

Антология
ДЗЭН



Anthology
OF ZEN

Антология **ДЗЭН**

Перевод с английского

С. Л. Бурмистрова

под редакцией

С. В. Нахимова



Санкт-Петербург

«Наука»

2004

УДК 1/14+29

ББК 86.35

А 72

Антология дзэн. — СПб.: Наука, 2004. — 403 с.

ISBN 5-02-026863-1

«Антология дзэн» (1960 г.) — это комплекс произведений, в которых затрагиваются темы, посвященные самым разным аспектам дзэн-буддизма. Различные авторы, среди которых есть и такие известные, как О. Хаксли, Ю. Эвола, Р. Отто, М. Бубер, размышляют о природе дзэн, пытаются определить место этой буддийской школы в духовных традициях человечества, сравнивают ее с западными аналогами, исследуют практические стороны дзэн и т. п. Читатель сможет убедиться в том, насколько обширен диапазон вопросов, с которыми непосредственно и плодотворно работает дзэн-буддизм. История, метафизика, религиозность, практика дзэн в полной мере раскрываются на страницах книги.

ISBN 5-02-026863-1

© Издательство «Наука», 2004
© С. А. Бурмистров, перевод, 2004
© П. Палей, оформление, 2004

С уважением и благодарностью
посвящается
Первому институту дзэн в Америке

ПРЕДИСЛОВИЕ

Когда г-н Уильям Бриггс,¹ составивший это важное собрание статей на темы дзэн-буддизма, попросил меня написать предисловие, он не знал, что я дал обет молчания относительно дзэн. Этот предмет обсуждения был крайне сложен для меня, слишком личностен и проблематичен. Что бы я ни сказал, позднее это выглядело бы так, как если бы я ничего не говорил. Но книга г-на Бриггса была так хороша, что я все-таки согласился. Сейчас, когда меня просят сказать что-нибудь, я пребываю в растерянности и не нахожу слов. Это есть молчание, которое наши слова никогда не нарушат, как бы мы ни старались. Но и это есть дзэн, так что я не нарушаю своего обета и нахожу в себе смелость продолжить мою речь, которая, надеюсь, по меньшей мере поможет привлечь к этой книге то внимание, которого она заслуживает.

С тех пор как некоторые из нас впервые познакомились с дзэн, количество литературы на эту тему выросло подобно снежному кому. Постоянно издаются новые книги. Более того, их в больших количествах покупают и читают американцы, так что рано еще, видимо, говорить о падении интереса к дзэн в этой стране. Конечно, было бы наивно полагать, что все американцы, читающие книги о дзэн, воплощают полученные знания на практике с тем упорством, на котором настаивали учителя дзэн. Я не думаю, что это возможно в современной Америке: ее жители должны иметь возможность для создания вокруг себя свободного пространства, некоей зоны тишины, чего большинство из нас, погруженных в мирские заботы и

¹ Уильям Бриггс — издатель английского оригинала данной книги. — *Примеч. отв. ред.*

обладающих ограниченными способностями, сделать не могут. Однако, быть может, некоторые последователи дзэн достаточно упорны, для того чтобы достичь этого. К тому же, какова бы ни была степень практического приложения дзэн, в процессе чтения об этом предмете что-то все-таки остается в сознании американцев.

Нужда в дзэн существует, иначе книги о нем никто бы не стал покупать, и эта нужда все более осознается как потребность в дзэн. Последние двести лет западные религии пребывают в ужасающем упадке. Надеюсь, что это замечание не будет воспринято как оскорбление в адрес всех добрых людей, которые ходят в церковь или синагогу и добросовестно стараются вести себя согласно религиозным предписаниям. *Samve qui peul*,¹ — они поступают так, как нужно им. Упадок, о котором я говорю, не есть утрата веры, случившаяся за столетия научного и исторического критицизма. Этот род критицизма сейчас пребывает в забвении, ибо он бесконечно далек от того, чтобы обратить религию от ложных объектов к ее собственным истинным истокам. Упадок, о котором я говорю, — прежде всего я имею в виду христианство, — состоит в следующем: религиозные символы не могут более заметно воздействовать на сознание западного человека. Они уже не открывают путь жизнотворным потокам; их влияние на бессознательное ослабло и истощилось настолько, что его теперь совершенно не понимают, примером чего может служить трагедия Ницше. За последние века ни один из наших художников не создал убедительного образа Христа.

Вопрос о том, когда начался этот упадок, уведет нас далеко в глубь истории Запада, и поэтому здесь не место пытаться ставить сколь-нибудь серьезный диагноз западной цивилизации. Восточные религии прошли долгий путь и сохранили контакт с природой и с бездонными глубинами человеческой души. В чем-то они могут быть полезны для нас в нашем поиске своих истоков. Однажды я видел рекламу книги о христианской йоге, написанной каким-то бенедиктинцем или доминиканцем, уже не помню. Хотя я и не прочел этот труд, его название кажется мне многообещающим. Оно звучит революционно, и это прекрасно. Вполне возможно, что дзэн может быть полезным для преобра-

¹ Спасайся, кто может (фр.). — Примеч. отв. ред.

зования всего религиозного сознания Запада, если только этому сознанию еще чем-то можно помочь.

Великое достоинство книги г-на Бриггса — в разнообразии точек зрения, которые она сводит воедино. В ней дзэн представлен так, как его видят жители Запада и Востока, философы, историки, религиоведы. Дзэн в своей сущности — сама простота, но самое простое — всегда самое непостижимое. Читатель убедится также в том, насколько обширен круг вопросов, с которыми непосредственно и плодотворно работает дзэн.

Мое последнее слово — если мне позволят его произнести как автору предисловия — будет предостережением читателю. Дзэн-буддизм, без сомнения, очень увлекателен. Дзэн, со всеми своими парадоксами, шутками, притчами и изобразительным искусством, — один из самых необычных и чарующих домов на длинной улице величественных и порой скучных зданий, которая зовется историей религий. Было бы неразумно не восторгаться всем этим разноцветьем. Но того, кто берется за дзэн ради забавы, хотелось бы предупредить о том, что это весьма жгучее блюдо и довольно крепкий напиток, — навсрное, в своей классической форме даже более крепкий, чем способен переварить западный желудок. Лично я думаю о своем отношении к дзэн в свете замечания У. К. Филдса¹ (которое неплохо звучало бы в каком-нибудь коане, дзэнском парадоксе): «Моя первая жена приучила меня к выпивке, по гроб жизни я ей обязан». Ни одно благословение не может быть однозначным, тем более в дзэн. Наше «Я», созерцания которого требует от нас дзэн, — не только зеленые луга; это также безлюдные земли, безмолвные пустоши, изрытые норами, оплетенные цепкими травами и покрытые предательскими песками. Тем не менее множество американцев, надо думать, предпочтет пойти на риск, а не прозябать до конца своих дней вместе с д-ром Норманом Винсентом Пилом.²

Уильям Баррет

¹ Филдс Уильям Клод (1880—1946) — популярный американский комический актер. — *Примеч. отв. ред.*

² Пил (Peale) Норман Винсент (1898—1993) — американский христианский писатель и проповедник, подчеркивавший важность идей оптимизма и позитивного мышления. — *Примеч. отв. ред.*

ОТ РЕДАКЦИИ

В этой книге была предпринята попытка отбора статей из обширного количества материалов, опубликованных на английском языке и посвященных дзэн-буддизму, а также сведения воедино тех текстов, в которых читатель найдет авторитетное изложение дзэн, принадлежащее известнейшим писателям, знакомым с данной темой. Кроме этого, чтобы читатель мог увидеть дзэн в его новом, западном, контексте и лучше бы понял базовую дзэнскую практику — *дзадзэн*, в книгу включены небольшие разделы о дзэн на Западе и о дзэнской медитации. Для одних это послужит введенным в дзэн, для других — обогатит познания в этом интереснейшем предмете. Мы просим читателей принимать эту работу такой, какова она есть, — как антологию весьма специфических материалов, у которой нет другой цели кроме как объединения множества значительных трудов, большинство из которых остается разбросанным по различным и труднодоступным изданиям, а то и остающихся в рукописном варианте. Мы надеемся, что эта книга станет хорошим и ценным справочником по вопросам, связанным с востоковедением.

*Уильям А. Бригис.
Нью-Йорк, август 1960 г.*

Преп.¹ Сокэй-ан Сасаки

ДВОЕ ВРАТ БОДХИДХАРМЫ

Врата Разума и врата Практики (двое врат Бодхидхармы) — это основа дзэн. Я не уверен, удобно ли использовать здесь слово «разум», но все-таки попробую это сделать. Размышление — не физическая практика, а умственная деятельность, при помощи которой мы приходим к какому-либо умозаключению. На нем мы основываем свои повседневные поступки.

В каждой религии есть эти двое врат. В христианстве врата Разума — Бог, врата Практики — любовь. Благодаря пониманию, достигаемому посредством врат Разума, мы ведем свою повседневную жизнь. Если мы живем без этого понимания, то действуем вслепую и совершаем ужасные ошибки. Уверен, нет нужды детально воспроизводить историю об Эдипе, о том, как он убил своего отца и как женился на своей матери, не зная об этом. Я просто хочу сказать, что рассказ о нем — это иллюстрация слепой человеческой жизни.

Путь Разума в учении Бодхидхармы бесконечен. Он настолько огромен, что приводит к пропасти, в

¹Титул «преподобный» дается тем лицам, которые носят монашеские одеяния и принимают обеты буддийского священнослужителя. Серьезная проблема авторитета и правильных воззрений находится за пределами нашего рассмотрения.

конце его — ничто. В этом и заключается все то чудесное, что есть в буддизме. У одного английского поэта есть рассказ о человеке, который шел через горы, чтобы найти край света. На своем пути он прошел мимо многих храмов. Наконец в одном поселке ему сказали: «Это — край света». Но человек не поверил и пошел дальше. В конце концов он пришел к истинному краю света, к великой скале, за которой увидел лишь пропасть и Бесконечность, и больше не было места, куда можно было бы ступить. Эта история — аллегорическое изображение края разума. Когда мы размышляем о наивысшей истине, то думаем, думаем и думаем — пока не приходим к пределу, за которым уже невозможно мыслить. Наш мыслящий разум уже не в силах идти дальше. Это некий порог, который разум не может перешагнуть. Это конец. Если вы думаете о чем-либо, то рано или поздно неизбежно придете к этому порогу. Если у вас есть еще о чем подумать, то этот предел — не истинный. Не через мышление «о чем-то» видится Истина. Вы не можете почувствовать это или помыслить об этом. Придя к настоящему пределу, вы перестаете мыслить и просто созерцаете Истину. Это не мышление об Истине, это созерцание Истины словно картины. Вы видите.

Все это похоже на процесс сверления. Пока вы можете сверлить, это — еще не предел. Когда исчезает сопротивление, когда сверлить далее уже невозможно и дрель начинает жужжать вхолостую — предел достигнут. Можно сказать, что мышление преодолело разум. Если вы пришли к правильному выводу, слова исчезают. Если вы уничтожили последнее слово и пришли к пропасти — это бесконечность. Если вы приходите к Богу, или Будде, или к чему-либо иному, это — еще не предел. Но если вы уничтожили последнее слово, если вы уже ни о чем не можете мыслить, тогда вы в состоянии увидеть это бесконечное пространство. Возможно, вы испугаетесь и попытаетесь

повернуть назад. Но человек дзэн ничего не боится, он ступает в Бесконечность. И вы тоже должны сделать этот шаг. Нужно просто сделать прыжок — не с помощью тела, ибо оно находится там же, где и было, так что здесь нечего бояться, — и приблизиться к этому заключению. Если у вас еще есть слова — вы плохой ученик. До тех пор пока в вашей голове еще есть образы — вы не достигли предела. Если вы держите в руках цветок лотоса и сидите на слоне, то вы грезите. Если вы думаете о Боге, сидящем на облаке рядом с апостолом Петром, Девой Марией и Христом на троне, то вы еще не пришли к Истине, вы еще не видите истинного Бога. Вы думаете об этом, но не видите этого. Вы смотрите на что-то и поэтому еще далеки от порога. До тех пор пока вы предполагаете, что нечто где-то присутствует, и пока вы размышляете об этом «нечто», предел еще не виден. Но когда уже не о чем думать, когда ваша мысленная способность сведена на нет и вы бросаетесь в хаос, в бесконечное, когда ваши душа, тело, разум исчезают — цель достигнута.

В древности ученики достигали этого состояния посредством медитации. Сейчас мы добиваемся подобных переживаний с помощью сандзэн, но если вы практикуете оба этих метода, то становитесь подобным тигру, обретшему крылья. Если бы тигр обрел крылья, кем бы он был? Бык медлителен, конь быстр. У быка есть рога, у коня их нет. Но если бы у коня были рога, то он был бы лучше быка.

Пробуждение Шакьямуни под деревом бодхи — пример выхода за пределы. Это подтверждение нирваны. Нет никакого существа, которого бы звали «Бог», или «человек», или «демон», или «живущий в нирване». Нирвана бесконечна и безгранична.

Есть лишь одни врата. Через них лежит ваша обратная дорога в эту жизнь, возврат к обыденным мирским заботам. Правильное исполнение повседневных

обязанностей — наш первый долг. В этом плане интересно наблюдать за жизнью Востока, ибо установки его жителей совершенно отличаются от тех, которыми руководствуются обитатели Запада.

Существуют четыре подхода к исполнению повседневных житейских практик, которые особенно важны для буддистов. Первый из них — «воздаяние». Второй — «действие в соответствии с ходом вещей» (в буддийском смысле «ход вещей» следует понимать как карму). Третий — «ничего не ожидать». Четвертый — «действовать в соответствии с первопричиной» (т. е. Дхармой). Первопричина — это путь в хаос.

«Воздаяние» предполагает «уплату долгов» за прошлые деяния. День за днем мы отдаем долги старой кармы. Например, о некоем человеке плохо отзываются. О нем сплетничают и пускают слухи. Куда бы он ни пошел, над ним все смеются и никто не воспринимает его всерьез; все его презирают и никто не хочет иметь с ним дела. Что бы вы сделали на месте этого человека? Будете ли вы кричать на всех перекрестках: «Я этого не делал!»? Или объявите о своей невинности через газеты, чтобы весь мир узнал о ней? Такую ситуацию буддист понимает как возможность отдать долг за что-то, что он сделал в прошлом, или как результат каких-то особенностей его ума или характера. Допустим, что этот человек — некий вероучитель, который пришел в какой-то город и устроил там храм. Но никто к нему не идет. Он должен думать так: «Я терплю воздаяние за какой-то грех, который я совершил, не сознавая того, в прошлом». Если никто к нему так и не придет, он воспримет это без жалоб, не пытаясь никому ничего объяснить. День за днем, месяц за месяцем он будет молча принимать все это, ожидая, пока не выплатит весь долг. Если ваш разум эгоцентричен, вы не сможете вести себя подобным образом, но если вы благодаря вратам Разума уничтожили свое эго, то сможете сказать: «Когда-то я совершил

преступление, и теперь все говорят о нем, а не обо мне. Эта карма принадлежит жизни человеческой, а не какому-то человеческому существу. Все мы подобны волнам в океане кармы, все мы находимся в центре движения кармы, и мы должны двигаться вместе с ней, не сопротивляясь». Но если этот человек будет думать, что все равно ему никто не поверит и что он не может наставлять, ибо в прошлом совершил грех, то у слушателей это вызовет отвращение. Они скажут: «Вы слышали его? Он недурен как оратор, но в его манерах есть что-то невыносимое. Это бесит нас».

Если кто-то о вас плохо отзывается, просто кротко принимайте это. Ничего не говорите, ничего не объясняйте даже ближайшим друзьям. Просто молчите. Если с вами происходит что-то хорошее, не кричите об этом и не хвалитесь. Поступайте так, как поступают луна и солнце: они восходят и заходят тогда, когда приходит их время. Таким образом, каждое мгновение жизни — это компенсация прошлой кармы.

Вторая установка — «действие в соответствии с ходом вещей». Например, дует ветер, а вы хотите зажечь сигарету. Как вы поступите? Зажжете спичку прямо на ветру? Разумеется, нет. Вы найдете защищенное от ветра место и зажжете спичку, осторожно прикрывая огонь. Это так просто! Делайте все в соответствии с ходом вещей.

Третья установка — «действовать, не ожидая результата». Когда вы совершаете что-то, то, скорее всего, ожидаете одобрения своих поступков. Допустим, вы заработали много денег и говорите своим детям: «Смотрите, дети мои, что я сделал!» А дети просят: «Дай нам эти деньги!» Или вы ожидаете награды за все, что делаете. «О преподобный, у меня есть восемь долларов! Это на три доллара больше, чем обычно!» Не требуйте награды за каждое доброе дело. Может быть, не вы, а кто-то другой получит вознаграждение за ваши дела, а вы — за чьи-то чужие. Делайте

лучшее, на что вы способны, и не ждите ничего взамен. Если вы получаете что-то, воспринимайте это как дар; если ничего не получаете, считайте, что одолжили некоторую сумму кому-то другому. Прекрасной иллюстрацией того, как действует этот принцип, служит реинкарнация.

Последняя установка — «действие в соответствии с первопричиной». Не стоит веровать в Бога, чтобы потом молить его о деньгах. Делайте лучшее, на что вы способны. Поклоняясь, мы мысленно встаем на колени и соединяем ладони со страхом, радостью и ужасом перед Бесконечным, а затем возвращаемся к обычной жизни, но живем в соответствии с четырьмя установками, отбросив свое эго. Я принимаю закон воздаяния в согласии с природой, ибо он есть жизнь в согласии с ходом вещей и без ожидания награды. Я подобен художнику, создающему прекрасную картину на песке. Я делаю что-то и счастлив просто делать это. И если вы воспитываете ребенка, не ждите от него ничего взамен. Посмотрите на собаку и ее щенков. Ожидает ли она чего-нибудь от них? Ничего. Абсолютно ничего.

В заключение я хочу сказать: не следует стремиться к безопасному укрытию, действуя в соответствии с первым законом. Первые три установки включены в последнюю, так что цель религии — только одна такая установка. Это принесет вам мир и счастье.

Ху Ши

РАЗВИТИЕ ДЗЭН-БУДДИЗМА В КИТАЕ

Эту тему можно изложить двояко. Традиционная версия рассказа о возникновении и развитии дзэн-буддизма в Китае очень ясна и проста. Нам известно, что эта школа была основана Бодхидхармой, который прибыл в Гуанчжоу в 520 или в 526 г. и, не сумев убедить лянского императора У-ди принять эзотерический образ мысли, отправился в Северный Китай, где и основал школу чань, или дзэн. Перед смертью он назначил преемником своего ученика Хуэй-кэ и в знак преемства даровал ему свое монашеское облачение и чашу для подаяния. Согласно этой традиционной версии Бодхидхарма был двадцать восьмым патриархом буддизма в Индии и первым — в Китае. За Хуэй-кэ следовал Сэн-цань. Через два поколения два великих ученика пятого патриарха Хун-жэня — Шэнь-сю и Хуэй-нэн — разошлись в интерпретации учения школы, и в ней произошел раскол. Шэнь-сю стал основателем северной, или «ортодоксальной», школы, а Хуэй-нэн, неграмотный монах из Гуанчжоу, объявил себя преемником патриаршества Бодхидхармы. Южная школа вскоре стала весьма популярной, а Хуэй-нэна теперь признают как шестого патриарха, к ученикам которого восходят все позднейшие школы дзэн-буддизма.

Такова традиционная история дзэн. В течение последних лет я пытался проследить истоки этого сюже-

та и проверить, насколько эта версия соответствует действительности. С самого начала меня мучили тяжелые сомнения. Прежде всего я обнаружил, что практически все документы, на которых основывается это предание, позднего происхождения: ни один из них не датируется ранее 1000 г., т. е. они созданы через пятьсот лет после Бодхидхармы и через триста лет после смерти Хуэй-нэна в 713 г. Эти документы не соотносятся с ранними историческими материалами, созданными до VII в. Далее, имеется масса неувязок в самом перечне 28 патриархов, версий которого множество. Перечень имен патриархов, переправленный в Японию при династии Тан и сохранившийся в японских дзэнских монастырях, во многих местах расходится с тем списком, который был официально признан императорским декретом 1062 г. и на котором основывается признанная на сегодняшний день версия истории чань в Китае. И наконец, меня беспокоил тот факт, что эта простая история о происхождении и развитии китайского чань-буддизма не представляет связной и удовлетворительной схемы эволюции буддизма в Китае как единого целого и не объясняет историческую позицию чань в этой эволюции. Если бы чань был просто обособленной школой, принесенной Бодхидхармой в начале VI в., то как же тогда объяснить тот факт, что великий историк буддизма Дао-сюань (ум. в 667 г.) упоминает в «Буддийских жизнеописаниях» о 133 монахах как учениках школы чань, или дхьяны? Среди прочих названы имена Бодхидхармы и Хуэй-кэ, и совершенно ясно, что уже к VII в. их школу рассматривали как одно из главных направлений движения созерцательного буддизма. Разумеется, если мы хотим понять подлинную историю чань, то нужно принять во внимание это более общее и мощное движение, частью которого является школа Бодхидхармы.

Эти соображения привели меня к необходимости исследовать данную проблему и сделать все возмож-

ное, чтобы избежать опасности и не использовать поздние материалы для реконструкции ранней истории. Ныне я представляю итог своих исследований о происхождении и развитии дзэн-буддизма в Китае.

I

«Индийские религии, — пишет сэр Чарльз Элиот, — делают акцент на медитации. Ее не просто рекомендуют как полезное упражнение; она занимает столь же важное место, как молитва и жертвоприношение, а то и больше — как один из величайших видов религиозной жизни и даже как единственно истинный ее вид. Ее полностью одобряют и философия, и теология. В раннем буддизме она занимает место молитвы и богочитания, и сейчас, несмотря на увеличившееся число церемониалов, по-прежнему остается главным занятием монаха».

Йога — таково древнее общее название различных практик медитации, или дхьяны, — входила в состав аскетических практик во времена Будды. Два первых учителя Будды были йогинами. Во всех писаниях хинаяны йога рассматривается как неотъемлемая часть буддизма. Адепт именуется «йогачарином», а тексты, описывающие методы йоги и стадии практики, известны под названием «йогачарабхуми». Когда пышно расцвел буддизм махаяны, то он тоже включил в себя йогические практики. Философия Асанги, например, называлась «йогачарой», а его главное произведение было названо *Йогачарабхуми* — точно так же, как руководства по йогической практике, написанные Сангхаракшитой, Дхарматратой и Буддхасеной и переведенные на китайский язык в 150—410 гг.

Когда в Китае начали переводить буддийские писания, то были переведены также и эти ранние руководства по йоге. Ань Ши-гао, создававший свои перево-

ды в третьей четверти II в. (148—170 г.), пытался перевести некоторые из этих текстов. Полный перевод *Йогачарабхуми* Сангхаракшиты был выполнен Фа-фу в 284 г. Сборник некоторых из этих йогических текстов был переведен великим Кумарадживой в первое десятилетие V в. В то же время в Южном Китае знаменитый китайский монах Хуэй-юань обратился к Буддхабхатре с просьбой перевести *Йогачарабхуми* Дхарматраты и Буддхасены.

Таким образом, к началу V в. китайские буддисты обладали весьма значительным числом таких кратких руководств по йоге или практике дхьяны в добавление к тем детальным описаниям дхьяны и самадхи, которые содержатся в четырех агамах (никаях), полностью переведенных на китайский в 384—442 гт.

Система йогической практики, описанная в этих руководствах, подобна той, о которой говорил сэр Чарльз Элиот в своем труде «Индуизм и буддизм».¹ Кратко говоря, она представляет собой различные методики, позволяющие регулировать разум и контролировать его ради высшей цели — достижения блаженного состояния уравновешенности и обретения сверхъестественных способностей знания и действия. Все начинается с такой простой практики, как контроль за дыханием и концентрация мысли на каком-то объекте созерцания. Если приверженца дзэн беспокоят какие-либо желания или мысли, он должен удалить их при помощи философского прозрения. Если беспокоящими факторами являются сексуальное желание или мирская суета, практикующий должен созерцать ужасающий облик разлагающегося человеческого тела. Это называется «прозрением через мысль о нечистоте». Если его беспокоят чувства гнева или ненависти, он должен сосредоточиться на идее безграничной люб-

¹ *Eliot Ch. Hinduism and Buddhism. A historical sketch. In 3 vols. L., 1921. Vol. 1. P. 311—322. — Примеч. отв. ред.*

ни, — любви ко всем людям, в том числе и к врагам, любви ко всем живым существам. Если он страдает от неведения, то должен стремиться понять, что все феномены нереальны и преходящи: они возникли случайно, вследствие спонтанного сочетания причин, и будут уничтожены посредством таких же случайных действий. Это называется «прозрением через правильное мышление».

Справившись со всеми этими заданиями, последователь йоги, как считают, должен достичь четырех стадий дхьяны, четырех «бесформенных состояний», и обрести пять магических сил (*иддхи*), но здесь я не буду описывать их детально.¹

Для историка китайского буддизма важнее всего помнить то, что когда эти ранние руководства по йоге перевели на китайский, они получили широкое распространение среди китайских буддистов и высоко ценились ими. Дао-ань (ум. в 385 г.), величайший монах и ученый IV в., затратил много сил, чтобы отредактировать фрагментарные переводы текстов на эту тему, и написал комментарии к каждому из них. Он пытался интерпретировать доктрины дхьяны в терминах даосской философии, доминировавшей в то время в интеллектуальных кругах общества. В предисловии к одному из этих текстов он писал: «Различные стадии контроля дыхания имеют одну цель — постепенное уменьшение активности вплоть до состояния совершенного не-деяния. Четыре же стадии дхьяны — это просто ступени постепенного погружения в забвение для окончательного блаженного достижения отсутствия желаний». Тот, кто знаком с философией Лао-цзы, заметит, что Дао-ань пытался интерпретировать йогические практики индийского буддизма так,

¹ См.: *Eliot Ch. Hinduism and Buddhism. Vol. 1. P. 313—317; Hu Shih. Study of Indian Yoga Practice through the Older Translations. P. 423—448.*

словно это были методы достижения даосских идеалов не-деяния и свободы от желаний. Мы должны помнить, что то было время блистательного расцвета философии Лао-цзы и Чжуан-цзы, и только такой путь интерпретации буддийской философии делал ее приемлемой и даже привлекательной для китайских интеллектуальных кругов.

В год смерти Дао-аня (385 г.) в Китай прибыл Кумараджива. Без сомнения, он был величайшим переводчиком буддийских текстов. За девять лет (401—409 гг.), проведенных в Чанъани, он создал большую переводческую школу, в которой под его руководством работали восемьсот монахов. Под его редакцией было переведено и издано девяносто четыре текста, некоторые из них стали классикой китайской литературы. В добавление к переводу йогических текстов Кумараджива перевел также *сутры Праджняпарамиты*, *Саддхарма-пундарику*, *Вималакирти сутру* и трактаты школы Нагарджуны. Эти тексты, представляющие высшие философские достижения буддизма махаяны, с тех пор стали доступны для китайских буддистов и положили начало созерцательным школам, появившимся в последующие столетия.

Пока Кумараджива создавал свои великолепные переводы в Чанъани, другой великий учитель, Хуэй-юань (ум. в 416 г.), ученик Дао-аня, занимался организацией своего буддийского центра в Лушани, возле Гулина. Хуэй-юань был выдающимся ученым, прекрасно разбиравшимся в писаниях конфуцианства и даосизма. Подобно своему учителю Дао-аню он пытался проникнуть в сущность буддизма, которую видел в учениях о дхьяне, или йоге. В предисловии к переводу *Йогачарабхуми Дхарматраты*, выполненному Буддхабхадрой, Хуэй-юань писал: «Из трех стадий буддийской жизни (т. е. нравственной дисциплины, медитации и озарения) наивысшей ценностью обладают дхьяна и озарение. Медитация без озарения не мо-

жет помочь в обретении высшего состояния покоя. Без медитации мудрость не может достичь глубины озарения... Я очень сожалею, что со времени проникновения Великого Учения на Восток все еще столь мало известно о практике дхьяны, что она находится на грани катастрофы, поскольку отсутствуют единые основания для медитации».

Эта цитата хорошо демонстрирует то высокое значение, которое придавали дхьяне китайские буддисты-интеллектуалы. Как известно, Хуэй-юань был основателем китайской школы Чистой Земли, или школы Амитабхи. В старых руководствах по йоге, переведенных на китайский, сосредоточение мысли на Будде рекомендовалось как вспомогательное средство для медитации. Этот метод состоял в следующем: последователь создавал в своем воображении облик Будды и созерцал 32 великих и 80 малых признаков могущества и великолепия, которые обрел Будда в момент своего рождения, и т. д. Китайские тексты школы Амитабхи содержат значительно упрощенную доктрину, обещающую перерождение в Чистой Земле бесконечной жизни и беспредельного света только при одном условии: человек должен обладать абсолютной верой в реальность этого рая и в Будду Амитабху, который царствует в нем. С точки зрения исторической эволюции идея Земли Амитабхи была частью методологии дхьяны, и само название ее, равно как и содержание таких текстов, как *Амитаюрдхьяна сутра*, предполагает именно эту интерпретацию. Незатейливость доктрины не способствовала ее привлекательности для метафизически настроенного индийского ума, и эта наивная простота была обращена прежде всего к китайскому разуму, никогда не знавшему какой-либо сложной религиозной или метафизической системы вплоть до прихода буддизма.

Наиболее значительным фактом является то, что учение первой в Китае буддийской секты обладало

именно такой наивностью и что эта секта возникла не среди простого народа, а была основана монахом, имевшим добрую славу и, без сомнения, большую ученость. Также мы должны помнить, что среди 123 членов Общества Лотоса, основанного Хуэй-юанем, были по меньшей мере шесть человек, известных как конфуцианцы. Все это указывает на фундаментальное различие в ментальности индийцев и китайцев, — различие, понимание которого сущностно важно для постижения истории буддизма в Китае.

Китайская ментальность отличается практичностью и стремлением избежать метафизических спекуляций. Все религии и философские системы Древнего Китая лишены фантастичности, тончайшего логического анализа и гигантской архитектурной структуры, свойственных всей религиозной и философской литературе Индии. Когда Китай вступил в тесные отношения с Индией, он был потрясен мощью религиозного рвения и гениальностью индийской нации. Китай признал свое поражение и согласился со своим полным порабощением.

Но после нескольких веков восхищения и восторга китайская ментальность понемногу стала восстанавливаться и начала искать то, что она действительно могла бы понять и принять. Китайцы занялись тщательным отбором тех буддийских элементов, которые могли бы быть названы сущностными, отличавшимися от впечатляющих образов, грандиозных ритуалов, абстрактной метафизики и суеверных заклинаний. Дао-ань и Хуэй-юань провозгласили, что они нашли эту сущность буддизма в дхьяне и в озарении.

Но в целом система практики дхьяны, даже в своей краткой форме, представленной в переводных руководствах, не была полностью понятна китайским буддистам. Четыре дхьяны, четыре стадии бесформенности, пять видов трансцендентальных сил интерпретировались в терминах местного культа сяней (бессмерт-

ных), приобретшего популярность со времен империи Цинь. Лучшее доказательство тому — цитата из Хуэй-цзяо, историка буддизма и автора первой части «Буддийских жизнеописаний», законченной им в 519 г. В послесловии к собранию биографий «великих в практике дхьяны» Хуэй-цзяо писал: «Очевидная полезность дхьяны заключается в обретении волшебных сил (*иддхи*), делающих человека способным собрать весь мир и даже множество миров в одной поре кожи, превратить все четыре моря в кусок сыра, беспрепятственно проходить через камненные стены или перемещать множество людей на большие расстояния одним движением руки».

Биографии, написанные Хуэй-цзяо и охватывавшие весь период раннего китайского буддизма с I в. н. э. до 519 г., содержат только 21 имя «великих мастеров дхьяны» среди примерно 450 персонажей, и практически все они заслужили упоминания в книге благодаря своим аскетическим подвигам или магическим способностям. Это показывает, что, несмотря на наличие множества переведенных руководств по медитации и на то высокое уважение, которое питали буддийские интеллектуалы к учению и практике дхьяны, к 500 г. в Китае не было почти никого, кто бы действительно понимал или серьезно практиковал дхьяну, или дзэн.

II

Великий Хуэй-юань умер в 416 г. К этому времени работа по упрощению и очищению буддизма с целью сделать его более приемлемым для китайского ума шла уже полным ходом. Некоторые великие личности обратились к дхьяне, но она — в том виде, в каком ее тогда представляли, — была слишком индийской, для того чтобы ее легко приняли китайцы. Чтобы возникновение истинно китайского чань стало возможным,

были необходимы дальнейшее упрощение и более радикальное очищение. Эта работа легла на плечи тех, кто жил в последующие три века после Хуэй-юаня.

Китайский чань-буддизм возник не из индийской йоги, а как протест против нее. Неспособность осознать этот факт является причиной непонимания чань-буддизма европейскими и японскими учеными.

Чань — в том виде, в каком он существовал с VII в., — называл себя «школой внезапного пробуждения». Основателем этой школы был не Бодхидхарма, не Хуэй-нэн, а философ и монах Дао-шэн, ученик Хуэй-юаня и Кумарадживы. Дао-шэн был человеком великой учености и блестящего красноречия. Те, кто приходил к нему на Тигриный холм близ Сучжоу, видели огромную плоскую скалу, именуемую с тех пор Помостом проповедей, с которой Дао-шэн, согласно легенде, говорил с учениками, и речь его была столь блистательной, что даже камни кивали в знак согласия с ним.

Дао-шэн был революционным мыслителем, который, по мнению историка Хуэй-цзяо, оказал влияние на всю эволюцию буддизма: «Символ должен выражать идею; когда идея постигнута, символ должен быть отброшен. Слова должны выражать мысли; когда мысли восприняты, слова должны быть забыты. С тех пор как буддийское учение было принесено на Восток, переводчики сталкивались с огромными трудностями, люди хватались за мертвые буквы и лишь немногие постигали их всеобъемлющий смысл. Только тот, кто может поймать рыбу, а потом отбросить рыболовную сеть, способен искать истину».

Последний оборот отсылает к Чжуан-цзы, говорившему: «Сеть нужна, чтобы ловить рыбу. Когда рыбу поймают, о сети забывают. Силок нужен, чтобы поймать зайца. Когда зайца поймают, о силке забывают». Нигилистический дух учений Лао-цзы и Чжуан-цзы всегда раскрепощающе действовал на китай-

ский ум, а Дао-шэн был всего лишь продуктом эпохи даосского возрождения.

Таким образом, Дао-шэн выступил как критик и разрушитель. Он выдвинул две известные теории, одна из которых провозглашала, что доброе деяние не приводит к перерождению в этом мире, и наносила, таким образом, серьезный удар индийской концепции воздаяния. Однако наиболее известной была его идея о внезапном пробуждении, означавшая, что состояние Будды может быть достигнуто через непосредственное озарение и не требует длительного и трудного процесса накопления заслуг, долгой медитативной практики. В своих публичных лекциях Дао-шэн провозгласил, что из *Паринирвана сутры* логически следует, что состояния Будды могут обрести даже иччхангики (небуддисты). Все эти радикальные идеи настолько встревожили консервативных буддистов, что Дао-шэн был публично изгнан из Нанкина. Но много лет спустя в Нанкин был привезен полный текст *Паринирвана сутры*, в котором действительно говорилось о том, что иччхангики способны достичь состояния Будды. Так этот мятежный философ был оправдан, и в 434 г. он умер прославленным.

Его биограф Хуэй-цзяо писал: «Поскольку его понимание природы иччхангиков было подкреплено свидетельством писаний, то его учения о внезапном пробуждении и об отсутствии воздаяния высоко чтити буддисты тех времен». Тот же историк сообщает, что император династии Сун по имени Вэнь-ди (424—453 гг.) весьма симпатизировал учению о внезапном пробуждении и организовывал публичные дискуссии. Он предпринял меры, чтобы это учение не было забыто после смерти Дао-шэна, и когда нашел его ученика, которого звали Дао-ю, то немедленно пригласил его ко двору. Когда Дао-ю в публичной дискуссии одержал победу над своими ортодоксальными оппонентами, император восторженно аплодировал. Доктрина, нашед-

шая высокую поддержку при дворе, просто не могла не стать общепринятой.

Такова была первая битва Китая против буддийского завоевания. В этой войне друг другу противостояли сторонники внезапного пробуждения и приверженцы «постепенного» обретения. Война была тем инструментом упрощения доктрины, который искали предшественники Дао-шэна. Благодаря ей в течение нескольких последующих веков были устранены всяческие ритуалы и молитвы, рецитация сутр и дхарани, практика подаяния милостыни и накопления заслуг и даже медитация. Когда индийская дхьяна была наконец отброшена, тогда и появилась истинно китайская школа чань.

III

Но индийская дхьяна в VI в. тоже претерпела процесс упрощения и систематизации и в таком упрощенном и систематизированном виде стала основой для нескольких важных духовных движений. Среди них наиболее значимыми были школа Бодхидхармы и школа тяньтай, оказавшие влияние на развитие чань.

Самое раннее упоминание о Бодхидхарме, относящееся к 547 г., содержится в труде Ян Сюань-чжи «Буддийские монастыри Лояна». Согласно этому тексту Бодхидхарма посетил монастырь Юннин и пришел от него в восторг. Поскольку этот монастырь был построен в 516 г., а после 528 г. его превратили в военный лагерь, то визит Бодхидхармы мог состояться только в ранние годы; видимо, это произошло около 520 г., если не раньше. Эти сведения разрушают традиционное предание о прибытии Бодхидхармы в Гуанчжоу в 520—526 гг. Второе раннее упоминание о нем имеется в «Буддийских жизнеописаниях» Дао-сюаня, составленных в середине VII в. «Жизнеописания» Дао-сюаня полны сообщений о сверхъестественных и

чудесных явлениях, однако биография Бодхидхармы совершенно лишена подобных событий и, видимо, основывается на более ранних и весьма авторитетных источниках. Бодхидхарма, согласно Дао-сюаню, прибыл из Гуанчжоу к границам империи Сун, а затем отправился на север, в государство Вэй. Сун пала в 479 г., так что его путешествие не могло происходить позднее этого времени. В другой биографии, посвященной одному из китайских учеников Бодхидхармы, говорится, что последний приехал в Южную империю в 494—497 гг., что является дополнительным свидетельством более раннего его прибытия в Китай. Тем самым можно сделать вывод, что Бодхидхарма приехал в Гуанчжоу около 470 г. и оттуда отправился на север, где и жил вплоть до 520 г. Согласно этому представлению Бодхидхарма, оказывается, провёл в Китае более 50 лет, что кажется более логичным по сравнению с традиционной версией, отводящей Бодхидхарме на пребывание в Китае всего девять лет.

Я не буду более обременять вас критико-историческими подробностями, с которыми можно ознакомиться в других моих публикациях. Однако я убежден, что биография Бодхидхармы, написанная Дао-сюанем, более достоверна, чем все поздние истории, созданные в те времена, когда фигура Бодхидхармы была уже окружена массой легенд и мифов. Согласно Дао-сюаню Бодхидхарма был учителем дхьяны, прибывшим из Южной Индии и проповедующим в Северном Китае. То была эпоха схоластики и поэтому его учение буддисты ценили мало, и зачастую оно становилось объектом критики. У Бодхидхармы было всего два ученика, Дао-юй и Хуэй-кэ, которые верно служили ему и овладели тайнами его учения. Он практиковал весьма упрощенную форму дхьяны, именуемую «созерцанием стены», т. е. созерцанием сидя лицом к стене. Он учил, что существуют только два пути постижения истины — озарение и правильное поведение. Озарение

состоит в твердой вере в то, что все живые существа наделены одной и той же совершенной природой; в то, что эта совершенная природа часто затемнена посторонними элементами. Эти элементы могут быть удалены посредством такой практики умственной концентрации, как созерцание поверхности стены. Такая практика избавляет сознание от всех различий между эго и не-эго, между толпой и посвященными; таким образом происходит постепенное продвижение к состоянию нирваны и единству личности с истиной. Постигание истины посредством правильного поведения включает четыре стадии: претерпевание боли и страданий, устранение естественной причинности, уничтожение всех желаний и, наконец, действие согласно представлению о наличии единой совершенной природы во всех людях. Все это называется «четырьмя способами поведения».

Дао-сюань упоминает нескольких последователей этой школы. Ученик Бодхидхармы Хуэй-кэ сочинил стихи, в которых говорится:

*Загрязненную жемчужину можно принять
за комок земли,
Но, внезапно обретя самосознание, она становится
совершенной.
Неведение и мудрость суть одно и то же.
Помни, что все вещи — это просто видимость.
Осознав, что твое «я» есть Будда,
Зачем искать его где-то еще?!*

Эти мысли полностью соответствуют учению Бодхидхармы и доктрине внезапного пробуждения, ставшей популярной в V в.

Все доступные нам источники свидетельствуют о том, что школа Бодхидхармы была школой аскетической. В ранний период ее существования образ жизни ее последователей, по описанию Дао-сюаня, был весьма суров: каждый монах имел только одно платье, од-

ну чашку и две иголки, раз в день он просил подаяния и жил в пещерах или развалинах. Если какая-то семья приглашала монаха на обед или предлагала ему ночлег, он отказывался, говоря: «Когда ни одного человека не останется на земле, я приму ваше приглашение».

Дао-сюань неоднократно замечает, что в качестве единственного текста, заслуживающего изучения, Бодхидхарма рассматривал *Ланкаватара сутру*, и его последователи читали только ее. Считают, что эту сутру Будда проповедовал во время своего визита на Ланку (Цейлон), и в ней содержатся новейшие для того времени идеологические тенденции Южной Индии. В последних строках текста упоминается Нагарджуна. Совершенно естественно, что Бодхидхарма, прибывший с юга Индии, был увлечен этой сутрой.

В VII в. школа Бодхидхармы стала известна под названием школы «Ланкаватара». В биографии одного из монахов этой школы по имени Фа-чун, который был еще жив в то время, когда Дао-сюань составлял свои «Жизнеописания», мы находим список 28 преемников Хуэй-кэ. Надо заметить, что школа Бодхидхармы, видимо, отошла от первоначального духа простоты и аскетизма и к VII в. дала миру нескольких комментаторов *Ланкаватара сутры*. Из 28 упомянутых монахов 12 были авторами таких комментариев, составивших более 70 книг.

И это все, что нам известно о школе Бодхидхармы. Ни Дао-сюань, умерший в 667 г., ни великий путешественник Сюань-цзан, проживший в Индии 16 лет, ни И-цзин, проведенный на юге Индостана почти 25 лет, никогда не говорили о Бодхидхарме как о двадцать восьмом патриархе индийского буддизма. Никто из этих ученых буддистов не говорил о существовании в индийском буддизме института патриархов. Миф о 28 патриархах был просто выдумкой чань-буддистов, живших в VIII в.

Бодхидхарма прибыл в Китай почти одновременно с другим индийским учителем дхьяны по имени Фу-до, который также распространял йогу в Северном Китае. К его школе принадлежал знаменитый монах Сэн-чоу, до своего обращения в буддизм — известный конфуцианский ученый. Сэн-чоу страстно предавался практике созерцания, и Фу-до говорил о нем, что он достиг в дхьяне наивысших результатов среди всех, кто практикует ее к востоку от Гималаев. К нему с почтением относились императоры Вэй и Северной Ци, и он имел множество последователей. Умер он в 560 г. в возрасте 81 года. Его перу принадлежит книга «Метод чжи и гуань», состоящая из двух глав.

Заглавие этой книги весьма важно для понимания происхождения школы тяньтай, суть учения которой сводится именно к этим двум словам — чжи и гуань, эквивалентам санскритских слов *шаматха* («постоянство») и *випашьяна* («созерцание»). Шаматха есть результат медитации и сосредоточения, а випашьяна — плод философского знания. Возможно, тяньтай испытала влияние учения Сэн-чоу, а может быть, даже и возникла из него.

Так называемая школа тяньтай была основана Хуэй-сы из Хэншаня (провинция Хунань) и Чжи-гаем¹ из Тяньтая (провинция Чжэцзян). Зачастую ее именуют школой из Хэншаня и Тяньтая. Хуэй-сы был монахом с севера, со всей серьезностью практиковавшим индийскую дхьяну и, по мнению многих, достигшим в ней высоких результатов. Примерно в 554 г. он переехал в Южную империю и с 568 г. до своей смерти (в 577 г.) жил в Хэншане. Его великий ученик Чжи-гай был родом из провинции Хубэй, после не-

¹ Более известен под именем Чжи-и. — *Примеч. отв. ред.*

скольких лет ученичества под руководством Хуэй-сы он поселился в Нанкине и начал учить медитации. В 575 г. он переехал в горы Тяньтай, где и провел остаток своей жизни, изредка наведываясь в Нанкин и Лушань. Умер он в 597 г., осыпанный почестями от императоров династий Чэнь и Суй. Чжи-гай был наиболее влиятельным монахом того времени; он основал 35 больших монастырей, обратил в буддизм 4000 человек и принял участие в переписке пятнадцати полных собраний буддийской Трипитаки. Значительное число оставленных им комментариев, трактатов и других работ свидетельствуют о его литературном таланте и широкой образованности.

Если учение Бодхидхармы воплощает собой усилия заменить старую схоластику и йогическую практику на новую и существенно упрощенную южноиндийскую дхьяну, то тяньтай олицетворяет попытки некоторой части образованных китайских буддистов воспроизвести некую понятную и осмысленную систему из огромной хаотической массы буддийской литературы. Для исполнения этой титанической задачи требовался гений, подобный Чжи-гаю, тем самым придавая школе энциклопедический характер.

Величайшей трудностью, беспокоившей первых китайских буддистов, было наличие огромного количества сутр, каждая из которых, как считали, была проповедана самим Буддой. Вполне возможно, что Будда, обладавший сверхъестественными способностями, был в силах проповедовать все эти сутры в течение своей жизни. Но как объяснить все очевидные теоретические различия, разночтения и противоречия? Уже в V в. Хуэй-гуань, ученик и сподвижник Дао-шэна, предложил располагать эти сутры по порядку, в зависимости от того, в какой период жизни Будды они были проповеданы. Он приписал хинаянские агамы первому периоду проповеднической деятельности Будды, *Паринирвана сутру* — ко времени его смерти, а ос-

тальные махаянские тексты расположил между ними. То была блестящая идея, естественный результат исторически ориентированного китайского ума. Школа тяньтай подхватила эту мысль и детально разработала ее, создав теорию *пань-цзяо*, или теорию разделения периодов учения. При помощи ее все различия и противоречия в сутрах оказались разрешенными, к вящему удовлетворению ученых той эпохи.

Еще одной попыткой систематизации текстов была доктрина чжи-гуань. Все ранние руководства по йоге, какими бы четкими и ясными они ни казались индийцам, китайцами воспринимались как беспорядочные и хаотические, а оттого — непонятные. Чжи-гай продолжил традицию толковать систему буддийского учения при помощи идей концентрации и озарения. После многочисленных попыток он создал «Основы метода чжи-гуань», посвященные им его брату, истинный шедевр ясности и риторического мастерства; эта книга и поныне остается одной из самых читаемых в Китае и Японии.

Однако, несмотря на упрощение и систематизацию, школа тяньтай по-прежнему оставалась школой индийской дхьяны, чуждой китайской культуре. Кроме того, амбициозная попытка Чжи-гая всеобъемлюще систематизировать учение, к несчастью, обернулась тем, что он включил в свою доктрину слишком многое и отказался от слишком немногого из того, что является худшим в буддийской религии. Его школу высоко чтит Дао-сюань за то, что она, по его мнению, — единственная школа, которая не сосредоточивается на созерцании в ущерб глубине познания писаний. Но, несмотря на все это, ученость школы тяньтай была всего лишь жалким подражанием индийской схоластической образованности, и она оставалась таковой до тех пор, пока ее не вытеснила с исторической арены школа чань.

Вместе с тем школа тяньтай оказала влияние на последующее развитие школы чань. В своем стремле-

нии прослыть ортодоксальной сектой китайского буддизма учителя тяньтай возвели свое учение к великому махаянскому наставнику Нагарджуне. Чтобы подтвердить эту духовную генеалогию, Чжи-гай активно использовал псевдоисторический текст *Фу фа-цан чжуань*, который, как считали, был переведен с санскрита в конце VI в. и в котором сообщалось о передаче Дхармы в поколениях 23 или 24 буддийских учителей начиная с Махакашьяпы и Ананды и завершая бхикшу Симлой. Нагарджуна был тринадцатым таким наставником; Чжи-гай называл его «величайшим предшественником». Это утверждение давало тяньтай значимость того, что она стремится к восстановлению и возрождению махаяны, которая, согласно *Фу фа-цан чжуань*, исчезла в результате преследований и убийства двадцать третьего ее патриарха в Кашмире. Но в то же время это послужило поводом для своего рода генеалогического подлога, и на тяньтай лежит ответственность за появление в VIII в. многочисленных перечней патриархов, нацеленных на подтверждение ортодоксальности чань.

V

Теперь, наконец, мы можем перейти непосредственно к тому, как возникла школа чань. В конце VII в. близ Кантона родился будущий великий учитель Хуэй-нэн. Он был необразованным и едва ли даже грамотным монахом, однако благодаря силе духа, яркости речи, совершенной ясности и простоте своего духовного послания он смог основать новую секту, являвшуюся, по сути, китайским бунтом против буддизма. Он был подлинным основателем китайской Реформации, без которой светское искусство, литература и философия, скорее всего, были бы невозможны.

Хуэй-нэн учил, что внезапное пробуждение возможно, и сам был выдающимся примером этого. Про-

буждение приходит тогда, когда человек ясно видит природу Будды в себе самом. Не ищите эту природу вне вас: она внутри. «Будда находится в тебе самом; Три Драгоценности находятся в тебе самом». Тебя уверяют: „Ищи прибежище в Будде, Дхарме, Сангхе“. А я говорю тебе: „Ищи прибежище в себе самом“. Будда — внутри тебя, ибо Будда — значит пробужденный, а пробуждение может происходить лишь изнутри. Дхарма — внутри тебя, ибо Дхарма — значит праведность, а праведность ты можешь найти только в себе самом. И Сангха — внутри тебя, ибо Сангха есть чистота, а чистоту ты можешь найти только в себе самом».

Впервые за всю историю китайского буддизма Хуэй-нэн выступил против дхьяны как таковой. Он говорил: «В моем учении *дин* (шаматха, т. е. «прекращение») и *хуэй* (випашьяна, т. е. «созерцание») составляют одно целое. Шаматха подобна светильнику, а випашьяна — испускаемому им свету. Что бы вы ни делали — двигаетесь вы или стоите, сидите или спите, — всегда действуйте с убежденностью в сердце: это и есть самадхи, или однонаправленность ума. Везде и всегда поступайте мудро: это есть *праджня-парамита*. Сидеть без движения не есть дхьяна; интроспекция не есть дхьяна; созерцать собственный внутренний покой не есть дхьяна». Опровергая таким образом базовые принципы индийской дхьяны, Хуэй-нэн закладывал основы китайского чань-буддизма.

Хуэй-нэн жил и проповедовал в Кантоне и его окрестностях и умер практически в неизвестности, никем из буддистов, кроме ближайших учеников, не признанный. Ван Вэй, автор эпитафии Хуэй-нэну, написанной по просьбе его ученика Шэнь-хуэя в середине VIII в., говорил, что Хуэй-нэн был учеником Хун-жэня — буддийского монаха школы «Ланкаватара», который проповедовал в монастыре Хуанмэй в совре-

менной провинции Хубэй. Эту традицию «Ланкаватары» подтверждают и другие подлинные документы VIII в.

Хуэй-нэн называл свою школу «южной школой Бодхидхармы». В молодости он был связан с ланкийской школой Бодхидхармы. Эта школа долго оставалась школой строгих аскетов и учителей *Ланкаватара сутры*. Дао-сюань в биографии Фа-чуна, написанной им в 664—665 гг., говорил о том, что проследить линии преемственности этой школы достаточно трудно. К концу VII в. неожиданно получило известность и признание учение воспитанника Хун-жэня по имени Шэнь-сю. Это случилось благодаря покровительству императрицы У, которая пригласила в 700 г. монаха в Чагъань, где его стали почитать как «учителя Дхармы в двух столицах и наставника трех императоров». Шэнь-сю умер в 706 г., а его ученик Пу-цзи в течение нескольких лет продолжал пользоваться благосклонностью императоров. В эпитафии на могиле Шэнь-сю Чжан Юэ впервые написал то, что может быть названо линией преемственности школы Шэнь-сю от школы Бодхидхармы:

- 1) Бодхидхарма;
- 2) Хуэй-кэ;
- 3) Сэн-цань;
- 4) Дао-синь;
- 5) Хун-жэнь;
- 6) Шэнь-сю.

Этот список содержит два имени (Дао-синь и Хун-жэнь), не упомянутые в перечне наставников «Ланкаватары», и, возможно, представляет только одну из ветвей ланкийской школы Бодхидхармы. Но авторитет Шэнь-сю и Пу-цзи придал этому перечню такую значимость, что он был принят как действительный. Любая другая школа, которая желала бы оспорить высокое положение этих монахов, неизбежно должна была или подвергнуть сомнению эту линию

преемственности, или выработать свою собственную генеалогию.

В то время, когда Пу-цзи находился в зените славы, в Лоян приехал монах, который открыто усомнился в историчности происхождения списка патриархов, представленного школой Шэнь-сю. Этого монаха звали Шэнь-хуэй, и он был учеником Хуэй-нэна. Он подтвердил подлинность первых пяти имен, но объявил, что пятый патриарх, Хун-жэнь, не передал тайны Сангхи Шэнь-сю, так и не сумевшему понять истинное учение наставника. Подлинным преемником Хун-жэня был Хуэй-нэн, неграмотный монах, который, в отличие от других буддистов, учивших о «постепенном» пробуждении, проповедовал о внезапном пробуждении. К тому времени и Шэнь-сю и Хуэй-нэна давно уже не было в живых, поэтому противопоставить этому заявлению было нечего. Шэнь-хуэй был прекрасным оратором, собиравшим толпы слушателей, а смелость, с которой он бросил вызов «наставнику императоров», пришлась народу по душе.

Мне посчастливилось открыть в собрании Пелльо (коллекции китайских манускриптов из пещерной библиотеки Дуньхуана) два документа, которые с помощью доказательств, лежащих в самих свидетельствах, я идентифицировал как записи речений и споров великого Шэнь-хуэя, давно потерянные в Китае и Японии. Из них я узнал, что Шэнь-хуэй был первым, кто поднял вопрос о предшественниках Бодхидхармы в Индии. В одном из документов на заданный ему вопрос Шэнь-хуэй отвечает в забавно неисторической манере: он говорит, что Бодхидхарма был восьмым патриархом после Будды, и в подтверждение цитирует предисловие к переводу *Йогачарабхуми* Дхарматраты. В простоте душевной он отождествил Бодхидхарму с Дхарматратой, забыв при этом, что этот труд был переведен как минимум за 60 лет до прибытия Бодхидхармы в Китай!

Короче говоря, своим красноречием и своими псевдоисторическими свидетельствами Шэнь-хуэй поставил императорских наставников в весьма неловкое положение. В 753 г. его обвинили в том, что он «собирал вокруг себя толпы», и он был изгнан из столицы сначала в Иян, а затем и в более отдаленные местности. Но через два года разразилось восстание Ань Лушаня, а Лоян и Чанъань пали один за другим. Император бежал в Сычуань, и империя начала рушиться. Солдатам не платили жалованье, поскольку деньги в казне отсутствовали, и ее решили пополнить, выдавая за определенную плату разрешения вступить в сангху. Шэнь-хуэй со своим талантом оратора был привлечен на государственную службу и обратил в буддизм множество народа. Его усилия, как говорят, существенно помогли правительству вернуть утраченные столицы и восстановить династию. Вернувшись в столицу, новый император пригласил Шэнь-хуэя во дворец и срочно издал указ об основании для него монастыря. Преследуемый еретик превратился теперь в почитаемого во всей империи наставника. Умер он в 758 г. (или в 760-м), а в 777 г. специальная имперская комиссия во главе с самой императрицей объявила Хуэй-цзюа шестым, а Шэнь-хуэя — седьмым патриархом. Так южная школа внезапного пробуждения одержала великую победу над ортодоксальной школой постепенного пробуждения. С тех пор она стала в Китае главной буддийской сектой.

Как в то время, так и позднее абсурдный список имен восьми индийских патриархов неоднократно пересматривали. Вскоре стало понятно, что за тысячу лет не могло смениться всего восемь поколений. Поэтому было много попыток увеличить этот список: кое-кто доводил количество его имен даже до пятидесяти, основываясь на перечне монахов хинаянской школы сарвастивадинов, составленном Сэн-ю в VI в.; другие называли 24, 26, 28 или 30 имен, ссылаясь на широко используемый школой тяньтай текст *Фу фа-цзюан*

чжуань. Каждый изобретал свою собственную генеалогию. К первой половине IX в. наиболее общепринятым стало число 29. Однако сами имена сильно различались от списка к списку. Существующая ныне генеалогия патриархов была составлена монахом Ки-суном в XI в. и официально признана в 1062 г.

VI

Может показаться странным, что во всех трудах по истории чань, написанных после X в., седьмой патриарх Шэнь-хуэй упоминается лишь вскользь и что все позднейшие школы чань ведут свое происхождение не от него, а от других учеников Хуэй-нэна — Хуэй-жана и Син-сы, которые при жизни никому не были известны. Объясняется это просто. Как официально покровительствуемая религия чань процветать не мог; расцвести пышным цветом он мог только как склад ума, как способ мышления, как образ жизни. Официально признаваемый буддийский наставник в обязательном порядке должен был исполнять все традиционные ритуалы и церемонии, к которым истинные последователи чань относились с презрением. Шэнь-хуэй преуспел в превращении чань в государственную религию, но тем самым он едва не погубил его. Весь дальнейший китайский чань должен был получить импульс от тех великих учителей, которые ценили простую жизнь, интеллектуальную свободу и независимость больше, чем мирскую славу.

Величайшим учителем чань в VIII в. был Дао-и, более известный под своим мирским именем Ма-цзу, или патриарх Ма. Он был наследником ланкийской школы в Сычуани и позднее учился у ученика Хуэй-нэна Хуэй-жана. *Ланкаватара сутра* говорит, что для того чтобы выразить истину, слова необязательны, и что для этого могут быть использованы любой жест,

любое движение и даже молчание. Ма-цзу развил эту мысль и создал методику для преподавания нового чань. Нет нужды искать в своем уме особую способность к пробуждению. Каждое действие есть ум, проявление природы Будды. Щелчок пальцами, нахмуривание или поднятие бровей, покашливание, улыбка, гнев, печаль, желание — все это и есть проявления природы Будды. Это Дао, т. е. Путь. Для того чтобы достичь Дао, не нужно предпринимать особых действий, медитировать или исполнять ритуалы поклонения. Надо просто высвободить свой разум, не совершать специально злых поступков, не делать специально добрых дел. Нет никакой Дхармы, чтобы соблюдать ее; нет никакой буддовости, чтобы достигать ее. Освобождение ума и непривязанность — это и есть Дао.

Дао-и был первым учителем, использовавшим всевозможные странные методы для сообщения истины. Суть метода состояла в следующем: нужно заставить новичка самостоятельно продумать свою проблему. Когда один монах спросил Ма-цзу, в чем состоит сущность учения Будды, тот начал бить его, приговаривая: «Если я не побью тебя, то весь мир будет смеяться надо мной». Другой ученик задал ему столь же абстрактный вопрос; наставник велел ему подойти ближе и двинул его кулаком в ухо.

Чиновник спросил одного из его учеников, чему учит буддийский канон; тот показал ему кулак и спросил: «Понимаешь?» Чиновник ответил: «Нет, не понимаю». Тогда монах сказал: «Дурак! Ты что, не видишь, что это — кулак?!»

Старый монах сидел в келье с одним из учеников Ма-цзу, когда луч солнца проник в окно. Монах спросил: «Это луч касается окна или окно трогает луч?» Ученик Ма-цзу взглянул на него и сказал: «Брат мой, у тебя в келье гость. Лучше вернись сюда».

Другого ученика спросили, каково истинное значение Трех Драгоценностей. Он ответил: «Просо, пше-

ница и бобы». «Не понимаем», — сказали ему. — «Так будем же радоваться и прославлять Три Драгоценности!» — воскликнул монах.

В ранний период существования школы чань-буддисты не имели какого-то особого места для сбора, у них не было своего монастыря. Хуэй-хай, ученик Ма-цзу, основал первый чаньский монастырь и сформулировал его устав. Во главе монастыря стоял монах-наставник, занимавший отдельную келью; другие монахи жили в общем зале, разместившись там согласно их рангу. Специального зала для ритуалов не было, был только зал для проповедей — зал Дхармы. Все это говорит о практически сознательном разрыве с индийской религиозностью.

От монахов не требовали постоянной и прилежной учебы. Они были свободны в передвижении по монастырю. В положенное время наставник собирал монахов в зале Дхармы и новички садились вокруг него. Никаких вопросов не задавали, никаких дискуссий не было.

Пища была простой. Все монахи обязаны были трудиться на благо монастыря. Эту обязанность свято соблюдал и сам Хуэй-хай, которому принадлежит авторство изречения: «Нет труда — нет еды». И в этом также проявляется радикальный отход от экономически бесплодного института созерцателей, обычного в индийском буддизме.

Особенно интересно то, что чаньский монастырь — такой, каким его задумывал Хуэй-хай, — был организован скорее как школа, чем как место религиозного поклонения. Фактически в течение IX—X вв. чаньские монастыри являлись главными центрами философских спекуляций и дискуссий. Это стало возможно только после того, как чань превзошел все прочие школы и не взял на себя исполнение старых ритуалов, что требовалось от него как официально поддерживаемого течения.

Чань был иконоборческой школой. Отвергнув индийскую практику дхьяны, он пошел еще дальше и от-

казался от молитв и поклонения Будде. У-чжу, ученик и сподвижник Ма-цзу в Сычуани, основавший чаньскую школу в Баотане, близ Чэнду, и умерший в 766 г. (описание его учения сохранилось в манускриптах Дуньхуана, хранящихся ныне в Париже и Лондоне), был известен своим отказом от исполнения всех церемоний и ритуалов буддийской религии. В его школе монахам было запрещено молиться, рецитировать или переписывать сутры, а также совершать поклонение нарисованным или изваянным образам Будды.

Существует одна знаменитая история о чаньском монахе Тянь-жане, более известном под своим монашеским именем Дань-ся (ум. в 824 г.). Однажды, путешествуя, он с несколькими спутниками, тоже монахами, остановился на ночь в одном монастыре. Ночь была страшно холодная, а у них не было дров. Тогда Дань-ся пошел в зал для церемоний, сбросил деревянную статую Будды и, разрубив ее на мелкие кусочки, разжег огонь. Когда спутники стали упрекать его за это святотатство, он спокойно ответил: «Я просто сжигаю образ, чтобы извлечь шариру».¹ Тогда монахи сказали: «Как же ты можешь извлечь шариру из куска дерева?» — «Хорошо, — ответил Тянь-жань, — значит, я просто сжигаю кусок дерева».

Девятый век стал свидетелем появления двух великих иконоборцев — Сюань-цзяня (ум. в 865 г.) и И-сюаня (ум. в 866 г.), основателя школы линьцзи. Их деятельность протекала вскоре после периода серьезных гонений на буддизм, во время которых были разрушены 4600 монастырей, конфискованы в пользу казны миллионы акров земли, насильно возвращены к мирской жизни 260 000 монахов и монахинь. Гонения, продолжавшиеся два года, оказали поистине опустошающее воздействие на буддизм и подняли авторитет чаньских монахов, которые не обращали вни-

¹ Святые мощи (санскр. śarīra). — *Примеч. персв.*

мания на такие внешние явления, как ритуалы и монастыри, и могли держаться своих убеждений, обитая в пещерах и хижинах. Это усилило веру в то, что истинная религия всегда чужда архитектурному великолепию и тонкостям храмового и монастырского церемониала. Поэтому совершенно закономерно, что иконоборцы появились и развили свою проповедническую деятельность сразу же после гонений.

Сюань-цзянь учил о не-деянии, тем самым возвращаясь к доктрине Ма-цзу и к учению Лао-цзы и Чжуан-цзы. «Мой совет вам — пребывайте в покое, ничего не делайте. Даже если бы этот маленький синеглазый монах-чужестранец Бодхидхарма на самом деле прибыл сюда, он мог учить вас только о не-деянии. Надевайте свою одежду, ешьте свою пищу и носите свою чашу, вот и все. Нет смерти, которой можно было бы бояться. Нет переселения душ, о котором можно было бы беспокоиться. Нет нирваны, которой можно было бы достичь, и нет бодхи, которое можно было бы обрести. Попробуйте быть обыкновенными людьми, которым просто нечего делать».

Нападая на священную традицию буддизма, Сюань-цзянь любил использовать самые нечестивые слова. «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) говорит, что он может выжить при разрушении всех трех миров. И где он сейчас? Разве он не

умер в возрасте восьмидесяти лет? Отличается ли он хоть чем-то от вас? О вы, мудрецы, освободите ваши головы! Оставьте все и сбросьте путы!

У меня нет ни единой истины, которую вы могли бы взять с собой. Я и сам не знаю, что такое чань. Я — не учитель, я ничего не знаю. Я — всего лишь старый монах, просящий подаяния. Что еще я должен делать? Но я хочу сказать вам: Ничего не делайте! Пребывайте в покое!»

Сюань-цзянь проповедовал на юге, его же современник И-сюань открыл свою школу на границе Чжили и Шаньдуна. Его школа была известна под именем школы Линь-цзи, последующие два века она была самой влиятельной школой чань. И-сюань, как считают, некоторое время учился под руководством Сюань-цзяня; возможно, он унаследовал иконоборчество последнего и систематизировал наиболее конструктивные элементы его учения. Он применял все методики ранних учителей чань, но излюбленным его методом было «выкрикивание» на публике.

Величие его школы состояло в акцентировании внимания на освобождении интеллекта — альфе и омеге нового чань. Он говорил: «Цель путешествия Бодхидхармы на Восток состояла в том, чтобы найти человека, который бы не был обманут людьми. У меня нет никакой истины, которую я мог бы вам поведать. Моя задача — облегчить бремя мертвого груза, лежащего на ваших плечах. Моя миссия — освободить людей от их пут, исцелить больных, изгнать из них злых духов... Мой долг — уничтожить все. Если на моем пути стоит будда, я убью будду. Если на моем пути стоит патриарх, я убью патриарха. Если на моем пути стоит архат, я убью архата.

Будьте независимы и ни к чему не привязывайтесь. Даже если весь мир перевернется, я не стану сомневаться. Даже если все будды и все бодхисаттвы предстанут перед моим взором, мое сердце не возраду-

ется. Даже если взорвется адский огонь и чудовища трех преисподних бросятся на меня, я не испугаюсь.

Признайтесь! Зачем то здесь то там вы ищете ваших будд и бодхисаттв? Зачем вы пытаетесь найти выход из трех миров? Дураки, куда вы хотите идти?»

VII

Под руководством этих великих наставников в IX—X вв. чань достиг своего расцвета. Ранее я уже пытался показать, что этот расцвет не был плодом деятельности какого-то отдельного наставника, скажем, Бодхидхармы или даже Хуэй-нэна; этот расцвет явился кульминацией долгого, постепенного процесса. Это был уникальный продукт китайского национального духа, сложившийся за долгие века буддийского владычества. Это было дитя, рожденное, с одной стороны, китайским рационализмом и натурализмом, а с другой — индийской религией и философией. С точки зрения истории это был бунт против буддизма. Возможно, сначала китайский ум пытался усвоить буддизм, преобразовать его так, чтобы на первом месте в нем стояла дхьяна. Все ранние течения дхьяны в Китае, от школы Дао-аня в IV в. до школ тяньтай и Бодхидхармы в VI—VII вв., были примером такого выборочного усвоения. Хуэй-нэн — своеобразный китайский Джордж Фокс¹ — начал новую эпоху с того, что отбросил индийскую дхьяну и акцентировал внимание на учении о внезапном пробуждении. Но этот новый чань, разработанный Хуэй-нэном и Шэнь-хуэем, не был жизнеспособным. Дальнейшее

¹ Фокс Джордж (1624—1691) — харизматический английский проповедник, основатель «общества друзей» (квакеры); не признавал иерархию священства, отрицал ритуалы и церковную структуру. — *Примеч. отв. ред.*

развитие, относящееся к VIII—IX вв., шло в двух направлениях: с одной стороны, все более откровенными становились иконоборчество и рационализм, с другой — Ма-цзу и И-сюань разработали комплекс педагогических методов, нацеленных на интеллектуальное освобождение.

Дхьяну отвергли, вместе с нею отказались и от других идей и практик буддизма. «Нет смерти, которой можно было бы бояться. Нет нирваны, которой можно было бы достичь, и нет бодхи, которое можно было бы обрести». В неприкосновенности оставили лишь методологию. Цель ее — «уничтожить все», «изгнать злых духов из человека», «быть естественным». Метод состоял в том, чтобы найти истину самостоятельно и «не быть обманутым людьми».

Систему методов чань часто понимают неправильно. Одни рассматривают ее как мистицизм, другие называют ее простым надувательством. Но несомненно, что за видимым безумством, которым прославились многие наставники чань, находится метод, который, как я понимаю, состоит из двух ступеней. На первой ступени наставник не должен упрощать новичку задачу, проповедовать ему на слишком простом языке, да и вообще использовать какой-либо язык. Это настолько важно, что один из учителей однажды сказал: «Я всем обязан своему учителю, потому что он ничего мне не говорил и не объяснял».

Когда новичок приходит к наставнику с каким-то отвлеченным вопросом, вроде сущности чань или смысла учения Будды, учитель должен сказать ему что-нибудь в таком духе: «В последний раз, когда я был в Нанкине, я сшил себе халат, который весил семь фунтов». Или: «Дорогой друг, как хороши цветы вон на том персиковом дереве!» Или он должен оглушить ученика ударом, если тот того заслуживает.

Ученик уходит от учителя озадаченный, сгорая от стыда; его щека горит от пощечины. Через какое-то

время ему советуют уйти и попытать счастья у другого наставника, в другой чаньской школе. С этого момента ученик переходит на вторую ступень, именуемую «пешим путешествием».

Ученик идет по холмам и долинам, задавая свои глупые вопросы великим наставникам, главам монастырей. Если он не сумел понять их ответы, то идет дальше. Большинство прославленных учителей много путешествовали во время своего ученичества. Монах всегда идет пешком, имея при себе только посох, чашу для подаяния и запасную пару веревочных сандалий. На протяжении всего пути он просит милостыню и ночлег и часто вынужден проводить ночь в развалинах, пещерах или старых храмах. Он терпит непогоду и подвергается всевозможным опасностям и трудностям.

Но лишения закаляют его. Красота и величие природы облагораживают его ум. Он общается с разными людьми и учится у величайших умов эпохи. Он встречает родственные души, обеспокоенные близкими ему проблемами, живет с ними, делит с ними кров и пищу и обсуждает мучающие его вопросы. На этом пути его опыт расширяется и углубляется, а понимание растет. Наконец, однажды он слышит случайное замечание поденщицы, или песенку танцующей девочки, или щебет птиц, сидящих на ветке дерева, или вдыхает аромат безымянного цветка — и на него нисходит понимание! Все его поиски, размышления, переживания вдруг складываются в целостную картину, и проблема становится очень понятной, а ее решение — совсем очевидным. Происходит чудо, и он внезапно пробуждается.

Он возвращается издалека к своему старому наставнику и, со слезами на глазах и радостью в сердце, кланяется в ноги великому учителю, который не говорит ему ни слова.

Это и есть чань.

Олдос Хаксли

ЗАМЕТКИ О ДЗЭН

Читая религиозную литературу, мы привыкли к некоей возвышенности ее слога. Бог велик, поэтому слова, которые мы используем, говоря о нем, также должны быть величественными. Таково молчаливое требование величавого стиля. На практике, однако, возвышенность речи зачастую доходит до масштабов курьеза. Например, сто лет тому назад в Ирландии, во времена «великого картофельного голода», была придумана специальная молитва, которую повторяли во всех англиканских церквях. Она должна была помочь обратить внимание Всемогущего на вредителей, уничтожающих ирландские посевы картофеля. Но с самого начала представляло собой трудность слово «картофель». Для ранневикторианской эпохи оно было слишком низким, обыденным, простонародным, чтобы произносить его в священных местах. Жутко вульгарный факт существования картофеля нужно было скрыть в благопристойных выражениях и перифразах, и в итоге к Богу было обращено требование сделать что-то с некоей абстракцией, звучно именуемой «сочными утолщениями». Возвышенное превратилось в эмпирии курьезности.

Оказавшийся в подобных обстоятельствах дзэнский наставник, надо полагать, также избегал бы слова «картофель», но не потому, что оно слишком низко для религиозного текста, а потому, что оно слишком

условно и употребительно. Для него удобной альтернативой было бы не «сочное утолщение», а просто «клубень».

Сокуэй-ан, дзэнский наставник, проповедовавший в Нью-Йорке с 1928 г. до своей смерти в 1945 г., пребывал в русле литературной традиции своей школы. Для издаваемого им религиозного журнала он выбрал название «Cat's Yawn» («Кошачье мяуканье»)¹. Это изысканно-абсурдное и намеренно невысокопарное название — напоминание всем тем, кто в состоянии понять, что слова коренным образом отличны от вещей, стоящих за этими словами, что голод можно утолить только настоящим картофелем, а не высокими речами о «сочных утолщениях», что разум, какое бы название мы для него ни выбрали, всегда остается самим собой и не может быть познан иначе, как через прямое действие, для которого слова — лишь подготовка и намек.

Мир сам по себе есть континуум, но когда мы мыслим о нем в словах, то самой природой нашего лексикона и синтаксиса обречены понимать его как нечто, составленное из отдельных вещей и определенных категорий. Перерабатывая непосредственные данные реальности, сознание воспроизводит мир, в котором мы и живем. В текстах хинаяны страсть и отвращение названы факторами, обуславливающими умножение Таковости, иллюзию дискретности, эгоизм и автономность личности. К этим искажающим картину мира слабостям воли философы махаяны добавляют интеллектуальные пороки вербализованного мышления. Вселенная, населенная обычными, духовно необновленными людьми, есть наше собственное творение, плод наших желаний, ненависти и — нашего языка. Через самоотрицание человек учится видеть мир таким, каков он есть, не преломленный страстью и отвращением («Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога

¹ New York: The First Zen Institute of America, 1947.

узрят»). Посредством медитации он может преодолеть язык, — и он наконец преодолевает его настолько совершенно, что его индивидуальное сознание, девербализуясь, становится единым со всеобъемлющим сознанием Таковости.

В процессе медитации в соответствии с методами дзэн девербализация сознания достигается при помощи своеобразного инструмента — коана. Коан — парадоксальное, часто даже бессмысленное выражение или вопрос, на котором будет сосредоточиваться разум, до тех пор пока, до предела расшатанный попытками извлечь смысл из бессмыслицы, он не прорвется к внезапному осознанию того, что за пределами словесного мышления есть еще один род сознания, связанный с особой реальностью. Пример использования метода дзэн приводит Сокэй-ан в своем кратком очерке «Татхагата».

Как-то в одну морозную ночь китайский дзэнский наставник собирался устроить чаепитие... Кай-дзэндзи сказал ученикам: «Есть одна вещь. Она черна, словно лак. Она поддерживает Небо и Землю. Она всегда проявляется в деятельности, но никому не может постичь ее как деятельность. Можете ли вы постичь ее?»

Тем самым он метафорически указал на природу Таковости, подобно тому как христианские мыслители объясняют атрибуты Бога...

Ученики Кай-дзэндзи не знали, что ответить. Наконец один из них, по имени Тайсюсо, ответил: «Вы не можете постичь это, ибо вы пытаетесь постичь это в движении».

Он имел в виду, что в процессе молчаливой медитации Татхагата появляется внутри медитирующего.

Кай-дзэндзи отпустил всех, хотя чаепитие еще не началось. Он был недоволен ответом. Если бы вы были его учеником, какой ответ бы дали, чтобы чаепитие продолжилось?»

Лично я думаю, что чаепитие продолжилось хотя бы еще несколько минут, если бы ответ Тайсюо был примерно таким: «Если я не могу постичь Таковость в действии, тогда, очевидно, я должен перестать быть собой, чтобы Таковость могла постичь меня бывшего и сделать единым с собой не только в неподвижности и безмолвии (как это происходит с архатами), но и в деятельности (как это происходит с бодхисаттвами, для которых сансара и нирвана суть одно и то же)». Это, конечно, всего лишь слова, но то состояние, которое они описывают или на которое стараются хотя бы намекнуть, будучи лично пережитым, и есть основа пробуждения. Размышление же над содержащимся в коане вопросом, на который нельзя дать логический ответ, может заставить ум внезапно прорваться через слова к состоянию бессамости, в котором Таковость осуществляется в акте всеобъединяющего знания.

Дух дышит там, где хочет, и что произойдет, когда свободная воля объединится с нравственной чистотой для обретения знания о Таковости, невозможно предсказать заранее; об этом нельзя судить в терминах какой-либо теологии или философии, нельзя ожидать, что это будет укладываться в какую-то словесную формулу. Опыт измеряется только опытом. Правдивость этих слов подтверждена в дзэнской литературе множеством историй о пробужденных, которые разводили костры из священных писаний и доходили даже до утверждений о том, что учение Будды вообще не заслуживает право называться буддизмом, ибо буддизм есть непередаваемое, непосредственное переживание Таковости. Другая история, иллюстрирующая еще одну опасность вербализации, а именно ее тенденцию принуждать разум действовать по привычке, приводится в «Кошачьем мяуканье» с комментарием Со-кэй-ана.

Однажды, когда монахи собрались в келье наставника Эн-дзэндзи, тот задал Каку вопрос: «Сяка и Мироку (т. е. Гаутама Будда и Майтрея, будущий Будда) суть рабы другого. Кто этот другой?»

Каку ответил: «Ко Сё сан, Коку Ри си» («Три сына семей Ко и Сё, четыре сына семей Коку и Ри»). Эти бессмысленные слова означают, что способность единения с Таковостью находится в самом человеческом естестве, а Гаутама и Майтрея — в сущности, «рабы» этой имманентной и трансцендентной природы Будды).

Наставник принял этот ответ.

В то время старшим монахом этого храма был Энго. Наставник передал ему эту историю. Энго сказал: «Замечательно! Но, думаю, Каку не понял истинного смысла всего этого. Вы не должны были принимать его ответ. Испытайте его еще раз, задав прямой вопрос».

Когда Каку вошел в келью Эн-дзэндзи на следующий день, наставник задал ему тот же самый вопрос. Каку удивился: «Я дал ответ еще вчера!»

Но наставник сказал: «Каков был твой ответ?»

«Ко Сё сан, Коку Ри си», — сказал Каку.

«Нет, нет, неправильно!» — воскликнул наставник.

«Вчера вы сказали „да“: почему же сегодня вы говорите „нет“?»

«Потому что „да“ я говорил вчера, а сегодня я говорю „нет“», — ответил наставник.

Услышав эти слова, Каку внезапно пробудился.

Мораль истории, по словам Сокэй-ана, такова: «Его ответ был слишком стереотипным, Каку был связан своими представлениями». Будучи связанным, он не был свободен, для того чтобы соединиться с духом Таковости, который дышит там, где хочет. Любая словесная формула — даже если она точно отражает факты — может стать препятствием на пути к прямому переживанию для ума, который принимает ее

слишком всерьез и почитает ее так, как если бы она была самой реальностью, выраженной в словах. Для дзэн-буддиста мысль о том, что человек может спастись лишь согласившись с утверждениями какой бы то ни было религии, — самая дикая, нереалистичная и опасная из всех фантазий.

Не менее фантастичной покажется ему мысль о том, что высокие чувства могут вести к пробуждению, что сильное и яркое эмоциональное переживание в какой-то степени подобно переживанию Таковости. Дзэн, как говорит Сокэй-ан, — это «религия покоя». «Это не та религия, которая порождает эмоции, вызывает слезы и заставляет нас выкрикивать имя Божье. В тот момент, когда ум и душа встречаются, подобно тому как встречаются две перпендикулярные линии, происходит осознание абсолютного единства вселенной и личности». Сильные эмоции, даже если они возвышенны, только усиливают губительную иллюзию самости, преодоление которой есть высшая цель и смысл религии. «Будда учил, что и личность, и все дхармы лишены души. Под термином „дхарма“ он имел в виду природу и все ее проявления. Ни в чем нет эго. Таким образом, то, что известно как „два рода анатмы“, означает, что эго нет ни в человеке, ни в вещах». От метафизики Сокэй-ан переходит к этике. «Как мы можем действовать в обыденной жизни согласно учению о не-эго? — спрашивает он. — Это один из сложнейших вопросов. У цветка нет эго. Весной он расцветает, осенью вянет. Речной поток не имеет эго. Когда дует ветер, появляются волны. Ложе реки внезапно обрывается и появляется водопад. Все это мы должны ощутить внутри самих себя... Мы на своем опыте должны ощутить, как действует не-эго внутри нас. Оно действует без каких-либо принуждений или препятствий».

Это космическое не-эго — то же самое, что китайцы называют Дао, а христиане — Святым Духом, это то, с чем мы должны взаимодействовать и чему мы

должны позволить день за днем вдохновлять нас, делая восприимчивыми к Таковости в необратимом отпуске себя в порядок вещей, во все, что происходит, за исключением греха, который есть всего лишь проявление эгоизма и поэтому должен быть отброшен. Дао — т. е. не-эго, или божественное присутствие — проявляется на всех уровнях, от материального до духовного. Лишенные физиологического разума, который управляет всеми функциями тела и через который действует сознательная воля, лишенные помощи того, что часто называют «животным разумом», мы вообще не сможем жить. Более того, только на опыте можно познать следующий факт: чем чаще полное предрасудков сознание вмещивается в деятельность «животного разума», тем болезненнее мы становимся и тем менее способными к деятельности, требующей высокой степени психофизической координации, оно нас делает. Эмоции, связанные со страстью и отвращением, нарушают нормальное функционирование организма и в конце концов ведут к болезни. Подобные эмоции, а также желание успеха мешают нам достичь совершенства не только в таких сложных видах деятельности, как танец, музыка и вообще там, где требуются хорошие навыки, но даже в таких естественных способностях, как зрение и слух. Известно, что неисправную работу органов можно исправить, и способность выполнять сложную деятельность можно увеличивать путем подавления внутреннего напряжения и негативных эмоций. Если можно научить тому, чтобы разум подавлял активность в самом себе, если научить не обращать внимания на стремление к успеху, то вселенское не-эго, Дао, свойственное всем нам, станет безусловным. Из всех экономических и политических организаций самые успешные те, которые действуют на основе «планирования незапланированного». Подобно им здоровья и максимальной жизнестойкости можно достичь, если подчинить ум имманентному по-

ряду вещей, лежащему за пределами всех наших персональных планов и не зависящему от нашего эго.

«Животный разум» предшествует самосознанию, и человек разделяет его со всеми остальными живыми существами. Духовная интуиция лежит за пределами самосознания, и только разумные существа способны оперировать ею. Самосознание — неоценимый инструмент для достижения пробуждения, но в то же время это и главнейшее препятствие не только для духовной интуиции, приносящей пробуждение, но и для «животного разума», без которого наши тела не смогут нормально функционировать, а возможно, и жить. Порядок вещей таков, что никто не сможет получить что-нибудь за просто так. За всякий прогресс надо платить. Так же как человек превзошел животный уровень и через самосознание обрел пробуждение, точно так же он может — так же через самосознание — впасть в физическую дегенерацию и духовное разложение.

Преп. Согэн Асахина

ПОСЛАНИЕ СОКЭЙ-АНА ИЗУЧАЮЩИМ ДЗЭН

Я понимаю, что вы все серьезно изучаете дзэн в группе, основанной Сокэй-аном Сасаки. Естественно, что содержание моей лекции для вас, интересующихся дзэн и познающих его, отличается от того, что бы я сказал людям, не знакомым с дзэн и его практикой.

Для изучения дзэн важнее всего практиковать его в повседневной жизни; не менее существенным требованием является наличие хорошего наставника, знатока дзэн. После кончины Сокэй-ана, к сожалению, нет мастера, способного наставлять вас, но я знаю, что вы прилежно следуете его учению и практикуете дзэн. Шакьямуни перед окончательным погружением в нирвану сказал: «Мое тело погибнет, но если вы будете следовать моему учению, то это все равно как если бы я сам был с вами». Это в полной мере относится и к Сокэй-ану. Если вы прилежно изучаете и практикуете дзэн, то учение будет жить. Именно поэтому я говорю вам сейчас все эти слова. Надеюсь, что то, чему учил Сокэй-ан, и то, о чем я пытаюсь сказать, послужит хорошим вкладом в вашу практику дзэн.

Значение трех условий

В древности был великий наставник, который говорил, что для изучения дзэн существуют три важных условия: во-первых, необходимо верить, что в резуль-

тате изучения дзэн обретешь пробуждение; во-вторых, необходимо желание разрешить «великий ком сомнений» — проблемы своего эго, своей жизни; в-третьих, необходима смелость, без которой ни одна из этих проблем не может быть решена.

Все три условия важны для вас. Речь идет, во-первых, о сильной и твердой вере в то, что вы можете достичь пробуждения, сделав усилие; во-вторых, об искреннем стремлении найти истину и приложить максимальные усилия, чтобы решить этот вопрос; и в-третьих, о великом мужестве. Если чего-то из этого недостает, полное обретение невозможно. Эти три условия можно уподобить трем ножкам китайской чаши. Если одна из ножек отсутствует, чаша потеряет равновесие и разобьется. Эти три условия важны для всех, кто изучает дзэн. Изучать дзэн трудно, поэтому тех, кто преодолел все препятствия, не может быть много, так что третье условие для вас наиболее существенно.

Правильное положение тела

В дзэн важно правильно сидеть, как я уже вам показывал. Я понимаю, что в этом обществе¹ вы практикуете дзэн в позе со скрещенными ногами. В Камакура я знал нескольких последователей из Америки, использовавших такое же положение. Конечно, американцы не привыкли сидеть в такой позе. Это трудно. Но даже если вы медитируете сидя на стуле, важно правильно держать верхнюю часть тела. Сегодня утром один американец, посетивший д-ра Судзуки, предоставил мне возможность наблюдать огромное число способов сидения на стуле. Можно сидеть правильно и неправильно. Другими словами, важнее всего держать

¹ Первый американский институт дзэн.

спину прямо; далее следует регулировать дыхание и дыша соответствующим образом, расположиться так, чтобы центр тяжести находился внизу живота, при этом нужно закрыть рот и прижать язык к нёбу, полуприкрыв глаза и сосредоточив взгляд на точке, находящейся примерно в трех футах от вас. Вы должны держать голову прямо, не склоняя ее ни вперед ни назад, ни влево ни вправо. В этой позе вы уже готовы обрести стабильность и равновесие ума, необходимые для решения вашей главной проблемы: что есть «я»? что такое жизнь? и т. д. Чтобы найти решение, удерживайте ваш разум. Это очень трудное дело, — более трудное, чем усилие ухватить что-то, лежащее на расстоянии от вас. Поступая таким образом, вы готовы к постижению истины.

Две болезни

При решении этих вопросов существуют две трудности, с которыми могут столкнуться последователи дзэн. Наш разум склонен к сомнениям и беспокойству; мы можем терять равновесие и становимся вялыми и подавленными. Поэтому на физическую сторону дела тоже надо обращать внимание. Не следует есть и спать слишком мало или слишком много. Желательна тишина вокруг вас, ибо шум легко смущает сознание. Для изучения дзэн старые монахи на Востоке уходили в тихие и спокойные места. Я живу в Нью-Йорке уже десять дней, а жизнь здесь, как вы сами знаете, шумна и беспокойна. Но в то же время конструкция зданий позволяет легко найти спокойную комнату. Изучая и практикуя дзэн, старайтесь выбрать самое лучшее окружение и обращайтесь внимание на «две болезни»: во-первых, на беспокойство и рассеянность; во-вторых, на лень и нерадение при изучении дзэн. Дзэн учит нас высшему значению жизни; это учение, тре-

бующее того, чтобы ему посвятили всю жизнь. Если ваше желание разрешить величайшие вопросы жизни сильно и глубоко, тогда «болезни», которые я только что назвал, не станут для вас препятствием к достижению вашей цели.

Вы достигнете пробуждения

В дзэн, вероятно, как и во всех других религиях, цель медитации состоит в том, чтобы узреть Будду или Бога, и я не говорю, что этого сделать нельзя. Я советую вам прилежно трудиться и искренне следовать моим рекомендациям. Лучше всего, если вы будете интенсивно сосредоточиваться на своем предмете пять или шесть дней в неделю, но если это будет слишком трудно для вас, то можете уделять практике каждое утро. Уверяю вас, что благодаря такой упорной практике вы сможете испытать новое состояние ума и уже никогда не вернетесь к прежней жизни. Вы обретете способность созерцать свой ум, т. е. обретете пробуждение. Говорят, что учения и изречения мастеров дзэн трудно понять, но если вы пройдете через все ступени практики и обретете пробуждение, то испытаете некое состояние ума, совершенно отличное от того, что обычно называют словом «ум». Это состояние не может быть понятно тому, кто не пережил его сам, на собственном опыте. Как говорят дзэнские наставники, вы можете понять, холодна вода или горяча, только если выпьете ее сами. Если вы твердо верите в свои силы и не сомневаетесь в своей способности достичь пробуждения, то, уверяю вас, вы обретете его. Зачастую те, кто много страдал и жил в мучениях, особенно если боль и страдания были действительно велики, способны обрести пробуждение легче, чем те, кто достигает пробуждения только посредством абстрактной медитации.

Мир, который вы увидите в состоянии пробужденности, совершенно отличен от мира, который вы привыкли видеть ранее. Даже травинки, даже листья деревьев становятся другими. Они начинают явно выражать истинную ценность существования, и вы наконец узнаете, что мир не независим от вашей личности, что ваша личность — и есть сам мир, и наоборот. Вся вселенная, все прекрасные реки и странствующие облака — все это вы.

Между жизнью и смертью нет различия. Все трудности, все переживания суть всего лишь сновидения. Мир пробуждения, как учит нас Будда, есть мир бесконечной жизни и бесконечного света. Когда я говорю «жизнь», то эта жизнь отлична и от жизни, и от смерти; когда я говорю «свет», то этот свет отличен и от света, и от мрака. Это свет, который по своей сути — не свет. Если вы погасите свет в этой комнате, станет темно. Но свет, о котором я говорю, — за пределами тьмы. С этой точки зрения искусственный свет будет помехой, ибо без него свет становится тьмой, но в этом свете вы сможете видеть свет даже внутри стен или гор — там, куда обычный свет не проникает.

В буддизме это называется состраданием

Теперь я хочу сделать предостережение, но оно не относится к тем, чья жизнь является частью мироздания. Дзэн предупреждает своих последователей, чтобы они не впадали в ощущение ложного единства. Когда вы видите людей, страдающих из-за своих проблем, что вы чувствуете? Пробужденный всегда страстно стремится помочь тем, кто страдает рядом с ним. Он пытается помочь им войти в мир бесконечного света. Пробужденный не может быть равнодушным, он дол-

жен помогать другим войти в этот мир. Для человека дзэн недостаточно пребывать только в этом земном мире или только в том мире света. Вполне правильно позволять себе спускаться из того мира, чтобы помогать людям, облегчать их мучения, содействовать им в решении их болезненных вопросов. В буддизме это называют состраданием, но также здесь вполне уместно слово «любовь». Это означает, что, поскольку существуют страдальцы, человек дзэн еще не пришел к окончательному освобождению. Он страдает уже не только от своих личных трудностей, как это было до обретения им пробуждения, но и от проблем других людей, которым он обязан помочь. Есть большая разница между проблемами, вызванными цеплянием за собственное «я», и проблемами, связанными с пользой для других. Вот почему дзэнские мастера решили многие важные проблемы и помогли людям в их страданиях.

Мир взаимного уважения

Думаю, что я дал вам краткие основы дзэн. Изучая его, вы сможете освободиться от вашего маленького «я» и достичь осуществления истинного «Я», лишнего эго. Мы обычно цепко держимся за это тщеславное, эгоцентрическое «я», заставляем себя страдать от честолюбивых устремлений и этим вредим не только себе, но и другим. Этот эгоцентризм ухудшает нашу и без того нелегкую жизнь. Дзэн ищет способы, с помощью которых мы можем освободиться от нашего относительного эго, приобрести истинное «Я», а также помочь другим пережить это чудесное, великое «Я». Так мы получаем свободу и для себя, и для других. Как говорил великий наставник Догэн, дзэн учит уважать как себя, так и других. Поэтому, практикуя дзэн, вы обретете мир взаимного уважения.

Сёкин Фурута

ДЗЭН И ДЗЭНСКИЕ ШКОЛЫ

Слово «дзэн» происходит от японских слов *дзэн-дзё* или *дзэнна*, а они, в свою очередь, — от санскритского *дхьяна* и палийского *дххана*. По-китайски «дзэн» произносится как *чань*, но всемирно известным все-таки стал японский вариант названия.

Исходное значение слова *дхьяна* — «медитация», точнее, ее особый тип, практиковавшийся в Древней Индии. Тот факт, что буддизм воспринял *дхьяну* в качестве пути достижения пробуждения, ясно видно из того, что сам Шакьямуни обрел пробуждение именно с помощью этого метода; к тому же он особо упоминал *дхьяну* в своих проповедях.

Дхьяну принесли в Китай индийские миссионеры, среди которых был Бодхидхарма. *Дхьяна*, которой он учил, так хорошо прижилась в Китае, что с конца V в. эта практика распространилась по всей стране. Во времена династии Тан она выделилась в отдельное направление — школу дзэн.

Несмотря на то что в некоторых индийских медитативных практиках *дхьяна* рассматривалась как нечто вспомогательное по отношению к изучению буддийских писаний, как нечто связанное со всевозможными чудесами и божественными вдохновениями, в учении Бодхидхармы ничего подобного не было. Он не говорил о чудесах и никогда не воспринимал дзэн как

что-то вторичное по отношению к изучению писаний. Он акцентировал внимание на достижении спокойствия ума в повседневной жизни и взгляде на жизнь без страха и тревоги. То, что теперь называют «дзэн», есть дзэн Бодхидхармы, и его смысл следует отличать от изначального значения индийского слова «дхьяна».

Основной вклад в формирование дзэн как самостоятельной школы принадлежит Эно (638—713 гг.) и Дзинсю (606—706 гг.), представителям шестого поколения патриархов после Бодхидхармы. Именно вскоре после Эно дзэн Бодхидхармы стали рассматривать в Китае как «легкий дзэн», как нечто специфически китайское, отличное от принесенной из Индии дхьяны. Со времен наставника Годая (908—960 гг.), т. е. с конца эпохи Тан, дзэн Бодхидхармы начал разделяться на различные секты и школы, которые ныне широко известны как «пять домов» и «семь школ» (риндзай, сото, игё, уммон, хогэн, а также две подшколы риндзай — орё и ёги).

Прежде всего мы должны различать дзэн и дзэнские школы. Конечно же, у них много общего, но различий гораздо больше. Японское слово сю, как показывает история, обычно употреблялось для обозначения и религиозной секты, и академической школы. Но, в каком бы смысле оно ни использовалось, дзэн-сю следует отличать от самого дзэн.

Если рассматривать дзэн как академическую школу или как религиозную секту, то можно заметить, что в Китае он разделился на «пять домов» и «семь школ», а также на множество других течений, таких как басо-сюха, сэкисо-сюха и якусан-сюха. Мы также обнаружим, что в Китае наибольшего влияния достигла школа риндзай, тогда как в Японии — школа сото. Мы также можем исследовать какие-то особые признаки этих школ.

Я не хочу сказать, что было бы неправильно рассматривать дзэн с сектантской точки зрения, однако

невозможно и отрицать, что в этом заключен некий элемент ограниченности.

Если, например, мы решим ограничить учение Риндзая тем, чему учит школа риндзай, а учение Догэна — доктриной школы сото, то Риндзай и Догэн окажутся всего лишь мудрецами созданных ими школ, и не более того. Но Риндзай излагал свою доктрину не для того, чтобы основать конкретную школу. А Догэн в еще большей степени не одобрял сектантский подход. В широко известном фрагменте из *Сёбогэндзо*, в главе под названием *Буцудо*, он писал:

Не существует такой вещи, как дзэнская школа, и ее никогда не было ни в Индии ни в Китае, ни сейчас ни в прошлом. Само употребление этого термина есть зло, искажающее Путь, нечто такое, о чем Будда и его ученики могли бы только сожалеть.

И далее:

Те, кто использует термин «дзэнская школа», говорят об истинном Пути, проповеданном буддами, но никогда, даже во сне, не слышали и не видели буддийского Пути. Никогда не слушай тех, кто говорит о дзэнской школе, ибо они не проповедуют Дхарму.

И далее:

Еще совсем недавно, в эпоху династии Тан, простые люди, слыша ложное название «дзэнская школа», искажали понятие о буддийском Пути, называя его «дзэн», «школой Дхармы» или «школой Буссин».

Эти цитаты достаточно ясно показывают, что Догэн совсем не намеревался основывать школу. Истинный Путь, проповеданный Буддой, не может быть ограничен узкими рамками сектантского мировоззрения.

У Риндзая и Догэна был свой взгляд на дзэн. Объединяло их только то, что они оба были последователями истинного Пути, о котором говорит Будда.

Поэтому те различия, которые существуют между школой риндзай и школой сото, никак не могут быть сопоставлены с различием между школой канна-дзэн и школой мокусё-дзэн, возникшими во времена династии Сун. Между этими школами нет противоречий, и совершенно неправильно делить дзэн на разновидности и говорить, что суть школы риндзай составляют коаны, а школы сото — *сикан-тадза* (сидение в возвышенном спокойствии). Разумеется, с точки зрения истории это были две разные школы, но их отличие друг от друга заключается лишь в их частных особенностях. В самом дзэн нет ни риндзай, ни сото; в нем есть только истинный Путь, созданный Буддой.

В настоящее время на Западе существует огромный интерес к дзэн, и многие западные ученые и деятели искусства изучают этот феномен. Но, несомненно, они должны избегать сектантского подхода к нему. Естественно, что при изучении истории дзэнских школ нельзя игнорировать такие школы, как риндзай, сото, обаку, но если вы пытаетесь понять дзэн как таковой, не следует думать о нем как о разделенном на школы. Великий Путь должен быть целостным и абсолютным, не разделенным на маленькие отрезки.

Разумеется, существование различных школ способствует укреплению дзэн, но отношение между дзэн и его школами не таково, чтобы при изменении в какой-либо школе изменялся сам дзэн. В дзэн есть аспекты и общие для всех, и особенные, так что он вполне может существовать и вообще без школ, как в христианстве существует внецерковное течение.

Дзэнские школы могут быть препятствием для понимания дзэн, поскольку они неотделимы от него. Когда Догэн говорил о школах как о зле, способном исказить Путь, он имел в виду именно это.

Таким образом, тем, кто хочет понять суть дзэн, не нужно ограничивать себя изложением лишь учений различных школ; особенно это касается иностранцев, которые не должны впадать в заблуждение, говоря, что дзэн и его школы суть одно и то же.

Разве мы не должны опасаться, что можем потерять Путь, переданный нам Буддой, уделяя слишком большое внимание дзэнским школам?

Рэйкити Кита, Киити Нагая

О ВОСПИТАНИИ АЛЬТРУИЗМА В ДЗЭН

Дзадзэн¹

Предание говорит, что две тысячи пятьсот лет тому назад Будда Шакьямуни, изучив все философские системы тогдашней Индии и подвергнув себя суровой аскетической практике, пришел к осознанию того, что с их помощью освобождения достичь нельзя. Однажды ночью, сидя в соответствующей позе под деревом бодхи, он вошел в состояние медитативного сосредоточения. На рассвете, взглянув на яркую утреннюю звезду, он пробудился к истине. Он осознал, что всё во вселенной — не только человеческие существа, но и птицы, звери, горы, реки, деревья, травы и т. д. — обладает природой Будды. То было начало буддизма, и дзэн есть продолжение этого живого переживания. Те, кто практикует дзадзэн сегодня, используя те же способы, что и Шакьямуни, на собственном опыте испытывают то же самое, что пережил Будда, и спасают себя и других. Веруя в сатори² Шакьямуни и в то, что сатори патриархов было точно таким же, мы пребываем в неподвижности, с надеждой на то, что каждый, кто

¹ Сидячая медитация (яп.). — *Примеч. перев.*

² Внезапное пробуждение (яп.). — *Примеч. перев.*

следует этой практике, пробудится к той же самой истине. Такова традиция, таковы жизнь и дух дзэн.

Каким был дзадзэн, практиковавшийся Буддой Шакьямуни, каким был дзадзэн, практиковавшийся поколениями буддийских патриархов (например, так называемый дзадзэн «девяти лет лицом к стене» Дарума-дайси, который, как считают, принес дзэн из Индии в Китай), и каков дзадзэн, практикуемый сейчас? А теперь мне хотелось бы рассказать об основах метода медитации, как они описаны в *Фукан дзадзэнги* Догэна, основателя японской школы сото и одного из выдающихся деятелей японского дзэн.

Прежде всего для вашей практики надо выбрать тихое место. Расстелите на полу плотный коврик и положите поверх него подушку, на которой вы будете сидеть. Следите за приемами пищи: нежелательно, чтобы ваш желудок был пуст или переполнен. Одежда не должна быть тесной. Сядьте в позу лотоса (полную или половинную). В полной позе правая ступня кладется на левое бедро, а левая — на правое бедро. В половинной позе только левая ступня помещается на правое бедро. Что касается рук, то правая рука располагается на левой ступне ладонью вверх, а левая рука, также ладонью вверх, кладется на ладонь правой руки, при этом кончики больших пальцев обеих рук должны быть соединены. Сидите прямо, не склоняясь ни вправо ни влево, ни вперед ни назад. Голову держите так, чтобы уши были на одной линии с плечами, а кончик носа — с пупком. Язык должен быть прижат к нёбу, губы плотно сомкнуты. Важно, чтобы глаза все время оставались открытыми.

Приняв такое положение, сделайте глубокий вдох, слегка покачайтесь из стороны в сторону, затем сядьте прямо, сохраняя равновесие. Дышать следует через нос, спокойно и медленно. Такова правильная поза для дзадзэн.

Теперь необходимо тщательно контролировать ум. Не пытайтесь мыслить дискретными категориями. Не думайте о правильном и неправильном, о добре и зле, прервите деятельность сознания, не рассматривайте такие темы, как просветление. Этот процесс коренным образом отличается от простого пребывания в так называемом бессознательном состоянии, когда не знаешь, жив ты, умер или просто спишь. Догэн-дзэндзи говорит об этом так: «Думайте без мыслей». Это «не-мышление» есть остановка деятельности разума, состоящей в ощущении, восприятии, суждении, т. е. остановка функционирования обычного эмпирического сознания. Ум становится единым со вселенским разумом. Обычно прекращение деятельности сознания приводит к бессознательному состоянию. Но в данном случае это означает соединение человека с источником более глубокого разума, обретение состояния более высокого, чем сознание. Это не означает стать бессознательным; скорее, это означает стать сверхсознательным. В терминах буддийской философии это называется «отбрасыванием своего маленького „я“ и возвращением к „Я“ великому». Это также называется «великой смертью». В этот момент человек становится буддой; иначе говоря, он воплощает в собственном теле саму истину. Это и есть сатори.

Повторяю, это совсем не значит стать бессознательным. Этот процесс коренным образом отличается от процесса абстрактного мышления об абсолютном существовании, абсолютном ничто, жизни вселенной или о так называемом разуме, реальности, а также от субъективных представлений о том, что человек может стать частью всего этого. Человек, ум которого пробудился к этому состоянию, живет, не побуждаемый эгоистическими желаниями; он не является пленником страстей и не обращает внимания на славу, богатство, жизнь и смерть. Он способен свободно трудиться во имя освобождения всех живых существ. Это и значит быть буддой.

Каким образом человеческое существо, будучи относительным, может стать частью абсолютной вселенной и почему это таинство осуществляется в дзадзэн, я объясню позднее. А сейчас я хотел бы обратиться к *Дзадзэн васан* Хакуина-дзэндзи, великого наставника школы риндзай.

Уже в первой строке он провозглашает: «Все существа изначально будды». Как я уже говорил, таковым было содержание сатори самого Будды Шакьямуни. Хакуин описывает отношения между живыми существами и Буддой как «отношения между водой и льдом» и говорит, что без живых существ нет и Будды. Поскольку все мы, люди, суть живые существа, то все мы суть будды, а способ, с помощью которого мы можем проникнуть в нашу «первоначальную сущность», — это дзадзэн. Это заблуждение, что «первоначальную сущность» можно утратить; благодаря сатори ее можно вновь обрести. Следовательно, потеря и находка, потерявший и нашедший суть одно и то же. Обычно мы забываем о своей «первоначальной сущности» и ошибочно принимаем за наше истинное «Я» лишь видимость. Мы ограничиваемся нашим малым «я» и привязываемся к нему, тем самым превращаясь в самодовольных эгоистов. Однако истинное «Я» — это нечто более глубокое, чем мы думаем. Можно сказать, что дзэн есть возврат к нему и жизнь по его законам. Это то общее, что объединяет все религии, ибо в этом состоит спасение.

В дзэн тот, кто спасает, и тот, кого спасают, святой человек и обычный человек, истинное «Я» и обычное «я» суть одно и то же. Следовательно, физическое тело само по себе есть будда. Поэтому каждый из нас посредством правильного обращения со своим телом может стать буддой. В этом состоит смысл слов Хакуина «все существа изначально будды».

Несмотря на это, у большинства людей «одно» разделено, и то, что является внутренне присущим, ут-

рачено. Но, поскольку оно все-таки изначально одно, мы можем вернуться к нему, если следуем правильному методу. Иначе говоря, каждый из нас, оставаясь в физическом теле человеческого существа, может стать буддой. Таково значение фразы Хакуина «твоя личность есть тело будды».

Дзадзэн — надежный метод реализации этого, ибо в него включены все возможные религиозные практики. Хакуин объясняет дзадзэн так:

*О, самадхи махаяны,
Как мне найти слова, чтобы восхвалить его!
Милосердие и соблюдение добродетелей,
Повторение имени Будды, покаяние и религиозные
практики, —
Все это объединено в нем!*

То есть милосердие, послушание, нэмбуцу,¹ покаяние и другие религиозные практики уже включены в практику медитации.

Для тех, кто не испытал подобного переживания, все это может показаться пустым доктринерством и даже заблуждением. Но Хакуин был одним из выдающихся японских мастеров дзэн, чьи религиозные практики были самыми глубокими, а личные достоинства — высочайшими. В его *Дзадзэн васан* говорится об истине, которую он обрел самостоятельно; его опыт постижения был таким же, как тот, который обретали, начиная с Шакьямуни, буддийские патриархи Индии, Китая и Японии. Сегодня те, кто преданно практикует дзэн, постигают его, и глубина этого постижения зависит от затраченных усилий. Как говорится, «на один дюйм медитировал — на один дюйм будда» (имеется в виду, что если некто медитировал в течение времени,

¹Повторение имени бодхисаттвы Амидабхи (яп. *наму Амида Буцу* → нэмбуцу). — Примеч. перев.

за которое благовонная палочка сгорает на один дюйм, то именно на этот период он был единым с истиной).

Вернемся теперь к методу дзадзэн, разработанному Догэном, и рассмотрим, каковы его достоинства, помогающие обрести состояние Будды.

Для практики дзадзэн выберите спокойное место и расстелите на полу плотный коврик. Будьте умеренны в еде и питье; согласно *Дзадзэнги*, не следует также слишком много или слишком мало спать; одежда должна быть свободной. Все это нужно для того, чтобы предохранить разум от помех, способных вызвать некие ощущения и восприятия, такие как громкие звуки, боль в ногах при сидении, вялость из-за переедания и долгого сна или утомление из-за недоедания или недосыпания. Руки и ноги скрестите и твердо зафиксируйте, чтобы тело было неподвижным, дабы не отвлекать ум. Сначала такое положение может показаться неудобным, а то и болезненным, но через некоторое время, привыкнув к нему, вы найдете, что оно весьма комфортно. Более того, это наиболее устойчивая поза, поскольку центр тяжести тела располагается в середине равнобедренного треугольника, образованного коленями и основанием позвоночника. Сидеть прямо, закрыть рот, иметь свободную одежду и спокойно дышать — это необходимые условия, для того чтобы ум оставался надежным, здоровым и сконцентрированным. И действительно, если практикующий правильно выполняет эти инструкции, он осознает, что тело и ум — одно и то же. Если тело находится в надлежащем положении, разум действует правильно; если рот плотно закрыт, разум тверд; если дыхание спокойно, разум тоже спокоен. Именно поэтому так важно тщательно следить за тем, как вы сидите.

Еще одно важное требование — держать глаза открытыми. Обычно мы думаем, что если находимся в спокойствии, то глаза лучше закрыть; но если закрыты глаза, то закрыт и разум, и тогда вы чувствуете себя

подавленными, сонливыми и в итоге впадаете в состояние, когда уже не ощущаете, живы вы или нет. Разум не должен находиться во власти переменчивых чувств, восприятий, элементов сознания, поскольку если корень ума омрачен, то это близко к состоянию полной бессознательности или смерти. Так называемое спокойное сидение весьма отличается от этого состояния. В дзэн возглас предупреждения звучит так: «Бодрствуй!» Бодрствование означает, конечно, то, что духовные глаза должны быть открыты. Ведь даже если мы закрываем глаза, то все равно видим множество вещей. Поскольку глаза устают, если держать их открытыми и смотреть прямо перед собой, то можно смотреть немного вниз, в сторону подбородка. В этом положении глаза кажутся полуоткрытыми, если смотреть на человека анфас, но на самом деле они полностью открыты.

Следующая важная рекомендация касается контроля над разумом. Какой бы спокойной ни была ваша поза, но если ваш разум беспокоен, то ваше состояние нельзя назвать спокойствием. То, что называется дзадзэн, или дзэндзё (самадхи), относится не только к телу, но и к разуму. Состояние ума человека, практикующего дзадзэн, Догэн называл «не-мышлением». Это искоренение различающего мышления, удаление из своего сознания всего относительного. Я уже говорил, что если деятельность чувств и восприятий остановлена и мышление отсутствует, то мы обычно соскальзываем в бессознательное, но в случае дзадзэн именно в такой момент активное относительное сознание уступает место состоянию, в котором наш ум становится единым с разумом вселенной. Это и есть «великая смерть», когда умирает самость; это и есть «отсечение тела и ума». Именно в этот момент мы внезапно пробуждаемся к сущности нашего разума. Малое «я» становится великим «Я». Это то, что называют «возрождением через смерть», «видением собст-

венной природы и пробуждением к истине». Именно с этого момента начинается новая жизнь. Когда такой обновленный человек приступает к своей обычной работе, его прежнее мышление и способность суждения, все функции его сознания и все движения его физического тела претерпевают полное изменение. «Созидание» — вот то имя, которое мы даем поступкам, проистекающим из подобного состояния. Ценность «живого дзэн» как раз и состоит в этих повседневных видах деятельности, которые исходят из такого вот состояния ума. Отныне прекращается жизнь малого «я», теперь это деятельность вселенского ума, который является нашей изначальной сущностью. Это также может быть выражено такими словами: «Бог живет внутри нас».

Далее автор *Дзадзэнги* предупреждает: «Когда вы хотите выйти из состояния самадхи (*дзэндзё*), двигайтесь медленно, поднимайтесь спокойно, не будьте торопливыми или резкими в движениях. Выйдя же из него, всеми средствами пытайтесь сохранить силу самадхи, словно защищаете ребенка». Эти советы как будто бы помогают нам спокойно выходить из самадхи и в умиротворении входить в обыденную жизнь, но на самом деле они говорят, что тот, кто вошел в самадхи и узрел свою первоначальную сущность, не должен терять это состояние ума и должен вести обыденную жизнь, помня о нем.

Таким образом, именно в этот момент эгоистический ум уничтожается и начинает действовать ум альтруистический. И тогда высвобождается та творческая сила, которая находится за пределами понимания обычных людей. Для того, кто не смог это осуществить, никогда не станет понятным то, что в буддизме называют «великим сострадательным сердцем».

Из вышесказанного ясно, что цель практики дзадзэн, как и вообще всех дзэнских практик, состоит в избавлении от самости, или эго. До тех пор пока человек является рабом своего эго, он находится во власти различающего и относительного познания, и его ум смущен и захвачен им. Более того, из-за привязанности к такому познанию невозможно видеть истинную сущность вещей и подлинную деятельность свободного разума. Таким образом, преодолевая ощущения, восприятия, суждения, оставляя позади вообще весь мир феноменов, являющийся объектом этих разновидностей действующих сил, можно возвратиться к подлинной работе сознания и проникнуть в мир, предшествующий миру условному, — в мир изначальной субстанции, или, как говорят буддисты, мир подлинной *реальности*. В дзэн это называется «выбить дно» или «разбить вдребезги». В этот момент человек освобождается от страстей и желаний, а это и есть спасение. Поэтому можно сказать, что сидеть в позе полного отключения от всего само по себе является целью дзадзэн.

Но все мы — живые существа, и наше изначальное «я» также продолжает функционировать в качестве различающего сознания; мы ощущаем, мы чувствуем. Уже будучи пробужденными, мы ведем активную физическую жизнь. И в этом смысле между пробужденным (Будда) и непробужденным (обычным человеком) нет никакого видимого различия. Но если взглянуть глубже, то мы заметим, что обычный человек вскрикивает в то, что мир ощущений, восприятий и суждений и есть истинная реальность; поэтому он попадает в его тиски и становится субъектом жизни-и-смерти. Пробужденный же, хоть и живет в мире феноменов, понимает, что он не есть истинная реальность. Несмотря на то что он может проникнуть в мир Истинной Пустоты, он прекрасно живет в мире разли-

чий и относительности. Он так же, как все, встает утром с кровати и ложится в нее ночью, так же ест и одевается, ведет такой же образ жизни, как и обычный человек, но его мир коренным образом отличен от мира других людей. Это мир чистоты и непривязанности. Он живет в обычном мире среди обычных людей, но он не цепляется за этот мир и поэтому не может быть им поработан. Это и есть сила самадхи. Поскольку цель дзадзэн — взрастить мир истины внутри себя и помочь сделать то же самое другим, задача состоит не в том, чтобы отбросить обыденный мир, а, скорее всего, в том, чтобы развить в себе творческую и движущую силу, способную проявляться в любых повседневных делах.

На протяжении многих веков Япония производила множество выдающихся людей, даже гениев, которые достигали своего величия через практику дзэн. Это справедливо не только по отношению к области религии, но и искусства (например, Сэссю), политики, ремесла и даже военного дела. Среди имен великих полководцев можно назвать имя Ямаока Тэссю, который основал школу *муро* («без меча») и, как говорят, за всю свою жизнь не убил ни одного человека.

Чтобы развить сильный характер и творческую силу, в монастырях школы риндзай применяют практику *сэссин*. На это время ворота монастыря закрываются. Сэссин (буквально: «соединение разума с разумом») означает то, что все его участники, и особенно учителя и ученики, соединяют свои умы в один разум и усердно тренируются. Слово «сэссин» означает также, что каждый его участник концентрирует свой обычно рассеянный ум и тем самым возвращается к его началу, чтобы действовать исходя из него. Далее я скажу несколько слов о том, как практикуют сэссин, и объясню его смысл.

Сэссин проводится в течение пяти-семи дней. В это время ученики находятся строго внутри храма и

выполняют следующие практики: *сэйдза* («пребывание в покое»), *сарэй* («чайная церемония»), *сандзэн* («рассказывание коанов»), *тэйсё* («разговоры о дзэн»), *сёкудзи* («трапеза») и *саму* («труд»).

С э й д з а

В дзэн, как следует уже из самого слова «дзадзэн» (или «сидячая медитация»), пребывание в сидячем положении — первое дело. И, как видно из выражения *си кан да дза* («сидение в забвении»), мы сидим, просто чтобы сидеть. Сидение есть жизнь и душа дзэн, оно составляет основную часть практики. Когда мы живем в зале для медитации, то поднимаемся еще затемно и сидим в соответствии с методом спокойного сидения, описанным в предыдущем разделе. Поистине, увидеть во время сидения, как за окном постепенно занимается день, — это неописуемое чувство, чувство тихого спокойствия, когда мы, как нам кажется, становимся одним целым с небом и землей. Хотя вы можете сидеть в любом месте и в любое время, атмосфера дзэндо в час рассвета — наиболее подходящая. Примечательно, что Будда Шакьямуни обрел великое сатори в тот момент, когда он взирал на утреннюю звезду. Однако спокойное сидение не должно ограничиваться ранним утром, для него подойдут и полдень, и полночь. Но так как дзэнская практика не является дисциплиной аскетической, то даже в сессии устанавливаются правила, регулирующие время, достаточное для отдыха и сна. Поэтому, поскольку ученики встают очень рано, им разрешается отдохнуть в полдень, и вечером они могут рано отойти ко сну. Однако в течение дня сидению все же отводится много часов. По мере того как ученики становятся все более усердными в своей практике, они могут иногда сидеть всю ночь напролет. Чем серьезнее будет практика ученика, тем быстрее разрушится его маленькое «я».

Ранее я говорил о направленности ума во время спокойного сидения. Теперь я расскажу о методе, именуемом *сюоку-кан* («счет вдохов»), полезном для новичков в дзадзэн. В этой практике ученик, сидя в должной позиции, считает свои вдохи и выдохи. Прекратив всякую постороннюю деятельность ума, он спокойно считает — «раз» на выдохе и «два» на вдохе. Так, не прерываясь, новичок должен досчитать до десяти, внимательно следя при этом, чтобы посторонние мысли не прорвались в его сознание; более опытный может считать до ста, а потом начать все сначала. На первый взгляд, этот процесс может казаться очень простым, но на самом деле он весьма труден. Тот, кто преуспел в этом, может считать себя мастером в дзадзэн. Благодаря этому он обретает способность так концентрироваться на повседневных делах, что проявляет свою творческую силу, как гений.

Когда ученик осваивает эту практику, он «вступает во врата» — приступает к практике *коанов*. Когда он получает свой коан, сидение в правильной позе становится инструментом его решения. Сидя в правильной позе, ученик практикует «поглощение решением коана». Такова практика современной школы риндзай.

С а р э й

Вечером накануне первого дня сессии проводится чайная церемония — *сарэй*. Ученики, одетые в специальные для этого события одежды, садятся вдоль противоположных стен зала лицом друг к другу в надлежащей медитативной позе. Когда все рассядутся, служители вводят учителя и провожают его на почетное место. Ученики приветствуют его поклоном, касаясь при этом лбами пола, покрытого циновками, и остаются в таком положении до тех пор, пока наставник не сядет. Это действие, часто совершаемое и по другому поводу, демонстрирует их глубочайшее уважение к учителю и веру в Дхарму. Уже один этот поступок, ес-

ли совершить его с идущим от самых глубин сердца почтением, освобождает ученика от его малого «я».

Заняв свое место и поклонившись ученикам, наставник рассказывает им об основной направленности ума, необходимой для сэссин, приводя при этом подходящие цитаты из трудов древних мастеров, убеждает и увещевает их и подчеркивает, что нужно крайне стараться и полностью подчиняться своим руководителям.

После этого наставнику предлагают чай и сладости, причем чай ставят справа от него, а сладости — слева. Ученики в это время достают заранее принесенные чашки и листы бумаги для сладостей и кладут их перед собой — чашку справа, бумагу слева. Когда наставник отхлебывает чай или откусывает кусочек кекса, ученики повторяют его движения. Глубинный смысл этой церемонии, в которой учитель и ученики едят и пьют одно и то же совершенно одинаково, состоит в том, что присутствующие объединяют свои умы и тела в одном искреннем стремлении к Пути. В течение всего этого времени не произносится ни слова, не допускается ни малейшего шума, когда пьют чай и едят кексы. Тем самым ученики показывают свое стремление контролировать малейшее свое действие и, следуя примеру наставника, совершать практику с верой и самоотверженностью.

Подобный этому ритуал проводится в середине сэссин в качестве поощрительной меры. В конце сэссин проводится еще один ритуал — завершающий, во время которого ученики выражают свою благодарность и получают наставления о том, какого образа мыслей следует придерживаться до следующего сэссин. Несмотря на то что церемония закончилась, им дают благожелательные указания сосредоточиться на практике дзадзен и приложить все силы для решения полученных ими коанов, а также рассказывают, как нужно совершенствовать достигнутые знания, применяя их в повседневной жизни.

С а н д з э н

Во время *сандзэн*, который также именуют «личной беседой» или «посещением комнаты», ученики один за другим входят в келью наставника два-четыре раза в день согласно установленному порядку, чтобы получить от него коан. Когда ученик чувствует, что «обрел озарение» относительно этого коана, он снова посещает келью учителя в следующий период *сандзэн*. Процесс организован так, что снаружи невозможно увидеть, что происходит в этой келье, а ученикам строжайше запрещено рассказывать кому бы то ни было об этой встрече. Это делается из добрых побуждений, чтобы избежать подражания и позволить ученикам самостоятельно открыть для себя истину.

Сандзэн проходит следующим образом. Услышав звон колокольчика из кельи наставника, ученик дважды ударяет в колокол, именуемый *кансё*. Затем, перед тем как войти в *инрё* (келью учителя), он еще за дверью порога трижды отвешивает поклоны. Войдя в келью, ученик приближается к учителю на расстояние около метра и снова трижды кланяется. Покидая келью, он опять отвешивает три поклона уже за порогом. Таким образом, всего он кланяется девять раз. Иногда триаду поклонов можно заменить одним поклоном, но в любом случае поклон есть знак почтительности, свидетельствующий об избавлении от самоуверенности и надменности.

Общение учителя и ученика подобно схватке на мечах. Они, в буквальном смысле слова, рискуют своими жизнями. В этой схватке, называемой «битвой дхармы», ни с чьей стороны не может быть никаких компромиссов. Рассказывают, что в старину в одном из монастырей в стене зала для медитаций была проделана дыра, через которую ученик мог бежать от избиения или даже убийства. Но в любом случае твердо выполняется правило, согласно которому ученик, как только наставник ударит в свой колокол, должен

встать, почтительно поклониться и выйти, дав возможность войти в келью другому ученику. С помощью таких средств разрушается малое «я» человека. Сандзэн позволяет ему обрести то состояние ума и ту силу, которых он не мог бы достичь просто сидением. Сандзэн — характерная особенность школы риндзай.

Теперь скажу несколько слов о коанах. На самом деле коан — это вопрос или загадка, придуманные самим учеником и обсуждаемые им без посторонней помощи. Но в наши дни, поскольку не известно, какой ответ правильный, вопрос задает наставник, и ученик пытается найти решение при помощи практики дзандзэн. Приведу типичные примеры коанов.

1. Однажды один монах спросил Дзёсю: «Присуща ли природа Будды собаке?» Дзёсю ответил: «Нет» (в японском оригинале здесь стоит слово *му*, ближайший эквивалент которому, возможно, — немецкое *nichts*. Это означает некое состояние за пределами утверждения и отрицания).

2. Какова была ваша истинная сущность, когда ваши родители еще не родились?

3. Хакуин-осё вытянул левую руку и спросил: «Каков звук хлопка одной ладонью?»

Обычно эти коаны предлагают новичкам. Но если вы, как вам кажется, нашли ответ и хотите отправиться с ним к учителю, то он его не примет. Сколько бы вы ни ходили на сандзэн — сотни или тысячи раз, — даже если вы потратите всю свою жизнь на то, чтобы найти решение, наставник не будет вас слушать. Эти задачи нельзя решить посредством относительного мышления или суждения. Но если вы постигнете истину, содержащуюся в этих коанах, то откроете подлинную реальность и свое истинное «я». Произойдет то, что называют «видением своей сущности». Именно в

этот момент человек, отсекая от себя все относительное, становится единым с истиной и достигает царства абсолютной свободы.

Число существующих коанов не поддается счету, но типичны среди них всего сотня-другая. Многие, передаваемые из поколения в поколение, имеют форму диалогов между наставником и учеником. Посредством сандзэн и размышления над коанами адепт освобождается от иллюзий, обусловленных деятельностью ума и тела, и взращивает в себе силу жить в совершенной свободе. Иными словами, он преодолевает свое малое «я» и соединяется с истиной. Отсюда, из этого абсолютно альтруистического сознания (состояния единства с миром, превосходящего относительность эгоизма и альтруизма) возникает великая творческая сила.

В школе риндзай коаны были разбиты на группы (говорят, эту систему создал Хакуин), с тем чтобы ученик, преодолевая задания одно за другим, приближался к постижению истины постепенно. Ученик приходит к убеждению, что мир феноменов и различий — обман и что истина есть недифференцированная таковость; что каждый из нас — проявление вечной жизни, возникающее и исчезающее, как волны на поверхности моря; что подлинная свобода заключена в полном проявлении всех заложенных в нас способностей; что эта полностью недифференцированная истинная реальность все же несколько не отличается от мира относительностей; и наконец, что жизнь пробужденного не может быть отделена от повседневной жизни обычных людей. Тем самым ученик, уже не будучи пленником множественности, освобождается от своего малого «я». Он живет ради всего существующего и позволяет всему сущему жить; он позволяет жить себе, освобождаясь от своего «я» и не имея отношения к собственным заслугам. Его сила и добродетель подобны силе и добродетели солнца и ветра, — сами не сознавая, все

вещи обязаны своим существованием именно им. А ведь ни солнце, ни ветер тоже не думают о своих за-слугах. Вот для того, чтобы выковать подобный характер, и необходим коан.

Тэйсё

Во время сэссин один раз в день происходит беседа, именуемая *тэйсё*. Тэйсё — это что-то вроде лекции, которую читает наставник, избрав в качестве темы изречение одного из древних мастеров дзэн. От обычной лекции тэйсё отличается тем, что наставник не просто объясняет слова древних, но с их помощью пытается пробудить учеников к той истине, которую постиг сам. Ученики, в свою очередь, не просто слушают, а впитывают слова всем своим существом.

Перед началом лекции на алтарь перед образом Будды ставят цветы и зажженные светильники, и только после этого в зал входит наставник. Ученики, сидящие вдоль противоположных стен зала, приветствуют его, кланяясь до земли, как в чайной церемонии. Наставник подходит к алтарю, воскуривает благовония и трижды кланяется Будде. Затем он идет в противоположный конец зала и, заняв свое место на возвышении напротив образа Будды, открывает тэйсё. Так он проповедует дхарму Будды. В этом ритуале находят выражение абсолютная преданность учеников и великая убежденность учителя.

Ученики кладут перед собой на пол книги, завернутые в лоскут ткани. Это демонстрирует особое почтение учеников к книге, в которой проповедуется дхарма, — книга не должна касаться пола, по которому ходят. Таким способом учеников приучают с почтением относиться к дхарме.

Согласно правилам, в начале тэйсё все хором поют *Дзадзэн васан Хакуина*. В конце трижды повторяют *Сикусэйган* («Четыре клятвы»):

*Живые существа бесчисленны, но я клянусь спасти
их всех.
Страдания мира неугасимы, но я клянусь справиться
со всеми ними.
Врата Дхармы бесчисленны, но я клянусь пройти их
все.
Путь Будды несравненен, но я клянусь пройти его.*

Как становится ясным из этих строк, высшая цель практики дзэн — в том, чтобы спасти всех живых существ. Чтобы достичь этого, важнее всего устранить желания. Иначе говоря, малое «я», источник себялюбия и корень человеческих страданий, должно быть уничтожено. Однако, чтобы спасти все живые существа, следует постичь вселенский закон, согласно которому все и существует, и обрести состояние совершенной свободы и гармонии с дхармой. Правила предписывают повторять эти клятвы трижды, но предполагается, что, будучи заученными, они должны храниться в сознании постоянно. Ученик должен непрестанно повторять их, пестовать и исполнять. Исполнять — значит быть истинным человеком дзэн, т. е. подлинным альтруистом.

С ё к у д з и

Несмотря на то что трапеза в настоящее время обычно совершается трижды в день, как в светских домах, по канонам она может быть лишь единожды, в полдень. Завтрак иногда называют «сидением перед чашкой жидкой каши», или даже «кашей, в которой отражается потолок», потому что приготовленный рис настолько водянистый, что в нем видно потолочное перекрытие. Вечерняя трапеза именуется «лечебной». Принимать пищу в другое время запрещено. Перед едой и после нее ученики, сложив руки в приветственном жесте (*гассё*), произносят соответствующие стихи. Посредством их они выражают благодарность за пищу;

говорят о преодолении алчности; размышляют о том, достойны ли они этой пищи; напоминают себе, что они должны принимать эту пищу только для того, чтобы реализовать эту практику, и обещают применять силу, получаемую благодаря пище, для проведения тренировки, для совершенствования истинного «я» и для альтруистических деяний. Если во время трапезы они хотят получить добавки, то складывают ладони в жесте гассё и ждут, когда их обслужат. Вся трапеза проходит в полной тишине, не слышно ни единого звука — ни прихлебывания супа или чая, ни хруста при поедании маринованных овощей. Пища, которой ученики коснутся своими палочками, должна быть вся съедена, и по ее завершении в чашки наливают чай, дабы ни одно зернышко риса не пропало. Все должны закончить трапезу одновременно. Все эти предписания должны соблюдаться искренне и с добрым сердцем. В дзэн уважается не пустая болтовня, а действие. Поэтому исключительно важны направленность ума и положение тела во время еды. Считается, что уже по тому, как человек ест, можно определить степень его постижения дзэн.

Не терять ни капли — таково основное правило для человека дзэн. Во многих древних рассказах описывается, как надо обращаться с каждой каплей воды, с каждым листочком зелени, с каждым зернышком риса. И сегодня ученики изучают и воплощают на практике наставления древних мастеров дзэн. В дзэн нет такого понятия, как «просто» капля воды, «просто» листик зелени, «просто» зернышко риса. Быть расточительным по отношению даже к мельчайшей частице недопустимо. Любая капля воды есть Будда, каждый помысел есть движение ума Будды.

Но хотя эта направленность ума и тела воспитывается через дзадзэн, посредством созерцания собственной природы, — если требуется проявлять ее в повседневной жизни, то и сама практика также должна про-

являться в повседневности. Благодарность даже за самую скромную пищу, отсутствие алчности в сердце, трапеза как совершенствование религиозной практики — развитие такой направленности ума и тела должно быть основой воспитательного процесса. Если бы человечество поняло это, сколь более прекрасным стал бы этот мир! Без лишних слов предпринимаются большие усилия для того, чтобы ученики обрели гармонию с этим образом жизни. Поэтому служба повара — одна из важнейших, и только далеко продвинувшиеся в практике ученики допускаются к ней.

С а м у

То, что дзадзэн не является просто сидением в дзэндо, я объяснил ранее. Ходим мы или лежим, спим или бодрствуем — каждый момент нашей жизни должен быть полным осуществлением дзэн. Как говорится, «легко решать коаны в тишине, и гораздо труднее — занимаясь повседневными трудами». Тот, кто не понимает смысла слов «движение в покое и покой в движении», не может быть человеком дзэн. По этой причине труд считается одной из наиважнейших форм деятельности в сэссин.

За длительным периодом медитации в покое следует «ходячая медитация», когда ученики молча ходят цепочкой вокруг зала для медитации или даже за пределами монастыря, скрестив руки на груди, сохраняя неизменным положение тела, наблюдая за мыслями, как в дзадзэн, и размышляя над своим коаном.

Саму («труд») развилось, видимо, из этой «ходячей медитации». «Труд» состоит преимущественно в поддержании чистоты в зале и вне его, не исключая, конечно, и уборные. Предпримите все усилия, для того чтобы оградить себя от мирских мыслей; соедините воедино ум и тело, чистите с искренним сердцем так, чтобы не было ни пятнышка, чтобы ни малейшая мирская мысль не осталась. Это буквально очищение чистого.

Однако саму не ограничивается только уборкой. Оно включает в себя все виды ручного труда, перенос вещей, работы в огороде и т. д. В процессе этих занятий человек проверяет, каково состояние его ума, достигнутое в практике дзадзэн, укрепляет его и пытается применить в обычной жизни. Что важно в религии, так это повседневный образ жизни, и дзэн здесь не является исключением. Важнее всего не жизнь в зале для медитации и не дзадзэн, важнее всего действовать в обычной жизни в согласии с дхармой. Это состояние описывает Хакуин в *Дзадзэн васан*:

*Ты поймешь, что твоя форма есть форма не-формы,
Что твой уход-и-возвращение происходят там, где
ты пребываешь:*

*И то, что ты мыслишь, есть мысль не-мысли,
И твоя песнь-и-танец — это сам голос Дхармы.*

Это и есть истинная святость.

Но такое состояние должно быть достигнуто в повседневной жизни и реальном мире, воспринимаемом пятью чувствами, телесным существом. Поэтому нельзя покидать обыденный мир, надо исполнять свой долг, свой труд в этом мире, что бы ни случилось. Более того, вы, как последователь дзэн, должны работать более эффективно, чем обычный человек. Только в этом вы должны отличаться от него: вы трудитесь не для исполнения своих желаний, не ради денег и славы; вы трудитесь для спасения всех живых существ, выполняя свой долг без надежды на благодарность и получая за это только страдания. Вы не ищете награды и поощрения. Именно в саму мы воспитываем в себе это отношение к жизни; однако недостаточно сказать, что жизнь в зале для медитации вся от начала и до конца подчинена этой цели. Видимо, по этой причине «мирской дзэн», как понимается выражение «живой дзэн» в школах *рёмо* и *нингэн*, столь высоко ценится сегодня в Японии.

Поскольку сэссин есть «строгое предписание», то обязательны для исполнения не только приказания наставника, но и слова назначаемых им служителей. Строжайшая дисциплина и подчинение старшим — обязанность адепта, для которого не допускаются ни лень, ни потакание своим желаниям, ни эгоизм. Например, если в процессе дзадзэн вы будете глазеть по сторонам или клевать носом, на вашу голову тут же безжалостно обрушится посох учителя. Если будете качаться из стороны в сторону, вас резко окриknут. Но при этом и тот, кто бьет, и тот, кого наказывают, почтительно складывают ладони.

За этим внешне суровым образом жизни просматривается мощный поток сострадания, и в нем нет ни малейшей частицы эгоистического разума. Поэтому учеников приучают освобождаться от личностного ума. Полностью избавившись от свободы этого малого «я», человек обретает истинную свободу своей подлинной личности.

Особенности школы дзэн

Школа дзэн — это школа буддизма, но она отнюдь не является всего лишь одной из разновидностей буддийских школ. Школа дзэн, также именуемая «школой сознания Будды», представляет собой наследницу религиозного опыта, осуществленного Буддой Шакьямуни и переданного нам через поколения патриархов. Она завещает мысль о том, что сознание Будды есть фундаментальный принцип — как для дзэн, так и для всех других буддийских школ. Однако, в то время как другие школы имеют свои канонические тексты, на которых и основываются (школа син — на Самбу-кё, сингон — на Конготё-кё, кэгон — на Кэгон-кё, школа Нитирэна — на Хоккэ-кё), дзэн таких текстов не имеет и принимает за абсолютную исти-

ну опыт наставника. В дзэн акцент делается на «передаче помимо обучения», на «передаче от сердца к сердцу», на «независимости от написанных слов». Таким образом, если в других школах в качестве наставника выступают тексты, в дзэн таким наставником является человеческая личность. Ученику, до тех пор пока прозрение не станет частью его истинной природы, запрещают читать обычные книги: ему разрешают только практиковаться в медитации. Он может также беседовать с глазу на глаз с учителем, отвечая на вопросы, которые тот ему задает. Это делается для того, чтобы ученик мог вобрать в себя тот опыт, который когда-то пережил его наставник.

Как уже было сказано, дзэн не основывается на какой-то определенной сутре, но, считая сутры толкованием религиозного опыта, он использует их, если это нужно для изучения принципа «независимости от написанных слов». Из этого следует, что в дзэн используют гораздо больший объем литературы, чем в других буддийских школах, и она представлена в основном в виде стихотворных текстов, именуемых гэдзю. На первый взгляд может показаться, что принципу «независимости от письменных слов» противоречит то, что большая часть этой литературы выражает религиозный опыт человека дзэн через воспевание природы. Иначе говоря, «нет слов возвышеннее, чем слова бессловесные». Однако известная история об одном просветленном наставнике, опасавшемся, что будущие поколения могут быть введены в заблуждение, и уничтожившем *Хэкиган-сю* Энго-осё, наиболее почитавшуюся в дзэн книгу, говорит о том, что главное свойство этой школы, несмотря на наличие обширной литературы, заключается в следующем: дзэн придает наибольшее значение практике прямой передачи опыта наставника, не связанной с записанными словами.

Несмотря на то что дзэн первостепенное значение придает личному мистическому опыту, он существенно

отличается от западного мистицизма. Несомненно, что касается содержания, то религиозные переживания Плотина или Экхарта имеют много общего с дзэнским опытом. Например, проповеди Экхарта, представляющие собой квинтэссенцию немецкого мистицизма, демонстрируют, даже на уровне фразеологии, такое сходство с дзэн, что невольно вспоминается о том, что морская вода одинаково соленая как на Западе, так и на Востоке. Тем не менее имеется существенное различие между теми путями, по которым приобретался религиозный опыт соответственно на Западе и на Востоке. Экхарт, например, был высокоодаренным религиозным гением, но как он обрел свой религиозный опыт, не знает никто. Следовательно, у него не было ни предшественников, ни последователей.

В дзэн, напротив, существует определенный метод сидячей медитации (дзадзэн), воспринятый от Будды Шакьямуни, и этот метод совершенствовался на протяжении многих веков. Поэтому и по прошествии двух с лишним тысяч лет буддийский адепт — при условии, что он практикует дзадзэн по предписаниям, полученным от наставника, и сосредоточивает свой ум на решении коанов, выступающих как непосредственное выражение опыта поколений патриархов, — может в определенный момент обрести религиозное переживание, именуемое «прозрением собственной природы» (кэнсё). Сколь бы невежественным и посредственным ни был ученик, но если он с верой следует методу, указанному им его учителем, и сосредоточивает свое сознание, он сможет обрести религиозный опыт, подобный опыту патриархов древности. Примером такого человека может служить Эно (Рокусю-дайси), шестой китайский патриарх дзэн, который, будучи неграмотным, стал знаменитой исторической личностью. Коротко говоря, если западный мистицизм может взрастить лишь немногих от природы одаренных религиозных гениев, в дзэн посредством исполнения соответствующ-

щих практик мистического переживания могут достичь многие обыкновенные люди.

Поэтому в дзэн именно на наставнике лежит самая серьезная обязанность. Именно он должен вырастить квалифицированных последователей, дабы не исчезла дхарма. Во множестве последователей учитель не нуждается, но их должно быть не менее двух. Если их будет больше, пострадает качество обучения, если меньше — дхарма может угаснуть, ведь ученик может умереть еще в молодости.¹ Поскольку в дзэн делается более сильный акцент на религиозный опыт учителя, чем на сутры, проблема преемника традиции патриархов приобретает исключительное значение. Чтобы стать достойным преемником, необходимо на протяжении более тридцати лет день за днем неустанно практиковать дисциплину. По этой причине дзэн не смог снискать широкую популярность, несмотря на глубину религиозных переживаний его деятелей. В отличие от христианских миссий, чей метод обращения дает возможность одному миссионеру вовлечь в свою веру тысячи и десятки тысяч человек, дзэн, в котором практика зависит от личного контакта между наставником и учеником, может приобрести за один раз лишь немногих последователей.

Теперь мне хотелось бы кратко пояснить содержание дзэнского опыта. Содержание всех мистических переживаний, и не только в дзэн, можно постигнуть, но объяснить его нельзя. Объяснение требует использования понятий, а все понятия, как заметил Бергсон, имеют четкие очертания и к тому же взаимно исключают друг друга. Содержание чистого и неделимого пе-

¹ Тот факт, что у Хакуина было пятьдесят последователей, породило множество споров. Наставник Хакуина, не сумев найти человека высоких достоинств, кому можно было бы передать дхарму, жил в одиночестве в местечке Ияма (провинция Синано), пока в старости не встретился с Хакуином и не сделал его своим единственным преемником.

реживания — это нечто невыразимое, невысказанное, неподдающееся никакому познанию, кроме непосредственного. Тому, кто обрел опыт, не нужно его объяснять. Тому, кто не обрел, — все равно ничего не объяснишь. Остается только провозгласить его! Если кто-то вынужден дать опыту словесное выражение, то у него нет иного способа, как одновременно использовать два противоречащих друг другу высказывания. По этой причине афоризмы дзэн полны несоответствий, парадоксов и многозначительных высказываний.

Г. Риккерт, обсуждая религиозные ценности в своей «Системе философии», определенное место отводит и мистицизму. Для распознавания ценностных качеств двух типов религии он отделяет мистицизм от религиозной философии. И все же, несмотря на то что он приходит к заключению, что объект первой есть безличная сакральность, а объект второй — личная сакральность, его выводы кажутся необоснованными. Ведь даже если эти два вида религии и существуют, нет никакой необходимости утверждать существование двух видов философии, соответствующих им, так же как нет необходимости утверждать существование двух или трех видов эстетики в соответствии с числом видов искусства. Риккерт, возможно, полагал, что объект эстетики — только художественная ценность. Но в силу разделенности религиозных ценностей на два типа — личную и безличную сакральность — не может быть только одного типа религиозной философии.

Религиозная ценность единственна. Думают, что она имеет две формы, так как у нее есть два аспекта — трансцендентный и имманентный. С трансцендентной точки зрения религиозная ценность может быть определена как «священное», с имманентной — как «чудесное», или, в соответствии с терминологией Рудольфа Отто, как *das Heilige* в противоположность *das Numinose*. В сущности своей «священное» заклю-

чено в личностном, но в то же время оно трансцендентно, в противном случае мы в качестве субъектов не могли бы относиться к нему с религиозным почтением. С другой стороны, «чудесное» есть нечто имманентное, или некая сфера, в которой субъект и объект сливаются. Поэтому мы не можем называть ее «безличной сакральностью», как это делал Риккерт: безличное и священное не могут сосуществовать. Также, хотя Риккерт приписывает этой религиозной ценности — «безличной сакральности» — субъективную направленность и применяет к ней экхартовский термин *Abgeschiedenheit* («освобождение от всех творений»), самадхи (*дзаммай*) не есть нечто субъективное в противоположность объективному. Поэтому мы должны исправить ошибку Риккерта относительно религиозной философии и допустить, что религиозные ценности могут быть истолкованы и как трансцендентные, и как имманентные, как личностные, так и безличностные. Следовательно, субъект может пониматься одновременно как социальный и внесоциальный, активный и созерцательный. Более того, внесоциальный и бездеятельный субъект уже является не чистым субъектом, но субъектом, соединенным со своим объектом.

Кратко основные составляющие опыта дзэн можно описать так:

1. *Дзаммай*. Само слово представляет собой транслитерацию санскритского слова *самадхи*. Оно означает «правильное получение» и относится к интенсивной сосредоточенности сознания. *Дзаммай* — область так называемой махаянской медитации. Тот, кто достиг этого состояния, обретает *праджню* (истинную мудрость). Благодаря силе этой глубинной мудрости человек преодолевает все мирские страсти, освобождается от всех привязанностей и достигает царства Истинной Пустоты. При описании эту глубинную мудрость сравнивают с «огромным круглым зеркалом,

черным, словно лак». Олицетворением ее является бодхисаттва Манджушри.

2. *Кэнсё*, или *сатори*. Это доктрина, введенная, как считают, Дарума-дайси и состоящая в «прямом указании на сознание человека, созерцании собственной природы и обретении состояния Будды», является сущностью дзэн и венцом восточного мистицизма. Войдя в состояние самадхи, мы осознаем, что мирские страсти сами по себе и есть бодхи (мудрость), что сам этот мир и есть Чистая Земля, что само наше тело и есть Будда. Осознание этого выражено в словах: «Природа Будды явлена прямо перед твоими глазами». *Кэнсё*, т. е. «созерцание собственной природы», есть проникновение в природу Будды. «Видение» более правдиво, чем «понимание», ибо оно есть переживание. Природа Будды, воля небес, божественная природа, Таковость — все это имена одной реальности, вечного, неизменного Абсолюта, которого достигает адепт. Это проникновение во вселенский закон, гласящий, что «тождество есть различие, а различие есть тождество». Это переживание «мудрости, сущность которой — Таковость». Олицетворение этого состояния — бодхисаттва Самантабhadра.

3. *Мукую*, безыскусная деятельность, достигаемая посредством *сатори*. Это состояние не-знания, не-обладания, не-пребывания. Состояние не-знания выражено словами: «Конфуций не учился; Бодхидхарма ничего не знает о дзэн». Не-обладание подобно экхартовскому *Attil* («бедность»).

Когда утилитарные представления о пользе и вреде преодолены, всякая деятельность естественным образом оказывается согласной с дхармой. Это то, что известно как *юкэдзаммай*, самадхи, при котором вся деятельность — игра. В известном диалоге, произошедшем между Бодхидхармой и лянским императором У-ди, когда У-ди спрашивает, какую заслугу он снискал себе, строя множество храмов и обучая множест-

во священников, Бодхидхарма отвечает коротко: «Никакую». Конфуций говорил: «В возрасте семидесяти лет я не нарушаю Закон». Таковы примеры людей, которые завершили свою практику и уже не связаны искусственными законами: действуя естественно и спонтанно, они тем не менее не нарушают эти законы. Те, кто довел до конца свою практику дзэн, часто говорят о «самадхи игры» (*юкэдзаммай*). Это значит, что они действуют без всяких искусственных усилий, как если бы это была игра. Спенсер говорил, что мораль находит свое высшее воплощение не в напряженных усилиях, а в игре. В дзэн того, кто завершил свою практику, называют «человеком птичьего полета». Он подобен птице, свободно парящей в небе и не оставляющей следа на своем пути. Тот, кто завершил практику дзэн — своего рода изгой, он словно бродяга. Так как такой человек не соответствует утилитарным целям общества, его называют «никчемным буравом». Поскольку польза бурава заключается в его заостренности, то стать подобным старому, ненужному бураву считается пределом совершенства.

В силу того что, как я уже указывал, цель дзэн состоит в достижении «прозрения собственной природы» посредством самадхи и совершения неутилитарных, не имеющих цели действий, три добродетели, о которых говорит христианство, — вера, надежда и любовь — не рассматриваются дзэн как фундаментальные, так как в вере имеет место противостояние того, кто верит, и того, кому (или чему) верят; в любви — противостояние любящего и любимого; в надежде — противостояние нынешнего и грядущего. В дзэн, в котором нет такого противостояния, единственная ценность есть самадхи. Этому вторит идея Экхарта о том, что ценность медитации (*Abgeschiedenheit*) выше ценностей любви и милосердия. Далее, Экхарт и дзэн схожи еще и тем, что не признают молитвы. Также они придают большое значение силе воли, хотя у Эк-

харта сила воли акцентируется только в контексте истинного освобождения (*гэдацу*), а в дзэн она имеет универсальное, не ограниченное контекстом значение. Для обретения «прозрения собственной природы» путем концентрации духовных сил главнейшим условием является сосредоточенность ума, которая должна быть постоянной, не ограниченной какими-либо временными рамками.

Дзэнское возвращение неизменного сознания — нечто, что идет гораздо дальше, чем выковывание твердой воли у стойков. Тот, кто завершил практику в дзэн, поистине спокоен даже перед лицом врага. Когда Букко-кокуси (позднее прибывший в Японию) подвергся нападению монгольских воинов, он сложил свои знаменитые стихи. Кайсэн-осё, учитель Такэда Сингэна, известного полководца времен японских гражданских войн, медитировал в замке, когда Кацуёри, сын Сингэна, потерпел поражение в битве. Кайсэн горел во время пожара, начавшегося в замке после этих событий, но до самого конца так и не пошевелился. Он писал:

*Для того чтобы спокойно сидеть в медитации.
Не надо искать места возле горного потока;
Когда сознание полностью угасло,
Даже огонь кажется прохладным и освежающим.*

Таким образом, если возникает вопрос: «Дал ли дзэн что-нибудь важное миру?» — ответ может быть только утвердительным. Многие из тех, чьи имена украшают ныне страницы японской истории — воины, художники, скульпторы, писатели, мастера чайной церемонии, — практиковали дзэн. И ни одна другая школа буддизма не может сравниться с ним в этом отношении.

В феодальную эпоху многие владетельные князья через практику дзэн воспитывали в себе мудрость и мужество (неподвижный ум), приучали себя к просто-

му образу жизни, что во многом помогало им мудро управлять своими подданными. Об этом свидетельствует, например, история сёгуната Ходзё. Ходзё Токиёри, прославившийся своим мудрым правлением, изучал дзэн. Его сын Токимунэ, воспитывавший в себе неколебимое мужество под руководством известных наставников дзэн, приглашенных им из Китая, отразил нападение монголов. Масахигэ Кусуноки и Кураносукэ Оиси, почитаемые в Японии не только как истинные самураи, но и как прекрасные законоведы, тоже изучали дзэн, равно как и Нансю Сайго, Кайсю Кацу, Тэссю Ямаока — герои времен Мэйдзи. В области живописи можно назвать Сэссю (эпоха Асикага) и Тайгадо (эпоха Токугава). Басё, великий поэт времен Токугава, также практиковал дзэн. Так что японская история, если исключить из нее дзэн, потеряет большую часть своего великолепия, а многие ее страницы вообще окажутся пустыми.

Многие *даймё* (феодалы-властители) и могущественные самураи, формировавшие правящий класс в Японии в феодальную эпоху, были образованными людьми, что явилось плодом изучения ими конфуцианства и буддизма, прежде всего дзэн-буддизма. Именно благодаря высокой культуре этих людей двести семьдесят лет правления клана Токугава не были омрачены никакими междоусобными войнами, а культурное развитие шло беспрепятственно во всех областях. На это, конечно, можно возразить, что социальная стабильность была достигнута за счет прогресса, но если мы сравним тот период с нашим временем, временем агрессии и разрушительных войн, то логично возникнет вопрос, какая из этих эпох обещает больше счастья людям.

Дзэнский наставник редко вступает в брак; он не ест мясо и рыбу и питается только растительной пищей. Поскольку его образ жизни весьма прост, он, как правило, доживает до преклонного возраста. Простой

обыватель вряд ли сможет переменить этот образ жизни, но тот, кто постигает дзэн под руководством наставника хотя бы в течение нескольких лет, может внести вклад в развитие человечества посредством своей альтруистической деятельности. Однако груз повседневной жизни сильно уменьшил число тех, кто в наши дни практикует дзэн. Но если мы поймем, что идеи, царящие в современном мире, никогда не принесут нам удовлетворения, мы снова вернемся к старым восточным традициям и, стремясь к простой созерцательной жизни и впитывая в себя мудрость и мужество дзэнских мастеров, приложим все усилия, чтобы вернуть нашу культуру на истинный путь. Если мы, японцы, этого не сделаем, то потеряем наш *raison d'être*¹ в современном мире.

Трагедия нашей страны, ставшая результатом войн с Китаем, Великобританией и США, объясняется тем, что Япония повернулась спиной к собственной культуре и, пытаясь подражать Западу, подобно Цезарю или Фаусту возжелала могущества. Может быть, и неплохо для Японии поучиться западной «демократии», но все же лучше повнимательнее всмотреться в собственные традиции. Наша основная потребность заключена в оживлении этих традиций, — в оживлении духа дзэн с его простотой, чистотой, миролюбием, альтруизмом и т. д. Современные люди принимают средства к жизни за ее цель. Чтобы обладать средствами, они обожествляют цель.

¹Смысл существования (фр.). — Примеч. перев.

Рудольф Отто

О ДЗЭН-БУДДИЗМЕ

Дзэн (на санскрите дхьяна) — это название крупной школы китайско-японского буддизма, первым святым наставником которой был Бодхидхарма. Особые черты этой школе, существующей в Японии и поныне, придал китайский наставник Хякудзэ (ок. 800 г.). Основу ее учения составляет махаяна, она и обусловила ее церемонии, ее мифы и ее пантеон (если вообще возможно применять такие искажающие суть названия применительно к махаяне). Торжественность нуминозного, отразившаяся на всех буддийских церемониях, на образе жизни буддийских монахов, находит также свое продолжение в великолепных храмах, залах, религиозной живописи, ритуалах и повседневном поведении. В отличие от ведущей школы японского буддизма — школы синсю, глубоко персоналистичной по своей сути и видящей спасение в личностной вере в спасительную силу Будды Амиды, последователи дзэн — мистики. В то же время они — мистики практические; подобно Бенедикту, они соединяют *ora et labora*¹; так же как и бенедиктинцы, они возделывают землю, занимаются ремеслами или, при наличии таланта, предаются творчеству, создавая утонченные скульптуры и картины. «Кто не работает, тот не

¹ Молитва и труд (лат.). — Примеч. перев.

ест», — таков был принцип Хякудзэ. Тем не менее не это является главным. Находясь в одном из дзэнских монастырей в Токио, я задал его почтенному настоятелю вопрос: «Какова основная идея дзэн?» Настоятель был озадачен, ведь он должен был дать содержательный ответ. И он сказал: «Мы верим, что сансара и нирвана ничем не различаются, что они суть одно и то же и что каждый должен найти сердце Будды в своем собственном сердце». Но, в сущности, и это еще не высший смысл дзэн, ибо это — «сказанное», это — «доктрина», это — переданные другому слова. Высший смысл дзэн — не идея, а переживание, озаряющее не только понятия, но и саму идею. Природа дзэн открывается в следующих примерах, в которых приверженцы дзэн без слов, только при помощи жестов и выражения лица, изображают нам сущность их учения.

1. Прежде всего нужно вспомнить изображение самого Бодхидхармы — громадного грузного человека, который «сидит перед стеной десять лет в молчании», сосредоточенный, шарообразный от внутреннего напряжения, словно лейденская банка, с глазами, вылезшими из орбит, с взглядом экзорциста, изгоняющего дьявола, или человека, перед которым предстало какое-нибудь божество, чтобы тот узнал и возвестил всему миру его тайны. Кто знает, на что он смотрит, что он хочет совершить? То, что это нечто ужасное, что это сам ужас, — написано на его лице. Поэтому великие изображения Бодхидхармы так ужасающи — в полном смысле этого слова. При первом же взгляде отчетливо видно, что этот сидящий человек ищет что-то, превосходящее своей глубиной любую другую вещь, что-то, в сравнении с чем любые вещи ничтожны, что-то, что может быть понято только как нуминозное. И всякий, кто всмотрится в это изображение, испытает легкий ужас от присутствия чего-то, что отражается в этих глазах, в этой сосредоточенности.

2. В то же время эта сосредоточенная поза выражает не что иное, как самоисследование, самосоиздание, поиск самого себя. И конечный результат этого, видит Бог, не есть результат чьего-то ума или чьей-то деятельности. Освобождение, связанное с этим открытием, есть нечто бесконечно далекое от так называемого самоосвобождения. Уверения множества проповедников буддизма, полагающих, что превосходство буддизма заключено в его учении о самоосвобождении, и близко не подходили к этой истине. Это открытие — окончательный прорыв, приходящий к человеку как совершенно мистический факт, как нечто, что не может быть сделано кем-то. Оно либо являет себя, либо таит себя. Никто не может сделать, сотворить, найти его. Это вряд ли можно охарактеризовать как «милость», ибо «милость» относится к «Милосердному». Но она неким образом подобна «милости» — поскольку под «милостью» и ее переживанием понимается бесконечно чудесная тайна. Это — использование «небесного ока», что больше похоже на погружение в чары, в колдовство, чем на самоосвобождение.

3. Каково содержание такого открытия? На устах тех, кто это пережил, лежит печать молчания. Так и должно быть, ибо если у этой школы и есть догма, то это догма непостижимости и невыразимости «вещи как таковой». Это Истина, которую хранит все сущее, которая в мгновение ока преобразует жизнь и придает ранее невидимый, непостижимый смысл существованию и самой себя, и мира. Она сопровождается бурным выплеском эмоций и ничем не ограниченной радостью. Здесь имеется связь с неким постоянным «изучением Непостижимого». Это изучение, однако, не является чем-то интеллектуальным, оно — неопишемое, более глубокое проникновение в истину дзэн. Оно естественно вытекает из повседневного поведения и освещает лица тех, кто переживает его. Оно порожд-

дает готовность к служению, ибо смысл жизни состоит в помощи всем живым существам в деле освобождения. Оно обнаруживает себя в постоянно повторяемой клятве:

*Живые существа бесчисленны, но я клянусь спасти
их всех.*

*Страдания мира неугасимы, но я клянусь справиться
со всеми ними.*

*Врата Дхармы бесчисленны, но я клянусь пройти
их все.*

Путь Будды несравненен, я клянусь пройти его.

Оно направляет разум к наивысшим идеалам, но предполагает при этом отречение от желания славы для себя и воспитывает в человеке смирение: «Пусть идеал станет таким же высоким, как венец Вайрочаны (высочайшего из будд), а сам человек пусть ведет жизнь столь смиренную, чтобы простираться в ничтожестве у ног ребенка».

Однако вся самодисциплина и все связанные с ней действия происходят без принуждения, без жажды вознаграждения или обретения заслуг, без осознания этих действий как самодисциплины.

*Тени бамбука дрожат на ступенях,
Но не стирают с них пыль;
Лунный свет проникает в глубокий пруд,
Но на воде не остается следов.*

Сансара и есть нирвана. Лихорадочный поиск спасения за пределами бытия становится ненужным, ибо объект поиска обнаруживается в самом бытии и в союзе с бытием. Этот мир перерождений, страданий и печалей сам по себе является полным блаженства царством Будды; он сияет в прозрачных глубинах мистической красоты, которую вдохновенная кисть этого художника воспроизводит с несравненной выразительностью. Он с презрением смотрит на книжную мудрость

и схоластическую образованность. Но это есть редкая, глубокая, внутренняя мудрость, которая обретает выражение в лаконичных словах, мгновенном афоризме, кратких стихах, только намекающих на истину. Это есть правда, которая вовсе не одно и то же, что и обыденная правда, и которая лучше всего выражает свои особенности по контрасту с обыденной правдой, а именно в своей некоей внешней грубоватости, посредством которой, как в случае с Сократом, глубокий духовный вклад становится вдвойне очевиден в победе над безобразной или странной формой лица. Такими постоянно описываемыми и изображаемыми фигурами являются, например, Хань-шань или Ши-дэ, портрет которых, написанный Сюбуном, по-моему, является величайшим физиогномическим шедевром. Никто еще не смог лучше передать, как столь совершенно насмешливая, даже гротескная внешняя форма может полностью исчезнуть, заставив вас забыть о ней перед внезапно развернувшейся глубиной, и тем самым суметь дать почувствовать незначительность всего материального или внешнего перед Внутренним. И это вполне в духе лаконичной манеры самого последователя дзэн, который использует в рисунке лишь несколько штрихов и мазков чудесными индийскими чернилами. И в то же время это подобно «бамбуковой тени, которая ложится на тень, не задевая ее», т. е. так безразлично ко всем внешним проявлениям, так непосредственно.

Некоторые ученые объясняли махаяну как «результат проникновения мистицизма веданты в буддизм». Однако из образов Хань-шаня и Ши-дэ, из образа монаха Бу-дая с его громадным брюхом мы можем понять, сколь осторожными нам следует быть в подобных утверждениях. Такие личности совершенно немыслимы среди учеников Шанкары, а их опыт, каким бы невыразимым он ни был, по сути своей совершенно отличен от переживания Брахмана в веданте.

Опыт таких людей намного проще, намного блаженнее, ярче, богаче в своих возможностях; он не отвергает мир, но преображает его. Это есть мистицизм. Но это показывает, что мистицизм может быть различным, что это не отдельная, самосушая категория бытия, не нечто формальное, а именно то, что предвкусывает иррациональное, которое может прийти по-разному и иметь самое различное содержание. Если попытаться найти аналогии названным мной мистикам, то их легко обнаружить среди учеников св. Франциска, таких как св. Эгидио или Джинепро. Утверждение, что сансара и нирвана суть одно и то же, могло бы вызвать у Шанкары только отвращение.

4. Внезапной вспышкой появляется новая точка зрения. Содержание этого переживания совершенно невыразимо, и по этой причине оно просто не может быть передано. Оно должно родиться в каждом, во всей своей оригинальности. Внезапность и непередаваемость — это истинные догмы школы дзэн. Именно поэтому художники снова и снова изображают Бодхидхарму рвущим и выбрасывающим сутры и другие священные тексты. А еще есть учителя и ученики, и отношения между ними имеют огромное значение. Ученика не обучают тому, чему просто невозможно обучить, но его ведут или, лучше сказать, *толкают*, до тех пор пока у него не появится интуиция. То, что помогает ему в этом, проявляется прежде всего в свидетельствах последствий опыта, которые перечисляются в предыдущем параграфе. В их союзе, живо переживаемом, они должны пробудить предварительное понимание в априори восприимчивом человеке и тем самым подготовить в нем взрыв пробуждения. Кроме того, существуют энергичные приемы необычной педагогики, которые могут показаться нам безумными, но которые тем не менее успешно достигают своей цели, — цели совершенствования ученика. Судзуки рассказывает на первый взгляд маловразумительную исто-

рию о пробуждении Хакуина его учителем Сёдзю. Хакуин считает себя хорошо знакомым с буддийской премудростью и хвастается своими познаниями перед учителем. «Чушь и бред», — говорит на это учитель. Хакуин пыгается возражать, но учитель наносит ему несколько ударов и с криком «Ах, ты, пещерный житель!» выгналкивает его из дома так, что тот падает в грязную лужу. Через какое-то время Хакуин снова приходит к учителю с твердым намерением заставить того высказать истину. На этот раз наставник сбрасывает его с веранды, и тот падает возле каменной стены. И пока Хакуин лежит там, почти без сознания, Сёдзю презрительно смеется над ним. Теперь Хакуин хочет покинуть учителя. Затем, когда он отправляется в деревню за подаянием, происходит чудо — случайное событие, наподобие сверкающего блика на ведре в случае с Бёме, дает толчок, чтобы глаза открылись на истину дзэн. Бесконечная радость охватывает его, и он бросается назад к старому учителю. Не успевает он пройти через главные ворота, как учитель узнает его и машет рукой, говоря: «Ну, какие хорошие новости ты принес? Быстро, быстро! Входи!» Хакуин говорит ему о том, что с ним произошло, и наставник дружески хлопает его по плечу со словами: «Вот, и ты получил это».

Еще одним средством служат проповеди — наверное, самые странные из всех, которые когда-либо читались ниццущим спасения. Их лаконичные, подчас односложные утверждения не являются наставлениями. Они часто кажутся бессмысленными, но скрывают нечто такое, что единственно не растрачивается на таких загадочных встречах, ставших привычными для учеников через предыдущую практику. Эти проповеди — скорее, наставляющие удары для души, которые идеограмматически толкают ее к спасению. Представьте, например, «диалог» между Уммоном и его учеником:

- Что такое духовный меч Уммона?
- Хум!
- Каков прямой путь Уммона?
- Наисокровеннейшее!
- В каком из Трех Тел проповедовал Будда?
- Сюда!
- Что такое глаз истинной Дхармы?
- Везде!
- Что такое Путь?
- Вперед!
- Возможно ли, чтобы кто-то был посвящен в монахи без согласия родителей?
- Мелко!
- Я не понимаю!
- Глубоко!
- Понимаете ли вы?
- Слепой!

Или, например, такая проповедь:

Уммон сидел на своем месте. Некий монах пришел к нему с вопросом. Уммон воскликнул: «О монахи!» Все монахи повернулись к нему. Тогда он встал и, не говоря ни слова, вышел.

5. В этих довольно парадоксальных высказываниях, действиях или жестах присутствует внутренняя иррациональность. Они примечательным образом показывают ее парадоксальную и в то же время внутреннюю природу, которая в конечном счете противоположна всяким внешним явлениям и показухе. Переживание иррациональности может быть только внутренним, лежащим за пределами сознательности, рассудочности, дискурсивности, указывающим на самую глубину. Это переживание — столь же внутреннее, как ощущение здоровья или болезни, как ощущение жизни. Отсюда — и все кажущиеся странными действия наставников, которые даже слышать не хотят о Будде или о дзэн. Когда о Будде или о дзэн начинают размышлять, они утрачивают свою оригинальность и исконность. Их уже нет.

«Если душа говорит, тогда — уввы! — говорит уже не душа». Как благородство, которое сознает себя, уже не есть благородство, так и дзэн, когда он говорит о себе, уже не есть дзэн.

Госо сказал своему ученику Энго:

— Ты — хороший ученик, но у тебя есть один маленький недостаток.

Энго спросил его, что же это за недостаток.

Наставник ответил:

— Ты уже слишком хорошо освоил дзэн.

Другой монах спросил:

— Почему вы так не любите говорить о дзэн?

— Потому что от этого болит живот, — ответил учитель.

Этого наставника раздражало, когда кто-то пытался говорить о невыразимом, о том, что может быть пережито только в самых глубинах сознания. Из этой установки вытекают всевозможные непочтительные по отношению к святыням действия, когда, например, некий монах однажды согрелся в холодную погоду, сжигая изображения Будды, или когда о внешних объектах религии говорят с презрением. Линь-цзи говорил: «О последователи Истины, если вы встретите будду, убейте его, если вы встретите патриарха, убейте его». А Уммон однажды провел своим посохом линию на песке и сказал: «Все будды, бесчисленные, как песчинки, сидят здесь, говоря всякие глупости». А в другой раз: «За стенами монастыря стоят Небесный Император и Будда, рассуждая о Дхарме. Какой шум они производят!» Но часто после подобных фраз разговор мог качнуться в другую сторону и продолжаться в иной тональности. Беседа могла мягко указывать ученику, что он все еще говорит об окружающих вещах, указывать до тех пор, пока он, наконец, не понимал это. Однажды Уммон направлялся в лекционный зал, как вдруг услышал величественный звон колокола. Он воскликнул: «Почему мы, словно обезьяны, носим на-

ши одеяния в этом огромном мире, если так звонит колокол?» Подобные методы наставления применяла и буддийская живопись. Например, последние слова Уммона воспроизведены в красках в картине под названием «Храмовый колокол вечером». На ней изображено огромное пространство. Наполовину видна галерея монастыря. Легкие штрихи — намеки на удары колокола. Это не умирительный пейзаж, это дзэн. И дзэн также парадоксален во многих картинах, которые современные люди предпочитают относить к незрелому восточному экспрессионизму. Эти особенно впечатляющие ландшафты, на которых нанесено несколько пятен, почти невидимых, подобных лаконичному дзэнскому выражению, содержащему целый микрокосм и получившему аллегорическое толкование в иероглифе невыразимого-непередаваемого. Здесь нирвана на самом деле становится видима в сансаре, и единое сердце Будды как глубинный источник всех вещей бьется так ровно и так ощутимо, что замирает дыхание. Но обо всем этом и так слишком много «сказано».

Преп. Нёгэн Сэндзаки

ЧТО ТАКОЕ ДЗЭН

Что такое дзэн? Я хочу поведать о нем простым и ясным языком, без всякой схоластики. Возможно, многие из вас читали книги о дзэн, но если кто-нибудь спросит: «Что такое дзэн?» — то вы, скорее всего, окажетесь в замешательстве и сразу не ответите на этот вопрос. Дзэн надо практиковать и переживать индивидуально, его невозможно объяснить словами. Вы можете назвать его Безмолвием, но просто Безмолвие (даже с большой буквы) не есть дзэн. Ни словами, ни без слов сущность дзэн не объяснить. Я не хочу отговаривать вас от чтения книг о дзэн. Я бы даже сказал, что вы должны читать их, и не только строку за строкой, но и между строк, и с особым вниманием. Вы можете также посещать лекции о дзэн, искренне стараясь понять, что говорит оратор. Я нахожусь здесь, несмотря на мой ужасный английский, и рассчитываю на старательность прекрасных слушателей и беспристрастных мыслителей, коими вы являетесь. Так что постараемся получить взаимное удовольствие от нашей совместной работы. По-японски мы называем такие встречи *сандзэн*, по-китайски — *цаньшань*. Это буддийские термины. *Цань* значит «находиться лицом к лицу с кем-то». Допустим, кто-то идет в храм; это тоже *цань*, поскольку имеется в виду, что там этот некто встретится лицом к лицу с Буддой. Но если

женщина идет в храм, чтобы похвастаться своим новым платьем, это не есть *цань*. Даже если она видит статуи Будды, она не совершает *цань*, пока не достигнет какого-то иного состояния души. *Цань* означает, что я вижу себя в вас, а вас — в себе. Образ или статуя Будды символизируют любовь, милосердие и мудрость. Когда кто-то совершает ритуал почитания такого символа, поклоняясь и складывая ладони, он входит в Будду, а Будда входит в него. Он сливается с Буддой, и уже ничего не остается, кроме милосердия, сострадания и мудрости. Вот это и есть истинное *цань*.

«Шань», или «чань», как чаще произносят, — это то же самое, что японское «дзэн». Теперь везде принято произносить «дзэн». Немцы не произносят это слово как «цзэн», а испанцы — как «тхиен». Следовательно, «цань-шань», или «сандзэн», означает ситуацию, когда человек погружается в дзэн, а дзэн входит в него. Санскритское слово «дхьяна» в китайском стало произноситься как «шань», а в японском — как «дзэн». Дзэн ныне повсеместно считается реализацией буддийской мудрости. Я мог бы сейчас помахать вам рукой и сказать: «Пока!» — и это было бы дзэнским выражением. Дзэн, однако, не ограничивается внешней формой. Его можно описать и одним словом, и тысячей страниц. Если в ходе нашей сегодняшней беседы мы вступим в дзэн, а дзэн — в нас, это будет означать, что беседа прошла не напрасно.

Итак, что же такое дзэн? Некоторые люди в Японии понимают дзэн как простоту и утонченность. Они даже могут найти где-нибудь в лавке старьевщика какие-нибудь ветхие и необычные вещи и объявить их «дзэнскими». Если кто-то не слишком поглощен земными делами и ведет себя необычно, но настроен дружелюбно по отношению к другим людям, его называют «человеком дзэн». Обычно тех, кто изучает дзэн, считают людьми со странностями, однако это только доказывает их близость к пробуждению. Когда мы мо-

ем руки с мылом, запах мыла еще некоторое время остается на наших руках. Этот запах — результат мытья, и он не имеет никакого отношения в самой чистоте. Дзэн просто учит человека жить так, как ему следует жить. У дзэн нет ни запаха, ни цвета, ни вкуса. Тот, кто выставляет дзэнские стремления напоказ, еще хуже, чем набожный сноб.

Чайную церемонию породил дзэн, но она не есть сам дзэн. Сложная форма чайной церемонии по своему безмятежному характеру имеет нечто схожее с духом дзэн, но она мало похожа на сам дзэн, который ведет лодку жизни через бурные моря этого мира. Дзэнские диалоги можно ошибочно принять за остроумные замечания, но на самом деле они представляют собой сжатую форму философских доводов, и ни один из них не является пустой болтовней или острословием. Многие люди в Японии используют слово «дзэн», но лишь единицы понимают его истинное значение. В дзэн вся вселенная видится как истинное «я» человека. Дзэн говорит, что небо, земля и человек произрастают из одного корня и что все в этом мире взаимосвязано.

Сейчас я говорю, а вы слушаете. Но говорящий и есть слушатель. Есть только один мастер, но уловки различения делят аудиторию на «вас» и «меня». Этот мастер — не мужчина и не женщина, он не богат и не беден, он не мудр и не глуп. Он в огне не горит и в воде не тонет. Это — сияние Креста, которое освещает весь мир. Иногда его называют «светом любви». Даже меч Мухаммеда несет на себе этот блеск. Он никогда не может исчезнуть и существует испокон веку. Лао-цзы называл его «Дао», Конфуций — «жэнь». В буддизме его называют «татхата», «дхармата», «нирвана» или «сатья». В любом дзэнском диалоге так или иначе говорится о нем, в противном случае — это лишь простая беседа о мирских делах. Приверженец дзэн в первую очередь должен осознать свое истинное «я» — сущность разума — и обрести гармонию с ним

посредством воплощения его в повседневной жизни. Он должен разрушить свою иллюзорную башню из слоновой кости и с воодушевлением трудиться в реальном мире.

Человек начал познавать то, что, как он полагал, существует вне его. Он заинтересовался: а что это такое — горы, реки, леса, облака, звезды, солнце, луна и т. д.? Объективность стала основой его познания. Иными словами, предметом философии стала «Таковость». В буддизме «Таковость» называется также «дхату», в противоположность «читте», которая представляет собой субъективность, или «Этовость». Наука существенно помогла постижению «Таковости», но она показывала лишь, как существуют вещи, и не могла объяснить нам, что такое эти вещи. Тогда человек начал изучать разум и сознание и создал психологию и теорию познания. Он убедился, что объективность — это просто отражение субъективности, и поэтому постулировал наличие сознания и стал исследовать его. Начиная с греческих софистов и до нынешних идеалистов он исследовал сознание объективно — и потерпел неудачу. Он изучал «Этовость» как «Таковость», не переживая истинную «Этовость» в себе самом. Будда учит, что читта и дхату ничем не отличаются друг от друга и что все сущее едино в «Таковости». Согласно учению буддизма я осознаю себя в вас, а вас — в себе. Мы говорим о реальности, «Таковости», истине, но на самом деле они ничем не отличаются от нас. Для перевода санскритского слова «сатья» лучше всего подходит немецкое слово «Wirklichkeit».

Некто спросил китайского дзэнского наставника: «Что такое дзэн?» Наставник ответил: «Цинь». Такой простой ответ! «Цинь» означает «сокровенность», «интимность». В Японии самая сокровенная связь — это связь между родителями и ребенком, в Америке — между мужем и женой. Но «цинь» — самая сокровеннейшая из всех: это связь со своим собственным

разумом. Говоря «разум», я не имею в виду мысли, которые вы от кого-то слышали или где-то вычитали. В дзэн говорят: «То, что входит через врата шести чувств, не есть истинное сокровище». Для человека нет ничего ближе, чем его собственная личность, и связь между родителями и ребенком, между мужем и женой только помогает передавать это чувство близости с самим собой последующим поколениям. Дзэн, таким образом, — самый сокровенный из всех предметов, которые вы можете изучать.

Другой китайский наставник на вопрос, что такое дзэн, ответил: «Бу» («Повсюду»). Глупо спрашивать, что такое дзэн, поскольку дзэн — во всем и везде. Горы, реки, земля, строения, трава, деревья — все они выражают дзэн. Как сказано в стихах:

*Весной — тысячи цветов;
Осенью — сбор урожая;
Летом — освежающий ветерок;
Зимой — повсюду снег.
Если бесполезные вещи не обременяют ум,
Прекрасно любое время года.*

Сердце каждого человека, будь он царем или нищим, есть внутренняя обитель дзэн. Например, под Новый год, когда сильный ветер закручивает в вихрях конфетти, вы можете найти и цвет и мелодию дзэн на улицах. Вы можете переживать его и все последующие 365 дней.

Был еще один китайский мастер дзэн, который на вопрос «Что такое дзэн?» ответил: «Чу!» («Уходи!»). Иногда некоторые обороты американского слэнга очень близки к выражениям дзэн, так как с их помощью можно легко избежать запутанного смысла слов и прямо высказать голую правду. «Что такое дзэн?» — «Ну же, стукни это!» или: «Черт возьми!» Американские студенты пришли бы в восторг от такого диалога.

В философии Анри Бергсона есть идея, родственная дзэн: «Все человечество на этой блуждающей планете — одна огромная армия, мчащаяся во все четыре стороны света; каждый из нас достаточно силен, чтобы преодолеть любое сопротивление и очистить себе путь от любых препятствий. Эта бесконечно творческая жизнь и есть то, что мы понимаем под словом „Бог“. Бог и жизнь суть одно и то же».

Многие современные люди согласны с буддийскими взглядами на мир и вселенную. Например, «Творческая эволюция» Бергсона содержит множество идей, близких буддийским взглядам на сансару, в особенности тем, которые поддерживались школами тяньтай и хуаянь.

Современная *Трипитака*, полное собрание буддийских писаний, комментариев, исторических и лексикографических трудов, содержит 65 000 книг. Из них около 7000 в I—X вв. н. э. было переведено на китайский с санскрита, палийского или других древних языков. Наиболее точные переводы с санскрита сделал в VII в. Сюань-цзан. Одна из переведенных им книг называется *Да-бань-жо-боломидо-цзин*; она состоит из 600 частей. Краткое содержание этой сутры называется *Бань-жо-ли-чу-жэнь*, а наикратчайшее изложение ее идей заключено в *Бань-жо-хань-цзин*, содержащей всего 262 иероглифа.

Последняя часть этой сутры называется «Волшебные миры», и в санскритском оригинале она звучит так: «*Гате гате парagate парасамгате бодхи сваха*», что означает: «Иди вместе со всеми чувствующими существами, иди от заблуждения к пробуждению. Сваха».¹ Последнее слово — некий аналог христианского

¹ Более точно этот перевод выглядит так: «Выведи меня за пределы, выведи меня за пределы, выведи меня за пределы пределов, выведи меня за пределы беспредельного. Пробуждение, славься!» — *Примеч. перев.*

«аминь». Все мантры заканчиваются им. Некоторые глупые священники просто повторяют эти слова и ожидают, что тем самым они обретут религиозную заслугу. Такие люди не могут считаться истинными последователями дзэн. Каждому своему адепту дзэн говорит: «Иди, и раньше чем через тридцать лет медитации не возвращайся!» — «Что такое дзэн?» — «Чу». Это «чу» означает все шесть сотен частей *Праджня-парамита сутры*.

Дзэн не ищет Бога или Будду вовне. Он ищет их в разуме человека. Бодхидхарма говорил: «Я прямо указываю человеку на его сознание и предоставляю ему возможность *видеть* собственную истинную природу и быть буддой». Поэтому дзэн — учение о *цинь*, т. е. о близости. В качестве священного писания дзэн использует не только 65 000 книг буддизма, но также и христианскую Библию, и мусульманский Коран. Существуют дзэнские книги, которые не написаны на бумаге или на пальмовых листьях. Иногда страницей дзэнской книги служит горный ручей, и стая диких гусей, проплывающих по голубому небу, оставляет в ней свой отпечаток. Бодхидхарма говорил: «Мне не нужны какие-либо тексты, ведь я передаю учение вне слов и понятий». Поэтому дзэн — это учение о «бу», которое можно найти везде.

Лучшая часть дзэн — это его подвижность. Последователь дзэн должен быть настойчивым в своем постоянном стремлении осуществить истину. Он похож на велосипедиста: если он хочет двигаться, то должен жать на педали; остановившись, он упадет. «Что такое дзэн?» Есть ли у вас право тратить свое драгоценное время на такие дурацкие вопросы? Идите вперед!

Фэн Ю-лань

ШКОЛА ЧАНЬ¹

Среди всех школ китайского буддизма самой китаизированной и, возможно, наиболее известной за пределами Китая является школа чань. Это название (благодаря огромной популярности этой школы в Японии более известное жителям Запада как «дзэн») представляет собой сокращение от слова чань-на, являющегося китайской передачей санскритского термина *dhyāna* (медитация).

Согласно преданиям эта школа произошла от неких эзотерических учений, якобы изложенных историческим Буддой своим ученикам и затем передававшихся через индийских патриархов школы. «Это была передача от сердца к сердцу без использования письменных текстов».² Двадцать восьмой патриарх, Бодхидхарма, прибыл в Китай во времена правления императора У-ди (502—549 гг.) династии Лян, став, таким образом, первым патриархом чань в Китае. После его смерти школу возглавляли его ученик Хуэй-кэ (487—593 гг.) — второй китайский патриарх, Сэн-цань¹ (ум. в 606 г.) — третий, Дао-синь (580—

¹ См.: *Fung Yu-lan. Spirit of Chinese Philosophy. P. 157—174.*

² Это утверждение традиционно приписывается Бодхидхарме, который адресовал его своему ученику Хуэй-кэ.

³ Не путать с другим монахом, носившим то же имя, но жившим в 529—613 гг.

636 гт.) — четвертый и Хун-жэнь (602—675 гт.) — пятый патриарх. После смерти Хун-жэня школа разделилась на северную ветвь, возглавленную Шэнь-сю (ок. 600—706 гт.), и южную, руководимую Хуэй-нэном (638—713 гт.). Каждого из них приверженцы считали законным шестым патриархом. В добавление к этим возникли и другие менее значительные ветви.

Характерной особенностью южной школы был акцент на внезапное пробуждение. Ее основатель, Хуэй-нэн,¹ проучившись некоторое время у Хун-жэня на севере, вернулся на юг и стал проповедовать близ Шаочжоу (совр. северный Гуандун). Его ученик Шэньхуэй (686—760 гт.)² отправился на север, чтобы подвергнуть критике северную школу. В итоге северная ветвь настолько ослабла, что вскоре ее предали забвению, и южная ветвь оказалась общепризнанной школой, осуществляющей передачу чань.

Таково распространенное описание ранней истории школы чань. На самом же деле историю ее развития в Индии можно благополучно считать полностью вымышленной, и даже образ предполагаемого проводника ее идей в Китае, Бодхидхармы, окутанный туманом легенд, кажется наполовину выдуманным. Единственное, что можно сказать с уверенностью, — это то, что в самом Китае учение о спонтанном пробуждении развивалось уже со времен шести династий, что ононискало широкую популярность во времена династии Тан и что раскол между Хуэй-нэном и Шэнь-сю, возникший на основе их различных подходов к этой доктрине, является доказанным историческим фактом.

¹ Мирское имя — Лу. Родился в местечке Синьсин, к юго-западу от Кантона. Биография изложена по *Сун гао сэн чжуань*.

² Мирское имя — Гао. Уроженец деревни Сяньян, провинция Хубэй. Не путать с другим Шэнь-хуэем, который жил в 720—794 гт. Биография изложена по *Сун гао сэн чжуань*.

Что же касается более ранней истории школы, до раскола, то она совсем не столь систематична и длительна, как пытаются нас уверить авторы средневековых исторических сочинений.¹

Интеллектуальная основа чань

Строго говоря, истоки чань восходят к эпохе Дао-шэна (ок. 360—434 г.). В седьмой главе «Истории китайской философии» мы исследовали два его знаменитых тезиса: «доброе дело не вознаграждается» и «буддовость достигается посредством мгновенного пробуждения». Они и образуют теоретическую основу философии чань.

Вместе с Дао-шэном в той же буддийской общине жил известный мирянин Лю Чэн-чжи (ум. в 410 г.), отправивший Сэн-чжао такое послание: «Ум мудреца глубок и спокоен. Посредством Истины (ли) он достигает высшей цели и становится тождественным с небытием (у)». И далее: «Хотя его жизнь проходит среди именуемого, сам он находится в пучинах безымянного». Также мы читаем в *Бянь цзун лунь* («Рассуждения о сущностном») Се Лин-юня (385—453 г.): «Человек должен отождествить себя с небытием и зеркалом вселенной, ибо Истина одна, и она окончательна». Упомянув послание Сэн-чжао, мы видели, что небытие, или у, лишено качеств, а бескачественность есть истинное свойство вещей. Именно такое знание составляет *праджню*, или мудрость. С другой стороны, то,

¹ О недостоверности сообщаемой ими информации см.: *Hu Shih. The development of Zen Buddhism in China // Chinese social and political science review. 1931. Vol. 5. P. 475—505.* Детально, с привлечением огромного количества переводных текстов, философия чань изложена в книге: *Suzuki D. T. Essays on Zen Buddhism. L., 1927, 1933, 1934.*

что лишено качеств, не может быть объектом знания; поэтому праджня — это «незнающее знание». Другими словами, обладать знанием-праджней об истинных качествах вещей — на самом деле значит отождествлять себя с этими качествами. Таков смысл вышеприведенных цитат. Мудрец, слившийся с небытием, всесовершенен в своей пробужденности и поэтому обладает всеобъемлющим видением всех вещей. Это состояние тождественности называется нирваной, а праджня — всего лишь название другого аспекта этого же состояния. Одним словом, это та сфера, в которой живет обретший праджню человек; праджня — это та мудрость, которой обладают люди, погружившиеся в нирвану. Обрести одно — значит обрести и другое.

Точно так же как само отождествление с небытием совершается раз и навсегда, так и нирвана и праджня, единожды достигнутые, остаются с человеком навечно. Человек, занятый духовным самовоспитанием, не сможет соединиться с одной частью небытия сегодня, с другой — завтра, ибо небытие не делится на части. Следовательно, слияние может быть только полным, в противном случае — это вообще не слияние. То же относится к нирване и праджне: либо они есть *in toto*, либо их нет вообще. Это суть учения о мгновенном пробуждении. Мгновенное пробуждение означает обретение праджни, а достижение состояния Будды — обретение нирваны. Се Лин-юнь замечает: «Появился последователь Будды, который учит, что состояние зеркалоподобной пустоты (т. е. нирваны) непостижимо и таинственно, и поэтому не может идти речи ни о каких ступенях (для его достижения)». И далее: «Разговоры о ступенях хороши только для наставления простолюдинов. Учение о мгновенном пробуждении — единственное, которое выражает истину». Упомянутый здесь «последователь Будды» — это Дао-шэн.

Что же такое это *у*, переведенное как «небытие»? Существуют две интерпретации. Одна состоит в том, что «небытие» — это абсолютное ничто, некая «запредельная пустота», небытие, отрицающее само себя. Поскольку у него нет никаких свойств, то ему нельзя дать никакого названия. Поэтому ум мудреца, отождествленный с этим ничто, как говорят, подобен пустому пространству. Другая интерпретация заключается в том, что *у* — лишь другой термин для обозначения ума, из которого происходят все вещи. Без сознания ничего бы не существовало. Следовательно, если сознание активно, возникают разнообразные формы феноменального существования; если оно неактивно, их появление невозможно. Истинное качество вещей — это «изначальный разум» всех живых существ, который также иногда называют «изначальной природой», или «природой Будды». Обладать видением истинного свойства вещей — значит постигать это сознание и воспринимать эту природу в самом себе. Дао-шэн говорил об этом так: «Отказаться от иллюзий — значит достичь запредельного; достичь запредельного — значит вернуться к истокам».

Сэн-чжао принял первую интерпретацию, Дао-шэн, со своим учением о природе Будды, по всей видимости, — вторую. Позднее, уже в рамках самой школы чань, эти тенденции получили дальнейшее развитие. Одна имела отношение к первому направлению с его лозунгом «Не сознание, не Будда», другая — ко второму, отставившему лозунг «Иметь сознание, быть Буддой». Эта вторая тенденция ближе подходит к непостоянному миру феноменов.

Однако все чань-буддисты, безотносительно от выбранной ими интерпретации, выделяли пять главных пунктов: 1) Высшая Истина, или Первопринцип, невыразим; 2) духовное совершенствование невозможно; 3) в конечном счете ничего не достигается; 4) в буддийском учении нет ничего особенного; 5) чудесное

Дао заключено везде, даже в «ремесле водоноса или лесоруба».

Первопринцип невыразим

Высшая Истина, или Первопринцип (*ди-и и*), невыразим по той причине, что все, что он должен был бы выразить, «лежит за пределами обусловленного и сознательного».¹ Согласно традиции чань Шэнь-сю (ок. 600—706 гт.) написал такой гимн:

*Наше тело подобно древу бодхи,
А ум — блестящему зеркалу.
Все время чистим их усердно,
Чтоб пыль мирская к ним не приставала.*

Прочтя это, Хуэй-нэн (638—713 гт.) написал ответ:

*Изначально не было дерева бодхи,
Не было и никакого зеркала.
Поскольку изначально ничего не было,
К чему ж тогда мирская пыль пристала?*

В первых двух строках Шэнь-сю описывает то, что выражает Первопринцип; в них, следовательно, тому, что не имеет качеств, приписывается качество. Последние две строки утверждают необходимость духовного совершенствования для достижения Первопринципа. В противоположность этому Хуэй-нэн в первых двух строках указывает на невыразимость Первопринципа, а в последних двух — на то, что духовное совершенствование для его достижения не нужно. Это «не-совершенствование» на самом деле означает всякое отсутствие целенаправленного совершенствования. Это «воспитание посредством не-воспитания». Эти различия между

¹ Высказывание, приписываемое Сэн-чжао в качестве его ответа Лю Чэн-чжи.

Шэнь-сю и Хуэй-нэном представляют собой разницу между северной школой чань (позднее утерявшей влияние) и южной. Таким образом, среди последующих поколений чаньских мастеров утвердилась мысль о том, что для того, чтобы выразить Первопринцип, не надо говорить о нем, т. е. надо «утверждать его через не-утверждение». Также они поддерживали идею о том, что единственный способ духовного совершенствования — это «не-совершенствование».

Об ученике Хуэй-нэна, знаменитом Хуай-жане (677—744 гг.), рассказывают следующее: «Ма-цзу¹ жил на Южной горе,² в монастыре Чуаньфа. Здесь, в уединенной хижине, он в полном одиночестве предавался медитации (чань), не обращая внимания на тех, кто приходил к нему. Однажды Хуай-жан встал у входа в его жилище и начал тереть друг о друга два кирпича. Это продолжалось очень долго, и Ма-цзу наконец спросил: «Что ты делаешь?» Хуай-жан ответил, что таким способом он пытается сделать зеркало. „Разве растирая кирпичи можно сделать зеркало?“ — удивился Ма-цзу. Хуай-жан ответил: „Если нельзя сделать зеркало растирая кирпичи, то как можно стать буддой посредством медитации?“». Сказать, что невозможно стать буддой посредством медитации — это то же самое, что сказать, что невозможно совершенствоваться духовное совершенствование.

В записях о Ма-цзу сохранилось еще одно утверждение: «Учителю задали вопрос о том, как следует заниматься духовным совершенствованием. Тот ответил: „Духовное совершенство — не из тех вещей, которые можно воспитать в себе. Если мы говорим, что совершенство можно взрастить в себе, это значит, что

¹ Более известен как Дао-и (709—788 гг.). Не путать с другим Дао-и, жившим в 679—754 гг.

² Самая южная из пяти «священных гор», находящихся в провинции Хунань, к северу от Хэньяна.

его можно и потерять, как это бывает среди шраваков (последователей хинаяны). Но если мы говорим, что его нельзя воспитать в себе вообще никакими способами, то опускаемся на уровень простых людей". Способ достижения духовного совершенства состоит не в воспитании и не в не-воспитании, а в воспитании через не-воспитание.

Совершенствование через совершенствование требует сознательных действий, иными словами — целеполагающей деятельности. Такая деятельность относится к области жизни и смерти, и поэтому она становится объектом возникновения и разрушения. Си-юнь¹ говорил: «Предположим, что некий человек в течение бесчисленных веков и калып практиковал шесть парамит² и достиг мудрости будды. Однако даже это не есть окончательный результат. Почему так? Потому, что все эти действия обусловлены. Следовательно, с прекращением инерции их действия человек снова погружается в сферу преходящего». И далее: «Все деяния в конечном счете приводят в сферу преходящего, ибо их сила ограничена во времени. Они — как стрела, пущенная в воздух: когда инерция исчерпана, стрела падает на землю. Таким образом, все они в итоге возвращают в колесо рождения-и-смерти. Следовательно, совершенствовать себя таким способом — значит не понимать смысла учения Будды и подвергать себя бесплодному страданию. О, как же это ошибочно!»

Совершенствование с обдуманно поставленной целью предполагает направленную деятельность. Следовательно, его результат может быть только времен-

¹Точная дата смерти неизвестна; называют 848, 849, 850 или 855 г.

²Шесть форм деятельности, переносящих человека за пределы области морали, к нирване: 1) милосердие; 2) дисциплина; 3) кротость; 4) мужество; 5) медитация; 6) праджня.

ным, наряду с другими временными вещами, которые он не может превзойти. Истинный способ превзойти их состоит, согласно чань, в «прекращении связи с вещами». Так, буддист-мирянин Пан Юнь однажды спросил Дао-и: «Каков тот человек, кто отсек свои связи со всеми вещами?» Дао-и на это ответил: «Если ты сможешь одним глотком выпить всю воду Западной реки, то я расскажу тебе об этом». Не быть связанным с вещами — состояние невыразимое. Оно невыразимо потому, что человек, пытающийся выразить его, тут же оказывается связан с вещами. Своим ответом Дао-и хотел сказать именно это. Только таким мог быть правдивый ответ; это был пример «утверждения через не-утверждение». Если кто-то захочет поведать о том, что это такое — не быть связанным с вещами, его слова могут быть вообще непохожими на человеческую речь. Если кто-то захочет достичь этого состояния, то должен будет осуществлять «совершенствование через не-совершенствование».

Совершенствование через не-совершенствование

Поскольку сознательная практика духовного совершенствования есть форма произвольной деятельности, то деятельность, которую она предполагает, будучи связана с колесом рождения-и-смерти, становится причиной и основой неизбежного воздаяния. Си-юнь указывает: «Если вы не понимаете, как можно быть свободным от сознания, то все ваши привязанности к вещам будут порождать адскую карму. Даже если вы делаете что-то ради рождения в Чистой Земле, это тоже порождает карму, которая называется «омрачением Будды», так как она омрачает разум. Таким образом, вы оказываетесь связанными цепью причин и следствий и полностью несвободными во всех ваших действиях. На самом деле нет такой вещи, как бодхи, или

мудрость. Все то, что говорил об этом Татхагата, было сказано только для того, чтобы наставить людей. С таким же успехом можно выдать желтые листья за золотые монеты, чтобы утешить плачущего ребенка. Поэтому нет такой вещи, как совершенное пробуждение (*анубодхи*). Если вы однажды поймете это, какая нужда будет вам метаться в его поисках? Единственное, что вы должны сделать, — это по возможности освободиться от своей старой кармы и не создавать новой, порождающей новые тяготы».

Таким образом, избегание создания новой кармы предполагает отсутствие духовного совершенствования. Однако это отсутствие само по себе есть совершенствование. С другой стороны, избегать создания новой кармы — это не значит, что нужно вообще ничего не делать; это значит, что нужно не допускать какого-либо направленного сознания. Дао-и говорил: «Истинная природа (человека) вполне самодостаточна. Не быть скованным добром и злом — вот и все, что должен делать человек, занятый самосовершенствованием. Любить добро и отвергать зло, созерцать пустоту, входить в состояние сосредоточенности — все это формы направленной деятельности сознания. Но еще хуже, если вы лихорадочно стремитесь к внешнему. Чем больше вы это делаете, тем дальше цель». И далее: «Сутра гласит: „Только сочетание различных вещей — вот что такое наше тело. Когда оно возникает — возникают только они; когда оно распадается — распадаются только они“. Не следует говорить, что эта явленность вещей есть явленность „я“ и что распад их есть разрушение этого „я“. Когда вы ощущаете, что все ваши мысли не зависят друг от друга, это называется „созерцанием образа океана“».¹

¹ *Сатара-мудра-самадхи*, состояние всеобъемлющего, словно океан, созерцания.

Не быть скованным добром или злом — значит не позволять сознанию действовать произвольно. Это значит не быть ни к чему привязанным, т. е. не быть связанным чувствами. В записях бесед Хуай-хая (720—814 гг.) мы читаем: «Учителя спросили: „Может ли отсутствовать природа Будды, если присутствуют чувства, и может ли она присутствовать, если чувства отсутствуют?“ Учитель ответил: „Двигаться от состояния человека к состоянию Будды — это мудрый способ привязанности к чувствам. Двигаться от состояния человека к состоянию обитателя ада — это способ привязанности к чувствам, свойственный глупцам. Лелеять омрачающую любовь либо к мудрости, либо к глупости — значит иметь чувства, а поэтому — не обладать природой Будды. Но если, в отличие от сфер мудрецов и глупцов, включающих существование и не-существование, у вас нет выбирающего и отвергающего сознания, если у вас нет даже мысли о том, чтобы выбирать и отвергать, — это значит не иметь чувств и потому обладать природой Будды. Это называется 'не обладать чувствами по причине несвязанности ими'. Это не то же самое, что вовсе не иметь чувств, подобно дереву, камню, ветру, цветку или стеблю бамбука"».

И далее: «Взбираясь по лестнице Будды, человек теряет чувства и обретает природу Будды. Не делая этого, он имеет чувства, но не имеет природы Будды».

Не обладать направленным сознанием — значит не иметь мыслей. В *Сутре помоста шестого патриарха* постоянно встречаются такие высказывания Хуэй-нэна: «В учении нашей школы со времен ее основания и до сегодняшнего дня мы устанавливаем не-мышление — как суть, не-феноменальное — как субстанцию, не-пребывание — как базис. Не-феноменальное означает быть среди феноменального, но не иметь связи с феноменальностью. Не мыслить — значит быть погруженным в размышление, но все-таки не

иметь связи с мыслью. Не пребывать — значит не думать в процессе последовательного мышления об объектах, находящихся перед тобой». И далее: «Мыслить обо всех вещах, не пребывая в них, — значит быть свободным от всех уз, значит делать не-пребывание своей основой». То, что названо здесь не-мышлением, не означает «не мыслить ни о чем», это не означает также изгнания мыслей из своего сознания, ибо все это — только формы «связанности вещами».

Ученик Хуэй-нэна Шэнь-хуэй говорил: «Шравака (последователь хинаяны), совершенствующийся и пребывающий в пустоте (*кун*), связан этой пустотой; совершенствующийся и пребывающий в глубоком сосредоточении (*самадхи*, или *дин*) связан этим сосредоточением; совершенствующийся и пребывающий в покое (*цзин*) связан этим покоем: совершенствующийся и пребывающий в молчании (*цзи*) связан этим молчанием». Таким образом, «не мыслить ни о чем» — значит «совершенствоваться и пребывать в пустоте». Обладать не-мышлением, напротив, — значит не позволять разуму быть связанным различными объектами, быть отделенным от объектов. Другими словами, как сказано выше, не пребывать — значит не думать в процессе последовательного мышления об объектах, находящихся перед тобой. Это и есть смысл не-пребывания, пребывания в глубинах феноменального вне связи с феноменальным. Иными словами, это значение не-феноменальности. Поэтому когда *Сутра помоста шестого патриарха* говорит о не-мышлении, не-пребывании и не-феноменальности, на самом деле это означает только не-мышление. «Первый же момент мышления, в котором появляется привязанность к вещам, есть первый момент омраченности; как только разум отделится от вещей, наступит пробуждение (*бодхи*)». Таков смысл, заключенный в лозунгах «Добро не обретает награды» и «Состояние Будды достигается через внезапное пробуждение».

И-сюань (ум. в 867 г.) говорит: «Ныне ученики не достигают своих целей. В чем их ошибка? Она заключена в том, что они не верят в себя. Из-за отсутствия веры вы впадаете в состояние неопределенности, при котором подчиняетесь всем колебаниям своего окружения, подвергаетесь мириадам изменений, так что уже не можете обрести свободу. Если, однако, вы сумеете остановить постоянно мечущееся сознание, то станете неотличимы от патриархов и будд. Хотите ли знать, кто эти патриархи и будды? Все вы, слушающие меня сейчас, именно они и есть. О приверженцы Пути! Для того чтобы следовать буддийскому учению, не нужно прилагать особых усилий. Просто делайте ваши обычные дела: освобождайте ваши чаши для подаяния, пейте воду, носите одежды, ешьте вашу пищу, а когда устанете — ложитесь и отдыхайте. Простой человек посмеется над вами, но мудрый — поймет».

Человек, занятый самосовершенствованием, должен просто иметь веру в себя и оставить все прочее. Нет нужды предаваться особенным методам совершенствования, выходящим за рамки обыденных житейских дел. Важно только, находясь в мире феноменов, не быть привязанным к феноменальному и сохранять не-мышление. Это и есть усилие без усилий, совершенствование через не-совершенствование.

И-сюань далее говорит: «Бывает так, что исчезает сам человек, но не его окружение, и бывает так, что исчезает окружение, но не сам человек; случается и так, что исчезает и то и другое, а может быть и так, что ни то ни другое не исчезает». «Человек» — это субъект знания, «окружение» — объекты этого знания. Рассказывают, как настоятель Хуэй-мин (697—780 гг.) пришел к Хуэй-нэну, прося наставить его в истинном учении. Патриарх сказал: «Для начала сосредоточь свое сознание, не позволяя ему пребывать ни во зле, ни в добре». Когда Хуэй-мин сказал, что уже прошел эту практику, Хуэй-нэн продолжил: «Те-

перь, когда ты уже не думаешь о добре и зле, вспомни, каким был Хуэй-мин до того, как был зачат». Под воздействием этих слов Хуэй-мин внезапно погрузился в состояние безмолвной тождественности. После этого он поклонился и сказал: «Это все равно что пить воду. Человек сам знает, холодная она или горячая».

До своего рождения Хуэй-мин как субъект не существовал, но было, в противоположность ему, множество объектов. Таким образом, потребовав вспомнить свое состояние до зачатия, патриарх вынудил Хуэй-мина устранить из его сознания и субъект, и объект. Тем самым он сделал его способным войти в состояние «безмолвной тождественности» (*мо ци*), т. е. отождествиться с небытием. Такое состояние предполагает не просто умственное осознание небытия, но истинное соединение с ним.

Внезапное безмолвное отождествление — это другое название для внезапного пробуждения (*дунь у*), о котором говорится в афоризме: «В одной мысли обретя согласие с истиной, человек достигает истинного пробуждения». Имеется различие между таким пробуждением и тем, что обычно называют знанием, так как в последнем существует большая разница между познающим и познаваемым, тогда как в первом они едины. Поскольку у пробуждения нет объекта, мы можем с уверенностью сказать, что оно не есть знание. С другой стороны, оно не есть также простое отсутствие знания. На самом деле оно — не то и не другое, оно — «знание, которое не есть знание».

В записях изречений Цун-шэня (778—897 гг.) мы читаем: «Учитель спросил Нань-цюаня:¹ „Что есть Путь?“ Цюань ответил: „Обычное сознание есть Путь“. Учитель спросил, может ли у сознания быть цель. „Описывая его, вы тем самым от него отказы-

¹ Имется в виду Пу-юань. Даты его жизни варьируются: 745—831, 748—834, 749—835, 752—838 гг.

ваетесь”, — был ответ. Учитель продолжал: „Но если вы его не описываете, то как можете знать, что оно есть Путь?” — „Путь нельзя классифицировать как знание или не-знание, — ответил Цюань. — Знание есть иллюзия понимания, не-знание — просто слепота и отсутствие понимания. Если вы действительно постигаете несомненный Путь, он подобен бесконечной пустоте, поэтому разве можно провести в нем различие между истинным и ложным?”»

В том же тексте мы читаем: «Мой покойный учитель в тридцать пять лет стал монахом и, находясь в Чэнду, слушал наставника школы «только-ум». ¹ Однажды на проповеди учитель сказал: „Когда бодхисаттва обретает видение Пути, знание и Истина сливаются воедино, предметы и дух становятся единым целым. Таким образом, здесь исчезает различие между переживаемым и тем, кто переживает. Однажды некий еретик возразил, что если бы не было различия между переживающим и переживаемым, то как могло бы быть что-то, что переживающий мог бы пережить? В то время никто не сумел возразить на это. Наставники больше не стали созывать учеников, а отправились домой и отбросили свои монашеские одеяния. Однако позднее, когда Сюань-цзан из империи Тан узнал об этом, он спас учение, сказав, что, в то время когда знание и Истина слились воедино, а предметы и дух стали единым целым, состояние переживающего было подобно состоянию человека, пьющего воду: он сам знает, холодная она или горячая”.

Когда проповедь закончилась, Фа-янь подумал, что эта метафора совершенно правильна; тем не менее оставался вопрос: как можно знать что-то самому? Терзаемый сомнениями, он обратился к учителю, говоря, что не может понять принципа самостоятельного понимания. Учитель ничего не смог ответить...

¹ Виджнянавада. — Примеч. перев.

Позднее, придя на гору Фоуду,¹ он встретил там Юань-цзяня, который сказал, что Фа-янь проник в чертоги Истины, так как все, что он говорил, было близко Фа-яню. Фа-янь оставался там в течение года и получил наставление размышлять над изречением: „У Татхагаты было тайное учение, но его ученик Махакашьяпа не сохранил его в секрете“. Однажды Юань-цзянь сказал: „Почему ты не пришел раньше? Я стар. Ты можешь пойти к монаху Дуаню из монастыря Белых Облаков“.

Мой учитель отправился в тот монастырь. Однажды, войдя в тамошний зал для диспутов, он обрел великое пробуждение, поняв, что значило выражение „У Татхагаты было тайное учение, но его ученик Махакашьяпа не сохранил его в секрете.“ „Истинно так, истинно так! — воскликнул он. — Соединение Истины и знания, предметов и духа подобно тому, как человек пьет воду: он сам знает, холодная она или горячая. Насколько верное изречение!“ Затем он сложил стихи:

Под горой лежит клочок земли под паром.

*С руками, сложенными в приветствии, я вопрошал
и вопрошал древнего патриарха:*

*„Сколько раз ты продавал и снова покупал
эту землю?“*

*„Она была печальна от колеблемых ветром сосен и
бамбуков“, — отвечал он.*

Монах Дуань, прочтя эти строки, склонил голову в знак согласия».

Истина объективно противоположна знанию, а внешние вещи — духу. Знание и дух представляют познающего; Истина и внешние вещи — то, что он хочет знать. Слияние этих противоположностей, следовательно, представляет собой слияние познающего и познаваемого до их полной неразличимости. Здесь нет

¹ Современная провинция Аньхуэй.

никаких различий, и личность сама понимает, что эти вещи неразличимы. Таков смысл метафоры о человеке, который, глотая воду, сам понимает, холодная она или горячая. Нань-цюань говорил: «Путь невозможно классифицировать как знание или не-знание». Поэтому, с одной стороны, никакие различия не применимы к Пути, существующему для обычного знания, в котором познаваемое и познающий разделены. Такое знание — не что иное, как «иллюзия понимания». С другой же стороны, состояние неразличимости познающего и познаваемого, приходящее вместе с пробуждением, не есть бессознательное состояние, ибо если бы оно было таким, то не отличалось бы от дремучего невежества примитивных людей — состояния не-знания, которое есть просто «слепота и отсутствие понимания». Это означает, что Путь не есть знание, понимаемое обычным образом, но он не является и не-знанием.

В чань пробуждение обычно описывается как «выпадение дна чаши»: когда это происходит, все содержание сознания внезапно исчезает. Так происходит и с человеком, который обрел пробуждение: он обнаруживает, что все мучившие его вопросы внезапно разрешаются. Они решены не потому, что человек нашел для них правильное решение, а потому, что все вопросы просто перестали быть вопросами. Поэтому Дао, достигнутое таким образом, называется «несомненным Дао».

В конечном счете ничего не достигается

Как мы только что видели, то, что достигается через пробуждение, не является неким позитивным знанием. В конечном счете это не есть достижение какой-то определенной *вещи*. Цин-юань (1067—1120 гг.) заметил: «Если ты сейчас постигаешь это, то где то, что ты не постигал ранее? То, относительно че-

го ты ранее заблуждался, и есть то, относительно чего ты ныне обретаешь просветление, а то, относительно чего ты сейчас просветлен, и есть то, относительно чего ты ранее заблуждался». В чань есть известное выражение: «Гора есть гора, река есть река». В состоянии омрачения гора видится как гора, река — как река. Но и после пробуждения гора все равно остается горой, а река — рекой. В предыдущем разделе мы прочли вопрос о клочке земли под горой: «Сколько раз ты продавал и снова покупал эту землю?» Продавался и покупался простой клочок земли, точно такой же, какой был у монахов раньше. Если кто-то хочет извлечь из клочка земли нечто большее, чем тот может дать, это будет похоже на ситуацию, когда «сидя верхом на осле ищут осла». И даже, если найдя осла и осознав, что именно на нем ты и сидел, рассматривать его как нечто совершенно новое, это будет значить «сидеть на осле и не желать слезть с него». Цин-юань далее говорит: «Существуют только две болезни: „сидя верхом на осле искать осла“ и „сидеть на осле и не желать слезть с него“». Вы говорите, что искать осла сидя на нем верхом глупо, и тот, кто так делает, должен быть наказан. Это очень серьезная болезнь. Но я говорю вам: не ищите осла вовсе. Разумный человек, понимающий меня, осознает свою ошибку и перестает допускать ее, и таким образом омраченность его сознания прекращается.

Но, если найдя осла, с него не хотят слезать, то такая болезнь особенно трудно поддается лечению. Я говорю вам: не сидите на осле вообще. Этот осел — вы сами. Он — это горы, реки, равнины. Почему вы сидите на нем? Если вы будете делать это, то не сможете излечиться. Но если вы не будете этого делать, вся вселенная станет одним бесконечным пространством. После устранения этих болезней ничто уже не сможет воздействовать на ваш разум. Это духовное совершенствование. Вам ничего больше не нужно делать».

Нет никакого духовного совершенствования, которое можно по своему желанию практиковать до пробуждения. После пробуждения нет никакого состояния Будды, которое можно было бы обрести. В записях бесед Си-юня мы читаем: «Учителя спросили, где находится Будда в тот момент, когда человек обретает пробуждение. Учитель сказал: „Речь или молчание, деятельность или бездеятельность, каждый звук и отблеск — все это принадлежит Будде. Поэтому куда вам идти, чтобы искать Будду? Вы не сможете приставить к голове еще одну голову или ко рту — еще один рот”». Нет никакой буддовости, которую можно было бы достичь, и нет никакого пробуждения, которое можно было бы обрести. Дао-и говорил: «Мы говорим о пробуждении как о противоположности омрачению. Но так как омрачение изначально не существует, то не может существовать и пробуждение». Это есть то, что известно как «обретение без обретения», как «конечное не-достижение».

Таким образом, жизнь мудреца ничем не отличается от жизни обычного человека. Обычный человек, как не устают повторять наставники чань, носит свою одежду, что-то ест, что-то пьет и т. д. Но то же самое делает и мудрец. В *Сюй чуан-дэн лу*¹ мы читаем о беседе Хуэй-юаня (1103—1176 гг.) с сунским императором Сяо-цзуном (1163—1189 гг.), состоявшейся в 1171 г.: «Учитель сказал: „В древности был один ученик, который жил в чаньском монастыре «Квадратный Пруд» в Ханьчжоу.² Там он написал широко известное стихотворение, в котором говорилось:

*В квадратном пруду живет змея с носом,
как у черепахи.*

¹Добавление к *Передаче Светильника*, составлено Цзюй-дином (ум. в 1404 г.).

²Близ Чэнду в провинции Сычуань.

*Поистине смешно, когда думаешь об этом!
Кто так вытянул голову змее?»*

Император сказал: „Нужна еще одна строка“. — „Стихи изначально состояли из трех строчек“, — ответил учитель. „Почему только из трех?“ — спросил император. Учитель ответил: „Он хотел, чтобы кто-нибудь закончил этот стих. В течение двухсот лет никто не смог это сделать, но затем один старый монах Юань-цзин из монастыря Дасуй, прочтя эти три строки, закончил стих так: „В квадратном пруду живет змея с носом, как у черепахи“».

После того как голова змеи была вытянута, в квадратном пруду все равно оставалась змея с носом, как у черепахи. Это иллюстрирует выражение «конечное не-достижение».

В буддийском учении нет ничего особенного

После того как пробита пелена парадоксов, основные принципы школы чань оказываются совершенно ясными и простыми. Цин-юань замечает: «Мой покойный учитель часто повторял, что практику чань следует описывать как метод золота и грязи. Пока его не постигли, он — золото; когда его постигли, он — грязь и мусор». Другими словами, после снятия покрывала парадоксов в чань не оказывается ничего невероятного или таинственного. Поэтому чаньские наставники обычно говорят: «У Татхагаты было тайное учение, но Махакашьяпа не сохранил его в секрете». Дао-ин (ум. в 901 или 902 г.) комментирует это так: «До тех пор пока вы его не постигли, оно остается тайной Почитаемого Миром (Будды); но если вы обретете понимание, оно станет раскрытым секретом Махакашьяпы». Тайна — это всего лишь то, чего большинство людей не понимают. Фо-гуо (ум. в 1135 г.) говорил: «То, что

Махакашьяпа не сохранил тайну, и было тайной Татхагаты. То, что хранится в тайне, не есть тайна; то, что не хранится в тайне, есть тайна». Тайна, которую не скрывают, есть видимая тайна.

Космологические и психологические теории изначального буддизма приверженцы чань рассматривали как «бессмысленные аргументы». Вэй-янь (751—834 гг.) также называл их «бесполезными украшениями». Такие бесполезные аргументы можно просто отбросить, так как эти «украшения» действительно бессмысленны. После того как они будут отброшены, в буддизме останутся только такие видимые тайны. Известен рассказ о том, как И-сюань, будучи учеником Хуан-бо (другое имя Си-юня), трижды спрашивал своего учителя о смысле буддийского учения и трижды получал взбучку. Позднее, когда он учился уже у Да-юя, он обрел пробуждение и воскликнул: «В конце концов, в буддизме Хуан-бо нет ничего особенного». По сути дела, не только в буддизме Хуан-бо нет ничего особенного, но и в буддизме вообще. Именно это явствует из текста *Передачи Светильника*, где сохранилась иная версия изречения И-сюаня, а именно: «В буддизме нет ничего особенного».

*В ремесле водоноса и лесоруба заключено
чудесное Дао*

Двигаться от иллюзии к пробуждению — значит забывать о своей смертной человеческой природе и становиться мудрецом. Однако жизнь мудреца не отличается от жизни простого человека, ибо «обыденное сознание и есть Дао», а сознание мудреца ничем не отличается от сознания обывателя. Этот факт описывается как оставление мудрости и погружение в то, что обычно присуще людям. Хотя для обозначения этого

возвращения здесь используется термин «погружение», на самом деле это только частичное описание того, что действительно происходит, так как с другой точки зрения этот процесс означает также и преодоление мудрости. Эта мысль выражена известной метафорой — «подняться на шаг над верхушкой бамбука высотой в сто футов». Пу-юань говорит: «Поняв другую сторону, вы возвращаетесь, чтобы жить на этой стороне».¹ Уйти на другую сторону — значит оставить смертную человеческую природу и погрузиться в мудрость; вернуться и жить на этой стороне — значит оставить мудрость и вновь погрузиться в смертную природу человека.

Мудрец делает то же самое, что и обычный человек, но, поскольку при этом он уже оставил мудрость и вернулся к смертной человеческой природе, его действия имеют иное значение, чем действия обычного человека. Хуай-хай говорил: «То, что до пробуждения называлось похотью и гневом, после пробуждения называется мудростью Будды. Поэтому сам человек не отличается от себя прежнего; отличается то, что он делает».² А Си-юнь советовал: «Просто сделай свое сознание пустым: это значит, что оно должно быть незагрязненным. Выходи из дома или оставайся в нем, стой, сиди, спи, но никогда не привязывайся к вещам и не позволяй себе действовать целенаправленно. Тогда, что бы ты ни сказал, на что бы ни посмотрел, — все будет незагрязненным». То же самое мы читаем в стихотворении мирянина VIII в. Пан Юня: «Духовное

¹ В *Цао дун эр-ши лу* (составлен японским монахом Эином в 1752 г.) это выражение слегка изменено: «Достигнув сначала другой стороны, чтобы узнать о бытии, ты возвращаешься назад, на эту сторону, чтобы просто жить».

² Здесь, возможно, имеется ошибка в тексте, который на самом деле должен читаться так: «То, что человек делает, не отличается от того, что он делал раньше; но сам человек — уже не тот, что был прежде».

понимание и божественное действие состоят в том, чтобы носить воду и рубить дрова». Эти виды деятельности, выполняемые обычным человеком, остаются просто ремеслом водоноса или лесоруба, а если их выполняет мудрец, они становятся духовным пониманием и божественным действием.

По причине этого различия мудрец, даже занимаясь работой обычных людей, не подвержен, в отличие от них, воздаяниям, обусловленным законами колеса рождения-и-смерти. В записях бесед Си-юня мы читаем: «Учителя спросили, грешно ли косить траву, рубить деревья, копать землю, распахивать целину. Учитель ответил: „Невозможно определенно сказать, греховны ли эти действия или нет. Грех это или нет — зависит от человека. Если он будет жаден и алчен до всего, что существует или не существует, если его сознание будет выбирать и отвергать, если он будет не способен превзойти три ступени¹ — тогда можно с уверенностью утверждать, что такой человек будет совершать грех. Но если он превзошел три ступени, если его сознание подобно пустоте, если он даже не думает об этой пустоте — тогда можно с уверенностью утверждать, что этот человек не совершает греха”».

«Согласно учению чань, сознание должно быть подобно совершенной пустоте. Оно должно быть свободно от всего и не должно иметь никаких качеств, включая качество пустоты. Тогда к чему же сможет привязаться грех?»

«Весь день есть — и не проглотить ни зернышка, весь день идти — и не пройти ни дюйма, все время не различать субъект и объект, быть неотделимым от вещей и событий дня, не будучи введенным ими в обман, — таким может быть человек, если он внутренне спокоен».

Вэнь-янь (864—949 гг.) также говорит о том, как «обсуждают то и это целый день, но ни единый звук

¹ 1) Бытие, 2) небытие, 3) ни бытие, ни небытие.

не срывается с уст; едят рис и носят одежды целый день, но не притрагиваются ни к единому зернышку и ни к единой нитке».

Существует рассказ о том, как однажды Лян-цзе (807—869 гт.) переправлялся через реку вместе со своим старым наставником Ми. Лян-цзе спросил Ми: «Какого рода деятельностью является переправа через реку?» — «Такого, что никто даже не замочит ног», — ответил наставник. «Достопочтеннейший, вы просто провозгласили это!» — воскликнул Лян-цзе. Тогда Ми сказал: «А как бы ты описал это?» — «Ноги даже не станут мокрыми», — ответил Лян-цзе. Переправляться через реку не замочив ног означает взаимодействовать с вещами, не будучи омраченным и связанным ими. Мудр тот, кто освобождается таким образом или кто находится в ладу с собой.

Таков результат «совершенствования через несовершенствование». Если такое совершенствование еще не завершено, необходимо следить, чтобы мысли не оказались привязанными к вещам. Иными словами, человек должен «находиться в мире феноменов и быть свободным от феноменального мира». Однако после завершения процесса совершенствования мысли продолжают течь вне связи с объектами феноменального мира, и человек остается «в мире феноменов, будучи свободным от феноменального мира». Различие состоит в том, что в начале процесса совершенствования это состояние достигается посредством сознательного усилия, а после завершения этого процесса никакие сознательные усилия уже не нужны, и такое состояние сохраняется само. Но это не означает, что подобная непринужденность возникает просто потому, что человек, занимающийся самосовершенствованием, приобретает некую привычку. Нет, это означает, что в момент обретения совершенства он переживает внезапное пробуждение и поэтому отождествляет себя с небытием. По этой причине ему уже не нужно прила-

гать некие усилия, и он просто существует таким, каков он есть.

Царство мудрости таково, что в нем «ни сам человек, ни его окружение не исчезают». В этом мире гора остается горой, а река — рекой, но человек — уже не тот, кто оставил свою смертную человеческую природу и погрузился в глубины мудрости. Хуай-хай, как мы помним, говорил, что «человек остается таким, каким он и был прежде, но то, что он делает, становится другим». В контексте философии чань эта фраза кажется результатом закравшейся ошибки, так что на самом деле Хуай-хай, видимо, сказал следующее: «То, что человек делал раньше, не отличается от того, что он делает теперь, но сам он становится другим». Первый шаг на пути оставления смертной человеческой природы и обретения мудрости состоит в том, что здесь «и человек, и его окружение исчезают»; иными словами, здесь уже не существует ни субъекта, ни объекта. Но, сделав последний шаг, человек возвращается от своей мудрости к миру смертного человечества и таким образом достигает окончательного синтеза, в котором «ни человек, ни его окружение не исчезают».

Преп. Созн Сяку

УТВЕРЖДЕНИЯ И ОТРИЦАНИЯ

Существуют два пути реализации буддийского жизненного идеала; один можно назвать позитивным, другой — негативным. Они взаимно дополняют и поддерживают друг друга. Они подобны двум сторонам медали, двум крылам птицы, двум колесам повозки. Если утверждается одно, то другое следует за ним как его логическое следствие. Каковы же эти пути? Негативной стороной буддизма я могу назвать учение о «не-я», позитивной — учение о Дхармакае (последнюю можно рассматривать как сходную с христианским понятием о Боге, хотя и не вполне идентичную, как будет показано далее).

Сначала я хотел бы рассмотреть учение о «не-я». «Не-я» — возможно, не совсем подходящий термин для обозначения буддийской концепции *анатмана*, но то, что я имею в виду, станет ясно позднее. Санскритский термин *атман*, который, как правило, переводится как «я», «эго», «самость», «душа», «индивидуальность», весьма многозначен и используется различными философскими школами в разном смысле. Буддисты под *атманом* понимают то, что таится под всеми нашими душевными переживаниями, направляет их по своему усмотрению, подобно органисту, который нажимает на клавиши так, как подсказывает ему его интуиция, или кукловоду, который заставляет своих

кукол двигаться по ему одному известному сценарию. Это странное нечто, которое, как считают, является чем-то индивидуальным, обитает где-то внутри человеческого тела и называется «эго», или «душой», формирующей центральную часть нашего существования, буддисты отрицают как предрассудок, не имеющий никакого реального подтверждения. Это отрицание составляет негативную часть буддизма.

Христианам абсолютное отрицание буддизмом существования души может показаться чем-то устрашающим. Они привыкли к таким выражениям, как «воскресение души», «бессмертие души», «спасение души», «реальность личности» и т. д. Кроме того, мы столь часто используем термины «душа» или «эго» в просторечии и воспринимаем существование души как настолько очевидный факт, что даже мысли отрицать ее или усомниться в этом факте у нас не возникает. Наше мышление, таким образом, проникнуто концепцией эго, и когда мы видим, что кто-то пытается доказать вымышленность души, то бессознательно и невольно смеемся над этим человеком. Но давайте остановимся на мгновение и подумаем, действительно ли существует такая вещь, как эго, или душа. Не обманываем ли мы сами себя, порицая тех, кто не хочет верить в реальность эго — агностиков, атеистов, еретиков, — и обвиняя их в безверии и безнравственности? Не является ли такое наше поведение самообманом, столь фундаментальным и всеобъемлющим, что в результате мы оказываемся в весьма сложной ситуации, когда наше высокоценное мнение о душе выносятся на свет божий и подвергается безжалостному исследованию мысли? Посмотрим.

Первый вопрос, который я хотел бы вам задать, звучит так: «Что мы понимаем под душой, или эго?» Например, что мы воображаем себе, когда говорим о бессмертии души? Разве мы не думаем, что, возможно, существует нечто внутри тела, не способное суще-

ствовать вне его, нечто столь тонкое и эфемерное, что наши грубые чувства не улавливают его, но при этом являющееся конкретной индивидуальной сущностью, объектом, не принадлежащим телу в качестве его части, покидающее тело в момент смерти и отправляющееся после этого в рай или ад, где оно, это мифическое существо, получает соответствующее воздаяние? Что касается того, куда отправляется душа после смерти, — об этом мы ничего не знаем, так как ни одна душа никогда не приходила к нам, чтобы рассказать о своих приключениях вне тела и о полетах в эфире. Можно предположить, что душа совершает чудесные деяния, подобные деяниям египетской ба, которую изображают обычно с двумя крылами, вполне прозаическими и материальными. Действительно ли такая вещь, похожая, скорее, на привидение, существует внутри нас? Сама мысль об этом кажется смешной.

Мы хотели бы видеть душу, насколько это возможно, нематериальной, но в итоге сделали ее столь же материальной, как любой предмет, находящийся в поле нашего видения. Мы сколь угодно можем считать душу астральной и эфирной, но она может быть только материальной, поскольку она конкретна и индивидуальна. На этом основании я утверждаю, что все хвастливые спиритуалисты — не кто иные, как настоящие материалисты, хотя они и считают таковыми только других, но не себя.

Теперь посмотрим, не обитает ли в нашем сознании такая вещь, как самость, к которой мы столь фатально привязаны. Является ли воля моим эго? А интеллект? Мысли? Сознание? Мои многочисленные желания? Инстинкты? Способность суждения? Воображение? Переживания? Конечно, все это — в некотором смысле мое эго, но является ли все это по своей природе абсолютно простым, постоянным, неизменным и самодостаточным — словом, таким, какой мы воображаем себе душу? Таким нам представляется

сознание, но разве мало в нашей умственной жизни ситуаций, когда сознание вовсе отсутствует?

Далее, разве мало случаев раздвоения, а то и «рас-
тробления» личности? Какое из сознаний в таких ситуа-
циях я должен называть своим постоянным сознанием,
своей душой или личностью, которая после смерти уй-
дет куда-то в непонятные сферы? Каждый из нас зна-
ком с тем фактом, что в детстве сознание является дет-
ским, в юности — юношеским, в зрелости — зрелым,
в старости — старческим. Таким образом, моя лич-
ность постоянно изменяется, она никогда уже не оста-
ется прежней. Какое из этих сознаний я должен назы-
вать своим настоящим, истинным «Я», или душой, и
для какого из них желать бессмертия?

Конечно, мы должны допустить, что во всех фор-
мах своей деятельности наше сознание едино. Но как
хрупко и непостоянно это так называемое единство!
Оно таково не только в патологических случаях, но да-
же и в нормальных условиях. Когда я мыслю, я есмь
мысль; когда я чего-то желаю, я есмь желание; когда у
меня есть воля к чему-то, я есмь воля, ведь это не про-
тиворечит опыту — сказать, что у меня есть такие-то
и такие-то желания, мысли или побуждения. Но я и
есмь эти желания, мысли или побуждения. Я постоян-
но перехожу от одного к другому: от желания — к
мысли, далее — к импульсу и т. д. Сколь яростны бы
ни были ваши попытки поймать этого «вечного жида»,
вы обнаружите только, что он скользок, верток, непо-
стоянен, и вам придется наконец оставить свой бес-
плодный труд.

Один ученый занимался проблемой души. Он по-
терял покой и сон, решая ее, многие годы были прове-
дены им в исследованиях и трудных поисках. Однаж-
ды он услышал, что в его страну прибывает святой
буддийский монах. Ученый поспешил в монастырь, в
котором тот монах расположился для недолгого отды-
ха, и почтительно попросил его дать совет относитель-

но рассматриваемой проблемы. Однако монах был столь поглощен созерцанием, что даже не повернул головы, чтобы посмотреть на просителя. Ученый, однако, не был разочарован и, говорят, семь дней и семь ночей стоял на одном месте, ожидая ответа. Наконец, он вытащил меч, висевший, согласно традициям того времени, у него на поясе, отсек себе левую руку и с почтением преподнес ее непреклонному аскету со словами: «Это знак моего искреннего желания получить наставление о вашей религии. Я много лет искал душу и ныне неопишимо измучен поисками. Молю, будьте милосердны, умиротворите мою душу». Тогда монах медленно повернулся к просителю и сказал: «Где же твоя душа? Принеси ее мне, я успокою ее». Ученый ответил: «Но я не могу найти ее!» И монах воскликнул: «Вот! Я успокоил твою душу!» И тогда просветление, подобное вспышке молнии, снизошло на ученого.

Одна из излюбленных притч, используемых буддистами для показа нереальности эго, — это притча о доме. Дом состоит из крыши, стен, пола, фундамента, окон и т. д. Отнимите одну из этих частей — и дома не будет, хотя только что он казался таким неизменным. Дом не имеет никакого независимого существования, отдельного от материи, сочетание различных форм которой в определенном порядке делает дом существующим. Изначально не существует никакого дома-души, или дома-эго, который желал бы своей волей проявиться каким-либо образом через сочетания крыш, стен и т. д. Дом возникнет только тогда, когда его различные компоненты будут соединены в надлежащем порядке. Если «душа дома» утверждает: «Я — вещь сама по себе, отличная от всех вас как элементов моей сущности, и поэтому я буду обитать здесь вечно, даже если ваши составные части распадутся, а затем отправлюсь на небо, где получу награду за то, что приютила столько народу под своей кры-

шей», — над такой «душой» можно только смеяться. Но разве мы не оказываемся в точно такой же ситуации, когда говорим о вечной душе, облетающей в нас, покидающей нас в момент смерти и улетающей на небо?



До сих пор аргументы были теоретическими. Теперь перейдем к практическим и этическим последствиям учения о существовании души. Я нахожу, что оно оказывает самое вредоносное влияние на нашу повседневную жизнь, ибо утверждение своеволия, корня всяческого зла, — это логическое, неизбежное заключение из убеждения в существовании души. Однако большинство людей, видимо, не осведомлены об этом факте. Они кивают на то, что «плоть слаба», ссылаются на мирские склонности «старика», но не прилагают усилий, чтобы взглянуть на самые основы бытия и увидеть, каковы причины всех душевных огорчений. Когда эти причины выяснены, лекарство от мучений — уже практически во рту. Давайте спросим, например: «Что такое эта „плоть“? Кто такой этот „старик“? Почему эта „плоть“ постоянно вмешивается в деятельность духа? Почему эта „плоть“ вообще так любит во все вмешиваться? Почему этот „старик“ так точит зуб на „юнца“?» Если всесторонне исследовать эти тревожащие вопросы, мы убедимся, что такое высокомерие плоти основывается на вере в высшую реальность души, что вредность какого-нибудь «старика» возникает из глубинной уверенности, что душа реальна и вечна. «Распни его! — говорит буддизм. — Это будет твоим первым заданием в религиозном обучении. Уничтожь это химерическое, обманчивое понятие об эго. Убедись в истинности того, что нет ничего, что обитало бы даже в самых укромных уголках сознания. Освободи себя от ига того, чего не существует.

И тогда ты увидишь, как печально и мучительно было оставаться в этой тобой самим построенной тюрьме. Ты увидишь, как свободна и легка твоя жизнь, освобожденная от лжи эго, когда никто уже и не помнит о налагавшихся индивидуализмом ограничениях, где все погружено в переживание вселенского братства». О так называемом «я» можно мыслить только в сочетании с другими подобными ему «я». Поистине, это эго и другие «я» едины, я — в вас, а вы — во мне, и это ощущение вселенского единения мгновенно разрушает стены эгоизма и утверждает значение индивидуальных жизней. Если мы осознаем эту сияющую духовность, то искренне сможем произнести то, что сказано в Евангелии от Иоанна: «И все Мое Твое, и Твое Мое; и Я прославился в них».¹

Заключение, к которому мы таким образом пришли, проливает свет на другую сферу духовного опыта, где многие религиозные деятели блуждают в потемках. Они говорят нам, что мы должны любить наших ближних и даже — врагов. Это веление весьма благородно, но нам совершенно непонятны основания, по которым мы не должны настраивать себя на то, чтобы уничтожать наших врагов или вредить своим ближним. Эти религиозные деятели просто утверждают, что таково повеление божественных властей. Все это очень хорошо для тех, кто слепо принимает такие веления. Но существуют верующие другого рода, зачастую именуемые варварами, язычниками или атеистами, которые хотят знать, зачем нужно так поступать. Зная, что человек есть некое разумное существо, мы не можем заставить себя подавлять свои законные сомнения во имя какого бы то ни было священного существа. Когда мы хотим доказать универсальность какого-либо высказывания, то находим, что простая апелляция к высшим силам не столь убедительна и

¹ Иоанн, 17, 10. — *Примеч. отв. ред.*

удовлетворительна, как обращение к нашей собственной человеческой природе или нашему разуму. Когда нам говорят: «Думай так, делай так, ибо это согласуется с внутренним разумом нашего существа», — мы ощущаем благородство человеческой природы более, чем когда-либо.

Согласно буддизму вопрос о том, почему мы не должны делать различий между врагами и друзьями, — это вопрос, осмысленный только в пределах учения о не-эго, как уже указывалось выше. Поэтому буддисты учат: «Управляй своими мыслями и делами согласно ощущению единения — и ты обнаружишь чудесную духовную истину в своем собственном сердце. Ты не обязан думать о благополучии и интересах других, и еще меньше ты должен думать о своих собственных интересах; но то, к чему ты стремишься и что воплощаешь в жизнь, должно вести к росту всеобщего, равно как и твоего собственного, счастья. В таком просветленном разуме, как тот, в котором осуществилась эта самая интимная и вместе с тем самая благородная истина, уже не проводится различие между другом и врагом, между любящим и ненавидящим. Он полон любви, милосердия и чувства братства. Человек, обладающий таким сознанием, в буддизме называется «бодхисаттвой» — «пробужденным существом» или «тем, кто обрел мудрость».

★ ★ ★

Теперь мы можем перейти к позитивной стороне буддизма и спросим себя, что это за учение, которое дополняет доктрину о «не-я». Последняя связана главным образом с проблемой развенчания народных верований относительно сущности эго и вследствие этого склонна акцентировать внимание на негативном аспекте буддизма. У нас должно быть что-то положительное, когда это ошибочное верование будет устра-

нено, и мы должны знать, как вести себя в новом окружении, в котором оказались. Большинство людей оказываются в смятении, когда им говорят, что душа, в которую они так глубоко веровали, в сущности пустое место, и задают нам множество вопросов. Отвечать на них, однако, не является в настоящее время моей задачей, поскольку, чтобы удовлетворить интерес этих беспокойных искателей истины, потребуется написать целую книгу. Здесь же я хочу сказать несколько слов о доктрине Дхармакаи, которая представляет собой положительную сторону буддизма.

Дхармака — санскритский термин, для которого весьма трудно найти эквивалент в другом языке. *Дхарма* означает «доктрину», «закон», «религию», «праведность», «бытие», «сущность», «норму» и т. д.; *ка* — «тело», «организм», «систему» и т. п. Слово *Дхармака* как их сочетание может быть переведено как «сущностная телесность», «система бытия», «тотальность существования». Но как бы ни переводили это слово, мы убеждаемся в неспособности передать весь тот смысл, который содержится в оригинале. Его можно считать эквивалентом христианской концепции Бога, и именно так я буду понимать его в дальнейших рассуждениях.

Однако *Дхармака* отличается от христианского Бога — возможно, в самых существенных аспектах. Разумеется, даже христиане по-разному интерпретируют понятие Бога; буддийское же понятие *Дхармака*, осмелюсь утверждать, близко к учению о Боге евангелиста Иоанна. Образованные христиане, думаю, знакомы с тем фактом, что Евангелие от Иоанна стоит особняком среди других евангелий. С точки зрения философии его автор стоит на пантеистических позициях, тогда как другие евангелия монотеистичны и полностью согласуются с иудейской традицией. В буддизме также присутствует пантеистическая тенденция,

и в этом отношении Евангелие от Иоанна звучит несколько по-буддийски.

Буддисты не считают, что у Бога есть некая особая обитель, что он управляет вселенной из какого-то определенного центра или штаба, сидя на своем величественном троне, окруженный ангелами, архангелами, святыми и духами, признанными его милостью. Короче говоря, буддийский Бог — не наверху и не внизу, он — среди нас, и если мы хотим встретиться с ним лицом к лицу, то сможем отыскать его среди полевых лилий, в стае небесных птиц, в журчании горных потоков; мы сможем проследить его шаги на глади моря и увидеть, как он оседлал ревущий ветер, мы сможем встретить его даже у себя в саду — словом, куда бы мы ни посмотрели, везде заметим приветливую улыбку Творца вселенной. Кто сказал, что Бог находится на небесах, в каких-то неведомых сферах, куда нам, смертным, нельзя проникнуть без его особого разрешения?

Этот буддийский Бог трудится постоянно и неустанно; он не знает покоя, не ведает усталости и не прекращает работу даже после шестидневного труда; он не прибегает к какому-то особенному откровению, чтобы объявить миру о своем существовании; у него нет возлюбленного сына, которого можно принести в жертву во искупление греха, о котором несчастный, ни в чем не повинный ребенок даже не подозревает. Зато буддийский Бог способен превратить ничтожнейшее из созданий мира в благороднейшую фигуру, в которой его слава проявится во всем своем великолепии. Он может разрушить всю вселенную и в мгновение ока воссоздать ее, и ему не потребуется для этого целых три дня. Его откровение — не некое историческое событие; оно совершается каждую минуту, и имеющие глаза видят это, и имеющие уши слышат его. Чтобы познать эту истину, надо только очистить сердце от эгоистических примесей и загрязнений, накопившихся в нас вследствие нашего субъективного неведения. Ко-

гда это фундаментальное очищение завершено, «все мы, с открытыми лицами, отражающими, подобно зеркалу, славу Божью, преобразуемся в единый образ, полный великолепия». Далее мы одеваемся «славой, которой Бог был облечен до начала творения мира». Когда мы приходим в состояние этого неограниченного духовного просветления, мы, согласно буддийскому учению, достигаем нирваны. (Большинство христианских критиков имеют совершенно неверное понятие о природе нирваны, и это замечание я делаю с целью исправить его.)

* * *

Думаю, что, несмотря на краткость и схематичность, я достаточно ясно обрисовал для вас буддийское учение о Боге. Какие же практические заключения выводят буддисты из этих утверждений? Если буддизм учит тому же, что и Евангелие от Иоанна, а именно что «Отец во мне и Я в нем» или что «Я и мой Отец суть одно», — то практическая этика буддизма, очевидно, ставит своей задачей проявить славу Божью во всем нашем поведении, во всех наших мыслях, во всех наших желаниях и стремлениях. Очевидно, что, поскольку мы суть одно целое с Богом, его слава не может быть проявлена, если мы не преодолеем границы эгоизма, которые наше неведение и наша недалекость построили между «мною» и «тобой». Пусть даже этот мир являет славу и любовь Божью, мысли о самости, которую с такой любовью пестует наше ограниченное сознание, должны быть искоренены. Буддизм не соглашается с христианским акцентом на различии между плотью и духом, словно плоть и дух являются совершенными антагонистами по своей внутренней природе.

Буддизм, наоборот, объявляет, что все различия вроде «твоего» и «моего», эго и Бога, тела и души,

старого и нового происходят от нашего субъективно-го неведения и что, когда эта тьма незнания искоренена, плоть становится единой с духом, и личность внезапно достигает, как сказали бы христиане, Святого Духа, ибо изначально нет ни плоти ни духа, ни «я» ни «ты», а есть только бесконечное сознание и любовь Дхармакаи. По этой причине буддисты не говорят, что «плоть слаба, а дух силен», а винят во всех страданиях неведение и сосредоточивают всю свою духовную энергию на искоренении этого неведения и на обретении просветления, ибо просветление есть нирвана. В этом учение о «не-я» сходится с учением о Дхармакае.

* * *

У меня нет намерения проводить параллели между буддизмом и христианством или разбирать многочисленные различия между ними, я только хочу кратко суммировать все вышесказанное. Итак, буддизм есть религия просветления, в которой интеллект и чувства соединяются в гармонии, чтобы человек мог осуществить блаженное состояние нирваны. Благодаря рассудку буддист осознает, что не существует никакой души, которая могла бы робко прятаться в пыльных закоулках сознания, что вселенная — это имманентное выражение Абсолютного, из которого мы все выходим и в которое уходим, и что в тот момент, когда мы осознаем в негативном смысле нереальность эго, в позитивном смысле мы постигаем истину вселенского единства всех живых существ в одном Тсле Пробуждения. Поскольку все это достигается через рассудок, мы приходим к пониманию и ощущению во всех объектах религиозного поклонения той высшей действительности, в которой мы живем, движемся, существуем, а также и того, что наше бытие — не только сознание, но и лю-

бовь, которая придает высший смысл единству и тождественности всего сущего.

По этой причине цель жизни буддиста — не воскрешение из мертвых, не обретение бессмертия для такого мифического предмета, как душа. Он не будет откладывать свои сокровища на черный день, ждать небесной награды, какой бы богатой та ни была; он не будет искать утешения и покоя души, обращаясь к какой бы то ни было исторической личности. Он приложит все усилия, чтобы осуществить славу Божью, существовавшую прежде всего сущего, в том мире, в котором живет и который проявляется только в следовании Богу, в исполнении его воли, — то есть воплощая в жизни (как в мышлении, так и в личностном поведении) учение о «нс-я», основу любви и милосердия.

Рут Фуллер Сасаки¹

ДЗЭН КАК РЕЛИГИЯ

Я хотела бы сказать несколько слов о дзэн как о религии, ведь дзэн — прежде всего религия. С того времени, как дзэн стал известен на Западе, выделяли различные его аспекты и разные элементы его учений: дзэн — это своего рода мистицизм; дзэн — это экзистенциализм; дзэн — это разновидность душевной терапии; дзэн — это практика, в которой в качестве педагогических приемов используются крики и удары; дзэн — это спокойный и уединенный образ жизни, и поэтому главная форма его религиозной практики — медитация; дзэн нацелен на достижение *сатори*, с которым на человека нисходит абсолютное знание и понимание всего сущего; дзэн — это абсолютная свобода; человек, достигший цели дзэн, *сатори*, пре- выше закона и всех ограничений, налагаемых обществом.

Нельзя сказать, чтобы эти утверждения были названы совершенно неверными, каждое из них само по себе содержит какую-то часть истины, однако все они, по моему мнению, упускают из виду основную цель и смысл дзэн.

¹ Настоятельница Рёсэн-ан, Дайтокудзи (Киото) и директор Первого американского института дзэн в Японии. — *Примеч. отв. ред.*

По своей сути дзэн — это религия. Какими бы другими качествами или свойствами он ни обладал, все они суть производные или побочные продукты той специфической формы религии, какой является дзэн. Сам по себе дзэн — разновидность религии, и важнее всего знать о нем именно это.

Я не собираюсь давать определение термину «религия». Дискуссии по этому вопросу все еще продолжаются и, подобно большинству других споров, они еще не привели к окончательному ответу, который бы устроил всех заинтересованных в нем. Если, однако, вы требуете, чтобы в религии присутствовал Бог, внешний по отношению ко вселенной и человеку, если вы требуете, чтобы в ней имелось единственное в своем роде священное писание, в котором содержатся все основы этой веры, если вы требуете, чтобы в ней имелась индивидуальная душа, существующая вечно и обретающая в зависимости от своих деяний вечное блаженство на небесах или вечные мучения в аду, если вы верите в существование греха, который может быть смыт жертвоприношениями и ритуалами, а также в спасение, которого можно достичь, полагаясь на спасителя, — тогда для вас дзэн не есть религия, да и вообще дзэн не для вас.

Здесь же я попытаюсь определить, что имеется в виду, когда говорят о дзэн. Слово «дзэн» обычно используют для обозначения множества разных вещей. Рискую показаться сверхконсервативной и авторитарной, в данном контексте я предпочитаю обозначать им буддийскую школу, возникшую и развившуюся в Китае, основателем которой традиционно считается Бодхидхарма, а также учение этой школы.

Хотя, как показывает уже само название, школа дзэн акцентирует внимание на медитации (иногда ее так и называют — «школа медитации»), основное ядро ее, как и ядро всего буддизма, будь то хинаяна или махаяна, составляет учение о пробуждении. Существу-

ют несколько слов, обычно обозначающих переживание пробуждения. Сокай-ан¹ предпочитает английское слово «awakening». Японцы используют слово *сатори*, которое сейчас постепенно входит в английский язык. Риндзай называл сатори «истинным пониманием», или «истинным постижением». Другое слово, датируемое временами Бодхидхармы, — *кэнсё*, «прозрение собственной природы».

Когда Будда Шакьямуни достиг своего «наивысшего совершенного пробуждения», он проявил тем самым фундаментальный принцип религии, который затем стал развивать. А когда после некоторой внутренней борьбы, нашедшей отражение в его беседе с богом Брахмой, он решился открыть свои переживания всем людям и показать им, каким способом они могут достичь освобождения от всех своих страданий и печалей, то тем самым он продемонстрировал, каковы естественные следствия пробуждения, и впервые попытался сделать свое переживание основой мировой религии.

Для хинаяны — или, точнее, школы тхеравады — главной целью является достижение личного пробуждения. Поэтому люди покидают свои дома, чтобы стать монахами, веря, что монашеская жизнь — наилучшая возможность достичь этой цели. Роль верующих мирян в хинаяне состоит главным образом в том, чтобы материально поддерживать монахов, ищущих пробуждения; таким способом миряне накапливают для себя заслуги, которые в одной из будущих жизней позволяют им самим уйти от мира и искать нирвану.

Для школ махаяны личное пробуждение и помощь другим в обретении этого опыта — это два аспекта одного фундаментального принципа. Прежде всего следует достичь пробуждения для себя, но одного этого недостаточно. Сияние опыта просветления должно

¹ Сокай-ан Сасаки — дзэнский мастер, основатель Первого американского института дзэн.

быть излучено на других людей, чтобы они могли разделить его. Само пробуждение нельзя передать другому человеку, но пробужденный может и должен помогать другим людям на их пути к этой цели, в противном же случае это значит, что он просто не понимает значимости своего опыта. Такова роль бодхисаттвы, перевозносимая махаяной. Для меня Будда Шакьямуни — идеальный образец совершенного буддийского учения. Он — Будда, достигший наивысшего пробуждения, чьей целью было не просто достичь просветления для себя, но разрешить проблему человеческого страдания, чья жизнь после обретения просветления, продолжавшаяся сорок девять лет, вся без остатка была посвящена тому, чтобы показать человечеству, как этот вопрос можно решить самостоятельно. Интересно, что один из излюбленных объектов дзэнского суми, или рисунка черной тушью, — это Шакьямуни, спускающийся с горы. Вершина горы представляет его пробуждение, а обратный путь — его возвращение в повседневную жизнь.

Следует упомянуть еще одно свойство, характерное для большинства школ махаяны. Оно состоит в том, что каждый человек, монах или мирянин, может достичь этого пробуждения. Роль мирянина в махаяне состоит не только в том, чтобы обеспечивать всем необходимым монашескую общину и накапливать заслуги путем совершения добрых дел. Мирянин, естественно, должен это делать, но если он стремится к высшей цели, то даже среди суеты повседневных дел достигнет ее.

Эта краткая характеристика двух течений буддизма, конечно, неполна. Но если вы будете помнить ее, у вас будет удобное, хоть и краткое, руководство для их различения.

Дзэн, может быть, даже больше, чем какая-либо из махаянских школ, сосредоточивается на важности пробуждения именно для мирян и делает доступными

для них ту мудрость и те практики, которые характерны для монахов. Одна из наиболее почитаемых в дзэн личностей — индийский мирянин Вималакирти из Вайшали, известный в Японии как Юимакицу, или просто Юима. Вималакирти занимает в дзэн место, не уступающее по своему значению положению величайших дзэнских монахов. Многие миряне в Китае и Японии сыграли немалую роль в истории дзэн. Среди них, например, Фу-дайси, известный как изобретатель вращающегося книжного шкафа, а также мирянин Хо, живший при династии Тан, ученик наставников Басо и Сэкито. Тот факт, что дзэн рассматривает мирян, так же как и монахов, в качестве «кандидатов в будды» и предоставляет возможность постигать Дхарму и совершенствоваться в практике всем желающим, является одной из причин, почему из всех буддийских школ дзэн-буддизм, по моему мнению, наиболее подходит для Америки и Европы.

Многие из вас слышали или читали знаменитые стихи, приписываемые Бодхидхарме, в которых говорится о дзэн; их первая строчка гласит: «Передача [учения] помимо текстов; основанность не на словах и высказываниях». Большинство людей считало в прошлом и считает сейчас, будто эти строки означают, что у дзэн нет никакого учения и что он не имеет никакого отношения к письменным текстам. Шестой патриарх, который до вступления в сангху был, как говорят, неграмотным продавцом дров, считается наиболее выразительным примером этой идеи. Однако изучение биографий великих мастеров дзэн опровергает этот взгляд. Проведя свои собственные исследования, я не нашла сведений ни об одном мастере, который бы как до пробуждения, так и после него сколь-нибудь внимательно не изучал буддийские сутры и в своих текстах не цитировал бы их. Все они были образованными людьми и хорошо знали буддийскую философию своего времени. Бодхидхарма передал *Ланкаватара сут-*

ру своему преемнику Эка-дайси, сказав, что в ней содержится подтверждение его учения. Такие сутры, как *Вималакиртинирдеша*, *Махапраджняпарамита* и *Ваджраччхедика*, *Махапаринирвана* и даже малоизвестная *Аватамсака*, были хорошо известны адептам дзэн и изучались ими. Конечно, нельзя говорить, что они обретали пробуждение только от изучения этих сутр. Пробуждение существует само по себе, и оно не зависит ни от каких сутр. Пробуждение — это прозрение собственной природы. Если именно это берется за основу, то дзэн не отрицает ценности писаний и не выбрасывает их в корзину для мусора. В текстах пробужденный находит описание и разъяснение чужого переживания пробуждения, а собственный его опыт оказывается ключом к пониманию этих текстов. Многие школы махаяны — такие как санрон, тэндай, сингон и дзёдо — основываются на учении одной или нескольких сутр. Дзэн же, как говорил Бодхидхарма, не основывается ни на какой сутре. Он вообще не принимает письменное слово в качестве основы своего учения и своей практики. Его монахи никогда не комментировали и не комментируют традиционные буддийские сутры. Наставники читают своим ученикам лекции, или по-японски *тэйсё*, по поводу изречений и писаний китайских и японских дзэнских мастеров древности. И, хотя традиционные недзэнские писания не используют в качестве основы этих лекций, многие из них ежедневно рецитируют — полностью или частично — в дзэнских монастырях и храмах и изучают в монастырских колледжах и университетах еще до того, как ученики вступят в монастыри, или когда они полностью завершат свое дзэнское обучение и свою практику.

Одним из последних крупнейших махаянских текстов, принесенных в Китай из Индии, была *Аватамсака сутра*. На основе учений, изложенных в этой сутре, в Китае развилась школа *хуаянь* (*кэгон*

по-японски). В этой школе китайская махаяна достигла апогея своего развития. Но в качестве школы хуаянь просуществовала не долго. Возможно, ее учение было слишком запутанным и малопонятным, чтобы снискать широкую популярность в массах, а ведь поддержка масс существенна для любой религиозной школы, как бы слабо они не разбирались в ее доктрине. Однако философия хуаянь вошла в качестве составной части в учения других буддийских школ Китая. Учение школы кэгон появилось в Японии в период Нара благодаря императору Сёму. Храм Тодайдзи в Нара, где находится крупнейшая в Японии бронзовая статуя Будды — Великий Солнечный Будда, был построен по приказу императора Сёму в качестве центра школы хуаянь на японской земле. Однако в Японии, как и в Китае, школе хуаянь (кэгон) не суждено было долго процветать. Но и в наши дни, владея только Тодайдзи и двенадцатью другими храмами в Японии, философия школы кэгон играет одну из важнейших ролей в буддийском образовании.

Философия кэгон представляет собой величественную систему, почти необозримую по широте и изощренную в деталях. Из нее дзэн позаимствовал ключевое понятие — идею о четырехчастной вселенной. Согласно кэгон, вселенная, в которой мы живем, может быть разделена на четыре части — или, точнее, ее можно понимать в четырех аспектах. Это учение имеет достаточно технический характер, но я попытаюсь объяснить его настолько просто, насколько позволит мне мое понимание этой темы.

Вся вселенная — земля, небо, луна, солнце, планеты, звезды, бесконечное пространство — в буддийской терминологии известна как *дхармадхату*, по-японски *хоккай*. Слово *дхату* (яп. *кай*) означает «сферу» или «царство», а слово *дхарма* (яп. *хо*) имеет два значения: 1) Абсолютная Истина и 2) те индивидуальные элементы, из которых состоит вселенная.

Так что *дхармадхату*, или *хоккай*, значит «царство Абсолютной Истины» или «сфера всех элементов».

Кэгон и дзэн рассматривают *дхармадхату* с четырех сторон. Во-первых, под *дхармадхату* подразумевают реальный мир, в котором мы все живем, — мир феноменов. Вселенная, рассматриваемая с этой точки зрения, по-японски называется *дзи хоккай*. *Дзи* — значит «вещи», «феномены». Поэтому с подобной позиции вселенная представляется как мир сам по себе, мир вещей и событий. Об этом мире — так, как он явлен обычным людям, — дзэн, на первый взгляд, сказать нечего. Однако, если мы готовы понять его истинную природу, то можем исследовать этот мир со всех сторон.

Вторая точка зрения на *хоккай* — представление о нем как об Абсолютном мире, мире Реальности. Мир, рассматриваемый с этой позиции, называется *ри хоккай*, сферой Абсолютного Принципа. Это недифференцированный мир, мир совершенного единства и пустоты. Войти в этот мир, постичь его, сделать его нашей постоянной обителью — условие *zinc qua pop* для последователя дзэн. Это мир, в который входят великие творцы и мистики, люди, испытавшие личное религиозное переживание, это мир космического сознания, как его иногда называют. Известный европейский художественный критик Беренсон пишет: «Было раннее легнее утро. Серебристая дымка дрожала над липами. Дул легкий вестерок. Я помню, что прикоснулся тогда к дереву — и внезапно погрузился в Этость. У меня не было слов, чтобы как-то назвать *это*. Мне не нужно было слов. *Это* и я было одним целым». В этом мире индивидуальное «я» исчезает. Человек становится единым с великим «Я». Очень часто, к сожалению, это видение со временем угасает, забывается, и его глубинное значение так и остается непонятым. Но когда это осознание совершенно, человек уже никогда больше не ощутит, что его жизнь завершится смертью.

Человек существует в неизмеримом прошлом и будет жить в бесконечном будущем. Проблемы ада и рая, греха и спасения — все они оказываются решенными раз и навсегда. В этот момент человек причащается к Вечной Жизни — блаженной, сияющей и чистой. Это переживание и есть спасение в дзэн.

Это тот мир, в который мы хотим войти, когда начинаем практиковать дзэн. Первые коаны, которые задаются адептам дзэн, — «Му» Дзёсю, «Хлопок одной ладонью» Хакуина, «Каким было твое лицо до рождения твоих родителей?» шестого патриарха — это те загадки, проникновение в которые ведет нас через «заставу-без-ворот» в Абсолютный мир, в царство Абсолютного Принципа, *ри хоккай*. Но поскольку первое сатори — это, как правило, просто беглый взгляд на этот мир, только один шаг за ворота, то адепт дзэн должен понять и решить множество коанов, чтобы этот мир стал для него неистощимой реальностью.

Но мы живем и действуем в мире повседневности, в мире феноменов, относительном мире отдельных вещей. Об этом хорошо известно в дзэн, поэтому следующий шаг состоит в осознании того, что феномены и ноумены, Абсолютное и относительное — всего лишь два аспекта одной Реальности. Поэтому, если приверженец дзэн в совершенстве постиг *ри хоккай*, мир как царство Абсолютного, от него требуется, пребывая в Абсолютном, обратиться назад к относительному, феноменальному миру, в который он верил когда-то как в единственно существующий.

Этот третий способ созерцания вселенной называется «постижением вселенной как *ридзи муга хоккай*», т. е. как «мира, в котором Абсолютное и частичное, ноуменальное и феноменальное, Принцип и его проявления постигаются в совершенной гармонии и соединении». Частичное, относительное, феноменальное, проявляемое суть не что иное, как тот ракурс, под

которым мы наблюдаем ноуменальное, Абсолютное, Принцип. Сами слова *ридзи музэ хоккай*, если перевести их буквально, означают: *ри* — «Принцип», *дзи* — «вещи», *му* — «без», *зэ* — «препятствие». Это значит, что Абсолютное и относительное проникают друг в друга без каких-либо препятствий. Или, иными словами, они полностью объединяются. В сущности, они становятся одной вещью.

Если мы достигаем понимания этого, то начинаем осознавать, что все в окружающем нас мире — каждое дерево, каждая скала, каждая звезда, каждая пылинка, каждое насекомое, каждый зверь и каждый человек, включая нас самих, — по сути своей является проявлением Абсолютного, и каждое действие, совершаемое каким-либо из этих предметов, выступает как деяние Абсолюта. Каждый существующий предмет, обладающий чувствами или не обладающий ими, священен по своей природе. Из понимания этого возникает знание, что все и вся, независимо от того, каким бы низким и презренным все это ни казалось, суть Будда и предопределено к спасению и высшему осознанию буддовости.

Но есть и еще более глубокий уровень постижения, известный как *дзидзи музэ хоккай*, — постижение царства гармоничного и беспрепятственного взаимопроникновения и взаимопревращения вещей. *Дзи*, как мы знаем, означает «вещи», поэтому *дзидзи* — значит «эти вещи и другие вещи»; *музэ* означает «беспрепятственность». Следовательно, *дзидзи музэ хоккай* — это царство, в котором все вещи, осознаваемые нами в качестве проявлений Абсолюта, вместе образуют единое, совершенное и тотальное целое благодаря гармоничному и беспрепятственному взаимопроникновению, взаимопревращению, отождествлению друг с другом. Реализация состояния *дзидзи музэ хоккай* — это понимание того, что все во вселенной постоянно, непрерывно и гармонично взаимопроникает и превращается

друг в друга. Это понимание вселенной как выражение вечной свободной игры Абсолюта. Вселенная, рассматриваемая таким образом, видится как единая во времени и пространстве или, точнее, как безвременная и внепространственная.

Когда мой наставник говорил мне об этом, он сказал: «Подумай о себе. Ты думаешь, что ты — особый, независимый индивид. Но это неверно. Если бы не твои родители, то тебя бы не было. А их не было бы без их родителей. И таким образом мы уходим в глубины веков, ко временам возникновения человечества и даже далее. В настоящий момент ты являешься вершиной гигантского треугольника, сформированного этими предшествующими жизнями. Все они существуют в тебе сейчас. В тебе они существуют сейчас так же полно и истинно, как и в свое время.

Точно так же, как ты существуешь сегодня благодаря другим индивидам, существующим в мире в настоящий момент; точно так же, как твое тело существует благодаря пище, выращенной и обработанной бесчисленными руками в сегодняшнем мире, точно так же, как ты одеваешься в одежду, создававшуюся неисчислимыми руками, как вся твоя деятельность обусловлена действиями бесчисленных людей, живущих сейчас в этом мире, и как твое мышление ими обусловлено, — так и тела, действия, мышление твоих предшественников тоже были обусловлены теми, кто жил в мире в их времена. Поэтому если принять во внимание, что все прошедшие времена сконцентрированы в тебе сегодняшнем, то мы должны согласиться, что в тебе сконцентрировано также и прошлое пространство. Следовательно, ты, так же как и любое другое существо, живущее на свете в настоящее время, есть вершина не гигантского треугольника, а, скорее всего, конуса.

Но и это еще не все! От тебя произойдут дети, а от них — их дети; от твоих действий возникнут последствия, а от них — последствия этих последствий; от тво-

их мыслей возникнут мысли, а от них — мысли, возникшие из этих будущих мыслей, и так до бесконечности. В тебе хранится семя будущего. Так же как ты являешься в этот момент единой целостностью прошлых времен, точно так же ты являешься и единой целостностью времен будущих. Так же как ты сосредоточиваешь в себе все прошлые пространства, точно так же ты содержишь в себе и все пространства будущего. И это справедливо для каждого существа и каждого предмета нашего мира. В тебе, и вообще во всем, в настоящее мгновение сосредоточены все времена и все пространства. Иными словами, *этот* момент есть *всё*».

В кэгон и дзэн есть свои символы для иллюстрации *дзидзи музэ хоккай*. В кэгон используется такой символ, как «сеть Индры». Его описывают как великую сеть, простирающуюся по всей вселенной как вертикально — во времени, так и горизонтально — в пространстве. В каждой точке, где нити сети пересекаются, находится жемчужина — символ индивидуального существования. В каждой жемчужине отражаются не только все остальные жемчужины сети, но и все отражения всех жемчужин, имеющиеся на поверхности каждой отражаемой жемчужины, — бесчисленные отражения, отражения отражений, и так до бесконечности.

Согласно дзэн, когда Шакьямуни показал огромному собранию монахов один-единственный лотос, он продемонстрировал принцип *дзидзи музэ хоккай*. Показав тотальность и единство вселенной в пространстве и времени, он проявил совершенное, всецелое и гармоничное взаимопроникновение всех вещей, он проповедал свое учение во всей его полноте и в мельчайших деталях и представил его глубочайший и таинственный Принцип: каждая отдельная сущность есть тотальное единство бытия, единство безначальной, бесконечной, вечно самотворящей беспредельной Жизни.

Это то, чем мы, в сущности, являемся. Это то, что есть вы, я и все во вселенной, — безначальное и бесконечное существование, беспредельная, безграничная, Вечная Жизнь. Именно это мы должны понять. И к осознанию этого шаг за шагом ведет дзэнская практика. Такова цель дзэн. Таково истинное сатори.

Впервые входя в великий и чудесный мир *дхармадхату*, мы подобны детям, которые впервые видят мир, в котором им предстоит жить. Поначалу они мало что могут различить, но постепенно их глаза начинают распознавать очертания материнской груди, кровати, комнаты, игрушек. Точно так же и мы, впервые проходя сквозь врата пробуждения и входя в мир Абсолюта, мало что понимаем и мало что можем различить. Но постепенно, когда наш «глаз Дхармы» (дзэнское понятие) привыкает к образам, мы начинаем видеть все яснее и яснее. По этой причине первого сатори недостаточно, поэтому практика дзэн не должна прерываться. И хотя к этому заключению приводит даже поверхностное изучение дзэн, истинное изучение дзэн не должно быть прервано, ибо оно есть вечно продолжающееся и углубляющееся постижение этой вечно самообновляющейся Вечной Жизни.

В сущности, дзэн идет дальше, чем просто осознание четвертой истины кэгон. Последний шаг дзэн — это то, что можно назвать «возвращением к естественности». Пусть мы осознали принцип *дзидзи музэ хоккай*, но нам нужно еще продемонстрировать наше осознание в повседневной жизненной практике, какой бы она ни была. Если нам нужно мыть посуду, мы моем ее; если нам нужно править государством, мы правим им; если нам нужно учить, мы учим; если нам нужно быть студентами, мы — студенты. Но, делая все это, мы осознаем нашу деятельность как священную, абсолютно необходимую для всей вселенной, и от того, будем ли мы это делать и как мы это будем делать, всецело зависит ее будущее. Когда наше осоз-

нение становится более глубоким, когда мы лучше воспринимаем его, нам уже не нужно думать о философских или религиозных последствиях нашей деятельности. Мы естественно и спонтанно соответствуем моменту. Без мыслей о чем-либо мы просто действуем. Это и есть дзэнская «свобода». Это также то, что известно как «не иметь ничего в сознании и не видеть сознания ни в чем». Это то наивысшее, что есть в дзэнском образе жизни. Именно тогда, по выражению наставника Нансэна, «повседневное сознание и есть Дао».

Такое постижение и есть дзэнское пробуждение, это тот путь, по которому шел Будда Шакьямуни. Ныне мы готовы подтвердить смысл этого пробуждения — нести нашу ответственность за других. Существуют три стороны этой ответственности, которые, собственно, и делают дзэн религией. Суть их такова: бесконечное милосердие ко всем живым существам в прошлом, бесконечное милосердие и служение всем живым существам в настоящем и бесконечная ответственность за все живые существа в будущем. Неверно полагать, что мы должны ждать истинного пробуждения, прежде чем примем на себя эту ответственность. Она возложена на нас изначально. Но поскольку мы сможем выполнить такие обязанности только будучи мудрыми, дзэн акцентирует внимание на необходимости достичь совершенного пробуждения, дабы мы могли выдержать эту ответственность. Ни одна школа махаяны не считает, что достаточно лишь любви и сострадания. Сострадание должно распространиться и на мудрость, так же как и мудрость должна пропитать сострадание.

Поэтому человек дзэн каждое утро встает перед изображением Будды, складывает ладони в почтительном приветствии и ощущает свое единство с Истинным миром, а затем молча приносит благодарность Будде, давшему нам это учение, а также всем буддам

настоящего и будущего, своим предкам, всем членам великой буддийской сангхи, т. е. всем существам всех времен. Он напоминает сам себе о своей ответственности перед прошлым и будущим, произнося Четыре обета:

*Живые существа бесчисленны, но я клянусь спасти
их всех.*

*Иллюзии неисчислимы, но я клянусь уничтожить их
все.*

*Врата Дхармы многочисленны, но я клянусь пройти
их все.*

Путь Будды запределен, но я клянусь преодолеть его.

Приготавливая завтрак, он благодарит всех низших живых существ, которые расстались с жизнью, чтобы питать его тело, и снова клянется, что в благодарность за их жертву он сделает все, чтобы исполнить эти Четыре обета.

Такова буддийская жизнь, такова жизнь дзэн, как понимаю ее я, — жизнь, прожитая в полном осознании того, кто есть мы и что есть этот мир вокруг нас; жизнь, прожитая просто, естественно и осознанно; жизнь, посвященная бесконечному благодарению прошлого, бесконечному служению настоящему и бесконечной ответственности перед будущим. Такая жизнь действительно религиозна, и дзэн пытается научить нас ей. Да, поистине, дзэн есть религия.

Кайтэн Нукария

ПРОБУЖДЕНИЕ

1. *Пробуждение превышает описание и анализа.* В предшествующих статьях мы уже не раз обращались к центральной проблеме дзэн — проблеме пробуждения, содержание которого невозможно объяснить или проанализировать. Мы не будем пытаться объяснять и анализировать его, дабы не вводить читателя в заблуждение. Мы можем представить себе пробуждение с таким же успехом, с каким представляем себе некую личность посредством фотографии или анатомической операции. Так же как наша внутренняя жизнь, непосредственно переживаемая нами, есть не что иное, как форма головы, черты лица или положение тела, так и пробуждение, переживаемое последователями дзэн в момент их наивысшего самадхи,¹ есть не что иное, как

¹ Абстрактное созерцание, которое последователи дзэн отличают от самадхи, практикуемого брахманами. Автор «Очерка буддийских школ» («An Outline of Buddhist Sects») указывает на это различие, говоря: «Созерцание адептов, не идущих по пути Будды, практикуется в сочетании с ложной установкой, что низшие миры (миры людей, животных и т. п.) презренны, а высшие миры (миры богов) желанны; созерцание обычных людей (обычные мирские последователи буддизма) практикуется с верой в закон кармы в сочетании с отращением (к низшим мирам) и желанием (высших миров). Хинаянисты практикуют созерцание на основе истины анатма-

психологический анализ ментального процесса, или эпистемологического объяснения восприятия, или философского обобщения понятий. Пробуждение могут объяснить только сами пробужденные, а объяснять его словами — все равно что рассказывать слепому от рождения, как выглядит слон. Некоторые из таких слепцов, нащупав хобот, заявляют, что слон похож на веревку; те, кто нащупал брюхо, утверждают, что он похож на огромный барабан; те же, кто нащупал ноги, заявляют, что он подобен стволу дерева. Но ни одно из этих утверждений не может дать точного описания живого слона.

2. *Пробуждение означает прозрение природы самости.* Эту существенную проблему мы не можем обойти молчанием и должны хотя бы кратко очертить ее. В этом параграфе мы попытаемся представить понятие пробуждения иносказательно, подобно тому как художник делает фрагментарные наброски какого-нибудь прекрасного города, не будучи в состоянии охватить его целиком, с высоты птичьего полета. Во-первых, пробуждение подразумевает прозрение природы эго и предполагает освобождение сознания от иллюзии существования «я». В самой вере в существование души находится корень всякого греха, от этого корня отходят отростки похоти, гнева и невежества, затемняя саму жизнь. Чтобы исправить это непонимание, буддизм¹ стремится подорвать веру в существование

на (не-эго), махаянисты — на основе нереальности атмана (души), так же как и дхармы (предмета). Наивысшее же созерцание практикуется в сочетании с тем воззрением, что ум чист по своей природе, что он наделен неомраченной мудростью, свободен от страсти и есть не что иное, как сам Будда».

¹ И махаяна и хинаяна учат доктрине анатмана, или не-эго. Они отрицают как душу в ее обыденном смысле, так и атман, в который верят последователи брахманизма. Некоторые махаянисты верят в существование реального «я» вместо «я» ин-

индивидуальной души в ее обыденном понимании, т. е. как неизменную духовную целостность, снабженную органами зрения, слуха, осязания и обоняния, а также эмоциональностью, мышлением, воображением, волнением и т. д., как некое существо, которое сохраняется после смерти тела. Буддизм учит нас, что нет такой вещи, как душа, и что понятие о ней — всего лишь иллюзия. Он рассматривает тело как временную материальную форму жизни, осужденную на смерть и распад на составные элементы. Он утверждает, что ум — это также временная духовная форма жизни, за пределами которой нет никакой неизменной души.

Страдающий иллюзиями разум склонен рассматривать тело как «я» и преследовать его плотские интересы или верить в то, что ум есть часть души как ее эго. Тот, кто поработан чувственными удовольствиями, сознательно или неосознанно принимает тело в качестве «я» и всю жизнь остается рабом внешнего. Тот же, кто рассматривает разум как зависимый от души, склонен недооценивать тело, воспринимать его как простой инструмент души и видеть жизнь как нечто недостойное. Но мы не должны ни недооценивать тело, ни переоценивать ум. Тело и ум не существуют изолированно друг от друга, всякая деятельность ума производит физические и химические изменения в нервных окончаниях, в органах чувств, во всем теле, а деятельность тела, в свою очередь, изменяет разум и иногда даже всю личность. Внутреннее переживание печали сопровождается внешними проявлениями — слезами и бледностью лица. Внешне заметные огненный взор и учащенное дыхание говорят об одновре-

дивидуального, что мы видим на примере *Махапаринирвана сутры*, которая утверждает: «Есть подлинное „я“ вместо „не-я“». Стоит отметить, что хинаянисты говорят о чистоте, удовольствии, атмане и вечности как о четырех заблуждениях относительно жизни, тогда как автор сутры считает их четырьмя великими качествами самой нирваны.

менном переживании чувства гнева. Таким образом, тело есть ум, наблюдаемый внешне в его отношении к чувствам; ум же есть тело, внутренне переживаемое в его отношении к интроспекции. Кто сможет провести четкую разделительную линию между умом и телом? В настоящее время в соответствии с современным знанием следует признать, что ум, нечто неосязаемое, был сформирован для того, чтобы дать «одеяние» материи, чтобы стать рациональным существованием во всем; материя, осязаемое, при более близком рассмотрении исчезает в бесформенности, относящейся к уму. Дзэн верит в отождествление ума и тела. Догэн говорил:¹ «Тело тождественно сознанию, видимость и реальность суть одно и то же».

Бергсон отрицает тождественность ума и тела: «Переживание показывает нам взаимозависимость духовного и физического, необходимость определенного церебрального субстрата психических состояний, но не более того. Из того факта, что две вещи взаимозависимы, еще не следует, что они эквивалентны. Скажем, для машины нужны детали: она работает, когда все ее детали на месте, и останавливается, когда какая-то из ее деталей ломается. Но ведь из этого не следует, что деталь эквивалентна машине». Бергсоновское сравнение, однако, совершенно не подходит для описания взаимозависимости ума и тела: ведь это машина заставляет деталь работать, и деталь никак не может заставить работать машину, так что здесь не может идти речь о взаимозависимости. Напротив, и тело заставляет работать ум, и ум заставляет работать тело, так что они поистине взаимозависимы. Бергсону следовало бы сравнить работу машины с работой ума, а саму машину — с телом, и тогда его сравнение выглядело бы

¹ Этот наставник резко осуждает бессмертие души как ложное учение в своем трактате *Сёбогэндзо*. Тот же аргумент выдвигает Мусо-кокуси в *Мутюмондо*.

правильнее. Более того, он не прав, когда утверждает, что «из того факта, что две вещи взаимозависимы, еще не следует, что они эквивалентны». Существуют различные типы взаимозависимости, и в некоторых из них две вещи могут быть эквивалентны. Например, кирпичи, из которых сложена постройка, не могут быть эквивалентны ни друг другу, ни постройке, а вода и волны, будучи взаимозависимыми, могут быть тождественны. Точно так же эквивалентны огонь и жар, воздух и ветер, машина и ее деятельность, ум и тело.¹

3. *Иррациональность веры в бессмертие.* Западный ум склонен верить в существование таинственной сущности под названием «душа», равно как и индийские мыслители верят в так называемое тонкое тело, совершенно отличное от грубого тела из плоти и крови. Душа, согласно этой вере, есть некий активный элемент, объединяющий ум и тело в одно гармоничное целое. Она действует посредством ума и тела как своих инструментов при жизни, а после смерти наслаждается вечной жизнью. Именно на этой душе базируется бессмертие. Это — бессмертное «Я».

Не говоря уже о теории происхождения души, это столь долгое время поддерживавшееся учение едва ли для чего-либо пригодно. Во-первых, оно не проливает свет на отношения ума и тела, поскольку душа —

¹ Бергсон, оспаривая зависимость сознания от мозга, говорит: «То, что между состоянием осознания и мозгом имеется тесная связь, мы не оспариваем. Но есть также и тесная связь между плащом и гвоздем, на котором висит плащ: если гвоздь вынуть, плащ упадет на землю. Скажем ли мы тогда, что форма гвоздя придала форму плащу или что она каким-то образом соответствует ему? Мы также не обязаны делать вывод о том, что психическое состояние „висит“ на церебральном состоянии, что есть какой-то параллелизм между двумя рядами, психическим и физиологическим». В этом случае нам придется спросить: на что именно похожа связь между плащом и гвоздем, если ее сравнивать с отношением между умом и телом?»

лишь пустое название для единства ума и тела, ничего не объясняющее. Напротив, оно еще более затемняет и без того уже темные взаимоотношения материи и духа. Во-вторых, душу следует понимать как психическую индивидуальность, подверженную пространственным ограничениям; но, в момент смерти освобождаясь от тела, делающего ее индивидуальной, она, к разочарованию верующего, уже перестает быть таковой. Можно ли думать, что будет существовать нечто чисто духовное и бесформенное, не сливающееся при этом с другими вещами? В-третьих, душа не способна удовлетворить желание вечной жизни, пестуемое верующим, так как она теряет тело — своего единственного посредника, при помощи которого только и может жить. В-четвертых, душа — это нечто, что принимает награду или наказание от Бога за свои действия в будущем или даже уже в этой жизни, однако сама мысль о вечном наказании несопоставима с беспредельной любовью Бога. В-пятых, душа, несомненно, понимается как некая сущность, которая объединяет различные умственные способности и является основой личности, но существование такой души невозможно в свете известного факта, что в патологических случаях человек способен обладать двумя, тремя и даже большим количеством индивидуальностей. Таким образом, вера в существование души, якобы основанная на здравом смысле, оказывается не только иррациональной по своему характеру; она — бессмысленное препятствие для религиозного ума. Поэтому дзэн не признает ни существования души, ни единства ума и тела. Например, Хуэй-чжун (Этю), известный ученик шестого патриарха, однажды спросил монаха: «Откуда ты пришел?» — «Я пришел с юга, господин», — ответил тот. «Что проповедуют наставники на юге?» — снова спросил Хуэй-чжун. «Они учат, что тело смертно, ум же — бессмертен», — сказал монах. «Но это же еретическая доктрина атмана!» — воскликнул учитель.

«Что же проповедуете вы, наставник?» — спросил монах. «Я учу тому, — ответил наставник, — что тело и сознание суть одно и то же».

Фиске¹ в своем опровержении материализма оспаривает отрицание вечной жизни: «Материалистическое предположение о том, что не существует такого состояния и что жизнь души завершается вместе со смертью тела, — это, возможно, наиболее яркий пример необоснованного утверждения из всех тех, которые только можно найти в истории философии».² Но мы с не меньшей убедительностью можем сказать, что общепринятое предположение о продолжении жизни души после смерти тела — это, возможно, пример наиболее колоссального заблуждения во всей истории философии, поскольку до сих пор нет ни одного научного доказательства, которое свидетельствовало бы в пользу бессмертия души, и даже те, кто верит в это, каким-то образом стараются подтвердить свою веру. Фиске говорит: «Этим неправомерным отрицанием бессмертия материалист переходит границы опыта, совсем как поэт, который поет о Новом Иерусалиме с его реками жизни и золотыми дорогами. С научной точки зрения ни одна из этих гипотез не имеет подтверждения».³ Это равносильно тому что сказать: с научной точки зрения нет ни единого доказательства, подтверждающего обыденное представление о душе, а ведь описание поэтом Нового Иерусалима — не что иное, как обыденная вера в бессмертие души.

4. *Исследование понятия самости.* Вера в бессмертие продиктована сильным инстинктом самосохранения, который подталкивает к ненасытной жажде

¹ Фиске Джон (1842—1901) — американский историк и философ, приверженец дарвинизма. — *Примеч. отв. ред.*

² *The Destiny of Man.* P. 110.

³ *Ibid.* P. 110—111.

долголетия. Это еще одна форма эгоизма, один из пережитков, оставшихся нам от наших пращуров. Надо помнить, что на иллюзии существования индивидуального «я» покоится всякая вера в бессмертие. Я прошу вас отыскать в истории человечества хоть одно преступление, которое бы не было основано на эгоизме. Как правило, преступники — это охотники за удовольствиями, искатели денег; это те, кто стремится удовлетворить эгоистические интересы, отмеченные похотью, глупостью и жестокостью. Был ли в истории хоть какой-нибудь вор, который совершил бы кражу в интересах своих односельчан? Существовал ли какой-нибудь любовник, который навлек бы на себя позор ради помощи близким? Был ли такой изменник, который совершил бы свой мерзкий поступок, чтобы обеспечить благосостояние своей страны или общества в целом?

Поэтому для обретения пробуждения необходимо прежде всего исправить наше представление о самости. Наше «я» составляют не только наши индивидуальное сознание и тело. Например, я появляюсь на свет как иная форма своих родителей. Я являюсь их частью и могу быть назван их реинкарнацией. Опять же, мой отец — всего лишь иная форма его родителей; мать — ее родителей; его и ее родители — формы своих родителей, и так далее до бесконечности. Коротче говоря, все мои предки живут и пребывают во мне. Поэтому я не могу отделаться от мысли, что моя материальная форма — это сумма моих добрых и злых деяний в прошлых жизнях, которые я вел в облике своих предков, что она — результат их влияния на меня и что мое психическое состояние есть итог того, что я воспринимал, чувствовал, воображал, переживал и думал в прошлых своих жизнях.

Кроме того, мои братья, сестры, соседи — словом, все люди — не что иное, как реинкарнация их родителей и предков, которые и мои тоже. Одна и та же

кровь бурлила в жилах и короля и нищего; одна и та же сила побуждала к действию и белокожего и чернокожего; одно и то же осознание одухотворяло и мудреца и глупого. Невозможно воспринимать себя в отрыве от людей, ибо они — это я, а я — это они; иначе говоря, я живу в них, а они живут и пребывают во мне.

Сущая чепуха — говорить, что я иду в школу не для того, чтобы стать образованным членом общества, а для того, чтобы удовлетворить свое индивидуальное желание познавать; или что я наживаю состояние не для того, чтобы вести обеспеченную жизнь, но чтобы утолить индивидуальный инстинкт сребролюбия; или что я ищу истину не для того, чтобы создавать благо для современников и для будущих поколений, но только ради личного любопытства; или что я живу не для того, чтобы жить со своей семьей, с друзьями или с кем-нибудь еще, но ради самого себя. Это абсурд — утверждать, что я есть индивид, полностью независимый от общества; это все равно что сказать, что я муж, не имеющий жены, или что я сын, не имеющий родителей. Что бы я ни делал, прямо или косвенно я вношу вклад в общую судьбу человечества; что бы ни делал кто-либо, это прямо или косвенно задевает и мою судьбу. Поэтому нам необходимо понять, что наши «я» неизбежно включают в себя других членов сообщества, так же как другие «я» включают в себя и нас.

5. *Природа — порождающее начало всех вещей.* Человек пришел в мир из природы. Он — ее дитя. Она обеспечивает его пищей, одеждой, кровом. Она питает, растит, животворит его, но в то же время наказывает и наставляет. Его тело сформировано ею, его знание есть знание ее законов, его деятельность есть ответ на ее обращение к нему. Часто говорят, что современная цивилизация есть победа человека над природой, но на самом деле он — лишь ее покорный слуга. «Бэкон был прав, — пишет Эйкен, — для того

чтобы править природой, человек должен сперва служить ей. Но он забыл добавить, что, даже будучи ее правителем, человек обречен служить ей».¹ Никто не может разрушить ее, если только этим разрушением не управляют ее законы. Совершить что-то против ее законов так же невозможно, как поймать рыбу в лесной чаще или испечь хлеб из камня. Сколь многие виды живых существ исчезли по причине своей неспособности следовать ей! Сколько великолепных возможностей упустил человек из-за незнания ее законов! Однако она все равно верна тем, кто ей подчиняется. Разве наука не доказывает, что она истинна? Разве искусство не открывает нам, что она прекрасна? Разве философия не провозглашает, что она духовна? Разве религия не говорит, что она добра? Природа — мать всего сущего. Она живет во всем, и все живет в ней. Все, что принадлежит ей, принадлежит нам, и все, что мы хотим, она добывает. Ее жизнь — это та же самая жизненная сила, что направляет существование всего. Чжуан-цзы был прав: «Небо, Земля и я сам возникли одновременно, и все сущее и я — едины... Если смотреть на все вещи с любовью, Небо и Земля соединятся во мне». Сэн-чжао также говорил: «Небо и Земля происходят от того же корня, что и я сам. Суть всех вещей в мире одинакова».

6. *Истинное «Я»*. Если нет никакой индивидуальной души ни в разуме, ни в теле, то где же тогда располагается личность? Что такое истинное «Я»? Чем оно отличается от души? «Я» — живая сущность, не вечная, как душа, но изменчивая, постоянно обновляющаяся жизнь, которая есть тело, если ее изучать с помощью чувств, или разум, если наблюдать ее интроспективно. Это не нечто, кроющееся за умом и телом, но живая сущность, представляющая собой союз ума и тела. Она существовала в наших предках, суще-

¹ *Royce Gibbon W. R. Eucken's Philosophy of Life. P. 51.*

ствуется сейчас и будет существовать в грядущих поколениях. Отчасти ее также можно обнаружить в животных и растениях и даже в неорганической природе. Это космическая жизнь и космический дух, но в то же время — индивидуальная жизнь и индивидуальный дух. Это одна и та же жизнь, что объемлет людей и природу. Это вечный субстанциальный, универсальный творческий принцип. В качестве такового в дзэн он называется сознанием, или «Я». Бань-шань говорил: «Лунный свет сознания озаряет всю вселенную». Однажды некто спросил Чжан-ша: «Можно ли превратить мир феноменов в „Я“?» — «А можно ли превратить „Я“ в феноменальный мир?» — ответил Чжан-ша.

Если мы прозреваем это «Я», то обретаем способность открывать тайны вселенной, ибо знать природу капли воды — значит знать природу рек, озер, океанов и даже пара, туманов и облаков; иными словами, прозрение индивидуальности — ключ к тайнам мироздания. Мы не должны ограничивать наше «Я» узкими рамками своего маленького тела, ибо в этом и заключен корень самого мелкого и ничтожного себялюбия. Мы должны расширить этот эгоизм сначала до рамок семьи, затем — нации, а потом — расы, человечества, всех живых существ вообще, и наконец — до рамок всей вселенной, и это уже совсем не будет эгоизмом. Так мы отрицаем бессмертие души в обычном смысле слова, но приписываем бессмертие Великой Душе, которая одушевляет, оживляет и одухотворяет все живое. Буддизм хинаяны первым отверг существование атмана (или «Я»), столь упорно подчеркивавшееся упанишадами, и вымостил путь для концепции универсального «Я», о котором говорит почти каждая страница книг махаяны.

7. *Пробуждение внутренней мудрости.* Освободившись от ложного понятия «я», мы должны пробудить свою внутреннюю мудрость, чистую и божест-

венную, именуемую в дзэн «сознанием Будды»,¹ «бодхи»² или «праджней».³ Она есть божественный свет, сокровенное царство небесное, ключ ко всем сокровищам нравственности, центр мышления и сознания, источник всякого могущества, местопребывание милосердия, справедливости, благосклонности, любви, человечности, мера всех вещей. Полное пробуждение этой внутренней мудрости поможет нам осознать, что все мы по духу, по природе своей тождественны вселенской жизни или Будде, что каждый из нас всегда стоит лицом к Будде, что на каждого из нас исходит изобильная милость Благословенного, что Будда пробуждает нашу нравственную природу, раскрывает наши способности, указывает нам на наше предназначение и говорит, что жизнь — не океан рождений, болезней, старости и смерти, не потоки слез, но святой храм Будды, Чистая Земля, где можно насладиться блаженством нирваны.

Тогда наше сознание совершенно преображается. Нас уже не беспокоят гнев и ненависть, не разъедают зависть и честолюбие, не угнетают печали и тревоги, не подавляют грусть и отчаяние. Мы отнюдь не становимся бесстрастными, просто наши желания становятся чистыми, вдохновляющими нас на благородные устремления — например, на гнев и ненависть к несправедливости, жестокости и нечестности, на печаль и скорбь из-за бренности человеческой природы, на веселье и радость при виде благоденствия других людей, на сострадание ко всем страдающим существам. Так же преображается и наш разум: скептицизм и изощренность ума уступают место убежденности, критич-

¹ Дзэн часто называют «школой сознания Будды», так как он акцентирует внимание на пробуждении сознания Будды. Слова «сознание Будды» взяты из *Ланкаватара сутры*.

² Знание, при помощи которого человек становится пробужденным.

³ Наивысшее знание.

ность — правильному суждению, выводы и аргументы — прямому осознанию.

То, что раньше мы просто наблюдали, сейчас ощущаем всем сердцем. То, что прежде знали относительно различия, теперь понимаем и в отношении к единству. Прежде нашей заботой было узнать, что случается с вещами, теперь мы понимаем, какова их ценность. То, что прежде было внешним, теперь пребывает внутри; то, что было мертвым и безразличным, теперь становится живым и окутывает нас любовью; то, что было незначительным и пустым, теперь становится важным и глубоко значительным. Куда б мы ни пошли, нас всюду встречает красота; с чем бы ни повстречались, везде находим добро; что б мы ни давали, получаем назад с благодарностью. Именно поэтому последователи дзэн не только рассматривают всех людей как своих благодетелей, но и ощущают благодарность даже к хворосту и воде. Я знаком с одним дзэнским монахом, который не выпивает и глотка воды, не поприветствовав ее. Такое отношение к миру со стороны дзэн иллюстрирует один хороший пример. Сюэ-фэн и Цзинь-шань, путешествуя по горам, увидели плывущий по реке листик. Цзинь-шань сказал: «Давай пойдем вверх по реке, там мы сможем найти горного отшельника. Я думаю, он будет нам хорошим учителем». — «Нет, — ответил Сюэ-фэн. — Тот, кто тратит понапрасну даже один листик, не может быть мудрецом, и он не будет для нас хорошим учителем».

8. *Дзэн — не нигилизм.* Если судить по изречениям дзэнских наставников, дзэн может показаться на первый взгляд в высшей степени идеалистическим, ибо они говорили: «сознание есть Будда»; «нет ничего вне сознания»; «все три мира суть только сознание». Дзэн также может показаться нигилистическим, ибо наставники утверждали: «испокон веку нет ничего существующего»; «омраченные иллюзиями, вы видите замок

Трех Миров; пробудившись, вы видите только пустоту во всех десяти направлениях».¹ На самом же деле дзэн² не идеалистичен и не нигилистичен. Он использует нигилизм хинаяны и призывает своих учеников обратить внимание на изменчивость и эфемерность жизни и мира, для того чтобы сначала уничтожить в их сознании мысль о неизменности, а затем — чтобы разрушить их привязанность к вещам.

Существует ложная тенденция видеть вещи как неизменные и постоянные. Сознание оставляет без внимания изменчивые и индивидуальные предметы и видит только общее, абстрактное и непреложное; оно видит не эту вещь или ту вещь, а вещь вообще, оно думает не о хорошей вещи или плохой вещи, а об абстрактном хорошем и плохом. Эта тенденция лишает жизненности живой и развивающийся мир и ведет к тому, что мы воспринимаем вселенную как нечто мертвое, инертное и безмолвное. На неправильность такого мировоззрения указывает учение об изменчивости, которое отстаивает хинаяна. Подобно тому как лекарство, взятое в слишком больших дозах, превращается в яд, так и доктрина изменчивости ведет хинаянистов к самоубийственному выводу о нигилизме. Знаменитый ученый и последователь дзэн Гуй-фэн писал об этом: «Если бы сознание и внешние объекты были нереальными, то кто мог бы об этом знать? Если всё во вселенной нереально, то что заставляет появляться нереальные предметы? Мы видим, что на свете нет ни од-

¹ Эти слова постоянно произносили последователи дзэн всех веков. Чуань Си (Фу-дайси) выразил ту же самую идею в своем труде *Синь ван мин*, составленном во времена Бодхидхармы.

² Доктриной нереальности всех вещей, о которой говорят *Праджняпарамита сутры*, пользуются главным образом учителя школы риндзай. Следует заметить, что между махаянской и хинаянской доктринами нереальности существуют определенные различия.

ной нереальной вещи, которая не была бы порождена чем-то реальным. Если бы не было воды с ее неизменной текучестью, то не было бы и переменчивых волн. Без неизменного зеркала, блестящего и гладкого, не было бы и отражений в нем. Если бы разум и внешние объекты были нереальными, никто не смог бы сказать, что именно вызывает появление этих кажимостей. Поэтому *Махабхерихаракапариварта сутра* говорит: «Все сутры, говорящие о нереальности вещей, относятся к несовершенному учению [Шакьямуни]». *Махапраджняпарамита сутра* утверждает: «Учение о нереальности — врата махаяны».

9. *Дзэн и идеализм*. Дзэн использует идеалистическую философию махаянской школы *дхармалакшана*. Например, четвертый патриарх говорил: «Сотни и тысячи вещей возникают из сознания. Бесчисленные таинственные достоинства происходят из источника ума». Нию-тоу также отмечал: «Когда начинает работать сознание, возникает множество вещей; когда сознание прекращается, множество вещей также исчезает». Цао-шань, услышав звон колокола, кричал: «Мне больно!» Однажды его спросили: «В чем дело?» Он ответил: «Это мое сознание. Ему больно».

Мы признаем истинность следующих соображений: в объективном мире не существует ни цвета, ни звука, ни запаха, но имеют место только вибрации эфира, воздушные волны и нечто, что стимулирует наши чувствительные нервы обоняния, точно так же как свет стимулирует наши зрительные нервы, а колебания воздуха — нервы слуховые. Ничто не существует именно так, как оно воспринимается органами чувств, все субъективно. Возьмите, например, электричество: оно кажется светом, если его воспринимать глазами, звуком — если воспринимать ушами, вкусом — если воспринимать языком, но само оно — не вкус, не звук и не свет. Точно так же го-

ра не высока и не низка, река не глубока и не мелка, дом не мал и не велик, день не краток и не долгод, но все они кажутся таковыми, если начать их сравнивать. Нет никакой объективной реальности, проявляющейся для нас как мир феноменов, существует одно только сознание. Если бы мы обладали одним лишь зрением, вселенная состояла бы только из красок. Если предположить, что мы наделены шестым чувством, которое полностью противоречит пяти чувствам, тогда весь мир был бы иным. Кроме того, только наше сознание конструирует причинно-следственные связи в объективном мире, открывает законы единства природы и тем самым формирует научные законы вселенной, управляющие космосом. Некоторые ученые утверждают, что мы не можем думать о несуществовании космоса, даже если мы удалим из него все объекты, и мы не вправе сомневаться в существовании времени, ибо существование самого ума предполагает время. Однако те же самые доводы доказывают субъективность времени и пространства, ибо, если бы они были субъективны, мы бы смогли думать о них как о несуществующих, как мы поступаем с другими внешними вещами. Поэтому даже пространство и время не более чем субъективны.

10. *Идеализм — наилучшее лекарство от интеллектуальных болезней.* Когда буддийский идеализм обращается к миру чувств, когда он не признает, что всё известное об этом мире идентично ему, когда он не утверждает, будто феноменальная вселенная есть сон и видение, мы можем допустить, что он прав. С одной стороны, это помогает облегчить нашу душу, омраченную материалистическими желаниями, и возвышает нас над плоскостью чувственности; с другой стороны, это разрушает суеверия, которые, как правило, вырастают из неведения и изъянов идеалистического понимания вещей.

Печально, что каждое общество полно таких суеверных людей, о которых пишет один из авторов Новой философии:¹ «Десятки тысяч женщин этой страны верят, что если вдвоем одновременно посмотреть в зеркало, или поблагодарить кого-либо за булавку, или дать нож или какой-нибудь острый инструмент другу, то эти действия прервут их дружбу. Если юной леди подарить наперсток, она останется старой девой. Некоторые думают, что для человека, вышедшего из дома, было бы к несчастью вернуться за какой-то вещью, которая была забыта, а уж если все-таки приходится это сделать, то нужно сесть на стул, прежде чем выйти снова; если в процессе уборки коснуться человека метлой, то это к беде; занять чье-то место за столом — тоже к беде. Как-то один человек принес нью-йоркскому ювелиру опал и предложил ему купить его. Он сказал, что камень не принес ему ничего, кроме неудачи, что с тех пор как он попал к нему в руки, дела его пришли в упадок, что в его семье много болели и всевозможные несчастья обрушились на его голову. Поэтому он отказывается дальше хранить проклятую вещь. Ювелир изучил камень и обнаружил, что это был вовсе не опал, а его имитация».

Идеализм — самое мощное лекарство от этих болезней, созданных сознанием. Он будет успешно прогонять дьяволов и духов, которые часто посещают этих невежд, как это делал Иисус в стародавние времена. Для того чтобы в корне истребить все пустые идеи и иллюзорные фантазии, дзен использует этический идеализм, открывая тем самым путь к пробуждению.

11. *Идеалистический скептицизм относительно объективной реальности.* Крайний идеализм отождествляет «быть» и «быть познаваемым». Он

¹ Новая философия (New Thought) — религиозно-философское и терапевтическое направление, основанное Ф. П. Куимби в США в XIX в. — *Примеч. отв. ред.*

полагает, что все феномены суть только идеи, и именно это иллюстрируют *Махаяनावидьяматрасиддхитридаша шастра*¹ и *Видьяматравимшати шастра*² Васубандху. Это отнюдь не совпадает с воззрениями дзэн, который верит в универсальную жизнь, существующую во всем. Идеализм демонстрирует нам свою темную сторону, проявляющуюся в трех скептических суждениях: 1) относительно объективной реальности; 2) относительно религии; 3) относительно нравственности.

Прежде всего идеализм предполагает, что всё существует лишь потому, что это всё нами познается. Само собой разумеется, что если дерево существует, то известно, что оно обладает длинным или коротким стволом, большими или маленькими ветвями, зелеными или желтыми листьями, желтыми или пурпурными цветками и т. д., и все сказанное — идеи. Но отсюда еще вовсе не следует, что «быть известным» равносильно «существовать». Скорее, нам следует сказать, что познание предполагает существование познаваемого, ибо мы не можем познавать нечто несуществующее, даже если его поддерживают аксиомы логики. Далее, дерево может выступать как идея для познающего, но в то же время оно может быть убежищем для птиц, пищей — для насекомых, целым миром — для каких-нибудь червей, родным организмом — для других растений. Можем ли мы утверждать, что наше познавательное отношение к нему важнее всех других отношений? Исчезновение познающего не влияет на де-

¹ Философская работа, посвященная буддийскому идеализму, написанная Васубандху и переведенная Сюань-цзаном в 648 г. На нее имеется известный комментарий Дхармапалы, переведенный на китайский Сюань-цзаном в 659 г. См.: Nanjo's Catalogue. Nos. 1125, 1197.

² Более простая работа на ту же тему, переведенная на китайский тоже Сюань-цзаном в 661 г. См.: Nanjo's Catalogue. Nos. 1238—1240.

рево так, как повлияло бы исчезновение питающей его почвы или родственных растительных культур.

Крайний идеализм ошибочно заключает, что действительно существуют только данные наших чувств, наши идеи, мысли и т. д., что внешний мир — только собрание образов, отражающихся в зеркале сознания, и что по этой причине объективная реальность вещей сомнительна: они нереальны, иллюзорны и фантасмагоричны. Если это так, то мы никогда не сможем отличить реальное от кажущегося, бодрствование — от сна, здоровое — от больного, истинное — от ложного. Мы даже не сможем понять, реальна ли наша жизнь, или она всего лишь сон.

12. *Идеалистический скептицизм относительно нравственности и религии.* Аналогично можно рассмотреть и ситуацию с моралью и религией. Соглашаясь с истинностью высказываний крайнего идеализма, мы отвергаем все, что существует объективно. Бог — всего лишь мысленный образ и творение сознания. Он объективно нереален. Он существует тогда, когда мы думаем о нем как о существующем. И его нет, когда мы думаем, что его нет. Его существование зависит от милости нашего сознания. Насколько же менее реальным должен быть мир, если он сотворен таким иллюзорным существом! Провидение, спасение, божественное милосердие — что это? Сон, который снится во сне!

Тогда что такое мораль? Она субъективна. Она не имеет объективной обоснованности. Каноны нравственного поведения, столь высоко ценившиеся нашими предками, нами воспринимаются теперь как аморальные, а нормы нашей нравственности, возможно, в будущем станут казаться безнравственными. Добрые дела дикаря необязательно будут казаться таковыми цивилизованному человеку, а то, что является злом с точки зрения человека Востока, может не казаться таковым европейцу. Поэтому никогда не существовало

никаких универсальных и всеобщих стандартов нравственности.

Но если мораль строго субъективна, то как мы можем отличить добро от зла? Как можно распознать ангелов и демонов? Были ли Сократ и Иисус преступниками? Можно ли считать Христа богочеловеком, а не преступником, вроде тех, что были распяты вместе с ним? Могу ли я отрицать как бесчестное то, что почитаете вы? Могу ли я воспринимать как грех то, что вы воспринимаете как долг? Любой форме идеализма рано или поздно суждено прийти к такой путанице и скептицизму. Поэтому мы не можем поощрять радикальный идеализм, который несет в себе три таких скептических воззрения.

13. *Неведение относительно видимости и реальности.* Чтобы обрести пробуждение, мы должны избавиться также от иллюзий, касающихся видимости и реальности. Если верить некоторым религиозным деятелям, все феномены наблюдаемого мира изменчивы. Все вещи эфемерны. Все есть ничто. Снежные вершины могут уйти на дно глубокого моря, а песчинки бездонного океана когда-нибудь могут образовать гору и упереться в лазурное небо. Распустившимся цветам суждено увянуть и расцвести вновь в следующем году. Такова судьба цветущих деревьев, развивающихся поколений, процветающих наций, ярко светящих солнц, лун и звезд. Все это, по словам этих деятелей, всего лишь феномены, только кажимость, но не реальность. Рост и упадок, рождение и смерть, подъем и падение — все это приливы и отливы видимостей океана реальности, который всегда остается одним и тем же. Цветы могут увянуть и превратиться в пыль, но из этой пыли возникнут новые цветы. Деревья могут погибнуть, но где-то могут вырасти другие деревья. Может случиться так, что земля превратится в мертвую область, непригодную для человеческого обитания, и все человечество погибнет, но, кто знает, не появится ли в качестве обителя человека

новая земля? Солнце, луна, звезды — у всех них есть свое начало и свой конец, однако бесконечная вселенная не имеет ни начала, ни конца.

Еще эти религиозные деятели могут сказать, что изменчивость относится к миру чувств или феноменальных видимостей, но не к реальности. Первое суть ступени второго, показанные нашим органам чувств. Поэтому эти видимости всегда ограничены и преображены зеркалом, в котором отражаются. По этой причине они подвержены ограничениям, тогда как реальность безгранична. И отсюда следует, что первое несовершенно, а второе совершенно; первое эфемерно, а второе вечно; первое относительно, а второе абсолютно; первое суетно, а второе свято; первое познаваемо, а второе непознаваемо.

Эти идеи естественным образом ведут нас к утверждению, что мир видимостей ничего не стоит, поскольку он ограничен, недолговечен, несовершенен, мучителен, греховен, безнадежен и ничтожен, тогда как царство реальности — венец стремлений, ибо оно есть царство вечное, совершенное, уютное, полное радости, надежды и мира. Отсюда и вечное расхождение видимости и реальности. Такой взгляд на жизнь уменьшает ценность человека, пренебрегает настоящим существованием и алчет будущего.

Некоторые религиозные деятели говорят, что мы, люди, — беспомощные, греховные, безнадежные и страдающие создания. Они также утверждают, что все мирские богатства, временные почести и социальное положение, и даже прелесть и красоту настоящего существования нужно игнорировать и презирать. Зачем заботиться о таких вещах, которые возникают и исчезают в мгновение ока? Мы должны готовиться к будущей вечной жизни. Мы должны наращивать заслуги для такого существования. Мы должны пытаться занять там свое место. Мы должны стремиться к утонченности, красоте и славе того царства.

14. *Какова коренная причина этой иллюзии?* Давайте посмотрим, в чем причина иллюзии, скрытая от взора этих религиозных деятелей. Она коренится в неверном понимании реальности, вырастает из иллюзорных идей о явлениях и бросает тень на саму жизнь. Самое фундаментальное заблуждение — понимать реальность как что-то непостижимое, как то, что находится в основе явлений.

Согласно их мнению все, что мы знаем, воспринимаем или представляем себе, есть явления, или феномены, но не сама реальность. Явления суть «вещи, нам известные», но не вещи «как они есть». Вещь-в-себе, или реальность, лежит вне явлений и всегда находится за пределами нашего познания. Вероятно, это самая глубокая метафизическая яма, в которую когда-либо попадали философы в своих размышлениях. Вещи являются нам, говорят они, такими, какими мы видим их посредством своих ограниченных органов чувств; но эти же вещи должны казаться совершенно иными тем, кто отличается от нас, подобно тому как вибрация эфира видится нами как цветовой спектр, а дальтонику или близорукому она будет видеться иной. Мир феноменов — это то, что возникает перед человеческим умом, и в зависимости от склада ума он способен измениться и стать совершенно иным.

Однако этот аргумент совершенно не доказывает того, что реальность непознаваема или что она лежит вне или в основе явлений или представлений. Возьмем, например, реальность, которая предстает в виде луча солнца. Проходя через оконное стекло, луч кажется белым, но проходя через призму, он демонстрирует чудесный спектр. Поэтому вы допускаете, что реальность, предстающая в виде луча солнца, ни бесцветна, ни окрашена, поскольку эти явления целиком обязаны различию между оконным стеклом и призмой.

Впрочем, мы согласны, что факт не доказывает существования реальности, называемой солнечным лу-

чом и лежащей в основе белого цвета или спектра. Очевидно, что реальность существует в белом цвете и что она известна как белый цвет, когда луч проходит через оконное стекло; и что та же реальность существует в спектре и известна как спектр, когда луч проходит через призму. Реальность известна как белый цвет, с одной стороны, и как спектр — с другой. Нельзя считать ее полностью непознаваемой.

Предположим, что одна и та же реальность проявляет: один аспект, если она имеет отношение к одному объекту; два аспекта, если она имеет отношение к двум объектам; три аспекта, если она имеет отношение к трем различным объектам. Реальность одного аспекта никогда не докажет нереальности двух других аспектов, ибо все три аспекта могут быть одинаково реальны. Дерево предстает нам как растение, но птицам оно видится как убежище, а червям — как пища. Реальность аспекта растения никогда не докажет нереальности аспекта пищи, а реальность аспекта пищи не докажет нереальности аспекта убежища. Реальное дерево не существует вне растения. Мы можем полагаться на его реальность и пользоваться его плодами. В то же самое время птицы могут полагаться на его реальность в виде убежища и вить в нем свои гнезда; черви тоже могут полагаться на его реальность в виде пищи и вдоволь питаться им. Реальность, представляющая моему сыну в виде его матери, для меня предстает в виде моей жены. Но эта же реальная женщина есть и реальная жена, и реальная мать одновременно.

15. *Вещь-в-себе означает вещь-без-познающего.* Каким же образом философы стали рассматривать реальность как непознаваемую и скрытую вне или в основе явлений? Они исследовали все возможные представления при различных взаимосвязях, отбросили их все как видимости и остановились на вещи-в-себе, отрезанной от всех возможных отношений, объявив эту «вещь» непостижимой. Вещь-в-себе означает вещь,

которая выключена из всех возможных отношений. Иначе говоря, вещь-в-себе — это вещь, лишенная связи с познающим, то есть это вещь-без-познающего. Поэтому декларировать, что вещь-в-себе непознаваема, равносильно заявлению о том, что вещь-без-познающего непостижима; в этом нет сомнений, но что это доказывает?

Лишите себя всех возможных отношений — и вы увидите, кем вы станете. Предположим, что вы — не сын своих родителей, не муж своей жены, не отец своих детей, не родственник своих родных, не друг своих друзей, не учитель своих учеников, не гражданин своей страны, не индивидуальный член своего общества, не создание своего Бога, — вот тогда вы получите себя-в-себе. Теперь спросите себя: кто это такой, вы-в-себе? Вы никогда не сможете ответить на этот вопрос. Сможете ли вы доказать, что вы-в-себе существуете вне или в основе вас?

Точно так же перед нами, человеческими существами, предстает и наша вселенная — как мир явлений или как представление. Перед другими созданиями различного умственного уровня она может предстать как нечто иное. Мы не можем сказать, какой она кажется дэвам, асурам, ангелам и Всевышнему, если только все они существуют. Какой бы различной она ни казалась всем этим существам, это не означает, что мир явлений нереален или что царство реальности непостижимо.

«Вода, — как говорит одно индийское предание, — кажется человеку напитком, дэвам она кажется изумрудом, претам — кровавым гноем, рыбам — домом». Вода не менее реальна из-за того, что она кажется рыбам домом, а дом рыб не менее реален из-за того, что вода кажется изумрудом дэвам. Нет ничего, что бы доказывало ее нереальность. Это иллюзия — считать, что реальность превосходит кажимость. Реальность существует в виде явлений, а те — суть реальность, известная человеческим существам. Вы не

можете отделять явления от реальности и держаться последней как объекта стремлений за счет первых. Вы должны признать, что так называемое царство реальности, к которому вы стремитесь и которое вы ищете за пределами мира феноменов, существует здесь, на нашей планете. Помните слова мастеров дзэн: «мир рождения-и-смерти есть царство nirваны», «земной шар — это Чистая Земля Будды».

* * *

18. *Все миры в десяти направлениях — это святая земля Будды.* Закон универсальной жизни таков: множественность — в единстве, а единство — во множественности; разногласие — в согласии, и наоборот; конфликт — в гармонии, и наоборот; части — в целом, и наоборот; постоянство — в изменениях, и наоборот; добро — во зле, и наоборот; соединение — в распаде, и наоборот; мир — в хаосе, и наоборот. Можно найти нечто небесное посреди земного. Можно узреть нечто достойное прославления посреди низменного и убогого.

«Повсюду крапива, но разве менее обычна зеленая, нежная трава?» Можно ли видеть нечто внушающее благоговение в росте и упадке наций? Можно ли не признавать нечто спокойное и мирное среди тревоги и беспокойства? Разве даже травинка не важна по-своему? Разве даже камень не поет о тайне Бога? Разве неизменный закон добра не царит над всеми человеческими деяниями? Теннисон писал:

*Я не могу не верить в то, что благо ниспадет
Издали в конце концов на всех.*

Разве каждый из нас не освещает сам себя? Разве не прав был Вашингтон, когда сказал: «Трудитесь, чтобы хранить в своем сердце ту малую искру небесного огня, которая зовется совестью?»

Мы наверняка сможем обрести небесное блаженство в этом мире, если сохраним пробужденное сознание, пример которого подавали Бодхидхарма и его последователи: «Все миры в десяти направлениях суть святые земли Будды!» Эта земля Блаженства и Славы существует над нами, вокруг нас, в нас, без нас — надо только уметь видеть ее. «Нирвана есть сама жизнь», если мы радуемся жизни, восхищаясь ей и любя ее. «Жизнь и смерть суть жизнь Будды», — говорит Догэн. Врата блаженства распахнутся перед нами повсюду, если только мы сами их не захлопнем. Будем ли мы упрямо отказываться принять щедрый дар, который предлагает нам Благословенная Жизнь? Исчезнем ли мы в потемках скептицизма, закрыв свои глаза перед светом Татхагаты? Будем ли мы страдать от бесчисленных мук в нами же созданном аду, где угрызения совести, зависть и ненависть питают огонь гнева? Давайте молиться Будде, не просто произнося слова, но совершая деяния великодушия и терпимости, благородства и любви, величия и доброты. Давайте молиться Будде, чтобы спастись из ада жадности и глупости, чтобы освободиться из рабства искушений. Давайте вступим в «святая святых в восхищении и изумлении»!

Джеймс Биссет Пратт

ДЗЭН

С некоторым сомнением обращаюсь я к теме мистицизма и философии дзэн. Нет в буддизме ни одной столь сложной, неуловимой, не похожей ни на что привычное, такой странной для западного человека темы, как дзэн. И нет ни одного предмета, более важного для понимания нынешнего (а может быть, и будущего) японского буддизма, чем дзэн.

Его центральная мысль, или основная идея, если просто констатировать ее, кажется весьма простой: переживание и жизнь первичны, тогда как религиозные обряды, теория, обучение второстепенны. Ни одна другая школа буддизма не придает столь мало значения образам и ритуалам. Один из великих наставников дзэн в Китае, поднявшись однажды морозным утром и убедившись, что у него нет дров, чтобы растопить печку, бросил в нее деревянную статую Будды, стоявшую на алтаре, и стал демонстративно греться возле огня перед своими учениками. Не большей ценностью, чем изображения Будды, обладают также дискурсивное мышление и философия. Дзэн, конечно же, не отвергает их, но предостерегает своих последователей, говоря, что ни логика, ни метафизика не могут лежать в основе прозрения. Теоретическое наставление может быть в буквальном смысле вредным. Один мой студент-японец, покидая родину, получил от своего отца — боль-

шого поклонника дзэн — наставление не пытаться изучать теорию буддизма. И действительно, существует очень немного книг, которые последователи дзэн могут читать с какой-то пользой для себя; к этим книгам можно отнести лишь некоторые древние сутры и писания дзэнских мастеров. Но даже в лучших из них содержится мало полезного, и если их использовать неправильно, то они станут скорее препятствиями, чем помощниками. Самые истинные книги, выражаясь языком дзэн, могут быть, в лучшем случае, «пальцем, указующим на луну». Если мы сосредоточимся на пальце, то не увидим ни неба, ни луны. Палец полезен лишь для того, чтобы указать на свет, который озаряет все вокруг, в том числе и сам палец.

Чтобы познать плоды дзэн, не нужно ни учиться, ни думать, ни молиться; нужно делать нечто, несопоставимо более трудное. Ибо вряд ли надо говорить читателю, что «прозрение собственной природы» — весьма непростое задание. Для большинства людей, по крайней мере, требуется интенсивная практика, продолжающаяся довольно долгое время. Эта практика состоит частично из чтения, частично из изучения опыта и методов великих мастеров дзэн. Но суть этих упражнений составляет самоконтроль и концентрация посредством дзадзэн.

Дзэн верит, что именно посредством дзадзэн Будда Шакьямуни достиг просветления. В течение семи недель он сидел под деревом бодхи в Бодхи-Гае в состоянии медитации, и, наконец, внезапное прозрение настигло его. С тех пор новички следуют примеру основателя учения, сидя много часов со скрещенными ногами, регулируя свое дыхание и контролируя свои мысли. Поза и дыхательные упражнения, несомненно, — нечто внешнее по отношению к дзадзэн и необходимое главным образом для начинающих. Действительно важная часть процесса — это сосредоточение ума; это также наиболее трудная его часть. Если вы

попытайтесь отвлечь свои мысли от всех внешних вещей, то обнаружите, насколько ваше сознание загромождено всяким хламом: так говорят те, кто практиковал дзадзэн. Тревоги, желания, стремления, выходящие на поверхность сознания, должны быть устранены, но поначалу происходит так: чем больше вы стараетесь их устранить, тем больше они навязываются вам. Человек, склонный к мистицизму, независимо от своего вероисповедания, будет особенно огорчен этими внутриспсихическими нагромождениями, этой внутренней грязью, этим расщепленным эго. Он ищет единства в своей жизни и в своем уме. В крайних случаях, как указывал Мюриэ, ¹ это стремление к состоянию единения, к устранению всех отвлекающих моментов и вообще всякой множественности приобретает черты болезни. Многие христианские мистики могут служить хорошими примерами этого стремления к объединению и унификации сознания, и они иногда ищут его посредством того, что Мюриэ называл «опрощением».

Процесс, посредством которого приверженец дзэн старается уничтожить состояние внутренней множественности и стать единым, иногда представляет собой прямую атаку на собственную психику, иногда — некоторые искусные приемы. Под прямой атакой я понимаю определенное усилие по опустошению сознания. Один известный дзэнский наставник описывал мне это следующим образом: надо уметь «думать ни о чем». Известно, что цель — осуществление себя в качестве Будды, обнаружение природы Будды в собственном сознании; но эту цель невозможно достичь посредством какого бы то ни было самовнушения. Не надо повторять про себя: «Я — Будда», — или что-то еще, как делают в школах амидаистов или нитирэн, как по-

¹ *Murisier. Les Maladies du Sentiment Religieux. Paris, 1903. Chap. 1.*

следователи Куэ¹ повторяют свои формулы. Надо просто искать способы сделать свое сознание пустым: нужно погрузиться во вселенную, оставить всякие попытки самоконтроля и позволить действовать бессознательным силам. Но эта пустота сознания, которой добиваются в дзадзэн, ничем не похожа на бессознательное состояние или сон. Те, кто практиковал дзадзэн достаточно долго, чтобы пережить некий искомый опыт, единодушно утверждают, что достигаемое психическое состояние совершенно не похоже просто на пустоту, или «ничто». Сознание пусто, но пустота, наполняющая его, есть нечто многозначительное и светоносное.

Эту прямую попытку опустошить сознание несколькими строками выше я назвал прямой атакой на множественность нашей внутренней жизни, которую дзэн стремится разрушить. Но духовные наставники дзэн уже давно разработали менее нарочитые и более искусные методы обретения единства и просветления, которого они все искали. Наиболее систематические из этих непрямых методов состоят в следующем: перед адептом ставится проблема в виде коана, на котором он сосредоточивает свой ум, — не ради того, чтобы решить его, а потому, что это внутреннее сосредоточение есть отличное средство для достижения желаемого единства и просветления. Перед тем как ученик получит коан, он должен отчетливо понять, что цель коана — сугубо психологическая: в противном случае все коаны окажутся не только бессмысленными, но и просто вредными. Мастера дзэн в Китае и Японии разрабатывали эти коаны в течение многих веков, и сейчас их насчитывается более 1700. Их уподобляли стуку в дверь: Будда, живущий внутри каждого из нас, услышит этот стук и

¹ Куэ Эмиль (1857—1926) — французский психотерапевт, изобретший следующую формулу для аутотренинга: «С каждым днем я становлюсь все лучше и лучше». — *Примеч. отв. ред.*

откроет дверь. «Таким образом, — говорит Охасама, — коаны следует понимать исключительно как средство. Со времен патриарха Энго в Китае (1063—1135 гг.) и Хакуина в Японии (1683—1768 гг.) наставники использовали коаны как основу тренировки сознания своих учеников, чтобы дать им почувствовать Истину».¹ Также в педагогических целях они расположили эти загадки по возрастанию степени их трудности и важности. Иногда ученику дается наставление во время дзадзэн сосредоточиться на коане, а не на задаче опустошения сознания. Но цель этого — не открыть что-то, связанное с самой загадкой, а вызвать такое состояние, в котором воздействие множественности и всяких мирских тревог могло быть отсечено, чтобы человек мог осознать себя единым с Буддой. Сосредоточение на загадке, как я уже говорил, способствует этому, поскольку такое состояние держит ум в постоянном напряжении, концентрации и поэтому — в единстве.

Первая загадка, задаваемая обычно новичкам, — это знаменитое «нет» (му) Дзёсю. Дзёсю был известным китайским мастером, жившим, согласно писаниям, в 778—897 гг. Однажды один монах спросил его, имеется ли природа Будды (которая, напомним, присутствует во всем сущем) в собаке. На это Дзёсю ответил кратко: «Му», т. е. «нет». При этом Дзёсю совсем не имел в виду, что он не хочет отвечать вообще. «Этот вопрос, — пишет Охасама в комментариях, — затрагивает сущность Абсолюта, который превышает всех противоположностей и видов и не может быть выражен никаким определенным высказыванием, таким как „да“ или „нет“. Его можно только пережить».² Иными сло-

¹ Ohasama. Zen: der Lebendige Buddhismus in Japan. P. 9.

² Ohasama. Op. cit. P. 155. Комментарий Судзуки: «Это „му“ не следует понимать буквально; в коане оно означает просто „му“, и наставники не дадут вам никаких объяснений» (Eastern Buddhist. I. P. 216).

вами, утверждение и отрицание равно ошибочны: утверждать, что Будда присутствует в собаке, или говорить, что он в ней не присутствует, одинаково неверно, ибо оба утверждения предполагают различие между Буддой и собакой, а в Абсолюте нет никаких различий. Очень многие приверженцы дзэн начинают свой путь именно с этого коана. Их духовный наставник не дает им никаких объяснений вроде тех, которые дал я, — по крайней мере, поначалу. Они просто медитируют над этим «му». Они постоянно находятся в контакте с наставником, и когда свет наконец озарит их, тот увидит это. Наставник уловит произошедшее не благодаря словам, которые могли бы произнести его ученики; он прочитает по их лицам, по манере держаться и по интуитивному контакту между ними — такому же, какой был между Буддой и Махакашьяпой, какой является единственным подлинным путем передачи истины, ибо истина не может быть передана словами. Слова предполагают различия и тянут нас назад, в мир множественности и относительности, а искомый опыт не имеет никакого четкого интеллектуального содержания.

* * *

Рудольф Отто, автор известной книги «Das Heilige» («Священное»), весьма интересовавшийся дзэн, указывал на некоторые сходные черты, существующие между состоянием сатори и чувством нуминозного, которому посвящена его книга.¹ Несомненно, что опыт, искомый и пестуемый в дзэн, более или менее похож на всякое состояние мистического переживания.

Но к некоторым мистическим переживаниям он ближе, чем к другим. Его иногда объединяют с теми

¹ См. его статью «Zen Buddhism» в «Eastern Buddhist» (III. P. 117—125).

полумистическими состояниями, которые вызываются самовнушением или самогипнозом. Артур Уэйли,¹ например, именно так и поступает. Его познания в китаистике и японистике столь глубоки, что я долго колебался, прежде чем отверг его взгляды; более того, приводимая им цитата из Буддхаприи² показывает, сколь близки были методы раннего дзэн методам индийской йоги, в которой концентрация сознания ставилась как цель. Но этот процесс концентрации и сосредоточения внимания, видимо, редко использовали в дзэн для достижения наивысшего бессознательного транса и, насколько мне известно, столь же редко используют и поныне. Без сомнения, дзадзэн видит свою цель в «пустоте», но имеющиеся у нас описания сатори показывают, что на самом деле — это состояние особенно интенсивного сознания и что даже «пустота» дзадзэн (как настаивают все последователи дзэн) в действительности имеет мало общего с бессознательным состоянием, трансом или сном.

С другой стороны, опыт дзэн, называем ли мы его дзадзэн или сатори, заметно отличается от христианского мистицизма или мистицизма веданты. Отто полагает, что он «значительно более наивен, чем мистицизм веданты, более блаженен, более просветлен и богат возможностями: он не отвергает мир, а преобразует его».³ Согласиться полностью с этим утверждением я не могу, но сатори действительно значительно более наивно и просто, чем ведантистский мистицизм, и оно лишено всякого представления о единении с какой-либо сущностью вроде Брахмана. Различие между сатори и обычным христианским мистицизмом даже еще больше — в основном из-за того, что христианские мистики делают гораздо больший акцент на лич-

¹ Waley A. Zen Buddhism and its Relation to Art. I., 1922.

² Ohasama. Op. cit. P. 11—13.

³ Suzuki. Eastern Buddhist. I. P. 121.

ности Бога и любви к нему. Можно быть уверенным в том, что немало христианских мистиков были близки к религиозным переживаниям дзэн, однако наиболее авторитетные из них рассматривали эти переживания как нехристианские. У Таулера есть небольшой фрагмент, где он описывает эту форму мистицизма в совершенно дзэнских терминах.¹ Последователь дзэн не ищет единения с Богом и не добивается осознания всеприсутствия Будды, он ищет только осознания своего единства с Буддой. «Очисти свои уста даже от самого слова „Будда“», — таково типичное дзэнское изречение. Дзэн ищет (и находит) не общение или единение, а самореализацию.

Следовательно, дзэнский мистицизм существенно отличается от обычного религиозного мистицизма как индийского, так и христианского. По этой причине его трудно ставить наряду с тем, что Отто называл «чувством нуминозного». Ни в состоянии единения, возникающем в дзадзэн, ни в гатори дзэнский мистик не ощущает присутствия какого-либо *numen*. Благоговейный трепет — *mysterium tremendum*, о котором так много гово-

¹ «Все, чего они хотят, — это отдых и покой, способные естественным образом удовлетворить все живые существа; такое переживание возможно для любого, кто владеет искусством освободить себя от плодов воображения и желаний. Позволь только человеку избавиться от всех его трудов и забот, и на него снизойдет это состояние блаженной пустоты — великое, полное любви и согласия, свободное от греха, ибо оно есть часть нашей человеческой природы. Но, когда его принимают за божественное вдохновение, за единство с Богом, — это грех, ибо на самом деле это только состояние всеохватной бездеятельности и апатии, никак не связанное с высшими силами, которого человек способен достичь без всякой помощи свыше. Это совершенно негативное состояние, из которого, если кто-то в гордыне зовет его божественным, следуют только ослепление, бессилие понять и уклонение от исполнения законов обычной праведности» (цит. по: *Hocking. Mysticism as seen through its psychology // Mind. N. S. 1912. XXXVII. P. 59*).

рит Отто, — в дзэнском мистицизме вряд ли можно обнаружить. Тем не менее дзэн, несомненно, является некой формой мистицизма, и большой интерес к психологии религии, свойственный его приверженцам, обязан своим существованием именно этому его отличию от других форм мистицизма. Более того, он имеет ярко выраженный буддийский характер и, несмотря на то что философией его последователей определенно является махаяна, по духу своему он ближе все-таки к хинаяне, к тем психическим упражнениям, которые практиковал и передал своим ученикам основатель. Так же как хинаяна — религия без бога, так и дзэн — мистицизм без единения, ибо единство человеческой природы и природы Будды столь абсолютно, что не укладывается ни в какие термины, предполагающие двойственность.

* * *

Интеллектуальное, поддающееся описанию содержание осознания в дзэн вполне понятно. Будучи выражено словами, оно, как и следовало ожидать, перестает быть чем-то новым и становится просто утверждением основных идей махаянской философии на новый лад. Их можно изучить посредством чтения, слушания проповедей, в беседах, ими пропитана жизнь всех дзэнских монастырей, они давно стали частью массового сознания и, как бы мы ни называли это собрание идей и установок, они остаются фундаментальными для всякого индивидуального сознания. В момент переживания сатори, или во время его частичного затухания, эти идеи представляются сознанию в своей объективной форме как некая непосредственная интуиция, полная радости собственного открытия. Я говорю, что я ничуть не убежден в этом, но в значительной степени это так. Несомненно, что махаянская философия повлияла на дзэнскую психотехнику гораздо больше, чем дзэнская психотехника — на махаяну.

Несмотря на молчание Бодхидхармы, несмотря на тысячелетний протест против философии, в дзэн, несомненно, присутствует философия. Однажды один дзэнский наставник ответил на мой вопрос относительно дзэнского образа мыслей простой фразой: «В дзэн об этом нечего сказать». Это вполне в духе традиции. Но я заметил, что когда наставник воздавал дань уважения Бодхидхарме, ему было что сказать.

Впрочем, то, о чем говорит дзэн, лишено системы. И махаяна и мистицизм обращают мало внимания на правила логики, а дзэн, будучи махаянским мистицизмом, тем более от них свободен. Еще больше, чем школа тэндай, он буквально наслаждается противоречиями. Поскольку все словесные выражения суть узы, созданные в конечном счете ложью, утверждать можно практически все. Закон противоречия работает только в этом мире множественности, и можно наблюдать, как философ школы тэндай, используя логику, погружается в мир единства. Но дзэн отвергает всякое дискретное мышление. Разумеется, школа тэндай оказала сильное влияние на дзэн, но, видимо, гораздо большее влияние он испытал со стороны школы кэгон. Изменение для дзэн реально и лишено всякой иллюзорности. Феноменальный мир реален. «Нирвана есть сансара».¹ Человек, познавший истину, как гласит один из известнейших дзэнских гимнов, «не отвергает заблуждений; истинная природа немислимого не может быть отличной от природы Будды». Охасама комментирует это так: «Не надо искать истину, ибо она присутствует везде, даже в ошибках. Следовательно, тот, кто отвергает ошибки, отвергает и истину».²

¹ Сансара есть мир изменяющихся феноменов, который для Будды и для кинаяны представляется как совершенный антипод нирваны.

² *Ohasama*. Op. cit. P. 71, 134.

Становой хребет дзэнского мышления — это философия школ тэндай и кэгон. Но очевидно также, что существенное влияние на многих дзэнских мыслителей оказало учение Нагарджуны о пустоте. Вполне ясно, почему понятие пустоты оказало такое воздействие на тех, кто верил, что приближается к непосредственной интуиции реального в состоянии сосредоточения и «единения», возникающем в дзадзэн. Проф. Хокинг указывал, что мистики вообще склонны приписывать единство и невыразимость Богу, ибо их экстатическое состояние для них самих невыразимо и едино. «То, что является психологическим сообщением (истинным), принимается за метафизическое утверждение (ложное)».¹ Мюриэ и Рибо указывали, что аналогично на идеологию мистицизма влияет «моноидеизм» квиетистского типа.² Подобным же образом процесс «опустошения ума», практикуемый адептами дзэн, совершенно естественно ведет к выводу о том, что реальность находится в «совершенном ничто». Это не уничтожает в дзэн уверенности, что феноменальная реальность мира многообразия совершенно истинна и что «нирвана есть сансара».

Несмотря на эти многочисленные противоречия и благодаря естественным и повсеместным мечтам человечества о куске хлеба, который не кончается, сколько его ни ешь, в дзэн есть одно утверждение, которого он твердо придерживается и которое может удовлетворить даже самого утонченного любителя логики. Я имею в виду фундаментальное утверждение о том, что для того чтобы увидеть Будду, надо прозреть свою собственную природу и свое собственное созна-

¹ *Hocking*. Op. cit. XXI. P. 43.

² *Murisier*. Op. cit. P. 61—62; *Ribot*. L'Idéal Quiescent // *Rev. philosophique*. 1915. P. 440—454. Леуба (Leuba) тоже изучал это влияние мистической психологии на мистическую теологию в своей «*Psychology of Religious Mysticism*».

ние. Этот тезис можно повторять сколь угодно часто, ибо он — самое сердце дзэн. Вселенная находится внутри, и познать ее можно только посредством прямой внутренней интуиции. Познав ее, человек познает все. Хакуин говорил об этом в первых строках своего гимна:

«В своей глубочайшей сущности человек есть Будда, как вода есть лед. И как нет льда без воды, так без Будды не было бы человека. Горе тому, кто ищет его вдалеке, не ведая, что это — рядом».¹

Это отождествление себя с вечным Буддой — тот угол зрения, под которым в дзэн рассматривается проблема бессмертия. Относительно второстепенных аспектов этой проблемы в дзэн ведутся споры. Особое внимание уделяется вопросу реинкарнации; при этом, конечно же, существование самости отрицается. Некоторые отождествляют сознание с телом.² Но истинное учение, на котором сходятся практически все ученые последователи дзэн, состоит в том, что все сущее тождественно Будде и вечно по своей природе. Древний гимн, написанный третьим китайским патриархом, гласит: «Мгновение — это тысячи лет. Разве прошлое и будущее не заключены в настоящем моменте?»³ Несмотря на часто повторяемое утверждение, что все разнообразия реальны и что нирвана есть сансара, дзэн верит в некое безвременное бессмертие.

Вечное *сейчас* и тождество Будды и всего сущего — это, разумеется, общепринятая идея в школах тэндай и кэгон, а также в большинстве школ, возник-

¹ Цит. по: *Ohasama*. Op. cit. P. 62.

² Например, Кайтэн Нукария, который подпал под влияние Геккеля и книга которого «The Religion of the Samurais» настолько полна западных категорий, что просто вводит читателя в заблуждение.

³ Цит. по: *Ohasama*. Op. cit. P. 71.

ших и развивавшихся под их влиянием. Но не это убеждение, не подобные ему делают дзэн уникальным. Его уникальность состоит в постоянных усилиях (которые, по уверениям его адептов, часто бывают успешными) обрести и действительно познать природу Будды. Человеку дзэн помогает видение, он точно знает, во что верит. Во всяком мистицизме много концептуально слабых мест и много эмпирической силы. Уверенный в истинности своего невыразимого переживания, человек дзэн равнодушно взирает на участь философских систем. Истинный адепт дзэн может говорить с вами о философии столько, сколько вы захотите, он будет читать книги и писать их. Но он не беспокоится о том, что все философские системы и все книги могут быть поняты неправильно, ибо он знает, что даже лучшие и наиболее истинные из них суть только «палец, указующий на луну».

Преп. Сохаку Огата

О ФИЛОСОФИИ ДЗЭН

Предварительные замечания

Что такое дзэн? Дать удовлетворительный ответ на этот вопрос — задача не из легких. Религия, согласно западному пониманию этого термина, должна иметь определенное представление о Боге, наблюдающем за судьбой человека, а также определенную доктрину, которую должны принимать все ее последователи. На Востоке, однако, возникла и развивалась религия, которая в качестве высшей реальности не провозглашает никакого Бога и которая не имеет доктрины, учреждающей вероучение. Эта религия называется дзэн. Вследствие вышесказанного некоторые представители западной цивилизации полагают, что дзэн вообще не является религией. Но дзэн существовал и существует уже более тысячи лет как одна из ветвей буддизма, одной из трех главных мировых религий, и его влияние на культуру и жизнь людей Дальнего Востока огромно. Нет нужды говорить, что дух японцев со времен периода Камакура в XII в. направлялся и поддерживался учением дзэн. Посмотрите, например, сколь сильно было воздействие дзэн на бусидо — рыцарский кодекс, который позднее стал сердцем так называемого японского духа, — на чайную церемонию, на искусство составления букетов, на те-

атр Но, на изобразительные искусства, на садовую архитектуру.¹

Дзэн можно назвать своего рода мистицизмом. В какой-то степени это правильно, но необходимо помнить, что существует множество видов мистицизма, и надо понять, к какому из них принадлежит дзэн. Поскольку дзэн высоко оценивает прямое переживание и не особенно доверяет интеллектуальным выводам, он развивается по тем же законам и описывается теми же формулами, что и другие виды мистицизма. Но дзэн не эмоционален, как христианский мистицизм и суфизм, не созерцателен, как йога; его нельзя смешивать с теми мистическими суевериями, которые путают духовное прозрение с сексуальным экстазом. Тем не менее, будучи производным от индийского буддизма, дзэн содержит элементы созерцательности, но для него созерцание и медитация — это только процесс, средство для достижения цели. Высшая цель дзэн есть сатори. Сатори — это наиболее естественное и свободное состояние сознания, которое может быть достигнуто любым, кто усмиряет тревожность сознания, вызванную чувствами и размышлениями. Для достижения сатори необходимы постоянные усилия. Следовательно, мы можем сказать, что дзэн как метод тренировки сознания весьма сильно зависит от силы воли его последователя. Но когда возникает необходимость передать переживание сатори словами, дзэн часто обращается к интеллектуальным формам выражения. Поэтому с этой точки зрения дзэн можно рассматривать как интеллектуальный мистицизм. Однако следует четко отличать дзэн от интеллектуального мистицизма в философии, ибо дзэн требует персонального переживания и никогда не связывает себя правилами

¹ Интересующихся всем этим отсылаю к книге д-ра Д. Т. Судзуки «Дзэн-буддизм и его влияние на японскую культуру» («Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture»).

логики или косвенными выводами, сделанными в результате какого-либо мыслительного процесса.

Так на что же направлен дзэн? Как он решает проблемы высшей реальности души, жизни и смерти, добра и зла и т. д.? Дать читателю некоторые исторические примеры, которые смогут пролить свет на эти предметы, и есть задача этой скромной статьи.

Идея Бога, писания и святые в представлении дзэн

Однажды Танка, китайский дзэнский мастер IX в., отправился в храм Эриндзи из Ракуё, тогдашней столицы Китая, снял со стены изображение Будды и сжег его, так как было очень холодно. Тут же выскочил настоятель храма и начал бранить мастера: «Зачем вы сожгли наше священное изображение?» Вороша пепел своим посохом, Танка ответил: «Я просто хотел извлечь оттуда шариру». — «Но как же можно извлечь шариру из деревянного изображения?» — спросил настоятель. — «Что ж, если в ваших изображениях нет шариры, тогда они — просто дерево. И я хотел бы взять еще!» С этими словами Танка взял еще две статуи и сжег их.

Когда-то мастер Тосуй (1605—1683 гг.), чья жизнь дает право называть его японским св. Франциском, служил настоятелем в храме Дзэнриндзи в северной части острова Кюсю. Будучи почитаемым многими людьми, включая правителя этого района, он однажды без объяснений, никому не сказав ни слова, оставил храм. Сбросив монашеские одеяния, он стал нищим странником, — а ведь ему в то время было уже шестьдесят лет! Он смешался с толпой простолюдинов и провел много лет, заботясь о безнадежных прокаженных и других несчастных людях. Через какое-то время он появился в Оцу, близ озера Бива, и обосно-

вался там в качестве сапожника. Он добросовестно делал соломенные сандалии для людей и коней и очень скоро стал известен в горах Токайдо под именем «старого сапожника из Оцу». Он жил в маленькой, жалкой хижине размером около двенадцати квадратных футов, которую построил сам из веток деревьев на голом поле, принадлежавшем богатому купцу. Но по существу, это был дом только по названию, в нем не было ни очага, ни кровати.

Как-то раз к Тосуй пришли несколько кучеров, его обычных заказчиков, все навеселе от выпитого сакэ, японского рисового вина. «Эй, старик! У тебя нет даже алтаря для статуи Будды. Ты что, кириситан?¹ Почему ты не соорудишь здесь алтарь?» — спросил один из них. Тосуй с улыбкой ответил: «Думаешь, Будде понравится место, где никто даже не готовит пищу?» Гости расхохотались. На другой день один из них принес старику изображение Будды Амиды и сказал: «Возьми это, старик! Заботься об этом изображении и почитай Будду». — «Премного благодарю, — ответил Тосуй, — но я вынужден просить тебя забрать это». — «Я же говорю: я дарю тебе это и не требую никаких денег. Почему ты не возьмешь этого Будду?» — «Я не нуждаюсь в Будде». Тосуй не хотел принимать подарок, но кучер все равно оставил его и ушел. Несколькими днями позднее, когда Тосуй не было дома, к нему заглянули соседи и увидели, что на стене висит изображение Амиды, а над ним углем написаны шуточные стихи:

*Каким бы тесным ни был мой дом,
Ты можешь остаться здесь. Будда Амида,
если захочешь:*

*Только пойми меня правильно:
Я не пытаюсь таким способом снискать себе благо
в грядущей жизни.*

¹ Христианин (яп.). В те времена христианство в Японии было запрещено. — Примеч. отв. ред.

Из этих примеров видно, что дзэн не приписывает какой-либо значимости так называемой высшей реальности во вселенной, которую можно было бы называть Богом или Буддой. Поэтому в дзэн совершенно естественно не обращать особого внимания на догмы или писания, которые, как считают, были даны Богом или Буддой. Более того, человек дзэн не побоится уничтожить их, если они препятствуют людям в обретении опыта сатори.

Мастер Токусан, один из известнейших китайских наставников эпохи Сун, поначалу прилежно изучал философию праджняпарамиты и хорошо знал *Алмазную сутру*. Однако, обретя прозрение под руководством мастера Рютана, он взял текст этой сутры и все комментарии к нему, которые до того хранил как сокровище, и бросил в огонь, говоря: «Каким бы глубоким ни было твое знание, это просто волосок в пустом пространстве. Каким бы важным ни было твое знание мирских вещей, оно подобно капле воды, падающей в бездонную пропасть».

Один из двух наиболее важных дзэнских текстов — *Хэкиганроку*. Он был составлен наставником Сэттё и дополнен комментариями Энго. Однажды Дайэ, один из учеников Энго, бросил все экземпляры этого текста и печатные доски в огонь, опасаясь, что они помешают ученикам постичь истину дзэн. Истина должна постигаться посредством прямого переживания, а не путем извлечения мудрости из книг.

После идеи Бога и доктрины самым важным фактором религии считается ее основатель; он, а также его последователи, духовные лидеры различных общин, всегда и повсеместно воспринимаются учениками как сверхъестественные существа. Дзэн же обходится без всего этого.

Говорят, что Будда Шакьямуни, родившись в этом мире, указал на небо одной рукой, на землю — другой и сказал: «В небесах и под ними только одно священ-

но — это я». Услышав об этом, Уммон, один из китайских дзэнских мастеров X в., сказал: «Если бы я был там, то забил бы его до смерти и бросил бы труп на съедение собакам. Тогда последующим поколениям не надо было бы трудиться, изучая буддизм».

Наставник Иккю (XV в.) из храма Дайтокудзи в Киото, известный в современной Японии как «король остроумия», написал такие стихи:

*Каким же отвратительным типом был
Этот человек, которого звали Шакья!
Множество людей он ввел в заблуждение.*

Риндзай (ум. в 866 г.) много лет учился под руководством наставника Обаку. Однажды он спросил учителя: «Какова основа учения Будды?» Едва дослушав вопрос, Обаку ударил его посохом. Не понимая, каков смысл этого действия, Риндзай опять задал тот же вопрос и снова получил удар. Трижды он задавал вопрос и трижды был бит. Наконец Риндзай, полагая, что его учат неправильно, покинул Обаку и ушел к наставнику Тайгу, к которому его направил сам Обаку. В первой беседе с новым учеником Тайгу спросил: «Откуда ты?» — «Из монастыря Обаку, господин», — ответил Риндзай. «Какие наставления ты получил от своего учителя?» — «Я трижды спрашивал его, какова основа учения Будды, и трижды вместо ответа он бил меня. Я не понимаю, в чем моя ошибка». Тогда Тайгу промолвил: «Как добр он был к тебе! И как ты глуп, придя ко мне и спрашивая, в чем твоя ошибка!» В этот момент на Риндзая снизошло озарение и он сказал: «В дзэн наставника Обаку, думаю, нет ничего особенного». В то же мгновение Тайгу схватил его за воротник и закричал: «Какое озарение снизошло сейчас на тебя?! Говори! Говори!» Риндзай трижды ударил Тайгу кулаком. Тогда, отпустив Риндзая, Тайгу сказал: «Твой учитель — Обаку. Ты должен вернуться к нему». Увидев Риндзая вновь, Обаку спросил:

«Зачем ты вернулся?» — «Из-за вашей материнской доброты». — «Где ты был?» — «У наставника Тайгу». — «Что он сказал?» Риндзай рассказал все как было. Тогда Обаку воскликнул: «Какой же болтун этот Тайгу! Когда он в следующий раз придет ко мне, я его как следует побью!» — «Зачем же ждать, пока он придет? Позвольте, я побью его прямо сейчас!» С этими словами Риндзай подошел к учителю и дал ему пощечину.

Однажды, будучи при смерти, один японский мастер дзэн позвал своего ученика, которого назначил себе в преемники, и в мельчайших подробностях изложил ему свою последнюю волю. Когда он уже почти закончил свою речь, ученик сказал: «Отдохните, наставник. Думаю, я смогу следовать вашим наставлениям и без дальнейших инструкций». Но наставник продолжал говорить, повторяя одно и то же. «Заткнись!» — рявкнул ученик. Тогда наставник сказал: «Как хорошо, что у меня есть такой верный сын, как ты», — и почил в мире.

С высшими объектами религии, такими как Бог, вероучение, святые и т. д., дзэн обращается именно так, как мы сейчас показали. Какова причина этого? Является ли это результатом влияния материалистов? Никким образом. Дзэн действует, если необходимо, против всяких религиозных предметов и представлений только затем, чтобы оживотворить их в нашей душе и не дать им коснеть в объятиях интеллектуального формализма. Материализм, напротив, стремится полностью уничтожить и разрушить все религиозное. Единственное, против чего борется дзэн, — это формализм, а не ценности, которые могут проявлять себя в различных формах. *Если кто-то думает, что следовать пути дзэн — значит просто нарушать установленные правила, то он безнадежно ошибается и попадает в особый род формализма, состоящий в попытках освободиться вообще от всяких формально-*

стей. Дзэнские поступки, которые, как кажется, отвергают всякую религиозную власть и всякий авторитет, по-японски называются *тё буцу оссоно дан* («игрой в преодоление Будды и святых»). Этот аспект в учении дзэн необходим, ибо он предполагает, что каждый решает свои религиозные вопросы сам и именно в этом мире, а не перекладывает решение всех сложных вопросов на Бога или на небеса. Дзэн верит, что религиозные авторитеты — всего лишь лекарство: его прописывают, сообразуясь с особенностями каждого отдельного пациента. После излечения человек должен навсегда оставить это снадобье.

Жизнь, смерть и душа в представлении дзэн

У христиан существование Бога и бессмертие индивидуальной души — две кардинальные проблемы, решаемые их учением. Буддисты тоже обсуждают эти проблемы, но они рассматривают их с точки зрения учения о карме или закона причинности, причем главным образом теоретически. С позиции науки эти проблемы представляют предмет всеобщего интереса, а об их индивидуальном аспекте чаще всего забывают. Таким образом, на существовании индивидуальной души буддийское учение не основывается. Каковы же воззрения дзэн на эту проблему?

Во времена Будды семеро женщин шли по лесу и нашли труп. «Вот тело человека, который ушел. Где же он?» — спросила одна из женщин. «Куда же он ушел? Куда же он ушел?» — стала спрашивать другая женщина. И в этот момент остальные обрели пробуждение.

Дого, китайский дзэнский наставник X в., однажды посетил семью, один из членов которой незадолго до того умер. Дзэнгэн, его помощник, спросил, указывая на гроб: «Этот человек жив или умер?» — «Я не

знаю, жив он или мертв», — ответил Дого. «Почему? Вы должны ответить мне». — «Нет, нет, я не могу». — «Я побью вас по пути домой, если вы ничего не скажете». — «Мне все равно, побьешь ты меня или нет, но я не произнесу ни слова». В конце концов Дзэнгэн побил Дого. Через несколько дней Дзэнгэн посетил Сэкисо, другого дзэнского наставника, и задал ему тот же вопрос. Сэкисо ответил: «Я ни слова не скажу об этом». — «Почему? Вы должны разъяснить мне это!» — «О, нет! Я ничего не скажу об этом!» И тогда Дзэнгэн обрел сатори.

Наставник Исан однажды сказал: «После смерти я перевоплощусь в быка, работающего у крестьянина, а мое имя будет написано у меня на боку. Как же вы назовете меня тогда: Исан или бык?» Гёдзан, выслушав эти слова, поднялся, поклонился и ушел прочь.

Мастер Кандзан, основатель монастыря Мёсиндзи в Киото, грубо обругал монаха, который пришел к нему за наставлением. Монах сказал: «Я прошел долгий путь, чтобы получить ответ на великий вопрос о жизни и смерти. Почему вы так грубы со мной?» — «Потому, что здесь нет ни жизни, ни смерти», — ответил Кандзан.

Человек, у которого умерла мать, пришел к мастеру Иккю и спросил: «Скажите мне, куда отправилась моя мать — на небеса или в преисподнюю?» — «Не нужно спрашивать об этом меня. Спросите лучше своих соседей. Если они скажут, что она была добра и должна возродиться на небесах, то она возродится на небесах. Если они скажут, что она была злой и должна возродиться в аду, то она возродится в аду», — ответил Иккю.

Из этих историй видно, что в дзэн нет никакого отчетливого представления о бессмертии души. Это означает, что дзэн учит нас смотреть за пределы жизни и смерти и что такая вещь, как «душа», не очень важна для этого.

Докусан Хасимото, бывший настоятель храма Сё-кокудзи в Киото, заболел раком желудка и врач порекомендовал ему лечь на операцию. Хасимото сказал: «Как долго я проживу после операции?» — «Около двух лет», — ответил врач. «Ну, тогда никакая операция мне не нужна», — ответил настоятель. Через несколько недель он умер.

Добро и зло в представлении дзэн

Добро (нравственность), истина (наука) и красота (искусство) не являются главным содержанием религии. Главная ценность религии — это «священное». Хотя все религии единодушны в утверждении этой ценности в качестве наиглавнейшей, способ ее применения различен. Христианство, например, говорит о первородном грехе человека. Буддисты не принимают во внимание идею такого рода. Они говорят, что нирвану можно найти прямо внутри сансары, и это означает, что духовная цель может быть осуществлена в нашей обыденной жизни. Они утверждают это с помощью фразы *бон-но соку бодай*, что буквально означает, что все мирские страсти суть источник мудрости и просветления. Это весьма справедливо, ибо страсти — движущая сила человеческой жизни, и если бы их не было, то не было бы и самой жизни. Следовательно, религия должна указывать людям правильное направление и не должна побуждать их прекращать всякую деятельность просто потому, что та неизбежно связана с грехом и страстями.

Когда Бодхидхарма, первый патриарх дзэн в Китае, беседовал с императором У, последний спросил: «Мы построили много храмов и помогаем множеству буддийских монахов. Какие религиозные заслуги мы снискали себе этим?» — «Никаких», — ответил Бодхидхарма.

Эно, шестой патриарх, на вопрос об основной идее дзэн, заданном ему монахом Эмё, ответил так: «Покажи мне свою истинную природу, прежде чем ты начнешь пестовать доброе или злое». И в этот момент на Эмё снизошло просветление.

Когда-то в древние времена в Японии жил монах, которого часто заключали в тюрьму за то, что он крал у соседей мелкие вещи. Друг убеждал его: «Пожалуйста, перестань воровать. Я обеспечу тебя всем необходимым». На что монах отвечал: «Я вору, чтобы оказаться вместе с заключенными и передать им тайную весть». Таким образом, он стал первым, кто занялся миссионерской работой в этой стране.

Моралисты и законники спорят о добре и зле в мирских делах с точки зрения мотива и результата. Но доброе и злое — только определения, которые даются *post factum*. Сами по себе факты не добры и не злы. Дзэн желает, чтобы мы осознали это и извлекли пользу из всего. Если встречается что-то благое, используй это как благо. Если встречается что-то злое, используй это как зло. Таково учение дзэн.

Кто-то может подумать, что дзэн опасен, поскольку он не различает добра и зла. Это неверно, подтверждением чему служит следующая история.

Однажды в полночь, когда мастер Тайган читал книгу, в его келью вошел вор с мечом в руке. Взглянув на вора, наставник спросил: «Чего ты хочешь — денег или мою жизнь?» — «Я пришел за деньгами», — ответил вор. Наставник достал кошелек и протянул его вору со словами: «Вот они, бери», — а затем как ни в чем не бывало продолжил чтение. Вор, озадаченный, вышел за порог, но наставник вдруг окликнул его: «Эй, постой!» Тот в ужасе замер. «Почему бы тебе не закрыть за собой дверь?» — сказал наставник. Когда этого вора наконец поймали, он признался: «Я много лет занимаюсь грабежом, но никогда не испытывал та-

кого ужаса, как в тот момент, когда буддийский монах окликнул меня: „Эй, постой!“

Мастер Сэйсэцу был настоятелем в храме Энгакудзи в Камакура. Однажды ему понадобились деньги для того, чтобы соорудить ворота в храме. Один торговец преподнес ему в качестве дара пятьсот иен. Мастер принял деньги без единого слова благодарности. Тогда недовольный торговец сказал: «Пятьсот иен — сумма немалая. Почему вы не поблагодарили меня?» Наставник ответил: «Вы сделали доброе дело. Почему я должен благодарить вас?» И тогда торговец понял, в чем состоит истинное благо.

Наука и дзэн

Развитие современной науки поистине удивительно. Мы повсюду наслаждаемся ее плодами. В наше время, однако, наука все больше превращается в «науку ради науки» и уже не заботится о пользе или вреде, которые она может принести человечеству. Между тем важно понимать значение науки в нашей жизни. Д-р Алексис Кэррел (Carré) — хирург, ученый, член Института Рокфеллера, лауреат Нобелевской премии 1912 г. за достижения в области трансплантологии и сосудистой хирургии — пишет в своей книге «Man, the Unknown» («Неизвестный человек») следующее:

«Современная цивилизация находится в сложном положении, ибо она уже не устраивает нас. Она была создана теми, кто ничего не знал о нашей истинной природе. Она была порождена научными открытиями, иллюзиями и человеческой алчностью. Построенная нашими усилиями, она не соответствует нашей сущности.

Очевидно, что наука развивается не по плану. Она развивается беспорядочно. Ее прогресс зависит от случайных факторов — рождения и смерти гения, образа его мыслей, направления, которое

примет его интеллектуальное развитие. Все это не диктуется стремлением улучшить жизнь людей. Открытия, дающие жизнь индустриальной цивилизации, суть результат интуиции ученых и более или менее случайных особенностей их научной карьеры. Если бы Галилей, Ньютон, Лавуазье применили свои интеллектуальные силы для изучения тела и психики, наш мир, возможно, был бы сегодня совершенно иным. Люди науки не понимают, куда они идут. Их ведут случай, тонкие размышления и своего рода ясновидение. Каждый из них — отдельный мир, управляемый своими собственными законами. Время от времени им становятся ясны вещи, непонятные другим. Вообще открытия делаются без какого-либо представления об их последствиях. Эти последствия, однако, революционно изменили мир и сделали современную цивилизацию такой, какая она есть (с. 23—24).

Школьное и университетское образование состоит главным образом в тренировке памяти и мышц, в усвоении определенных социальных норм и в преклонении перед атлетикой. Действительно ли все эти предметы полезны тем современным людям, которые превыше всего ценят умственное равновесие, умение судить здраво, нравственное мужество и упорство? Почему врачи-гигиенисты рассматривают людей как существ, подверженных главным образом инфекционным заболеваниям, тогда как на самом деле они гораздо больше страдают от душевного расстройства и ослабления ума? Хотя врачи, деятели образования и т. д. направляют все усилия на благо человечества, они не достигают своей цели, ибо они имеют дело только со схемами, отражающими лишь часть реальности. То же можно сказать и о тех, кто своими желаниями, мечтами или учениями подменяет конкретного человека. Эти теоретики строят цивилизацию, которая, хотя и предназначается ими для человека, подходит только для несовершенной и чудовищной карикатуры на него. Системы правления, полностью построенные в умах доктринеров, совершенно лишены ценности. Принципы Французской револю-

ции, учения Маркса и Ленина применимы только к абстрактному человеку. Надо совершенно ясно понимать, что законы человеческих отношений по-прежнему остаются неизвестными. Социология и экономика суть науки, построенные на предположениях, то есть — псевдонауки.

Таким образом, ясно, что вся наша окружающая среда, которую наука и техника успешно развивают для человека, не может удовлетворить его, ибо она создана случайным образом, без учета его истинного „Я” (с. 23—24, 26—27).

Как видно из этой цитаты, наука может обеспечить нас только знанием об объективном мире, который не составляет и половины нашей жизни. Даже психология, которая работает с ментальными феноменами, рассматривает сознание только как объект исследования. На Востоке, однако, слово «сознание» применяют гораздо шире, чем на Западе. Этот термин (*синь* по-китайски, *кокоро* по-японски) используется так же, как на Западе, но он означает в том числе и вселенную. На Востоке наш индивидуальный разум и вселенское бытие-сознание рассматривают в их единстве. Осознать этот вселенский аспект сознания — цель всякой человеческой деятельности на Востоке. Таким образом, восточное образование всегда требует самодисциплины. Это относится к йоге в Индии, к даосизму и конфуцианству в Китае, к адаптации и развитию всего этого в Японии. В каждой из этих трех культур Востока есть свои методы тренировки сознания, но дзэн, видимо, — самый глубокий и эффективный среди них. Он здрав и практичен. Неудивительно, что дзэн оказал такое сильное влияние на японскую культуру. Если тесный контакт науки с восточной метафизикой способен внести какой-то вклад в будущее мира, дзэн будет весьма полезен для блага человечества как на Западе, так и на Востоке.

Р. Х. Блайс

ДЗЭН И ПОЭЗИЯ

О любви, поэзии, дзэн и о прекрасном невозможно писать одинаково, но разве нет во всем этом чего-то сходного, нечто такого, в чем эти темы почти неразличимы? Подобным образом и дискуссии о философии дзэн, природе поэзии, поэзии природы, сущности вселенной не являются непреодолимо трудными; важно то, сколько любви содержится в сердце писателя и изливается на бумаге. Как бы ни относился этот писатель к дзэн, об этом дзэн, который невозможно классифицировать, представить, понять, который невозможно ничему уподобить и ни от чего отличить, о котором вообще невозможно писать, — об этом дзэн невозможно не писать!

Когда мы пишем о науке, то должны писать по-научному; когда мы пишем о мороженом, то должны писать так, как если бы мы были специалистами по мороженому; точно так же обстоит дело и с поэзией, и с дзэн. Если я не понимаю, что такое поэзия и дзэн, то писать об этом бесполезно, но если я это понимаю, то уже не важно, о чем именно я пишу.

Что такое дзэн? Что такое поэзия? На эти два вопроса, видимо, уже никто не даст ответа, ибо эти вопросы просто не могут быть заданы. Подобные вопросы задаются умом; этот ум на самом деле не ждет ответа, которого не хочет знать, которого хочет не знать.

Именно эти вопросы имел в виду Колридж, когда говорил о «баррикадах и заставах на дороге к истине». Но желание классифицировать, отделять, различать, определять, ограничивать не поддающееся ограничению — это не единственная форма, которую принимает дух смерти. Стремление все объединять под эгидой одного великого принципа в равной мере разрушительно по отношению к жизни, переменам, свободе. Наука ищет одну-единственную формулу, которая смогла бы полностью объяснить все бесконечное разнообразие природы, но и мы — люди вненаучные и даже антинанучные — тоже хотим видеть все вещи как нечто единое и целостное. И это — тот дух, который стремится отрицать различие между вещами, который сводит все космическое многообразие к одному-единственному виду. Так или иначе, мы должны избежать обеих научных ошибок — и анализа, и унификации.

Дзэн — это то, что Джон Клэр сравнил с «отрядом неуклюжих новобранцев». А что можно сказать о взаимоотношениях дзэн с поэзией, нравственностью, красотой, невежеством, с окончательным уничтожением вселенной? Способен ли дзэн превратить матадора в воспитателя детского сада? Может ли дзэн вырезать статуи из гнилого дерева? С одной стороны, дзэн учит нас следовать природе, с другой — овладевать ею. Мы должны спать, когда чувствуем усталость, есть — когда голодны, но в то же самое время мы должны не ощущать тепла летом и холода зимой. Способен ли дзэн превратить обычного человека в поэта? Как говорил Вордсворт, поэт должен не открывать предмет, а предоставлять глаза, чтобы видеть его.

Применительно к вопросу о матадоре существуют два направления мысли. Ортодоксальное направление утверждает, что дзэн делает из матадора не просто сверх-матадора; он делает из него такого совершенного матадора, которого вообще быть не может. Другая точка зрения, которой придерживаюсь и я, состоит в

том, что дзэн отвращает матадора от его ремесла. Я точно не знаю, благодаря чему происходит именно так, но я доверяю своему надморальному поэтическому инстинкту, который противится этому конкретному способу зарабатывания на жизнь (если возможны другие способы: конечно, я бы сразился со всеми быками мира, если бы они напали на моего ребенка). Иначе говоря, дзэн, который делает из обычного матадора наилучшего, кажется мне неистинным, неправильно понятым, второразрядным. «Бог должен (и я должен) спасти всех живых существ от того, чтобы они были матадорами»; при наличии Бога и дзэн это становится возможным. Истинный дзэн, следовательно, не должен заставлять людей ненавидеть животных, убивать их, радоваться их насильственной или естественной смерти. Он должен вызывать в людях желание свести к минимуму все ненужные, бессмысленные, непоэтические, лишённые дзэн страдания. Заостряя вопрос, можно сказать, что невозможно понять истинный дзэн и обладать сатори, т. е. поэзией, не став вегетарианцем. Насколько человек избегает активного устранения бесполезного и бесплодного страдания в мире, настолько он мошенник по отношению к дзэн и к самому себе. Я не хочу сказать, что в ремесле матадора есть что-то предосудительное. Разумеется, и в нем есть что-то хорошее. Я только хочу сказать, что есть и другие, «лучшие» пути прожить жизнь на этой планете. «Лучшие» — значит более глубокие, осмысленные, поэтические, соответствующие дзэн, и — с более крупными быками, которых убивают более красивыми способами.

Боюсь, что читатель не поддержит мое толкование поэзии через мораль. Рассмотрим поэзию более внимательно. Поэзия — это осмысленная деятельность, проявляющаяся или видимым образом — например, в ремесле матадора, или невидимым — в мышлении. Не надо спрашивать, что все это значит, или говорить об

этом более подробно; сам вопрос возникает из того, о чем мы только что говорили, — из желания понять поэтическую активность *per se*. Но, стараясь приблизиться к обыденному использованию слова «поэзия» (а именно «литература, существующая в стихах или в прозе»), мы воспользуемся словом «поэзия» в ее узком значении литературы в стихотворной форме, которая передает глубокие переживания, выраженные ритмически, в повторяющихся формах, например — в параллелизмах мысли в древнееврейском стихе или в повторении ударения, строки и строфы в современной европейской поэзии.

Но какое буйство контрастов находим мы даже в стихах представителей одной нации и одной эпохи! «Заброшенные земли фей» Китса — и «Был первый теплый день марта» Вордсворта; лирика У. Х. Дэвиса — и «мысли, странствующие в вечности» Мильтона. Или чувственная мягкость Калидасы — и откровенная сексуальность Катулла; глубокомысленный мистицизм китайской поэзии — и лирический мазохизм Гейне. Что общего во всем этом? Можем ли мы называть все это «поэзией»? Смест ли мы называть все это дзэн? Не слишком ли велик предмет, на который мы замахиваемся? Есть ли что-то поэтическое в том, что Хансан убил кошку, а Уммон поставил ботинок себе на голову? На эти вопросы ответить легко: все эти события намного поэтичнее, чем стихи, которыми педантично украшены тексты *Мумонкан* и *Хэкиганроку*. Для иллюстрации возьмем самую поэтичную строку из *Хэкиганроку*: «Слышно, как в пустом зале падают капли дождя». Это — поэзия, и это — дзэн.

Термин «поэзия» обычно используют в отношении словесного творчества; Карлейль называл поэзию «музыкальным мышлением». Одна из типичных ошибок относительно дзэн — считать, что он превышает слов и мыслей, что он безмолвен. Это все равно что сказать, что никакое выражение не должно следовать за впе-

чатлением, то есть что выражение должно всегда происходить одновременно с впечатлением. Слова неотделимы от вещей, так же как форма неотделима от материи, а душа — от тела. Это было хорошо известно школе сингон.

Согласно учению школы сингон — точнее, сингон химицу-сю, или «секты тайны истинного мира», — в мире существуют три тайны: тайна действия, тайна слова и тайна смысла. Школа называется «сингон», т. е. «истинный мир», чтобы подчеркнуть важность второй тайны. «В начале было Слово», но так же как доктрина Троицы объединяет нераздельных Отца, Сына и Духа Святого, так и действие, слово и смысл не могут быть разделены. Иными словами, поэзия, если ее понимать глубоко, и есть «истинный мир». Даже в виде написанной и напечатанной книги она по-прежнему такова и неотделима от человека.

Поэзия, как и дзэн, будучи неподвластна определению, то есть ограничению или изоляции, может быть пояснена примерами. Проблема, однако, состоит в том, что то, что показывают, не всегда тождественно тому, что видят, и наоборот. Здесь нет «fool-proof»,¹ хотя нет также и «защиты от мудреца», защиты от поэзии или от дзэн. Вместо того чтобы пытаться дать определение дзэн и поэзии, изменять эти определения, пока они не придут в соответствие с желаемым, лучше указать на наличие общих элементов в обоих этих явлениях, — эти общие элементы и будут тем, что мы искали. Я имею в виду дзэнский юмор. Юмор в дзэн прост и ясен. В частности, *Мумонкан* (и в меньшей степени *Хэкиганроку*) — это просто собрание комических² шуток. Просветление всегда сопровождается неким

¹ Буквально: «защита от дурака» (англ.). — Примеч. перев.

² Правда, в оригинале стоит *cosmic jokes* («космические шутки»), и если это не опечатка, тогда автор имеет в виду, возможно, поистине вселенский размах дзэнского смеха. — Примеч. отв. ред.

утонченным смехом. Примечательно и в то же время странно, что дзэн появился — по крайней мере, так считают — с улыбки. Дарума в Японии превратился в забавную безногую куклу. Можно также вспомнить историю пробуждения Шуй-лао, происшедшую с легкой руки — а точнее, ноги — Ма-цзу. Шуй-лао спросил: «В чем смысл прихода Бодхидхармы с Запада?» Ма-цзу немедленно ударил его в челюсть и сбил с ног. Шуй-лао обрел просветление, встал и, хлопая в ладоши, громко рассмеялся. Да-хуэй рассказывает, что, когда Шуй-лао спросили, в чем состояло его просветление, тот ответил: «С тех пор как наставник ударил меня, я уже не могу перестать смеяться». Когда Дэн Инь-фэнь из Утая умирал, он спросил тех, кто сидел вокруг него: «Я видел, как монахи умирали сидя и лежа, но бывало ли, чтобы они умирали стоя?» — «Да, такое бывало», — ответили ему. «А вверх ногами?» — спросил он. «Нет, о таком мы никогда не слышали», — ответили монахи. Тогда Дэн встал на голову — и умер.

Можно привести множество примеров подобного дзэнского юмора, противоречий, внезапного снятия напряженности, практических шуток, непоследовательностей, невероятных случаев, гипербол и т. д. Но важнее все-таки показать, как этот юмор связан с поэзией, прозой, живописью или музыкой.

Чтобы объяснить, что мы понимаем здесь под словом «юмор», можем сказать, что у Марка Твена, например, юмора было мало, тогда как у Генри Торо почти каждая фраза, даже самая печальная, пронизана им. Истинный юмор, так же как истинная поэзия и истинный дзэн, не может быть отделен от целого, его нельзя разложить по ящикам и он никогда не может быть просто анекдотом. В этом состоит опасность таких книг, как *Мумонкан* и *Хэкиганроку*. Если они не будут поэзией и превратятся в простые собрания историй и притч, в них исчезнет дух дзэн — и мы уже не сможем вдохнуть жизнь в эти высохшие скелеты.

Страдальческий юмор «Дон Кихота» ясно виден всем (иногда он даже режет глаза), но разве юмор «Короля Лира» виден хуже? Как ужасно комична сцена, когда Эдмонд выдавливает каблуками глаза Глостеру! Какая шутка — безумие короля Лира! Как жестоко изобретателен Бог, если он позволяет, чтобы Корделия была убита *раньше* Лира! Действительно, вся пьеса невыносимо смешна; от нее можно и умереть со смеху.

Допуская, что дзэн и поэзия в какой-то степени пересекаются, логично будет спросить, существует ли что-либо, что было бы поэтично, но не имело бы ничего общего с дзэн? Есть ли в дзэн непоэтические элементы? Дзэн может показаться прагматическим, но он также и фантастичен. Он дает нам «проповеди в камне и книги в виде бегущих ручьев», в нем открываются также «тайны, скрытые пеной тревожных морей». Слова Еврипида — это чистый дзэн: «После высокого прилива, говорят они, море оставляет озерки воды на уступах скал; в эти чистые воды женщины погружают свои кувшины». Но и дзэнский мастер может сказать: «Небесный паркет покрыт патинами яркого золота». Враги поэзии — вульгарность, сентиментальность, романтика, равнодушие, отсутствие чувства юмора — являются также и врагами дзэн. Тем не менее дзэн, подобно юмору и поэзии, превращает нашу тупость в стремление познавать, ложь — в откровение истины, безучастную злобу — в осмысленную «любовь», поражение — в победу. Это подтверждают парадоксальные слова Сократа: «Будь уверен, с добродетельным человеком ничего плохого не случится — ни в жизни, ни в смерти». Этот «добродетельный человек» — человек дзэн, человек поэзии.

Преп. Сэкидзэн Арай

СУЩНОСТЬ ДЗЭН-БУДДИЗМА

Дзэн — это разновидность буддизма, которая указывает нам, как на собственном опыте пережить «сердце Будды», и которая показывает отличный способ осознания своего истинного «Я». Будда, будучи религиозным проповедником, в течение всей своей жизни учил людей согласно их способностям — так, как хороший врач прописывает больным лекарства, сообразуясь с их индивидуальными жалобами. Поэтому Дхарма Будды содержит большое разнообразие доктрин: хинаяну («малую колесницу»), махаяну («великую колесницу») и доктрину «высшей колесницы»; учение о «постепенности», «внезапности» и «непревзойденном совершенстве и внезапности». Слово Будды представляет собой 84 000 типов учений, изложенных в 3000 томах священных текстов. Все они, однако, — проявления лишь одного «сердца Будды». По этой причине утверждают, что не существует ни двух, ни трех доктрин, а есть лишь одно-единственное учение. Если смотреть со стороны, может показаться, что буддизм можно разделить на два учения: на экзотерическое и эзотерическое, или на учения о «священном пути» и о «Чистой Земле», которые проповедуют совершенно разные вещи; но, если смотреть внимательнее и глубже, можно убедиться, что Дхарма — это одно-единственное учение.

Наставляя и обращая людей, Будда активно использовал силу своего слова. Тех, кто пребывал в неведении об истине, он вел по пути осуществления просветления, которого можно достичь освобождением от иллюзий. Тех, кому недоставало силы нравственного чувства, он учил личным примером, показывая, как можно воздерживаться от зла и придерживаться добра. Тех, кто был смущен разнообразием различных учений, он учил освобождаться от умственного беспокойства и достигать покоя ума. Тех, кто поклонялся Бахусу, он учил, что жизнь полна боли и страданий. Тех, кто был введен в заблуждение открывавшейся им реальностью, он учил, что и сознание и тело суть иллюзия. Тех, кто упорствовал в приверженности учению о вечности мира, он учил, что все преходяще. Тому же он учил и тех, кто был привержен доктрине атмана. И наоборот, тем, кто был раздавлен тяжестью мирских забот, он открывал врата в рай. Тем, кто был готов принять доктрину о пустоте, он даровал учение о том, что «все есть проявление истинной формы». Тех, кто слепо держался учения о преходящем, он учил о вечности. Тех, кто слепо верил в несуществование атмана, он учил о великом Атмане.

Посредством всех этих доктрин Будда пытался поведать людям о том, что невежество ничем не отличается от просветления, что мир дольний и есть Чистая Земля, что физическое тело наделено вечной жизнью, что вымысел истинен. Он пытался помочь людям в достижении ими состояния Будды, которое превышает всякого знания и всяких заслуг. Древние стихи гласят: «У подножия горы множество дорог, но все они ведут к вершине, с которой можно смотреть на луну».

Это «сердце Будды» наделено всевозможными благими качествами: высшим знанием, высшей решимостью и величайшим милосердием. В первом проявляется свет «сердца Будды», во втором и третьем — его сила и сострадание соответственно. Будда сам лич-

но пережил это состояние и в результате достиг высшего просветления и обрел бесконечную мудрость и сострадание.

Как же человек может осуществить в себе «сердце Будды»? Бомбу, или так называемый обычный человек, не может даже помыслить об этом, тем более — постичь это посредством своих органов чувств. Это можно только пережить, испытать на себе с помощью дзэн. Человек может постичь тайный смысл различных учений, но если то, что он постигает, — схоластика и ничего более, то он уподобляется астроному, который, много зная о небесных телах, не может даже шагу ступить по ним и остается все время на Земле. Человек подобен лавочнику, который работает на своего хозяина, продает его товары и получает за это деньги, но не может присвоить себе из этих денег ни копейки. Так обстоит дело не только с буддийским учеником. Философ-моралист может изучать этические нормы Запада и Востока, древности и современности и может представить истину в том виде, в каком она существует, но если он не подтверждает эти нормы всей своей жизнью, то его можно назвать лишь исследователем нравственности, но не добродетельным человеком. В наше время знание относительно предметов становится все глубже и глубже, но социальные нравственные ценности становятся все более и более поверхностными. Чем более продвигается вперед наука, тем более деградирует моральное состояние общества. Это происходит оттого, что наряду с изучением научных принципов мы не пытаемся прилагать усилия к воплощению в жизнь принципов морали.

Можно спросить: «Как же обрести это „сердце Будды“?» Сказано так: «Путь лежит прямо перед нами, но люди ходят за тридцать земель в его поисках». Необходимо созерцать свое «Я» и таким образом открывать «сердце Будды» в своем сознании и в своем теле. Что же это такое, собственное «Я»?

Восприятие возникает как результат контакта шести органов чувств (глаз, ушей, носа, языка, тела и ума) с соответствующими объектами чувств (формой, звуком, запахом, вкусом, прикосновением и мыслью). В их сочетаниях — иллюзия и просветление, добро и зло, боль и удовольствие, радость и печаль и все прочие состояния сознания, которые возникают согласно закону причинности. Если рассмотреть эти восприятия внимательно, мы поймем, что они, подобно «небесным цветам» или пузырькам на воде, — феномены временные, возникающие и исчезающие ежеминутно. В них нет ничего, что могло бы быть названо их субстратом. Бомбу, или обычный человек, введен в заблуждение этими восприятиями и в результате перерождается в одном из шести миров, где подвергается всевозможным мучениям и страданиям. Китайский мастер дхьяны Кэйсин из Тёся говорит: «Те, кто изучает путь Будды, не знают об истинной форме только потому, что они пытаются „чувственным“ умом воспринять то, что относится к абсолютному существованию. Это заставляет их перерождаться с безначальных времен. Невежественный человек называет это истиной».

Такой «чувственный» ум — это ум, принадлежащий к сфере составных объектов, которые одурачивают его. Он всегда поработан тем, что он видит и слышит, его деятельность направлена на успех и выгоду. Иногда он может и видеть истину, но всегда оказывается обманутым. Если человек принимает этот «чувственный» разум за свое истинное «Я», он подобен рабу, берущему себе в наставники другого раба.

Поэтому, если человек желает осознать свое истинное «Я», он должен оставить все иллюзии и ложные мысли и приступить к постижению вещей в их истинном бытии, в их истинной форме. Истинная форма свободна от различий между рождением и смертью, иллюзией и просветленностью; она является субстанцией абсолютного блага, наделенной великим знанием,

великим мужеством и великим состраданием. Это осознание предполагает отсутствие осуществляющего и осуществляемого, объекта и субъекта, соотнесенных друг с другом; оно предполагает объединение ума и тела в великом сердце Будды. Это «самадхи, которым просто наслаждаются», осуществляется посредством практики дзэн.

Дзадзэн (сидячая медитация) — путь достижения дзэн. Среди четырех состояний тела (хождение, стояние, сидение, лежание) сидячее — наилучшее для практики дзэн. Сидеть — значит находиться без движения, быть в состоянии покоя. Если тело покоится, сознание тоже спокойно. Если сознание спокойно, его не омрачают внешние объекты. Оно может работать, но в этом случае оно подобно лотосу, который не мараётся грязью, из которой растёт. Если сознание спокойно, оно свободно от иллюзий. Попадая в различные жизненные состояния (процветание, страдание и т. п.), оно становится подобным гладкому зеркалу, которое отражает все образы, но не сохраняет и следа их на себе. В тот момент, когда сознание не подавлено внешними объектами и не омрачено внутренними иллюзиями, проясняется истинное знание собственного «Я». Дзэё-дайси (Догэн), принесший школу сото в Японию, говорил: «Все будды, татхагаты, передавая непревзойденную Дхарму от одного к другому и осуществляя пробуждение, обрели высший путь, свободный от всякой искусственности. Будды передают этот путь от одного к другому безошибочно, с „самадхи внутренней радости“ в качестве первопринципа. Истинный путь к самадхи идет через сидячую медитацию».

Дзёсай-дайси, шестой патриарх японской школы сото и основатель монастыря Содзидзи, говорил: «В результате практики дзадзэн человек становится способным сделать просветленным собственное сознание и спокойно пребывать на своем собственном месте.

Обретя это состояние, человек открывает свое истинное лицо, свою истинную природу».

Дойдя в ходе дзэнской практики до высшей ступени, вы обретете способность просветлить собственное сознание и получить превосходную Дхарму. Ваше сознание будет испытывать бесконечное наслаждение, и вы почувствуете все непревзойденные качества Будды в своем уме и теле. Как только в вас начнет биться дзэнское сердце, вы будете идти по великому вселенскому пути в своей повседневной жизни. И где бы вы ни оказались, если вам выпадет «дзэнский шанс», вы сможете пройти по миру словно по открытому пространству, и ничто не сможет вам помешать.

Если смотреть с точки зрения дзэн, вся *Трипитака*, которую Будда проповедовал в течение своей жизни, есть проявление сердца дзэн, и все учения и верования буддийских школ происходят от него же. Более того, мудрость народа становится истинной, а нравственность — совершенной через сердце дзэн. Мир на земле и счастье человечества — блага, происходящие от дзэн. Дзэн — это не просто школа дзэн-сю, это весь буддизм, и даже больше: дзэн — это вся вселенная. Мудрые и глупые, мужчины и женщины должны практиковать его, чтобы увидеть свои истинные лица.

Рэйхо Масунага

ИСТИННЫЙ ДУХ СОТО-ДЗЭН

Дзэнская школа сото — одна из пяти школ, которые возникли в Китае. Наиболее популярной китайской школой была риндзай, но в Японии на первое место вышла именно школа сото. В ранний период своей истории школа риндзай находилась под покровительством сёгунов и даймё (феодалов сеньюров), тогда как сото оказывали предпочтение простые люди. В наше время школа риндзай в Японии имеет около 6000 храмов, а сото — 16 000. Для риндзай характерны спиритуализм и дух свободомыслия; сото же известна тем, что она пытается обрести абсолютное единство на практике и строго соблюдает религиозные правила. Риндзай использует коаны, и просветление в ней ищут путем медитации над коаном. Сото же не акцентирует свое внимание на коанах.

В Японию учение сото принес Догэн-дзэндзи (1200—1253 гг.), но распространил его Кэйдзан-дзэндзи (1268—1325 гг.). Догэн изучал буддизм у Жу-цзина (1163—1238 гг.). Благодаря своим творческим способностям он открыл в буддизме новое пространство мысли. Выискивая в обширном собрании буддийских текстов все полезное, Догэн пытался вернуться к истинному духу учения Будды. Он отбрасывал мирские почести и богатство, избегал богатых и могущественных людей и носил не роскошные, а са-

мые простые одежды. Он собирал вокруг себя монахов. Он отрицал учение о том, что буддизм, конфуцианство и даосизм в сущности едины, и подчеркивал, что буддизм нельзя делить на школы. Для него существование пяти школ в дзэн было нонсенсом. Он ненавидел даже само выражение «дзэнская школа». Подобно своему наставнику он стремился к объединению буддизма.

Прежде всего Догэн хотел научиться передавать учение Будды без искажений. Он не хотел создавать еще одну школу, полагая, что если такая школа будет создана, она неизбежно окажется односторонней и пристрастной. Он говорил: «Те, кто использует для обозначения великого пути Будды и его последователей выражение „дзэнская школа“, не видят истинного пути Будды». Формирование пяти дзэнских школ было для него не чем иным, как разрушением единства буддизма. Он пытался объединить дзэн и сделать его главным путем развития буддизма.

Кэйдзан-дзэндзи тоже возражал против духа сектантства, поддерживаемого пятью школами. В своем *Дэнкороку* он говорил: «Мы не должны спорить о различиях между пятью школами дзэн. Мы должны стремиться к просветлению. Таково учение всех будд». Чтобы обрести истинное учение Будды, необходимо искать истину, и ничего более. Догэн в *Дзуймонки* говорил: «Если кто-то хочет ступить на путь Будды, он должен без колебаний идти к наставнику. Он должен пересекать моря и взбираться на горы, если это необходимо. Но если он не хочет ступать на путь Будды, никто не сможет заставить его сделать это».

Согласно одному буддийскому тексту после Будды последуют три периода: период Истинного Закона, период подражания Истинному Закону, период упадка Истинного Закона. Эти три периода обозначают изменения в способах объяснения учения Будды. По-

сколько мы живем в период упадка Дхармы, то нам нужно прилагать усилия, чтобы постичь истинный дух и сущность буддизма. Догэн говорил: «Если вы не ступаете на путь Будды в этой жизни, говоря, что это всего лишь период упадка, тогда в какой же жизни вы осуществите Истину?!» Он утверждал, что важно раскрыть вечную истину в настоящей жизни. В этом мы видим его решительное сопротивление религиозному фатализму, преобладавшему в те дни. Если кто-либо страстно желает обрести Истину, тогда ограничения пространства и времени будут для него недействительны, и он сможет узреть Будду воочию. Упомянутые три периода надо понимать не как временные промежутки, а как три состояния религиозного сознания человека.

Кэйдзан-дзэндзи говорил: «Между тремя периодами нет четких временных границ. Эта истина известна в Индии, Китае и Японии. Следовательно, не стоит жалеть о том, что родился в период упадка».

Точка зрения Кэйдзана-дзэндзи нова в том отношении, что он рассматривал вопросы, возникающие при изучении буддийских писаний, не с академических позиций, а так, как будто бы их задали лично ему. Несмотря на то что учения школ, основанные на тех или иных сутрах, имеют свою глубину, они уже давно превратились в краснобайство, неспособное породить истинную религию. Буддизм Догэна базируется на дзадзэн, в котором отвергается дуализм сознания и материи. Дзадзэн для него есть само просветление. Как только человек обращается к рассудку, он теряет способность обрести Истинный Путь Будды. Догэн говорил: «Обрести Путь возможно только через практику». Медитация — это обретение состояния Будды через нашу практику. Это — сама жизнь и жизненное начало. Мы обычно говорим, что просветление есть идеальный результат дзэнской медитации, а дзадзэн — это средство обретения этого идеала. Но, как

ясно из сказанного, дзадзэн нельзя рассматривать просто как средство достижения этой цели.

Согласно Догэну просветление и дзадзэн взаимозависимы. Он говорил: «Считают, что дзадзэн и пробуждение различны. Это мнение ложно, ибо Будда учил, что они суть одно и то же. Дзадзэн — это полное выражение истинного просветления». Дзэнская медитация, основанная на вере, — это полная форма истинного просветления. Мир религии абсолютен, ибо он отвергает всякие цели и средства. «Сегодня» не есть что-то относительно «завтра», оно совершенно самостоятельно. Догэн говорил, что дзадзэн — и не разновидность дзэнской медитации, от которой ждут просветления, как считали в эпоху Сун, и не средство стать Буддой. Просветление — неотъемлемая часть дзэнской медитации. Дзадзэн свободен от всех препятствий, и в этом смысле он синонимичен просветлению. Мы называем *такой* дзадзэн просветлением, и *такое* просветление мы называем дзадзэн. *Кэкабудза* (сидение со скрещенными ногами пятками наружу) есть самадхи (медитация), которое практиковали все будды. Дзадзэн — отнюдь не неприятное и принудительное занятие; это состояние всех будд, наиболее естественное для всех, кто ищет Путь Будды. Дзадзэн сам по себе есть просветление. Это религиозное упражнение, и в то же время это состояние просветленности. Догэн говорил в трактате *Бэндова*: «Будда и дзэнские наставники всегда учили, что нам нельзя обойтись без практики, если мы ищем просветления, неотделимого от нее». Даже достигнув просветления, мы продолжаем свою религиозную практику; даже достигнув состояния Будды, мы продолжаем идти вперед. Дзадзэн — это совершенное освобождение ума и тела. Кэйдзан-дзэндзи писал в *Дзадзэн ёдзинки*: «Истинный ум дзадзэн не есть ум, ищущий просветления». И он же говорил в *Дэнкороку*: «Добрые поступки не свободны от закона кармы. Они не ведут

нас к буддовости. Религиозная практика с целью обрести просветление не ведет нас к буддовости». Таким образом, Кэйдзан-дзэндзи отверг дзэнские стереотипы мышления, распространенные в эпоху Сун, и утверждал, что дзадзэн есть совершенно свободное от всяких целей упражнение, не направленное на обретение буддовости.

Вполне понятно, что буддизм, отвергая существование абсолютного Бога, должен был признать, что сущность Будды, или природу Будды, можно найти во всех людях. Эта природа Будды есть то, что содержится во всех и в каждом и что составляет априорную основу для просветления. Как следствие веры в существование природы Будды дзадзэн является предварительной стадией достижения просветления. Другие ветви буддизма учат, что имеет место только постепенное движение к просветлению. Но дзэн уже пребывает в совершенной гармонии с просветлением. Просветление и дзэнская медитация суть одно и то же. Учение о том, что просветление содержится во всех живых существах, — это уже дзэн. Существует известный фрагмент из *Нэхан гё (Махапаринирвана сутры)*, который гласит: «Во всех живых существах есть природа Будды». Однако Догэн прочел эту фразу следующим образом: «Все живые существа суть природа Будды», подчеркивая, что природа Будды — основа всякого существования и источник всяких ценностей. В *Буссё-но-маки* (глава из *Сёбогэндзо*) Догэн писал: «Природа Будды есть всё». Все вещи суть части бескрайнего моря природы Будды. Мы склонны думать, что природа Будды есть что-то не знакомое нам, но это то же самое, что «губа осла или ноздри лошади», как выразился сам Догэн. Все сущее — это проявление природы Будды. От этого вопроса Догэн переходит к спору о четырех типах природы Будды: есть существующая природа Будды, несуществующая природа Будды, объяснительная природа Будды и

непостоянная природа Будды. Несмотря на то что все существование происходит от природы Будды, сама она не может быть ограничена только существованием. Она превосходит его и простирается из нашего мира в другой мир. Это бесконечное отрицание отрицания и распространение в бесконечное. Следовательно, абсолютное не-существование, которое включает в себя и существование и не-существование, есть источник формы, лишённый всякой формы.

Природа Будды сама по себе бесформенна, но может проявлять себя в формах. Согласно Догэну природа Будды объясняет сама себя. Бесформенная природа Будды проявляет себя через феномены. Существование не есть что-то фиксированное, неподвижное; не-существование не есть пустота. Непостоянство, которое включает в себя и существование и не-существование, есть рост и развитие бесконечного. Именно непостоянство — истинная форма природы Будды. Непостоянная природа Будды постоянно возрождает сама себя, и так она продолжает существовать и распространяться далее. Кэйдзан-дэндзи провозглашает в *Синдзинмэй нэнтэй*: «Есть два рода природы Будды: существующая и несуществующая. Несуществующая природа Будды неделима; существующая нефиксированна и изменчива». Также он замечает: «Будда приходит в мир; вещи появляются в сознании людей. Будды во множестве земель будд обретают свои физические тела. Но земли будд являют свои формы в совершенстве». Так Кэйдзан интерпретировал идею Догэна о том, что «все есть природа Будды», а также его мысль о четырех типах природы Будды. Кэйдзан утверждал, что дзадзэн просветляет сознание человека и делает его способным жить в мире согласно своему истинному «Я». Дзадзэн — это также то, что «являет свое собственное лицо» и «открывает истинную канву событий».

Догэн приехал в Китай в поисках истинного учения Будды. Он посещал известных буддийских ученых и

учился под руководством наставников всех пяти школ дзэн. Но он не был удовлетворен их учениями. В конце концов он стал учеником Жу-цзина, под руководством которого пришел к освобождению ума и тела и избавился от всех сомнений. Это был тот опыт, из которого возник новый буддизм.

В буддизме Догэна весьма важна передача учения от наставника к ученику. Только через совершенную передачу Закона истинные учения Будды могут быть сохранены навеки. Передача должна совершаться с такой же осторожностью, с какой переливают воду из одного сосуда в другой. Эту передачу можно осуществить только с помощью веры, а не разума.

Буддизм базируется не на теории, а на вере и придает большое значение личному влиянию. Личность Будды останется известна нашим потомкам только при условии, что будет существовать неразрывная цепь передачи от самого Будды Гаутамы. Истинный дух Будды будет передаваться от патриарха к патриарху. Личность Будды будет тождественна личности патриарха. Когда в нас умирает ложное «я», мы становимся Буддой. Будда и существо, живущее духовной буддийской жизнью, тождественны, и неважно, сколь велико расстояние между ними во времени и пространстве. На этом пути жизнь Будды будет продолжаться бесконечно.

Однажды Будда сорвал цветок. Увидев это, Кашьяпа улыбнулся. Отсюда родился известный дзэнский афоризм: «Неизменное познается через поднятие цветка; долговечность постигается через улыбку». Кэйдзан комментирует это в *Дэнкороку*: «Тело Сяки (санскр. Шакья) все еще тепло; улыбка Касё (Кашьяпа) все еще свежа». Это означает, что тепло тела Шакьямуни было правильно передано Кашьяпой.

С точки зрения своих буддийских воззрений и веры в Будду Догэн и Кэйдзан были единым целым, но они отличались характерами, и их окружение было

разным. Догэн был упорен и суров, а Кэйдзан — мягок и учтив.

Вообще говоря, для нас необходимы две формы религиозной деятельности. С одной стороны, мы должны неустанно углублять свой религиозный опыт, с другой — вести к глубинам нашего опыта других людей. Мы должны дать им насладиться знанием Закона Будды и практикой дзэн. Руководство Кэйдзана было правильным. Он был другом простых людей. Он встречал их с открытым сердцем и разделял чужую радость. Таковы характеристики истинно религиозного человека. Школа сото была основана благодаря упорству Догэна и сострадательности Кэйдзана. Сото была основана Догэном, но объединил ее Кэйдзан. Глубокая философская система сото была построена Догэном, но подробно объяснил ее Кэйдзан. Догэн научил немногих, Кэйдзан принес благо множеству людей. В сото два патриарха могут быть уподоблены двум колесам повозки, ибо если отсутствует одно, второе бесполезно.

Истинный дух сото можно постичь, если следовать этим двум патриархам, которые донесли истинные учения Будды до наших дней скорее благодаря своим непревзойденным личным качествам, чем просто спекулятивной философии.

Преп. Дзуйган Гото

ОБ ИЗУЧЕНИИ ОРТОДОКСАЛЬНОЙ ШКОЛЫ РИНДЗАЙ

Происхождение школы

Несмотря на то что Совершенно Пробужденный, Превосходнейший в Мире достиг просветления под древом бодхи и в течение сорока девяти лет после этого проповедовал свой чудесный закон по всей Индии, сокровенные тайны его сознания не поддаются словесному описанию. В конце своей проповеднической деятельности он показал золотой цветок лотоса собранию монахов на Коршуньей горе. Только арья Кашьяпа понял смысл этого действия, и именно ему Будда доверил свой Истинный Закон. Таково происхождение школы дзэн. Она не привязана к словам и фразам, не скована значениями письмен. И поскольку передача Дхармы происходит от сознания Будды к сознанию Будды, ее иногда называют также «сектой сознания Будды».

От арьи Кашьяпы Дхарма передавалась через непрерывную цепь патриархов до двадцать восьмого патриарха — Бодхидхармы. Преодолевая ветер и волны, Бодхидхарма прибыл в далекий Китай и там утвердил свой высший принцип: «Особая передача помимо учения и вне письменных знаков; прямое созерцание человеческого ума, проникновение в собственную природу и достижение состояния Будды». Он продемонстрировал это правило, сидя в течение девяти лет лицом к стене.

Когда по прошествии десяти поколений в Китае появился Риндзай Гигэн, он действовал, исходя из некоего глубокого и таинственного источника, и все десять направлений пространства были потрясены. Под его влиянием пышно расцвели многочисленные ветви секты, в итоге они образовали единую школу. И эта школа стала называться риндзай.

С того времени последующие патриархи передавали Дхарму друг другу, пока она не достигла знаменитого мастера дзэн Кидо из Киндзана. Тогда монах Дайо отправился в Китай и, вернувшись из своего «путешествия по дороге, ведущей за пределы всех ограничений», перенес это истинное и живое учение в Японию. Так великий факел был зажжен и вознесен на горные вершины. Великие наставники передавали Дхарму, а люди, обладавшие великими способностями, принимали ее. Поколение за поколением императорская фамилия постигала ее, и по всей стране, даже в самых отдаленных уголках, благородные и простые люди почитали ее.

Еще через десять поколений появился на свет Сёдзи-кокуси, более известный как Хакуин. Именно благодаря его деятельности истинная школа получила новую жизнь и просуществовала до наших дней.

Двадцать четыре течения дзэн появились в Японии, но большая их часть исчезла. Только в школе риндзай и поныне происходит передача истинного учения, и нельзя не признать, что исток этого течения глубок, а сам поток непрерывен.

Истинная вера

Тысячи различных путей ведут к «не-вратам» Великого Пути. Желание войти в эти врата не является прерогативой только молодых или старых, мужчин или женщин; здесь мудрец ничем не лучше глупца, а бога-

тый ничем не лучше бедного. Существенное требование лишь одно: человек должен твердо придерживаться истиной веры. «Истинная вера» означает искреннюю веру в Три Драгоценности и их почитание. Три Драгоценности суть Будда, Дхарма и Сангха.

«Будда» — это пробужденность. В человеке это пресветлое, духовное, совершенно ясное, пробужденное существование называется «изначально пробужденной природой сознания». Поскольку оно пронизывает все во всей вселенной, то его называют Реальностью. Оно не уменьшается в живых существах и не возрастает в буддах. Поскольку оно не исчезает и не возникает, не чисто и не загрязнено, в высшей степени спокойно и неподвижно, то его называют Истинным Буддой. Иногда его называют Татхагатой, иногда великим «Я». Несмотря на различие в названиях, их истинная сущность — одна и та же. Чтобы иметь твердую веру в существование этого в собственном эго человека, чтобы найти убежище и обрести покой в этом, необходимо «лично принять и почитать Будду».

«Дхарма» — это регуляция (регулятивный принцип). Действие неподвижного и непреложного Закона, пронизывающего всю вселенную, неизменно и всеобъемлюще. В соответствии с этим Законом все сущее возникает и исчезает, приходит в жизнь и уходит из нее. Поэтому вселенную вместе со всеми ее составными частями называют также Царством Закона. Нет таких границ, за которые не распространялась бы Дхарма, и нет таких вещей, которые Дхарма не пронизывала бы. Иметь твердую веру в ее существование, найти убежище и обрести в ней покой — значит «лично принять и почитать Дхарму».

«Сангха» — это община. Она же есть гармоничность. Все вещи представляют собой разнообразные совокупности длинного и короткого, квадратного и круглого, большого и маленького, прямого и кривого. Их различия бесчисленны, их вариации бесконечны.

Несмотря на кажущуюся несовместимость и взаимопроверочия, они, при внимательном рассмотрении, окажутся взаимозависимыми и гармоничными. Через эту взаимозависимость и гармонию приобретаются истинные плоды сосуществования, равенства и процветания. Гармония всех вещей, существующих во вселенной, известна как Сангха. Чтобы иметь твердую веру в существование этого в собственной сущности человека, чтобы найти убежище и обрести покой в этом, необходимо «лично принять и почитать Сангху».

Эти Три Драгоценности неотделимы друг от друга. Они суть три аспекта одной Реальности. Поскольку они фундаментально важны для того, кто следует учению Будды, необходимо некое основание. Несмотря на простоту выражения, смысл этого глубок. Если человек ищет основание внутри себя, ему откроется потаенный ритм, его вера будет расти и он найдет убежище в Высшем Сознании. Это называется «заповедью Драгоценностей».

Далее, существуют три группы священных заповедей. Это заповеди поведения, заповеди добродетелей и заповеди, касающиеся всех живых существ.

Наше существование в человеческом мире не может быть изолированным. Люди естественным образом тянутся друг к другу, живут вместе, создают группы и организации. В любом сообществе индивидуальные желания должны сдерживаться, а правила и требования взаимосогласия и взаимопомощи должны быть четко сформулированы. Таковы заповеди. При их нарушении возникает несогласие, и порожденные этим трудности нелегко преодолеть. Поэтому эти предписания должны строго выполняться. Это называется «соблюдать предписания, касающиеся поведения».

Если человеческие существа рождены в этом мире просто для того, чтобы существовать, их жизнь ничем не лучше жизни животных. Поэтому для человека не-

достаточно просто жить в гармонии, он должен стремиться улучшать жизнь других. Нет другого пути, кроме пути взаимопомощи. Воздержанием от ошибочных действий и соучастием в благих деяниях достигается счастье; постоянным продвижением к благу устанавливаются мир нравственности и земля света. Это называется «соблюдать предписания, касающиеся добродетели».

Люди никогда не должны забывать, что своим существованием они обязаны неустанным усилиям бесчисленных живых существ бесконечного прошлого и, более того, что они наслаждаются этой жизнью благодаря безграничной милости бесчисленных живых существ настоящего. Поэтому они должны быть благодарны всем живым существам и должны поклоняться им с сердцем, полным любви и признательности. Шествуя рука об руку, они должны с доверием делить радость вечного мира. Это называется «соблюдать предписания, касающиеся всех живых существ».

Истинное самадхи

Когда Совершенно Пробужденный, Почитаемый в Мире покинул дворец своего отца и отправился искать врата закона освобождения, он стучался в двери мудрецов, но все усилия были бесплодны, и ему так и не удалось достичь своей цели. Тогда он решил положиться только на свое собственное усердие. Расположившись на камне под деревом, он сел в правильной позе и в должном состоянии ума. Несмотря на попытки бесчисленных демонических существ отвратить его, он оставался недвижим и вскоре победил их одного за другим. Наконец, следуя суровой и строгой дисциплине, он достиг исполнения своих обетов. Поэтому его престол называется Алмазным. Поскольку Будда достиг пробуждения сидя на нем, он называется также

«престолом бодхи». А так как истинное пробуждение есть врата дхармы освобождения, высший путь и сияние мира, то этот престол называется также «престолом благого предзнаменования». Этот престол Будда завещал своим последователям, указав путь к нему следами своих величественных и высокочтимых ног.

Шестой патриарх говорил: «Не-возникновение любых мыслей в отношении окружающих внешних феноменов, благих или злых, называется *два*. Созерцание собственного неизменного сознания внутри нас называется *дзэн*. *Дзадзэн* — „сидеть в покое и размышлять“ — не предполагает мышления. Это означает просто сидение в правильной позе с должной установкой сознания».

Сутра гласит: «Чистая холодная луна бодхисаттвы резвится в беспредельной Пустоте. Когда воды сознания живых существ неподвижны, в них отражается образ бодхи». Когда *луна бодхисаттвы* стоит перед ярким зеркалом, образ и отражение тождественны. Когда шторм эмоций и волны сознания утихают, луна самой Реальности отражается в водах сознания. Поэтому говорят, что *дзадзэн*, будучи вратами дхармы и покоя, есть прямой путь к достижению буддовости.

Далее говорится: «Один момент сидишь — на один момент будда». А также: «Пусть даже человек совершает добрые дела и накапливает заслуги, но если он не практикует *дзадзэн*, то навеки уничтожает все совершенные им приношения».

Каждый должен приобрести привычку практиковать *дзадзэн* с горячей верой, решительной волей и непрерывным вдохновением. Когда благие плоды *дзадзэн* накапливаются, человек достигает состояния, в котором покой и движение суть одно целое, где человек и его окружение уже недвойственны, где повседневная жизнь становится в высшей степени умиротворенной. Тогда правильное понимание и правильные взгляды становятся ясными, и человек, следуя пра-

вильному образу жизни, начинает держаться непоколебимой веры. А в последний момент жизни, погруженный в истинное самадхи, человек уже не возвращается, не оборачивается назад и не испытывает страха, ибо он достиг великой свободы.

Благие плоды дзадзэн неизмеримы. Необходимо всеми силами практиковать его.

Истинная школа

Одобрив искреннюю практику дзадзэн, наша школа считает, что ее истинная цель — осуществление сознания Будды. Существует много путей к достижению этой цели — через внезапное видение, неожиданный звук, размышление над коаном, слушание наставника, но суть истинного переживания состоит в том, чтобы *вступить* в это сознание. Это то, что известно как «проникновение в собственную сущность» и «пробуждение к Дао».

Основатель Риндзай говорил: «Нынешние приверженцы дхармы должны стремиться к истинному пониманию. Если они обретут истинное понимание, то для них уже не будет рождения-и-смерти, и они вступят в царство, будучи совершенно свободными. Нет нужды искать достойное, ибо достойное придет само».

«Истинное понимание» — это видение сущности своего сознания. «Достойное» — это постижение «истинного мужа без чина». В обыденной жизни это движение в абсолютной свободе, без препятствий, это умение приспособиться ко всему. Это и есть проявление сознания Будды. Это «живое понимание патриархов».

Именно это постигается в усердной практике дзадзэн и при внимательном воспроизведении пути. Дойдя в своей практике до предела, вы сможете одним прыжком перескочить через пруд в сто футов шири-

ной; ваш разум расцветет, и его цветение сольется с цветением всей вселенной. Сделав один шаг, вы окажетесь в земле Татхагаты, а ваш индивидуальный человеческий ум напрямую постигнет сознание Будды. Это то, что известно как «проникновение в собственную сущность».

Однако для этого необходима истинная дисциплина, которая следует за сатори. Всем сердцем предаваясь постоянной и непрерывной практике правильного сосредоточения, сотни и сотни раз совершенствуя ее, тысячи и тысячи раз улучшая ее, человек в итоге достигает недвойственной Дхармакаи, в которой уже нет возникновения-и-уничтожения.

«Ничем не связанный ум есть Дао». Вы просыпаетесь с Буддой в сердце и ложитесь спать с Буддой в сердце. Одеваться, есть, пить — все это действия Будды; воспитывать детей, играть с внуками — это его действия также. Обычные мирские дела — все они исполняются с величием и благородством религиозных ритуалов.

Сперва, наслаждаясь внутренним покоем, вы существуете в стране мирной радости. Затем вы обращаетесь к другим людям и показываете им дорогу к этому просветлению. Все вместе вы рука об руку шествуете по жизни в непрерывной радости. А потом, когда приходит смерть, вы идете по дороге, ведущей ввысь, и обратного пути уже нет.

Такова практика, посредством которой махаянский бодхисаттва исполняет данную им клятву. И хотя великое небо гаснет и день совершенного угасания близится, не прекратит вращаться колесо обета.

Усердно трудитесь, практикуя все это!

Джон Блофелд

УЧЕНИЕ ДЗЭН

Многие западные люди уже хорошо знакомы с дзэн благодаря всеобъемлющим разъяснительным трудам д-ра Дайсэцу Тэйтаро Судзуки и книгам западных ученых, таким как «Дзэн-буддизм» К. Хамфриса. На первый взгляд дзэнские труды кажутся настолько парадоксальными, что приводят нас в замешательство. На одной странице мы читаем, что все в мире — это одно неделимое Сознание, а на другой — что луна есть, безусловно, луна, а дерево, несомненно, — дерево. Тем не менее ясно, что никакого парадокса нет, ибо в мире проживают несколько миллионов человек, которые рассматривают дзэн как серьезнейшую вещь.

Все буддисты принимают за исходную точку просветление Будды Гаутамы и прилагают усилия к тому, чтобы достичь трансцендентального знания, которое сможет поставить их лицом к лицу с Реальностью и тем самым навсегда освободить от перерождений в мире пространства и времени. Последователи дзэн идут дальше. Они не довольствуются лишь поисками просветления в течение мириад веков различных существований, неизбежно связанных со страданием и невежеством; они не хотят бесконечно медленно приближаться к высшему переживанию, которое христианские мистики описывали как «единение с Божеством». Они ве-

рят в возможность достижения полного просветления здесь и сейчас путем определенных усилий, с помощью которых можно подняться над понятийным мышлением и обрести интуитивное знание, составляющее главную часть просветления. Более того, они настаивают, что этот опыт является совершенным и внезапно осознаваемым. Для подготовки требуются многие годы, но результат проявляется мгновенно. Но, чтобы добиться этого результата, одних практик бесстрастия и добродетелей недостаточно. Необходимо подняться над такими относительными понятиями, как добро и зло, поиск и обретение, просветленный и непросветленный и т. д.

Для большей ясности рассмотрим христианскую идею Бога. В христианстве Бога рассматривают как извечный Первопринцип, что логически предполагает совершенство; такое существо не может быть обнаружено в относительном мире времени и пространства. Далее, существует понятие благодати Бога, которое, как указывали христианские мистики, вытекает из его совершенства, ибо всеблагодать предполагает отсутствие зла — ограничение, которое неизбежно разрушает единство и целостность, неотделимые от совершенства. Это, конечно, не означает, что Бог зол или что он и добр и зол одновременно. Для мистика он не то и не другое, ибо он превосходит и то и другое. Далее, идея Бога как творца вселенной предполагает дуализм — различие творца и сотворенного. Если это действительно так, то такой дуализм делает Бога несовершенным, ибо не может быть ни единства, ни целостности, если А исключает Б или если Б исключает А.

Последователи дзэн (которые имеют много общего с мистиками других религий) не используют термин «Бог», сознавая его дуалистический и антропоморфный скрытый смысл. Они предпочитают говорить об «Абсолюте» или о «Едином Сознании», для которых употребляют множество синонимов. Выбор слова за-

висит от аспекта, нужного для подчеркивания нечто конечного. Таким образом, слово «Будда» используют как синоним Абсолюта, «Гаутама» — как синоним «Просветленного» и т. д., ибо они идентичны. Просветление Будды обозначает интуитивное осознание его единства с Абсолютом. Существование Абсолюта ничем не обусловлено. Сказать, что он существует, — значит исключить не-существование; сказать, что он не существует, — значит исключить существование. Более того, последователи дзэн верят, что Абсолют или единение с ним не есть что-то, чего можно достичь; никто не входит в нирвану, ибо войти в то место, которого никогда не покидал, невозможно. Переживание, обычно называемое «погружением в нирвану», — это, в сущности, интуитивное осознание истинного «Я», которое составляет подлинную природу всего сущего. Абсолют, или Реальность, рассматривается в двух аспектах. Единственный аспект, доступный восприятию непросветленного, — это тот, в котором находятся преходящие, индивидуальные феномены, существующие отдельно друг от друга в пределах пространства и времени. Другой аспект лежит вне пространства и времени; более того, все противоположности, все различия и «сущности» любого рода видятся как Одно. Однако второй аспект не есть высший результат просветления, как думают некоторые; поистине просветленным созерцающего можно считать только тогда, когда осознаются и совмещаются оба аспекта. С этого момента он перестает быть созерцающим, ибо к нему приходит сознание того, что нет различия между созерцающим и созерцаемым. Если же прекратить употребление словесных форм, то все это приведет к дальнейшим парадоксам. Будет неправильно употреблять в этих случаях мистическую терминологию вроде «Я пребываю в Абсолюте», «Абсолют пребывает во мне», «Я пронизан Абсолютом» и т. д., ибо если пространство и время преодолены, понятие

целого и понятие части уже не являются истинными. Часть есть целое — я есмь Абсолют, если не считать того, что я уже не есмь «Я». Далее я созерцаю мое истинное «Я», составляющее истинную природу всего сущего; видящий и видимое тождественны, но здесь уже нет видения, так как глаз не может узреть самого себя.

Единственная цель последователя дзэн — приучить свое сознание преодолевать все мыслительные процессы, основанные на дуализме и не отделимые от обычной жизни, и заменять их интуитивным знанием, которое открывает человеку, кто он есть на самом деле. Если Все есть Одно, то знание об истинном, изначальном «Я» тождественно знанию всего сущего, знанию природы всех вещей во вселенной. Те, кто действительно испытал это потрясающее переживание (будь он христианином, буддистом или представителем других конфессий), единодушны во мнении, что его нельзя передать словами. Они могут использовать слова, чтобы указать путь другим людям, но до тех пор пока эти люди не обретут собственное переживание, даже самый слабый отблеск истины будет им недоступен. Для них это будет лишь бедное интеллектуальное понятие чего-то, что лежит за пределами высших достижений человеческого разума.

Теперь должно быть понятно, что наставники дзэн не используют парадоксы просто из любви к дешевой мистификации, хотя иногда они могут использовать их и в шутку, если шутка покажется необходимой. Как правило, описать словами высшее переживание, которое объясняет парадоксальность их речей, совершенно невозможно. Утверждать или отрицать — значит ограничивать, ограничивать — значит скрывать свет истины, но поскольку какие-то слова все-таки необходимо использовать, чтобы наставить учеников на истинный путь, то действительно возникает ряд парадоксов: временами это парадоксы внутри парадоксов, находящихся внутри парадоксов.

Возможно, следует добавить, что известная критика Хуан-бо¹ в отношении буддистов, следующих традиционному пути, — пути труда, добрых дел и сострадания ко всем живым существам, — не сводится к отрицанию ценности этих деяний для человечества. Будучи буддистом, Хуан-бо рассматривал эти поступки как необходимые для нашей повседневной жизни; этот путь, как сообщает Пэй-сю, он восхваляет. Но Хуан-бо заботился также о том, чтобы такие понятия, как религиозная заслуга и т. д., не вели людей к дуализму и чтобы они не рассматривали просветление как постепенный процесс, как то, что достигается иначе, чем внезапное озарение.

¹ The Zen Teaching of Huang Po. New York, 1959.

Преп. Рэйрин Ямада

ПУТЬ К ПОНИМАНИЮ ДЗЭН

Древние китайские буддисты придумали много способов для описания дзэн. В результате такого литературного воздействия эти описания стали восприниматься как традиционные и достоверные и потому недоступные для интерпретации средствами повседневного языка. По этой причине многие люди убеждены, что понять дзэн весьма трудно.

Мы, однако, можем охарактеризовать дзэн и с помощью обычных слов, не кланяясь традиционным авторитетам. Говоря кратко, слово «дзэн» означает для нас пробуждение к реальной жизни через сидячую медитацию и отождествление себя с реальной жизнью. Это определение делает дзэн гораздо более понятным или, точнее, создает впечатление, что дзэн — нечто ординарное. Но постичь Реальность, однако, нелегко.

Мы обычно постигаем вещи с помощью логического мышления. Но для понимания реальной жизни никогда не подойдет один только логический анализ. Поймайте курицу и разрежьте ее. Нарисуйте то, что вы нашли внутри нее. Смогут ли ваши картинки снести яйцо? Чтобы понять курицу как реальное живое существо, мы должны рассматривать ее в живом виде.

Я хочу рассказать несколько историй, которые помогут представить образ жизни истинных мастеров дзэн в древности.

В китайской провинции Фуцзянь находился храм Дачжунсы. История, которую я хочу поведать, произошла более одиннадцати веков тому назад, когда империя Тан находилась на пике своего развития.

Однажды настоятель храма сказал своим юным ученикам, что они могут отправляться учиться туда, куда им заблагорассудится. Все ученики очень обрадовались и один за другим покинули своего наставника. Через несколько лет они возвратились и рассказали настоятелю о своих академических изысканиях. Некоторые из них изучали литературу, другие — буддизм. Настоятель был так рад слушать эти рассказы, что решил взять на себя все повседневные заботы, включая уборку и приготовление пищи, чтобы дать молодежи возможность продолжить их занятия.

Самый молодой из учеников, его звали Шэнь-цзань, вернулся последним. Когда он прибыл в храм, наставник сказал: «Вот и ты! Ты, должно быть, много познал, раз тебя не было так долго!» Шэнь-цзань ответил: «Нет», что не удовлетворило настоятеля. Естественно, учитель потребовал объяснений. Ученик сказал лишь то, что он мало что успел сделать за это время.

С тех пор молодой монах посвятил себя трудам на благо храма. Однажды, находясь в бане и моя спину наставника, он пробормотал: «О, какой прекрасный храм! Даже Будда недостаточно свят для него!» На самом деле он имел в виду следующее: «Какое прекрасное тело! Увы, оно бесполезно, ибо сознание в нем еще не очищено». Наставник промолчал, не в силах найти слова для выражения своего гнева.

Несколькими днями позже наставник читал книгу в своей келье. Окно было открыто. По келье, жужжа, летала пчела и билась об оконную сетку, пытаясь найти выход.

Войдя в келью и увидев это, Шэнь-цзань сказал с отвращением: «Как печально!» Его замечание было направлено на то, чтобы посмеяться над пчелой и в то же время осудить все, что делал наставник. Наставник от этих слов подскочил, как от электрического удара. Подняв глаза, он посмотрел на ученика, словно только что разбуженный от долгого, мучительного кошмара. Он осознал, что Шэнь-цзань — великий человек, постигший сущность религии.

Настоятель стал молить ученика рассказать ему, кто был его учителем в течение долгого отсутствия. Монах сказал, что изучал дзэн под руководством Да-чжи с горы Байчжаншань, что находится в провинции Хун. Наставник был потрясен и решил стать учеником Шэнь-цзаня.

Дун-шань

Была ранняя весна. Солнечные лучи освещали горную тропинку. Сливовые деревья стояли все в цвету. Двое монахов шли вниз по тропинке по направлению к сливовому саду. То были дзэнские наставники Дун-шань и Шэнь-шань. Их поступь была спокойна.

Внезапно что-то белое промчалось перед ними через тропинку и исчезло. Это был заяц. Шэнь-шань остановился в изумлении, воскликнув: «Какой проворный!» Его коллега согласился с ним. Шэнь-шань, глядя в том направлении, куда убежал заяц, добавил: «Даже такое животное, как заяц, обладает таким проворством! Это изумительно!» Дун-шань тоже был восхищен проворством зайца, но не одобрил слов «даже такое животное, как заяц». Поэтому он раскритиковал собрата. Шэнь-шань, как достойный адепт дзэн, спросил своего спутника, чем же он так недоволен. Тот ответил: «Думай о зайце как „великий муж без чина“». Дун-шань не мог понять надменности Шэнь-

шаня, который поставил человека выше зайца. Иными словами, заносчивость Шэнь-шаня проявилась в его речах.

Таким образом, Дун-шань дал Шэнь-шаню понять, что необходимо воспринимать различие феноменов, а не только единство ноуменов.

Преп. Кэнко Цудзи

ДЗЭНСЮ, ИЛИ ШКОЛА СОЗЕРЦАНИЯ¹

Доктрина секты

Слово «дзэн» — это сокращенная форма от дзэн-на, японской транслитерации санскритского слова *дхьяна* («созерцание»).

Главное свойство учения этой секты кратко выражено в восьми словах: *кё-гэ-бэцу-дэн-фу-рю-мон-дзи* («особая передача учения без помощи общепринятых доктрин, независимо от слов и письменных знаков»). Помимо всех учений махаяны и хинаяны, тайных или общедоступных, есть еще особый способ передачи тайного учения, смысл которого невозможно выразить словами. Согласно этому учению человек должен найти ключ к сознанию Будды, или природе Будды, в своем собственном сознании и освободиться от множества разноречивых доктрин, число которых доходит до 84 000. Короче говоря, это истина, которая проясняется в собственном сознании адепта.

История школы

Передача учения

Когда Бхагаван Будда Шакьямуни находился в собрании монахов на горе Гридхракута (т. е. Корнунов), к нему пришел царь Махабрахман, протянул ему

¹ Перепечатка из книги: *Bunjiu Nanjio. A Short History of the Twelve Japanese Buddhist Sects.* Tokyo, 1886.

цветок цвета золота и попросил о проповеди. Благословенный взял цветок и держал его в руке, не говоря ни слова. Никто в собрании не понимал, что происходит. Только достопочтенный Махакашьяпа улыбнулся. Тогда Благословенный сказал ему: «У меня есть чудесная мысль о нирване, око истинного закона, которое я ныне передаю тебе».¹ Это и называется учением, передаваемым от сердца к сердцу.

Кашьяпа передал его Ананде, тот — Шанавасе и так далее до Бодхидхармы, двадцать восьмого патриарха. Перечень патриархов таков:

- 1) Махакашьяпа (Макакасё).²
- 2) Ананда (Ананда).
- 3) Шанаваса (Сёнаवासю).
- 4) Упагупта (Убакикута).
- 5) Дхритака (Дайтака).
- 6) Миккхака (Мисяка).
- 7) Васумитра (Басюмицу).
- 8) Буддхананди (Буцуданандай).
- 9) Буддхамитра (Фудамита).
- 10) Паршва (Харисюба).
- 11) Пуньяяшас (Фунаяся).
- 12) Ашвагхоша (Анаботгэй).
- 13) Капимала (Кабимора).
- 14) Нагарджуна (Нагяарадзюна).
- 15) Канадева (Канадайба).
- 16) Рахулата (Рагората).
- 17) Сангхананди (Согянандай).
- 18) Сангхаяшас (Каясята).
- 19) Кумарата (Кумората).
- 20) Гаята (Сяята).
- 21) Васубандху (Басюхандзу).
- 22) Манура (Мадора).

¹ См. *Дай-бон-тэнно-мон-буцу-кэцу-ги-кё*, или «Сутра о просьбе великого царя-брахмана рассеять сомнения».

² В скобках дано японское прочтение.

- 23) Хакленаяшас (Какурокуна).
- 24) Симха (Сиси).
- 25) Васасута (Басясита).
- 26) Пуньямитра (Фунёмитта).
- 27) Праджнятара (Ханньятара).
- 28) Бодхидхарма (Бодайдарума).

Бодхидхарма был третьим сыном царя Каши в Южной Индии. Полагая, что пришло время проповеди доктрины созерцания на Востоке, он прибыл в Китай в эпоху Рю, в первый год под девизом правления «фу-цу» (520 г.). Бодхидхарма наставлял императора Бу, который, однако, оказался неспособен воспринять тайну учения Будды. Покинув императора, он пересек реку Ёси и вступил во владения Северного Ги. В монастыре Сёриндзи на горе Су он сидел в медитации, скрестив ноги и обратившись лицом к стене, в течение девяти лет. Все это время люди ничего не знали о нем и называли его просто «брахманом, смотрящим на стену».

Вскоре у него появилось несколько учеников, но у них были другие воззрения, которые называются «передачей через кожу, плоть и кости учителя». Только один из них, по имени Эка, воспринял учение Будды во всей его полноте. Пятым патриархом после Бодхидхармы был Конин. Среди его учеников было два достойных человека — Эно и Дзинсю. Последний наставлял учеников в Северном Китае, где создал северную секту, первый — в Южном Китае, где создал южную секту.

Южная секта вскоре разделилась на пять школ, известных как риндзай, гиго, сото, уммон и хогэн. В первой школе — риндзай — было две подшколы, ёги и орю. В совокупности их называют «пять домов» и «семь школ» южной секты. В северной же секте никаких подразделений не было.

Что касается распространения учения в Японии, то Досэн, ученик одного из учеников Дзинсю, прибыл в

эту страну из Китая в 729 г. Он жил в монастыре Дайандзи и передал учение о созерцании, следуя канонам северной секты, своему ученику Гёхё, который, в свою очередь, передал его Сайтё, основателю школы тэндай в Японии. Южная ветвь школы созерцания была принесена в Японию Эйсаем из Кэнниндзи. Он прибыл в Китай в 1168 г. и стал учеником Кёана из Маннэндзи. Именно им была основана ветвь школы риндзай в Японской империи. После этого число последователей риндзай стало быстро расти. Сёити из Тофукудзи и Букко из Энгакудзи были представителями девятого поколения школы ёги. У Сёити был ученик Даймё, основавший монастырь Нандзэндзи. Мусо из Тэнрюдзи был учеником ученика Букко. Дайкаку из Кэнтёдзи был представителем десятого поколения школы ёги, а Дайто из Дайтокудзи — одиннадцатого. У последнего был весьма деятельный ученик Кандзан, основавший храм Мёсиндзи.

Таким образом, Кэнниндзи, Тофукудзи, Энгакудзи, Нандзэндзи, Тэнрюдзи, Кэнтёдзи, Дайтокудзи, Мёсиндзи и Сококудзи — девять главных храмов школы риндзай.

Школа сото была основана Догэном из Эйхэйдзи, прибывшим в Китай в 1223 г. и поступившим в ученики к Нёдзё из Тэндо. Когда он вернулся в Японию, император Гоцага оказал ему высокие почести, даровал пурпурную одежду и титул *буппо дзэндзи* («наставник в созерцании Закона Будды»).

Сёкин из Содзидзи был представителем четвертого поколения школы Догэна. Император Годайго преподнес ему пурпурную одежду и назвал его монастырь главным монастырем школы сото. Император Гомураками даровал ему посмертно титул *буцудзи дзэндзи*.

Эйхэйдзи и Содзидзи — главные монастыри школы сото в Японии.

После этого, в период правления императора Гокомё (1644—1654 гг.), в Японию прибыл китайский мо-

нах Ингэн. Он был представителем школы орю, одной из ветвей риндзай, и основал в Японии секту обаку.

Риндзай, сото и обаку являются тремя японскими медитативными сектами, или школами.

Происхождение южной и северной сект

Как уже упоминалось, в Китае существуют две ветви «школы созерцания» — южная и северная. Раздел произвели два великих человека — Эно и Дзинсю, ученики пятого патриарха Конины. Учитель не раз говорил своим ученикам, что истинный закон Будды труден для понимания и что им не следует полагаться только лишь на слова наставника. Поэтому он приказал им составить стихи, выражавшие их собственное мнение. Тому, кто составлял правильные по смыслу стихи, даровались одежда и чаша Будды, передаваемые индийскими и китайскими патриархами как символы преемственности учения. Дзинсю, наставник семисот учеников, составил такие стихи:

*Наше тело подобно древу познания.
Наш ум подобен зеркалу на подставке.
Всегда-всегда усердно отряхайся.
Чтоб пыль мирская к ним не приставала.*

Прочитав эти строки, наставник сказал: «Если люди станут практиковать эту религию в соответствии со взглядами Дзинсю, они смогут снискать великолепные заслуги». Таково происхождение северной секты.

Эно в то время был простым слугой и должен был толочь рис в ступке, пестик которой приводился в движение ногой. Услышав стихи Дзинсю, он отметил, что они прекрасны, но не вполне совершенны. Сказав так, он составил свой стих:

*Нет такой вещи, как древо познания,
Нет такой вещи, как подставка для зеркала.*

*Нет в мире ничего реального.
К чему же может пыль пристать?*

Увидев эти стихи, наставник Конин, не говоря ни слова, дал Эно одежду и чашу. Таково происхождение южной секты. Ее учение весьма возвышенно, оно передается от сердца к сердцу, независимо от слов и письменных знаков. В поздний период оно называлось «медитацией патриархов» (*сосидзэн*), ибо в нем содержится ключ к доктрине индийского патриарха Бодхидхармы. Некоторые называют учение северной секты «медитацией Татхагаты» (*нэрайдзэн*), но это неправильно.

Таким образом, в Китае дзэн разделился на две части — северную и южную, а последняя разбилась еще на «пять домов» и «семь школ», как уже говорилось выше. Три школы южной секты существуют в Японии и поныне. Все они вышли из учения Бодхидхармы, и основной принцип всех их доктрин — показать человеку природу его собственного сознания. Если кто-либо хочет постичь истинный смысл учения, он должен изучать его под руководством хорошего наставника. Помимо этого существует множество книг, содержащих наставления учителей различных школ. Они именуются *Гороку* (*Записи изречений*) и могут быть полезны для понимания учения этой секты.

Преп. Дзэнкэй Сибаяма

ОЧЕРК О ДЗЭН¹

Я рад приветствовать вас здесь и рассказывать вам о дзэн. Возможно, тема моей лекции покажется вам не очень легкой для понимания, поэтому прошу вас слушать внимательно. Меня попросили прочесть ознакомительную лекцию о дзэн. Это весьма трудная задача — рассказать о дзэн и сделать его суть понятной за столь короткий промежуток времени.

То, что мы называем одним словом «дзэн», охватывает весьма широкую сферу явлений. Оно покрывает не только религиозную, но также и историческую, этическую, социальную и культурную области. Если мы рассмотрим только религиозный аспект, то увидим, сколь богато его содержание: здесь следует сказать и о сфере индивидуального опыта, и о процессе приучения к дисциплине, о доктрине дзэн и т. д. Ни одно из этих понятий невозможно сколь-нибудь полно разъяснить за такое короткое время. Несмотря на это, я попытаюсь рассказать вам об основных понятиях дзэн, в надежде на то, что смогу хотя бы немного помочь вам лучше понять этот сложный предмет.

Во-первых, я должен отметить значительную разницу, существующую между религиями Запада и Вос-

¹ Перевод лекции, прочитанной преп. Дзэнкэем Сибаяма, настоятелем храма Нандзэндзи в Киото, для «Кокусай бунка синкокай» («Общества международных культурных связей»).

тока. Например, мы находим большие различия между христианством и буддизмом (в особенности между христианством и дзэн). Слово «религия» на японский переводится как *сюкё*. Этимологически слово «религия» восходит к латинскому слову, означающему «связывать», и это предполагает, что религия должна воссоединять Бога-Творца и сотворенных людей. Таким образом, наиважнейшей в религии является вера, ибо воссоединение возникает в процессе соприкосновения верующего с тем, во что он верит. Поэтому очевидно, что главная особенность религии заключается в спасении верой и что человек понимается как существо, которое должно спастись.

Специфические черты буддизма совершенно иные. Японское слово «*сюкё*» не тождественно слову «религия». Буквально оно переводится как «изучение *сю*». Слово «*сю*» означает *хонкэ* («изначальная сущность»), или *конпон* («базовый принцип»). Здесь нет идеи воссоединения, поэтому отсутствует и элемент веры, ибо «базовый принцип» состоит в переживании, в котором нет различия между верующим и объектом веры. В буддизме для передачи западного понятия веры используется иероглиф *кё* («вернуться к фундаментальной истине и всем сердцем уверовать в нее»). Это показывает, что главную идею буддизма составляет опора на собственные силы, а высшая цель «*сюкё*» — это *гэдацу* (освобождение от мирских страстей) и *сатори* (пробуждение), а не спасение.¹ В общем смысле спасение и *гэдацу* могут быть одним и тем же наивысшим состоянием.

Относительно вопроса «что такое дзэн?» я могу сказать, что это «некое мистическое личное переживание, которое не может быть обретено посредством

¹ В этой связи надо сказать, что в буддизме есть секты, проповедующие спасение верой, но здесь я их затрагивать не буду.

мышления на основе обычного, дуалистического знания; оно возникает интуитивно, благодаря объединяющей духовной силе, присутствующей в глубинах человеческой личности». В дзэн самым ценным является то, что достигается через личный опыт. Это самая суть дзэн. То, что достигается личным опытом, называется *сатори*.

Сатори означает открытие собственного духовного зрения на мир иных измерений. Оно в высшей степени психологично. Однако в наши дни для его обозначения часто применяют другое японское слово (или иероглиф). Поскольку в дзэн выше всего ценится личный опыт, то это слово-иероглиф означает «достижение всего в ходе собственной практики». Разумеется, имеется в виду прежде всего ментальное состояние разума. Оно воплощается в конкретной личности человека и указывает на факт личного переживания абсолютного.

Следовательно, дзэн — это не просто мышление или философия. Это и не просто знание. Допустим, что человек пьет горячую воду: его уверенность в том, что вода горяча, — это знание, но это не является фактом того, что вода действительно горяча. Непосредственным переживанием человек формирует мысль о теплоте, не зависимую от самого факта теплоты. То же самое и в дзэн. Мы не сможем правильно понять дзэн, если будем путать то, что утверждается в личном переживании, с тем, что формируется в сознании вследствие этого переживания. Поэтому в дзэн все ступени знания отвергаются как второстепенные и подчеркивается значение личного переживания.

Смысл вышесказанного можно понять из слов Дарума-дайси, основателя дзэн, утверждавшего, что просветление достигается собственным умом и для него не нужны слова и письменные тексты. Другой наставник дзэн говорил: «В дзэн молчание — благо, слова — зло».

Думаю, вы все слышали известную историю о том, как Вималакирти, завершив знаменитую беседу с буддхисаттвой Манджушри, уселся в полном молчании, тем самым демонстрируя высшее состояние сознания, которого он достиг.

Конечно, тот факт, что высшая цель веры может быть обретена через личное переживание, а не через знание и мышление, не ограничивается одним дзэн. Когда известного теолога Барта спросили, мог ли Христос действительно спасти нас, он ответил: «Вы еще не спасены». Достичь чего-либо можно только личным опытом. Нет иного пути для понимания, кроме личного переживания.

Следующий вопрос таков: «Каково содержание переживания?» Ответить на него особенно трудно.

В период династии Сун в Китае проживал священнослужитель по имени Хоэн-дзэндзи. Когда он занимался медитацией в поисках просветления, один монах сказал ему: «Дзэн подобен знанию о тепле или холоде; о них человек знает сам». Тогда Хоэн спросил его: «Холод и тепло — это то, что я знаю. Но что есть знание самого себя?» Монах ничего не ответил.

Мой наставник, преподобный Мукай Коно, был настоятелем храма Нандзэндзи. В период ученичества он в течение нескольких лет занимался сидячей медитацией настолько усердно, что вызвал восхищение своих товарищей. В конце концов он смог обрести состояние неразделенности сознания. Он достиг высшего состояния, которое описывают следующим образом: «Он ходит, но не знает, что он ходит. Он видит, но не знает, что он видит». Однажды Мукай Коно шел по улице и не заметил большой лужи на своем пути. Он продолжал идти по воде, как по сухой земле. Услышав чей-то громкий крик и придя в себя, он тут же провалился в лужу по пояс. Товарищи с трудом с помощью бамбуковой палки вытащили его из грязи. «Я так глубоко задумался, что ничего не заметил», — признавался священник.

В дзэн абсолютное состояние, достижимое посредством личного опыта, называется *мунэн* (свободой от идей и мышления), *мусо* (свободой от форм), *му* (пустотой), *ку* (пустотностью). Если мы берем их как выражения, то их можно рассматривать как содержание мышления. Но они — не просто мысли, и, как я уже говорил, важно пройти через актуальное переживание, полностью опустошить себя от всех идей и мыслей, от всех форм и искренне посвятить себя своему телу и своей душе. Именно по этой причине я утверждаю, что дзэн — больше чем мышление.

Несмотря на то что дзэн имеет дело с личным переживанием, совершенно естественно, что миряне стремятся услышать о нем, а монахи всячески стараются рассказать о нем. Есть некая ирония в том, что в настоящее время существует множество книг о дзэн, в которых утверждается, что не следует привязываться к книжной мудрости. Поэтому-то я и читаю сегодня лекцию.

Для ответа на вопрос «что такое дзэн?» можно применить три метода. Во-первых, можно использовать метод прямого представления. Например, на первой странице *Риндзайроку* описана такая история. Когда ученик спросил наставника Риндзай-дзэндзи «В чем состоит сущность буддизма?», Риндзай не сказал ни слова, а вместо этого издал громоподобный крик. Ученик, поняв, что хочет сказать учитель, поклонился ему в знак благодарности. Как видно, здесь нет ни слов, ни понятий, но разве здесь нет чего-то вполне понятного и для мастера, и для ученика?

Другой наставник в ответ на тот же вопрос просто молча раскрыл свой веер. Монах, задавший вопрос, выразил недоумение, и тогда учитель просто бросил веер к его ногам.

Еще один наставник в ответ на тот же вопрос ударил ученика своим посохом.

Разумеется, всем этим действиям можно дать объяснение, для всех них можно найти какие-либо причи-

ны. Но, каковы бы ни были эти причины, мы всегда должны понимать, что никакое объяснение не может ничего убавить и ничего добавить к тому высшему состоянию сознания, которого мастера дзэн достигли в своем опыте.

Существует также косвенный метод представления. В противоположность первому методу, требующему высокой степени интуиции и глубокого переживания, косвенный метод, наверное, менее важен. Косвенный метод может быть подразделен на символический и концептуальный.

Символический метод имеет еще одно название — художественный. Он пытается описать содержание сатори посредством символов. Как вам известно, символ отличается от реалистического изображения. Изображение, даже самое достоверное, — это лишь схема или представление, в нем нет истинной жизни. Символ же, наоборот, явно демонстрирует внутреннюю жизнь символизируемого, даже если он не похож на свой объект. Абстрактное содержание можно выразить только символами. Поэтому в дзэн так много важных идей и понятий выражено в стихах и полотнах. Как, например, в стихах Кандзана, китайского поэта периода Тан:

*Я утвердил свою обитель среди скал,
Птицы могут здесь найти свой путь.
Но людских следов тут нет.
Что я вижу в моем саду?
Лишь белые облака, обнимающие одинокую скалу.*

Дайто-кокуси, основатель монастыря Дайтокудзи в Киото, выразил состояние своего ума в момент просветления в таких строках:

*Проникаю в заоблачный предел — уже без возвращения;
Путь открыт во всех направлениях;
День за днем я свободен от различения хозяина и гостя.
И свежий ветер овеивает мои шаги.*

Дзэнские монахи рисуют круг одним движением кисти. Пустая окружность символизирует духовный мир. Но один дзэнский мастер подумал, что даже этот пустой круг — уже нечистота, и добавил надпись: «Не делай из круга кольцо!» Тем самым он попытался показать трансцендентный характер истины. Есть ли лучше способ столь ясно выразить идею о том, что «Одно равно Всеми»?

Помимо этого для тех же целей используется и *суйбокуга* (живопись индийскими чернилами); она совершается спонтанными движениями кисти. Авторы этих картин, совершенно пренебрегая цветом и формой и в некоторых случаях делая рисунки отчаянно абсурдными, намекают на нечто такое, что превосходит цвет и формы, что создает особую область искусства, называемую *дзэнга* (картина дзэн). Другой пример — знаменитый сад камней в храме Рёандзи в Киото, который, как вы уже наверняка понимаете, несет в себе глубокое значение, не прибегая к словам.

Существует также концептуальный метод. Он имеет отношение к повсеместно принятым объяснениям и толкованиям. Это способ рационально ответить на вопрос «что такое дзэн?» посредством интеллектуального синтеза и анализа. Это самый удобный метод для понимания содержания и структуры дзэн как общего знания. Однако это еще не сам дзэн. В отношении к изначальному значению дзэн этот метод имеет следующий изъян: он дает только поверхностные очертания дзэн и поэтому, можно сказать, весьма далек от истины. Впрочем, если знание — первый шаг в поисках истины, то этот метод, на мой взгляд, не настолько уж плох.

Теперь мне хотелось бы несколько изменить направление лекции и поговорить о сокровенной стороне дзэн.

Человек схож с животными в том, что и он и они — живые существа. Человек отличается от жи-

вотных только тем, что он обладает способностью мыслить. Он может мыслить, даже если слаб физически, — слаб настолько, что его можно сравнить с тростником, поэтому о человеке часто говорят как о «мыслящем тростнике». Обладание разумом означает, что человек способен различать и критиковать мирское знание; но, поступая так, он чувствует, как его раздрают на части различные противоположности, противоречия и гнет, и глубоко страдает. Поэтому он желает найти покой для своего ума, свободу от глубокого страдания, которое дано людям от рождения. Это можно назвать человеческим духовным стремлением.

Проведя долгую и деятельную жизнь в поисках истины, человек, если ему удастся удовлетворить свое духовное стремление, подобное жажде, достигает состояния *гэдацу*, или *сатори*.

Таким образом, чтобы достичь сатори, человеку нужно будет пройти через самые суровые испытания, которые помогут ему преодолеть все мирские привязанности, все, что связано с человеческим и земным.

В дзэн такое идеальное состояние ума называется «мусин», «мусо», «муйтибуцу», «му», «ку» или «синнё». Санскритский термин «нирвана» означает то же самое. Но преодоление всего мирского должно быть не просто в мысли, оно должно быть достигнуто на личном опыте, как это видно на примере моего наставника, историю которого я привел выше.

Как бы то ни было, очень важно, чтобы прохождение всех этих ста восьми степеней возрастания внутреннего ума происходило в живом опыте. Вот почему, в то время как человек преодолевает все мирские проблемы, место, в котором он живет, остается частью этого реального мира. Другими словами, находясь в этом мире, он живет некоей сверхжизнью, преодолев все мирское. Человек становится абсолютным мастером; он достигает состояния, в котором можно использовать по своему желанию все мирские вещи, при

этом оставаясь не обеспокоенным ими. Его повседневная жизнь стала такой, о которой говорят следующее: «В хождении, стоянии, сидении и лежании — у меня всегда свежий ветер. Это место моей практики». Как говорил Риндзай-дзэндзи, «в мире нет ничего того, что не должно нравиться»; это доказывает, что состояние его ума было таким, о котором я только что говорил.

Необходимо сказать, что высшее состояние ума в дзэн имеет ограниченный смысл: отрицая реальность жизни ради высшего, такой человек наилучшим образом пользуется реальностью. Поэтому теперь мы можем понять смысл фразы «Буддизм — это неделимое учение». Из нее следует, что основание сатори обладает внутренним смыслом, позволяющим новой личности рождаться в новом мире.

В одной дзэнской книге есть история о том, как много лет назад один китайский послушник пришел к дзэнскому мастеру Сё-дзэндзи из Сэккэна, желая учиться у него, и спросил: «Я пришел сюда для того, чтобы стать вашим учеником. С чего мне начать свое обучение дзэн?» Мастер, в свою очередь, задал ему вопрос: «Ты слышишь журчание того горного ручья?» Новичок ответил: «Да, слышу». — «Тогда начни отсюда», — сказал мастер.

Сё-дзэндзи находился в высшем состоянии сатори, и можно сказать, что странное и даже банальное наставление, которое он дал, было самым естественным и истинным.

Поскольку у меня осталось мало времени, я должен завершать лекцию, в которой представил только лишь очертания дзэн. Мне кажется, что если понимать дзэн как «сюкё», то это будет слишком интеллектуально, и вследствие этого он не сможет развить эмоциональные качества в человеческом характере. Нет нужды говорить, что человек, достигший сатори через преодоление всех второстепенных вопросов в этом

мире, таких как различение «себя» и «других» или «обладание» и «не-обладание», должен иметь в себе способность действовать в соответствии и с высшей мудростью, и с великим состраданием. В буддизме высшая мудрость представлена в образе бодхисаттвы Мондзю, а великое сострадание — в образе бодхисаттвы Фукэна, и это значит, что исконное *мёти*, т. е. сатори, есть соединение этих двух элементов. Впрочем, представляется, что с точки зрения философии дзэн придает большое значение высшей мудрости, помещая стремление к совершенству и практику сострадания в область этики. Мне кажется, это тот момент, над которым нынешние ученики дзэн должны размышлять, не теряя из виду связь дзэн с реальной жизнью.

Благодарю за внимание.

Юлиус Эвола

ДЗЭН И ЗАПАД

Дзэн можно рассматривать как последнее открытие западных спиритуалистических кругов, симпатизирующих Востоку. Интерес к дзэн возник в 1927 г., когда Д. Т. Судзуки опубликовал свои эссе о дзэн-буддизме. В них он развил идеи своей краткой заметки, напечатанной еще в 1907 г. в «Journal of the Pāli Text Society», и некоторых статей, опубликованных в «Eastern Buddhist» в 1921—1939 гг. Другая работа — «The Religion of the Samurai» Кайтэна Нукария, увидевшая свет в 1913 г., несмотря на свою важность, привлекла мало внимания. После войны статьи Судзуки были перепечатаны не только на английском, но и на французском языке. Во Франции возник даже некий центр по изучению и публикации дзэнских текстов, во главе его встал Ю. Бенуа (Hubert Benoit). В двухтомной работе «La doctrine suprême» (1952 г.) и недавно вышедшей «Laissez Prise» (1954 г.) он попытался объяснить некоторые концепции дзэн, используя термины практической индивидуальной психологии и опираясь на свой опыт психоаналитика. Интерес к дзэн перешел и в Центральную Европу; в Германии и Швейцарии появились переводы специальных работ. В этой связи можно упомянуть имя Тикудо Охасама (Chikudo Ohasama) и его книгу «Zen, der lebendige Buddhismus in Japan» (1925 г.), а также труд «Japan

und die Kultur der Stille» К. фон Дюркгейм-Монмартена (K. von Dürckheim-Monmartin) (1950 г.), где рассматривается влияние дзэн на мировоззрение широких слоев носителей японской культуры. Наконец, мы должны упомянуть вклад известного швейцарского психоаналитика К. Г. Юнга, который написал весьма неплохое введение к книге Д. Т. Судзуки «An introduction to Zen Buddhism» (1948 г.).

Важно понять причины этого интереса к дзэн на Западе, который испытывают отнюдь не только ученые, занимающиеся изучением восточной культуры. Глядя со стороны, эти причины можно связать с некоторыми, так сказать, сюрреалистическими и экзистенциальными аспектами учения дзэн, в особенности теми, которые исходят от дзэнских коанов и мондо. Эти сюжеты, ответы и диалоги, приписываемые древним мастерам дзэн, изобилуют иррациональными, парадоксальными и иногда гротескными элементами и предназначены для медитаций как средство проверить способности учеников к пониманию того, что превосходит все обычные категории логического дискурсивного мышления. Действительно, если мы остановимся на внешних свойствах этих своеобразных дзэнских документов, то прежде всего выделим их стиль и направленность; эти художественные произведения не только «сюрреалистичны», но и в гораздо большей степени «дадаистичны». Цель дзэн лежит гораздо дальше, чем просто *épater le bourgeois*,¹ ибо эти нагромождения слов и мешанина идей лишены логической основы и непознаваемы посредством здравого смысла. Но эта внешняя аналогия указывает на различие в «точках прибытия». Мы можем утверждать, что различие состоит в присутствии метафизического субстрата в одном случае (в случае с дзэн) и в полном отсутствии такового — во втором, где все сводится к беспорядочному

¹ Эпатиловать буржуа (фр.). — Примеч. отв. ред.

«уклонительству» от смысла, к призыву «первоначального, несвязанного, пустого, безумного и пламенного хаоса» (по выражению Тристана Тцара, основателя дадаизма) без какого бы то ни было позитивного элемента, дополняющего то проблематическое действие, в котором все нацелено на разрушение нормальной ментальности.

Говоря о внешних свойствах дзэн, нечто подобное можно сказать и о его близости западному экзистенциализму. Дзэнские мастера часто утверждают, что духовное просветление (*сатори*, или *самбодхи*) наступает тогда, когда все ресурсы человеческого существа истощены, когда оно находится на грани крушения, когда достигнуты высшие пределы способности понимания, от которых «убегает» разум как обычного человека, так и профессионального философа. Более того, для дзэн характерны поиск прямого личного опыта, непримиримая полемика, направленная против традиционных этических форм, против правил, против всякого конформизма, против любых писаний и предписаний. В некоторых случаях дзэнский идеал духовной свободы ведет даже к иконоборчеству и беззаконию. «Если встретишь патриарха или будду на своем пути — убей их!» — говорил Риндзай, один из величайших дзэнских учителей. Никакой идол, никакой образ, ничто внешнее не должно извлекать нас из нас самих. «Отбрось свою опору», — еще одно его предписание, смысл которого состоит в том, что мы должны оставить все, что нас поддерживает, отбросить все привязанности — как внутренние, так и внешние. Ученику, полагавшему, что он доказал свое просветление сожжением книг Конфуция, Риндзай сказал: «Лучше бы ты сжег книги внутри себя».

Если ко всему этому добавить, что проблема преодоления конфликта между конечным и бесконечным (этими двумя экзистенциальными элементами индивидуального опыта, которые сосуществуют, но противосто-

речат друг другу) — основной предмет дзэн, то станет ясной его схожесть с теми мотивами, которым экзистенциализм, начиная с Сёрена Кьеркегора, придавал особое значение. Однако мы должны помнить, что экзистенциализму предшествовала «философия кризиса» в лице материализма и нигилизма как выразителей краха всех установленных ценностей. Дзэн же, будучи буддийской школой, отталкивался от великой и целостной духовной традиции, каковой является буддизм, и основывался на ней; по сути, это форма буддизма, объединенная с некоторыми аспектами даосизма. Хорошо известно, что дзэн, по сути, может рассматриваться как результат возвращения буддизма к своим истокам. Буддизм возник в Индии как реакция против спекуляций и пустого ритуализма древней жреческой касты. Будда превратил все это в *tabula rasa*, указав на необходимость преодоления того, что обычному сознанию представляется как «страдания существования», но что в сердцевине буддийского учения воспринимается, скорее, как состояние беспокойства, тревоги, страстного желания, невнимания к другим живым существам. Следуя исключительно своим путем, без чьей-либо помощи, он показал тем, кто чувствовал в себе призвание, дорогу к пробуждению и бессмертию. Но позже в процессе развития буддизма в нем появились тенденции, против которых выступал Будда: буддизм превратился в религию со своими догмами, ритуалами, схоластикой и детальными нравственными предписаниями. Дзэн был призван очистить буддизм до состояния *tabula rasa* и выдвинуть на первое место то, что составляло жизненную основу буддизма в его первоначальной форме. — борьбу за просветление, за внутреннее пробуждение. Это и есть *сатори*. Это та нирвана, которая в учении махаяны освободилась от всех внешних черт негативной и тщетной реальности и стала восприниматься в позитивных терминах, таких как *бодхи*, т. е. просветление. Дзэнское учение о сато-

ри подчеркивает радикальное различие между просветлением и всем содержанием обыденного сознания, а также между реальным переживанием сатори и всеми методами, техниками и формами дисциплины, которые могут применяться для достижения этого сатори.

Именно такова традиция, предшествующая дзэн. Ничего подобного на Западе нет. Традиция, предшествовавшая экзистенциализму, — в лучшем случае христианство, — религия, совершенно отличная от буддизма, ибо в первоначальном буддизме не было никаких идей преданности Богу, он вообще не был теистической религией. Мы сказали «в лучшем случае», потому что в самых крайних формах западного экзистенциализма религиозные представления отсутствуют, а предшественником этих форм является чисто нигилистическое переживание, подобное «европейскому нигилизму» Ницше, ставшему логическим следствием цивилизации, сосредоточенной исключительно на человеке и лишенной всяких связей с метафизическим миром.

Это ведет нас к необходимости рассмотреть и дальнейшие различия между дзэн и экзистенциализмом, а не сходства, из-за которых представители западной цивилизации испытывают интерес к дзэн. Из махаяны дзэн заимствовал парадоксальное уравнение «нирвана = сансара», которое эквивалентно учению о тождестве имманентной и трансцендентной реальности. Сатори в высшей степени присуще отрицание и преодоление всяких оппозиций, в нем конечное существо реально ощущает бесконечность, в которой исчезают все противоположности: дух и материя, внешнее и внутреннее, объект и субъект, добро и зло, субстанция и акциденция, даже жизнь и смерть. Высшее единство является ключом к образу жизни и переживанию того, кто обрел сатори — молниеносное, внезапное изменение своего онтологического статуса. Не надо говорить, какими развращающе опасными кажутся эти горизонты некоторым западным умам. Не менее

опасна и теоретическая сторона дзэн, согласно которой мы должны следовать только нашей собственной природе, а зло и страдание приходят к человеку из того содержания, которое создали его интеллект и воля, нейтрализовав и погасив изначальную спонтанность его собственного бытия. Судзуки не понимает, к каким заблуждениям толкает читателей, — возможно, из наилучших побуждений, пытаюсь изъясняться языком, более понятным западному читателю, — когда говорит о «жизни» и, по сути, уподобляет дзэн иррационалистической философии жизни.

Фактически то, что в дзэн называется иногда «жизнью» и «спонтанностью жизни», есть Дао — нечто, совершенно отличное от путаных сущностей субрационального и подсознательного уровней, составляющих ядро имманентистских и виталистских философских систем Запада, которые, по сути, являются просто побочными продуктами европейской спекулятивной традиции. Здесь мы должны особо подчеркнуть следующее: обретению сатори предшествует нечто вроде «испытания огнем» («крещение огнем», по выражению Судзуки). Сначала нам нужно стать способными к самопожертвованию и самопреодолению, затем, по выражению дзэнских наставников, мы должны «изблевать собственное Я», и только после этого откроется царство спонтанности, которую мы могли бы определить как трансцендентную и которая прямо отсылает нас к даосскому понятию «деяния не-деянием» (*вэй-у-вэй* по-китайски, *муса* по-японски). Поменяв понятия местами, мы получим дзэнское «деяние без заслуг», действие без заботы о последствиях, наградах, санкциях, которые всегда ограничены. Это та самая идея *нишкама-кармы*, которая, как мы знаем, составляет самое сердце учения *Бхагavadгиты*. В отношении всего этого необходимо твердо помнить, что идеал дзэн — не бегство от мира; напротив, истинная жизнь, согласно дзэн, — это жизнь в миру, включаю-

щая все формы мирской деятельности. Но в дзэнских монастырях есть еще и залы для медитации (дзэндо по-японски, чань-тан по-китайски) — некоей формы монашеского уединения, правила которого не менее суровы, чем правила многих созерцательных и аскетических орденов Запада. Только приобретя достаточные умения в дзэндо (для чего требуются многие годы и без чего провал гарантирован), последователь дзэн возвращается в мир, если захочет, и живет мирской жизнью; но, проживая там, он имеет в своем распоряжении новое духовное измерение, которым обязан сатори.

Это делает ясным различие между западным культом инстинкта и спонтанности, корнящемся на уровне, который можно назвать субперсональным, и дзэн. Тот, кто полагает, что сможет найти в дзэн подтверждение «свободной нравственности», которая по сути своей есть нетерпимость ко всякой внутренней дисциплине, ко всяким предписаниям, исходящим из более высоких уровней личности, пребывает в величайшем заблуждении. Спонтанность дзэн, свобода от добра и зла предполагает поистине «второе рождение» — некое событие, о котором западные виталисты и имманентисты даже не подозревают. Мы серьезно опасаемся, что именно это заблуждение — одно из главных оснований того впечатления, которое дзэн оказал на некоторые западные умы. Кроме того, еще один источник непонимания — это полемичность, которую дзэн обращает против техник йоги и против дхьяны, практикуемой в некоторых буддийских кругах.

Не требуется никакой специальной дисциплины, чтобы обрести пробуждение. Здесь мы можем узнать узаконенный протест против ложных интерпретаций йоги, которые представляют ее как набор практик и упражнений, способных автоматически и без каких-либо экзистенциальных требований привести к исключительным духовным результатам. Но и здесь мы можем впасть в непонимание. Дело в том, что данные

дзэнских текстов редко бывают достаточными, чтобы судить обо всей внутренней работе, которая предшествует сатори, и о возможных предпосылках. Наступление сатори подобно неожиданному телефонному звонку, но исключительная концентрация сил, нарастание духовного напряжения, предшествующие этому событию, являются его условием, даже если они и не порождают сатори. Дело обстоит гораздо сложнее, чем если бы все зависело только от техник и дисциплины, предписываемых вместо веры в наставника, или от случайных обстоятельств жизни, которые даруют человеку потрясение, открывающее глаза, и добавляют последнюю каплю, переполняющую сосуд и вызывающую «изменение уровня». Мы еще раз повторяем, что среди тех непредвиденных обстоятельств, являющихся предпосылками пробуждения, есть некий элемент, связанный с духовной атмосферой и традицией. Ничего подобного нет на Западе, где сатори дзэнского типа если и не исключено совсем, то, по понятным причинам, составляет случайное и необязательное свойство, чего мы не находим на Востоке. Есть дзэнское изречение: «Дао можно передать только тому, кто уже владеет им». Его можно прямо сопоставить с афоризмом алхимиков-герметистов средних веков: «Если хочешь создать золото, ты должен уже иметь его».

Далее мы должны рассмотреть отношения между дзэн и западным психоанализом. В этой связи мы не будем ссылаться на Бенуа, который ограничился использованием только некоторых аспектов психоаналитического метода, хотя в отношении основ он пытался следовать наставлениям учителей дзэн. Для нас здесь более важен Юнг, который, как мы уже говорили, написал введение к одной из книг Судзуки, а кроме того, пытался (например, в комментарии на даосский текст «Тайнство золотого цветка», переведенный Вильгельмом) дать свою собственную интерпретацию. Юнг утверждает, что «аналогия сатори с опытом западной

культуры ограничена теми немногими христианскими мистиками, чьи учения по причине их парадоксальности оказывались на периферии ортодоксии или даже выпадали из нее». В общем, он полагает, что на Западе дзэн могли бы понять только с большим трудом. В любом случае, говорит он, «единственное течение в нашей культуре, которое может постичь дзэн, — это психоанализ», а именно психоанализ юнгианский, основанный на теории витального бессознательного, архетипов и так называемого процесса индивидуации (*Individuationsprozess*).

Здесь непонимание дзэн даже еще более масштабное, чем мы указывали ранее. Чтобы осознать это, достаточно сказать, что, согласно Юнгу, истинное и положительное значение не только религий, но и вообще всякого мистицизма, ритуалов инициации и т. д. состоит в том, чтобы исцелять душу, опутанную и измученную комплексами. Иными словами, их задача — превратить невротика в нормального человека. В вышецитированном комментарии Юнг прямо утверждает, что символы и мифы (например, даосские) не могут не иметь метафизического значения в добавление к психологическому, в противном случае они оказываются совершенно непостижимыми для него. Однако то, что мы находим в любой традиционной и духовной доктрине, совершенно отличается от этого. Здравомыслящий, психически нормальный человек не является здесь целью деятельности, он — отправной пункт, то, от чего надо уйти, и существуют средства, при помощи которых тот, кто этого хочет и имеет истинное призвание к этому, может попытаться преодолеть человеческий удел: то есть нормальный человек делается больным, который болен бесконечностью. Забывая об этом, Юнг всерьез полагает, что полемика против интеллекта, свойственная дзэн, направлена на трансформацию того, что в психоанализе называется бессознательным, и это внутреннее единение и спонтанность,

производимые сатори, возможны благодаря эго, когда оно, подчиняясь психотерапевтической этике психоанализа, успокаивается в чувстве собственного превосходства и может прийти к соглашению с унаследованным от древности биологическим бессознательным. Все это нонсенс хотя бы по той причине, что бессознательное, понимаемое как самостоятельная сущность, неизвестно дзэн; идеал дзэн — не соединение с гипотетическим бессознательным психоанализа, а уничтожение эго при помощи света, который должен получить доступ к глубинным сферам личности посредством просветления и пробуждения. Это вопрос не «психологических», а метафизических и онтологических глубин, в которых Юнг, как мы видели, оказывается совершенно некомпетентным.

Баланс нашей критики может показаться в чем-то отрицательным, если рассматривать дзэн в его абсолютном аспекте, — как тайное знание, которое, согласно традиции, передавалось вне письменных знаков со времен Будды и его ученика Махакашьяпы. Но мы должны рассматривать дзэн в соответствии с тем, что можно логически вывести из его учения в терминах видения жизни в целом и частного человеческого поведения. И здесь нам нужно принять во внимание достижения многочисленных авторов, проливших свет на доминирующую роль дзэн в культуре Японии. Здесь мы также находим ряд учений глобальной важности, таких как учение о внутреннем покое и особой медитации, о неподвижности тела и т. д., последователями которых, видимо, не были в Японии только люди особенного склада ума, потому что эти учения были широко распространены в обществе. Иногда дзэн называют религией самураев, т. е. японского рыцарства. В этом отношении дзэн способен даровать внутреннюю стабильность, умение действовать отрешенно. В некоторых случаях он порождает способность к самопожертвованию и героизм, в которых нет ничего роман-

тического, а есть естественные способности существа, «отпустившего всё», разорвавшего путы эго. В целом аналогия с дверной петлей, которая остается неподвижной, даже если дверь с шумом захлопывается, очень хороша для иллюстрации этого состояния внутренней твердости.

В более общем плане можно сказать еще о двух аспектах дзэн. Один — это символизация любых, даже обыденных, форм деятельности. Говорят, например, что *дзэндо* («путь дзэн») идентичен *кэндо* («пути меча»). Это означает, что любому действию или слову можно придать символическую значимость, способную помочь человеку прозреть истину дзэн. Еще одним примером может служить связь дзэн с чайной церемонией. Даже в таких обыденных для западного человека обстоятельствах, как чаепитие, сокрыто значение ритуала. Это открывает нам и второй аспект дзэнской жизни, который можно выразить словами Лао-цзы: «Быть целым внутри части». Здесь имеется в виду умение полностью погружаться в свою деятельность и придавать всему, что делаешь, совершенство и завершенность. В этой ситуации в каждом действии может присутствовать целое, в каждом поступке может содержаться сатори.

Все это — несомненные элементы высшего образа жизни, элементы «культуры» в самом высоком смысле этого слова, ценность которой может оценить даже представитель Запада, особенно в силу яркого контраста с западной суетой, спешкой, поверхностностью, беспорядочной деятельностью, производительностью без связи с глубинными корнями. Возможно, именно в этом отношении интерес западного человека к дзэн может быть лишен непонимания. Но даже помимо этого интеллектуального интереса, то, насколько глубоко мы можем погрузиться в творческую и живую деятельность, зависит от того, в чем наш образ жизни будет автономен, свободен от обстоятельств, которые, как мы видели, на Востоке и на Западе весьма различны.

Мэри Фаркас

ДЗЭН В АМЕРИКЕ

Можно сказать, что дзэн в Америке появился благодаря великому современному дзэнскому наставнику Косэну, который занимал пост верховного наблюдателя за религиозными учениями в Бюро образования при правительстве Японии во времена просвещенного императора Мэйдзи во второй половине XIX в. Отражая настроения эпохи и направляя их, он обратил свой взор на мировоззрение Запада. Он также был лидером движения за распространение изучения дзэн мирянами и за светское образование для дзэнских монахов.

В качестве реального воплощения своих взглядов Косэн проводил посвященные практикам медитации встречи для группы известных мирян, среди которых был знаменитый мастер фехтования Тэссю Ямаока. Благодаря этой группе, именуемой *Рёмо-кёкай*, которая, по существу, мало чем отличалась от монашеской общины, у мирян появилась возможность изучать дзэн.

Преемником Косэна был Созэн Сяку. Сокацу, молодой мирянин, учившийся в юности вместе с Косэном, завершил свое образование под руководством Созэна и был усыновлен им, приняв фамилию Сяку. Эти двое, отец и сын, могут быть названы основателями американского дзэн.

Под влиянием Косэна Созэн Сяку получил светское образование в Кэйю Гидзику (ныне Университет Кэйю), основанном Юкити Фукудзава после его возвращения из Америки в 1866 г. в качестве школы для изучения западной культуры. В 1887 г., когда Созэну исполнилось двадцать девять лет, он был направлен Косэном на Цейлон, чтобы завершить свое образование изучением Палийского канона.

В 1893 г., через год после смерти Косэна, Созэн был приглашен на Всемирный конгресс религий, который проходил на Колумбийской выставке в Чикаго. Приняв это приглашение, он тем самым стал первым монахом школы риндзай, прибывшим в Америку.

В 1905 г. к Созэну в его храм Энгакудзи в Камакура пришли супруги Расселы из Сан-Франциско и попросили наставить их в принципах дзэн. Позже Созэн прибыл в Америку в качестве их гостя и оставался с ними до следующей весны. Затем он побывал во многих американских городах, а потом отправился на родину через Европу и Индию. Именно в Индии проявилась одна из сторон личности Созэна, заставлявшая учеников следовать его примеру. Будучи настоятелем богатого и известного храма, Созэн тем не менее испытывал денежные затруднения. Но он не обращался за помощью к своим последователям, а, следуя пути Будды, ходил из дома в дом, прося подаяния. К тому времени когда он взошел на корабль, отправлявшийся на его родину из Шанхая, его единственным имуществом были кэса (накидка) и чаша для подаяния. Его американские лекции, переведенные на английский и объединенные под названием «Проповеди буддийского настоятеля» («The Sermons of a Buddhist Abbot»), были опубликованы в 1906 г. в Чикаго в издательстве «Open Court».

Сокацу Сяку было 29 лет, когда он завершил свое дзэнское образование и отправился странствовать — сначала по великим дзэнским монастырям в своей

стране, а затем, по примеру своего учителя, по монастырям Сиама и Бирмы.

Когда он вернулся в Японию, учитель попросил его возобновить занятия с группой мирян — то была группа «Рёмо-кёкай», созданная Косэном, но долгое время не собиравшаяся. Сокацу Сяку читал лекции в пригородах Токио; он давал наставления в практике дзэн своим десяти или пятнадцати последователям, большинство из которых были университетскими студентами. Среди них был Сокэй-ан, в то время студент факультета скульптуры Императорской Академии искусств.

В 1906 г. Сокацу вместе с шестью учениками, включая Сокэй-ана, отправился в Соединенные Штаты с целью основать там дзэнский монастырь. Попытка провалилась, и через два года Соэн отозвал Сокацу обратно в Японию. Через шесть месяцев он опять прибыл в Америку и оставался там полтора года. Но в 1910 г. Сокацу окончательно возвратился в Японию; вместе с ним вернулись и его ученики, исключая Сокэй-ана, который решил навсегда остаться в Америке.

В течение нескольких лет Сокэй-ан вел жизнь странника, до тех пор пока не прибыл в Нью-Йорк. В 1919 г., ощутив, что непременно должен видеть учителя, он вернулся в Японию. В 1928 г., завершив свое дзэнское образование под руководством Сокацу, Сокэй-ан по поручению наставника отправился в Америку, чтобы распространять там дзэн. Благодаря помощи друзей он приехал в Нью-Йорк и в 1930 г. основал Первый американский институт дзэн (тогда он назывался Буддийским обществом Америки). Деятельность Сокэй-ана заключалась в публичных лекциях и персональных наставлениях в технике коанов. После смерти Сокэй-ана в 1945 г. его ученики продолжили эту работу, практикуя дзадзэн, публикуя работы Сокэй-ана и читая лекции.

Другой ученик Соэна Сяку, Нёгэн Сэндзаки (ум. 7 мая 1958 г.), покинувший наставника в 1901 г.,

возглавлял группу в Лос-Анджелесе. Он опубликовал три небольшие книги — «Врата без врат», «Десять быков» и «101 дзэнский рассказ» (совместно с Полом Репсом), позднее объединенные в один том под заголовком «Плоть и кости дзэн» («Zen Flesh, Zen Bones»), а также «Буддизм и дзэн» (совместно с Рут Мак-Кэндлесс) — одну из немногих вводных работ по этой теме.

Работу Сокацу с мирянами в Японии в настоящее время продолжает Эйсан Тацута, один из четырех наставников, посвященных самим Сокацу. Самый старший из них, Дзуйган Гото, после активной миссионерской работы в Корее стал сначала настоятелем монастыря Мёсиндзи, а затем монастыря Дайтокудзи в Киото. Ныне он является советником Киотского филиала Института дзэн в Америке и наставником дзэн в Японии.

Еще два дзэнских наставника побывали в Нью-Йорке. Один из них, Миура Иссю из Коондзи, в 1955—1956 гг. провел несколько процедур *дай-сэссин* длительностью в несколько месяцев каждая в головной организации Института в Гринвич-Виллидже и принял нескольких его студентов к себе в ученики.

В 1954 г. во время поездки, организованной государственным департаментом США, нынешний глава храма Энгакудзи Согэн Асахина, духовный «внук» Созна Сяку, несколько раз посещал Институт и горячо поддерживал учеников в их усилиях проводить практику без наставника. В дружелюбном и открытом духе этого человека также можно ощутить просветленное отношение к мирским ученикам, впервые проявленное у Косэна.

Среди тех, кто был вдохновлен Косэном, наиболее известен д-р Дайсэцу Судзуки. В студенческие годы он был учеником Созна, который привез его во время своего второго визита в Америку в качестве переводчика. Давний друг Согэна Асахина, близ храма кото-

рого он основал библиотеку для изучающих дзэн, д-р Судзуки пробудил интерес к дзэн у многих американцев, в том числе писателей, психологов, художников и ученых. Будучи философом, а не священником, он, по словам журнала «Time», является «наиболее уважаемым религиозным лидером в Америке». Через его книги люди самого разного образа жизни и различного мировоззрения знакомятся с дзэнскими идеями. Многие писатели — в числе которых Крестмас Хамфрис из Англии, д-р Юбер Бенуа из Франции, Алан Уоттс из Америки — пишут книги, популяризирующие его видение дзэн.

Но история американского дзэн еще только началась. Сокэй-ан говорил, что если процесс распространения дзэн пойдет так же, как он шел в Китае и Японии, то он займет триста лет. Разумеется, наш атомный век не склонен к терпению. Должны ли мы ждать так долго?¹

¹ Деятельность другой школы дзэн, сото, развивалась среди этнических японцев и их потомков, живших за рубежом. Эта деятельность началась на Гавайях в XIX в. и распространилась среди групп *Нисэй*, размещенных главным образом в городах западного побережья.

Рут Фуллер Сасаки

ПОЧЕМУ ДЗЭН-БУДДИЗМ ОБРАЩЕН К АМЕРИКАНСКОМУ НАРОДУ¹

Для меня огромное удовольствие — приветствовать здесь, в этом университете, столь многих друзей, с которыми меня связывают давние отношения. Надо сказать, что мой приход к серьезному изучению дзэн-буддизма стал возможным благодаря дружбе с одним из выпускников университета, доктором У. М. Мак-Говерном, ибо именно он познакомил меня с широко известным буддологом Дайсэцу Судзуки во время моего первого визита в Киото, в храм Нандзэндзи, восемнадцать лет тому назад.

Профессор Уцуки, работающий в этом университете, тоже много лет был моим другом. С ним меня познакомил тоже доктор Мак-Говерн. Сейчас моим другом стал также профессор Кимура; это произошло благодаря одному из выпускников университета, преподающему Эгэну Ёсиками, который иногда посещает Первый институт дзэн в Америке, основанный моим покойным мужем Сокэй-аном Сасаки, где он еще совсем недавно читал лекции.

Когда профессор Кимура пригласил меня прочесть лекцию студентам Университета Рюоку, я ответила, что не могу поверить, что американская последова-

¹ Лекция для студентов Университета Рюоку (Киото, Япония), прочитанная 31 октября 1950 г.

тельница дзэн может быть чем-то интересной для японской университетской группы школы синсю. Основанное на буддийской традиции, полученное в буддийском университете, ваше знание обо всех сектах буддизма должно быть, естественно, более полным, чем знание любого иностранца, для которого ваш язык и ваша вера не являются родными. Профессор Кимура ответил, что приглашает меня говорить не о буддизме, а о нынешнем интересе Запада к буддизму, и, в частности, он хотел, чтобы я объяснила, почему те жители Запада, которые интересуются буддизмом, обращают свое внимание почти исключительно на дзэн. Профессор Кимура продолжил, говоря, что сейчас в Японии существуют примерно восемь буддийских школ, но среди них, кажется, только дзэн обращен к западным людям. Он чувствует, что студентам этого университета действительно будет интересно услышать от западного последователя дзэн, почему это так. Именно об этом я и буду говорить сегодня.

* * *

В Америке существуют, вообще говоря, две группы людей, интересующихся буддизмом. Первая группа — это запутавшиеся в жизни люди, которые, ощущая себя неудачниками, ищут какой-нибудь необычной и экзотической веры, чтобы сделать свою жизнь менее тусклой и мучительной. Они думают, что если примут чуждый восточный культ, называемый буддизмом, то смогут стать ясновидящими, говорить с духами и мистическими наставниками запретной земли Тибета. Они предполагают, что будут наслаждаться сверхъестественными видениями и снами, узнают о своих будущих и прошлых воплощениях. Иными словами, они думают, что обретут так называемые сверхъестественные силы, не понимая, в чем действительно эти силы состоят. Об этой группе людей я го-

ворить не буду. Их нельзя воспринимать всерьез. Тем не менее они наносят существенный вред истинной Дхарме Будды на Западе. Из-за таких неустойчивых личностей, шумно провозглашающих себя буддистами, многие здравомыслящие люди верят, что эти странные верования, которых те придерживаются, и есть истинный буддизм, и с отвращением его избегают.

Вторая группа состоит из тех, кто всерьез стремится пережить истинный религиозный опыт, но не может обрести его ни в христианстве, ни в других религиях. Повседневную жизнь в нынешнем безумном мире люди считают все более и более трудной и неблагоприятной. Борьба за существование трудна и для молодых, и для старых. Повсюду рушатся надежды и рассыпаются в прах мечты. В Америке, где материальное процветание достигло невиданной высоты, существуют те же трудности, ибо мы приходим к осознанию того, что обладание автомобилем или холодильником не является компенсацией за внутренний страх и чувство беззащитности.

В такое время серьезные люди естественно начинают задаваться вопросом, почему жизнь такова, и бросаются искать средства для устранения суеты и растерянности, в которых они пребывают. Две войны, которые должны были принести покой на землю, на самом деле только повергли мир в пучины все более распространяющихся конфликтов. Организация Объединенных Наций, величайшая надежда мира, все еще пребывает в колыбели и требует от стран, членов организации, больших жертв. Мир во всем мире еще не достигнут. Никто из нас, возможно, не доживет до того момента, когда эта мечта осуществится.

Если внешний мир невозможен, то остается надеяться лишь на мир внутренний. Инстинктивно люди чувствуют, что этот внутренний мир можно приобрести только посредством религии, поэтому именно к религии начинают обращаться их сердца.

Конечно, христианство — великая традиционная религия Запада. Мы знаем два его основных вида: католицизм и протестантизм. Несмотря на различия в их ритуалах и убеждениях, сущность их веры остается одной и той же.

Протестантская церковь сосредоточивается на социальном служении, почти оставляя без внимания другие аспекты религиозности. Воскресные школы, молодежные встречи, благотворительность в пользу одиноких дам, клубы бойскаутов, общественные работы дома и за рубежом... Из-за всех этих занятий, которые, безусловно, важны, протестантский священник не имеет времени даже на то, чтобы подготовиться к воскресной проповеди. Лишенный возможностей развить глубокую внутреннюю жизнь в самом себе, он вряд ли способен пробудить интерес к ней в других людях или повести их по пути к ее реализации.

В католической церкви соблюдение ритуала играет гораздо более важную роль, чем в протестантизме, но рутина церемоний, глубокое значение которых никогда не раскрывается, в большой степени нивелирует их духовную силу. Принятие слепой веры в непререкаемый авторитет Церкви в материальных и духовных вопросах и веры в догматы, определенные раннецерковными отцами как абсолютная истина откровения, становится все более трудным для думающих людей. Фактически теологические доктрины обеих Церквей, говорящие о спасении верой или милостью, о воскрешении тела, о небесах и аде, грехе, о рождении Девы и т. д., с трудом совмещаются с современным знанием, а этические постулаты часто противоречат общепринятым практикам современной личной и деловой жизни.

И поэтому многие мужчины и женщины, пытающиеся найти реальное решение многих проблем своей напряженной жизни, которое бы удовлетворило их и интеллектуально и сердечно, и, не находя его в современных христианских церквях, полностью оставляют

религию, надеясь найти ответ в сферах науки, философии, искусства, этики или просто в сфере удовольствия.

Но есть и люди, которых может утешить только религия. Проживая на Западе, они ищут знакомства с христианскими мистиками, с мистическими философами Древнего Египта и Греции, со святыми мужами Индии и Дальнего Востока. Им кажется, что все эти мистики и святые достигли некоего глубокого понимания, которое доставило им покой души, радость сердца и любовь человечества. И все они достигли этого понимания не только потому, что основывались на доктринах, надеялись и верили, пестовали в себе свой религиозный гений, но еще и потому, что в течение долгих лет занимались самодисциплиной и религиозной практикой.

По-видимому, среди этих религиозных практик громадное значение имеют созерцание и медитация. Некоторые великие деятели религии изобрели собственные методы созерцания; другие, особенно те, кто связан с Дальним Востоком, прошли путем, который был проложен раньше, и оставили указания об этом пути для всех желающих следовать за ними.

Среди этих последних особое место занимает фигура Будды Гаутамы. Для большинства западных людей, знакомых с его биографией, он — личность привлекательная, этаким прекрасный юный царевич, погруженный в роскошь и негу индийского двора. И от всего этого он отказывается, чтобы попытаться найти ответ на те вопросы, которые волнуют нас и сегодня, — бедность, болезни и смерть. Его долгие поиски проходят в мучениях, и он наконец одерживает победу и посвящает свою долгую жизнь терпеливому рассеиванию невежества своих собратьев. Две с половиной тысячи лет тому назад Шакьямуни достиг просветления под деревом бодхи в Бодхи-Гае, и до сих пор люди во многих странах следуют его пути, чтобы приблизиться к такому же уровню понимания.

Западный человек, чей интерес к буддизму усиливается восхищением фигурой его основателя, начинает читать литературу об этом предмете, доступную на его языке, надеясь отыскать в ней ключ к тайне пробуждения, указание пути, а также наставления о практике и религиозной дисциплине. Если он обращается сначала к хинаяне, то читает о двухстах пятидесяти предписаниях для монахов и, немедленно решая стать брахмачарином (*сэдзэ гэдза*), отказывается от сексуальных отношений и от употребления алкоголя и мяса, садится на пол со скрещенными ногами, тщательно считает вдохи и выдохи, фиксирует взгляд в одной точке. Если он читает далее, то может заблудиться во множестве небес Трех Миров (*тридхату*), и, когда он верит, что приближается к окончательному уровню — *арупа-дхату*, в конце концов обнаруживает себя бодрствующим в собственной спальне.

Он может читать *Саддхарма пундарика сутру* (яп. *Хоккэ-кё*) и рисовать в воображении огромное множество будд и бодхисаттв, демонов и богов (*буцу, босацу, мара, тэндзин*) — многочисленных, как песчинки в Ганге, внезапно появляющихся из ниоткуда; он может читать *Абхидхармакошу* (*Куся-рон*) с ее «расщепляющим волос» анализом, или *Ланкаватара сутру* (*Рёга-кё*), *Ваджраччхедика праджняпарамита сутру* (*Конго-кё*), *Вималакирти сутру* (*Юима-кё*) с их отрицанием всего и вся. «И всё это буддизм?» — думает он. Все это было явлено человеком Гаутамой, который, поднявшись со своего места под деревом бодхи и сияя светом пробуждения, пошел по дороге в Варанаси, чтобы сделать первый поворот Колеса Закона, и на своем смертном одре под деревом шала близ Кушинагара, по-прежнему излучая это сияние, сказал ученикам: «Прилежно трудитесь над своим спасением».

А однажды такой человек читает: «Повседневная жизнь есть Дао», или: «О чудо из чудес, я ношу воду,

я рублю дрова!», или: «Каждый день прекрасен». Конечно, он не понимает истинного значения этих фраз, но каким-то образом они возвращают его в так хорошо знакомый мир повседневности. «И это тоже буддизм?» — спрашивает он. И наконец, он в первый раз слышит о дзэн. Он читает о том, что слово «дзэн» означает медитацию, дхьяну. Он вспоминает, что правильное сосредоточение (сёдвё) — это последний шаг на Восьмеричном пути, по которому шел Будда. Именно посредством правильной медитации исторический Будда достиг просветления.

И с бьющимся сердцем он читает далее о долгой передаче этого учения из Индии в Китай и Японию через непрерывную цепь наставников и учеников, о ныне живущих учителях, принадлежащих к этой традиции, наставляющих и обучающих современных японских мирян и священников. Возможно, он читает о китайской или японской истории и узнает о влиянии, которое оказала эта школа буддизма на культуру этих стран. И, возможно, он вспоминает то странное радостное чувство, которое было вызвано какой-нибудь маленькой китайской картиной, случайно увиденной им в каком-либо музее американского искусства много лет назад, — лист белой бумаги и три или четыре линии черной тушью, — и внезапно оказывается в бесконечной пустоте вселенной и на мгновение ощущает вкус абсолютного мира.

Для большинства западных людей именно такова степень знакомства с дзэн-буддизмом. Она не может быть большей по той простой причине, что эти люди не могут приехать в Японию, а ни один дзэнский учитель еще не приезжал в Европу. Если они живут на западном побережье США, то могут встретиться с Нёганом Сэндзаки, который даст им представление о том, каков должен быть истинный буддийский монах. Или, если им посчастливилось в довоенные годы встретиться с роси Сасаки (ум. 17 мая 1945 г.) в Нью-Йорке,

они могли попасть под удар его посоха, испытать его сандзэн и услышать звук хлопкá одной ладонью.

Для тех американцев, которые хоть раз вкусили дзэн, ароматные напитки других буддийских сект уже не покажутся привлекательными. Украшенные алтари, напевы на незнакомом языке, звон колоколов, пение гимнов под аккомпанемент, собрания для исполнения службы — все эти части христианских богослужений они уже признали ненужными. А Будда Амида, пребывающий в славе на своих Западных небесах, сопровождаемый бодхисаттвами Каннон и Сэйси, окруженный мириадами других бодхисаттв, ожидающий принять того, кто верит в его Великий обет спасти все живые существа, данный миллиарды лет тому назад, и кто с почтением повторяет «Наму Амида Буццу»¹ на протяжении многих лет или даже хотя бы единожды произносит его имя, — этот Будда необычайно похож на христианского Бога, обитающего с сонмом ангелов на христианских небесах, которые американцы давным-давно уже не желают сделать своим вечным домом.

И вот теперь некоторые люди (их немного, среди них мужчины и женщины самого разного возраста) — кто редко, а кто с удивительной регулярностью — приходят, чтобы молча посидеть в нашем храме, а потом в библиотеке, выпить японского чаю и послушать слова о Дхарме Будды, когда-то сказанные нашим усопшим учителем. Более молодые особенно просят рассказать о психотехнике, о том, чего, по их мнению, ужасно недостает американскому образованию. И, конечно, они стремятся получить хотя бы проблеск духовного переживания, обещанного тем, кто серьезно занимается своей практикой. И потому эти юноши приходят снова и снова и долго сидят на *дзайбутто-не* — подушке, которую кладут на татами, поверх ков-

¹ «Слава Будде Амитабхе!» (яп.). — *Примеч. перев.*

ра. Сперва они срзают и суетятся, а боль в ногах и спине кажется им невыносимой. Они возмущаются: «Какое отношение эта поза со скрещенными ногами имеет к религии?» На это нет иного ответа, кроме следующего: если они будут продолжать сидеть, то все станет ясным. Они стремятся увидеть учителя, роси, получившего Дхарму через долгую линию истинной передачи. Я поощряю их, говоря, что когда они станут готовы, то учитель наверняка придет.

Но однажды вечером они вдруг понимают, как удобна их поза и как спокойно их сознание. Ах! И в этот момент они ощущают то, о чем шел Хакуин:

*Именно это место есть Лotosовая Земля.
И это тело есть тело Будды!*

После этого, ни слова не говоря, они одеваются и уходят домой.

Мартин Бубер

МЕСТО ХАСИДИЗМА В ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

Уточнение места, принадлежащего хасидизму в истории религии, не включает раскрытие его исторических связей, а также влияний, которые он испытывал или оказывал. Задача состоит в том, чтобы показать, какой конкретный тип религиозности обрел здесь свою историческую форму. Мы говорим об исторической форме религии, подразумевая, что религия — это не столько плод личного мышления, личного переживания, сколько определенное коллективное движение, коллективная жизнь, развивавшаяся на протяжении хотя бы нескольких поколений сторонников данной религии. Чтобы понять конкретную форму религиозности, представленной в истории, мы должны понять, к какому историческому типу он принадлежит, а затем определить его типологические границы и отличия от других типов.

Наш метод неизбежно будет сравнительным, но он будет отличен от того метода, который нам знаком из сравнительной истории религий. Разумеется, мы также можем начать с простой констатации исторических и фольклорно-этнологических мотивов, общих как для текстов и ритуалов одной религии, так и для их аналогов в другой традиции. Но определение этих мотивов является для нас не задачей, а только отправным пунктом. Мы должны показать, сколь многими путями и

сколь многими типами в истории религии формируется один и тот же мотив, а также сколь многими способами в пределах одного и того же типа формируется этот мотив и какое значение имеет он в разных контекстах. Именно на этом пути мы сможем прийти к четким определениям конкретного типа и конкретного исторического воплощения. Для нас важен не мотив сам по себе; мы пытаемся понять, почему в данной ситуации возник именно такой мотив и какие изменения произошли в нем на его историческом пути.

Чтобы прояснить суть задачи, я начну с рассказа, который ясно показывает, каким образом некая определенная тема может быть общей для различных религиозных областей, и с помощью которого мы должны в то же время осознать, что констатация этого общего фактора сама по себе не является большим достижением.

Это история о рано умершем рабби Аароне из Карлина, любимом ученике одного маггида из Мезрича.¹ Его друг, тоже ученик этого маггида, возвращаясь из Мезрича, пришел в Карлин в полночь и захотел поприветствовать своего коллегу. Он подошел к его дому и постучался в освещенное окно. «Кто там?» — спросили изнутри, и он, уверенный, что Аарон узнает его по голосу, ответил: «Я». Никакого ответа не последовало, и дверь не открылась, несмотря на то, что странник продолжал стучать снова и снова. Наконец он закричал: «Аарон, почему ты не открываешь мне дверь?» И Аарон ответил ему: «Кто это, кто осмеливается говорить „я“, если это пристало только Богу?!» И тогда друг сказал самому себе: «Теперь я вижу, что еще не закончил учиться», — и тотчас вернулся к маггиду.

¹ Маггиды — странствующие иудейские проповедники учения хасидизма. Вероятно, автор говорит о рабби Дов Базре из Мезрича, одном из лидеров хасидского движения XVIII в. — *Примеч. отв. ред.*

Нам этот рассказ известен (в более полной форме) из литературы суфизма, а именно из первой части собрания мистических притч *Маснави* персидского поэта Джалаледдина Руми. В этом варианте не назван по имени ни один великий суфий, и вообще все персонажи анонимны. Некий человек постучался в дверь к своему другу. Тот спросил: «Кто там?» Человек ответил: «Я». Друг не впустил его. Человек ушел, но желание пообщаться с другом мучило его, и наконец он снова пришел и постучался в дверь. На сей раз на вопрос «Кто там?» он ответил: «Ты». И тогда дверь открылась, и он понял, что в мире нет места двум «Я» — «Я» Бога и «я» человека.

Несомненно, эта история не придумана Руми. Массиньон и Пауль Краус полагают, что ее автор — мистик и мученик аль-Халладж, цитируемый Солами. Согласно этой версии Бог отвергает верующего, который говорит: «Это я», но принимает того, кто говорит: «Нет, это Ты, Господи!» И в этот момент его тоска по Богу превращается в тоску Бога по нему.

Возможно, что присутствие этого мотива в хасидизме (в неполной форме) может быть прослежено из суфизма (вероятно, из его турецкой ветви эпохи Саббатая¹). Насколько мне известно, доказательства этому нет. Но нам это неважно, ибо сейчас перед нами нет никаких внутренних связей суфизма и хасидизма, которые могли бы служить доказательством их близости. Мы находим параллели этому не только в индийском мистицизме бхакти и средневековом мистицизме рейнских монастырей, но также в той мистической системе, которая, в отличие от них, не несет на себе печати теистического мировоззрения, — в китайском

¹ Саббатай Цви (1626—1676) — еврейский мистик и каббалист, провозгласивший себя в 1665 г. царем иудейским в Смирне (Турция) и имевший множество сторонников. — *Примеч. отв. ред.*

дзэн-буддизме, о котором мы будем говорить далее. Рассказывают, что один монах из другой буддийской секты, следуя совету дзэнского монаха, погрузился в созерцание, сидя в дзэнском монастыре. В утренних сумерках он услышал звуки флейты и, в исступленном восторге, побежал к келье дзэнского монаха и постучал в дверь. На вопрос «Кто там?» он ответил: «Я». Тогда монах прогнал его со словами: «Почему ты напиваешься и шатаешься по улицам ночью?» На другой день этот человек обрел «истинное понимание» и сложил такие стихи: «Ныне сон бежит с моей подушки, и я позволяю флейтисту играть как он хочет». На символическом языке дзэн это означает, что он больше не противопоставляет «Я» и Бытие и переживает ощущение единства.

Мы можем рассматривать этот мотив как общий для всех форм мистицизма. В нем тенденция к преодолению различия между «Я» и «Ты» с целью пережить единство находит свое живое воплощение. Но с точки зрения типологии сравнение не выводит нас за пределы сферы общих рассуждений.

Мы приблизимся к пониманию специфики хасидизма, если сравним некоторые его легенды с легендами дзэн, ибо именно эта секта (точнее, группа сект внутри махаяны) совершенно свободна от каких-либо тенестических элементов, характерных для махаяны. Это доказывает, что при сравнении исторических проявлений в сфере мистицизма не всегда удобно начинать с центральных элементов религиозного содержания, и, может быть, более плодотворно отталкиваться от жизни вообще, от отношений с конкретной реальностью, и только в самом конце обращаться к центральному содержанию, которое, разумеется, влияет на сферу конкретного.

Дзэн (на санскрите *дхьяна*, т. е. «погружение», «сосредоточение») — это название одной из форм позднего буддизма, утвердившейся в VI в. в Китае и в

XII в. в Японии. Наиболее важное его свойство состоит в том, что он отклоняет всякие прямые рассуждения о трансцендентных материях. Согласно традиции сам Будда отказывался говорить о трансцендентном — по той причине, что такие рассуждения нисколько не помогают идти по пути к спасению. Дзэн развил из этого учение о том, что никто не может даже мыслить об абсолютном и уж тем более не может выразить его. В одном из авторитетнейших текстов махаяны, *Ланкаватара сутре*, говорится: «Понятия и суждения не могут выразить высшую реальность». Это полностью соответствует изречению Лао-цзы: «Дао, которое можно высказать, не есть вечное Дао». Во многих дзэнских высказываниях можно заметить влияние даосской теории о том, что истина — превыше всех противоположностей. Все предметы понятийного выражения подвержены закону противоречия, который низводит их до уровня диалектики, где противоположны тезис и антитезис, а абсолютная истина становится относительной. Поэтому дзэн не признает даже антитетичности понятий классического буддизма, таких как сансара (поток непрерывного возникновения) и нирвана (выход из этого потока): по сути они одно и то же. «Высшая истина, — гласит один дзэнский текст, — совсем не трудна, она просто отвергает выбор», т. е. рациональное стремление трактовать как истину либо А, либо не-А, либо как отрицание того и другого сразу.

Абсолютное не постигается через нечто универсальное; оно может быть постигнуто через осязаемое, конкретное, через то, среди чего мы живем. Есть рассказ о том, как Будда, желая передать ученикам полное учение, просто молча протянул им цветок и улыбнулся, и только Кашьяпа улыбнулся ему в ответ. Дзэн возводит свою традицию к Кашьяпе, который получил тайное учение от Будды. Смысл этой традиции не может состоять в понятийной передаче духовных истин. Но и все установленные методы созерцания кажутся более

или менее сомнительными и не ведут к истине; в принципе, любое созерцание можно назвать болезнью. Когда ученик спрашивает наставника о трансцендентном, учитель показывает ему, например, свой посох, как бы заменяя универсальное конкретным. Или поднимает палец. Или вдруг издает знаменитый крик «Кац!» Или декламирует стих. Подчас он может даже дать ученику пощечину, чтобы тот мгновенно перенесся в сферу реальности, где ему откроется истина превыше всяких «да» и «нет», истина, которую не передать словами и которая передается только от сердца к сердцу. «Каждый должен найти сердце Будды в своем собственном сердце», — говорит он. Человек добивается спасения не тогда, когда он уходит от реальности, а тогда, когда он полностью растворяется в ней. Дзэнские монастыри — не места, в которых одиночки занимаются созерцанием, а обители для товарищей, трудящихся на земле; труд — основа их жизни. Существует история о патриархе, который в VIII в. положил начало такому образу жизни. Когда монахи попросили его поведать им тайную истину, он приказал им идти и работать в поле и сказал, что поведаст им истину позже. Когда они вернулись, он пошел к ним навстречу и молча распростер им объятия. Действуя всем своим духовно-телесным существом, человек достигает интимнейшего общения с конкретной реальностью; в этом интимном общении он становится способен постичь истину, а постижение истины ведет его к высочайшей концентрации действия. Отсюда и сильнейшее влияние, которое дзэн оказал на воинскую касту, — на самураев. Мастера меча, прежде чем отправиться в бой, обычно шли к одному из дзэнских мастеров и учились у него сосредоточению сознания. Здесь они узнавали, по словам одного из них, что «тот, кто цепляется за жизнь, — мертв, а тот, кто отрицает смерть, — жив».

Можно сравнить некоторые хасидские повести с притчами школы дзэн.

Однажды один из учеников рабби Шмелке из Никольсбурга пожаловался ему, что во время молитвы его беспокоят «посторонние мысли». Рабби предложил ему пойти к рабби Аврааму Хаиму из Злочева, который в то время содержал постоянный двор, и провести какое-то время с ним. В течение двух недель ученик наблюдал за этим человеком. Он видел, как тот молится и как работает, но не замечал ничего особенного. Только вечером, когда все постояльцы расходились, и рано утром, когда их еще не было, рабби Авраам Хаим занимался чем-то, о чем ученик ничего не знал. Наконец он осмелился спросить об этом самого рабби. Тот ответил, что вечером он моет посуду, а так как за ночь на нее садится пыль, то утром он моет ее снова, но особенно тщательно он следит за тем, чтобы посуда не заржавела. Когда ученик вернулся к рабби Шмелке и рассказал ему обо всем, тот сказал: «Вот теперь ты знаешь то, что хотел узнать».

В литературе дзэн мы находим более краткую форму этого же сюжета. Один монах попросил настоятеля монастыря, одного из величайших наставников IX в., открыть ему тайну учения. Настоятель спросил: «Ты уже позавтракал?» — «Да», — ответил ученик. «Тогда помой посуду», — сказал учитель. Услышав это, ученик достиг просветления.

В хасидской притче подчеркивается символический характер событий, тогда как в дзэнской он остается скрытым, поэтому смысл слов остается спорным; но трудно усомниться в том, что и там и здесь мытье посуды символизирует духовную активность. Однако мы бы ошиблись, несмотря на объяснение, данное в самой же хасидской притче, если бы интерпретировали суть дела как чистый символизм. Притча подразумевает также, что каждому следует делать то, что он должен делать здесь и сейчас с полным сосредоточением (например, мыть посуду), предельно собранно, ни на что не отвлекаясь.

После смерти рабби Моше из Кобрина рабби из Коцка спросил одного из учеников покойного, что было наиболее важным для его наставника. Тот ответил: «Всегда именно то, чем он был занят в данный момент». И спросили одного настоятеля дзэнского монастыря: «Один из первых патриархов сказал: „Есть такое слово, которое, если его понять, сотрет все грехи бесчисленных эпох“. Что это за слово?» Тот прокричал: «Оно прямо у тебя под носом!» Ученик спросил снова: «Что это значит?» — «Только то, что я тебе сказал», — ответил учитель.

Эти два ответа, хасидский и дзэнский, по сути почти идентичны: ключ к истине — каждое предстоящее дело, и этот ключ сможет открыть дверь, если человек таким образом делает то, что он должен делать, чтобы смысл этого дела нашел в нем свое исполнение.

Следовательно, учитель — это человек, который в полную силу делает то, что он должен делать, и суть учения состоит в том, чтобы учитель позволил ученику принять участие в его жизни и тем самым постичь тайну действия. Рабби Мендель из Рыманова часто говорил, что он изучал Тору по каждой части тела своего учителя, рабби Элимелека. То же самое, только несколько иными словами, говорил и дзэнский учитель. Когда прислуживающий ему ученик пожаловался, что еще никто не познакомил его с мудростью духа, учитель ответил: «Я наставляю тебя в мудрости духа с того самого дня, как ты пришел сюда». — «Каким образом, учитель?» — удивился ученик, и наставник объяснил ему: «Когда ты принес мне чашку чая, разве я не взял ее? Когда ты кланяешься мне, разве я не кланяюсь тебе в ответ?» Ученик склонил голову, а учитель продолжил: «Если ты хочешь видеть, смотри прямо на вещь; но если ты намерен еще и раздумывать над ней, то ты ничего не понял!»

Таким образом, истина в человеческом мире должна пониматься не как содержание знания, но только

как человеческая экзистенция. Человек не размышляет над ней, не выражает ее, не воспринимает ее, но живет в ней и переживает ее как жизненность. И в хасидизме, и в дзэн для выражения этой мысли используются почти одинаковые фразы. «Песнь переживания истины» дзэнского наставника (ок. 700 г.) начинается со слов: «Разве ты никогда не видел человека, который есть сама истина?» В хасидизме утверждается то же самое: в речи Давида «И это — в наставление человеку» говорится, что человек сам по себе есть совершенное учение. В почти одинаковых выражениях и дзэн и хасидизм отвергают священное учение, когда оно становится только интеллектуальной схемой. Согласно хасидизму опасно «знать слишком много хасидот», ибо через них человек может узнать что-то недолжное. Один дзэнский наставник бранил ученика только за то, что тот «знал слишком много о дзэн». «Когда говорят о дзэн, — сказал он, — меня переполняет отращение».

В обоих учениях в почете молчание. И то и другое учение подразумевают, что надо не просто воздерживаться от слов, а отвергать всякое понятийное выражение того, что не подлежит представлению. В обоих учениях большую роль играет пение, фольклорные темы преобразуются в гимны, наполняемые мистическим содержанием. В дзэн важна также живопись, и ее вклад в развитие восточноазиатского искусства огромен. В хасидизме заменой рисунка служит танец. Все это — и песни, и живопись, и танец — и есть высказывание, именно так их и надо понимать. Молчание — это не предел. «Учись молчать, чтобы ты мог научиться говорить», — говорит цадик,¹ а один дзэнский наставник утверждал: «Речь есть злоупотребление, а молчание — уловка. Истинный путь лежит за пределами речи и молчания». Есть и еще одна черта,

¹ Хасидский святой. — Примеч. перев.

свойственная и хасидизму и дзэн. Существуют хасидский и дзэнский варианты историй о беседах, которые вел учитель со своими учениками. Эти беседы способны разочаровать неподготовленного человека своей совершеннейшей несерьезностью, хотя в действительности каждое слово в них полно тайного и глубокого смысла.

И в дзэн, и в хасидизме главным является взаимоотношения учителя и ученика. Очевидно, нет ни одной страны, в которой узы преемственности имели бы такое значение, как в Китае и Израиле. И мне неизвестно ни одно религиозное движение, которое было бы в такой же степени связано с идеей духовной преемственности, как дзэн и хасидизм. В них обоих человеческая истина почитается, как это ни парадоксально, не в форме обладания ею, а в форме ее движения, — не как огонь, пылающий в топке, а как, говоря современными словами, электрические разряды между контактами под напряжением. В обоих течениях высокие легенды описывают то, что происходит между учеником и учителем. В дзэн подобные легенды — почти единственная тема, тогда как в хасидизме, который не проявляется в виде учения, связывающего братства отдельных индивидов, бóльшую роль играет община. Но, разумеется, она также в какой-то степени состоит из потенциальных учеников, из людей, которые вопрошают, ищут объяснения, слушают и время от времени узнают что-то, что они и не намеревались узнать.

Тем не менее это та точка, в которой сходятся два пути. Для иллюстрации приведем два типичных примера из обоих учений.

К одному дзэнскому учителю X в. пришел юноша из дальней страны. Учитель захлопнул дверь прямо у него перед носом. Юноша постучал, и из-за двери его спросили, кто он и чего хочет. «Я способен увидеть основу моего существования, — ответил он, — и хочу получить наставление». Учитель открыл дверь, при-

стально посмотрел на юношу и снова захлопнул ее. Через какое-то время юноша вернулся и все повторилось. На третий раз он проник внутрь силой. Учитель схватил его за одежду и закричал: «Говори!» Когда тот заколебался, учитель закричал: «Идиот!» — и вышвырнул его вон. При этом он дверью ударил юношу и сломал ему ногу. Ученик закричал и в тот самый момент обрел внутреннее просветление. Позднее он основал собственную школу.

В хасидизме тоже есть подобные «суровые» методы, особенно широко применяемые по отношению к грешнику, которого надо повернуть назад к Богу. Но неизвестно, чтобы учитель применял их по отношению к ученику. Характер взаимоотношений наставника и ученика может иллюстрировать следующий случай. Рабби Энох, один из учеников рабби Бунама, рассказывал, как он целый год мечтал войти в дом своего учителя и поговорить с ним. Но каждый раз, когда он приближался к дому, смелость оставляла его. Однажды, когда он в слезах шел по полю, желание пообщаться охватило его с особенной силой и заставило побежать к рабби. Тот спросил его: «Почему ты плачешь?» Энох ответил: «Разве я не земное творение Божье, разве не сотворен я с глазами, сердцем и прочими частями тела? Но почему я не знаю, ради чего я сотворен и что хорошее пришло со мной в мир?» — «Дурачок, — сказал рабби Бунам, — я тоже не знаю этого. Этим вечером ты поужинаешь со мной».

Мы ошиблись бы, если бы думали, что различие этих взаимоотношений только психологическое, вроде различия между гордостью и смирением, хотя в хасидизме смирение считается одной из высших добродетелей, тогда как в дзэн о нем вообще не упоминают. Ключевое различие в другом. Это видно из того, насколько широко разработан один мотив, который мы впервые находим в Египте и который затем пересказывал Геродот, после чего он появился во множестве

образцов фольклора. Это мотив мастера-вора. Известна история об одном хасиде из Козница, который по совету учителя стал мастером воровства и при этом оставался честным человеком, и в этой истории описываются его хитрости и его успехи. Но хасидская традиция идет еще дальше. Некоторые цадики шутят, говоря о том, что смелый вор может служить образцом служения Богу, ибо он упорен в своих начинаниях, и если ему что-то не удастся, то он пытается делать это снова и снова. Подвиги мастера-вора предстают здесь как символ сосредоточения на служении Богу. Стоит отметить в этой связи сопоставление вора и младенца: по этим двум существам — аморальному и внеморальному — можно научиться высшей сути, т. е. внутреннему единству. Совершенно иной символизм жизни вора мы находим в дзэн. Один учитель конца XI в. в своей проповеди рассказывает о мастере-воре, который начал обучать своего сына этому ремеслу по его просьбе. Вместе они отправились однажды ночью в дом одного богача; отец вошел внутрь и приказал сыну забраться в большой сундук и достать из него драгоценности. Когда сын забрался в сундук, отец захлопнул крышку, закрыл засовы, поднял тревогу и ушел. Сыну с большим трудом удалось освободиться и убежать, и он в большом гневе появился перед отцом. Тот внимательно выслушал сына и сказал: «Ну, вот ты и научился ремеслу». Вот так же поступает со своими учениками и дзэнский наставник. Он не старается облегчить задачу, никогда не вмешивается, чтобы помочь; он заставляет рисковать жизнью и таким образом помогает им самостоятельно обрести то, что можно обрести только самому. Мы уже говорили, что истина предстает и для дзэн, и для хасидизма не как содержание, но как человеческое существование, как движение поколений; но это движение от существования к существованию в хасидизме предстает как задача учения, а в дзэн — как побуждение к учению.

Это различие лежит глубже уровня педагогики, взаимоотношений поколений.

В книге, приписываемой первому патриарху — Бодхидхарме, мы читаем: «Если хочешь искать Будду, всмотришь в свое собственное естество, ибо ты и есть Будда». Учение, которое он около 520 г. принес в Китай с Запада, можно резюмировать в следующих строках: «Особая передача помимо писаний, непривязанность к словам и буквенным знакам, прямое указание на суть человека, видение собственной природы и достижение состояния Будды». Это не означает, что человек должен быть занят только собственным спасением. В четверичном обете, трижды повторяемом дзэнским учителем после каждой проповеди, последний стих звучит так: «Непостижим путь Будды, но я клянусь постичь его», а первый стих гласит: «Бесчисленны все живые существа, но я клянусь спасти их всех». Это означает, что нужно помогать каждому индивиду видеть собственную природу. Гимн одного дзэнского наставника, современника Баал-Шем-Това, заканчивается словами: «Эта земля и есть чистая Лотосовая Земля, а это тело есть тело Будды». Первый из этих двух стихов, конечно же, указывает на важность взаимодействия с конкретной реальностью вещей; но истинный путь к Абсолюту человек может найти только внутри себя. Исторический Будда, который, как известно, стал в махаяне божественным существом, спустившимся на землю, здесь совершенно отодвинут в сторону идеей природы Будды, которая присутствует во всех душах и которую человек способен открыть в себе и понять. Иногда запрещается даже произносить само имя Будды, ибо оно отвлекает человека от его личной задачи по осознанию себя, в противоположность другим махаянским школам, которые рассматривают бесчисленное повторение имен Будды как путь к спасению. «Тот, кто произнес имя Будды, — гласит один из дзэнских текстов, — дол-

жен очистить свои уста». В произведениях дзэнских школ живописи мы видим, как Бодхидхарма рвет священные тексты и выбрасывает их обрывки подальше от себя. Имеются даже сомнения относительно того, надо ли изображать Будду. Образ Будды рассматривается как цепь, которую выковали кузнецы духа. Поэтому они говорят: «Мы не носим этих цепей». Дзэн — это религиозная манифестация, порвавшая со своими историческими предшественниками. Буддизм, будучи по своему происхождению исторически ориентированной религией, которая в форме махаяны даже преобразовалась в религию откровения, превращается здесь в мистицизм человеческой личности, в мистицизм вне истории, не связанный уже ни с каким особым событием.

Совершенно иное дело — хасидизм. Как бы ни изменила каббалистическая доктрина эманации воззрения на отношения Бога и мира, представление об отношениях Бога и человека остались, по сути, прежними. В хасидизме утверждается, что Бог — это субстанция наших молитв, но это не значит, что он — наша субстанция. Сила Бога делает нашу молитву чистой, но уста, произносящие ее, не божественны. Простой диалог не становится монологом, диалог Бога и человека не превращается в диалог человека со своей душой. Это невозможно, ибо издревле вера зависит от сущностного подобия божественного предводителя мира и воинства, ведомого им, — подобия, которое никогда не станет сущностным тождеством (если только не усомниться в безусловном превосходстве божественного вседержителя). Отсюда и все базовые постулаты: образ Бога, следование его пути, священное человеческое общество.

Мистицизм поистине позволяет душе индивида, которая отделяет себя от общества, ощутить себя в близком присутствии Бога. Но даже при религиозном подъеме ситуация остается прежней; даже отношение

глубочайшей близости остается *отношением*, — отношением к Существо, которое будет невозможно, не нарушая законов религии и логики, отождествить с нашим существом. Даже экстаз невозможно повернуть внутрь до такой степени, чтобы найти полное удовлетворение и полноту во внутреннем мире. И вообще, отделение индивида от общества в сфере религии невозможно, как невозможно и то, чтобы мистицизм совершенно освободился от истории. Даже самый личный мистицизм всегда находится в тени исторического откровения. Никогда для самой души Бог не становится Богом настолько, чтобы перестать быть Богом Синая. Несомненно, что истинный цадик есть Тора, но это только потому, что Тора воплощена в нем. Есть известная интерпретация стиха Библии «И все это — в наставление человеку», которая звучит так: «Когда благоговение пронизывает человека и он душой ощущает Тору, он сам становится Торой». Даже наиболее личностное учение возникает из связей с учением, которое исторически обусловлено. В Израиле всякая религия, включая мистицизм, исторична.

Приведем пример. В дзэн и, разумеется, в даосизме, который, как мы уже говорили, оказал сильное воздействие на дзэн, мы иногда встречаем вопрос: не снится ли нам наше существование? Чжуан-цзы, великий даосский поэт и учитель, очнувшись от сна, в котором он видел себя бабочкой, спросил самого себя: «И вот теперь я не знаю, был ли я тогда человеком, которому снилось, что он — бабочка, или сейчас я — бабочка, которой снится, что она — человек?» Ответа здесь нет: в дзэн, напротив, на этот вопрос ответили бы пощечиной, которую можно грубо перевести как окрик «Проснись!» Совсем не так в хасидизме. Одному цадикуну задал вопрос его сын: «Если существуют мертвецы, которые скитаются по миру страданий и воображают, что они ведут свою обычную жизнь, то, может быть, я тоже обитаю в мире страданий?» Отец

ответил ему: «Если человек знает, что существует мир страданий, то это знак ему, что он существует не в мире страданий». Еще более характерный ответ дал другой цадик, принадлежавший к поколению, не столь уж отдаленному от нашего, своему ученику, который спросил его, откуда мы можем знать, что живем не в мире страданий. Ответ был таким: «Если человека в молитвенном доме попросят принять участие в чтении Торы, то это знак ему, что он живет не в мире иллюзии». Тора — мера реальности.

Установив это фундаментальное различие, мы должны еще раз рассмотреть то общее, что, по нашему мнению, присуще и дзэн и хасидизму. Мы уже видели, что в обоих учениях обучающийся и совершенствующийся человек направлен на то, что доступно ощущению, на деятельность в мире. Но движущий мотив для каждого учения свой. В дзэн подчеркивание конкретного служит для того, чтобы отвратить дух, направленный на познание трансцендентного, от дискурсивного мышления. Нацеленное против обычной диалектики, оно, однако, само имело диалектическую природу. Здесь суть дела не в вещах самих по себе, а в их неконцептуальной природе как символе Абсолюта, который превышает всего концептуального. В хасидизме все совсем по-другому. Здесь вещи сами по себе суть объекты религиозного попечения, ибо они — обитель священных искр, которые человек должен раздуть в пламя. Вещи важны здесь не как репрезентации внеконцептуальной истины, но как инобытие божественного. Связывая себя с ними правильными способами, человек вступает в общение с божественным в мире и движется к искуплению. Его взаимодействие с вещами отличается от деятельности дзэнского монаха, ибо в последнем случае вещи суть только вспомогательные средства для видения своей собственной сущности. Реализм дзэн диалектичен, он предполагает уничтожение; хасидский реализм имеет мессианский характер,

он предполагает осуществление, ибо в завете говорится о будущем — в противоположность дзэн, для которого необусловленная реальность *мгновенна*, так как в ней заключена возможность внутреннего озарения. В этом моменте исчезает измерение времени. Хасидизм, по моему мнению, это мистицизм, в котором перед *временем* благоговеют.

Уникальность хасидизма по сравнению с другими историческими формами религии заключается в том, что в нем встречаются две идеи, которые, как обычно считают, не могут иметь между собой ничего общего: идея внутреннего озарения и идея откровения — то, что превышает времени, и то, что связано с историческим временем. Хасидизм подрывает общепринятый взгляд на мистицизм. Вера и мистицизм в нем не являются двумя отдельными мирами, хотя тенденция стать независимыми друг от друга все время в них присутствует. Мистицизм — пограничная сфера веры; это сфера, в которой душа дышит воздухом двух миров.

Ван Метер Эймс

АМЕРИКА, ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И ДЗЭН

Читая сочинения профессора Судзуки о дзэн-буддизме, американец, знакомый с прагматизмом и экзистенциализмом, сразу вспоминает эти философские системы и спрашивает себя, в самом ли деле так много общего между этими учениями? Одновременно с пониманием их родства в нем растет беспокойство: то ли дзэн обращается к исму, то ли экзистенциализм околдовывает его? Ведь дзэн — это загадочный Восток, а прагматизм — обыденная Америка. И если эти учения соприкасаются, то почему же читатель не чувствует их общности? Мне кажется, по той причине, что дзэн оптимистичен, целостен, радостен, тогда как экзистенциализм (особенно у Сартра) болезнен, депрессивен. Оба эти учения кажутся чуждыми и неправдоподобными тому, кто ищет в них научную мысль, если только он не стоит на позициях здравого смысла. Точка зрения Судзуки или Сартра скорее интуитивна, чем рациональна, и это беспокоит критический разум. Но логика бывает разной. Логику науки невозможно найти в рациональности XVIII в. Прагматизм антиинтеллектуален в том отношении, что он утверждает, что многое из того, что не может быть помыслено, можно обнаружить и пережить. Но прагматизм старается быть интеллектуальным в практическом смысле, быть

нетерпимым ко всяким попыткам социальной кооперации, ко всяким попыткам принять во внимание социальные эмоции. Дзэн не отвергает их. Экзистенциализм же отвергает, по крайней мере до той степени, на которой они приносят чувство тревожности.

Прагматизм учит, что мышление и научный метод суть инструменты поведения и наслаждения жизнью и что жизнь есть в первую очередь то, что ощущается как непосредственное переживание. Уильям Джеймс, Джордж Мид и Джон Дьюи настолько доверяют этому ощущению жизни, что даже не говорят о нем столько, сколько говорили Эмерсон и Уитмен. «Здесь и сейчас» — основа мировоззрения этих людей. Признание важности первичного характера жизни связывает их, во-первых, с экзистенциалистами, а во-вторых, с дзэн, несмотря на все различия между ними. Эти различия ведут к тому, что прагматисту дзэн интересен, а экзистенциализм — нет, хотя и от одного и от другого он может чему-то поучиться.

Судзуки в книге «Жизнь по дзэн» («Living by Zen») много говорит о сатори — дзэнском просветлении. Он отождествляет это с «прыжком веры» у Кьеркегора¹ — главного предшественника экзистенциализма. Для дзэн, как и для Кьеркегора, этот прыжок возможен «только после долгих лет трудных поисков и сложных размышлений», хотя, как объясняет Судзуки, мышление здесь не интеллектуально и, конечно, не диалектично.² Может показаться, что прагматизм смотрит на это совершенно иначе, будучи слишком «здравомыслящим» и экстравертным, чтобы видеть потребность в долгом и нелегком движении к спасительному озарению или обращению. Но Уильям Джеймс в своем «Многообразии религиозного опыта» очень ясно показывал осведомлен-

¹ Suzuki D. T. Living by Zen. Tokyo, 1949. P. 49.

² Ibid. P. 97.

ность относительно этой потребности у многих людей и сам являлся одним из них.

Ценность просветления, когда оно приходит, не может быть измерена продолжительностью времени, которое потребовалось личности, чтобы достичь его. Согласно Судзуки сатори одновременно является и медленным, и внезапным — его надо долго и мучительно добиваться; но когда оно приходит, оно приходит как молния. В традиционном христианском мышлении усилия кажутся естественными, а озарение — сверхъестественным. Алан Уоттс говорит: «Обращение, как считают, нисходит на совершенно греховного человека от трансцендентного Бога, тогда как сатори есть осознание собственной внутренней природы человека. Обращение имеет место тогда, когда что-то приходит извне и преобразует мир, тогда как сатори — это просто видение мира таким, каков он есть на самом деле, ибо для дзэн сверхъестественное естественно, тогда как для христианства оно — нечто, совершенно отсутствующее в природе».¹

На это можно возразить, что если христианство есть то, о чем говорят люди, называющие себя христианами, то ведь есть множество христиан, которые отвергают веру в «нечто, совершенно отсутствующее в природе». Неверно говорить, будто «в дзэн сверхъестественное естественно», ибо дзэн вообще отбрасывает всяческий дуализм. Освобождение от «вульгарных мыслей» дуализма — это путь дзэн. Судзуки говорит: «Когда они очищены, тогда само собой возникает то, что называется высшим пониманием, которое и есть сатори».² В этом значении освобождения от двойственности дзэн подобен учениям Дьюи или Уайтхеда. Дьюи говорил, что оппозиция субъекта и объекта принадлежит к проблематической ситуации, она условна и

¹ *Watts A. W. The Spirit of Zen. L., 1936. P. 82—83.*

² *Suzuki D. T. Living by Zen. P. 132.*

мгновенна. Судзуки говорит: «Разделение реальности на субъект и объект — это работа интеллекта. Когда ее нет, жизнь оказывается совершенным целым, лишенным всяких разделений».¹ И далее: «Знать — значит помещать объект познания перед познающим, знание всегда предполагает дихотомию... Знать — значит быть вовне».²

Судзуки указывает, что западный разум, особенно после Декарта, склонен рассматривать эпистемологический подход как почти неизбежно дуалистический, тогда как восточный разум предпочитает оставаться на том уровне, где дуализм еще не возник, или возвращаться к этому уровню, — ведь невозможно расти в обществе, не развивая отдельное эго, которое думало бы о себе и за себя. Но развивать самость и быть познающим не менее естественно, чем быть «нерожденным» или возвращаться в это состояние посредством освобождения от «вульгарных мыслей».

Судзуки не объясняет, почему эпистемологические различия и социальная самостоятельность, даже и предполагая некий дуализм, не ставят вопрос о сверхъестественной сфере. Он говорит только, что сознание самости с его мучительным психологическим дуализмом трудно преодолеть даже восточному уму. Такое преодоление подчеркивается на Востоке не потому, что этого легко добиться, а потому, что это необходимо сделать. Судзуки старается показать, что восточное учение Иисуса Христа о том, что мы должны просить, искать, стучать — и только тогда мы «обрящем», не предполагает, будто это легко достигается. Мы должны делать это «всем своим существованием; если мы не умрем для себя, то никогда не возродимся. Отсюда символизм воскресения».³

¹ Ibid. P. 124.

² Ibid. P. 149—150.

³ Ibid. P. 158.

Это учение, будучи центральным для нашей западной традиции, видится в новом свете, когда мы находим его в дзэн. Слова изнашиваются, идеи истощаются. Они обретают новое значение, когда мы находим для них новые термины, даже если мы, как кажется на первый взгляд, только даем новые обозначения чему-то знакомому. Но не только это. Мы никогда не должны успокаиваться, если живем подлинной жизнью. Мы должны продолжать открывать истину и терять ее. В этот век науки мы не можем принять учение о сверхъестественном, не совершая насилия над установками и наклонностями, которыми мы живем. Тем не менее у нас есть запросы, на которые могут ответить донаучная мудрость и учение о сверхъестественном. Привлекательность дзэн состоит в том, что он утоляет старую жажду мистической непосредственности, жажду спасения от отделенности, вызванной деятельностью маленького самосознающего «я». Причем дзэн не вводит сверхъестественный дуализм, но фактически отрицает его.

Но идея преодоления самоотчужденности как отбрасывания самосознания кажется непонятной западному человеку. Ведь для него ценностью является именно сознательная личность с ее священной свободой и правами. И все же он способен увидеть, что в его приверженности к личности коренится и страдание. Кьеркегор и экзистенциалисты связывают ценность и достоинство личности с трагическим чувством межличностного конфликта, происходящего в некоей пустыне, в которой каждая личность подвержена разочарованиям и ведома смертью. Даже если человек верует в нечто большее, сомнение остается интегральной частью его веры. Поэтому, с точки зрения дзэн, утешительной должна быть мысль о том, что радость приходит из утраты самосознания. Согласно Судзуки более точным было бы говорить о том, что радость — это пробуждение сознательности великого «Я» через потерю ма-

лого «я». Однако простому американцу сложно отличить это малое «я» от подлинной личности, хотя он и не знает, что же это за личность. А для экзистенциалиста утрата самосознания возможна разве что в результате лживых уверток или самообмана.

У Джорджа Мида прагматизм обретает более обнадеживающую форму, ибо он пытается показать, что «я» столь же социально, сколь и личностно. Биологическое «я» с его отделенностью и относительностью неотделимо от «меня», состоящего из многообразных ролей, принимаемых для взаимодействия с другими людьми и с «обобщенным другим» в целом. В процессе сосуществования с другими индивид становится личностью, способной общаться не только с этими другими, но и с самим собой. Отвечая на свои собственные стимулы, как и на стимулы других, он способен сотрудничать и общаться с людьми; это и есть обучение. Поэтому для прагматиста подавление себя — главного центра и сердца жизни — не может быть целью. Ужасная, мучительная и полная страха сосредоточенность на себе — вот то, что он должен преодолеть. Именно это узкое самосознание он должен утратить, чтобы обрести большее «Я», т. е. жизнь, полную радости и не помнящую о смерти в силу ее целостности и творческой полноты, разворачивающейся в настоящем.

Такая жизнь может быть естественной; она может возникать даже из существования как такового, но ее невозможно пожелать или вообразить себе, если только человек уже не живет ею. По этой причине мы нуждаемся в дзэн для утверждения этого положения. Дзэн может показаться наивным, когда призывает нас любить обыденное существование и видеть в нем чудо. Но, возможно, нет ничего труднее и нужнее, чем это. Сантаяна говорил, что все люди имеют предубеждения против себя. Они боятся верить себе, своему собственному опыту, привязанности к собственной жизни, то-

гда как им следовало бы превзойти все это, уйти от этого, оставить нравственность, родиться заново. Они же не в состоянии идти вперед, не тоскуя о прошлом. Если ничто не омрачало их детства, они мечтают вернуться в него, вернуться домой, пока не постигнут внезапно, что радость, которую они ищут, не впереди и не позади, а здесь и сейчас — или нигде. В ретроспективе детство кажется волшебным и прекрасным, потому что оно проживается сейчас; по крайней мере, так кажется тому, кто мечтает о прошлом, так как он не ощущает красоты и радости здесь и сейчас. Нас манят будущее, небеса и блаженные острова, в то время как мы могли бы радоваться настоящему моменту. Судзуки прекрасно замечает, что мы всегда существуем «именно в этот момент». Если бы мы только видели, что мы уже спасены, поскольку уже сейчас не можем быть затронуты рождением, смертью и всеми страданиями мира! В мире вообще нет места страданиям. И это убежище — не для избранных, оно — для всех. Покой и блаженство обеспечены здесь всем. Таково учение дзэн в передаче Судзуки.¹

Проблема в этом учении состоит в том, что зло также очевидно для всех, кто не усыпляет себя каким-нибудь наркотиком или доктриной, аскетизмом или гиперактивностью. В крайней бедности и отчаянии бесчувственность может быть наилучшим выходом, но думать, что это лучшее из того, что вообще может предложить человеческая жизнь, — печальное заблуждение. Жизнь здесь и сейчас как способ сконцентрировать все доброе в хорошей жизни — это одно, а как способ приспособиться к плохой жизни — совершенно другое.

Состоятельные американцы могут возразить, что прежде чем они смогут наслаждаться моментом, они должны завершить свою работу, посетить дантиста,

¹ Ibid. P. 111.

врача, адвоката, сходить в супермаркет, помочь детям с уроками, развлечь их, почитать газеты и журналы, книги, заплатить по счетам, ответить на телефонный звонок, осмотреть машину, позвать водопроводчика, пригласить мастера починить стиральную, швейную или посудомоечную машину, плитку, — и все это даже во времена покоя и изобилия. У них чуть ли не на каждом запястье по паре часов, и у них нет времени мешкать, ведь момент может ускользнуть, если только этому не помешают болезнь, старость или лень.

Эмерсон, Торо и Уитмен смотрели глубже. Глубже видели и авторы Библии. Когда мы смотрим на изображение сидящего Будды, внешне мы знакомимся с Востоком, но протестуем против него и физически, и в воображении. Мы считаем себя практическими людьми, но и китайцы тоже считают себя таковыми. Мы убегаем от крайней духовности Индии, но она привлекает нас — даже больше, чем привлекала китайцев, — смешением прагматического с умозрительным, тем смешением, которое вызвало к жизни дзэн, когда буддизм укрепился в Китае.

Вот это важно. Жизнь в настоящем не отрицает активности. Радость дзэн — в мытье посуды, в рубке дров, вообще в том, что человек должен делать здесь и сейчас. Восхищение реальностью не отрицает занятий искусством и наукой, вообще любых усилий по изменению условий, ибо усилие — реальная часть мира, такая же, как деревья и горы. Критика встречается посреди того, что просто есть. В непосредственном сидит опосредующее.

Ничто нельзя сделать, нельзя насладиться моментом, если бы тот имел ножевую остроту физического мгновения. Любой момент, в который мы хотя бы просто моем тарелки, есть «особенный момент», с достаточной протяженностью в «прежде» и «потом», чтобы внимание растянулось словно нить. В пределах этой нити внимания ощущение непосредственного может

продолжаться час или более, хотя обычно оно занимает несколько секунд или минут. Это очарование должно длиться достаточно долго, чтобы позволить проявиться в настоящем чувствую действия, ощущения или мысли, и быть достаточно кратким, чтобы мы отличили его от того, что относится в большей степени к прошлому или к будущему, чем к текущему моменту. Момент может быть замечен как момент просто благодаря сознанию того, что вот теперь мы размышляем, или действуем, или молчим. Именно постоянное «сейчас» мы и вспоминаем или предвкушаем; именно «сейчас» мы погружаемся в толщу бессознательного или восстаем из него.

После того как мы могли оценить мудрость Индии и Китая благодаря западным «миссионерам наоборот» и некоторым наставникам с Востока, посетившим нас, мы можем более точно оценить мудрость и наших собственных мудрецов. Джон Дьон, возможно, мыслит слишком прозаично, так как был прагматистом, философом науки, демократии и здравого смысла, — словно «быть практическим и социальным» исключает возможность «быть духовным и наделенным воображением». Тем не менее многие из его изречений могут быть преобразованы в дзэнскую форму. Так, в 1949 г., на своем юбилее, он сказал о трудностях и беспокойствах мира: «Люди должны пережить много страданий, прежде чем они начнут много думать. Человек всегда попадает из огня в полымя. Если человек много испытает, то, может быть, он чему-то научится».¹

Нашей культуре не свойственны отношения учителя и ученика, столь естественные на Востоке (теперь, возможно, менее естественные). Мы не можем себе вообразить, что пройдем долгий и трудный путь, для того чтобы сесть у ног наставника, жить вместе с ним и учиться, — учиться не только тому, что он говорит,

¹ New York Herald Tribune. 1949. Oct. 15.

но и тому, чем он является. Но таков был обычный способ обучения у древних греков, у средневековых мастеров и подмастерьев. В сравнении с формальными лекциями, являющимися одной-единственной формой контакта профессора и студента во множестве европейских университетов, американский метод, предполагающий в качестве средств обучения дискуссии на лекциях и консультации, означает более близкие отношения, которые при активной работе становятся особенно тесными. Наш ученый даже лучше моралиста знает, что наиболее важное невозможно передать просто словами, устными или письменными, что необходимо понимание, происходящее от совместной работы, когда сами собой приходят и затем совместно исследуются догадки, прежде чем они станут гипотезами. Этос науки, чувство ее важности, привычки, обязанности, наслаждение от нее выявляются не столько в формулировках и определениях, сколько в опыте совместного научного труда.

Может быть, самые счастливые люди в нашем обществе — это ученые и художники, ибо они в гораздо большей степени, чем простые люди, могут быть поглощены своим делом, совершенно не думая о том, что они занимаются не тем, чем надо. Но каждый, кто наслаждается своим делом, выполняет его с радостью и добросовестностью, в чем-то подобен ученому или художнику. Часто работа не кажется заслуживающей того, чтобы ее делали, или человек может быть слишком уставшим и обеспокоенным, чтобы наслаждаться ею. Вот почему наиважнейшей кажется именно социальная реформа. Но также очевидно, что никакая реформа не сделает счастливым человека, который не знает секрета счастья.

Джон Дьюи, как и мудрецы Востока, находит его в настоящем моменте. Подобно Конфуцию, Дьюи даже не замечает подкрадывающейся старости. Прилагая руку к тому, что он может сделать, общаясь с

близкими и любимыми, с шумными детьми вокруг, он счастлив каждый день. Он сказал как-то, что тот, кто смотрит в будущее, во время его прихода обнаруживает, что оно превратилось в очередное презренное настоящее. Это так же глубоко и просто, как дзен.

Нравственные и религиозные люди часто говорят, что естественный человек не способен ни к чему хорошему без сверхъестественной помощи. Кларенс Льюис¹ присоединяется к Дьюи, полагая, что «природная склонность природного человека» достойна доверия, и отвергает «концепцию, согласно которой мы от природы незнакомы с внутренними ценностями, то есть рождены во грехе». Тем не менее Льюис считает, что это воззрение надо защищать от «протагоровского релятивизма»: «Он не пытается противопоставить те оценки, которые выносит глупец в своей глупости, оценкам, которые выносит мудрец в своей мудрости. Скорее, следует признать, что природный человек не нуждается в каком-то изменении души и тем более в каком-то озарении, чтобы выносить правильные оценки, но он нуждается в том, чему можно научиться из опыта жизни в этом естественном мире».² Чтобы научиться тому, что предлагает опыт, человек должен стать размышляющим и критичным, как сказал бы Дьюи. Он мог бы еще добавить, что это естественно — быть критичным и воплощать критику в непосредственном опыте.

Подобным же образом Фэн Ю-лань, интерпретируя «Чжуан-цзы», говорит о трех уровнях: уровне здравого смысла, уровне критики здравого смысла и уровне критики этой критики. Эти уровни отличают жизненную эволюцию мудреца, хотя в какой-то степе-

¹ Льюис Кларенс Ирвинг (1883—1964) — американский логик и философ-прагматист. — *Примеч. отв. ред.*

² *An Analysis of Knowledge and Valuation*. La Salle: The Open Court Publishing Co., 1946. P. 398—399.

ни третий уровень напоминает первый. Потребность в знании не превышает потребности в его преодолении, если человек хочет достигнуть не-знания — высшего, согласно даосизму, опыта, доступного для человека. Непосредственное — это то, что Дьюи и Мид также заимствуют из даосизма, на этом основании отрицая всякое различие между мирским и священным. Это видно из «Обыденной веры» («A Common Faith») Дьюи так же, как из учения дзэн. Дзэн более «живописен», но он изображает очевидное.

Осознание, что жизнь чудесна даже в беге обычных дней, — радость дзэн. Алан Уоттс цитирует Чжао-бяня:

*Внезапный удар грома — и врата сознания широко
распахнулись:
И вот, сидит старец в своем убежище.¹*

«Старец» понимается как природа Будды, прекрасная тайна жизни. Уоттс замечает, что наставники дзэн «говорят о своем осознании совершенно будничным тоном, ибо их цель — показать дзэн как нечто в высшей степени естественное, тесно связанное с повседневной жизнью, а Будда — это просто „старец в своем убежище“; он всегда присутствует там, ибо его обитель — обыденная жизнь, но никто не узнаёт его!»²

Это то, что Фэн Ю-лань называет непотаенной тайной китайской философии: радость открытия глубочайшего различия между деятельностью с просветлением и деятельностью без него. Как он полагает, китайская философия «просто принимает жизнь как факт природы и пытается духовно преобразовать ее. Это извечное стремление преобразовать смысл и ценность повседневной жизни, чтобы сделать ее наиболее дос-

¹ Watts A. W. The Spirit of Zen. P. 81.

² Ibid. P. 81—82.

тойной в наивысшем смысле. По этой причине на протяжении всей истории Китая философия могла проводить идею духовной жизни без всяких элементов сверхъестественного и идею практической жизни без всяких элементов мирской вульгарности».¹

Этот способ мышления соответствует американскому характеру, хотя и с оговорками. Справедливо, что американцы, хоть и стараются сделать повседневную жизнь достойной, обычно предполагают, что повысить уровень жизни возможно только путем развития техники, улучшения окружающих условий, социальных служб и институтов. Тем не менее, если их глаза открыты, они все более ясно видят огромную значимость привычек. В то же время люди Востока быстро усваивают ценность науки, индустриализации, социального планирования, которая может обеспечить им экономическую безопасность, необходимую для практики дзэн как полного обновления жизни, но которая отличается от дзэн как советчика в отчаянных ситуациях. Отсутствие понимания этого различия в литературе, посвященной данной теме, — серьезный недостаток. Не только экономическая, но и интеллектуальная и эмоциональная безопасность, включающая личную свободу и независимость, столь дорогие для демократии, должны предварять практику дзэн в Америке. Для американцев наслаждение обычными вещами жизни было бы невозможным, если бы этот «старец» оказался неким людоедом. Часто он именно таким и кажется, даже американцам. Хотя их часто портят относительно легкие условия жизни, они могут понимать важность жизненных сил и стойкости в случаях жизненной стесненности. Но невозможно искренне прописать дзэн как средство для искоренения собственной или чужой бедности для сопротивления поли-

¹ Chinese Philosophy and a Future World Philosophy // Philosophical Review. LVII, N 6. (Nov., 1948). P. 549.

действию государству. Разумеется, дзэн невозможно прописать так, как прописывают таблетку во время болезни. Дзэн надо достигать посредством упорных духовных усилий. И, может быть, в наших блаженных условиях будет особенно трудно предпринять такие усилия. Тем не менее не слишком приятно думать о ценности дзэн как о чем-то, что зависит от условий, неприятных с физической или социальной точек зрения, по крайней мере для обычного человека. Дзэн принесет только вред, если устранение им эгоизма будет пониматься как не связанное с жизнью обыкновенных людей, имеющих обыкновенные чувства.

То, что является обычным в нормальном обществе, совершенно отличается от того, что является обычным в трущобах или в концентрационном лагере, поэтому дзэнская радость сейчас может показаться просто издевкой, если ее не связать скорее с заботой о нравственных ценностях в социальном смысле, чем с тем смыслом, который, по-видимому, превалирует в дзэнской традиции, — потому ли, что социальная совесть здесь была менее восприимчивой, а может, потому, что она должна была в отсутствие научных подходов быть более сдержанной в вопросах общего благосостояния. Тексты, посвященные социальной совести, восходят к конфуцианству — одному из предшественников дзэн наряду с буддизмом махаяны в вопросе сострадания к общественным нуждам, что контрастирует с путем спасения, открытым для немногих. Следствие дзэнского просветления — забота обо всех, но прежде всего забота об их духовном развитии в мире, который неизбежно предполагает страдание или, по крайней мере, глубокую неудовлетворенность даже для просветленного. Их радость не лишена трагического оттенка. В своей радости они печальны — не за себя, а за других.

Надо заметить, что дзэнские монахи занимались земледелием, ремеслами и т. д., но никогда не беспокоились о том, чтобы устраивать из труда соревнова-

ние. Тем не менее важно, что пребывание человека в дзэнском монастыре часто было временным, то была подготовка к возвращению в мир с новым озарением, туда, где это требовалось. Но без всяких подготовок в монастырях американская домохозяйка испытывает радость, подобную дзэнской, когда она моет тарелки и работает с пылесосом или занимается какой-то рутинной работой. Приспособления, экономящие наши силы, не могут нас осчастливить. Они даже затрудняют жизнь, ибо освобожденное ими время бесплодно прожигается соблазнами нашего существования. Американцы нуждаются в большей отрешенности от своих занятий, в то время как в буддийских регионах наблюдается растущее осознание религиозной ценности социального служения.

Рассматривая европейский экзистенциализм, мы обнаружим, что, как бы много он ни имел общего с дзэн и как бы мы ни были связаны с Европой, в нем есть нечто чуждое для нас. Правда, там есть акцент на необходимости в правильной позиции, которая должна быть личной и интуитивной. Но в то же время там есть и отвержение обыденного, хотя и признается, что люди должны все же жить и существовать в этом банальном мире. Нам легче принять кажущееся дзэнское безразличие к экономическим и социальным проблемам, чем это огульное отрицание.

То, что «старый человек» находится здесь, в сути вещей, может быть подтверждено Кафкой, который является святым экзистенциализма, ибо в его «Процессе» суд, который может представлять божество, находится в грязном съемном помещении. С другой стороны, к высоким авторитетам никогда нельзя приблизиться, и та же ситуация описывается в «Замке». Это созвучно учению Кьеркегора о том, что конечный человек бесконечно удален от Бога. Да и у Сартра, в его атеистической ветви экзистенциалистского движения, достичь аутентичного образа жизни почти столь

же трудно, как достичь Бога даже в мысли. Жизнь, как она есть, плоха, и нет никаких шансов улучшить ее, уйти от отчаяния. Много делается в ущерб собственной, такой драгоценной личности. «Ад — это другие», — и жизнь отравлена. Юмор и терпение закончились. Несправедливо отождествлять человека с тем, чем он был, или даже с тем, чем он есть, поскольку он движется вперед, и все-таки океан возможностей, открывающийся впереди, по-настоящему пугает. Они означают свободу, а безграничная свобода означает невыносимую ответственность. То, что было ужасным в победенной стране, занятой чужими людьми, врагами, и пробуждает желание сопротивляться этому.

Такое переживание затемняло взор экзистенциалиста школы Сартра. Он мучительно переживал то, что он потерял вне Бога, и то, что он не способен найти ничего подобного Богу внутри опыта. Он не мог принять вещи в их обыденности, когда не хватало обычной благопристойности. Когда мир кошмарен, радость дзен невозможна.

В Китае, как и на Западе, жизнь трудна и небезопасна. Но стойкость и упорство этой многолюдной нации не могут не восхищать. Религиозные предрассудки могут иногда помогать, но терпение не бесконечно, и эти предрассудки не мешают китайцу понимать ценность науки и социальных реформ. Большие сдвиги в современном Китае могут быть приписаны осознанию того, что бремя человека можно облегчить посредством науки. Образованный китаец совмещает науку с привычным, традиционно натуралистическим взглядом на вещи. Даже их мистицизм натуралистичен, несмотря на громадное влияние буддизма. Для китайца земля хороша, а жизнь богата, чем бы он ни питался и чем бы ни занимался. Но отсутствие влечения к потустороннему не делает китайцев мирскими в негативном смысле этого слова. Они никогда не чувствуют себя отрезанными от высших человеческих ценностей, кото-

рые постоянно присутствуют в повседневных делах и связях. Если усилия, направленные на то, чтобы делать свое дело хорошо, приносят экономическую выгоду, но заставляют людей страдать, китаец будет чувствовать себя очень несчастным.

Европейцы, напротив, предстают нацеленными на потустороннее, так что даже когда наука сделала натурализм более приемлемым, многие приняли его не без колебаний. Они так долго видели свои высшие ценности в сверхъестественном, что потеря этого сверхъестественного делает мир в их глазах выхолощенным. Даже если они полагают, что не отказались ни от чего реального, то могут укрепить какое-нибудь духовное качество, которое принадлежит к вере в трансцендентного Бога. Свою высшую форму это напряжение обретает в экзистенциализме Сартра и его последователей. Они тоскуют по сверхъестественному, в то же время отвергая его. Они печалются из-за того, что заброшены в этот мир, из-за того, что Бог забыл их.

Эти экзистенциалисты не только лишены Бога и религии в общепринятом их понимании, они не находят успокоения и в науке. Они ставят ее в ряд с условностями и здравым смыслом одиозного буржуазного общества. Их убежище — некая разновидность интуитивизма, из последних сил цепляющегося за свое «я». Они прославляют существо личностное, акцентируют отграничение, т. е. «свободу» существа от природы, общества и собственного прошлого. Хотя это их и раздражает, они вынуждены говорить, что должны жить в гуще условностей, относительности, текущего момента. Но они так боятся быть поглощенными окружением, «не-я», что видят в нем какую-то чудовищную мышеловку, — и в то же время очарованы этим окружением, желают погрузиться в него, чтобы освободиться от своего мучительного самосознания. И все же, по мере изучения неэгонистических пространств вселенной, они в растерянности ощущают, что за ними

наблюдают, что их способны видеть какие-то существа, делая их объектами, хотя они в своей гордыне воображали, что такими могут быть только они сами. Сама любовь становится борьбой между двумя «эго», каждый пытается схватить другого не только как объект, но в самой неуловимой субъективности. Вместо того чтобы чувствовать естественную радость, их тошнит от сознания своего окружения.

Это философия страха. Она отчасти объясняется ужасающими событиями, произошедшими в Европе в этом веке, реакцией против такой абстрактной системы, как система Гегеля, и страхом, что влияние науки может устранить индивидуальность. Именно отсюда извращенное представление Кьеркегора, что лучше быть несчастным, чем счастливым.

Конечно, никак нельзя считать, что экзистенциализм тождествен всей европейской мысли, ведь она содержит и традиционные религиозные взгляды, и академические философские школы. Среди европейцев, которые порвали с прошлым интеллектуально, многих привлекает Маркс, многих — прагматизм. Большую роль в искусстве и поэзии играет сюрреализм. Это движение во многом выросло из того же пессимизма, из которого появился и экзистенциализм, но оно верит в людей и считает их «приключением надежды». В сюрреализме, однако, акцент делается на интуиции и иррациональном (почти сверхъестественном), со снисходительным отношением к философии и науке и полным игнорированием здравого смысла.¹

Что у экзистенциализма и сюрреализма общего с дзэн и прагматизмом — так это неудовлетворенность миром в обычном понимании (или непонимании) этого слова и стремление ухватить, удержать его в потоке жизни. Эта неудовлетворенность втягивает все подобные движения в длительный и мучительный процесс.

¹ Wallace Fowlie. *Age of Surrealism*. New York, 1950.

Прагматизм может и не подействовать на измученные души, но Уильям Джеймс был не последним прагматистом, пострадавшим на пути мудрости. Он пал жертвой того, что Сартр называл «тошнотой». Сам Джеймс говорил об этом так: «Неизлечимая обыденность приходит к власти над миром, буржуазная посредственность». Подобно Эмерсону и Уитмену, Джеймс пришел к некоему подобию дзэнского озарения, когда он говорил: «Божественность лежит повсюду вокруг нас, а культура слишком „ухищрена“, чтобы догадаться об этом».¹

Джеймс говорит далее, что его спасло от этой депрессии то же, что восхитило его в Толстом: ощущение, что ценностная основа заключена в том, что думают и чувствуют в своей повседневной жизни простые люди. Ныне мы знаем, сколь многим Толстой обязан мудрости Китая.² А Джон Дьюи, последователь Джеймса, говорил: «Ясное и интенсивное понимание единства идеальных целей и реальных условий способно породить устойчивые положительные эмоции, которые может питать любое переживание, безотносительно к его конкретному содержанию».³ Для Дьюи в этом переживании нет ничего мистического, оно вполне «естественно и нравственно, деятельно и практично». Говоря, что оно не мистично, он, видимо, имел в виду, что оно не является сверхъестественным. Но то же самое можно сказать и о дзэнском сатори.

Ключевое переживание экзистенциализма тоже является интенсивным и полностью трансформирующим. Но вместо такой радости и освобождения, как в дзэн, прагматизме и сюрреализме, он предлагает страх свободы, так как человек в ней должен принимать реше-

¹ James W. Talks to Teachers and to Students on Some of Life's Ideals. 1899. P. 273, 277.

² Derk Bodde. Tolstoy and China. Princeton, 1950.

³ John Dewey. A Common Faith. New Haven, 1934. P. 51.

ния и изобретать ценности без помощи Бога. Здесь отсутствует понимание, что ценности уже заложены в опыте, что их надо возвращать и отбирать. Здесь, скорее, присутствует чувство, что мир — чужбина, а человек в ней — странник, который не может вернуться домой, ибо ничто в мире не является для него домом, ничто не человечно и не отсылает к человеческому, все есть только безликое бытие-в-себе, в котором человек как сам-для-себя является просто разновидностью не-бытия.

Сартр пытался смягчить это мрачное учение, говоря, что люди могут сотрудничать друг с другом ради общей пользы, но это не кажется очень убедительным в свете его общего нигилистического и пессимистического мировоззрения. Прагматизм не дает гарантии, что люди смогут разрешить свои проблемы, но он считает, что человек в природе — у себя на родине, в нем нет экзистенциалистского духа отчуждения. С личной болью экзистенциализма не поспоришь, она ведет к такому же онтологическому «прыжку», что и дзэн, но это прыжок в бездну. Прагматизм же ставит перед собой задачу построить с помощью науки и доброй человеческой воли мир, в котором радость дзэн найдет себе место, мир, в котором дзэн оправдан, а экзистенциализм — нет.

Прагматист, если он мудр, не требует от человека слишком многого, но высоко ценит то, чем человек наделен, — не только другими людьми, но и вселенной вокруг него. Видя достаточно зла, чтобы смирить свою гордыню, он видит также достаточно добра и красоты, наполняющей его благодарностью. Хотя его жизнь полна трудов, он не перестает радоваться, что он жив, что он находится здесь и сейчас, невзирая на прошедшее и грядущее; в самом деле, он живет жизнью того, что есть непосредственно и необъятно.

Находясь на позициях экзистенциализма, трудно увидеть причины для радости. Но если эти причины

увидеть и оценить, у экзистенциализма уже не будет оправданий. Это работа как для философии и религии, так и для техники. Когда такая работа будет выполняться эффективнее, проблемы мироустройства станут гораздо менее острыми. Экзистенциализм, ставящий под вопрос все ценности, сам окажется отброшен. За «старцем в своей обители» окажется последнее слово, после которого уже нечего будет сказать.

Стюарт У. Холмс

ЧТО ЗНАЧИТ ДЗЭН ДЛЯ МЕНЯ

Говоря о значении и ценности дзэн для меня, я говорю как христианин, который изменяет свою жизнь в соответствии с растущим пониманием дзэн. Я не говорю как специалист по дзэн, но мои друзья-буддисты могут подтвердить мои слова.

Что такое дзэн? Или, точнее, что я в настоящий момент понимаю под словом «дзэн»? Многое. В первую очередь — образ жизни: через дзэн человек может пережить просветление, которого достиг Будда Шакьямуни 2500 лет тому назад. Таким образом, он достигает свободы жить в полную силу. Дзэн, как содержание этого переживания, не может быть описан словами.

Исторически дзэн — это буддийская секта, оформившаяся в Китае в VI в., когда буддийские миссионеры из Индии вступили в тесный контакт с даосами. Она стала весьма влиятельной частью китайской культуры во времена династий Тан и Сун (618—1280 гг.). При династии Сун дзэнские миссионеры прибыли в Японию. С тех пор дзэн стал одним из главных факторов японской жизни, особенно в тех сферах, где пересекаются религия и жизнь простых людей. Живопись, искусство разбивки парка, архитектура, скульптура, театр, поэзия, икебана, дзюдо, фехтование, стрельба из лука — все они сформировались под влиянием

дзэн. Во всем этом есть эзотерические аспекты, искусно рассчитанные на то, чтобы помочь в достижении просветления.

Дзэн сегодня — вторая по популярности буддийская секта в Японии. В Америке же, мне кажется, он обсуждается чаще всех остальных нехристианских религий.

Дзэн называет всю вселенную «природой Будды». Следовательно, каждое человеческое существо рассматривается в нем как потенциальный будда. Тот факт, что мы ведем себя не как будды, объясняется так: становясь взрослыми, мы становимся частью вербальной культуры и, некритически принимая ее, оказываемся объектами тирании условностей. Эти полученные в процессе обучения способы восприятия, оценки и использования символов подавляют нашу первичную, органическую, мудрость. Чтобы пробудить и развить свою природную буддовость, мы должны стать господами, а не рабами условных символических систем и даже способов восприятия, господами *Gestalten*,¹ идей, идеалов, догм и верований. Мы должны осознать: «...суббота для человека, а не человек для субботы».²

Это не означает, что мы должны выплеснуть с водой и ребенка, что мы должны пренебречь всеми условностями, всякой народной мудростью, всеми «приличиями». Это значит, что мы должны переориентировать себя и обратиться к этим аспектам нашей жизни, чтобы не они использовали нас, а мы — их. В свете этой переоценки ценностей последователи дзэн привыкли видеть во всех текстах и во всех высказываниях просто некие разглагольствования со всеми неизбежными ограничениями. Поскольку каждая личность существует как уникальное проявление природы Будды,

¹ Образов (нем.). — Примеч. отв. ред.

² Мк., 2, 27. — Примеч. отв. ред.

то научиться видеть ее можно только самостоятельно. Таким образом, многие дзэнские наставники называют буддийские тексты «загрязнителями», и существует даже изречение: «Если встретишь будду, убей его».

В свете этого я считаю дзэн «метарелигией», ибо он делает человека способным рассматривать сущность любой религии и любого атеистического и гуманистического убеждения. Так же как изучение сравнительной лингвистики приучает нас видеть возможности и ограничения мировоззрения, выраженного каждым языком, так же как изучение культурной антропологии делает то же самое относительно культуры, так же как изучение психиатрии делает то же самое относительно структур личности, так и изучение дзэн помогает видеть возможности и ограничения религиозной и личной метафизики. Подчеркиванием важности самой жизни, а не разговоров о ней, дзэн отсекает давящие на нас продукты словесных и символических форм, подобно тому как скальпель хирурга отсекает раковую опухоль. Формы «счищаются» и открывают сущность.

Теперь, после этого утверждения, уместно будет перейти к вопросу о том, какое значение имеет дзэн лично для меня.

1

Во-первых, он делает меня способным видеть метафизическую глубину в самой главной идее XX в. — относительности познаваемого для познающего. Исследование способов нашего восприятия отчетливо показывает истинность организации эпистемологического процесса, истолкованного Кожибским. Кратко говоря, его формулировка такова: мы говорим *только* о своих впечатлениях, представляющих собой сенсорные реакции на сенсорные стимулы; мы никогда не говорим непосредственно об источниках сенсорных стимулов. Каждый из нас создает «реальность», на которой

и основывает свое поведение. Если кто-либо слушает священника или читает священное писание, он знает *только свою собственную* интерпретацию этих слов, но не интерпретацию священника или автора писания. Мы знаем только то, что мы знаем. Насколько мне известно, только буддизм базируется на этом эпистемологическом основании. Дзэн неукоснительно следует этой идее.

Вторая важная черта вытекает из первой. Представляется, что дзэн вполне совместим с фактами и представлениями западной науки XX в. Дзэн, как и современная наука, рассматривает космос как единое целое. Он говорит не о Боге и мире, а только о природе Будды. Для него нет двух источников причинности — Бога и природы. Он не отделяет моральное и идеальное от того, что может быть названо «физическим». Он не признает существования вне человеческого сознания таких абсолютизированных дуальностей, как добро и зло, прекрасное и безобразное, Бог как абсолютная истина и дьявол как абсолютная ложь. Он не говорит о человеке как об особенном существе с бессмертной душой, вследствие этого отличном от всей остальной природы. Все это согласуется с моим пониманием основных направлений физических и социальных наук.

В-третьих, человеческое существо, вместе с его окружением, рассматривается в дзэн как часть транзактного процесса, который включает его окружение, — процесса, каждый момент которого уникален. Идея о том, что личность — это дискретное существо, никогда не изменяющееся и несущее полную ответственность за свои действия, личность, которую можно изменить уже словом, которая, фактически, обязана принуждать себя жить в соответствии с предписаниями своей религии и культуры, — такая идея, мне кажется, чужда и дзэн, и науке. Предпочтительнее думать, что человек — это часть природы, находящаяся с ней в

постоянном взаимодействии, когда ее продукты попадают в его организм или выходят из него, когда сенсорные стимулы (включая слова) генерируются в нем и проецируются из него, изменяясь всякий раз, когда он приспосабливается к каждому изменению в своем микроклимате; он — часть процессов, в которых играет роль преобразователя. Он — не раб и не господин, он — соратник; он — не преступник и не святой, он — сложный и тонкий организм, различными способами постоянно приспосабливающийся ко все время меняющейся среде.

Четвертая важная черта тесно связана с вышеизложенным воззрением: дзэн делает человека способным уклониться от борьбы за выживание, навязанной внешними и ненаучными силами (ради спасения нашей бессмертной души), и мужественно преодолевать каждую новую ситуацию, результатом чего станет всеобщая гармония. Извечные и тщетные усилия немногих людей, направленные на то, чтобы каждый любил своего ближнего, оказываются пройденным этапом, ведь достигается понимание того, что наш ближний — часть общей системы мироздания. Если я и мой ближний существуем как части целого, в котором чем лучше ему, тем лучше мне, то я буду делать для него все, что смогу, так как тем самым я улучшаю всю ситуацию, которая включает и меня. Никому не придется призывать меня любить его, для того чтобы я протянул ему руку помощи.

О пятой важной черте я уже упоминал в самом начале. Дзэн сосредоточивает внимание не на словах, а на вещах, не на обобщениях, обычно огульных и самоуверенных, а на наблюдениях; не на созданных самими людьми трудностях, а на радостях, которые мудрое «тело» наделило нас; не на догмах, а на интуиции; не на разговорах о жизни, а на самой жизни.

Я не хочу сказать, что дзэн заставляет верить, будто обобщения и т. д. следует устранить. Это не со-

ответствовало бы духу дзэн, который включает (а не исключает) все феномены, в том числе и слова. Но обобщения в дзэн делаются не для того, чтобы утвердить истину; они делаются для того, чтобы любой человек смог лучше осознавать ее. Происходит смена акцента, когда человек выходит из борьбы за определение того, чьи слова более истинны, какие факты более «правильны», какие догмы по-настоящему правдивы, какая картина прекраснее, какая идея наилучшая, какая реальность реально реальна. Не имеет значения, насколько впечатляюще облачен оратор; его слова должны быть ценными лишь настолько, насколько они соответствуют образу жизни слушателя.

Все вышесказанное также соответствует духу современной науки, в которой каждая высказанная гипотеза и любая утвержденная теория немедленно становятся объектом социальной и операциональной проверки. Более того, в науке имеет место не только постоянная проверка теорий, но и никогда не прекращающиеся дружеское общение и сотрудничество, не знающие границ. В религии редко можно наблюдать проверку теорий в соответствии с принятыми стандартами. Конечно, мы видим разрозненные и часто враждебные друг другу религии и секты. Операциональное использование символов с учетом влияния на них лингвистики — так, как это делается в дзэн и науке, — объединяет; их догматическое, абсолютистское, лингвистически наивное использование — так, как это происходит в большинстве религий, — разделяет.

В целом, значение, которое сегодня имеет для меня дзэн, можно определить так: он помогает мне стать типичным человеком XX в., и не только интеллектуально. Умственное понимание преобразуется в живой опыт, который образует смысл моей жизни.

Какую ценность имеет дзэн для меня как для христианина? Он ценен для меня по четырем параметрам: 1) он устраняет все формы дуализма; 2) все его догмы сведены до ненавязчивого состояния, не имеющего большой важности; 3) благодаря ему христианская история приобретает живое, соответствующее времени содержание; 4) при нем религиозная практика превращается в некое искусство.

Дуализм, который в дзэн устраняется, — это понятие о личностном Боге и человеческом «я». Когда этот дуализм пропадает, вместе с ним исчезает всякое беспокойство по поводу этого сверхчеловеческого отношения ко мне; отпадает необходимость вымаливать у Бога такие дары, как здоровье, безмятежность ума, прощение грехов и т. д.; пропадает также и чувство вины, что я не живу по этим сверхчеловеческим стандартам. Я также отбросил всяческое беспокойство действительности этого образа отца, когда заметил, что сфера применения его сил уменьшается с ростом способности людей успешно решать все новые и новые проблемы. Бритва Оккама оказалась удобной практически во всех сферах моего мышления.

Проблема добра и зла, неразрешимая для меня при допущении абсолютно благого личностного Бога, исчезла. Согласно дзэн, происходят события, а человек навешивает на них ярлыки. Вопрос «Является ли что-либо поистине добром или поистине злом?» не имеет смысла, как и вопрос о том, действительно ли Бог абсолютно благостен. И исчезают все давнишние тревоги, все еще ясно слышимые в голосах некоторых церковников относительно того, «на чьей я стороне — Бога или дьявола».

Также я уже ни во что не ставлю слова и термины феодальной монархии. Я — больше не раб, простертый ниц перед своим господином, но гражданин демо-

кратического государства, часть мирового процесса, и имею равное с другими, от президента страны до священника, достоинство; Бог и я — не отдельные сущности; Бог — это вечное целое, частью которого я являюсь.

Этот дуализм привел христианскую догматику в сферу исторических курьезов. Вопрос об истинности событий и утверждений, высказанных в Библии и на вселенских соборах, больше не беспокоит меня. Что такое Бог, кем был Христос, какова природа веры, рая, ада, провидения, какие чудеса происходили в истории и каким образом, каковы взаимоотношения лиц Троицы, что происходило с телом Иисуса между Голгофой и Воскресением, действительно ли крещение без погружения, эффективно ли крещение младенцев, действительна ли власть епископа, не принадлежащего к линии апостольской преемственности, какие грехи прощительны, а какие являются смертными, как долго души пребывают в чистилище и т. д. — все это уже не представляет для меня никакого интереса.

Освободившись от всех застывших догм, я стал способен более ясно воспринимать послание Христа. Он говорил: «Дождь проливается и на праведного и на неправедного одинаково». Для меня это имеет смысл только в едином мире. Он говорил также: «...суббота для человека, а не человек для субботы». Я понимаю эту фразу так: высказывания и все культурные формы существуют для того, чтобы с их помощью люди могли достичь просветления, а не для того, чтобы одиночки осуществляли тиранию над народами. Я принимаю эти слова, кто бы ни был их автор, ибо это соответствует моим представлениям о природе символов и о тех, кто эти символы создает. Христос говорил также: «Посмотрите на полевые лилии...».¹ Мое понимание этих

¹ Продолжение: «...как они растут: не трудятся, ни прядут» (Мф., 6, 28). — *Примеч. отв. ред.*

строк согласуется с дзэнской идеей о полагании на природу Будды и следование Дао, «пути жизни».

В-третьих, благодаря дзэн я научился смотреть на христианские легенды как на живой миф.¹ Например, я говорю какие-то слова. Какое смысловое содержание я должен в них вложить, чтобы оно наилучшим образом помогло мне в деле просветления? Поскольку дзэн научил меня жить на невербальных уровнях — там, где возникают религии, — то я опытным путем переживаю смыслы, дающие жизнь мифу в вечном «сейчас».

Непорочное зачатие, воплощение Бога в Иисусе через воздействие Святого Духа означают для меня то, что я, Всечеловек, — часть Бога. Святое Причастие становится в этом смысле «работающим» символом. Поскольку я глотаю пищу, я начинаю сознавать, что часть Бога за пределами моего организма функционально едина с Богом внутри меня. Логос и плоть суть одно. Можно использовать другую символику: каждый раз, принимая с помощью моей нервной системы сигналы из моего окружения, я понимаю, что окружение и я соединяемся в единое взаимодействующее целое. Это верно для всех систем организма, даже для пищеварительной, так как техасская морковь, грейпфруты Флориды и канзасское зерно трансформируются в нервы и мускулы, железы и кости, производящие слова, которые я сейчас использую, а также в нервы и мускулы, железы и кости, которые их интерпретируют. Всё есть природа Будды, — такова максима дзэн.

(Взаимодействие лиц Троицы означает для меня следующее. Бог-Отец — это мир природы, исключая

¹ Под мифом я понимаю рассказ о том, «как существует мир», — рассказ, истинность которого заключена в самом живом смысле, который он имеет для того, кто слушает или читает его.

человека. Бог-Сын — это человек. Бог, Дух Святой, — это мир человеческих абстракций, символических форм и обобщений. Эти три элемента суть части единого целого — космоса, в котором все вещи сосуществуют и содействуют друг другу в Дао, Вечном Пути. Ласковые дожди и катастрофичные наводнения, все люди, от самых прекрасных и благородных до самых низких и мерзких, все идеи и идеалы — все это части невидимого Целого. Я думаю о них как об аспектах Бога, космоса, природы Будды).

Размышляя о распятии, можно вспомнить о том, что мир форм — мир категорий и понятий, истинного и ложного, верха и низа, длинного и короткого — должен «умереть», прежде чем явится озарение. Эта смерть кажется отвратительной организму, вся жизнь которого зависит от стабильности этой замечательной системы «истин», «правильных взглядов», от всего того, что он ошибочно принимает за жизнь. Как печальны соратники Христа после распятия — и как они рады после воскресения и богоявления!

Без распятия не было бы и воскресения. Каково семантическое содержание мифа о воскресении? Почему, просто однажды поверив в реальность ложной природы мира форм, слов и прочих символов, мы пробуждаемся к новой жизни, в которой мы можем использовать формы, — так, как это делал Иисус на пути в Эммаус, или отказываться от них — так, как он сделал после того, как отведал пицци в тот вечер, — и жить, как если бы мы могли всё? Однажды мы понимаем, что наше представление о себе как о дискретных, независимых существах — это просто ментальный конструкт, и что смерть есть нечто незначительное по отношению к непрерывности Целого, частью которого мы все являемся. В дзэн это переживание называется *сатори*.

Каким образом мы попадаем в рабство к формам, к созданным нами самими фикциям, сделавших необ-

ходимыми распятие и воскресение? Миф о грехопадении демонстрирует это. Мы, как малые дети, как Адам и Ева, наслаждаемся своим первоначальным состоянием, блаженные и невинные, подобно другим животным. Затем мы вкушаем от плода дерева познания добра и зла. То есть мы научаемся языку и принимаем условности и дуализм культуры, в которой рождены. Это знание «отлучает» нас, изгоняет из Эдема — из состояния, в котором спонтанность нашей жизни не искажалась фиктивными формами. После воскресения мы не возвращаемся в рай, ибо не можем снова стать детьми, не можем разучиться языку. Мы уходим на небеса или в nirvanу, в некое семиотическое состояние, присущее человеку, избавившемуся от веры в культурные фикции. Дзэн возвращает нас к этой спонтанной жизни, к нашей природной буддовости.

В-четвертых, благодаря дзэн моя религиозная жизнь приобрела новое измерение. Умение достигать определенных состояний дисциплинировало меня, я стал сосредоточенным и упорным в моей повседневной жизни. Я чувствую, что поднимаюсь по реке своей религиозной традиции к ее истокам.

В итоге, благодаря тому, что я называю самовоспитанием в дзэн, я снова учусь жить спонтанно. Иисус говорил: «...если не будете как дети, не войдете в Царство Небесное».¹ Это постепенное освобождение от власти фикций — как перцептивных, так и символических — делает меня свободным от конфликтов, основанных на дуализме. Дуализм — часть нашей культуры, часть традиционных христианских интерпретаций. Я попытался показать, как с помощью дзэн переживаю освобождение от рабства дуализма, догм и мифологического изобилия. Теперь эти мифы кажутся мне полными смысла, ибо я живу в вечности сегодняшнего дня, и они соответствуют моим нынешним взглядам на

¹ Мф., 18, 3. — *Примеч. отв. ред.*

мир. Эти взгляды основаны на моих нынешних познаниях в культурной антропологии, общей семантике, философии и других науках, поскольку эти познания циркулируют в моем организме.

Оглядывая различия и догмы, все возникшие из культуры символы и перцептивные конструкты, я чувствую, что это помогает мне жить более творчески. Я могу получить свои силы — силы из слов Иисуса и Будды, из решения некоторых проблем, силы из рассматривания какой-нибудь картины или ландшафта, — становясь более свободным от того, что не относится к структурированию и функционированию каждого данного события.

III

Сейчас, завершив эту свою *confessio amantis Zenis*,¹ я думаю о том, что эти слова могут означать для читателя. Я знаю только то, что для каждого человека они будут иметь разный смысл — и, определенно, отличный от моего. Дзэн превосходит все слова и все формы. Как говаривал Кожибский, «что бы ты ни говорил, это только то, что ты говоришь». Или, как говорил Сян-янь:

*В одно мгновение я забыл все, что знал!
Нет никакой пользы в искусственной дисциплине:
Действуя так, как мне хочется, я утверждаю
древний Путь.*

Я не думаю, что можно рассказать, тем более описать с помощью письменных знаков то, как изменилась моя повседневная жизнь, с тех пор как я начал практиковать дзэн. Что чувствует человек, вышедший из тюрьмы после долгого заключения? Что он чувст-

¹ Исповедь любящего дзэн (лат.). — Примеч. отв. ред.

вует, когда узнает, что кто-то положил на его банковский счет миллион долларов? Что чувствует человек, впервые ощутив запах весны нового года? У римлян было хорошее слово для выражения этого чувства — *ineffabilis*.¹ Какую ценность имеет дзэн для меня? Все это очень лично и потаенно, для того чтобы говорить об этом.

Чтобы некоторые читатели не подумали, что найти «сезам» для этих врат — просто сказать вместе с битниками: «К дьяволу все и всех!», я должен добавить следующее: чтобы достичь моего нынешнего уровня освобождающего осознания относительности познаваемого для познающего, мне потребовалось долгая практика понимания процесса функционирования восприятий и специфических форм, ощущений, символов. Я не говорю, что это легко. Но как волнующе!

Это волнение не проистекает из иконоборчества «бродяг Дхармы».² Буддизм махаяны, одной из сект которого является дзэн, учит глубоко уважать все формы жизни. Упорядоченная красота дзэнских садов и храмов, чайной церемонии и цветочной аранжировки красноречиво и безошибочно свидетельствует об уважении, которое последователь дзэн ощущает по отношению ко всем формам жизни. Ведь все эти формы — части природы Будды; это формы, которые природа Будды создает в архитекторе или организаторе чайной церемонии. Эти формы неотделимы от их истинного знатока. Но этот знаток и ценитель не является их субъектом.

Возможно, наилучшей иллюстрацией способности дзэн прорываться через символические формы и освобождать нас от их тирании послужат слова мастера

¹ Невыразимое (лат.). — Примеч. отв. ред.

² «The Dharmic Bums» («Бродяги Дхармы») — книга Джека Керуака, одного из основоположников движения битников. — Примеч. перев.

дзэн д-ра Хисамацу. Я несколько раз беседовал с ним весной 1958 г. в Кембридже. На обратном пути в Японию он остановился в Бодхи-Гае, где Будда Шакьямуни обрел просветление. Там, под деревом, выросшим из семян его предшественника, под которым Шакьямуни стал Буддой, Хисамацу сидел в медитации. На оборотной стороне картины, на которой друг изобразил его, сидящего в этом состоянии, он написал две строки:

*Мир — бесформенный и свободный от уз!
Ничто! Ни я, ни даже Будда!*

Преп. Сокэй-ан Сасаки

ФОРМА МЕДИТАЦИИ

Чтобы медитировать правильно с точки зрения физиологии, вы должны помнить, что самое главное — это положение позвоночника. Вы не должны изгибать его, словно в поклоне. Выпрямите спину и сядьте так, как будто бы вы поддерживаете позвоночник руками. Это правильная поза для медитации. Вы не должны наклонять поясницу. Сидите прямо и неподвижно.

Прикройте глаза и смотрите прямо перед собой. Во время медитации не закрывайте глаза полностью, так как вас сможет смутить не знакомая вам обстановка. Сээн Сяку, учитель моего учителя, практиковал медитацию с широко открытыми глазами, но обычно мы сидим, полузакрыв глаза.

Таков физический аспект дзадзэн. В Америке, встречая друга, мы жмем ему руку. Идя по улице, вы должны напрячь мышцы брюшного пресса, чтобы походка была прямой. Некоторые люди кажутся пьяными, так нетверда их поступь. Но джентльмен должен научиться держать себя с достоинством. Поэтому вы должны медитировать всегда, когда у вас есть время. Человек, который не делает этого, не имеет чувства собственного достоинства. Приходя в гости, он садится на стул и тут же вытягивает ноги, касается спиной спинки сиденья. Такая сутулость совершенно недопустима. Естественно, существуют формальные, полуфор-

мальные и неформальные правила поведения, но даже неформальное правило поведения — это разновидность формальности.

Когда вы занимаетесь спортом, тренер учит вас правильно следить за своим телом. В Японии мы изучаем фехтование и дзюдо. Учитель всегда проводит физическую подготовку. В дзэнских храмах новички, прежде чем приступить к коанам, должны практиковать физические упражнения. Я должен еще добавить, что нехорошо смотреть искоса. Я знал одного дзэнского мастера, который был похож на дикого кабана, когда смотрел на вас. Он никогда не поворачивал голову и даже глаза, чтобы посмотреть на что-то. Когда надо было повернуться, он оборачивался всем телом.

Также важно соблюдать дисциплину разума; для этого и предназначена дисциплина тела. Если вы держите тело прямо, то и разум становится прямым. Но держать в порядке тело легко, а разум — трудно.

Чтобы объяснить, как держать в порядке разум, я использую понятие пяти скандх, или «теней сознания». Поскольку я уже неоднократно рассуждал о рупа-скандхе, я не буду говорить об этом сейчас; скажу только, что «рупа» — это объективное существование. Согласно учению о пяти скандхах, Будда мыслил о нашем физическом теле как о состоянии сознания. Когда вы двигаетесь, ваше ментальное тело выражается через тело физическое. Содержите ваше физическое тело в порядке.

За рупа-скандхой следует ведана-скандха — это органы чувств. Все органы чувств тоже надо содержать в порядке. Для этого лично я всегда сосредоточивал внимание на ухе, слушая все звуки одновременно и не отвергая ни один из них. Тишину нарушают звуки извне — шум транспорта, гудки и т. д. В такой обстановке трудно медитировать. Человек находится в состоянии беспокойства, так как он не желает, чтобы эти звуки входили в его сознание. У нас нет намерения

воспринимать эти звуки, но мы должны соединиться с ними в единое целое. Когда я работал на Третьей авеню, там стоял такой шум, что я не слышал собственные мысли. Я решил принять этот шум, не отвергая его, и шум исчез. Разумеется, мне не стало удобнее, но ничто меня уже не выводило из равновесия. Когда я читаю лекцию, а за стеной играет музыка, я воспринимаю ее так, как будто это играю я сам, и она не раздражает меня. В конце концов, нет ничего, на чем стоит медитировать.

Третья скандха — санджня. Это главная цель дисциплины; это то, что достигается посредством дзадзэн. Вы не можете отвергнуть мысли, которые, подобно воздушным пузырям, возникают на поверхности сознания, появляясь из сфер бессознательного и подсознательного. Тем не менее эти пузыри надо уничтожить, пока они не разрослись. Дайте ход этим мыслям. Подумайте о сигарете, музыке, бифштексе, стакане воды. Вы не можете отказаться от этих мыслей, но их нельзя и принимать. Пусть они приходят и уходят. Ваше сознание должно быть подобно зеркалу — все отражающему, но не удерживающему ни одно отражение. Мысли — предметы независимые. Субъективные мысли принадлежат вам, но объективные — чему-то внешнему. Если вы воспринимаете их как субъективные, то они нарушают весь строй вашего сознания.

Четвертая скандха — санскара. Мысли, о которых мы сейчас говорили (о сигарете, музыке и т. д.), имеют объем, форму и создают символы. Слова — символы мыслей. Если я произношу слово «вода», то оно является всего лишь символом для мыслей, связанных с водой. Это не санскара. В санскаре нет ни слов, ни образов. Санскара — это ощущение, настроение, эмоция. Главным образом — это эмоция. Она всегда в движении, подобно воде, воздуху, огню. Когда санскара движется, как любая из этих субстанций, вы ощу-

щаете эту эмоцию разума. Такие переживания нельзя выразить словами. Это ощущения поэта, который пытается облечь эмоции в слова и всегда ощущает больше, чем он может высказать. Санскара — это огромный мир. Во всем бездействующем содержится санскара. Она присуща деревьям и животным, ибо у каждого дерева или животного есть своя характерная эмоция. Чтобы содержать свой разум в порядке, вы должны держать свое настроение и свои эмоции спокойными. Вы убиваете или лжете самому себе. Корень, основа, базис — это *алая-виджняна*. Она бездонна. Не думайте о том, что у нее есть основа. Даже не мыслите: «Вот основа! Вот Бог!» Ощущение Бога бездонно. У ума нет основы. Этот лишенный основы ум сам по себе есть зеркало, воспринимающее отражения настроения, мышления и внешних впечатлений. Держите свой ум в порядке, медитируя на свои мысли, настроения и эмоции.

Тогда ваши действия будут идти из самого основания вашего ума. Я очень ленив, но долгое время тренировался, чтобы содержать свой разум в порядке. Прибыв в Америку, я увидел, что люди здесь не умеют тренировать свой ум, ибо способы их выражения неформальны. У американцев есть, конечно, собственная форма, но она не развита. Когда вы не поддерживаете контроль, ваш ум оказывается в беспорядке и бесформенности.

Войдя в дзэнскую комнату, старайтесь содержать свое тело и разум в порядке. Дзэнская комната — это поле сражения. Тренируйтесь в дзадзэн! Это ваша главная тренировка, это учебный лагерь для новобранцев. Это также подготовка для обывденной жизни. Дзэн — очень практичная религия.

Преп. Созн Сяку

ПРАКТИКА ДХЬЯНЫ

Обычно считают, что для реализации буддийской жизни необходимы три вещи: 1) *шила* (моральные предписания), 2) *дхьяна* (созерцание), 3) *праджня* (мудрость); все они взаимозависимы.

Чтобы быть хорошим буддистом, человек прежде всего должен вести нравственную жизнь в соответствии с моральными предписаниями, установленными Буддой и принятыми повсеместно. Далее, он должен быть философствующим, то есть ему нужно тренировать свой ум, чтобы быть способным к интроспекции. Механическое соблюдение моральных предписаний не относится к достоинствам рационального, сознательного существа. Человек должен быть сам себе господином в интеллектуальном, моральном и духовном смысле. Для этого он должен уметь исследовать состояния своего сознания и направлять свои мысли и желания к рациональной цели существования. Эта привычка к самоисследованию достижима только через практику дхьяны, созерцания. Наконец, он должен быть религиозным, то есть иметь глубокое видение основы всех вещей, и это видение, согласно буддизму, есть результат ментальной тренировки в интроспекции. Праджня — наиболее фундаментальная из всех психических способностей, которыми обладает человек, — остается неактивной и совершенно неосознаваемой, ес-

ли разум полностью занят восприятием внешних образов и обработкой их в обычном процессе понимания. У него нет времени скрываться в самом себе и наблюдать, как возникают импульсы, стимулы, мысли, то есть смотреть, как происходит вся внутренняя работа. Никто не знает, какой драгоценный камень хранится у него внутри; обнаруженный, он осветит внутреннее значение жизни и положит конец всякой суете и томлению духа. Практика дхьяны выводит наружу эту скрытую способность сознания и созидает из старого, изношенного и никчемного человека новое существо.

Таковы три требования буддийской жизни, которые, подобно ножкам стула, взаимодействуют друг с другом во имя общей цели. Человек не может искренне и скрупулезно следовать моральным предписаниям, если он не обрел полный контроль над собой через созерцание и интроспекцию. Но эта практика дхьяны не будет иметь большой ценности в повседневной религиозной жизни, если она не ведет к пробуждению праджни (мудрости) и постижению высших явлений жизни. Как бы ни отличались друг от друга разные школы буддизма, эти три формы дисциплины рассматриваются ими как важнейшие для реализации их идеала жизни. Важность моральных требований — так, как они сформулированы Буддой, — не должна ставиться под вопрос даже последователями небуддийских течений, а что касается значения духовного озарения, составляющего сущность религиозной жизни, то я уже затрагивал этот вопрос. В этом кратком рассуждении я хочу сказать несколько слов относительно практики дхьяны.

* * *

Дхьяна, по сути, является практикой индуистской или, говоря шире, восточной по своему происхождению и по своему значению. В ней мы можем увидеть

одну из многих особенностей, которые придают своеобразие восточной культуре. Восточный ум всегда стремится к Единому, и его идеи настолько идеалистичны, что иногда он может совершенно игнорировать внешний мир. Он блокирует все впечатления, которые приносят внешние чувства, тем самым прилагая усилия для реализации стремления к единству и вечности. Он не очень-то стремится подчинить природные силы своей воле или освободить свое «я» от их иллюзорного плена. Он не борется с миром, в котором живет, но спокойно созерцает его, наблюдая все его капризы и превратности. Он пребывает не во множественности вещей, а в их единстве, ибо его высшая обитель — в сфере абсолютного, а не в феноменальных областях. Такой ум естественным образом больше предается созерцанию, чем напряженной жизни; он больше думает и меньше действует; он больше оценивает, чем критикует; он скорее синтезирует, чем анализирует. Поэтому практика дхьяны для восточных людей наиболее естественна.

Западные люди отнюдь не невежественны в дхьяне, о чем свидетельствует жизнь мистиков и средневековых христианских монахов. Но их так называемое созерцание, или медитация, не была систематической и не являлась необходимой частью их религиозной дисциплины. Древние евреи были религиозны до фанатизма и не имели времени на такие вещи. Греки были в некоторой степени научно-рациональны и интеллектуальны, а римляне — прежде всего практичны. Немецкие мистики, возможно, более или менее напоминали индуистских мистиков по своей духовной организации, но они, по всей видимости, не ставили практику дхьяны во главу своей доктрины. Если мы вспомним об этом, то у нас не останется сомнений, что дхьяна — продукт Востока.

Что же такое дхьяна? На санскрите дхьяна буквально означает «умиротворение», «равновесие», «ус-

покое», но как религиозная дисциплина она, скорее, означает самоисследование и интроспекцию. Нет необходимости размышлять о сложных метафизических вещах, о достоинствах божества, о бренности мирской жизни. Чтобы определить значение дхьяны в буддизме, хотя бы грубо практически, можно сказать, что это привычка к самоустранению от превратностей мирского существования и практика спокойного созерцания собственного сознания. Когда эта привычка установится полностью, человек сможет сохранять спокойное и радостное состояние, даже пребывая в бурях повседневной жизни. Дхьяна — это дисциплина успокоения. Она предоставляет нашему разуму время для освобождения и спасения от мирской жизни; она ставит вульгарное и тщетное на путь серьезности и реальности; она позволяет нам ощутить интерес к высшим вещам, которые превыше всяких чувств; она открывает в нас духовные возможности, преодолевающие разрыв между конечным и бесконечным; наконец, она освобождает нас от уз и мучений неведения, переводя на «другой берег» — в нирвану.

В качестве синонимов «дхьяны» иногда используются термины *шаматха*, *самадхи*, *самапатти*. *Шаматха* — это успокоение, практически такое же, как и дхьяна, хотя последний термин используется гораздо чаще. *Самапатти* — буквально «соединение» или «уравновешивание»; это слово означает равновесие сознания, в котором нет ни возбуждения, ни апатии, но в котором ум спокойно сосредоточен на рассматриваемой мысли. *Самадхи* — это совершенное погружение мысли, вольное или невольное, в предмет размышления. Ум находится в состоянии самадхи, когда он отождествляет себя с высшими причинами существования и осознает только единство. В этом случае дхьяна — это метод или процесс, который в конечном итоге ведет нас к самадхи.

Блага, которые дарует практика дхьяны, многочисленны и относятся не только к практике, но также к нравственности и духовности. Никто не будет отрицать огромные практические выгоды, достигаемые благодаря уму, успокоению нрава, контролю над чувствами, господству над собой. Сильные страсти могут привести к разрушению, но хладнокровный человек знает, как добиться психологического покоя и освобождения от эмоций, и таким образом избегает пропасти страстей. Это хладнокровие, часто зависимое от наследственных факторов, достигается также и с помощью дхьяны.

В интеллектуальном смысле дхьяна помогает держать ум чистым и прозрачным, а при необходимости — сосредоточиться на изучаемом предмете. Логическая точность в значительной степени зависит от бесстрастия размышляющего ума, а научное исследование выигрывает от твердости исследующего глаза. Каким бы ни было интеллектуальное развитие человека, ему нечего терять, но он может многое получить, приучая себя к успокоению.

В нашем индустриальном и коммерческом обществе у множества людей почти нет времени для духовной культуры. Нельзя сказать, что они совсем уже невежественны относительно непреходящих ценностей, но их ум настолько погружен в детали повседневной жизни, что им крайне трудно избежать ее постоянного давления. Оторвавшись к вечеру от своей рутинной работы, они стремятся к чему-то возбуждающему, что расслабит их натянутые до предела нервы. Если они не умрут молодыми, то станут невротиками. Кажется, им неведомо блаженство релаксации. Кажется, они не способны взглянуть внутрь себя и найти там источник вечной радости. Жизнь для них — более или менее тяжкое бремя, и их задача — нести его. Послание

дхьяны, следовательно, должно обеспечить им свободу, если они будут сознательно практиковать ее.

Физиологически дхьяна — это накопление нервной энергии; это некий духовный аккумулятор, в котором запечатано огромное количество скрытой силы, — силы, которая, если будет нужно, проявит свою потрясающую действенность. Тренированный ум никогда не растрчивает свои силы впустую и не позволяет себе истощиться. Иногда он может казаться тупым, пассивным, незаинтересованным, сонным, но, если необходимо, он творит чудеса, тогда как ум рассеянный без особого сопротивления поддается импульсам или стимулам, что ведет к полному краху, ибо у него нет энергетического запаса. Здесь, к слову, можно проследить одно из множества характерных различий между западным и восточным мировоззрением. Во всех сферах восточной культуры подчеркивается необходимость сохранения скрытой нервной энергии и поддержания источников духовной силы в целостности и сохранности. Молодые умы учатся сохранять и не рассеивать попусту свои силы, знание и добродетель. Это только тихие воды, скажут они, создают шумный, безостановочный поток; глубокий водоворот двигается бесшумно. На Западе, насколько я могу судить, предпочитают демонстрировать все свои возможности с поистине детской непосредственностью. Люди здесь гордятся своей беспокойной и распутной жизнью, которая истощает все их нервные силы. Они тратят всю энергию сразу, не оставляя ее на потом, на минуты отдыха. Конечно, они простодушны и добросердечны, чего, по-видимому, нельзя сказать о людях Востока. Но им явно недостает неизмеримой глубины Востока, который никогда не стремится к восторженности, крикливости или необузданности. Учения Лао-цзы или *Бхагавадгиты* определенно не были предназначены для западных людей. Разумеется, и на Западе и на Востоке есть исключения. В целом, однако, Запад — энер-

гичен, а Восток — мистичен, ибо идеал последнего — нечто непостижимое, неизмеримое, невидимое и абсолютное. Практику же дхьяны можно рассматривать как один из методов реализации этого идеала.

* * *

В *Чандрадипасамадхи сутре* перечисляются следующие блага практики дхьяны: 1) если человек практикует дхьяну согласно правилам, все его чувства становятся спокойными и умиротворенными, и он, даже не зная, в чем причина, начинает наслаждаться этой новой привычкой; 2) любовь и милосердие овладевают его разумом, который, освобождаясь таким образом от греховности, начинает рассматривать все живое как родственное себе; 3) отравляющие и тревожные страсти, такие как гнев, ненависть, алчность и т. д., постепенно покидают его сознание; 4) помогая контролировать чувства, дхьяна оберегает их от вторжения зла; 5) чистосердечный человек, практикующий дхьяну, не ощущает никакого интереса к низшим страстям; 6) ум, сосредоточенный на высших мыслях, не страдает от искушений, эгоизма и привязанностей; 7) зная о тщете и суете мира, человек не впадает в нигилизм; 8) какими бы прочными ни были цепи рождения-и-смерти, он знает, как освободиться от них; 9) измерив глубины и бездны Дхармы, он пребывает в мудрости Будды; 10) поскольку человек не обеспокоен никакими искушениями, он ощущает себя орлом, который, освободившись от клетки, свободно парит в небе.

* * *

Практику дхьяны часто смешивают с трансом или самогипнозом. Эту грубую ошибку я сейчас попытаюсь опровергнуть. Их различие ощутимо для всякого

здравомыслящего человека, поскольку транс — это патологическое состояние сознания, тогда как дхьяна — его совершенно нормальное состояние. Транс — это разновидность самообмана, который полностью субъективен и не может быть проверен объективно, а дхьяна — это состояние сознания, в котором все ментальные силы уравновешены и ни одна из них не преобладает над другими. Все это похоже на успокоение волнующегося моря при помощи масла, выливаемого в воду: нет ни ревущих волн, ни пены, ни брызг, а только мягкое и спокойное зеркало воды. Именно в этом совершенном зеркале сознания мириады отражений приходят и уходят, не искажая само зеркало. В трансe одни умственные и физиологические процессы ускорены до предела, другие — полностью замирают, тем самым приводя всю психику в беспорядок. Результатом этого оказывается утрата организмом уравновешенности, что совершенно противоположно тому, что достигается в дхьяне.

Далее, некоторые предубежденные критики говорят, что буддийская дхьяна — это некое интенсивное созерцание самых абстрактных вещей и что сосредоточение, действуя так же, как самогипноз, приводит ум в состояние трансa, именуемого нирваной. Это очень грубая ошибка, совершаемая теми, кто никогда не понимал сущности религиозного сознания, ибо буддийская дхьяна не имеет ничего общего с абстракциями или гипнотизацией. Она искусно помогает нашему сознанию понять внутренние причины вселенной, которая присутствует в нашем разуме. Дхьяна направлена на то, чтобы дать нам возможность видеть самые конкретные и к тому же универсальные явления жизни. Это дело философа — работать с сухими, безжизненными и неинтересными обобщениями. Буддисты не интересуются подобными вещами. Они хотят видеть факты непосредственно, а не через призму философских абстракций. Может быть, есть Бог, который со-

творил небо и землю, а может быть, его и нет; может, нас спасет только вера в его благость, а может, и нет; может быть, злые люди отправятся в ад, а добрые — в рай, а может быть, и наоборот. Но истинные буддисты не беспокоятся обо всем этом. Они не настолько суеверны, чтобы тратить свое время на размышления о вопросах, не имеющих отношения к религиозной жизни. Посредством дхьяны буддисты стараются постичь суть вещей и взять в свои руки самую жизнь вселенной, которая побуждает солнце вставать по утрам, птицу — радостно петь на легком ветерке, а двуногого, называемого человеком, — жаждать любви, праведности, свободы, истины и доброты. Поэтому в дхьяне нет ничего абстрактного, сухого как кость и холодного как труп; в ней — вся жизнь, любая активность и вечное откровение.

Однако некоторые индуистские философы склонны рассматривать галлюцинации и самовнушаемые состояния сознания как реальные, а достижение их — как цель практики дхьяны. Об этом свидетельствует их концепция восьмеричных небес дхьяны, в которых пребывают различные виды ангелов. Практикуя дхьяну, эти мифические существа входят в различные уровни самадхи: 1) им кажется, будто они поднимаются в небо, словно птицы; 2) они видят, как вокруг них разливается какое-то неопишуемое свечение; 3) они испытывают сверхъестественную радость; 4) их ум становится столь очищенным и прозрачным, что отражает все миры, словно сверкающее зеркало; 5) они чувствуют, как их душа покинула телесное заточение и расширилась до размеров бескрайней вселенной; 6) они возвращаются к определенному состоянию сознания, в котором представлены все умственные функции и где прошлое, настоящее и будущее открываются им; 7) затем у них появляется чувство абсолютного ничто, в котором не колеблется ни одна мысль; 8) наконец, они не сознают ничего конкретно-

го, но и не утрачивают сознание, и здесь они, как говорится в текстах, достигают высшего уровня самадхи.

Но в буддизме все эти видения, полученные в дхьяне, отвергаются, поскольку они не относятся к реализации религиозной жизни. В *Шурангама сутре* упоминается о пятидесяти сверхобычных состояниях сознания, от которых практикующий должен себя оберегать, и среди них мы встречаем те же психические отклонения, о которых говорилось выше.

* * *

Подводя итог, следует сказать следующее. Дхьяна, помимо того что она — необходимая религиозная дисциплина для достижения освобождения, является одним из самых эффективных средств для нравственной и физической тренировки. Разумеется, она ведет к пробуждению скрытых духовных сил, имеющихся в сознании каждого индивида, к реализации его духовной цели, несмотря на различные материальные ограничения. Но, помимо своего религиозного назначения, она отлично подходит и для успокоения ума, очищения сердца и снятия нервного напряжения. Не овладев в совершенстве навыками дхьяны, человек никогда не осознает, как спутанны и хаотичны его мысли, насколько чувствителен и неуравновешен его ум, как быстро истощаются запасы его нервной энергии, а психика доходит до полного расстройств, как интенсивно его чувства заняты поиском возбуждений и удовольствий и, наконец, как он нерадив в создании более высоких и благородных жизненных запросов, чистых мыслей и чистых чувств. Поэтому дхьяна, несмотря на всю свою религиозную значимость, не лишена практической пользы, и уже по этой причине она может быть рекомендована всем.

Рэйхо Масунага

БУДДА И ДЗЭН

Принц Готама родился в крепости Капилавасту. Жена Яшодхара родила ему прекрасного сына. Но когда ему исполнилось двадцать девять лет, он ощутил себя на переломе жизни. Он решил бросить все свое мирское имущество, отринуть удовольствия и отправился искать путь к истинному счастью. Возле Раджагахи жили два йогина. Одного звали Алара Калама, другого — Уддака Рамапутта. Готама попросил их научить его, как обрести ясность относительно проблем жизни. Он обнаружил, что их идеалом было новое рождение после смерти на небесах. Чтобы достичь этого, они строго придерживались практики дзадзэн («сидение со скрещенными ногами»). Однако Готама не был удовлетворен их объяснением, так как он искал просветления в этой жизни, и поэтому решил искать истину своим путем.

В течение шести лет он подвергал себя суровой аскетической практике на берегу реки Неранджара. Вскоре, однако, он обнаружил, что ничего не достиг, и оставил эти занятия. Он понял, что бессмысленно чего-либо ждать от подобных методов. С твердой верой в это он решил полностью положиться на свои внутренние способности и продолжил медитировать под деревом бодхи в деревне Гая. Даже сидя в глубокой медитации, он чувствовал, что его посещают искуше-

ния, исходящие от сил зла. Но его сила воли оказалась сильнее всех искушений. Он доказал, что тот, кто победил себя, — величайший из всех победителей. Так произошло его просветление в день полнолуния в месяце вайшакха. На этом пути принц Готама стал Буддой. «Будда» — значит «тот, кто полностью пробужден», т. е. «тот, кто открыл путь к истине», и этот титул предполагает также, что другие могут идти за этим пробужденным к той же самой цели. Будда только указывает путь к истине.

Благодаря этому глубокому переживанию Будда освободился от всего прошлого неведения и эгоизма и достиг вселенского сострадания. В течение сорока пяти лет после этого он делал все возможное, чтобы научить людей «пути, который ведет к праведности». Будда проповедовал, что все в этом мире изменчиво и что каждый человек всегда должен жить истинно и правильно. Первое, что мы должны сделать, — это посвятить себя служению другим и оставить все мысли о себе. Более того, Будда учил, что все люди равны и что не должно быть никаких социальных различий. И это его учение распространилось далеко за пределы Индии.

Какова исходная точка этой универсальной религии, основанной Буддой? Это была глубокая медитация — дзадзэн под деревом бодхи. Даже достигнув просветления, Будда никогда не оставлял практику дзадзэн и поддерживал спокойствие и невозмутимость своего ума. Он всегда старался приспособить свое учение к возможностям и личностным особенностям своих учеников. Вселенское братство — универсальный принцип буддизма, и это было частью того, что осознал Будда в своей глубокой медитации. Он умер в возрасте восьмидесяти лет и вступил в состояние совершенного угасания — париниббану. Говорят, что перед самой смертью он еще раз прошел все ступени медитации — от первой до самой глубокой. Уже обре-

тя просветление, Будда никогда не уклонялся от срединного пути во всем. Его повседневная жизнь, независимо от того, спал он или бодрствовал, была постоянно чиста, и все его действия были полны чистого духа самадхи, т. е. дзэнской медитации.

Это известно как «дайдзэ», или великий дух дзэн, и его можно достичь только сидячей медитацией («Тхерагатха», 696, 697).

В одной ранней сутре мы можем найти следующее высказывание: «Человек, который успешно практикует дзэн, дышит спокойно, а его внутреннее сознание никогда не отделяется от самадхи. Нага никогда не выходит из самадхи — ходит ли он, сидит, стоит или спит. Нага постоянно спокоен (sabbatha samvuto паго)». Это совершенство наги. Существует нераздельная, глубокая связь между Буддой и самадхи. Практика и реальный религиозный опыт буддизма основан на самадхи. Следовательно, дзэн (практика медитации) — это базовая методология буддизма. Главные столпы буддизма — это мудрость и сострадание, но мудрость нельзя постичь без самадхи.

Издревле буддийских монахов обучали трем добродетелям — предписаниям, самадхи и мудрости. Предписания — это правила, оберегающие от несправедливости, насилия и пороков. Они подобны броне, которая защищает наши тела от подстерегающих опасностей. Мудрость — оружие разума, которое используется против неведения, для того чтобы искать собственный путь. Она подобна оружию, с которым мы бросаемся на врага. Самадхи успокаивает разум и позволяет нам видеть вещи в их истинном свете. Оно подобно рукам, которые держат оружие.

Таким образом, самадхи занимает среднее положение между дисциплиной и мудростью. Это самая суть практики. Невозможно войти в состояние самадхи, если разум и тело не очищены через соблюдение предписаний. Даже если человек обладает мудростью, он не

может видеть вещи в их истинном свете без самадхи. Один западный ученый заметил, что самадхи — это основание и становой хребет буддийской жизни и что самадхи так же важно для буддизма, как молитва — для других религий.

Кодо Курэбаяси

ДЗЭН КАК ТОЖДЕСТВО ИНТЕЛЛЕКТА И ПРАКТИКИ

Если религия сосредоточивается только на интеллекте и забывает о практической стороне, это значит, что она — просто идеологическая система. Она бессильна как религия, которая должна быть направлена на спасение и освобождение. С другой стороны, если она не будет основана на интеллекте, то практика выхолостится и превратится в грубую и слепую веру. Нынешние разумные люди не проявили бы никакого интереса к такой религии, в которой нет никакой связи с интеллектом.

Позвольте мне привести пример. Взаимоотношения практики и интеллекта напоминают отношения общей медицинской науки и клинической медицины. Как бы важна и авторитетна ни была чистая медицина, ограниченная рамками лаборатории, она не будет целеустремленной силой. Что же касается клинической медицины, то она будет бессильной, если ей не будет обеспечена поддержка общих медицинских принципов. Друг без друга они не смогут лечить болезни. Люди будут сомневаться, стоит ли им консультироваться в таких клиниках по вопросам жизни и здоровья.

Следовательно, теория и практика науки и искусства всегда должны идти рука об руку. В буддизме знание и практика всегда взаимосвязаны. Они должны быть едины. Существуют такие выражения: «соответ-

ствие поведения и понимания» и «сотрудничество глаз мудрости и ног практики». Поскольку поведение есть практика, а понимание — мудрость, то ясно, что этот афоризм означает единство мудрости и практики. Говоря, что мудрость — это глаза, а практика — ноги, мы подразумеваем, что они должны сотрудничать. Они подобны двум крылам птицы или двум колесам повозки. Одно без другого бесполезно. Водитель ведет машину по темной ночной дороге при помощи фар, которые освещают ему путь. Подобным же образом буддист продвигается по своему жизненному пути при помощи мудрости, которая освещает и его самого, и окружающую вселенную. Мы принадлежим к буддийской секте, называемой дзэн-сю. В этой секте практикуют дзадзэн, или сидячую медитацию. Как сказано выше, сидячая медитация в дзэн — это не то сидение, которое предшествовало просветлению Будды; это то сидение, которое имело место в самый момент его просветления. Согласно этому практика сидения — это интеллект и мудрость. Это идеальное, совершенное состояние, в котором объединены мудрость и практика. Если смотреть со стороны, дзадзэн, или сидячая медитация, выглядит как практика скрещивания ног, соединения рук, прямой позы, контроля за дыханием, сохранения разума чистым от злых страстей. Таким образом, здесь вы видите человеческую фигуру, сидящую в должной позе, имеющей глубокое значение. Но как только дух просветления Шакьямуни проникает в нее, она приобретает целостное содержание и становится способной обрести высшую ценность. Поэтому даже медитация, практикуемая новичком, может быть прекрасной, так как она связана с правильным просветлением.

Так как же выглядит просветление Шакьямуни? Мы должны повторить еще раз, что правильное просветление есть приобретение *сэхэнтэ*, или вселенской мудрости, дающей способность видеть вещи такими,

какие они есть. Шакьямуни достиг просветления на восходе, увидев утреннюю звезду, но это не означает, что он обрел видение чего-то таинственного. Его ум достиг открытого и свободного мира, где все едино и где различие между «я» и «не-я» отброшено. Раковина эгоистического «я» была разбита. Его глаза видели вещи такими, каковы они есть на самом деле. Оппозиция, в которой стояли друг к другу «я» и «не-я», исчезла. Он был единственным существом в целостной вселенной и стал единым с ней. Достигнув такого состояния, он стал Буддой. Разумеется, мы, его ученики, должны последовать его примеру.

На таком высоком ментальном уровне, где достигается просветление и сияет мудрость Будды, человеческое зло и мерзости перестают существовать, ибо источник этого зла испаряется, как испаряется утренняя роса на восходе солнца. Чистый и спокойный мир, где уже нельзя найти никакого зла, — это рай на земле, или Чистая Земля Будды. Не нужно ждать воскресения на небесах. Все изречения дзэн исходят из этого убеждения. Следовательно, где совершается медитация, объединяющая мудрость и практику, там — Царствие Божье, или Чистая Земля Будды. На самом деле небеса — рукой подать. Буддисты говорят: «Сокровище — рядом с нами». Разумеется, под сокровищем понимается религиозный идеальный мир.

Как уже говорилось выше, правильная медитация соединяет мудрость и практику; это акт высочайшей ценности. Поэтому Догэн-дзэндзи (основатель секты сото в Японии), восхваляя это состояние, говорил: «Будды во всех направлениях пространства, многочисленные, как песчинки в Ганге, не смогут оценить заслуги, приобретаемые одним-единственным человеком за один час сидения в медитации».

Догэн также был прекрасным поэтом. Он написал «Собрание религиозных стихов» («Сантё»). Под руб-

Очень трудно понять смысл «сидячей медитации, объединяющей мудрость и практику», что и показывают сатирические стихи Иппана. Тем не менее правильную позу очень легко воплотить на практике. Более того, в ней имеется очень глубокое содержание, и за ней следует высочайшее удовлетворение. Ее называют «легкой и удобной практикой», так как она означает расслабление тела и удовлетворенность ума. Соответственно, сидячая медитация — это прекрасная практика, блаженное действие.

Но, какой бы прекрасной и восхитительной она ни была, мы не должны предаваться ей с утра до вечера. Что было бы, если бы восемьдесят миллионов японцев занимались этим день напролет? Общество прекратило бы функционировать и мы бы умерли с голоду. Великие потрясения мира покажутся пустяком в сравнении с этой картиной. Что касается индивида, то, если человек медитирует двадцать четыре часа в сутки, то у него уже совсем не остается времени на еду, сон и работу. Поэтому мы, с одной стороны, рекомендуем «сидение», но, с другой стороны, советуем вести обычную жизнь, используя методы дзадзэн. Мы можем назвать это состояние «дзадзэн повседневной жизни». Хотя оно не предполагает сидячего положения, ментальный настрой — тот же самый. Ни на один момент нельзя упускать из виду свое «я». Мгновение за мгновением истинная ценность будет постигнута. Иначе говоря, «и ходьба — дзэн, и сидение — дзэн». Это высшая цель практики дзэн.

Преп. Нёгэн Сэндзаки

ЛЕКЦИЯ О МЕДИТАЦИИ

Шестьдесят лет тому назад индийские миссионеры принесли в Америку некоторые древние небуддийские культы, возникшие в Индии как до жизни Будды, так и после. Эти проповедники побуждали своих учеников изучать технику медитации согласно их сектантским писаниям и опыту, но продвижение по этим методам очень медленное, и оно не даст никакой надежды на практически полезные результаты для будущего Америки.

Причины этих неудач следующие: 1) эти учителя из Индии не наделены той мудростью, которую Будда называл *ануттара самма самбодхи* и которая является высшей истиной; 2) американские последователи древних индийских учений стремятся только к одному типу обретений, который связан с их желанием развить в себе сверхъестественные силы, такие как целительство, ясновидение, биологический магнетизм; все это делается исключительно ради их эгоистических амбиций; 3) эти последователи древних индийских учений по-прежнему поклоняются какому-то божественному существу или некоему «Господу», даже если они не обозначают его такими терминами, как «Бог» или «Иисус»; 4) этим последователям свойственны стремления к своим специфическим целям; 5) жизнь современной Америки не предоставляет никакой плодород-

ной почвы для тех методов медитации, которым учат эти индийские наставники.

Мы, японские буддисты, изучаем все древнеиндийские философские школы в курсе сравнительной истории философии, но, находя их несовершенными, посвящаем себя целиком и полностью распространению учения Будды Шакьямуни, который доказал свое превосходство в реальном переживании.

Эти учения дошли до нас непосредственно от Будды Шакьямуни через традицию патриархов, а мой учитель, Соэн Сяку, был семьдесят девятым последователем Будды. Я же — просто бездомный монах, который пыгается объяснить вам то, чему учил мой наставник. Поэтому я не претендую на то, чтобы быть учителем.

Сейчас я хочу рассказать вам о том, как надо медитировать правильно, т. е. как надо медитировать согласно опыту японских дзэнских наставников. Уверю вас, что вы получите истинное учение Будды, — истинное учение об освобождении, истинное учение об отсутствии эгоизма, истинное учение о мире и покое, — и это учение будет точно таким же, каким мой учитель, Соэн Сяку, передал его мне, чтобы я, в свою очередь, мог передать его американцам.

Если вы хотите быть искусным астрологом, чтобы предсказывать будущее, или если вы хотите совершать чудеса и разгонять тучи, то вам лучше отправиться к другим учителям. Я изучал и практиковал дзэнскую медитацию в течение более пятидесяти семи лет, но не могу показать вам даже самое простенькое чудо. Я не могу изменить ход естественных процессов. Я не могу устранить закон причинности. Если кто-то из вас хочет обрести такие волшебные способности, то вам не стоит тратить свое время на изучение буддизма.

Моя цель — добиться от вас понимания дзэн, и я уверю, что вы обретете его благодаря истинному методу медитации. Я не собираюсь организовывать ка-

кие-то секты или получать послания от каких-то там гималайских махатм. Меня несколько не волнуют знания о каких-нибудь воплощениях индийских святых. Если всем этим личностям есть до нас какое-то дело, то ведь существует Международный почтовый союз, через который они могут послать нам письмо, а не будут предпринимать попытки общаться с нами посредством каких-нибудь таинственных методов, в которые кое-кто верит. Если они действительно существуют, то они, естественно, — наши братья, и мы должны относиться к ним с любовью и уважением. Если же они — только тени воображения, то почему это должно нас разочаровывать?

Каждый из нас должен стремиться быть господином своей души и тела, мирно править своим окружением, вести чистую и неэгоистическую жизнь и быть добрым и милосердным ко всем своим ближним. Это самые главные наши задачи.

Вы, американцы, изучаете восточные учения, чтобы применить их в своей жизни. Чтобы понять восточный ум, можно изучать легенды, обычаи, литературу и искусство, но вы всегда должны сохранять спокойствие ума, когда исследуете их доброжелательно и непредвзято.

Дзэнская медитация — это метод обретения «сердца Будды»; это великолепие просветления, которое является высшей и самой существенной частью всех восточных учений. Следовательно, ее изучение не может быть ограничено только тайными убежищами в отдаленных горах. Она превосходит всякое сектантство, всякий образ жизни, всякое место, всякое время и все обычаи. Ее можно применять и в суете города, и в тишине уединенных деревень.

Что касается места для медитации и условий для нее, то существуют десять основных требований. 1) Место должно быть чистым и тихим; 2) температура в помещении должна быть приемлемой независимо

от времени года; 3) помещение должно хорошо проветриваться; 4) новички не должны заниматься медитацией, если там, где они медитируют, слишком жарко или слишком холодно; 5) комната для медитации не должна быть слишком темной или слишком светлой; 6) из комнаты не должен открываться вид, способный обеспокоить ум; 7) во время медитации следует избегать всяческих ассоциаций с известными или авторитетными людьми; 8) в процессе обучения медитации надо также избегать общения с лицами, которые любят посостязаться; 9) надо избегать всяких мест, где могут грозить разного рода опасности, — огонь, наводнения, бури, нападения преступников; 10) не следует медитировать на берегу моря и вообще в местах, где открываются прекрасные ландшафты.

Также имеется десять требований к физическому состоянию медитирующего. 1) Желудок не должен быть пустым или переполненным; 2) одежда должна быть скромной, но чистой и удобной; 3) необходимо выделять часы для сна; 4) не следует слишком увлекаться искусством, лучше посвятить свободное время медитации; 5) не следует тратить свободное время на написание стихов, статей о буддизме и т. д.; 6) не следует медитировать непосредственно после трапезы; 7) в состоянии нервозности и возбуждения не надо даже пытаться медитировать; 8) одеться надо удобно, но по возможности во время медитации следует снять обувь; 9) если позволяют условия, ежедневно рекомендуется принимать ванну; 10) здоровое тело — здоровая медитация, поэтому прежде всего надо заботиться о своем здоровье.

Десять требований, касающихся деятельности сознания в процессе медитации, таковы. 1) В процессе медитации не думайте о добре и зле, правильном и неправильном, ибо такие дуалистические движения мысли порождают бесконечные омрачения; 2) не думайте о прошлом и будущем, сосредоточьтесь на настоящем

момента; 3) не стремитесь достичь осознания сразу, не пытайтесь стать Буддой; 4) перед медитацией и после нее думайте об *аничче* (не-вечности) и *анатте* (невозможности найти никакого «я» ни в сознании, ни в теле); 5) не цепляйтесь за свою субъективность или объективность: не-привязанность и не-мышление очистят ваш разум; 6) перед медитацией и после нее повторите свой обет о спасении всех живых существ; 7) если ваш разум уклоняется от прямого пути, сложите ладони вместе или сконцентрируйте внимание на кончике своего носа; обычно вам следует удерживать свое сознание в нижней части брюшной полости; 8) если во время медитации вы ощущаете головокружение, сконцентрируйте свое внимание на корнях волос или на лбу; 9) если вы чувствуете себя больным, постарайтесь сконцентрировать свое внимание на пальцах ног; адепты дзэн должны уметь во время ходьбы удерживать свое сознание на ступнях; 10) не двигайтесь, не удерживайте ничего в своем сознании, не привязывайтесь ни к какой идее, как позитивной, так и негативной, продвигайтесь вперед шаг за шагом, пока не услышите хлопок одной ладонью.

Буддизм — учение практическое. Если вы практикуете то, о чем я говорил, то постижение приходит как самоочевидный факт. Для того, кто действительно практикует, никакого объяснения не требуется. Я заметил, однако, что американцы любят произносить слова «почему» да «отчего», и если я не дам им достаточных объяснений, они могут разочароваться в изучении медитации.

Главная цель дзэнского монаха — медитировать с другими учениками, осуществляя персональное руководство над каждым из них. Лекции и проповеди совершенно не являются основным занятием дзэнского монаха.

Упомянув два палийских слова — *аничча* и *анатта*, я должен дать вам их наилучшее объяснение. Что-

бы понять буддизм, вы должны наблюдать истинную природу жизни. Буддисты используют три палийских слова, которые выражают характеристики всего обусловленного существования. Эти три слова — *аничча*, *дуккха* и *анатта*. *Аничча* выражает тот факт, что все на этом свете невечно. Человек не осознает этого и цепляется за то, что он любит, и страдает, если у него этого нет. Слово *дуккха* означает страдание или неудовлетворенность. Жизнь — это вечный поток, который всегда бежит, всегда непостоянен, и в нем всегда бушуют волны страдания. Никто не может отрицать этот факт. Вы увидите характеристики жизни как *аниччи*, когда начнете наблюдать ее объективно. Также вы сможете наблюдать жизнь как *дуккху*, если будете рассматривать ее субъективно. Причина всего этого — ложное понятие «я»; иными словами, ваше желание цепляется за все то, что вам не принадлежит. Даже ваше тело и ваш разум не являются на самом деле вашими. Почему вы думаете, что если ухватитесь за вещи, они будут вашими? Эта теория о «не-я» выражена словом *анатта*. Поняв суть этих трех характеристик, вы придете к пониманию реального «я», вашего истинного эго.

Один современный писатель, говоря о словах Сократа «Познай самого себя», сказал: «Не может быть истинной философии, если ум не обратится на самого себя и не исследует самого себя». Это то, что мы в буддизме называем «праджней». Это цель дзэнской медитации.

Буддизм не является религией откровения, поэтому его мудрость не может быть дарована каким-то высшим существом или его посланцами. Мы должны достичь мудрости своими собственными усилиями, таким же образом, каким мы достигаем знания науки или философии.

Чтобы достичь праджни, буддийской мудрости, мы должны старательно медитировать, а не занимать-

ся интеллектуальными спекуляциями в мире идей. Мы наблюдаем экспериментальные факты и устанавливаем наше научное знание. Мы используем самоуглубление, чтобы решать метафизические проблемы, и пытаемся ограничиться постулированием так называемого философского знания. В этих двух случаях мы работаем с внешним миром, оставляя свое внутреннее «я» неза тронутым. Задача самопознания не может быть выполнена этими двумя способами.

Существует только одно учение, которое даст нам ключ от нашей внутренней сокровищницы и поможет овладеть великолепием высшей мудрости — учением Будды. Поэтому Будда называл свое учение *ануттара-самма-самбодхи*, т. е. «истинной дорогой к высшей истине».

Будда учил нас, что существуют три вида праджни: 1) сущность праджни; 2) размышления о праджни; 3) описания праджни. Когда Будда обрел просветление под деревом пиппала, он сказал: «Все живые существа в этом мире обладают совершенной мудростью и совершенными добродетелями, но они просто еще не знают об этом. Я должен научить их истине». Совершенная мудрость, о которой говорил Будда, — это сущность праджни; все живые существа обладают ею от рождения. Если вы достаточно мужественны, чтобы сорвать с себя все омрачения, то можете соединиться в этот момент с сущностью праджни.

Это утверждение, однако, не убедит того, кто никогда во время медитации не входил в состояние самадхи. Поэтому Будда учил наблюдать отражение праджни в интроспекции. Философские разделы буддизма были составлены именно для этой цели. Те, кто непривычен к философскому самоуглублению, должны получить некое описание праджни, чтобы можно было опознать ее по общим чертам.

Это похоже на то, как если бы человеку снилось, что он куда-то идет. Он думает, что заблудился по пу-

ти домой. Он прошел в своем сновидении много миль. А затем слышит звон будильника. Он думает, что этот звук ему знаком, и чувствует облегчение, понимая, что он дома и что все это ему приснилось. Будильник продолжает звонить, до тех пор пока человек не просыпается окончательно. Он видит, что никогда не сбивался с дороги домой и что лежит на самом деле в собственной постели. Что вы скажете об этой иллюстрации?

В реальном мире будильник звонил с самого начала. Никто не просил этого человека скитаться в стране его сновидений. Не было никакого пути к дому, с которого можно было сбиться. Вы услышите голос праджни не раньше, чем он прозвучит, и тогда не нужны уже будут размышления о праджне и ее описание. Вы можете прямо войти в самадхи на том самом месте, где сидите, и мгновенно соединиться с вашей сущностью праджни — или вы можете посещать лекции, слушать описания праджни, размышлять о праджне и заниматься интроспекцией. Изучая буддизм хинаяны без ознакомления с буддизмом в целом, вы можете допустить, что ваше тело не есть вы. Но почему же тогда вы цепляетесь за это тело и заботитесь обо всем, что ему нужно? Я знаю — вы думаете, что обладаете этим телом. Вы совершенно уверены, что это тело принадлежит вам. Но где же это «вы», которое владеет телом?

«В моем уме, разумеется!» — ответят, наверное, некоторые из вас. Хорошо, но почему вы так уверены, что этот ум — *ваш*? Ваш ум состоит из четырех элементов: ощущения, восприятия, деятельности и сознания. Ощущения появляются, когда органы чувств контактируют с внешним миром. То есть когда вы закрываете глаза, для вас исчезает мир красок и форм. Если вы закрываете уши, для вас исчезает мир звуков. Если вы зажимаете нос, для вас исчезает мир запахов. Подобным же образом, если вы не ощущаете своего тела, для вас нет мира осязания; нет языка — нет мира вку-

сов; нет работы мозга — нет и мышления. Потому ваши так называемые ощущения — не что иное, как просто термины для обозначения взаимоотношений. Как вы можете объявлять их своими? Ваше восприятие, деятельность разума и сознание — просто комбинации ощущений или центры активности ума. Вы не можете считать их своими.

Хинаяна поэтому учит, что ваше тело и разум — на самом деле не вполне ваши. Это демонстрирует, однако, только негативную сторону буддизма. Приверженцы хинаяны могут освободиться от привязанности к «я», но они также бесконечно далеки от позитивной стороны буддизма, выраженной в словах Будды: «Все живые существа обладают совершенной мудростью и совершенными добродетелями».

Вот дзэнская притча, которая ясно покажет вам эти три праджни. Токусан (IX в.) был великим китайским ученым своего времени. Он был ученым школы праджня и изучал все описания праджни, трудясь над размышлениями о ней, но, будучи не в состоянии соединиться с ее сущностью, отправился к учителю Рютану за наставлениями. После многодневного путешествия он достиг деревни, в которой находился монастырь Рютана. Но прежде чем подойти к монастырю, он увидел маленькую харчевню на деревенской улице и вошел туда. Внутри занималась хозяйством старуха. «Я бы хотел отведать ваших пирожков», — сказал Токусан. «Что у вас в заплечной сумке?» — спросила старуха. «Это книги о праджне», — ответил он. Старуха сказала: «Если вы ученый и изучаете праджню, я хочу задать вам вопрос. Если вы ответите правильно, я дам вам сколько угодно пирожков бесплатно, если же вы ответите неправильно, я не дам вам пирожков даже за все деньги мира». Токусан согласился: «Хорошо, спрашивайте». Старуха сказала: «Ваше тело — это не вы; ваши ощущения — это не вы; ваши восприятия — это не вы; деятельность вашего ума — это не вы; ваше

сознание — это не вы. А вы говорите мне: „Я хочу пирожков”. Так кто же хочет есть? Кто он — этот Я?» Токусан был честным ученым и не ответил ей, так как знал, что его внутреннее зрение еще не открылось и что он — все еще странник на пути к сущности праджни. Он сказал старухе: «К сожалению, я не знаю». Она ответила: «Вам надо пойти к наставнику Рютану и научиться медитации. Даже такая необразованная женщина, как я, может видеть праджню внутри себя. Почему же такой образованный господин, как вы, еще не достиг этого?» Тогда Токусан отправился в монастырь и стал изучать медитацию под руководством наставника Рютана.

Однажды Токусан сидел на веранде возле кельи наставника, стараясь увидеть свою праджню. Рютан сказал: «Почему ты не уходишь отсюда?» — «Снаружи темно», — ответил Токусан. Тогда послушник зажег свечу и дал ее Токусану. Едва Токусан протянул руку, чтобы взять ее, Рютан внезапно потушил ее, — и тут разум Токусана открылся, и он увидел искры праджни.

На другое утро, узрев сущность праджни, Токусан ввзял описания праджни — рукописи, над которыми он работал раньше, — и сжег их дотла, а затем воскликнул: «Каким бы глубоким ни было твое знание абстрактной философии, оно подобно волоску, парящему в пустоте пространства; и каким бы важным ни был твой опыт относительно мирских вещей, он подобен капле воды, упавшей в бездонную пропасть!»

Он не смог бы произнести эти слова, если бы не достиг праджни, истинной буддийской мудрости. Этот рассказ — не простая история. Каждый из вас в каждое мгновение может пережить подобное. И ничто не сможет вам помешать.

Сэссан Амакуки

ЦЕННОСТЬ МЕДИТАЦИИ¹

*Благодать даже однократной сидячей медитации
Стирает бесчисленные грехи, накопленные в прошлом.
Сами собой исчезают ложные тропы.
Рай Чистой Земли совсем близок.*

Эти строки, взятые из «Песни о медитации» Хакуина, посвящены ценности сидячей медитации для устранения грехов. Шестой патриарх, объясняя суть дзадзэн, или сидячей медитации, говорил: «Во внешнем мире добра и зла, когда никакие мысли не возникают в сознании, это называется *два* («сидение»). Видеть неизменную собственную природу — это называется *дзэн* («медитация»)». «Ложные тропы» в этих стихах — это те пути, которые ведут к воплощению в виде обитателя ада, злого духа, животного. Если медитативная практика совершается усердно, то заслуги действительно таковы, как сказано в стихах. Самое важное в практике дзэн — не ее продолжительность; важно, чтобы разум находился в состоянии спокойной и непрерывной медитации. Когда говорят, что те, кто медитирует хотя бы час, разрушают неисчислимые

¹ Настоятель Амакуки читал эти лекции на радио г. Киото в начале 1930-х годов и вскоре после этого подготовил их к публикации.

грехи, это означает следующее: если медитация завершается истинным самадхи, то даже один час ее действительно имеет такую силу. Достаточно даже того времени, за которое сгорает одна благовонная палочка.

Таковы наставления в практике. Выберите тихое место, положите толстую мягкую подушку и сядьте на нее, выпрямив спину. Прежде всего подтяните «поле эликсира» (*тандэн*), т. е. подбрюшье, и направьте туда свою силу. Пусть плечи будут распрямлены, а пупок пусть находится точно на уровне носа. Позвоночник должен быть прямым. Рот должен быть закрыт, а глаза — полуприкрыты. Выровняйте дыхание. В этой правильной позе медитируйте над коаном, который вы получили, или, если вы новичок, просто считайте вдохи и выдохи. Таким способом вы устраните посторонние и отвлекающие мысли. Затем, войдя в «самадхи неповрежденной чистоты», пребывайте в состоянии медитации. Те, кому это действительно интересно, могут обратиться за уточнениями к небольшой классической работе *Дзадзэнги*.

Конечно, тем, чье видение и чья внутренняя природа весьма развиты, необязательно практиковать медитацию именно таким способом, но для начинающих от него будет большая польза. Если практика выполняется правильно, одна сессия медитации оказывается одной сессией Будды, а день, проведенный в медитации, — днем Будды. Древние говорили: «Один дюйм медитации — на один дюйм Будда; так, дюйм за дюймом, дойдешь до состояния шестифутового Будды».

Если мы медитируем правильно, то возникающие мысли, будь они даже следствием грехов и препятствий, порожденными прошедшими веками, устранятся сами собой, и тогда как сможет появиться ложный путь? Рай Чистой Земли уже близок. Мы входим в состояние, где само тело есть Будда. Медитируя, надо помнить, что это спасительный путь, что это единственный путь, ведущий к спасению. Просто ожидать,

что́ из всего этого выйдет, недопустимо для такого серьезного дела.

Помимо достижения полного осознания, спокойно сидеть какое-то время и сосредоточивать свое внимание на своей душе — это великая польза даже в обычной жизни, и это один из аспектов дзадзэн. Люди в наши дни страдают от наплыва мыслей и постоянно ориентированы на внешнее, как будто они что-то потеряли и теперь ищут. Они забыли, как можно успокоить сердце и обратиться внутрь себя ради внутреннего видения. Они знают, как идти вперед, но не умеют отступать.

На перекрестках есть светофоры, показывающие разрешение или запрет, предназначенные контролировать движение. Если они будут только разрешать движение, аварии станут неизбежными. Необходим знак «стоп». Современные люди рвутся вперед, как будто они участвуют в гонке; они давно утратили способность остановиться и подумать. Люди идут вперед и вперед, но впереди их ждут «пробка» и тупик, и они окажутся трагическими жертвами духовной катастрофы. Обращая внимание на то, как остановиться, обратиться внутрь себя и подумать, человек может обрести неистощимые внутренние сокровища, непосредственно пережить Будду Амитабху в своем сердце и рай Чистой Земли — в своем теле.

В обычной жизни часто бывает так, что нас ослепляет ярость и мы едва не теряем самообладание; однако, если мы, вместо того чтобы сорваться, сдержимся, обратимся внутрь себя и подумаем пару минут, гнев очень быстро угаснет. Один человек сказал мне: «По природе я очень вспыльчив, что всегда доставляло неприятности мне и беспокойство — другим. Но теперь, когда я в гневе и рассержен и возмущение готово излиться из меня, я сдерживаюсь, закрываю рот и обращаюсь к Будде. Я соединяю ладони и сижу в медитации пять минут. Моя семья делает точно так же, и с

тех пор у нас никогда не возникает ссор. Услышать об этом методе медитации было большой удачей для меня». Если мы действительно намереваемся поступать таким образом, то всегда, даже среди множества дел, сможем найти пять минут, чтобы просто спокойно посидеть. Нет нужды говорить, что за эти пять минут почти все проблемы повседневной жизни, большие или маленькие, могут быть решены. И если медитация глубока, накопленные грехи уничтожатся и мы сможем избежать создания новых грехов.

Что касается грехов, то существуют люди, которые самодовольно полагают, что за свою жизнь они никогда не совершали ничего греховного. Поэтому считать, что ты не совершал грехов, не осознавать их и не бояться их совершить — это само по себе уже великий грех. Буддизм махаяны утверждает, что даже если я полагаю, что не совершал грехов сам, то должен чувствовать раскаяние за любого грешника, будь он хотя бы единственным в мире. Размышляя в тишине, я неизбежно осознаю, как ужасны и устрашающи прошлые грехи дѣла, слова и мысли, которые я совершил, не осознавая того. Легко удерживать себя от убийства или воровства в физическом смысле, но разве мы не совершаем эти грехи духовно? Не редкость ныне, когда человеческая жизнь разрушается силой чужого слова и чужой мысли. Существуют «негативные» грехи, когда человек может помочь — и тем не менее не делает этого. Есть такие стихи:

Вечером.

Если идет дождь, мы ищем укрытия.

Но при этом думаем: «Ведь это только морось». —

И промокаем до нитки.

Так и с грехом: мы думаем, что это пустяки, и неосознанно накапливаем великие греховные деяния. Нельзя устранить грехи материальными вкладами. Единственный способ уничтожить их — чистосердеч-

но раскаяться. Не бояться совершать грехи — само по себе ужасно. Однако, если, боясь греха, уклоняться и пытаться убегать от них при помощи суицида, — это еще ужаснее, это один из тяжчайших грехов.

Однажды ко второму патриарху Эка пришел один человек и сказал: «Тело этого ученика, стоящего сейчас перед вами, охвачено болезнью. Я прошу ваше преподобие освободить меня от моих грехов. Ныне, в мучениях от болезни, я молю вас уничтожить мои грехи». Эка ответил: «Принеси мне твои грехи, и я уничтожу их». Человек сказал: «Я искал их, но так и не нашел!» Учитель ответил: «Вот! Я уничтожил их для тебя. Теперь живи в согласии с Буддой, Законом и общиной». Человек сказал: «Благодаря моему визиту к вашему святейшеству я узнал, что такое святые люди, но я не знаю, что такое Будда и Закон». — «Это сердце есть Будда, это сердце есть Закон; Закон и Будда нераздельны». — «Нет никакой греховной природы ни внутри, ни вовне, ни в каком другом месте, — вот что я узнал сегодня», — с благодарностью произнес человек; в хронике *Дэнтороку* сообщается, что в этот момент его болезнь внезапно исчезла.

Спрашивающий должен быть человеком высокой мудрости и величественного нрава, и из этого рассказа мы узнаем, как дзэнская практика уничтожает грехи. Сказано, что благодаря одной-единственной медитации все грехи уничтожаются. Если человеческие мысли пробуждены, тогда и сансара и нирвана кажутся сновидениями. Тень постоянно накапливавшихся грехов исчезает, и

*Когда пробегает волна, то луна,
отраженная в водах чистого сердца,
становится светом!*

Накопленные грехи уничтожаются и все становится чистым. В главе о недвойственности из *Вималакирти сутры* бодхисаттва разъясняет грех и счастье с

точки зрения просветления: «Грех, который есть результат страстей, и счастье, которое есть плод добродетели, кажутся противоположными друг другу. Но с точки зрения истинной мудрости они — только деятельность Абсолюта, и невозможно говорить о привязанностях и освобождении». Если в сидячей медитации открывается истинная мудрость, грех и счастье кажутся только сновидениями.

Иногда можно слышать, что для практики медитации необходимо уйти в горы, подальше от общества, или уединиться в древнем храме, забыть о человечестве и стать отшельником. Разумеется, это возможно на окончательном этапе тренировки, при созерцании собственной природы и достижении осознания, но это не самоцель. Дзэн предполагает обретение силы, благодаря которой дзэнская медитация направляется на то, чтобы приносить пользу в повседневной жизни, чтобы оживлять ее. Уход в медитацию и одновременно исполнение всех обычных обязанностей, все эти приходы и уходы, движение и покой — это и есть дзэн. Один мастер говорил, что и расхаживание, и спокойное сидение — это дзэн. Даосский классик в Сайкондан говорит: «Спокойствие в спокойствии — еще не настоящее спокойствие; только когда спокойствие находится в движении, может появиться духовный ритм, который пронизывает небо и землю». Древние добавляли: «Медитация в действии в тысячи и миллионы раз выше, чем медитация в покое». Вот так высоко ценится подвижная медитация.

Сутра учит, что посредством практики медитации озеро сердца становится чистым и тихим, и если озеро сердца обычного человека становится чистым, его воды отражают лик бодхисаттвы. Если кладезь сердца чист, ложных путей, которые, не будь он таким, появились бы в результате ложных действий, для такого человека не существует. Да и как могли бы они для него возникнуть? Чистая Земля уже близка. Как гово-

рится, «такое сердце становится залом для медитации». Появляется мир света и добродетели, и наша жизнь приобретает совершенно иной смысл. В сущности, с этого времени наша обычная жизнь озарена истинным смыслом.

Все японцы знают имя великого художника Кано Тяню, чьи работы сохранились в храме Мёсиндзи. Вот история из его жизни, произошедшая в то время, когда он рисовал большого дракона на потолке главного зала. Это был шедевр и одно из художественных сокровищ мира. Тогдашним настоятелем Мёсиндзи был знаменитый дзэнский наставник Гудо, известный как учитель императора. Он слышал, что драконы, нарисованные Тяню, настолько реалистичны, что, когда случайно рухнул потолок, на котором они были нарисованы, многие говорили, что это произошло потому, что один из драконов пошевелил хвостом. Однажды, когда зашел спор об этих драконах, Гудо отправился к художнику и сказал ему: «Я бы хотел, чтобы вы написали дракона с натуры». Естественно, художник сильно удивился: «Это так неожиданно для меня! К своему стыду, должен сказать, что я никогда не видел настоящих драконов». Дзэнский наставник ответил, что, конечно, было бы неразумно ожидать, что художник, никогда не видевший драконов, нарисует их, но попросил Тяню пойти и посмотреть на них. Удивленный художник спросил: «Где же можно видеть драконов? Где они обитают?» — «О, это пустяки! Там, где я живу, их множество. Пойдем, посмотрите на них и рисуйте». Тяню с радостью отправился вслед за учителем и, прибыв на место, спросил: «Я не вижу здесь ни одного дракона. Где же они?» Учитель, дав ему время осмотреться, ответил: «Как же, их здесь множество. Разве вы не видите? Какая жалость!» Художника обуяло чувство сожаления и он провел два года с Гудо, прилежно изучая дзэн.

Однажды он, весь в возбуждении, ворвался в келью учителя и закричал: «Благодаря вам я только

что узрел живого дракона!» — «О, неужели?! Хорошо. Но скажите мне, как он рычит?» Художник снова растерялся и еще целый год занимался духовной практикой. В результате он написал знаменитого дракона из Мёсиндзи, высочайший художественный шедевр в истории искусства, необыкновенный по своей технике, но еще более замечательный тем, что художник вдохнул в него жизнь. Кажется, что он вмещает в себя всю Живнь, объемлющую небо и землю, вселенную и человека. Для того чтобы проникнуть в эту реальность, мастер живописи Танию терзал свое сердце целых три года. Но когда переживание реальности обретено, нет нужды искать что-то большее.

Слушать такие истории поистине прекрасно, но обретение — дело нелегкое, и мы не должны позволять себе разочаровываться. Переживание реальности преодолевает время. Сутра гласит: «Герой становится буддой благодаря одной мысли, ленивым же людям надо преодолеть три собрания священных текстов».

Росэн Такакина

ИСКРЕННЕЕ СИДЕНИЕ

Чему хотел научить Будда? Сообразительности? Академическому образу мысли? Старался ли он побудить людей читать сутры и предаваться аскетизму? Ничего подобного. Он просто хотел показать всем живым существам, как привести тело и ум в надлежащий порядок. Методика изложена в классическом труде по медитации, который называется *Дзадзэнги*: «Думай о неммыслимом. Как думать о несмыслимом? Быть без мыслей — это и есть тайна медитации». Отсутствие мыслей — цель дзэнской медитации, а контроль над телом и разумом — это только метод достижения этого. Если тело и разум находятся под контролем, из последующего отсутствия мыслей естественно вытекают ясное понимание, совершенная мудрость Будды, чтение сутр, преданность вере, аскетизм и самоотверженность. Есть люди, которые опрометчиво предполагают, будто чтение священных текстов, преданность вере и аскетизм ценны сами по себе, но такой взгляд нельзя отнести к традиционному дзэнскому учению, переданному через великого мастера Догэна.

Что подразумевается под отсутствием мыслей? Живое самадхи всех будд ничем не отличается от состояния отсутствия мыслей. Буквально его можно уподобить состоянию дерева или камня, но не только. Это невозможно понять с помощью нашего обыденного

сознания, но это также нельзя назвать бессознательным. Мы можем постичь это состояние только на своем собственном опыте.

Начинающие, впервые услышав, что тайна дзэн состоит в том, чтобы быть лишенным мыслей, и что это не достигается ни через сознание, ни через бессознательное, не могут понять, как такое возможно, и чувствуют себя растерянными. Здесь важно не только понять, как это возможно, не только пытаться проанализировать все сказанное; здесь важно решительно погрузиться в состояние смерти, отбросить и тело, и саму жизнь. Это означает отсечение всех иллюзий двойственности. Если мы отсекаем их корни, то возникает свобода от мышления, что означает, что мы достигли нашего изначального осознания, называемого сатори. Древние говорили: «В дзэн важно остановить бег мыслей». Это означает прекращение работы нашего эмпирического сознания, всей массы мыслей, идей и восприятий. Великий Догэн учил: «Отсеки мышление силой медитации. Только так практически каждый сможет достичь Пути». Достижение Пути есть обретение сердца Будды, которое есть наша истинная природа. Излучение сердца Будды истекает из нашего существа, сострадание Будды истекает из сердца Будды, находящегося внутри нас. Мы приходим к осознанию того, что величие Будды — это также и наше величие.

Доктрина кармы — один из аспектов буддизма. В этой доктрине вся феноменальная вселенная — так, как мы ее воспринимаем, — понимается как следствие предшествующих мыслей, слов и действий индивидов, вообще всех живых существ, которые выступают как причина. Фактически вся феноменальная вселенная переживается в соответствии с нашей кармой. Три формы кармы — действия тела, действия речи, действия ума — могут быть объединены как «действия тела и ума». От того, является ли это сердце сердцем

Будды или нет, зависит, будет ли это для нас благом или злом. И если мы сосредоточиваемся только на нашем эго и не отсекаем мысли, сердце Будды не проявляется.

Истинная трудность дзэнской медитации состоит в умении останавливать бег мыслей, в отсечении мышления. Около двух с половиной тысяч лет назад возле Кушинагара в Индии умирал Благословеннейший в Мире, Будда Шакьямуни. Заключительные слова его последней проповеди относительно ума, обращенные к ученикам, были такими: «Вы должны подчинить разум». Этот ум означает не ум Будды или сердце Будды, а эгоистическое сердце обыкновенного человека, который все время активно использует свой ум. Есть ли на свете другой такой притворщик, как человеческое сердце? Сейчас оно счастливо и довольно, но потом внезапно становится печальным, затем — гневается на что-нибудь или хочет есть, спать, хвалить или проклинать. В так называемой женской болтовне неясность и «зашумленность» ума проявляются в виде речи. Само по себе все это, может быть, и не так уж плохо, но потом из этого могут возникнуть ужасные вещи; грабежи и убийства суть трансформации эгоистического сердца. По этой причине буддийская школа виджнянавада («учение о только-сознании») называет все изменения «трансформациями ума».

Что же касается того, добрым ли является сердце само по себе или злым, некоторые говорят, что оно доброе, некоторые — что оно злое, а в древности было воззрение, что оно не доброе и не злое. Но каким бы оно ни было, ясно одно: наше постоянно работающее сознание с утра до вечера проходит через тысячи и миллионы изменений и трансформаций, хороших и плохих. Рассудок и мораль убеждают нас предпринять все меры для того, чтобы не оказаться на ложном пути, и приложить все усилия, чтобы наша жизнь шла по правильному пути. Один древний поэт говорил: «Ко-

гда твое сердце влечет тебя, держи вожжи, иначе оно увлечет тебя на ложный путь». И далее: «В котле мира готовь хорошую пищу; человеческое сердце подобно черпаку». В зависимости от того, как повар орудует черпаком, блюдо получается вкусным или несъедобным. Точно так же и человеческое сердце — оно должно быть свободным, чтобы приготовленное им блюдо было удобоваримым. Говорят, что важно все время обращать внимание на правильный путь, но дзэн не говорит о морали подобным образом. Мы должны отсечь всякую деятельность мышления — того, которое является нашим внутренним эго и из которого произрастает всяческое зло.

Буддизм учит, что существуют два вида сердца: чистое и нечистое. Но сердце само по себе не имеет этих различий, оно классифицируется как чистое или нечистое в соответствии с его деяниями. Чистое сердце — это чистое сердце нашей собственной природы, наше естественное сердце, нисколько не отличающееся от сердца Будды. Его противоположность — нечистое сердце, которое не дает нам умиротворения с утра до вечера; это эгоистическое сердце иллюзий, вместилище страстей. Поскольку эгоистическое и полное страстей сердце не является естественным, то мы всегда подвержены страданиям, и это сердце постоянно и неустанно ведет людей к мучениям.

В сущности, наше истинное сердце чисто и неискажено, как ясная луна в синем небе. Когда-то, в незапамятные времена, оно было поражено страданием и страстями и стало нечистым, — чем-то, что не является поистине нашим и выступает как вторичное. Это вторичное оказывается доминирующим и покоряет истинное чистое «Я». Как часто мы читаем в газетах, что управляющий каким-либо отдаленным именем или менеджер какой-либо фирмы разорил своего хозяина и ради своей прибыли разрушил все вокруг. Точно таким же образом мы доверяемся действиям

обманчивого, полного страстей сердца, так, что истинный господин — сердце Будды — не может даже проявить себя. Мышление нечистого сердца хаотично, ибо оно видит реальность в искаженном свете. Тех, кто вносит самый существенный вклад в этот обман, Будда называл «бандитами пяти чувств». Эти пять органов чувств — глаза, уши, нос, язык и тело — принимают все искушающие их объекты и передают их нечистому сердцу, дабы удовлетворить его. По этой причине их называют корнями, ибо точно таким же образом корни доставляют питательные вещества к ветвям и листьям дерева, чтобы оно жило. Разумеется, эта обманная деятельность чувств не является естественной, истинная их деятельность отнюдь не фальшива. Но нечистое сердце неправильно применяет их и направляет на неверные пути. В проповедях Будды говорится: «Эти пять (чувств) принимают сердце за своего господина». Поэтому извращенную природу нечистого сердца сравнивают с ядовитой змеей или диким зверем. Она отнимает у нас жизнь, которая должна была развиваться до состояния Будды — до нашей истинной природы. В нашей груди притаилась ядовитая змея, источающая огонь трех ядов, которые вызывают страдание и агонию.

Чтобы устранить дьявольское нечистое сердце и дать чистым лучам засиять внутри нас, пять чувств должны быть отсечены. Поэтому и говорится, что мы должны отсечь мышление. Как мы можем это сделать? Существует несколько методов, дзэнский же метод состоит в следующем: нужно сидеть в медитативной позе и усиливать свое дыхание и жизненность с помощью того, что называется «полем эликсира» (нижней частью живота). В результате все тело насыщается энергией. Тогда мы медитируем, забывая о теле и уме. При этом иллюзии, порождаемые нечистым сердцем, исчезают. Эти следующие друг за другом плоды воображения мы должны сделать коаном (те-

мой) нашей медитации. Что это за мысли? Откуда они берутся? Посредством этой медитации мы проникаем к истокам этих иллюзорных картин.

Если мы практикуем сидячую медитацию регулярно и уже чего-то добились в ней, тогда она сама собой становится все глубже и полнее, пока для иллюзий совсем не останется места. Эта практика совершенно ничем не ограничена, так же как и даруемый ею опыт, и в конце возсияет слава истинного «Я», где практика есть реализация. Это называется «узреть свое истинное лицо», и считается, что девять человек из десяти могут достичь этого состояния в этой жизни. В этой практике нет ничего искусственного, но ее легкость обманчива, и древние мастера потратили много времени на нее. О ней существует множество изречений: «Я победил в ста битвах и теперь, состарившись, живу на покое», или: «Как часто ради вас я входил в пещеру, где живет зеленый дракон и где спрятаны сокровища!»

Существует и другой метод. Поначалу, наполняя тело энергией, мы размышляем о коане, который дал нам учитель. Известное «нет» наставника Дзёсю, «дерево во двореке», «истинное лицо», «хлопок одной ладонью» — все эти коаны могут быть эффективны. Но если в медитации остается хотя бы ничтожный элемент различающего мышления — она тщетна. Допустим, например, что мы медитируем на «хлопок одной ладонью». Мы пытаемся понять его, но делаем это при помощи дискретного мышления, поэтому наши усилия напрасны. Мы можем думать, что поняли его, но все равно это есть понимание при помощи дискретного нечистого ума, в котором есть «я» и «мое», «ты» и «твое», «я делаю это» и «я не делаю этого». Медитация в дзэн означает отсечение корней ума, который мыслит так: «Я понимаю это»; она означает погружение в состояние, где уже нет нечистого разделения, и тот, кто останавливается на уровне интеллектуального понимания, далек от цели дзэн. Нам приказывают

слушать хлопóк одной ладонью, но одна ладонь не может произвести звук, а различающее мышление и анализ, несомненно, не в силах постичь это. Важно, чтобы все тело и весь разум были погружены в коан и чтобы не возникали никакие посторонние мысли; чтобы медитация не прекращалась не только в медитативной позе, но и в повседневных действиях тоже. Так созревают способности к медитации. Настоятель Рэйун, увидев цветы персикового дерева, обрел пробуждение, а дзэнский мастер Кёгэн стал просветленным, услышав треск бамбука. Везде, куда ведет нас карма, небо и земля на мгновение разделяются, и, словно через некий шлюз, мы спонтанно достигаем блаженства и бесконечной жизни.

Таково было обретение старых мастеров, и в *Дзандзэнги* об этом говорится: «Когда вы высвобождаете и теряете свое тело и разум, истинное лицо проявляется перед вами». Здесь не должно быть никакого ослабления внимания; если будут хоть малейшие колебания, карма не будет изжита.

Всего этого достаточно для полного проникновения в коан. Великое обретение едино для всех, а если необходимо повторение, то уже не будет совершенного сатори. Разумеется, нет ничего плохого, если человек захочет рассмотреть все существующие семнадцать сотен коанов, чтобы проверить силу своего видения истинного «Я», но, чтобы стать просветленным, совершенно необязательно рассматривать больше одного. Если на этом пути человек выразит горячую веру и бросит все силы на медитацию, то нет сомнения в том, что рано или поздно придет время, когда он испытает истинное самадхи всех будд. Усваивание метода коанов в дзэн называется «ожиданием сатори». Но в школе сото практика — это просто осознание; мы медитируем искренне, как делал Будда, и здесь уже не нужно размышлять о коане и ожидать сатори. Мы должны понимать ценность усердной сидячей медита-

ции, которая более всего важна в умственной тренировке, ведущей к нашему истинному благу — свету Будды в нашей человеческой природе. Если практиковать ее, то наше сердце естественным образом возвысится через сердце Будды. В медитации нет различия между пронизательным и бестолковым, умным и глупым человеком. Несомненно одно: тот, кто всем сердцем посвящает себя духовной медитации без какого-либо уклонения, обязательно достигнет высшего состояния.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (У. Баррет)	5
От редакции (У. Бриггс)	8

I. О ДЗЭН-БУДДИЗМЕ

Преп. Сокэй-ан Сасаки. Двое врат Бодхидхармы . . .	9
Ху Ши. Развитие дзэн-буддизма в Китае	15
Олдос Хаксли. Заметки о дзэн	47
Преп. Согэн Асахино. Послание Сокэй-ана изучающим дзэн	55
Сёкин Фурута. Дзэн и дзэнские школы	61
Рэйкити Кита, Киити Нагая. О воспитании альтру- изма в дзэн	66
Рудольф Отто. О дзэн-буддизме	98
Преп. Нёгэн Сэнлэки. Что такое дзэн	108
Фэн Ю-лань. Школа чань	115
Преп. Сзэн Сяку. Утверждения и отрицания	140
Рут Фуллер Сасаки. Дзэн как религия	153
Кайтэн Нукария. Пробуждение	168
Джеймс Биссет Пратт. Дзэн	194
Преп. Сохаку Огата. О философии дзэн	207
Р. Х. Блайс. Дзэн и поэзия	221
Преп. Сэкидзэн Арай. Сущность дзэн-буддизма . . .	228
Рэйхо Масунага. Истинный дух сото-дзэн	234
Преп. Дзуйган Гото. Об изучении ортодоксальной школы риндзай	242
Джон Блофелд. Учение дзэн	250

<i>Преп. Рэйрин Ямада. Путь к пониманию дзэн</i>	255
<i>Преп. Кэнко Цудзи. Дзэнсю, или школа созерцания</i>	259
<i>Преп. Дзэнкэй Сибаяма. Очерк о дзэн</i>	265

II. ДЗЭН НА ЗАПАДЕ

<i>Юлиус Эвола. Дзэн и Запад</i>	275
<i>Мэри Фаркас. Дзэн в Америке</i>	286
<i>Рут Фуллер Сасаки. Почему дзэн-буддизм обращен к американскому народу</i>	291
<i>Мартин Бубер. Место хасидизма в истории религии</i>	300
<i>Ван Метер Эймс. Америка, экзистенциализм и дзэн</i>	317
<i>Стюарт У. Холмс. Что значит дзэн для меня</i>	338

III. МЕДИТАТИВНАЯ ПРАКТИКА

<i>Преп. Сокэй-ан Сасаки. Форма медитации</i>	352
<i>Преп. Соэн Сяку. Практика дхьяны</i>	356
<i>Рэйхо Масунага. Будда и дзэн</i>	366
<i>Кодо Курэбаяси. Дзэн как тождество интеллекта и практики</i>	370
<i>Преп. Нёгэн Сэндзаки. Лекция о медитации</i>	375
<i>Сэссан Амакуки. Ценность медитации</i>	385
<i>Росэн Такакина. Искреннее сидение</i>	393

Научное издание

АНТОЛОГИЯ ДЗЭН

Редактор издательства *Т. А. Ломакина*

Художник *П. Палей*

Технический редактор *Е. Г. Коленова*

Корректоры *О. И. Буркова,*

Э. Ю. Иванова и И. А. Тимофеева

Компьютерная верстка *И. Ю. Илюхиной*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.

Сдано в набор 19.02.04. Подписано к печати 16.04.04.

Формат 84 × 108 1/32. Бумага офсетная.

Гарнитура академическая. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 21.4. Уч.-изд. л. 17.5.

Тираж 2000 экз. Тип. зак. № 3241. С 78

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН

199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1

main@nauka.nw.ru

Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН

199034, Санкт-Петербург, 9 лин., 12

ISBN 5-02-026863-1



9 785020 268630

Антология ДЗЭН

«Антология дзэн» (1960 г.) – это комплекс произведений, в которых затрагиваются темы, посвященные самым разным аспектам дзэн-буддизма.

Различные авторы, среди которых есть и такие известные, как О.Хаксли, Ю.Эвола, Р.Отто, М.Бубер, размышляют о природе дзэн, пытаются определить место этой буддийской школы в духовных традициях человечества, сравнивают ее с западными аналогами, исследуют практические стороны дзэн и т.п. Читатель сможет убедиться в том, насколько обширен диапазон вопросов, над которыми непосредственно и плодотворно работает дзэн-буддизм. История, метафизика, религиозность, практика дзэн в полной мере раскрываются на страницах книги.