, тысяча, сто тысяч; затем – ко временам многочисленных мирсотворений, затем – ко временам многочисленных мироразрушений... Так вспоминает он многочисленные формы своего предшествующего существования с их характерными признаками, с их особенными взаимосвязями... И, обладая разумом самоуглубленным, чистым, гибким, свободным от эмоциональной нестабильности, легко контролируемым, энергичным, устойчивым, невозмутимым, ученик устремляет его к познанию исчезновения и нового возникновения существ. Обладая Небесным Оком, незапятнанным, сверхчеловеческим, он зрит, как исчезают и вновь возникают существа, низменные и благородные, прекрасные и уродливые, счастливые и несчастливые; он постигает, как вновь возвращаются существа в эту жизнь согласно их деяниям" (Маджджхима Никайя. VI, 10).

Теперь он может узнать все, что не мог знать в обычном состоянии. В «Кевадха-сутте» рассказывается о некоем шрамане, который дошел до четвертой **дхьяны**, чтобы узнать природу Вселенной, но остался неудовлетворенным своими поисками.

Вернувшись в обычное состояние, он нашел Будду и тот посоветовал ему выяснить сначала причину **дуккхи**. Это говорит о том, что сверхзнания и магические силы без знания буддийской Дхармы не гарантируют достижения истинного знания реальности. Более того, именно на этом этапе медитирующего подстерегает наибольшая опасность: власть над своим телом, пространством, временем, прошлым, настоящим и будущим так сладка, так заманчива... но если поддаться ей, то привязанность к миру неизмеримо возрастает. Поэтому в буддизме культивирование магических способностей строго осуждается. Допускается лишь «правильное» их использование — для устранения асав (психических омрачений). Так достигается **упеккха** — высшее бесстрашие (на все смотреть ровно, без заинтересованности). В этом состоянии не остается ничего индивидуального, личного, оно — универсально.

Таким образом, овладение первыми четырьмя «образными» дхьянами позволяет достигнуть рупа-дхаты — полноты овладения, подчинения, контроля, управления миром форм.

### **2.2.7 Арупа-дхьяны**

Что касается арупа-дхьян, дхьян Мира Без Форм, то овладение и достижение этих состояний являются для европейского ума достаточно гипотетичными, по этой причине мы не будем очень подробно раскрывать их суть. Стратегически первые четыре дхьяны достигаются в психологическом отношении сужением внимания, ума и концентрации, а достижение Мира Без Форм, начиная с пятой дхьяны, расширением ума. Если быть честным, то, на наш взгляд, они описанию на человеческом языке подлежат слабо и даже их обозначение является больше

направлением вектора мышления без всякой когнитивной сложности и вразумительной содержательности.

По этой причине мы просто обозначим их с минимальными интерпретациями.

**Пятая дхьяна** описывается как стадия бесконечности пространства. Сознание расширится до состояния бесконечного пространства, невозмутимости и однонаправленности.

**Шестая дхьяна** определяется стадией бесконечности сознания, восприятия, состоянием бесконечного различения, невозмутимости и однонаправленности.

**Седьмая дхьяна** определяется стадией ничто (шуньяты). Само словосочетание «определяется шуньятой» не имеет никакого смысла, «ничто», каковым является «шуньята», не поддается ни описанию, ни простому определению. Седьмая дхьяна является системообразующей целью буддийских практик, хотя и по-разному понимаемой основными школами буддизма. В самом примитивном представлении восприятие шуньяты связано с прекращением всех волнений, полнотой невозмутимости – нирваной.

В палийском каноне слова Будды Будды Шакьямуни: «Как на пустоту взирай ты на этот мир. Разрушив обычное понимание себя, ты поборешь и смерть. Владыка смерти не узрит того, кто так смотрит на мир» (Сутта-нипата, строфа 1118). Шуньята (śūnyatā (пали) от санскр. «шунья» - «пустота») описывается как отсутствие постоянного „я“ у личности и у явлений или отсутствие собственной природы вещей и феноменов (дхарм) ввиду их относительности, обусловленности и взаимозависимости.

**Восьмая дхьяна** определяется стадией невосприятия и не-восприятия арупа-дхату – мира неформ. В этой дхьяне

достигается нирвана, обладающая состоянием ни познания, ни не познания, не воспринимаемая ни сознанием, ни его отсутствием.

**Девятая дхьяна** – это высшая дхьяна, которая заключается в достижении сознания Ниродха-самапатти (*саннья-ведаита ниродха* – прекращение восприятия и чувствования), окончательной нирваны. Она возможна как плод прохождения и овладения 8 дхьянами для архатов, прошедших восьмеричный путь восхождения по дхьянам.

В чань ничего подобного нет и быть не может, так как Будды нет, дхармы нет, нирвана и санскара – одно и то же, нет пути и нет плодов пути.

В дзэн есть пустота. В дзэн пустота является принципом «несвязанности, необусловленности, возможности в каждый следующий момент снова действовать свободно». В дальнейшем пустота стала пониматься через «не-мышление» («не-думание») или «не-ум» («не-сердце», «не-сознание»). Согласно “Сутре помоста шестого патриарха” «не-думание» связано с «не-формой» («отсутствием признаков») и «не-пребыванием» («несвязанностью»). Но уже ученик шестого патриарха чань Шэньхуэй, отвечая на вопрос о том, существует ли пустота или нет и зачем нужна пустота в последнем случае, указывал, что «о пустоте заводят речь ради блага тех, кто не зрит свою собственную природу Будды. Для тех, кто зрит свою собственную природу Будды, пустоты не существует».

Так-то в чань ничего нет, даже пустоты – только облака. Так-то и облаков нет, если они не несут интуитивного озарения...

## 2.3 Сущность дзэн

Тема этого параграфа по названию спорна, так как, обозначая дзэн, мы даем некое предпочтение японской версии этой школы буддизма.

Если исходить из родового понятия, то все школы чань-буддизма происходят из дхьяны. Но дхьяна, как упражнение по концентрации сознания (самадхи), является частью психотехнической культуры любой школы буддизма как практики сати, вырабатывающей у бхикшу сознательное отношение ко всему, что он чувствует, переживает, воспринимает.

И если применить родовое понятие дхьяна-буддизма, то мы не сможем отличить чань (дзэн) от прочих, так как любой буддизм и вообще буддизм является дхьяна-буддизмом.

Вершиной духовного пути в любой школе буддизма является нирвана (ниббана). В сутрах достижение нирваны в основном описывается тремя способами:

1. Получение трёх знаний (тевиджа – совершенной нравственности (шила), совершенной мудрости (пряджня), совершенным сосредоточения (самадхи) на основе 4 дхьяны.

2. Приобретение 4-х арупа-дхьян, каждый из которых по отдельности является пространством нирваны.

3. Достижение ниродха-самапатти (9 дхьяны) через последовательное прохождение по всем 8 дхьянам.

Чань Бодхидхармы находится за пределами смыслового текстового знания, правил, трансов и священных писаний.

Вместо 4-х благородных истин и восьмеричного благородного пути, вместо теории и практики очищения сознания и достижения нирваны Дамо указывал им на каменные стены, на

движения тигров и журавлей, на пустой тростник, плывущий через Янцзы, на движения облаков.

Основные принципы дзэн, которые являются синтезом проповедей Дамо:

- 1) Высшая Истина невыразима;
- 2) Духовное совершенствование невозможно;
- 3) В конечном счёте, ничего не достигается;
- 4) В буддийском учении нет ничего особенного;
- 5) Чудесное Дао заключено везде, даже в «ремесле

водоноса или лесоруба».

В другом изложении Дамо приписывается разработка четырех основополагающих принципов чань-буддизма: «особая передача вне Учения»; «не опираться на слова и текст»; «прямое указание на сознание человека»; «созерцая свою природу, становиться буддой».

Эти принципы одновременно являются объединяющими основами всех современных школ дзэн-буддизма. Они, вне сомнения, являются полным отрицанием интеллектуализма. И становится понятным, почему нет ни одного текста по поводу пробуждения Дамо. Мы не говорим о содержании пробуждения (это вопрос туманный) – важно, где и как, при помощи какого метода или психотехники, в какое время, в каком возрасте, в конце концов, что предшествовало этому событию, и каковы были следствия.

Внутри монастыря Шаолинь установлен памятник Бодхидхарме в виде высеченного из камня барельефа, изображающего Бодхидхарму, уходящего на запад босиком с монашеской сандалией в руках.





Это связано со следующей легендой: когда Бодхидхарма умер, и его погребли, то в это же время из Индии возвращался придворный сановник, посланный императором в Индию для сбора буддистской литературы.

На одном из постоянных дворов сановник встретился с пожилым монахом-индусом, который оказался Бодхидхармой. Расставаясь, Бодхидхарма посоветовал сановнику скрыть факт их встречи, чего сановник не сделал, сообщив императору, что он встречался по дороге ко двору с Бодхидхармой.

Разгневанный император сообщил сановнику, что Бодхидхарма умер задолго до времени этой встречи, а, стало быть, либо сановник нагло лжет, либо он встретил человека, выдавшего себя за Бодхидхарму. Но сановник стоял на своём.

Тогда император приказал заточить сановника в тюрьму. При этом император периодически интересовался – все ли ещё сановник упорствует в своих показаниях, на что ему сообщали, что тот твёрдо стоит на своём.

Тогда впечатлённый император послал людей на гору Суншань в монастырь Шаолинь, и те вскрыли могилу, где вместо тела оказалась одна-единственная сандалия Бодхидхармы, которая и была доставлена ко двору [47, 95].

И таким образом от Бодхидхармы осталось совсем мало следов – сандалия и тезис «Ничего не значит ничего», что, наверно, говорит о чистоте его пробуждения.

Конечно, это легенда.

Так-то, я думаю, и сандалии тоже не было, поскольку он был в соответствии с традицией как патриарх буддизма или как буддист сожжен после смерти, но реальность не важна, когда возникает миф, который объясняет жизнь и чаяния многих.

Легенды и мифы о Дамо существуют и эта единственная реальность, которую мы можем мыслить как исток чань. Этому мифологическому монаху приписываются тексты, которые были оформлены через столетия после его смерти и они (тексты) являются философско-метафизической основой чань. И если понимать, что тексты оформлялись не одним автором, а осмысливались целыми поколениями патриархов чань, то мы должны признать, что чань является продуктом духовного поиска коллективного субъекта – множества монахов чань, объединенных стремлением раскрыть свою природу будды основываясь на интуиции и мгновенном прозрении – сатори.

По этой причине, мы последуем логике от общего к частному – сперва рассмотрим общие принципы чань, а затем перейдем к современным школам.

### ***2.3.1 Высшая Истина невыразима***

В этом принципе первое слово указывает на топологическую принадлежность истины – она высшая. Это предполагает некую иерархию истин, в которой есть определенные уровни – в крайнем случае, низшие истины, средние истины и высшая истина, которая является пределом знания и понимания.

Если следовать традиции махаяны, то, конечно, Высшая Истина принадлежит особому пространству Дхармакайи, которое находится за пределами и выше всех лок, включая локу Богов всех возможных форм и содержаний. И там существует предельное знание Будд, которые приходили, в том числе, и на Землю.

В этом аспекте – Высшая Истина невыразима, так как мы даже не можем объективировать такого рода знание в своем рефлексивном дискурсе, в том числе этого не могут бодхисатвы и

архаты, так как они не являются ни Махакашьяпой Буддой, ни Шакьямуни Буддой и не пережили махапаранирвану.

В силу того, что нирвана для чань-буддизма невозможна, то высшая истина тоже невозможна и в силу невозможности невыразима, так как не присутствует в индивидуально-психологическом опыте дзэн-буддиста.

По этой причине мы спустимся ниже в иерархии – к среднему и нижнему уровню истины.

Психологическая концепция дзэн-буддизма, будучи оригинальной и самобытной по своим практическим методам, целям и стратегиям реализации в теоретическом отношении восходит к онтологической концепции "классического" буддизма, но это восхождение имеет крайне оригинальное содержательное наполнение. Исходным моментом психологической концепции дзэн служит представление о наличии в человеке двух уровней сознания, которые в некотором приближении соответствуют уровням иерархии истины.

В "Махаяна-шрадхотпада-шастре" говорится, что сознание (синь) обычного человека (фаньэнь) содержит в себе два основных аспекта или формы существования. Первый из этих аспектов представляет собой "чистое сознание" (цзинсинь), определяемое в литературе дзэн-буддизма как "неомраченный", "незагрязненный" вид сознания. В классическом буддизме в этом аспекте сознания существует истина и она касается реальности.

Второй аспект сознания представляет собой "загрязненное сознание" (таньсинь). Что касается этого аспекта, то здесь нет истины, здесь присутствуют иллюзии реальности, искаженные эмоциями, вовлеченностью – санскара – майя. В классическом

представлении буддизма мы в этом аспекте сознания сталкиваемся с ложью, нечистотами, осквернёнными состояниями сознания.

Таким образом – нижний уровень – не обладает истинной природой в буддизме и является тем аспектом сознания, которое надо победить, «вырвать корнем как источники страдания»...

В чань эти два аспекта "единого сознания" (исинь) определяются также относительно друг друга как абсолютная и относительная формы единого сознания, причем каждая из них обладает способностью охватывать все стороны бытия, порождая все многообразие феноменального мира.

Категория "единого сознания", под которой в буддизме махаяны понималась общая основа сознания всех живых существ, в "Махаяна-шрадххоивда-шастре" фигурирует в качестве «татхагата-гарбха», которой мы уже касались выше.

Утверждения, что все живые существа уже есть Будды, которым надо только реализовать свою потенциальную "буддовость", или же достаточно просто осознать себя в качестве Будды, понять и прочувствовать себя Буддой уже здесь и сейчас, вроде бы лишены логического и эмпирического основания, но являются для чань-буддизма реальной возможностью прорыва и пути. Определение "истинного" сознания призвано подчеркнуть тот факт, что сущность, а следовательно, и потенциальная возможность "просветления", саттори, наличествует в каждом человеке.



Рис. 1 Уровни сознания

Суть идеи чистого по своей внутренней природе сознания и ее значение в общей концепции философской антропологии буддизма состоит в том, что она содержит в себе достаточно аргументированное основание возможности "просветления" для человека, чье сознание принадлежит профаническому, феноменальному уровню бытия, тем не менее, имеет шансы перейти в иную, качественно более высокую ступень "неомраченного сознания".

Исходя из предположения, что эта возможность "просветления" существует в каждом человеке и даже в каждом живом существе, в буддизме махаяны делался вывод о том, что просветленное состояние сознания является истинным состоянием любого человека. Природа Будды скрыта в любом человеке, и задачей последнего должно быть выявление этой неомраченной феноменальным миром, чистой сущности его подлинного "Я" и тезис Дамо – это прямое указание на сознание человека, которое фокусирует усилие адепта чань в пространство внутренней "буддовости".

В соответствии с этой концепцией природы сознания буддийской философией делается вывод о том, что целью практических усилий человека по совершенствованию своего существа должно стать стремление к выявлению в себе этого истинного, фундаментального аспекта сознания. Это и является задачей и основной целью состояния, именуемого в дзэн-буддизме "сатори", то есть "просветление". Освободить, очистить сознание от состояния "омраченности", выявив тем самым его подлинную, природную сущность, – это и является целью всей системы психологической практики и этических предписаний дзэн-буддизма. Предзаданность чистоты создает возможность превозмогания омраченности санскаррой.

Если посмотреть на рис. 1, то мы можем представить, почему «Высшая истина невыразима».

Вершина треугольника – нирваническое сознание Будды, которое невыразимо по простой причине отсутствия как цели и состояния в чань.

Высшая цель чань – некое проскакивание-переживание чистого сознания во время сатори – погружение во второй слой. И здесь тезис

«Высшая истина невыразима» является оправданным в силу следующих причин:

- истина является озарением, сатори, которое нисходит на адепта чань внезапно, как интуитивный толчок, как внутреннее просветление, как нечто, что нельзя выразить словами и образами;

- созерцая свою природу, адепт становится буддой, переживая свое чистое сознание на индивидуально-психологическом уровне вне контекста вербализации этого опыта

и, честно говоря, без развития способностей словесного структурирования вообще духовного опыта;

- в силу отсутствия принципиальной потребности опираться на слова и тексты в передаче учения, само соприкосновение с чистым сознанием (саттори) как вершина и цель чань не нуждается в словесном, образном или эмоциональном выражении;

- Му – просто му – этим уже много сказано.

Что касается третьего слоя – оскверненного сознания – там истина высшая невыразима в силу её отсутствия.

### ***2.3.2 Духовное совершенствование невозможно***

Второй принцип показывает, что чань не является ни религией, ни философией, ни гуманитарной наукой, ни психологией, так как альфой и омегой этих дисциплин является духовное самосовершенствование.

Даже если исходить из положения, что дзэн является буддийской сектой (а сектам присуща некоторая оппозиция к корневой традиции), то второй принцип антибуддистический и даже антимаяхьянский. Если буддовость является в соответствии с канонм потенциальностью, а высшая интегрированность в саттори – возможностью, то смысл чань как пути и практики будет понятен, осмыслен и прагматичен только как духовный путь самосовершенствования.

Если бы мы не обладали способностями идти путем самосовершенствования и потенциалом для духовной трансформации, то было бы бессмысленно тратить силы и время на развитие благих состояний и в этом смысле – вся активность, нацеленная на духовное развитие, абсурдна и “духовное самосовершенствование невозможно”.



Поэтому с самого начала традиционный буддизм говорит и доказывает, что наше сознание изначально чисто, и что все негативные качества являются наносными и приходящими. В этом смысл и глубинная экзистенциальная значимость утверждения, что природой будды обладает каждый, в этом смысл дхьяны, в этом смысл дзэн, в этом смысл саттори.

И если даже саттори не завершение дхьяны, а начало процесса полноты самораскрытия личности, то второй тезис Бодхидхармы не наполняет этот этап оптимизмом.

### ***2.3.3 В конечном счёте, ничего не достигается***

Как сказал Дхармакирти: «Природа мысли янсветна, загрязнения – преходящи». И если вникнуть в это изречение великого буддийского философа, то мы можем третий тезис принять как факт с очень большой натяжкой.

В соответствии с традицией буддизма все живые существа обладают возможностью достичь состояния будды. В самой природе нашего сознания заложены все условия для достижения этого состояния. Как мы уже говорили выше, согласно философии буддизма сознание человека может развиваться беспредельно, если речь идет о верхних состояниях сознания, таких, как например, состояния любящей доброты, радости, сострадания и равенности, поскольку они соответствуют реальности и ими наделена сама природа нашего сознания.

Осквернения же не заложены в природе сознания и не могут развиваться беспредельно.

Развивая верные, адекватные состояния мысли, мы постепенно сможем устранить все негативные мысли вообще, для нашего сознания естественно стремиться к познанию и раскрытию заложенной в нем природы будды.

Таким образом – в традиционном буддизме – **“В конечном счёте, всё достигается”**.

Что касается чань – категорический третий принцип является проявлением нигилизма и не касается истины в соответствии с философией и гносеологией буддизма, так как не обладает природой срединности. В буддийской традиции этот принцип может быть определен как факт ошибочного сознания, но факт несомненный.

### ***2.3.4 В буддийском учении нет ничего особенного***

Этот тезис на самом деле является принципом чань, в котором нет буддизма, и конечно, для чань в буддийском учении нет ничего особенного. Чтобы понять отличительные, характерные свойства буддизма, надо знать его теорию и психотехнику, духовный путь, дхарму и садхану, как интеграцию теории и метода. Принципы Дамо «Особая передача вне Учения», «Не опираться на слова и тексты» предполагают, в том числе, девальвацию самого буддизма как Учения (Дхармы), которое изложено в словах и текстах Типитаки.

Буддийское освобождение связано с кармой, которая понимается как своеобразная нравственная причинность. Но в чань нет кармы, нет в этом смысле и исправления кармы, есть некая интенция, устремленность личности к просветлению, которое как бы само по себе способно менять нравственность поступков. Вопрос: «каким образом?» – не обсуждается в чань и не концептуализируется.

### ***2.3.5 Чудесное Дао заключено везде, даже в «ремесле водоноса или лесоруба»***

Если обратиться к началу этого принципа, возникает вопрос: почему Дао чудесное? В трактате Дао дэ дзин «Дао вечно и не

имеет имени» и по логике оно не нуждается в эпитетах. Но если опять вспомнить Дао дэ дзин и выражение Лао-Цзы “Видеть в чудесном чудесное – вот ключ ко всем тайнам мира”, то эпитет этот становится не настолько метафорическим и оценочным.

Как мы уже писали, в буддизме синонимом Дао является шуньята – божественная пустота. Основные постулаты о шуньяте были сформированы Нагарджуной.

Раннекитайский буддист Даошэн, считающийся одним из основоположников дзэн, отождествлял Дао с Буддой. Четвёртый патриарх дзэн Дао-сюань, описывая два способа вхождения на Путь (посредством ума и посредством руководства), сформулированные Бодхидхармой, характеризовал Путь как Дао.

В китайской философской традиции Дао осмысливается как всепронизывающая сила, средство, цель существования и особый жизненный путь человека, но это не предназначение, не судьба, и не движение от низшего к высшему.

В силу того, что Дао везде и во всём, то «чудесное Дао заключено везде, даже в «ремесле водоноса или лесоруба». И каждому существу, в том числе водоносу и лесорубу, присуще собственное Дао, собственный путь существования.

В чань буддизме даосизм присутствует по духу. Дао является универсальным принципом, рационально недоступным и в тексте не выразимым, так же как и высшая истина в чань, не выразимая словом. Стратегически в сатори прорыв больше опирается на интуицию, чем на сознательное действие и волю. В даосизме следовать по пути разума, пренебрегая интуицией, значит враждовать с Дао, а враждующий с Дао неминуемо причиняет вред себе и окружающему.

Пятый принцип является для дзэн-буддизма философской, концептуально-гносеологической основой. Одновременно он закладывает предельно личностно-ориентированный подход в жизненной самореализации, т.к. у каждого человека есть свое собственное Дао и собственный путь. И эта самореализация Дао в человеке и через человека уникальна и неповторима в его изменениях и проявлениях.

Конечно, этот принцип ничего не добавляет, ни одного бита информации, ни в даосизм, ни в буддизм, но зато завораживает простотой и метафоричностью: **“Чудесное Дао заключено везде, даже в «ремесле водоноса или лесоруба».**

Похоже на истину “Человек смертен”. Понятно любому, что эпитет глупый и ненужный – смертен. И так понятно, раз человек, значит смертен. И сегодня умрет 150 тыс. человек и уже умерло 107 миллиардов на Земле. На научном языке это репрезентативная выборка в том отношении, что вся генеральная совокупность проявляет одну закономерность – умирают.

Но от пары этих слов всегда возникает переживание, веет трагической истиной, экзистенциальной грустью и иронией, и даже героизмом, и много чем еще неуловимым.

Так же с пятым принципом – веет “чем-то еще неуловимым”.

“Чудесное” неопишимо, “Дао” неопределяемо и невыразимо, указание, что оно “везде”, не добавляет рациональности, поскольку является предельной неопределенностью. Конкретизация места заключения чудесного Дао “в ремесле водовоза и лесоруба” указывает лишь на то, что монахи дзэн-буддизма их все-таки видели реально. Тут можно согласиться с известной шуткой, что можно бесконечно смотреть на то, как другие работают. Что-то определенно есть в этом медитативном

созерцании. Возможно, это “что-то” как раз и является “Чудесным Дао”.

Так и хочется сразу войти в “у-вэй” (принцип недеяния в даосизме) и не мыслить уже “пятый элемент” чань. В силу того, что хочется, то “вэй у вэй” (Деяние недеяния).

Вэй у вэй ветерок, вэй у вэй сильнее, надувай...

Как это очень романтично почти в созвучии с дзэн в древней латышской песне:

Вей, вей, ветерок, вей сильнее,  
надувай парус поскорее...

Реет птицею парус белый,  
по реке лодка мчится смело...

Смотрят с берега нам вдогонку,  
мы плывём в лодке с песней звонкой...

Вей, вей, ветерок, вей с прохладой,  
по реке с песней плыть отрадно...

В общем – просто дзэн – плывем по реке жизни.

Но так-то плывем и без дзэн и не зная дзэн.

Но это уже вершина дзэн.

И в этой вершине мы видим великую пустоту, о которой Будда Шакьямуни в «Ланкаватара-сутра, или Сутре явления [Благого Закона] на Ланке» поведал следующее:

*«Благодатный отвечивал: Действительно, что есть пустота! Это слово, подлинная сущность коего – ложное воображение, однако в силу привязанности к ложному воображению мы вынуждены говорить о пустоте и отсутствии самосушей природы.*

*Существует семь типов пустоты:*

*– пустота не существующей взаимозависимости;*

- пустота индивидуальных признаков;
- пустота самосушей природы;
- пустота не-деятельности;
- пустота деятельности;
- пустота всех вещей в смысле их непредсказуемости

и

- пустота в её высшем смысле – Предельной Реальности.

*Пустота не существующей взаимозависимости подразумевает, что при отсутствии вещи в данном месте говорят об отсутствии её пребывания здесь. К примеру, в Мригарамском зале для проповедей нет ни слонов, ни быков, ни овец, однако монахи там представлены во множестве. Мы вправе говорить об этом зале как о пустом в смысле [отсутствия в нём] животных. Тем самым мы не утверждаем пустотность зала в смысле [отсутствия] неких присущих ему особенностей, или что монахи пусты в смысле [отсутствия] того, из чего состоят их монашеские капюшоны, равно мы не утверждаем, что где-либо в ином месте нет ни слонов, ни быков, ни овец. В этом случае мы говорим о вещах с точки зрения osobости и общности, однако в смысле взаимозависимости некоторые вещи в определённом месте не существуют. Это низшая из форм пустотности, подлежащая прилежному устранению.*

*Пустота индивидуальных признаков подразумевает, что вещи не имеют никаких различительных признаков osobости и общности. В силу взаимоотношений и взаимодействий вещи наружно различаются, но по мере всё более тщательного исследования и осмысления они воспринимаются как несуществующие, и ничего невозможно утверждать относительно их osobости и общности. Таким образом, когда*

*отличительные признаки более не воспринимаются, идеи самости, инаковости и двойственности не имеют силы. Отсюда следует, что все вещи являются пустотными [в смысле отсутствия] самостоятельных признаков.*

*Пустота самосущей природы подразумевает, что все вещи по их исконной сути являются не-рождёнными; потому говорят, что вещи являются пустотными в смысле [отсутствия] самосущей природы.*

*Пустота не-деятельности подразумевает, что совокупность элементов, образующая личность и её внешний мир, является собственно Нирваной и изначально не содержит в себе никакой деятельности. Потому говорят о пустотности не-деятельности.*

*Пустота деятельности подразумевает, что совокупности, лишённые некой самости и [всего] к ней относящегося, продолжают действовать произвольно, ибо имеет место соответствующее стечение причин и обстоятельств. Потому говорят о пустотности деятельности.*

*Пустота всех вещей в том смысле, что они непредсказуемы, подразумевает, что поскольку сама природа ложного воображения невыразима, то и все вещи непредсказуемы, а потому и пустотны в этом смысле.*

*Пустота в высшем смысле, как пустотность Предельной Реальности, подразумевает, что в достижении внутреннего самовыявления Благородной Мудрости нет ничего от несознаваемых влечений, порождённых ошибочными представлениями. Потому говорят о высшей пустотности Предельной Реальности.*

Когда вещи познаются правильным образом, не обнаруживается никаких доступных признаков, способных служить различению osobости и общности, потому о них говорят как о не имеющих самосущей природы. Поскольку эти признаки особости и общности воспринимаются как существующие и при этом осознаются как не-существующие, воспринимаются как ускользающие и при этом осознаются как не ускользающие, – они никогда не уничтожаются. Отчего это так? Оттого что признаки особости, способные образовать самосущую природу всех вещей, являются не-существующими. Помимо этого, по своей исконной природе вещи являются и вечными и не-вечными. Вещи не вечны, ибо признаки особости появляются и исчезают, то есть признаки самосущей природы определяются как не-вечные. С другой стороны, поскольку вещи являются не-рождёнными и происходят исключительно из ума, в конечном смысле они являются вечными. Таким образом, вещи вечны в силу их совершенной не-вечности.

Далее, помимо осознания пустотности всех вещей, как в отношении вещества, так и касательно самосущей природы, Бодхисатвам необходимо ясно сознавать, что все вещи являются не-рождёнными. [При этом] не утверждается, что вещи не рождаются в кажущемся смысле, но [подразумевается,] что в конечном смысле они не рождаются из себя. **Всё, что можно сказать, это то, что в относительном смысле существует постоянный поток становлений – кратковременных и непрерывных переходов из одного проявленного состояния в другое.** Когда осознано, что мир по сути своей является не более чем проявлением ума, тогда рождение воспринимается как не-рождение, а все существующие предметы, в отношении коих



различение утверждает, что они имеются и не-имеются, – являются не-существующими и, следовательно, не-рождёнными. Будучи лишены действительности и действия, вещи являются не-рождёнными.

Если вещи не рождаются из бытия и не-бытия, но являются лишь проявлениями собственно ума, не обладающими никакой реальностью [и] никакой самосущей природой, [то] они подобны рогам зайца, лошади, осла, верблюда. Однако невежды и простаки, доверяясь собственному ложному и ошибочному воображению, различают вещи, коих не существует. Для невежд отличительные признаки самосущей природы тела-собственности-и-местопребывания представляются непреложными и укоренёнными в природе ума как такового, в силу чего невежды различают их разнообразие и привязывается к ним.

Существует два вида привязанностей: к объектам и к словам, как обладающим самосущей природой. Первое имеет место в силу неведения того, что внешний мир является лишь проявлением самого ума. Второе же порождается привязанностью к словам и именам в силу несознаваемых влечений. В учении о не-рождённости причинная обусловленность оказывается ненужной, ибо при осознании подобия всех вещей Майе и сну невозможно различить признаки osobости. К [суждению о] том, что все вещи являются не-рождёнными и не обладают самосущей природой в силу подобия их Майе, [надлежит] прибегать, встречаясь с утверждением философов о причинной обусловленности рождения. Они дорожат суждением о том, будто рождение всех вещей вытекает из представления о бытии и не-бытии, и неспособны воспринять вещи такими, каковы они есть на самом деле – как порождённые

*привязанностями к многообразию, происходящими из различений самого ума.*

*Верящие в рождение чего-либо, никогда прежде не существовавшего, возникшего и прекратившего своё существование, вынуждены утверждать, что вещи возникают и прекращают своё существование в силу причинной обусловленностью – подобным людям не на что опереться в моём учении. Когда осознано, что **нет ничего рождённого и ничего прекратившегося**, нет никакой необходимости признавать бытие и не-бытие, и ум обретает успокоение».*

Кто прочитал этот текст, наверно уже понял, что мы прямо сейчас можем обрести успокоение, помня, что в соответствии с дзэн – в “буддизме нет ничего особенного”.

## Глава 3

### Практики дзэн

Как показывает наше исследование, дзэн не является ни религией, ни философией, ни буддизмом, ни дхьяной, ни целостным мировоззрением, ни нравственной системой, ни духовным путем, ни стратегией личностного роста, ни психологией и тем более психотерапией.

Мы можем обозначить дзэн не концептуальным умозрением, ориентированным на присутствие в реальности и делающим свои выборы опираясь на интуицию.

При этом эта реальность субъектна и противостоит объективной причинности природы, рациональной конструктивности целеполагания и целедостижения, деятельностной детерминированности, моральной причинности кармы.

В дзэн любой человек, любая личность, Это, «Я» – это творческая активная субстанция, пребывающая в царстве абсолютной субъектности и индивидуализма, некий творческий бульон, некая возможность переживания Истины.

Суть практики дзэн – постараться реализовать возможность реальности переживания сатори, открытия истины.

Само определение практики через вероятностные и процессуальные качества (постараться реализовать возможность) показывает, что практика дает ориентацию на присутствие в «здесь и сейчас», но не гарантирует сатори.

### 3.1 Скачки саттори

В практике дзэн, как в любой духовной практике важно, чтобы адепт выбрал объект, и чтобы ничто не мешало концентрации внимания на объекте: ни тело, ни отношение к объекту, ни чувства, ни воспоминания, ни мечтания, которые оттягивают энергию сознания на объекте.

Во многих отношениях объект может быть любым – гора, дерево, река, бамбук или облако. Важно, чтобы объект начал разворачиваться и если ты смотришь на дерево, то в твоей голове, в твоём сознании должно быть только дерево. И практикующий дзэн должен прийти до *eidos mundus intelligibilis* этого дерева, прийти до сути дерева. Может быть, вы увидите всю кармическую суть дерева. Может быть, это дерево было когда-то бодхисатвой. Саттори – это понимание сути, природы сознания дерева. При этом, когда оно начнет распаковываться, вы переживаете восторг и радость. И эти восторг и радость являются эмоциональными матрицами, триггерами того, что вы правильно делаете практику, идёте в правильном направлении, и это даёт энергию, чтобы распаковывать объект ещё глубже.

В классическом буддизме окончательное понимание первой благородной истины – есть страдание – и является пробуждением. Понимая страдание – можно понять и что такое нирвана.

В этом смысле все ступени дхьяны условны. И особенно они являются условностями в понимании Дзэн. Поэтому не надо ничего делать, чтобы быть пробуждённым.

В этом отношении дзэн говорит, что нет никакой Дхармы и нарратива, кармы и випаки, потому что мир совершенен и полон прямо сейчас, и ты в нём совершенен и полон прямо сейчас.

Не существует зародыша Татхагаты.

Татхагата существует.

И все люди являются изначально пробужденными потому, что у них существует сознание.

Дзэн подход состоит в том, что мир обладает полнотой и качеством нирванического совершенства. В буддизме же весь этот мир – иллюзия и источник страдания.

Тотальный разворот в дзэн – сансхара обладает полнотой. И в этом смысле сансхара обладает природой нирваны. Если человек обладает полнотой, чувствует и переживает полноту жизни, то ему не надо пробуждаться. Ничего не надо делать – ни читать, не писать, ни практиковать, потому что любое деяние ничего не добавит к совершенству мира и бытия.

В широкой интерпретации практика дзэн – это жизнь. Само существование и является Дхьяной – той, которая обладает полнотой. Для того чтобы понять полноту бытия человека в любой момент, надо прожить непростую жизнь: предаваться страстям, побеждать, пережить поражение, любить, ненавидеть, сгорать и возрождаться из пепла, страдать и хлебнуть сполна глубину отчаяния...

И только в тот момент, когда песня спета или когда напряжение настолько сильно, что его не превозмочь, открывается тишина дзэн и начинаешь понимать, что можно было ничего не делать.

**ВСЕ И ТАК ХОРОШО.**

Молчишь – хорошо, говоришь – хорошо, стоишь – хорошо, ходишь – хорошо.

Все это Дзэн! И все это обладает полнотой и в этом суть саттори!

Но в узком представлении существуют практика дхьяны, которая приглашает медитировать, концентрировать сознание, управлять энергией сознания.

Дзэн в своем пределе хочет, чтобы адепт представлял природу своего сознания, энергию сознания. Представлял, что такое открытое активное пространство энергии сознания и как можно направлять эту энергию, управлять ею, двигать, распаковывать ее творческую природу.

Дзэн это понимание природы человеческого сознания и в основе всех дзэнских практик находится живая личность и, судя по текстам, не самая лучшая. Все психотехническая культура (бескультурье) дзэн, поучения, наставления, рассуждения, "мондо" и "коаны", направлены на то, чтобы освободить личность через переживание мгновенного сатори.

### **3.2 Практика отношений с Учителем**

В достижении сатори в дзэн максимальное внимание уделяется особым отношениям Учителя и ученика, Учителя и послушников. Контекст этих отношений был заложен Бодхидхармой, у которого, как известно, учеников было очень мало, а отношения с ними были весьма скверные.

Как известно, первый и единственный ученик Дамо в течение тринадцати лет Шэнь Гуан следил за Дамо, но Дамо никогда ничего не говорил Шэнь Гуан и не замечал его.

Если анализировать отношения, мы можем отметить три основные психологические характеристики:

1. Уничтожение личности ученика;
2. Девальвация основных ценностей личности;

3. Садомазохистский комплекс переживаний в паре «Учитель-ученик».

Разберем эти пункты.

То что, Дамо не замечал 13 лет своего ученика, является одним из важных примеров уничтожения личности, так как он показывал своим поведением, что Шэнь Гуан не существует для него. Каждый из нас знает этот способ социального уничтожения личности – не замечать – значит считать человека мертвым или предельно ничтожным. Такая стратегия используется во всех школах дзэн, начиная от физического уничтожения до социальной депривации, презрения, насмехательства, издевательства. Ученик спрашивает Учителя: “Как достичь просветления?” Мастер сильно бьет его голове палкой и тот умирает. Другой мастер спрашивает: “Почему ты его убил?” Первый отвечает: “Я дал ему новое рождение”, в этом он бы еще несколько десятилетий спрашивал у меня “Как достичь просветления”. Так-то ученик в дзэн – любой ученик – изначально бездарен и глуп: «Однажды к мастеру Токусану пришёл монах и по традиции поклонился, прежде чем задать вопрос. Токусан сразу ударил его палкой. Монах не понял, в чём дело: — Эй, почему же вы меня ударили? — Нет никакого смысла ждать, пока такой мудака как ты начнёт говорить, — ответил Токусан».

Что касается второго пункта – девальвации ценностей – мы уже разбирали 5 принципов дзэн, которые методично разрушают суть буддизма. Девальвация основных ценностей личности касается не только буддизма, но и основных смыслов человеческих. Пример утилитарного отношения к культурным ценностям: «Мастер Риндзай пришёл с учениками в Киото и остановился в придорожном святилище, где стояли несколько

деревянных статуй Будды. Время было осеннее, шёл дождь, все вымокли и продрогли. Риндзай взял одну из статуй, расколочил её и развёл костёр. — Учитель! — закричал один из учеников, — ты же сжёг Будду! Риндзай не ответил и стал копаться в золе. — Что ты ищешь, учитель? — спросили ученики. — Кости! — ответил он. — Какие же кости у деревянной статуи? — удивились ученики. — Ах, так их нету? — удивился в ответ Риндзай — тогда давайте-ка сожжём ещё парочку статуй и как следует согреемся!» Объяснять Риндзаю, что это варварство, и дрова можно было принести из другого места, а не сжигать стулья, на которых сидишь, не имеет смысла, поскольку такие объяснения не могут быть частью дзэн с его нигилизмом и отрицанием ценности чего бы то ни было.

Как известно, просветленные люди обладали различными сидхи (сверхъестественными способностями). В дзэн к ним отношение агрессивно-презрительное: «Однажды чаньский учитель Хуанбо встретил по дороге одного монаха и подружился с ним. По пути им встретилась глубокая река. Тот монах снял обувь и перешёл по воде, не проваливаясь. Хуанбо закричал: «Эй ты, парень со сверхъестественными способностями! Если бы я знал, что ты такой придурок, я бы уже давно перебил тебе ноги!»

Не менее агрессивную ненависть вызывают в дзэн носители высших достижений: «Мастер Линьцзи сказал: «Встретишь Будду — убей Будду, встретишь патриарха — убей патриарха, встретишь святого — убей святого».

Девальвация культурных и духовных идеалов в дзэн выглядит весьма инфантильно и веет подростковым максимализмом: «Однажды ученик спросил Дзэн Мастера Ун Муна: — Есть ли что-нибудь, что превосходит Будду и всех прославленных учителей? — Пирожное, — ответил Ун Мун. Некто



спросил Дзэн Мастера Ун Муна: — Что есть Будда? — Сухое говно на палочке, — ответил Ун Мун.”

Высказывание чаньского мастера Сюань-цзянь подводит черту: “Нет ни Будды, ни патриарха. Бодхидхарма — всего лишь старый бородатый чужестранец. Бодхисаттвы — пустоголовые кретины. Нирвана и бодхи — старый пень для привязи ослов. Двенадцать разделов Трипитаки — просто списки привидений, это листы бумаги, годные лишь для того, чтобы ими подтереться. А все ваши четыре заслуги и десять ступеней — призраки, вставшие из своих гробов. Способны ли они спасти вас? Мудрец не ищет Будду. Будда — великий убийца, развративший множество людей и превративший их в скопище шлюх дьявола. Старый бандит-чужестранец (Будда) говорил, что он может выжить при разрушении всех трех миров. И где он сейчас?”

Здесь напрашивается только один вывод: великим и мудрым является только мастер Сюань-цзянь (конечно, крайне обиженный и ненавидящий), а все высшие достижения ума и духовных сил человечества – зло. Однако, может, он просто похож на “старого монаха открывшего рот”: “Гуйшань спросил мастера Яншаня: «Из сорока свитков "Нирвана сутры" в скольких записаны речи Будды, а в скольких речи дьявола?» — Все они суть речи дьявола, — ответил Яншань. Мастер Юньмэнь сказал: «В тот миг, когда вы видите, что какой-нибудь старый монах открывает рот, вы немедленно должны поставить его на место. А вместо этого вы ведёте себя словно зелёные мухи, облепившие навозную кучу и стремящиеся как можно быстрее поглотить её».

Стратегия девальвации основных ценностей личности была заложена еще Бодхидхармой. Яркой иллюстрацией этого является беседа Бодхидхармы с императором У-ди. Мы приведем здесь еще

одну версию описания этой встречи: «Китайский император У-ди спросил как-то Бодхидхарму:

— В чем же кроется главный смысл святости?

— Одна пустота, никакой святости! — ответил чаньский патриарх.

— Кто же передо мной?!

— Не знаю.

— С начала моего правления я побуждал людей строить монастыри, переписывать сутры, создавать изображения святых. Какая в этом добродетель?

— Никакой добродетели! — ответил Бодхидхарма».

В этом диалоге Великий патриарх дзэн, не знающий, кто он, объявляет святость никчемностью и утверждает, что служение красоте и истине, культурно-историческому наследию и духовным ценностям не является человеческой добродетелью.

Перейдем к третьей характеристике отношений учителей дзэн с их учениками и заметим сразу, что садомазохистский комплекс переживаний в паре «Учитель-ученик» нами рассматривается вне сексуально-эротического контекста.

Некоторые аспекты психологического садизма, при котором жертве причиняются не физические, а психологические, морально-нравственные страдания (в виде унижения, презрения, оскорбления, угроз и т.п.) мы уже анализировали в первых двух пунктах.

В отношениях мастера дзэн и ученика весьма характерен еще и физический садизм с постоянной склонностью к агрессивному поведению с целью унижить и доставить телесную и душевную боль. Формы физического садизма могут быть без членовредительства: «Монах пришел к мастеру, чтобы тот помог

ему найти ответ на один из классических вопросов дзэнской диалектики: «В чем смысл прихода Бодхидхармы с Запада?» Мастер предложил монаху перед тем, как они приступят к решению, склониться в низком почтительном поклоне. Монах не замедлил выполнить указание и тут же получил чувствительный пинок от мастера. Это освободило монаха от нерешительности, в которой тот пребывал. Почувствовав просветляющий пендель наставника, он мгновенно достиг просветления и потом рассказывал всем: «С тех пор, как Ма-цзу пнул меня, я смеюсь не переставая».

Есть описания физического садизма сопровождающегося членоредительством: «Однажды Гутэй, спрятав нож в рукав, спросил мальчика:

— Я слышал, ты понимаешь смысл буддизма. Это правда?

— Да, это правда, — ответил мальчик.

— Что же такое Будда? — спросил Гутэй. Мальчик показал ему палец. Гутэй отсек его ножом.

Когда мальчик с криком бросился прочь, Гутэй позвал его. Мальчик повернул голову, и Гутэй спросил:

— Что же такое Будда?

Мальчик поднял руку [чтобы показать палец], но увидел, что пальца нет, и был внезапно просветлен».

Анализ социальных ситуаций взаимодействия учителя и ученика дзэн показывает тенденцию мастера к применению физического насилия ради доминирования в отношениях, унижения учеников, жестокого обращения с ними.

Само ученичество в дзэн связано с унижением и садизмом, аутоагрессивным поведением: «Дело было зимой, когда четырехлетний период медитации заканчивался, и Шень Гуан

стоял в снегу за окном у пещеры Дамо. Ему было холодно, и он был очень рассержен. Он взял большую глыбу льда и швырнул в пещеру Дамо. Эта глыба льда произвела много шума, так как она разбилась. Этот шум разбудил Дамо и он вышел из своей медитации, затем посмотрел на Шэнь Гуан. В гневе и разочаровании Шэнь Гуан хотел знать, когда Дамо будет учить его. Дамо ответил, что он будет учить Шэнь Гуан, когда красный снег начнет падать с неба. Услышав это, Шэнь Гуан взял свой меч, и отрезал себе левую руку. Он держал отрезанную руку над головой, вращая ее вокруг своей головы. Кровь из руки застыла в холодном воздухе, и падала, как красный снег. Видя это, Дамо согласился обучить Шэнь Гуан».

“Мастер Ма-цзу однажды в завершение парадоксального диалога с силой схватил за нос ученика Пэй-чаня и принялся жестоко выкручивать нос до тех пор, пока Пэй-чань, плача от боли, не достиг просветления”.

Следует заметить, что садизм мастера дзэн редко вызывает сопротивления со стороны учеников. Более того, садистические реакции являются причиной сатори как особого психического состояния полноты и наслаждения – «после пинка мастера я все время улыбаюсь». Эта специфичность позволяет предположить поведение ученика как мазохистскую реакцию на физическое и психологическое страдание, когда он получает удовлетворение от подчинения, покорности мастеру, включающих готовность претерпевать боль и унижение. Есть объединяющая чаньская поговорка: "Окрик Линцзи, что посох Дэшаня". Линцзи орал на своих учеников до глухоты, Дэшань бил.

“Однажды Дэшань объявил своим ученикам: "Нынче вечером я не отвечаю ни на чьи вопросы. Всякий, кто потревожит

меня вопросом, отведает 30 ударов моего посоха". Один монах подошел к наставнику, чтобы засвидетельствовать свое почтение. Не успел он еще ничего сказать, как Дэшань ударил его посохом. Монах взмолился: "Я ведь ничего не спрашивал, отчего же вы ударили меня?" Дэшань спросил: "Откуда ты пришел?" — "Из местечка Синьло". После чего Дэшань опять огрел его посохом, объясняя: "Прежде чем ты сядешь в лодку, тебе следует отведать 30 ударов".

### **3.3 Размышление над коаном**

Коан (кит. *гунъань*) — это интеллектуально неразрешимая дзэнская история, открывающая простор саттори, основанная на опыте саттори учителя. Типичными примерами здесь могут послужить приведенные в первой главе три коана.

Стратегически использование коанов было направлено для демонстрации тщетности рассудочного мышления с целью обретения сатори. Данная система практики коанов была впервые разработана наставником чань толка Линьцзи Цзунго Дахуэем (1089-1163). Основателем традиции считается Хакуин.

Самый известный в европейской культуре коан Хакуина: "Как звучит хлопок одной ладони".

Коан становился объектом медитации для ученика на месяцы и годы.

В силу того, что логического ответа на коан не существует, то ученик попадает в интеллектуальный ступор и отчаяние, но затем, в тот момент, когда они менее всего этого ожидают, происходит вспышка интуитивного прозрения – саттори. Саттори, таким образом, является следствием напряженного размышления

над коаном, который является подготовкой сознания адепта к внезапному просветлению.

Был это настоящий сатори или “псевдо-сатори”, решается в живом диалоге с наставником в личной беседе, именуемой по-японски сандзэн.

Приведем несколько коанов, чтобы глубже представлять предметную область коанов.

1. Однажды наставник Гуйшань сказал своим ученикам: "Через сотни лет я опять смогу возродиться на этой горе в образе быка со словами: "Это Гуйшань и т.д. ", начертанными на моей спине. Если вы назовете меня Гуйшанем, то ошибетесь, ведь в действительности я бык. Если вы обратитесь ко мне как к быку, тоже ошибетесь, ведь на самом деле я Гуйшань. Как же вы будете звать меня?"

2. Однажды наставник Чжэюань [Чжунсин] поднес чашку своему учителю [Тяньхуан] Даоу. Последний, указав на чашку, спросил: "Это истина или ложь?" Чжунсин подошел еще ближе к Даоу и встал напротив него, не говоря ни слова. Даоу сказал: "Ложь всегда ложь, правда всегда правда". Чжунсин кивнул в знак того, что понял мысль Даоу, и сказал: "Я так не думаю". Даоу спросил: "А как же ты думаешь?" Чжунсин выхватил чашку из рук Даоу и громко закричал: "Это истина или ложь?" Даоу поднял руки и засмеялся: "Ты достоин следовать за мной". [Чжунсин поклонился наставнику Даоу].

3. [Яошань] Вэйянь созерцал на высокой горе. Шитоу [Сицянь] поинтересовался у него: "Зачем ты созерцаешь здесь?" — "Низачем". — "Тогда получается, ты сидишь здесь ни для чего?" — "Если бы я сказал, что сижу здесь ни для чего, — ответил Вэйянь, — то уже была бы причина для моего сидения". Шитоу

вновь спросил: "Что же ты тогда относишь к беспричинности [сидения]?" — "Сотни тысяч мудрецов также не знают, что такое беспричинность". Шитоу был весьма доволен Вэйнем.

4. Что означает приход Бодхидхармы с Запада?

- Кипарис во дворе.

5. Что такое Будда?

- Три цзиня льна.

6. Каков твой первоначальный образ, который ты имел еще до рождений?

7. Куда девается кулак, когда разжимаются пальцы?

### **3.4 Дзадзэн: сидячая медитация**

Действительно, сам Догэн, основатель Сото-сю, утверждал, что дзадзэн сам по себе является просветлением, и, пока адепту удастся сохранять чистое состояние не-мысли, он является Буддой.

Кацуки Сэкида ратует за работу над "Му" Чжаочжоу с целью обретения саттори. Примечательно, что этот способ дзадзэн, который особо ценится в дзэн толка Сото, подобен способу медитации наставника дзэн толка Риндзай Хакуина, утверждавшего, что, хотя на первый взгляд Риндзай и Сото придерживаются различных подходов к обретению просветления, в своей основе они схожи. Методологию обоих толков можно выразить как "прилежную работу над дзадзэн" — непосредственное через дзадзэн обретение пробуждения в дзэн толка Сото или дополненное коанами, чтобы получить метод просветления в дзэн толка Риндзай.

В работе над "Му" посредством дзадзэн проходят через три основных этапа, и на всех этих этапах медитирующий находится в

позе лотоса, а сознание нужно удерживать свободным от любых мыслей.

### *Этап 1*

Сесть прямо и полностью расслабиться в позе лотоса, затем медленно закрыть глаза и ощутить приятный покой. Вдыхать глубоко животом. Затем глубоко выдыхать, начиная с низа живота, производя при этом звуки "му...му...". Звук может быть тихим или произносится мысленно.

Вы должны хорошо освоить этот этап, потратив на него определенное время, прежде чем перейти к следующему этапу. "Определенное время" может растянуться на несколько месяцев или даже лет в зависимости от ваших способностей, успехов, потребностей, задач, требовательности и времени, которое вы отводите на свою духовную практику.

### *Этап 2*

Поза остается прежней, но способ дыхания иной. Выдыхайте несколькими короткими выдохами, а не одним непрерывным выдохом. Однако сохраняйте при этом само дыхание мягким и ненапряженным. Это то, что Кацуки Сэкида именуется "дыханием бамбукового тростника" — подобно тому, как японский художник, рисуя бамбук, останавливается на сочленениях самого ствола, так же происходит и выдох.

Сделав несколько таких коротких выдыхов, возвращайтесь к естественному дыханию.

Продолжая практиковаться на этапе 2, вы бессознательно можете перейти к следующему этапу.

### *Этап 3*

На этом этапе периоды времени, когда дыхание почти останавливается, все увеличиваются, а само дыхание становится



все мягче и спокойней. Теперь наступает самадхи, или благодный покой. На данном, третьем, этапе делайте только одно — всматривайтесь в тандэн (иначе — живот) всем своим сознанием с полной концентрацией внимания. Вы обязательно испытаете состояние чистой самости. Когда наступит саттори, вы ощутите свет, озаряющий все ваше тело, у которого теперь нет границ, и которое вмещает всю вселенную.

Все практики дзэн направлены на три базовые цели реализации человека:

- развитие способности сосредоточения,
- просветление – пробуждение – (сатори),
- реализация возвышенного Пути в повседневной жизни.

## Заключение

В первый раз при написании книги сталкиваюсь с ситуацией, когда “трудно заключить незаключимое” – дзэн.

Еду в такси по Марокко – из Эс-сувейра в Касабланку, а за окном небо облака оливковые деревья. То, что я написал, уже ничего не значит – те деревья и земли уже промелькнули, и облака другие, и кусты, и цветы.

И так-то ничего и не расскажешь и не вложишь в текст – жизнь пролетает и одновременно полна в каждый момент.

И так же дзэн. И жизнь – практика дзэн.

А можно сказать, что жизнь – не практика дзэн и просто жизнь.

В жизни важно не то, что человек делает, а то, как он к этому относится, и дзэн – это присутствие без отношений.

Но это присутствие является основной частью жизни любого обывателя, даже не подозревающего, что есть дзэн.

Дзэн – это образ жизни, а испытавший сатори просветленный отличается только тем, что он просто живет, не создавая кармы, ни плохой, ни хорошей.

Но в дзэн нет понятия кармы. И как ее можно создавать плохую или хорошую при этом тезисе? И тогда при чем тут сатори?

Дзэн утверждает самоценность любой личности и любой реализации, и в этом отношении ее суть в оригинальной системе мировоззрения, мировосприятия и мирозерцания, внутри которой спонтанность и свобода являются ключевыми моментами творчества жизни.

И вне сомнения дзэнскими мотивами пронизаны многие традиционные восточноазиатские мотивы культурной жизни:

живопись "сумие", поэзия "хайку", чайная церемония, икебана, направления кэмпо (боевых искусств). В этом отношении дзэн живет и проникает в культурную среду и Европы, и России, в том числе в искусство в виде реализации спонтанности, естественности потока творчества, его произвольности и кратковременности, как видения холмов и деревьев за окном прямо сейчас в моем зрительном восприятии.

И дзэн в этом потоке переживаний и впечатлений присутствует в естественности, случайности, бесцельности, как суть самой жизни.

Ты, я, он, она – все люди с прошлым и будущим, с историей, многообразием рационализации и смыслов, ценностей и целей.

В дзэн нет ничего такого.

Дзэн – это приглашение оглянуться на настоящее – свою истинную природу и естественный ход бытия. Оглянуться и погрузиться в самоценность и самодостаточность настоящего, тех мгновений, что уходят незаметно и безвозвратно, как бы ты их не мыслил, как бы ты их не переживал, как бы ты к ним не относился, какой бы умной теорией ни объяснял.

Конечно ни Дамо, ни Доген и даже Судзуки не знали, что в психофизиологическом контексте настоящее тоже призрачно, и когда мы осознаем явления настоящего, проходит тот отрезок времени, и оказывается, что оно (явление) уже кануло в Лету. И мы все время своим сознанием условно в настоящем оглядываемся на условную реальность уже прошлого.

Идея пустоты как сатори не добавляет много, так как мы с детства помним:

Ты видел мир, но все, что ты видал, – ничто.

Все то, что говорил ты и слышал, – ничто.

Итог один, весь век ты просидел ли дома,  
Иль из конца в конец мир испагал, – ничто.

(Омар Хайям «Рубаи»)

Дзэн это когда мы молчим полные знания

Но мы и так молчим.

И зная свою природу, не можем о ней рассказать.

И душа моя и сердце ноют от невозможности.

И, несмотря на это, жизнь идет, и за окном огромные стада  
верблюдов и овец пасутся.

И с ними люди пасутся.

И с ними пасутся солнце и небо и бесконечная степь с  
камнями цветами и деревьями.

Думаю это и есть дзэн.

Жизнь происходит, и все время обладает полнотой.

## Литература

1. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989.
2. Абаев Н. В. О некоторых философско-психологических основах чаньских (дзэнских) военно-прикладных искусств // Общество и государство в Китае / отв. ред. Л. П. Делюсин. — М.: Наука, 1981. — С. 221—234. — 257 с.
3. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. — Новосибирск: Наука, 1983. — 128 с.
4. Абаева Л. Л., Андросов В. П., Бакаева Э. П. и др. Буддизм: Словарь / Под общ. ред. Н. Л. Жуковской, А. Н. Игнатовича, В. И. Корнева. — М.: Республика, 1992. — 288 с.
5. Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. Спб., 1993.
6. Альбедиль М. Ф. Буддизм: религия без бога. — СПб.: Вектор, 2013. — 256 с.
7. Андреева С. Г. Дзэн // Энциклопедия религий / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М.: Академический проект, 2008. — С. 376—377. — 1520 с.
8. Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М., 2001.
9. Антология дзэн / под ред. С. В. Пахомова. — СПб.: Наука, 2004. — 403 с.
10. Арья Шура. Гирлянда джатак. Пер. с санскр. А.П. Баранникова и О.Ф. Волковой, пред., и прим. О.Ф. Волковой, М., 2000.

11. Ацев К. О влиянии чань-буддизма на средневековую китайскую литературу // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока / отв. ред. Н. В. Абаев. — Новосибирск: Наука, 1990. — С. 131—138. — 216 с.
12. Баркова А. Л. Жизнь как произведение искусства: японские куртизанки // Человек. — М.: Наука, 2012. — № 3. — С. 149—165.
13. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М, 1985.
14. Борисов О.С. Религиозное сознание. СПб.: «Диалог». 2006. - 229 с.
15. Брейзиер К. Буддистская психология. М., 2006.
16. Буддизм: Словарь // Абаева Л.Л., Андросов В.П., Бакаева Э.П. и др.; ред. Жуковская Н.Л. и др. — М.: Прогресс, 1992. — 287 с.
17. Бурлачук Л. Ф., Кочарян А. С., Жидко М. Е. Психотерапия: Учебник для вузов. — 2-е изд., стереотип. — СПб.: Питер, 2007. — 480 с.
18. Буякас Т.М. О феномене наслаждения процессом деятельности и условиях его возникновения (по работам М. Чиксентмихайи). // Вестник Московского Университета, сер.14. — М.: Психология, 1995, 2. — с.53-61.
19. Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). - Т. 3.: Раздел V: Учение об аффектах; VI: Учение о пути благородной личности / Составление, перевод, комментарии, исследование Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПб., 2006.

20. Волков С. В. Основные направления корейского буддизма // Ранняя история буддизма в Корее (сангха и государство) / Отв. ред. М. Н. Пак. — М.: Наука, 1985. — 152 с.
21. Гарри И. Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета / отв. ред. В. И. Корнев, В. С. Дылыкова. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. — 207 с.
22. Голмен Д. Многообразие медитативного опыта. — К.: София, 1993. — 137 с.
23. Григорьева Т. П. Дао и логос: встреча культур. М., 1992.
24. Гроф С. За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. — М.: ТПИ, 1994 — 504 с.
25. Дао-сюань. Сун гао сэн чжуань (Биографии высоких монахов, составленные в эпоху Сун) // Тайсё синсю Дайдзокё (Заново составленная Трипитака гг. Тайсё). Т. 50. Токио, 1960
26. Дао-юань. Цзин-дэ чуань дэн лу (Записи о передаче светильника, составленные в эру Цзин-дэ) // Тайсё синсю Дайдзокё (Заново составленная Трипитака гг. Тайсё). Т. 51; Токио, 1960
27. Девере Г. Йога. — М.: ТПИ, 1997. — 144 с.
28. Демьяненко С. П. Религиозно-философские аспекты современного дзэн-буддизма. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. — М.: МГУ, 1993.
29. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. — СПб.: Андреев и сыновья, 1993. — 418 с.
30. Джо ди Фео. Дзен-психоанализ // Чудо осознанности. Дзен-психоанализ. В этой жизни! — М.: Нирвана, 2005. — 320 с.
31. Долин А. А. Дзэн-буддизм — искусство жизни // Азия и Африка сегодня. — М.: Наука, 1991. — № 1. — С. 58—59.

32. Доманов О. А. Дзэн-буддизм и этика // *Философия: история и современность. Сборник научных трудов / В. П. Горан, В. Н. Карпович, И. В. Форонов.* — Новосибирск: НИИ МИОО НГУ, 1998. — С. 91—107. — 189 с.
33. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. / Пер. с англ. Ю.В.Бондарева. — М., ЗАО Центрполиграф, 2003. — 317 с.
34. Ермаков М.И. Мир китайского буддизма. СПб., 1994.
35. Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классические буддийские практики. СПб, 2001.
36. Кабанов А. М. История дзэн в Китае и Японии // *Годзан бунгаку. Поэзия дзэнских монастырей / Пер. с яп., предисл. и коммент. А. М. Кабанова.* — СПб.: Гиперион, 1999. — С. 9—33. — 224 с.
37. Каптен Ю.Л. Основы медитации. Вводный практический курс. — СПб.: Андреев и сыновья, 1991. — 332 с.
38. Карвасарский Б.Д. /общая редакция /. Психотерапевтическая энциклопедия. — СПб.: Питер Ком, 1998. — 622 с.
39. Кинг У. Л. Дзэн и путь меча: опыт постижения психологии самурая. — СПб.: Евразия, 1999. — 320 с.
40. Козлов В.В., Бубеев Ю.А. Измененные состояния сознания: системный подход. М., 2005. 395 с.
41. Козлов В.В. Дао трансформации. М.: МАПН, 1998. 189 с.
42. Козлов В.В. Интенсивные интегративные психотехнологии: Теория. Практика. Эксперимент. М., 1998. 427 с.
43. Козлов В.В. Истоки осознания: теория и практика интегративных психотехнологий. Минск: МАПН, 1995. 304 с.



44. Козлов В.В. Интегративная психология: Пути духовного поиска или освящение повседневности – М.: Психотерапия, 2007 – 528 с.
45. Козлов В.В. Психотехнологии измененных состояний сознания. М.: Институт психотерапии, 2005. 544 с.
46. Козлов В.В. Психология кризиса. М.: Институт консультирования и системных решений, 2014 - 528 с.
47. Козлов В.В. Кукина М.В. Психология смерти. М., Институт консультирования и системных решений, 2016 – 376 с.
48. Козлов В.В. Психология творчества. Свет, сумерки и темная ночь души. М.: ГАЛА-издательство, 2008. 112 с.
49. Козлов В.В. Психология любви. М., 2016 – 179 с.
50. Козлов В.В. Трансперсональная психология. Измененные состояния сознания, околосмертные переживания, интуиция, психология духовности. Учебное пособие. Москва, Сер. Психологическое образование, ЭКСМО, 2010 - 510 с.
51. Козлов В.В. Психология буддизма. Четвертое колесо дхармы. - Вологда: Древности Севера, 2016 - 296 с.
52. Козлов В.В., Донченко И.А. Направленные визуализации: теория и метод. Запорожье: Кругозор, 2015. – 253 с.
53. Козлов В.В. Психология дыхания, музыки, движения Изд. Третье дополненное и расширенное. Ярославль, МАПН, РПФ «Титул», 2019 - 198 с.
54. Козлов В. В., Власов Н. А. Психология внушения и внушаемости. М.: МАПН, Институт консультирования и системных решений, 2018. — 276 с.
55. Козлов В.В. Природа сознания в буддийской психологии и европейское психологическое понимание восприятия //

- Проблемы психологии и эргономики. Тверь, «Губернская медицина». Вып. 3 (9), 2000.
56. Козловский Ю. Б. Чань-дзэн в средние века // Буддийская философия в средневековой Японии / отв. ред. Ю. Б. Козловский. — М.: Янус-К, 1998. — С. 60—95. — 392 с.
57. Кэмпбелл Д. VII. Дзэн. // Мифы, в которых нам жить. — М.: София, Гелиос, 2002. — 256 с.
58. Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Отв. ред. Л.Е. Янгутов. Улан-Удэ, 1999.
59. Лоуэн А. Язык тела. — СПб.: Академический проект, 1997. — 383 с.
60. Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке: Древний Китай и Индия. М., 1992.
61. Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. М., 2003.
62. Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев. / Ред. Касавин И.Т. — М.: Республика, 1992. — 527 с.
63. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. — М.: Прогресс, 1992. — 416 с.
64. Маслоу А. Самоактуализация. Психология личности. Тексты. / Ред. Гишпенрейтер Ю.Б., Пузырей А. А. — М.: МГУ, 1982. — с. 108-117.
65. Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики. — СПб.: Евразия, 1997а.
66. Майданов А. С. Коаны чань-буддизма как парадоксы // Противоположности и парадоксы: методологический анализ / под ред. И. А. Герасимовой. — М.: «Канон» — РООИ «Реабилитация», 2008. — С. 318—353. — 432 с.

67. Майленова Ф. Г. Современная гипнотерапия и дзэн-буддизм // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 4 / Отв. ред. Ф. Г. Майленова. — М.: ИФ РАН, 2010. — С. 127—138. — 255 с.
68. Маслов А. А. Афоризмы и тайные речения Бодхидхармы. — Ростов н/Д: Феникс, 2008. — 258 с.
69. Маслов А. А. Дзэн самурая. — Ростов н/Д: Феникс, 2005. — 336 с. — (Путь мастера).
70. Маслов А. А. Классические тексты дзэн. — Ростов н/Д: Феникс, 2004. — 480 с.
71. Маслов А. А. Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае. — М.: Издательство Духовной Литературы, «Сфера», 2000. — 608 с.
72. Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм. М. 2004.
73. Налимов В.В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. — М.: Прометей, 1989. — 288 с.
74. Никольский В. С. Основы религиоведения: Учебное пособие. — М.: Издательство МГИУ, 2005. — 356 с.
75. Новиков В.В. Социальная психология. Феномен и наука. — М., 1998. — 487 с.
76. Нукария Кайтэн, Религия самураев: Исследование дзэн-буддийской философии и практики в Китае и Японии. — СПб.: Наука, 2003. — 245 с.
77. Ольденбург. С.Ф. Буддийские легенды, СПб., 1894.
78. Пахомов С. В. Дзэн как основа японской культуры // Дзэн и японская культура. — СПб.: Наука, 2003. — С. 488—506. — 522 с.

79. Пахомов С. В. Отношение к смерти в чань-буддизме // Шестая буддологическая конференция: Тезисы / Сост. С. Э. Коротков, Е. А. Торчинов. — СПб., 1999. — С. 43—45. — 66 с.
80. Перлз Ф.С. Внутри и вне помойного ведра. — СПб., 1995. — 232 с.
81. Петренко В. Ф. Введение в экспериментальную психосемантику: исследование форм репрезентации в обыденном сознании. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1983.
82. Петренко В. Ф. Психосемантика сознания. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1988.
83. Померанц Г.С. Дзен и его наследие // «Народы Азии и Африки», 1964. №4. С. 184- 194.
84. Померанц Г. С., Миркина З. А. Набирать снег серебряным кувшином (дзэн-буддизм) // Великие религии мира / Науч. ред. тома Е. А. Жукова. — М.: Издательский дом Международного университета в Москве, 2006. — С. 144—167. — 256 с.
85. Пореш В. Ю. Дзен-буддизм (чань-буддизм) в России // Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания / Отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. — М.: Логос, 2005. — Т. III. — С. 298—301. — 464 с.
86. Радхакришнан С. Индийская философия: в 2 т. М., 1993.
87. Роджерс К.Р. Взгляд на психотерапию: становление человека. — М.: Прогресс – Универс, 1994. — 480 с.
88. Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.
89. Родзинский Д. Л. Антикультурный феномен «чистого» сознания в чань-буддизме // Философия хозяйства. — М.:

- Редакция журнала «Философия хозяйства». Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, 2010. — № 6. — С. 184—194.
90. Розенберг О. О. П. Путь созерцания // Труды по буддизму / Сост. и комм. А. Н. Игнатовича. — М.: Наука, 1991. — С. 37—39. — 295 с. — ISBN 5-02-016735-5.
91. Розин В. М. Эзотерическое сознание (учение дзэн) // Эзотерический мир. Семантика сакрального текста. — М.: Едиториал УРСС, 2002. — С. 180—191. — 320 с.
92. Романова Е. Г., Севастеев Е. В. К проблеме личности в дзэн-буддизме // Религиоведение. — Благовещенск: Амурский государственный университет, 2003. — № 1. — С. 34—46.
93. Рудой В. И. Отечественная историко-философская школа в буддологии: вклад в проблему научного истолкования буддийских философских текстов // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990.
94. Самохвалова В. И. Психотренинг в дзэнских искусствах как отражение космологии дзэн // Ориентиры... / Отв. ред. Т. Б. Любимова. — М.: ИФ РАН, 2001. — С. 84—104. — 188 с.
95. Сафронова Е. С. Основные направления распространения дзэн-буддизма в странах Запада // Вопросы научного атеизма: Мистицизм: проблемы анализа и критики / Под ред. В. И. Гараджа. — М.: Мысль, 1989. — № 38. — С. 147—166.
96. Степанянц М. Т. Восточная философия. М., 1997.
97. Судзуки Д. Т. Антология дзэн-буддийских текстов. — СПб.: Наука, 2005. — 275 с.

98. Судзуки Д. Т., Кацуки С. Дзэн-Буддизм: Основы Дзэн-Буддизма. Практика Дзэн. — Бишкек: МП «Одиссей», 1993. — 672 с.
99. Судзуки Д.Т. Очерки о дзен-буддизме. СПб., 2000.
100. Сущность дзэн: искусство быть свободным. Ред Т. Клири. СПб., 2000.
101. Тарт Ч. Системный подход к сознанию // Пути за пределы эго. Под ред. Р. Уолша и Ф. Воон. — М., 1996. — с. 50-54.
102. Титаренко М. Л., Абаев Н. В., Институт Дальнего Востока РАН. Китайская философия. Энциклопедический словарь / ред. М. Л. Титаренко. — М.: Мысль, 1994. — 573 с.
103. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000.
104. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997.
105. Тругна Ч. Преодоление духовного материализма. Миф свободы. Шамбала. — Киев: София, 1993. — 512 с.
106. Уилбер К. Проект Атман: трансперсональный взгляд на человеческое развитие. — М.: ТПИ, 1999. — 256 с.
107. Уолш Р. Исключительное душевное здоровье: Древние образы и современные исследования // Что такое просветление?. М., 1996. С. 206 -219.
108. Уотс А. Путь дзэн. — Киев: София, 1993. — 320 с.
109. Фейдиман Д., Фрейгер Р. Теория и практика личностно-ориентированной психологии. Методика персонального и социального роста. Том 1,2. — М.: Три Л, 1996. — 420 с.
110. Фетискин Н.П., Козлов В.В. Трудные дети. — М.: Институт консультирования и системных решений, 2018. — 544 с.

111. Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц; ИФ РАН. — М.: Восточная литература, 2011. — 1045 с.
112. Фомин В. П., Линдер И. Б. Диалог о боевых искусствах Востока. — М.: Молодая гвардия, 1990. — 363 с.
113. Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс, 1990. — 368 с.
114. Франкл В. Воля к смыслу. М., 2000.
115. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. — М.: Наука, 1991а. — 456 с.
116. Фромм Э., Судзуки Д. Т., Мартино Р. де Дайзетцу Судзуки. Лекции о дзен-буддизме // Дзен-буддизм и психоанализ / Пер. с англ. А. М. Руткевич; Ред. О. Ю. Бойцова. — М.: Весь Мир, 1997. — 240 с.
117. Фромм Э. Кризис психоанализа. Дзен-буддизм и психоанализ. М., 2004.
118. Хаксли О. Вечная философия. — М. — К.: Релф-бук – Ваклер, 1997. — 330 с.
119. Хамфриз К. Дзэн-буддизм. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. — 320 с.
120. Хоружий С. С. Дзэн как органон // Фонарь Диогена. Проект синергической антропологии в гуманитарном контексте / под ред. С. С. Хоружего. — М.: Прогресс-Традиция, 2010. — С. 522—572. — 928 с.
121. Чебунин А. В. История проникновения и становления буддизма в Китае: [монография]. — Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. — 278 с.

122. Шошанна Б. Дзен и искусство успеха в любви. СПб., 2005.
123. Штейнер Е. С. Сатори, природа Будды, дхарма: как это соотносится с сознанием и что делает с последним дзэнская практика // Точки — Puncta. — М.: Институт философии, теологии и истории святого Фомы, 2008. — № 1—4 (8). — С. 181—220.
124. Штейнер Е. С. Человек по-японски: между всем и ничем // Точки — Puncta. — М.: Институт философии, теологии и истории святого Фомы, 2008. — № 1—4 (8). — С. 149—180.
125. Щербацкой Ф.И. Избранные труды по буддизму, М., 1988.
126. Эко У. Дзэн и Запад // Открытое произведение / Пер. с итал. А. Шурбелева. — СПб.: Академический проект, 2004. — С. 239—270. — 384 с.
127. Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. К., 2000. 328.
128. Эрман В.Г. Древо индуизма. М., 1998.
129. Юнг К. Г. Аналитическая психология. СПб., 1994.
130. Юнг К. Воспоминания, сновидения, размышления. — К.: Air Land, 1994а. — 405 с.
131. Юнг К. Г. Тэвистокские лекции. Аналитическая психология: ее теория и практика. — К.: Синто, 1995. — 228 с.
132. Юсупова Г. И. Духовная традиция дзэн и современность: к истокам толерантного сознания (теоретические аспекты) // Вестник Дагестанского научного центра РАН. — Махачкала: Региональный центр этнополитических исследований ДНЦ РАН, 2007. — № 28. — С. 93—95.
133. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. — М.: Класс, 1999. — 576 с.



134. Csikszentmihalyi M. Flow: The Psychology of Optimal Experience. – New York: Harper and Row. 1990. – 303 p.
135. Goleman D. The Buddha on meditation and consciousness. Part I: The teachings.// Journal of Transpersonal Psychology 4, 1 (1972). – p. 1-44.
136. Mishlov J. The Roots of Consciousness. – Tulsa: Council Oak Books, 1993. – 416 p.

**Козлов Владимир Васильевич**

# **ПСИХОЛОГИЯ ДЗЭН-БУДДИЗМА**

Ярославль: МАПН, РПФ «Титул», 2019 – 138 с.

Отпечатано в типографии «Титул» (ИП Маренков А.В.) г. Ярославль  
titulyar.ru Тел. (4852) 58-43-74

© «Титул» типография (ИП Маренков А.В.)

Бумага офсетная. Формат 84x108/32. Подписано в печать 25.11.19  
Тираж 500 экз. Заказ № 221.

ISBN 978-5-6041582-6-5



9 785604 158265