

Д.Т. Судзуки

Очерки
**О ДЗЭН-
БУДДИЗМЕ**



Daisetz Teitaro
Suzuki

Essays
**IN ZEN
BUDDHISM**

(FIRST SERIES)

Дайсэцу Тэйтаро
Судзуки

Очерки
**О ДЗЭН-
БУДДИЗМЕ**

(ПЕРВАЯ ЧАСТЬ)

Перевод с английского
Н. М. Селиверстова

под редакцией
С. В. Пахомова



Санкт-Петербург
«Наука»
2002

УДК 1/14 + 29

ББК 86.35

С 89

Судзуки Д. Т. Очерки о дзэн-буддизме. Часть первая. — СПб.: Наука, 2002. — 472 с.

ISBN 5-02-026842-9

Данная книга — одна из первых работ известного японского ученого, популяризатора дзэн-буддизма Дайсэцу Тэйтаро Судзуки. Автор считает, что наиболее плодотворно буддизм на Дальнем Востоке выразил себя в развитии именно этой школы махаяны. Предупреждая, что сущность дзэн невозможно ухватить рациональным способом, Судзуки тем не менее пытается осторожно и вместе с тем бережно описать те подходы к просветлению, которыми руководствовались выдающиеся дзэнские мастера.

© Издательство «Наука», 2002

© Н. М. Селиверстов, перевод, 2002

© С. В. Пахомов, послесловие, указатель, 2002

© П. Палей, оформление, 2002

ТП-2003-1-№ 17

ISBN 5-02-026842-9

ПРЕДИСЛОВИЕ

Интенсивное развитие буддизма на Дальнем Востоке привело к формированию школ *дзэн* и *син*.¹ Дзэн достиг зрелости в Китае, син — в Японии. Мощь и жизненная сила, которые сохраняет буддизм на протяжении более двух тысяч лет, станут понятнее, если ближе познакомиться с этими буддийскими школами. Первая из них обращается к глубинам религиозного сознания человечества, тогда как вторая затрагивает интеллектуальные и практические аспекты восточного ума, которому свойственна скорее интуиция, нежели рассудочность, скорее мистика, чем логика. В то время как дзэн представляет собой один полюс буддизма, ориентированный на «собственную силу», син является его противоположностью, опирающаяся на «иную силу». Обе эти крайности синтезируются в просветленном сознании Будды.

С тех пор как я опубликовал в 1907 г. короткую заметку о дзэн-буддизме в *Журнале Общества палийских текстов* (Journal of the Pali Text Society), на эту тему на английском языке не появилось ничего существенного, кроме книги *Религия самураев*, написанной профессором Кайтэном Нукария (Kwaiten Nukariya. Religion of Samurai. 1913). Фактически эта ветвь буддизма даже в Японии и Китае не удостоилась достаточного внимания со стороны современных

¹ Автор имеет в виду японскую школу *дзёдо-синсю*, родоначальником которой был выдающийся религиозный реформатор Синран (1173—1268). — Прим. отв. ред.

авторов, пишущих о буддизме. Это объясняется специфическими трудностями, которыми сопровождается ее изучение. Единственной литературной формой самовыражения дзэн являются *гороку*¹ (букв. «речения»). Чтобы их понимать, необходим определенный опыт в дзэнской практике, так как одного знания классического китайского языка будет далеко не достаточно. Даже совершенное понимание буддийской философии в целом лишь незначительно облегчает проникновение в дзэн, поэтому многие ученые, пытающиеся истолковать истину дзэн и объяснить его развитие, к сожалению, терпят неудачу.

С другой стороны, так называемые мастера дзэн не могут выразить свои идеи на языке современной культуры. Свои наиболее продуктивные в интеллектуальном отношении годы они проводят в зале для медитации, а после завершения обучения становятся просто знатоками коанов. Конечно, это хорошо; но, к сожалению, они этим удовлетворяются, не выказывая никакого живого интеллектуального интереса к психологии и философии дзэн с точки зрения современной науки. Таким образом, дзэн остается сокрытым в *Речениях* наставников и в технике решения коанов. Он не спешит покидать монастырского уединения.

Конечно, было бы большой ошибкой даже на мгновение согласиться с тем, что мастерства в дзэн можно достичь только освоением его философии или через его психологическое описание. Впрочем, это не означает, что к дзэн нельзя подойти рационально,

¹ *Гороку* (кит. юй-лу) — жанр дзэнской литературы, оформленный в виде фрагментарных записей проповедей, поучений дзэнских наставников. В действительности это далеко не «единственная литературная форма самовыражения дзэн». — *Прим. отв. ред.*

нельзя сделать его понятнее обычному рассудку. Мне нет необходимости говорить, что мое изложение является не чем иным, как попыткой адаптировать предмет для рационального восприятия. Я надеюсь, что мои попытки представить дзэн с обыденной точки зрения, представить его как прямого наследника той веры, которая была впервые возведена или, скорее, реализована Буддой, помогут устранить некоторые трудности, обычно мешающие освоить дзэнскую мудрость. Преуспел ли я в этом или потерпел неудачу, — естественно, судить читателю.

Книга представляет собой сборник очерков, первоначально опубликованных в *Восточном буддисте* (The Eastern Buddhist), и только один из них, «История дзэн-буддизма», был написан специально для данного издания. Все они подверглись основательному пересмотру, некоторые части были полностью переписаны, добавлены новые главы. За этой книгой вскоре последует вторая серия очерков, посвященных другим важным аспектам дзэн.

Публикация данных очерков в форме книги осуществлена благодаря материальной и моральной поддержке господина Якити Атака из Осака, старого друга автора, не забывшего своего обещания, которое он дал ему в юности — наполовину всерьез, наполовину в шутку. За помощь в подготовке и редактировании рукописи автор также очень благодарен своей жене, без которой книга оказалась бы гораздо более несовершенной, чем она является.

Теперь, представляя миру эту скромную работу, написанную на неродном для автора языке, он не может не вспомнить своего усопшего учителя дзэн, Созэна Сяку из Энгакудзи (в Камакура), сожалея, что его жизнь не продлилась еще на несколько лет — не только ради японского буддизма, но и ради его многочисленных, безутешных ныне друзей. Уже седьмую осень кряду клены укрывают своими алыми

листьями его могилу в Мацу-га-ока. Пусть же его дух еще раз выйдет из своей глубокой медитации и критически оценит книгу, которая теперь представлена читателям!

Киото,
октябрь 1926

Дайсэцу Тэйтaro Судзуки

Очерк первый

ВВЕДЕНИЕ¹

Дзэн в своей сущности является искусством проникновения в природу самобытия, он указывает человеку путь, ведущий из зависимости к свободе. Предоставляя возможность пить прямо из источника жизни, он освобождает нас от всякого ярма, под которым мы, будучи конечными существами, обычно страдаем в этом мире. Можно сказать, что дзэн высвобождает все свойственные нам от природы виды энергии, заключенные внутри нас, энергии, которые в обычных условиях зажаты и искажены, поскольку не находят адекватного канала для своего выражения. Наше тело в чем-то напоминает электрическую батарею, в которой мирно покоится некая таинственная сила. Если эту силу пробуждают неправильным образом, она либо рассеивается попусту, либо деформируется в какую-нибудь аномалию. Таким образом, задача дзэн состоит в том, чтобы обезопасить нас от возможного безумия или увечья. Именно так я и понимаю свободу — как вольную игру всех творческих и благожелательных импульсов,

¹ Одна из популярных лекций, подготовленных автором для буддийских студентов в 1911 г. Впервые она была опубликована в *Восточном буддисте* (The Eastern Buddhist) под заголовком «Дзэн-буддизм очищает и освобождает жизнь». Так как в ней дзэн рассматривается в наиболее общем аспекте, я решил сделать ее введением к данной книге.

внутренне присущих нашим сердцам. В основном мы остаемся слепы к тому факту, что располагаем всеми необходимыми способностями для достижения счастья и любви друг к другу. Любые конфликты, которые мы видим вокруг, происходят из-за этого неведения. Поэтому дзэн побуждает нас к открытию «третьего глаза», как это называют буддисты, который прозревает ранее неведомую область, сокрытую от нас в силу нашего неведения. Когда рассеивается облако неведения, взгляду предстает бесконечное небо, и мы впервые открываем для себя природу собственного существа. Мы открываем тогда смысл жизни и осознаем, что она — это не просто слепые стремления и не просто игрище злых сил. Впрочем, даже не зная наверняка, какова окончательная ее цель, мы обретаем состояние бесконечности, которое позволяет принимать жизнь в ее развитии и рассеивает все пессимистические сомнения.

Если мы полны жизненной силы, но еще не пробудились к знанию жизни, нам трудно осмыслить серьезность всех составляющих ее конфликтов, которые становятся очевидными для нас, когда мы пребываем в спокойствии. Однако рано или поздно нам придется открыто обратиться к жизни и попытаться разрешить ее наиболее сложные и гнетущие загадки. Конфуций говорил: «В пятнадцать лет мой ум был направлен на изучение, и в тридцать я знал, на чем остановиться». Это одно из глубочайших высказываний китайского мудреца. Любой психолог согласится с ним, потому что, вообще говоря, пятнадцать лет — это возраст, когда юноша начинает более или менее серьезно осматриваться вокруг и задаваться вопросом о смысле жизни. Все духовные силы, прежде надежно спрятанные в подсознании, почти одновременно прорываются наружу. И когда происходит этот стремительный, безудержный прорыв, сознание может утратить равновесие, постоянно

или на время. Фактически многие случаи нервных срывов, характерных для подростка, вызваны потерей психического равновесия. В большинстве случаев последствия не очень серьезны, и кризис может миновать, не оставив глубоких следов. Однако у определенных людей, как из-за их наследственных тенденций, так и в связи с влиянием внешнего окружения на их гибкую структуру, бывает так, что пробуждение духовных сил затрагивает самые глубины их личности. В такие моменты от человека требуется сделать выбор между «вечным Нет» и «вечным Да». Этот выбор Конфуций назвал «изучением», имея в виду не изучение классиков, но глубокое погружение в тайны жизни.

В идеале результатом битвы становится «вечное Да», или «Да будет воля Твоя», поскольку, в конце концов, жизнь — это форма утверждения, как бы негативно она ни истолковывалась пессимистами. Но мы не можем отрицать тот факт, что в мире есть много вещей, которые могут направить слишком чуткий ум в другом направлении и заставят вслед за Андреевым в «Жизни человека» воскликнуть: «Я проклинаю все, данное тобою. Проклинаю день, в который я родился, проклинаю день, в который я умру. Проклинаю всю жизнь мою, ее радости и горе. Проклинаю себя! Проклинаю мои глаза, мой слух, мой язык. Проклинаю мое сердце, мою голову — и все бросаю назад, в твое жестокое лицо, безумная Судьба. Будь проклята, будь проклята вовеки! И проклятием я побеждаю тебя. Что можешь сделать ты со мною? ... Клещами смерти зажми мне рот — последней мыслью я крикну в твои ослиные уши: будь проклята, будь проклята!»¹ Это ужасное обвинение жизни и окончательное ее отрицание, это

¹ Цит. по: Леонид Андреев. Собрание сочинений: В 6-ти т. М., 1990. Т. 2. С. 483. — Прим. отв. ред.

наиболее мрачный вариант земной судьбы человека. Идея «бесследного ухода», кажется, представляется весьма правдоподобной, ведь мы действительно ничего не знаем о нашем будущем, кроме того факта, что мы все сгинем; гибели не избежит и сама земля, которая нас породила. Никто не сомневается в том, что есть основания для пессимизма.

Для большинства из нас жизнь — это страдание. Это несомненный факт. Пока жизнь является разновидностью борьбы, она не может быть ничем другим, кроме боли. Разве борьба не означает столкновения двух конфликтующих сил, каждая из которых стремится одержать верх над другой? Если битва проиграна, итогом становится смерть, а смерть — самое страшное из того, что есть в мире. Но даже победив смерть, человек остается в конце концов в одиночестве, которое оказывается еще более труднопереносимым, чем сама борьба. Человек может всего этого не сознавать и потворствовать сиюминутным чувственным импульсам, но такая неосознанность нисколько не отменяет фактов жизни. Сколь упорно слепцы ни отрицали бы существования солнца, они таким отрицанием не добьются его исчезновения. Тропическая жара безжалостно испепелит их, и если они не предпримут мер предосторожности, то будут стерты с лица земли. Будда был абсолютно прав, когда высказал свои Четыре благородные истины, первая из которых гласит, что жизнь есть боль. Разве кто-нибудь из нас пришел в этот мир без крика и протеста? Выход из мягкого и теплого материнского лона в холодную и враждебную среду — по меньшей мере болезненное событие. Рост всегда сопряжен с болью. Прорезывание зубов также весьма болезненно. Половое созревание обычно связано с душевным и физическим дискомфортом. Процесс развития организма, называемого обществом, также сопровождается болезненными ка-

таклизмами, и в настоящее время мы наблюдаем его мучительное рождение. Мы можем спокойно рассудить и сказать, что все это неизбежно, что никакое восстановление невозможно без разрушения предыдущего порядка, но тем самым мы никого не спасем от необходимости пройти через болезненную процедуру. Холодный интеллектуальный анализ не смягчает мук, на которые мы обречены. Боль, терзающая наши нервы, неискоренима. Все наше окружение подтверждает, что жизнь — мучительная борьба.

Однако в этом присутствует провиденциализм. Чем больше человек страдает, тем глубже становится его характер, а с углублением характера растет пронизательность в отношении тайн жизни. Все великие творцы, религиозные лидеры и социальные реформаторы сформировались в напряженной битве, в которую они смело вступали зачастую в слезах и с кровоточащим сердцем. Если ты ешь свой хлеб без скорби, тебе не доступен вкус реальной жизни. Мэн-цзы был прав, когда говорил, что, если Небу угодно сотворить великого человека, оно испытывает его всеми возможными способами до тех пор, пока он с триумфом не выйдет из всех болезненных испытаний. Мне Оскар Уайльд кажется в некоторой степени позером, любителем произвести эффект. Возможно, он и великий художник, но в нем есть что-то такое, что отвращает меня от него. Тем не менее как замечательно он восклицает в своем *De Profundis*: «В течение нескольких последних месяцев я после ужасных трудностей и борьбы смог усвоить некоторые уроки, спрятанные в самом сердце боли. Клерикалы и люди, которые легкомысленно пользуются языком, иногда говорят о страдании как о тайне. На самом деле оно — откровение. Человек получает способность разглядеть те вещи, которых доселе не видел, и вся история предстает

перед ним по-новому». Из этого высказывания видно, какое священнодействие произвела над его характером тюремная жизнь. Если бы он прошел через это испытание в начале своей карьеры, то оказался бы способен на более великие творческие достижения.

Мы слишком эгоцентричны. Оболочку эго, в которой мы пребываем, преодолеть чрезвычайно трудно. Кажется, мы заключены в нее навсегда, начиная с детских лет и до самого нашего ухода из жизни. Однако нам предоставляется масса возможностей прорваться через нее, и самая первая и важная из них случается тогда, когда мы вступаем в пору юности. В это время эго впервые по-настоящему сталкивается с «иным». Я имею в виду пробуждение половой любви. Эго, цельное и неделимое, начинает ощущать в самом себе некое разделение. Любовь, доселе дремавшая глубоко в сердце, поднимает голову и вносит в ум смятение, потому что она, пробудившись, требует теперь одновременно и утверждения, и уничтожения эго. Любовь заставляет эго утратить себя в объекте любви, но в то же самое время оно стремится к обладанию объектом как своей собственностью. Это противоречие, великая трагедия жизни. Подобное стихийное чувство, должно быть, является одним из божественных таинств, через которое человек получает стимул для восхождения. Бог создает трагические ситуации для совершенствования человека. Величайшие произведения мировой литературы, по сути, играют на этой, всегда одинаковой, струне любви, звук которой никогда не может нам надоесть. Однако не этой теме посвящена наша книга. Я хочу только подчеркнуть здесь, что через пробуждение любви мы получаем возможность на миг заглянуть в бесконечность вещей. После такого проблеска юное существо в соответствии со своим темпераментом, средой и об-

разованием склоняется или к романтизму, или к рационализму.

Можно сказать, что, когда оболочка эго разрушается и «иное» впитывается им в себя, происходит самоотрицание эго, что означает первый шаг к бесконечности. Выражаясь религиозным языком, за этим самоотрицанием следует напряженная борьба между конечным и бесконечным, между интеллектом и высшей силой, или, проще, — между плотью и духом. Это вопрос вопросов, неверное решение которого привело множество юных душ в лапы сатаны. Когда возмужавший человек оглядывается на дни своей юности, он чувствует только волну содрогания, проходящую через все его существо. Эта острая борьба может продолжаться до тридцатилетнего рубежа, достигнув которого Конфуций понял, на чем остановиться. Религиозное сознание теперь полностью пробуждается, и со всей серьезностью, всеми способами оно пытается либо избежать битвы, либо завершить ее. Человек читает книги, слушает лекции, жадно впитывает проповеди, испытывает влияние различных религиозных практик. И естественно, что в поле зрения может также попасть дзэн.

Как же дзэн отвечает на этот вопрос вопросов?

В первую очередь дзэн предлагает свое решение, прямо обращаясь к фактам личного опыта, а не к книжному знанию. Природа человеческого существа, в которой разгорается противоборство между конечным и бесконечным, постигается посредством более высокой способности, нежели интеллект. Поэтому дзэн утверждает, что интеллект только побуждает нас ставить вопрос, на который сам не может найти ответа, а потому должен отступить в сторону, освобождая место для чего-то более высокого и просветляющего. Интеллект обладает каким-то специфическим качеством беспокойства. Он может поставить достаточно вопросов, лишая-

щих сознание невозмутимости, зачастую он просто не способен дать на них удовлетворительных ответов. Он разрушает благословенный мир неведения, но при этом не восстанавливает прежнего порядка вещей, а предлагает что-то другое. Так как он указывает на неведение, его зачастую наделяют способностью просветлять, в то время как фактически он только вносит смятение, не освещая пути. Интеллект — не самое значительное состояние сознания; он должен ожидать, что придет нечто более высокое, что поможет ему решить вопросы, которые он ставил, не задумываясь о последствиях. Если бы было возможно сотворить из сумятицы новый порядок, установив его раз и навсегда, тогда необходимость в философии отпала бы после того, как ее систематизировал некий великий мыслитель — какой-нибудь Аристотель или Гегель. Однако история мысли показывает, что каждая новая структура, возведенная человеком великого интеллекта, наверняка будет низвергнута теми, кто идет по его стопам. Постоянные низвержение и возведение не составляют трагедии, пока дело касается только философии, поскольку внутренняя природа интеллекта, как я ее понимаю, требует этого, и мы так же не можем положить конец философским поискам, как и собственному дыханию. Но если ставится вопрос о самой жизни, то окончательный ответ нельзя получить от интеллекта, даже если допустить, что он на это способен. Мы даже на мгновение не можем приостановить нашу жизнедеятельность, для того чтобы философия смогла беспрепятственно распутать ее тайны. Пусть тайны остаются тайнами, но жизнь должна продолжаться. Голодный не может ждать, пока будет проведен полный анализ пищи и определена питательная ценность каждого ее ингредиента. Для мертвеца научная информация о пище не имеет вообще никакой ценности. Поэтому для решения

своих глубочайших задач дзэн не полагается на интеллект.

«Личный опыт» означает непосредственное соприкосновение с фактом, без какого бы то ни было посредника. Излюбленная дзэнская аналогия такова: чтобы указать на луну, нужен палец, но горе тому, кто принимает палец за луну; чтобы принести рыбу домой, нужна корзина, но когда рыба уже подана на стол, зачем продолжать возиться с корзиной? Вот факт, так давайте возьмем его голыми руками, пока он не ускользнул, — предлагает дзэн. Как природа не терпит пустоты, так дзэн не терпит ничего, что вмешивается между фактом и нами. Согласно дзэн, в факте самом по себе отсутствует борьба между конечным и бесконечным, между плотью и духом. Это пустые различия, изобретенные интеллектом в собственных целях. Те, кто относится к ним всерьез или приписывает их самому факту жизни, просто принимает палец за луну. Когда мы голодны, мы едим, когда хотим спать, мы ложимся в постель. Разве здесь присутствует конечность или бесконечность? Разве мы не совершенны в себе, все и каждый? Жизни как процессу свойственна самодостаточность. Но если вклинивается беспокойный интеллект и пытается ее нарушить, мы утрачиваем способность просто жить и думаем, будто мы чего-то лишены. Если оставить интеллект в покое, он найдет себе применение в определенной сфере, но не следует позволять ему вмешиваться в движение потока жизни. Если вам все-таки хочется заглянуть в этот поток, делайте это, не пытайтесь преградить ему путь. Течение жизни не подлежит остановке и вмешательству ни при каких обстоятельствах; как только вы погружаете в этот поток свои руки, его прозрачность нарушается, и он перестает отражать ваш изначальный и вечный образ.

Дзэн имеет свои собственные четыре постулата, которые почти соответствуют «четырем максимам» школы нитирэн:¹

Особая передача, не основанная на священных текстах;
Независимость от слов и знаков;
Прямое обращение к человеческой душе;
Прозрение собственной природы и достижение
состояния Будды.²

Здесь суммировано все, что понимается в дзэн под религией. Конечно, мы не должны забывать, что у этого уверенного заявления есть своя история. Во времена распространения дзэн в Китае большинство буддистов или занимались обсуждением глубоких метафизических вопросов, или удовлетворялись простым соблюдением этических предписаний, установленных Буддой, или вели сонную жизнь, будучи полностью поглощенными созерцанием эфемерности вещей этого мира. Все они не сумели понять великого факта жизни, которая течет сама по себе, вне этих жалких потуг интеллекта или воображения. Бодхидхарма и его последователи признали это прискорбное положение вещей, а потому провозгласили приведенные выше «четыре великих утверждения» дзэн. По сути, в этих постулатах подразумевается, что дзэн

¹ Школа *нитирэн* была основана монахом Нитирэном (1222—1282) на основе идей другой буддийской школы, *тэндай* (кит. *тяньтай*). Нитирэн считал свою деятельность миссией, он выступал с резким осуждением остальных течений японского буддизма, особенно четырех из них — *сингон*, *дзэн*, *рицзу* и *дзёдо*. «Четырехчленная критика» Нитирэна (или «четыре максимы», в передаче Д. Т. Судзуки) обосновывала программу его политических действий. — *Прим. отв. ред.*

² См. также очерк, озаглавленный «История дзэн-буддизма...». С. 194.

имеет собственный способ указать на природу индивидуального существа. Когда индивид испробует такой способ, он обретает состояние Будды, которое на основе единства высшего порядка гармонизирует все противоречия и устраняет беспокойство, порожденное интеллектом.

По этой причине дзэн никогда не объясняет, он лишь указывает; он не разглагольствует и не обобщает, но всегда имеет дело с фактами, конкретными и осязаемыми. С точки зрения логики, дзэн, возможно, полон противоречий и тавтологий. Но, выходя за пределы всех вещей, он невозмутимо идет своим путем. Как метко сказал один мастер дзэн, «с самодельной тростью на плече он уверенно идет между гор, которые встают вокруг, — одна выше другой». Он не бросает вызов логике, он просто идет тропой фактов, оставляя все остальное на произвол судьбы. Только в случае, если логика, игнорируя свои естественные функции, пытается идти по следу дзэн, он во всеуслышание заявляет о своих принципах и прогоняет непрошенного преследователя. Дзэн не является противником чего-либо. Он не станет бороться с интеллектом, если может иногда использовать его в своих интересах. Мы можем привести некоторые примеры, показывающие непосредственное отношение дзэн к фундаментальным фактам существования.

Однажды Риндзай (Линь-цзи)¹ сказал:

— Массу красноватой плоти возглавляет настоящий муж без чина;² он беспрестанно покидает ваши органы чувств и возвращается в них. Если вы еще не убедились в этом, смотрите! смотрите!

¹ Основатель одноименной школы дзэн-буддизма, умер в 867 г.

² Вариант перевода: «подлинный человек без титула». — *Прим. пер.*

Один монах вышел вперед и спросил:

— Кто настоящий муж без чина?

— Говори! Говори! — воскликнул Риндзай, встав со своего плетеного сиденья, и схватил монаха. Монах в нерешительности не знал, что сказать, и тогда мастер отпустил его со словами:

— Какая чепуха — этот настоящий муж без чина!

После чего ушел в свою комнату.

Риндзай стал известен своим «грубым» и прямолинейным отношением к ученикам. Он не любил околичностей, которые, как правило, свойственны равнодушному мастеру. Скорее всего, он научился прямоте у своего учителя Обаку (Хуан-не), который в ответ на вопрос о фундаментальных принципах буддизма ударил его трижды. Нет необходимости разъяснять, что смысл дзэн не заключен в каком-то битье или в бесцеремонном обращении с вопрошающим. Если вы примете это за сущность дзэн, то совершите такую же большую ошибку, что и человек, путающий палец с лунной. В любой практике, но в дзэн особенно, все эти внешние проявления и демонстрации не должны приниматься за основу. Они только указывают на способ отношения к фактам. В качестве указателей они, конечно, важны, мы не можем без них обойтись. Но если мы запутаемся в них однажды, словно в сетях, мы обречены на то, чтобы никогда не суметь постичь дзэн. Кто-то может подумать, что дзэн всегда пытается поймать нас в сети логики или в словесную ловушку. Один раз поскользнувшись, вы обрекаете себя на вечное проклятие, и вам уже не обрести свободы, которой вы жаждете всем сердцем. Поэтому Риндзай «голыми руками» хватается то, что предстает непосредственно и всем нам. Если наш «третий глаз» открылся в незамутненном виде, мы безошибочно узнаем, куда нас направляет Риндзай. Прежде всего следует проникнуться самим духом

мастера и обратиться к «внутреннему человеку», который пребывает именно там. Никакие словесные объяснения не помогут нам прозреть собственную природу. Чем больше вы объясняете ее, тем дальше она от вас ускользает. Это все равно что пытаться схватить собственную тень. Вы бежите за ней, и она с такой же скоростью убегает. Когда до вас это дойдет, вы проникнете в самый дух Риндзая или Обаку и признаете, насколько они добросердечны.

Уммон¹ (Юнь-мэн) был еще одним великим мастером дзэн, он жил в конце династии Тан. Ему пришлось пожертвовать одной своей ногой, чтобы проникнуть в жизненный принцип, порождающий вселенную, в том числе и его собственную жизнь. К своему наставнику Бокудзю (Му-чжоу), который был старшим учеником Риндзая при Обаку, его допустили только с третьей попытки. Мастер спросил:

— Ты кто?

— Я — Бунь-янь (Вэнь-янь), — ответил монах. (Его имя было Бунь-янь, а Уммон — название монастыря, где он поселился позже).

Когда ищущему истину монаху позволили войти в ворота, мастер схватил его за грудки и потребовал:

— Говори! Говори!

Уммон замешкался, и мастер вытолкнул его за ворота со словами:

— Ох, парень, ни на что ты не годишься!²

Учитель так захлопнул ворота, что прищемил Уммону ногу и сломал ее. Страшная боль внезапно пробудила беднягу к осознанию величайшего факта в жизни. Он вдруг перестал быть дотошным, жалким монахом, — но достигнутое таким способом озарение привело к потере ноги. Однако подобные случаи

¹ Основатель одноименной школы дзэн-буддизма, умер в 996 г.

² Буквально: «старое тупое циньское сверло».

были не единичными. История дзэн знает многих, кто во имя истины был готов пожертвовать частью своего тела. Конфуций говорил: «Если человек утром постигает дао, вечером он может спокойно умереть». Разумеется, некоторые люди согласятся с тем, что истина обладает большей ценностью, чем жизненное прозябание, чем простое животное существование. Но, увы, в мире так много живых трупов, погрязших в невежестве и чувственности.

Именно здесь дзэн наиболее труден для понимания. К чему эти сарказм, брань? К чему это напускное бессердечие? Чем заслужил монах Уммон потерю ноги? Ведь он был скромным искателем истины, искренне стремившимся получить от учителя просветление; так была ли основанная на понимании дзэн необходимость трижды выставлять беднягу за дверь, а когда она оказалась приоткрыта, с таким остервенением захлопнуть ее? Это ли было буддийской истиной, которой так жаждал Уммон?

Примечательно, однако, что в итоге желаемого достигли обе стороны. Мастер был удовлетворен тем, что его ученик постиг тайну своего бытия; что касается ученика, он был благодарен мастеру за все, что произошло с ним. Очевидно, дзэн представляет собой наиболее иррациональную, непостижимую вещь в мире. Поэтому я и говорил ранее, что дзэн не подлежит логическому анализу или интеллектуальной обработке. Его внутренний дух может быть испытан только непосредственно каждым из нас. Подобно тому как отражают друг друга два зеркала, факт и наша собственная духовная природа должны встретиться лицом к лицу без посредников. Если это происходит, мы получаем возможность схватить живой пульсирующий факт в его бытии.

До этого момента свобода — просто слово. Первой целью дзэн было избавление от зависимости, в которой пребывают все конечные существа, но если

мы не разрубим саму цепь неведения, которой мы связаны по рукам и ногам, где нам искать освобождения? И эта цепь неведения порождена только интеллектом и чувственной обусловленностью, она нераздельно спаяна с каждой нашей мыслью, с каждым нашим ощущением. От нее, по словам мастеров дзэн, так же трудно избавиться, как от мокрой одежды. «Мы рождены свободными и равными».¹ Что бы под этим ни подразумевалось в социальном и политическом смысле, дзэн подтверждает абсолютную истинность этого высказывания в духовном плане, имея в виду, что все путы и оковы, мешающие нам, приобретены в ходе жизни вследствие неведения истинных основ существования. Все воздействия, иногда словесные, иногда физические, которым дружелюбно и благожелательно подвергают наставники всякую пытливую душу, направлены на возвращение ее к первоначальному состоянию свободы. И это никогда по-настоящему не осознается до тех пор, пока лично не будет испытано в результате собственных усилий, независимо от любых идейных установок. Ключевая мысль дзэн состоит в том, что мы в силу своего неведения считаем естественным фактом борьбу между конечным и бесконечным, которая происходит в нашем существе. На самом же деле изначально нет никакой необходимости в борьбе, и покой, которого мы так жаждем, всегда находится с нами. Знаменитый китайский поэт и государственный деятель Сотоба (Су Дун-по) выразил эту мысль в следующем стихотворении:

Моросящий дождь на горе Лу,
И волны, вздымающиеся в Чжэ-цзян;

¹ Это фраза из «Декларации прав человека и гражданина», принятая французским Учредительным собранием в августе 1798 г. — *Прим. отв. ред.*

Пока ты там не побывал,
Ты, конечно, был полон сожалений,
Но однажды ты сходил туда и, вернувшись домой,
Понял, как выглядит мир!
Моросящий дождь на горе Лу,
И волны, вздымающиеся на Чжэ-цзян.

Ему вторит Сэйгэн Исин (Цин-юань Вэй-синь):
«Когда человек еще не начал изучать дзэн, горы для него — это горы, а воды — это воды. После того как он проникает в сущность дзэн под руководством достойного мастера, горы для него — уже не горы, а воды — не воды. Но потом, когда он действительно достигает обители покоя, горы снова становятся горами, а воды водами».

Наставника Бокудзю (Му-чжоу), который жил во второй половине IX в., однажды спросили:

— Мы каждый день нуждаемся в одежде и пище, но как этого избежать?

— Одеваться и есть, — ответил мастер.

— Я вас не понимаю, — признался спросивший.

— Если вы не понимаете, носите свое платье и ешьте свою еду.

Дзэн всегда имеет дело с конкретными фактами и не пускается в обобщения. И я тоже не желаю добавлять ненужных ног нарисованной змее, но если все же попытаться философски прокомментировать Бокудзю, можно сказать следующее. Мы все конечны и не можем жить вне пространства и времени: поскольку мы рождены на земле, у нас нет способа объять необъятное. Как можем мы освободиться от ограниченности существования? Возможно, эта идея заложена в первом вопросе монаха, которому мастер отвечает, что спасения следует искать в самой конечности, нет никакого бесконечного, отдельного от конечных вещей; если вы ищете какое-то трансцендентное начало, это отрежет вас от относитель-

ного мира, что будет равносильно вашему самоуничтожению. Вас вряд ли устроит обретение спасения ценой собственного существования. Если так, — пейте, ешьте и найдите способ освобождения в еде и питье.

Эта мысль была слишком глубока для спросившего, который признался в том, что он не понимает смысла сказанного мастером. Поэтому последний продолжил: неважно, понимаете вы или нет, продолжайте жить в конечном, с конечным; ведь иначе вы умрете, если перестанете питаться и согревать себя, стремясь к бесконечному. Независимо от характера вашей борьбы нирвану следует искать внутри сансары (рождения-и-смерти). Будь ты просветленный мастер дзэн или первейший простак, ты не можешь обойти так называемые законы природы. Когда же-лудок пуст, оба испытывают голод; когда идет снег, оба одеваются теплее. Впрочем, я не хочу сказать, что они — материальные существа, но они есть то, что они есть, независимо от степени их духовного развития. Как сказано в буддийских текстах, темнота пещеры обращается в просветление, когда зажжен факел духовного озарения. Это означает не то, что одна вещь, называемая темнотой, сначала удаляется, а другая вещь, известная как просветление, после этого привносится, но то, что просветленность и темнота субстанциально, изначально являются одним и тем же, и замена одного на другое происходит только субъективно, внутри нас. Отсюда следует, что конечное есть бесконечное, и наоборот. Они не отделены друг от друга, но, с интеллектуальной точки зрения, мы вынуждены разделять их. Так можно логически интерпретировать идею, которая содержится в ответе Бокудзю. Ошибка заключается в расчленении надвое того, что в действительности составляет абсолютное единство. Разве не единым целым является жизнь, которую мы ведем, жизнь, которую мы

безжалостно расчленив на части убийственным ножом своего интеллекта?

Когда монахи обратились с просьбой о проповеди к Хякудзё Нэхану (Бай-чжан Не-пань), он послал их работать в поле, пообещав после работы поговорить с ними о величайшем учении буддизма. Они повиновались, а когда пришли слушать проповедь, мастер, не говоря ни слова, просто раскрыл им свои объятия. Возможно, ничего таинственного в дзэн нет. Все доступно для вашего обозрения. Если вы едите свою пищу и опрятно одеваетесь, работаете в поле, выращивая рис или овощи, значит вы делаете все, что требуется от вас на этой земле, и бесконечное реально для вас. В каком смысле реально? Когда Бокудзю спросили, что такое дзэн, он произнес санскритскую цитату из сутры: «Махапраджняпарамита!» (по-японски *Макаханьяхарамии!*). Спросивший сознался в своей неспособности понять смысл этой странной фразы, и мастер пояснил ее такими словами:

Мое платье истрепалось за многие годы,
И его лохмотья ветер унес в облака!

Может быть, бесконечность — это и есть такой нищий бродяга?

Как бы то ни было, нельзя упускать из виду, что покой, или нищета (а покой возможен только в нищете), достигается после ожесточенной битвы, в которой участвуют все силы вашей личности. Удовлетворенность, основанная на праздности ума или на его склонности к *laissez-faire*,¹ — это вещь, которой следует избегать в первую очередь. В ней есть только лень и растительное существование, но нет дзэн. Следует отдаться битве со всей силой и мужеством, иначе, какой бы покой ни был достигнут в результате,

¹ Буквально: «оставаться в стороне». — Прим. пер.

он будет просто видимостью, не имеющей под собой прочного фундамента, и первая же буря разрушит эту постройку. Дзэн достаточно последователен в этом. Наряду с мистическим порывом в дзэн встречается и нравственная стойкость, а она приходит из битвы, которая ведется за жизнь, битвы смелой и решительной.

Впрочем, с точки зрения этики, дзэн можно рассматривать как дисциплину, нацеленную на трансформацию характера. Наша обычная жизнь затрагивает только периферию личности, она не возмущает глубинных слоев души. Даже когда пробуждается религиозное сознание, большинство из нас довольно легкомысленно к этому относится, и не остается следов напряженной душевной битвы. Тем самым мы как бы живем на поверхности вещей. Мы можем быть умными, яркими, но всему, что мы создаем, не хватает глубины, откровенности и многого другого, и оно не взывает к самому сокровенному чувству. Некоторые люди совершенно неспособны создать ничего, кроме однодневки или имитаций, выдающих узость их характера и недостаток духовного опыта. Хотя дзэн в первую очередь является религией, он также формирует нашу нравственность. Лучше сказать, что глубокий духовный опыт с необходимостью производит изменения в нравственной структуре личности.

Как это возможно?

Истина дзэн такова, что, если мы хотим проникнуть в нее, нам придется преодолеть множество препятствий, не теряя бдительности на этом, зачастую долгом, пути. Постигание дзэн — не простая задача. Один мастер дзэн заметил, что жизнь монаха по силам только человеку большой нравственной силы и что даже из государственного министра может не получиться настоящего монаха (надо заметить, что в Китае получить должность государственного министра считалось величайшим достижением). Дело не

только в том, что монашество предполагает суровый аскетизм, оно подразумевает восхождение человека на высшую ступень духовного развития. Все высказывания и деяния великих мастеров дзэн были бы невозможны без такого восхождения. У этих мастеров нет намерения выглядеть загадочными или озадачивать нас. Их души исполнены глубоким опытом. Поэтому, если мы не достигаем той же духовной высоты, что и наставники, мы не обретаем такого, как у них, всеобъемлющего видения мира. Рёскин¹ говорил: «Будьте уверены в том, что если автор достойный, то вы не сможете с первого раза понять его, — напротив, к целостному пониманию вы очень долго не придете. И дело не в том, что он говорит не то, что подразумевает, и также не том, что он использует сильные выражения: он просто не может высказать всего. Что еще более странно, он и не будет объясняться, но скроет смысл в притче, чувствуя, что вам надо именно этого. Я не четко представляю себе причину этого и не подвергаю анализу столь жестокую скрытность мудрых мужей, которая заставляет их всегда утаивать свои сокровенные мысли. Они одарят ими вас не ради того, чтобы помочь вам, но в знак награды и, прежде чем это произойдет, уверятся в том, что вы заслужили ее». И этот ключ к королевским сокровищам мудрости дается нам только после длительной и мучительной нравственной борьбы.

Обычно сознание человека отягощено всевозможной интеллектуальной чепухой и погружено в мусор страстей. Конечно, в повседневной жизни все это имеет определенный смысл. Не будем этого отрицать.

¹ Рёскин Джон (1819—1900) — английский критик и искусствовед, популяризатор неоготического стиля в архитектуре. Оказывал большое влияние на общественные вкусы в викторианской Англии. — *Прим. отв. ред.*

Но в основном благодаря именно этому бремени мы делаемся жалкими, стеная от ощущения несвободы. Как только мы хотим сделать движение, оно оковами впивается в наше тело, душит нас и заслоняет непроницаемой завесой горизонт нашего духа. Мы чувствуем, что постоянно живем в напряжении. Мы тоскуем о естественности и свободе, но не надеемся их обрести. Мастера дзэн знают об этом, потому что они однажды прошли через такие же состояния. Они хотели бы, чтобы и мы избавились от этой тяжелой ноши, которая на самом деле только мешает жить в истине и свете. Поэтому они произносят лишь несколько слов, стараясь скорее в действии показать, что если мы их правильно поймем, то сможем освободиться от гнета и тирании этих интеллектуальных накоплений. Но понимание не приходит к нам легко. При длительной привычке к гнету от духовной инерции избавиться трудно. Фактически она проникает в самые корни нашего существа, и поэтому перестройке подлежит вся структура личности. Процесс восстановления омыт слезами и кровью. Но иначе не забраться на высоту, которой достигли великие мастера: истина дзэн не сдается, если ее не атаковать всеми силами личности. Путь усеян терниями, и особенно он скользок у вершины. Это не пустое времяпрепровождение, но задача, достойная целой жизни, поэтому ленивому не стоит и пытаться с ней справиться. Это также нравственная наковальня, на которой выковывается характер. На вопрос: «Что такое дзэн?» — мастер ответил: «Масло, кипящее на ярком огне». Мы должны пройти через этот жар, прежде чем дзэн улыбнется нам и скажет: «Теперь вы у себя».

Вот одно из таких высказываний мастеров дзэн, которое способно перевернуть наше сознание. Хокодзи (Пан-юнь), бывший конфуцианец, спросил Басо (Ма-цзю, умер в 788 г.): «Что это за человек,

который не испытывает привязанности ни к одной вещи?» Мастер ответил: «Я расскажу тебе, когда ты выпьешь одним глотком все воды Западной реки». Что за неуместный ответ на самый серьезный вопрос, который когда-либо задавали в истории мысли! Этот ответ звучит почти кощунственно, если представить все множество душ, сломавшихся под тяжестью данного вопроса. Однако в серьезности Басо нет повода сомневаться, и это хорошо известно всем тем, кто изучает дзэн. Фактически расцвет дзэн после шестого патриарха Хуэй-нэна во многом обязан блестящей карьере Басо, под руководством которого выросло более восьмидесяти заслуженных мастеров, и деятельности Хокодзи, который был одним из наиболее продвинутых мирских последователей дзэн и заслуженно пользовался репутацией китайского Вималакирти.¹ Разговор двух таких уважаемых мастеров дзэн не мог быть праздной болтовней. Каким бы легким и даже беспечным он ни казался, он является драгоценным украшением литературы дзэн. Трудно даже представить, сколь многие последователи дзэн покрывались потом и исходили слезами, не будучи способны постичь эту фразу Басо.

Как-то один монах спросил мастера Сина из Тёса (Чжан-ша Цинь-чэнь):

— Куда ушел после своей смерти Нансэн (Нань-цюань)?

— Когда Сэкито (Ши-тоу) был юным послушником, он видел шестого патриарха, — ответил мастер.

— Я не спрашиваю про юного послушника. Я хочу знать, куда делся Нансэн после смерти?

¹ Мирянин *Вималакирти* — главный персонаж одноименной махаянской сутры, написанной до II в. н. э. на санскрите и переведенной на китайский язык в IV в. Сутра о Вималакирти пользовалась большой популярностью в раннем чань (дзэн). — *Прим. отв. ред.*

— А насчет этого надо подумать, — последовал ответ.

Бессмертие души — еще один серьезный вопрос. Можно практически наверняка утверждать, что история религии основывается на одном этом вопросе. Каждый хочет знать о жизни после смерти. Куда мы деваемся, когда покидаем землю? Действительно ли существует иная жизнь или конец этой жизни означает конец всего? И хотя многих не тревожит высший смысл Единого, «без второго», нет такого человека, кто хоть раз в своей жизни не задавался вопросом о посмертной судьбе. Вопрос о том, видел юный Сэкито шестого патриарха или нет, не кажется органично связанным с уходом Нансэна. Последний был учителем Тёса, и, естественно, монах спросил, куда же в конце концов попал учитель. Ответ Тёса — не ответ, если о нем судить с точки зрения обыденной логики. Поэтому возник второй вопрос, но мастер снова ограничился уклончивым ответом. Что объясняет это его «надо подумать»? Отсюда очевидно, что дзэн и логика — разные вещи. Когда мы перестаем удерживать в уме это различие и ожидаем, что дзэн представит нам некое логически связанное, рациональное объяснение, мы тем самым совершенно не понимаем смысла дзэн.

Как я уже говорил вначале, дзэн имеет дело с фактами, а не с обобщениями. И именно опираясь на факты, дзэн проникает в самые основания личности. Интеллект обычно не ведет к ним, поскольку мы живем не интеллектом, а волей. Верно говорит брат Лоуренс¹ в «Практике божественного присутствия»:

¹ Лоуренс из Бриндизи (Чезаре де Росси, 1559—1619) — итальянский католический монах ордена капуцинов, активный противник Реформации, видный деятель церкви. Канонизирован в 1881 г. Католики отмечают день его памяти 23 июля. — *Прим. отв. ред.*

«Мы должны различать акты понимания и акты воли: первые играют сравнительно небольшую роль, а вторые — универсальны».

Литература дзэн переполнена подобными утверждениями. Они высказываются вроде бы невзначай, невинно, однако те, кто знает, что такое дзэн, могут подтвердить, что эти фразы, так естественно слетающие с уст мастеров, подобны смертельному яду, прием которого внутрь причиняет такую боль, как при девятикратном завороте кишок, — если выразиться на китайский манер. Но, только испытав такую боль и спазмы, при которых исторгаются внутренние нечистоты, человек возрождается с новым видением жизни. Как ни странно, дзэн становится понятнее после того, как испытана эта духовная борьба. Однако не подлежит сомнению, что дзэн — это реальный личностный опыт, но не знание, приобретаемое в результате анализа или сопоставления. «Не говорите о поэзии ни с кем, кроме поэта; лишь больной способен сочувствовать больному». Это объясняет ситуацию в целом. Только зрелое сознание может «звучать» в унисон с сознанием мастера. При достижении этой зрелости стоит тронуть одну струну, как сразу же отзовутся другие. Звуковая гармония всегда возникает при симпатическом резонансе двух или более струн. И в этом смысле дзэн делает наши умы податливыми и восприимчивыми к духу старых мастеров. Иными словами, дзэн высвобождает психическую энергию, имеющуюся у нас в запасе, присутствие которой мы не осознаем при обычных обстоятельствах.

Некоторые говорят, что дзэн — это самовнушение. Но это не объясняет ничего. Когда произносятся: «Ямато-дамаси», это слово пробуждает в большинстве японцев пылкие патриотические чувства. Детей приучают уважать флаг восходящего солнца, и когда солдаты видят державные цвета, они непроизвольно

салютуют. Если мальчика упрекнуть в том, что он не ведет себя как маленький самурай и позорит память своих предков, он сразу же соберет волю в кулак и будет противостоять соблазнам. Все эти идеи являются для японцев идеями, высвобождающими энергию, а само это высвобождение, как говорят некоторые психологи, является результатом самовнушения. Социальные стереотипы и инстинкт подражания также можно определить как самовнушение. Такова и нравственная дисциплина. Ученикам подается пример, чтобы они ему следовали или подражали. Идея постепенно укореняется в них посредством внушения, и в итоге они начинают действовать, как по собственной воле. Но теория самовнушения неплодотворна, она ничего не объясняет. Когда говорят, что дзэн — самовнушение, становится ли нам более понятным, что есть дзэн? Некоторые люди считают, что если пользоваться модными терминами, то можно сойти за ученого, и успокаиваются на этом, словно бы данные термины они уже объяснили. Изучением дзэн должны заниматься более глубокие психологи.

Есть мнение, что в нашем сознании существует какая-то неизвестная область, которая до сих пор не была тщательно и систематически исследована, область, называемая «бессознательным», или «подсознанием». Эта территория населена мрачными образами, и естественно, что большинство ученых опасаются в нее вторгаться. Но такие опасения не служат основанием для отрицания ее существования. Даже сфера нашего обычного сознания заполнена всевозможными образами — добрыми и злыми, связными и путанными, светлыми и темными, отчетливыми и смутными; таким же является и подсознательное, хранилище всевозможных форм оккультизма и мистики, если понимать под ними все тайное, сверхъестественное, психическое или спиритуальное. Вероятно, сила, позволяющая нам заглянуть в собственную

природу, также сокрыта там, и, возможно, именно ее дзэн пробуждает в нашем сознании. Мастера фигурально говорят об этом как об открытии «третьего глаза». Популярное название этого открытия, или пробуждения, — «сатори».

Как оно осуществляется?

Посредством медитации над теми высказываниями и действиями, которые напрямую исходят из внутренних пространств, не затуманенных интеллектом или воображением, и которые точно рассчитаны для искоренения любого хаоса, возникающего из неведения и смятения.¹

В этой связи читателю, возможно, будет интересно ознакомиться с некоторыми методами,² которыми пользуются мастера, для того чтобы открыть духовное зрение ученика. Естественно, что они часто пускают в ход разнообразные религиозные атрибуты, которые берут с собой, когда приходят в Зал Дхармы.³ К самым популярным относятся *хоссу*,⁴ *сиппэ*,⁵ *нэй*,⁶ или *сюдзё* (посох). Последний, пожалуй, явля-

¹ Дзэн по-своему использует так называемые медитации; методы дзэн отличаются от того, что понимается под медитацией в традиции хинаяны. Дзэн не имеет отношения к чистому квиетизму (душевному спокойствию) и растворению личности в транс. Более подробно я, возможно, остановлюсь на этом в другом месте.

² См. эссе под заголовком «Практические методы наставления в дзэн».

³ Зал Дхармы — одно из помещений буддийского монастыря, в котором наставники обычно произносят проповеди. — *Прим. отв. ред.*

⁴ Первоначально — индийская метелка против москитов.

⁵ Бамбуковая палка длиной в несколько футов.

⁶ Палка или жезл причудливой формы, который изготавливается из различных материалов. Буквальное значение этого слова — «чего желаешь или о чем думаешь» (санскр. *чинта*).

ется излюбленным орудием демонстрации истины дзэн. Мне хочется привести несколько примеров его использования.

Согласно Эрё (Хуэй-лэн) из Тёкэй (Чан-цин), «если кто-нибудь понял, что такое посох, его жизнь, посвященная изучению дзэн, достигла завершения». Это напоминает цветок на потрескавшейся стене, о котором писал Теннисон.¹ Если мы понимаем смысл посоха, значит, мы знаем, «что есть Бог и что есть человек», иными словами, мы прозрели сущность своего бытия, и это прозрение кладет конец всем сомнениям и страстям, которые возмущали наше душевное спокойствие. Так можно полностью осознать значение посоха в дзэн.

Эсэй (Хуэй-цин) из Басё (Ба-цзяо), который жил, вероятно, в десятом столетии, однажды заявил следующее:

— Если у вас есть посох, я дам вам его; если у вас его нет, я отберу его у вас.

Это одно из наиболее характерных высказываний дзэн. Однако позднее Бокицу (Му-цзи) из Дайи (Да-вэй) осмелился его оспорить, сказав совершенно противоположное:

— Ко мне это не относится. Если у вас есть посох, я отберу его у вас; если у вас нет посоха, я дам вам его. Вот что я говорю. Вы умеете обращаться с посохом? Или не умеете? Если умеете, Токусан (Дэ-шань) станет вашим авангардом, а Риндзай (Линь-цзи) — арьергардом. Но если не умеете, его следует вернуть настоящему хозяину.

Один монах подошел к Бокудзю и спросил:

¹ Теннисон Альфред (1809—1892) — английский поэт, один из основных представителей викторианской поэзии, поэт-лауреат при дворе королевы Виктории, с которой был лично знаком. — *Прим. отв. ред.*

— Какое утверждение превосходит [мудрость] всех Будд и патриархов?

Мастер мгновенно взмахнул своим посохом перед присутствующими со словами:

— Я называю это посохом, а как называете вы?

Монах, который задал вопрос, не нашелся, что ответить. Мастер, снова взмахнув посохом, сказал:

— Утверждение, превосходящее [мудрость] всех Будд и патриархов: разве не это хотел ты услышать, монах?

Те, кто по невниманию пропускает замечания, подобные замечаниям Бокудзю, могут счесть его слова полной чепухой. Может показаться, что не имеет значения, называть палку посохом или нет, когда идет речь о божественной мудрости, выходящей за пределы нашего знания. Возможно, слова Уммона, другого великого мастера дзэн, более доступны для понимания. Он однажды тоже поднял свой посох перед братией и произнес:

— В священных текстах мы читаем, что невежда принимает это за реальную вещь, хинаянисты определяют это как несуществующее, пратьекабудды рассматривают это как галлюцинацию, а бодхисаттвы указывают на его кажущуюся реальность, которая, по существу, пуста. Однако, монахи, — продолжил мастер, — вы просто называйте это посохом, когда видите его. Двигайтесь или останавливайтесь, как вам угодно, но не пребывайте в нерешительности.

Вот опять тот же старый, скромный посох, и еще более загадочные высказывания Уммона. Однажды он заявил следующее:

— Мой посох превратился в дракона, который проглотил всю вселенную; где же окажется вся огромная земля с ее горами и водами?

В другой раз, цитируя древнего буддийского философа, который говорил, что, «если постучать по

пустому пространству, раздастся голос; если ударить по деревяшке, не будет ни звука», Уммон извлек свой посох и, ударив по воздуху, завопил:

— Ай, как больно!

Затем, стукнув по доске, спросил:

— Что-нибудь слышно?

Один монах ответил:

— Да, слышен стук.¹

— О, невежда! — воскликнул мастер.

Если продолжать в том же духе, то это никогда не кончится. Поэтому я на этом останавливаюсь, предвкусывая вопросы, которые могут возникнуть: «Имеют ли эти высказывания какое-то отношение к проникновению человека в собственную сущность? Есть ли связь между этими, на первый взгляд, бессмысленными разговорами о посохе и серьезнейшим вопросом о реальности жизни?»

В ответ я добавлю следующие два отрывка, один из Дзимё (Цзы-мина), а второй из Энго (Юань-у). В одной из своих проповедей Дзимё сказал:

— Если взять одну пылинку, огромная земля проявляется в ней во всей своей полноте. В одном льве обнаруживаются миллионы львов, и в миллионах львов — один лев. Разумеется, их существуют тысячи и тысячи, но вам известен один, только один.

С этими словами он поднял свой посох и продолжил:

— Вот принадлежащий мне посох, а где же тот один лев?

Выкрикнув «Квац!» (хэ), он опустил посох и покинул кафедру.

¹ Это напоминает одно замечание мастера Тэна (Чжэня) из Хофуку (Бао-фу), который, увидев приближающегося монаха, взял свой посох и ударил по колонне, затем по монаху. Когда монах, естественно, вскрикнул от боли, мастер сказал: «Как так может быть, что ему не больно!»

В *Хэкигансю* (*Би-янь-лу*)¹ во вступительном комментарии к истории об «одном пальце дзэн» Гутэй² (*чжу-цзи и цзи тоу чань*) Энго высказывает ту же самую мысль: «Взлетает одна пылинка, и в ней предстает огромная земля; расцветает один цветок, и

¹ *Хэкигансю* — это собрание ста «историй» с поэтическими комментариями Сэтто (Сюэ-доу) и аннотациями Энго, частично пояснительными, частично критическими. Книга попала в Японию в эпоху Камакура и с тех пор является одним из самых важных дзэнских текстов, особенно у последователей школы Риндзай.

² Гутэй был учеником Тэнрю (Тянь-лун), жил он приблизительно в конце династии Тан. Когда он поначалу проживал в небольшом храме, его посетила странствующая монахиня, которая вошла прямо в храм, не сняв головного убора. С посохом в руках она трижды обошла вокруг стула для медитаций, на котором сидел Гутэй. После этого она сказала: «Скажи дзэнское слово, и я обнажу голову». Она повторила это три раза, но Гутэй не нашел, что сказать. Когда монахиня уже собралась уходить, Гутэй предложил: «Уже поздно, почему бы вам не остаться переночевать?» Дзиссай (*Ши-цзи*), так звали монахиню, ответила: «Если скажешь дзэнское слово, я останусь». Поскольку Гутэй так и не придумал, что говорить, она ушла. Для бедняги Гутэя это был страшный удар, и он жалобно вздохнул: «Хотя по внешнему виду я человек, но не имею человеческих задатков!» И после этого решил изучать и практиковать дзэн. Когда он готов был начать свои дзэнские «странствия», ему в видении явился некий горный дух и посоветовал не покидать храма, потому что должен прийти бодхисаттва во плоти и просветить его в истине дзэн. На следующий день действительно появился мастер дзэн по имени Тэнрю (Тянь-лун). Гутэй рассказал мастеру о своем унижительном опыте предыдущего дня и твердом решении посвятить себя изучению секретов дзэн. Тэнрю на это просто молча поднял вверх палец. Однако этого оказалось достаточно, чтобы сознание Гутэя сразу открылось для наивысшей истины дзэн. Рассказывают, что с тех пор Гутэй на все вопросы относительно дзэн только молча поднимал вверх палец.

с ним — вся вселенная. На чем же задержаться нашему глазу, если пыль еще не потревожена, а цветок не расцвел? Поэтому говорится, что когда мы разрезаем моток ниток, то одним движением разрезаем весь его сразу, и когда окрашиваем моток ниток, одним маканием в краску окрашиваем весь его сразу в один цвет. Так вы избавляетесь от всех запутанных отношений и рвете их на куски, но не теряете след своего внутреннего сокровища; ведь именно через него высокое и низкое повсеместно соответствуют друг другу, а продвинутое и отсталое не отличаются друг от друга: каждое проявляет себя в полном совершенстве».

Надеюсь, что в этом наброске я дал читателю общее, хотя и неизбежно смутное представление о дзэн как таковом, а также о том, каким образом его изучали на Дальнем Востоке в течение более чем тысячи лет. В следующей главе я надеюсь показать, что дзэн непосредственно коренится в духовном просветлении Будды; зачастую считают, что дзэн далеко отклоняется от того учения буддизма, которое изложено в агамах или никаях. Хотя дзэн, без сомнения, является оригинальным продуктом китайского ума, линия его развития может быть прослежена вплоть до личного опыта самого индийского основателя буддизма. Если не учитывать психологических особенностей китайцев, то причины распространения дзэн

При этом же храме жил мальчик, который наблюдал за мастером и подражал ему. Когда кто-то спросил мальчика, какие обычно проповеди произносит его мастер, он воспроизвел его жест. Когда мальчик рассказал об этом мастеру и продемонстрировал поднятый палец, мастер отсек его ножом. Мальчик убежал, крича от боли, но Гутэй позвал его назад. Мальчик подошел, и Гутэй поднял вверх свой палец. В этот момент мальчик мгновенно осознал смысл «одного пальца дзэн» Тэнрю в той же мере, в какой и Гутэй.

среди китайских буддистов окажутся непонятными. В конце концов, дзэн — это одна из махаянских школ буддизма, только скинувшая индийское одеяние. Я попытался описать историю дзэн в Китае после Бодхидхармы, который является подлинным основателем этой школы. Дзэн развивался постепенно, и пять так называемых патриархов, воспринявших учение от своего индийского предтечи, последовательно передавали его друг другу. Когда Хуэй-нэн, шестой патриарх, начал проповедовать дзэн-буддизм, учение уже было не индийским, но полностью китайским, и при нем оно приобрело тот облик, под которым известно ныне. Шестой патриарх наметил пути развития дзэн в Китае, и эта школа, которой умело руководили духовные наследники Хуэй-нэна, достигла вскоре своего расцвета как в широте распространения, так и в глубине содержания. Поэтому закономерно, что первый раздел истории дзэн в Китае завершается на этой фигуре.

Поскольку главное событие дзэн связано с достижением «сатори», то есть с открытием духовного глаза, я затем обращаюсь к этой теме. Это обращение в чем-то выглядит популярным, поскольку главный мой замысел состоит в том, чтобы представить интуитивное постижение истины дзэн, которое называется «сатори», а также в том, чтобы продемонстрировать уникальность «сатори», переживаемого последователями дзэн. Когда мы поймем значение «сатори» для дзэн, то неизбежно пожелаем узнать что-то о методах, с помощью которых мастера помогают своим ученикам обрести в собственном сознании подобное революционное переживание, постигаемое умом в той или иной мере. Некоторые практические методы дзэн, к которым прибегают мастера, разбиты мной на отдельные рубрики, однако я не претендую на абсолютную всеохватность своей классификации.

Медитационный зал — это учреждение, характерное для дзэн-буддизма, и те, кто хочет узнать что-либо о дзэн и его образовательной системе, не могут игнорировать знакомства с ним. До сих пор еще никто не описал этот уникальный компонент дзэн-буддизма, и я надеюсь, читателю будет весьма интересно о нем узнать.

Хотя дзэн претендует на звание «ультравнезапно-го» крыла буддизма, для него характерна тщательная последовательность в процессе движения к конечной цели. Об этом — в заключительной главе «Десять рисунков о пастьбе».

Есть еще множество других вопросов, с которыми необходимо ознакомиться при изучении дзэн-буддизма, и некоторые из них, наиболее важные с точки зрения автора, будут рассмотрены во второй серии очерков.

Очерк второй

КИТАЙСКИЙ ДЗЭН КАК ИСТОЛКОВАНИЕ УЧЕНИЯ О ПРОСВЕТЛЕНИИ

Предисловие

Прежде чем приступить к обсуждению главной идеи данного очерка, которая состоит в осмыслении дзэн как китайского способа приложения доктрины просветления к практической жизни, я хотел бы сделать несколько предварительных замечаний о позиции некоторых критиков дзэн и тем самым определить положение дзэн в общем корпусе буддизма. Существует точка зрения, что дзэн-буддизм не является буддизмом, что он вообще представляет собой нечто чуждое духу буддизма, будучи одним из тех искажений, которые можно наблюдать в истории любой религии. Иными словами, дзэн — это отклонение от буддизма, господствующее у тех людей, которые мыслят и чувствуют иначе, чем большинство буддистов. С одной стороны, мы сможем показать истинность или ложность этого утверждения тогда, когда поймем, в чем на самом деле заключается подлинный дух буддизма, а с другой — когда выясним точный статус учения дзэн среди буддийских учений, как они воспринимаются на Дальнем Востоке. Уместно было бы также прояснить некоторые вещи относительно общего развития религиозного

опыта. Если мы недостаточно подготовлены к полному пониманию этих вопросов, возникавших в истории и философии религии, то придем к догматическим утверждениям, что дзэн — это не буддизм, поскольку он, на внешний взгляд, отличается от того, что принимают за буддизм отдельные люди с предвзятыми мнениями. Поэтому мое разъяснение того, как относиться к таким заявлениям, призвано помочь развитию этого принципиального положения.

Если о дзэн судить с внешней стороны, в нем несомненно есть нечто странное и даже иррациональное, и этого достаточно, чтобы напугать благочестивых книжных последователей так называемого раннего буддизма и заставить их объявить дзэн не буддизмом, но китайским отклонением от него. Они могли сделать такой вывод хотя бы на основании следующего. Так, в «Речениях Нань-цзюаня» мы читаем, что, когда Цуй, правитель округа Ци, спросил пятого патриарха школы дзэн Хун-жэня, как получилось, что из пятисот его учеников шестым патриархом, наследующим мантию, был избран Хуэй-нэн, пятый патриарх ответил: «Четыреста девяносто девять моих учеников хорошо разбираются в буддизме, а Хуэй-нэн — нет. Это человек, к которому нельзя подходить с обычной меркой. Поэтому мантия перешла к нему». Нань-цзюань так комментирует эти слова: «В эпоху Пустоты нет никаких слов; как только на земле появляется Будда, то появляются и слова, — отсюда и наше цепляние за знаки. ... А поскольку мы крепко держимся за слова, мы ограничиваем себя различными способами, тогда как на Великом Пути¹ абсолютно нет таких вещей, как невежество и святость. Все, что имеет имя, тем самым себя ограничивает. Поэтому старый мастер Цзян-си говорил, что „это ни ум, ни Будда, ни какая-то вещь“. Именно таким способом он хотел вести своих последователей,

¹ То есть махаяна, «Великая Колесница». — Прим. отв. ред.

а они тем временем, опираясь на такую сущность, как ум, тщетно пытались испытать Великий Путь. Если бы Путь можно было практиковать подобным способом, им следовало бы подождать прихода Будды Майтреи [который, как утверждают, придет в конце мира] и затем пробуждать просветление-мысль. Как такие могут даже надеяться на духовное освобождение? При пятом патриархе все его пятьсот последователей, кроме Хуэй-нэна, хорошо понимали буддизм. Мирянин Нэн в этом отношении был уникален, поскольку он вообще не понимал буддизма.¹ Он понимал только Путь, и ничего больше».

Это еще не самые необычные дзэнские высказывания, однако большинство критиков дзэн могут счесть их отталкивающими. В них категорически отрицается буддизм, а постижение буддизма не рассматривается как обязательное для овладения дзэн, или Великим Путем. Напротив, дзэн так или иначе

¹ Сравните это с тем, что ответил сам шестой патриарх на вопрос, как ему удалось стать преемником пятого патриарха: «Потому что я не понимаю буддизма». Мне также хотелось бы привести отрывок из *Кена упанишады*, в котором читатель может обнаружить удивительное сходство между созерцателем реальности Брахмана и этими мастерами дзэн, — сходство не только в мысли, но и в способе выражения:

Это постигается тем, кто Этого не постигает;

Тот, кто Это постиг, не знает Этого.

Это не понимается теми, кто понимает Это;

Это понимается теми, кто не понимает Этого. [*Кена упанишада*, 2.3. Ср. в переводе А. Я. Сыркина: «Кем (Брахман) не понят, тем понят, кем понят, тот не знает (его). (Он) не распознан распознавшими, распознан нераспознавшими». — *Упанишады*: В 3-х т. М., 1992. Т. 2. С. 72. — Прим. отв. ред.].

Лао-цзы, основоположник даосского мистицизма, мыслит практически так же, когда говорит: «Кто знает, тот не говорит, а кто говорит, тот не знает».

ассоциируется с отрицанием буддизма. Как это понять? На следующих страницах я попытаюсь ответить на этот вопрос.

Жизнь и дух буддизма

Чтобы прояснить этот пункт и обосновать утверждение о том, что дзэн передает сущность буддизма, а не его сформулированное кредо, выраженное в знаках, необходимо избавить дух буддизма от всех внешних случайностей и придатков, которые, лишая систему ее первоначальной жизненной силы, могут заставить нас принять несущественное за существенное. Мы знаем, что желудь сильно отличается от дуба, но поскольку наблюдается непрерывность в развитии от первого ко второму, логично обозначить их идентичность. Чтобы действительно проникнуть в природу желудя, следует проследить стадии его развития в их непрерывности. Пока семя остается семенем и не означает ничего другого, в нем нет жизни, оно является законченным продуктом и не имеет для нашего религиозного опыта никакого значения, за исключением того, что служит некоей диковинкой. Точно так же, чтобы определить природу буддизма, мы должны проследить всю линию его развития и определить, какие наиболее здоровые и жизнеспособные ценности способствовали достижению им нынешней зрелости. Если это будет сделано, мы поймем, каким образом дзэн оказывается одним из этапов развития буддизма и, по существу, самым важным фактором в нем.

Чтобы адекватно постичь существо любой из ныне существующих религий, каждая из которых имеет длительную историю, следует отделять само религиозное учение от его основателя, самого важного фактора в развитии учения. Этим я хочу сказать, во-первых, что так называемый основатель той или

иной религиозной системы с самого начала не предполагал становиться ее основателем, однако в дальнейшем она уже ассоциировалась с его именем; во-вторых, что его ученики, пока он был еще жив, не рассматривали его самого отдельно от его учения, по крайней мере когда отдавали себе в этом отчет; в-третьих, что подспудно усиливавшееся в них на подсознательном уровне благоговейное отношение к личности наставника выступало после его кончины самым непосредственным образом на первый план; и, в-четвертых, что личность основателя в глазах его учеников приобретала такое могущество, что становилась ядром самого учения, назначением которого отныне было только объяснение величия учителя.

Большая ошибка — считать, что любая из существующих теперь религиозных систем была передана ее основателем своим ученикам как полностью созревший плод его мысли и поэтому преемникам оставалось только представить личность основателя и его учение как священное наследие, как сокровище, которое не должно низводиться до уровня их индивидуального духовного опыта. Подобная точка зрения не способна проникнуть в суть нашей духовной жизни, она заставляет религию окаменевать до самого основания. Однако этому статическому консерватизму всегда противостоит прогрессивное крыло религиозной системы, которое рассматривает ее с динамической точки зрения. Эти две силы конфликтуют друг с другом во всех сферах человеческой деятельности, ткут историю религии, равно как и всего остального. Фактически история является хроникой этой универсальной борьбы. Но сам факт присутствия таких борющихся сил в религии демонстрирует, что эта борьба неслучайна и что религия — это живая реальность; ведь они, эти силы, постепенно выводят на поверхность потаенный смысл первоначальной веры,

обогащая ее способом, не предполагавшимся поначалу. Это относится не только к личности основателя, но и к его учению, а результатом становится поразительная сложность или, скорее, запутанность, которая иногда мешает нам правильно разглядеть устройство живой религиозной системы.

До тех пор пока основоположник действовал среди своих последователей и учеников, последние не отделяли его личность от его учения: ведь учение было реализовано в личности, а личность через свое живое слово воплощалась в учении. Чтобы принять учение, достаточно было последовать за учителем, то есть поверить в него. Достаточно было его присутствия среди учеников, чтобы вдохновить их и убедить в истинности учения. Они могли и не понимать учения полностью, но авторитетный способ его представления не оставлял в их сердцах и тени сомнения относительно его истинности и непреходящей ценности. Пока учитель жил среди них и говорил с ними, его учение и его личность выступали для них как единое целое. Даже когда они удалялись в уединение и сосредоточенно размышляли над истиной его учения, что являлось одной из форм духовной дисциплины, образ наставника постоянно стоял перед их глазами.

Однако все изменялось, когда преисполненная величия и вдохновения личность учителя переставала оживать его тело. Правда, учение все еще присутствовало, и последователи могли в совершенстве излагать его по памяти, но личная связь с автором утрачивалась: живая цепь, которая прочно соединяла учителя с доктриной, разбивалась навеки. Когда ученики размышляли об истине учения, они не могли не думать об учителе как о личности, намного более глубокой и благородной, чем они сами. Те общие черты, которые, как явно или неявно подразумевалось, существовали в различных формах в отношениях между учителем и учеником, постепенно исчезали

из поля зрения, и по мере этого исчезновения с еще большей очевидностью и неизбежностью утверждалась другая сторона личности учителя, которая делала его столь отличным от его учеников. В результате возникло убеждение, что учитель должен был происходить из некоего необыкновенного духовного мира. Непрерывный процесс обожествления продолжался до тех пор, пока, уже через несколько столетий после смерти Мастера, его не начинали считать непосредственной манифестацией самого Верховного существа, фактически Господом во плоти, который в наивысшей степени проявляет божественную человечность. Он становился Сыном Божиим или Буддой, Испытателем мира. Поэтому его начинали рассматривать независимо от его учения; он занял центральное место в сфере интересов своих последователей. Учение, конечно, оставалось важным, но уже не столько из-за содержащейся в нем истины любви или просветления, сколько в основном из-за того, что оно исходило из уст столь возвышенного духа. Разумеется, поэтому и учение должно было истолковываться в свете божественной личности учителя. Отныне последний и преобладает во всей системе, он — центр, из которого исходят лучи просветления, и спасение становится возможным только при условии веры в него как в спасителя.¹

¹ Концепция Дхармакаи как отличной от физического тела (*рупакая*) Будды была логически неизбежной, о чем говорит и *Экоттара агама* (XLIV): «Жизнь Будды Шакьямуни чрезвычайно долгая, поскольку, когда его физическое тело достигает нирваны, существует его тело Закона». Однако Дхармакайя не может непосредственно воздействовать на страждущие души, поскольку она слишком абстрактна и трансцендентна; им требуется нечто более конкретное и осязаемое, то, с чем можно установить личную связь. Отсюда возникло представление о еще одном теле Будды — самбхогакайя-Будда, или Випакаджа-Будда, дополняющее догмат Троичного Тела (*Трикайя*).

Вокруг этой личности или этого божественного естества начинают в дальнейшем вырастать разнообразные системы философии, основанные на принципах его собственного учения, но более или менее видоизмененные в соответствии с духовным опытом его учеников. Этого, возможно, никогда бы не происходило, если бы личность основоположника не была способна всколыхнуть в сердцах последователей глубокие религиозные чувства; иными словами, их притягивала к учению не столько суть самого учения, сколько то, что дало ему жизнь и без чего оно не стало бы тем, что есть. В истинности какого-либо утверждения нас убеждает, скорее, не его логическая безупречность, но пронизывающий его вдохновенный жизненный импульс. Вначале именно он нас задевает, а уж затем мы пытаемся подтвердить его истинность. Понимание необходимо, но одно оно не способно побудить нас рисковать судьбой наших душ.

Один из величайших святых Японии признавался: «Мне все равно, попаду я в ад или в другое место, но, поскольку мой старый учитель учил меня взывать к имени Будды, я и практикую это учение».¹ И это не слепое следование учителю: просто призыв наставника, обращенный к самым глубинам человеческой

¹ Абсолютная вера, которую Синран, как явствует из его высказывания, испытывал к учению Хонэна, доказывает, что школа син появилась в результате внутреннего опыта, который испытал Синран, а не являлась рассудочным плодом его философии. Опыт был первичным, а чтобы объяснить этот опыт самому себе, а также постараться выразить его другим, Синран обращался за помощью к различным сутрам. Так, им были написаны труды «Учение», «Практика», «Вера» и «Достижение», которые стали интеллектуальным и письменным основанием веры син-сю. В религии, так же как и в других областях человеческой жизни, вера предшествует рассуждению. Изучая развитие идей, не следует упускать из виду этот факт.

души, ученик воспринял всем своим существом. Сама по себе логика никогда нами не движет; в нас должно быть нечто, превосходящее интеллект. Когда апостол Павел настаивал: «А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших»,¹ то он обращался не к логическому пониманию вещей, а к духовным устремлениям. Не имеет значения, существовала та или иная вещь в качестве исторического факта или нет, — нашей жизненной заботой является исполнение того, что требует нашего глубинного вдохновения; ведь даже так называемые объективные факты могут предстать таким образом, что окажутся наилучшим результатом устремлений нашей духовной жизни. Личность основоположника любой религиозной системы, которая выдержала испытание временем, должна обладать всеми качествами, полностью удовлетворяющими подобные духовные устремления. Когда после ухода Учителя в религиозном сознании учеников его личность и учение разделяются, то он, если был достаточно велик, сразу же занимает центр их духовных интересов, и все его учение теперь служит обоснованию этого факта величия самыми различными способами.

Чтобы показать это более конкретно, подумаем, в какой степени, скажем, христианство, как мы его видим сегодня, является учением самого Христа? И какую долю составляет в нем вклад Павла, Иоанна, Петра, Августина, а то и Аристотеля? Грандиозное здание христианской догматики возведено силой христианской веры, которая успешно испытана ее лидерами, но не является результатом работы одной личности, даже самого Христа. Поскольку догматика не всегда с необходимостью принимает во внимание исторические факты, которые, скорее, вторичны по важности по сравнению с религиозной истиной христианства, последнее больше имеет дело с тем, что

¹ Кор 15, 17. — Прим. пер.

должно было быть, нежели с тем, что есть и что было. Как утверждают некоторые современные христианские теологи, догматика видит свою цель в установлении вечных постулатов, которые не зависели бы от наличия или отсутствия исторических событий. Независимо от того, претендовал ли на самом деле Христос на роль мессии или нет, этот вопрос по-прежнему остается предметом великой исторической дискуссии среди христианских богословов. Некоторые говорят, что христианству должно быть безразлично, объявлял ли себя Христос мессией или нет: Христос является центром христианства независимо от теологических затруднений. Христианская доктрина основана на личности Иисуса. Буддисты могут принять некоторые аспекты его учения и симпатизировать содержанию его религиозного опыта, но, поскольку они не придерживаются конкретной веры в Иисуса как «Христа» или как Господа, они не являются христианами.

Следовательно, христианство основано не только на учении самого Иисуса, но и на всей догматике и спекулятивных интерпретациях личности Иисуса и его доктрины, накопленных со времени его смерти. Иными словами, Христос не закладывал основ религиозной системы, которая носит его имя, это последователи провозгласили его ее основоположником. Если бы он вплоть до настоящего времени находился среди них, вполне вероятно, что он бы не благословил все те доктрины, верования, практики, которых придерживаются люди, называющие себя христианами. Если бы его спросили, принадлежит ли их научная догматика к сущности его религии, то, скорее всего, он не нашелся бы, что ответить. Возможно, он открыто признался бы в своем полном неведении относительно тонкостей современной христианской теологии. Современные же христиане уверяют нас, что их религия основывается на «единственной отправной точке, на изначальной основе», которой и

был Иисус Христос, и какие бы разнообразные умозрительные конструкции ни видоизменяли их религию, это не поколебало их веры в Христа. Они являются христианами в той же мере, что и их собратья из первоначальной общины: существует внутренняя необходимость в исторической непрерывности веры на протяжении всего периода ее развития. Но рассматривать форму культуры определенной эпохи как нечто священное, подлежащее передаче в таком качестве вовеки — значит подавлять наши духовные устремления к вечной реальности. По моему мнению, именно такова позиция, занимаемая современными прогрессивными христианами.

А что можно сказать об отношении современных прогрессивных буддистов к вере, составляющей существо буддизма? Как понимают Будду его ученики? Какова природа и в чем ценность состояния Будды? Если буддизм определять только как учение Будды, сможем ли мы понять жизнь буддизма в его историческом развитии? Не является ли жизнь буддизма скорее разворачиванием внутренней духовной жизни самого Будды, нежели той формой, в которой он ее демонстрировал и которая в буддийской литературе определяется как Дхарма? Нет ли в словесном изложении учения Будды чего-то такого, что вливает в него жизнь и что сглаживает все противоречия, характерные для истории буддизма в Азии? Сама жизнь — вот то, чем стремятся овладеть прогрессивные буддисты.

И поэтому понимание буддизма только в качестве системы религиозных доктрин и практик, которые основаны самим Буддой, не вполне соответствует жизни и учению Будды; буддизм глубже этого, он включает в себя в качестве наиболее важных составных частей все практики и теории последователей Будды, особенно те, что касаются личности наставника, его отношения к своей доктрине. Буддизм не родился из головы Будды в законченном виде, в отличие от Минервы, вышедшей

во всеоружии из головы Юпитера. Понятие «совершенного буддизма» построено на изначально статической точке зрения, которая препятствует пониманию буддизма как постоянно развивавшегося учения. Наш религиозный опыт преодолевает временные ограничения, и его растущее содержание требует более жизненной формы, которая нормально бы развивалась. В той мере, в какой буддизм является живой религией, а не музейным чучелом, набитым мертвым и бесполезным материалом, он должен обладать способностью поглощать и усваивать все, что помогает его росту. Это совершенно естественно для всякого организма, наделенного жизнью. И эту жизнь можно обнаружить в самых разных формах и конструкциях.

Согласно исследователям палийского буддизма и агамической литературы, все, чему учил Будда, должно содержаться в концепциях Четырех благородных истин, Двенадцатиричной цепи причинности, Восьмиричного благородного пути, не-я (*анатман*) и нирваны. Тогда, если смотреть только с доктринальной точки зрения, так называемый ранний буддизм оказывается весьма простым. В этих доктринах не встретишь ничего такого, что обещало бы последующее возведение величественного здания буддизма, включающего как хинаяну, так и махаяну. Если мы желаем глубоко понять буддизм, мы должны погрузиться на самое его дно, туда, где покоится дух его жизни. Те, кто удовлетворяется поверхностным догматическим взглядом, склонны игнорировать дух, который один по-настоящему объясняет внутреннюю жизнь буддизма. До некоторых ближайших учеников Будды наиболее глубокая суть его учения так и не дошла, они не смогли осознать реальность духовной силы, которая влекла их к Мастеру. Если мы хотим прикоснуться к неистребимому жизненному порыву буддизма, нам следует смотреть в корень. Как ни велик был Будда, он не мог превратить шакала во льва,

также и шакал не был способен понять Будду иначе, чем отпущено ему его звериной природой. Как утверждали поздние буддисты, только Будда понимает другого Будду; пока наша субъективная жизнь не поднялась на уровень Будды, множество вещей, составляющих его внутреннюю жизнь, ускользает от нас. Мы не можем жить в ином мире, нежели наш.¹

¹ Это очень хорошо понял сам Будда, когда впервые обрел просветление; он постиг, что достигнутое им состояние просветленности не может быть передано другим, что если бы он передал его, те бы не поняли его все равно. По этой причине в начале своего духовного пути он намеревался уйти в нирвану, не пытаясь повернуть Колесо Дхармы. В одной сутре, принадлежащей к классу буддийской литературы агам и называющейся *Сутра о причинах и следствиях в прошлом и настоящем* (часть II), мы читаем: «Мои первоначальные обеты исполнены, Дхарма [или истина], которую я обрел, слишком глубока для понимания. Только Будда способен понять сознание другого Будды. В эту эру „пяти пороков“ (*панча-кашая*) все существа охвачены жадностью, злобой, глупостью, лживостью, самонадеянностью и лъстивостью; их счастье ничтожно, они тупы и им не хватает способностей для осознания постигнутой мною Дхармы. Даже если я заставляю возвращаться Колесо Дхармы, они наверняка впадут в смятение и окажутся неспособны ее принять. Напротив, они, скорее всего, станут поносить меня и, окончательно вступив на тропу зла, испытают все виды страданий. Мне лучше всего оставаться безмолвным и уйти в нирвану». В *Сутре об истории учения*, которая считается ранним переводом предыдущего текста и которая была принесена в Китай индийским буддийским ученым Да-ли и тибетцем Кан Мэн-сяном в 197 г. н. э., никакого упоминания о решении Будды молчать о своем просветлении еще нет, говорится только, что он достиг всезнания, которое лежало за пределами понимания и не поддавалось объяснению, поскольку высота этого всезнания была недостижима, а его глубина неизмерима; оно охватывало всю вселенную и проникало даже в непроницаемое... Ср.: *Махападана суттанта* (*Дигха никая*, XIV) и *Арияпарисесана сутта* (*Мадджхима*, XXVI).

Поэтому, если ранние буддисты понимают в своем Мастере не больше, чем написано в их писаниях, это говорит о том, что они не исчерпали всего содержания, принадлежащего Будде. Возможно, другие буддисты глубже проникли в его жизнь, поскольку их собственное внутреннее сознание было более содержательным. Таким образом, история религии становится историей нашего собственного духовного разветвления. Буддизм, если угодно, должен постигаться биологически, а не механически. Когда мы занимаем такую позицию, даже доктрина Четырех благородных истин становится чреватой еще более глубокими истинами.

Будда не был метафизиком и, естественно, избегал обсуждать чисто теоретические предметы, не имевшие практического значения для достижения нирваны. Вполне может быть, что он обладал собственными воззрениями на философские проблемы, которые в то время занимали индийские умы. Но, подобно другим религиозным лидерам, он в основном интересовался практическими следствиями, вытекающими из умозрительных построений, а не умозрением как таковым. Он был слишком занят избавлением от отравленной стрелы,¹ которая проникла в плоть; у него не было желания исследовать историю, назначение и строение стрелы, поскольку на это не хватило бы жизни. Поэтому Будда принимал мир таким, каков он есть, таким, каким тот являлся в свете его, Будды, религиозного озарения и в соответствии с его системой ценностей. Он не склонен был идти дальше. Свой способ видения мира и жизни он называл

¹ «Отравленная» стрела — символ, часто встречающийся в буддийских сочинениях и обозначающий факт страдания во всей его очевидности. От попавшей в тело «стрелы» необходимо избавляться немедленно, не тратя времени на бесплодные разглагольствования о ней. — *Прим. отв. ред.*

«Дхармой» — очень внятным и гибким словом. Не он первый воспользовался этим словом, поскольку оно употреблялось и до него, в значении ритуала и закона, но Будда придал ему более глубокий, духовный смысл.

То, что Будда был, скорее, практиком, чем метафизиком, явствует из той критики, которой он подвергался со стороны оппонентов: «Гаутама всегда сидит один в пустой комнате: должно быть, он лишился рассудка... Даже Шарипутра, лучший и разумнейший из его учеников, подобен младенцу, глупому и косноязычному».¹ Однако именно здесь заложено зерно будущего развития. Если бы Будда снизошел до теоретизирования, его учение никогда не смогло бы развиваться. Спекуляция может быть глубокой и тонкой, но если в ней нет духовной жизни, ее возможности быстро исчерпываются. Дхарма же всегда находится в зрелом состоянии, поскольку наделена сверхъестественной созидательной силой.

Ясно, что Будда достаточно прагматично относился к интеллекту. Он оставил многие философские вопросы без ответа потому, что они не были необходимы для достижения конечной жизненной цели. Это было для него вполне естественно. Пока он еще жил среди своих учеников, он являлся живой иллюстрацией всего, что утверждалось в его доктрине. Дхарма была воплощена в Будде во всех своих жизненных аспектах, поэтому он не испытывал необходимости заниматься бесплодным теоретизированием, выяснять окончательное значение Дхармы, нирваны, атмана (Я), кармы, бодхи (просветление) и т. д. Сама личность Будды была ключом к пониманию этих понятий, но ученики не до конца осознавали значение этого факта. Думая, что понимают Дхарму, они не догадывались, что это их понимание в действитель-

ности основывалось на Будде. Его присутствие каким-то образом умиротворяло и удовлетворяло любой их духовный порыв. Они ощущали, словно находятся в руках любящей, нежной матери; для них Будда и в самом деле был таковым.¹ Поэтому они

¹ То, что личность Будды была объектом восхищения и поклонения в такой же, если не большей степени, чем его выдающийся интеллект, хорошо заметно во всей агамической литературе. Взять хотя бы такие примеры. «Когда брахман Субхаманава Тодяпутта увидел Благословенного, сидящего в лесу, он был поражен ясным спокойствием, которым лучилась его фигура, подобная луне среди звезд; его черты были совершенны и светились словно золотая гора; его облик был величественным, он в совершенстве владел своими чувствами, был такой умиротворенный и свободный от всех навязчивых страстей и такой невозмутимый, с послушным и безмятежным умом» (*Мадджхима агама*, XXXVIII). Это умиление его личностью позднее переросло в обожествление его сущности, и когда размышляли о Будде и о его характере, то не могли обнаружить в нем никаких нравственных или физических изъянов. «Если существа, практикующие злые поступки телом, речью или умом, в момент своей смерти подумают о достоинствах Татхагаты, они избежат трех путей зла и родятся на небесах; даже злейшие будут рождены на небесах» (*Экоттара агама*, XXXII). «Где ни появляется шрамана Гаутама, злые духи и демоны бегут от него. Поэтому давайте пригласим его сюда, и все эти злые божества [которые нам досаждают] моментально удерут» (Там же). Для последующих буддистов было вполне естественным сделать Будду главным объектом практики воспоминания (*смрити*), который, по их мнению, будет препятствовать их сознанию отвлекаться и поможет реализовать конечную цель буддийской жизни. Эти утверждения ясно демонстрируют, что, поскольку учение Будды было воспринято его последователями как Дхарма, прекрасная в своем начале, в середине и в конце, его персона рассматривалась как исполненная чудесной силы и божественных добродетелей, так что одного его присутствия оказывалось достаточно для создания наиболее благоприятной атмосферы не только в духовном, но и в материальном отношении.

¹ Ср.: *Самьютта агама* (кит. пер.), часть XXXII.

просто не нуждались в том, чтобы Будда разъяснял им различные философские вопросы, которые могли возникнуть в их сознании. Они очень легко смирялись с нежеланием Будды погружать их в сердцевину метафизики. Но в то же время это предоставило следующим поколениям буддистов широкие возможности развивать собственные теории — не только в русле учения Будды, но и в плане осмысления связи учения с его личностью.

Для учеников Будды его уход в нирвану был равносителен потере светоча мира,¹ который давал им ясное понимание вещей. Осталась Дхарма, и в ней они пытались увидеть Будду, как тот и советовал им,² но это уже не оказывало на них такого оживляющего воздействия, как прежде: этические предписания, состоявшие из множества правил, добросовестно соблюдались общиной, но авторитетность этих правил каким-то образом оказалась утраченной. Они удалились в уединение и медитировали над учением Мастера, но медитация уже не была такой животворящей и утешительной, потому что их стали обуревать сомнения, что, естественно, отразилось и на росте их

¹ Когда Будда ушел в нирвану, монахи плакали: «Слишком рано ушел Татхагата, слишком рано Почитаемый миром ушел от нас, слишком рано покинул нас Великий Закон; все существа теперь обречены на нищету, потому что ушло Око Мира». Их скорбь была неопиcуема, они то лежали на земле, как огромные деревья с переломанными корнями, стволами и ветками, то катались и извивались, как раздавленные змеи. Такое избыточное выражение скорби было вполне естественным для тех буддистов, сердца которых тянулись больше к личности учителя, чем к его здоровым, рационалистическим учениям. (Ср. палийскую *Париниббана суттанту*).

² Перед своим уходом Будда заповедовал ученикам самим «быть себе светильниками», а вместо себя оставил свое учение, Дхарму. — *Прим. отв. ред.*

интеллектуальной активности. Теперь все уже должно было быть объяснено только рациональными средствами. На месте просто сердечной ученической преданности начала утверждаться метафизика. То, что воспринималось ранее в качестве авторитетного повеления, исходившего из уст Будды, теперь подлежало проверке в ходе философской дискуссии. Две фракции уже были готовы поделить это поле друг с другом: радикализм противостоял консерватизму, а между этими двумя течениями образовались школы, имевшие разную направленность. Махасангхикам противостояли стхавиры, наряду с более чем двадцатью другими школами, придерживавшимися различных воззрений.¹

Мы не можем, однако, игнорировать как что-то инородное и не принадлежащее к буддийской традиции все разнообразие мнений о Будде и его учении, поскольку именно они поддерживают костяк буддизма; без них этот костяк вообще бы рухнул. Ошибка большинства критиков любой из существующих религий, имеющих долгую историю развития, заключается в том, что они представляют ее как законченную систему и считают, что она должна приниматься именно в таком виде. Но факт состоит в том, что все органическое и духовное, — а мы считаем, что религия именно такова, — не имеет геометрического контура, который можно воспроизвести на бумаге при помощи линейки и циркуля. Религия не поддается объективному определению, устанавливающему предел развития ее духа. Поэтому, чтобы узнать, что такое буддизм, следует погрузиться в жизнь буддиз-

¹ Более детальное описание различных буддийских школ, которые появлялись в течение нескольких столетий после Будды, можно найти в *Самаябхедо-парачана-чакра* Васумитры. Профессор Суисай Фунахаси недавно опубликовал великолепный комментарий к этой книге.

ма и постичь изнутри, каким образом он объективно разворачивается в истории. Буддизм следует понимать как жизненную силу, которая стимулирует определенное духовное движение, называемое буддизмом. Все возникшие после смерти Будды доктрины, столкновения мнений, умозрительные построения и толкования, которые касаются его личности, жизни и учения, по существу являлись основой индийского буддизма, и без них не имела бы места духовная деятельность, которая называется буддизмом.

Одним словом, то, что составляло жизнь и дух буддизма, было не чем иным, как внутренней жизнью и духом самого Будды; буддизм — это структура, возведенная вокруг глубинного сознания ее основателя. Стиль и материал внешней структуры может меняться со временем, но внутренний смысл существования Будды, на котором держится все сооружение, остается неизменным и всегда живым. Еще в период своего земного пребывания Будда старался сделать этот смысл постигаемым и приблизить его к способностям своих непосредственных учеников, принимая во внимание, что последние старались изо всех сил проникнуть в подлинный смысл рассуждений своего Мастера, в которых он указывал путь окончательного освобождения. Как рассказывают, Будда рассуждал «одним голосом»,¹ но эти рассуждения истолковывались и понимались его приверженцами по-разному. Это было неизбежно, поскольку у каждого человека свой особенный внутренний опыт, который можно

¹ *Сукхаваттывьюха* (изданная Max Müller и B. Nanjyo) утверждает: «*Буддхасваро анантагошах*», что означает, что голос Будды состоит из бесконечных звуков. Также в *Саддхармапундарики* мы читаем: «*Сварена чайкена вадами дхармам*» («Я излагаю закон одним голосом»). Среди махаянистов хорошо известна притча о воде одного вкуса (*экарасам вари*), которая рождает разнообразие трав, кустарников и прочего.

объяснить в категориях его собственной жизни, естественно, варьирующих по глубине и широте. Однако в большинстве случаев этот так называемый внутренний опыт может не быть настолько глубоким и сильным, чтобы требовалась совершенно оригинальная фразеология, а достаточно просто новой интерпретации старых терминов, некогда введенных в обиход изначальным духовным лидером. Именно таким способом происходит обогащение содержания или идей любой великой исторической религии. В некоторых случаях подобное обогащение может приводить к чрезмерному разрастанию внешних наслоений, под которыми оказывается полностью погребен изначальный дух. Тогда требуется критический подход, чтобы не предать забвению действующий живой принцип. В случае с буддизмом мы не должны пренебрегать внимательным всматриванием во внутреннюю жизнь самого Будды, которая проявляет себя в истории религиозной системы, названной его именем. Утверждение последователей дзэн, что они передают сущность буддизма, основано на их вере в то, что дзэн сохраняет животворящий дух Будды, очищенный от всех исторических и доктринальных напластований.

Некоторые насущные вопросы буддизма

Перед ранними буддистами проблема животворящего духа Будды не представляла в таком свете; иначе говоря, они не понимали, что центральной задачей всей их догматики и полемики было обретение понимания подлинной внутренней жизни Будды, жизни, которая составляла содержательную сторону их активной веры в Будду и его учение. После ухода Будды они впервые ощутили сильное желание осмыслить природу его личности, не зная в точности, почему

появилось это желание. У них не было сил противостоять этому постоянному и настойчивому зову, который рвался из потаенных уголков их сердца. Что образует состояние Будды? Какова сущность состояния Будды? Подобные вопросы одолевали их один за другим, и среди этих вопросов был такой, который прорисовывался все яснее, по мере того как углублялся их интерес. Под этими людьми я подразумеваю тех, кого интересовало просветление Будды, его вхождение в нирвану, его прежняя жизнь в качестве *Бодхисаттвы* (что означает «способный к просветлению»), а также его учение, увиденное сквозь призму его личности. С этого времени учение Будды перестало рассматриваться независимо от автора: была органично установлена связь истины учения с личностью его основателя. В Дхарму верили, потому что она была производна от состояния Будды, а не только потому, что она была логически неуязвимой или философски содержательной. Будда был ключом к истине буддизма.

Таким образом, когда внимание сосредоточилось на личности Будды как на Учителе Дхармы, вопрос о его внутреннем опыте, опыте просветления, стал самым насущным. Без этого опыта Будда не получил бы имени Будды; фактически термин «Будда», то есть просветленный, возник из него самого. Если человек понимает, что такое просветление, или реально переживает этот опыт в себе, он знает всю тайну сверхчеловеческой природы Будды и вместе с ней — загадку жизни и мира. Таким образом, сущность буддизма неизбежно заключена в учении о совершенном просветлении. В просветленном уме Будды содержалось множество вещей, которые он не разгласил своим ученикам: он просто не мог сделать этого. Если он отказывался отвечать на метафизические вопросы, то не потому, что сознание вопрошающих не было в достаточной степени подготовлено для

понимания глубинного смысла его ответов. Если буддисты желали действительно знать своего наставника и его учение, им следовало учиться секретам просветления. Поскольку же наставника теперь не было в живых, им приходилось самостоятельно решать все духовные проблемы, и они неустанно прилагали к этому всю свою интеллектуальную изобретательность. Тогда были выдвинуты различные теории, и содержание буддизма стало гораздо богаче: он был призван отобразить некоторые вечные ценности, оставаясь при этом просто конкретным учением некоего индивида. Буддизм перестал быть только исторической вещью, но стал системой — не умирающей, но развивающейся и энергичной. Для разъяснения разных содержательных аспектов просветления, достигнутого Буддой, появлялись многочисленные махаянские сутры и шастры. Некоторые из них носили спекулятивный характер, другие — мистический, были среди них этические и практические сочинения. На идее просветления была сфокусирована вся буддийская мысль.

Еще одним важным понятием, на которое обратили пристальное внимание буддийские философы, была нирвана, идеал буддийской жизни. Является ли она прекращением существования или только страстей и желаний, рассеянием неведения или состоянием отсутствия эго? Действительно ли Будда вступил в сферу полного угасания, оставив все живые существа на произвол судьбы? Исчезла ли с его уходом любовь, которую он проявлял по отношению к своим ученикам? Не вернется ли он снова к ним, чтобы направлять, просветлять, внимать их духовным страданиям? Ценность такой великой личности, как Будда, не могла исчезнуть вместе с его физическим телом, она должна была остаться с нами навсегда как нечто, имеющее непреходящее значение. Как могло подобное представление примириться с нигилистичес-

кой теорией нирваны, преобладавшей среди личных учеников Будды? Когда история вступает в противоречие с нашим представлением о ценности, нельзя ли ее подвергнуть такой интерпретации, чтобы она смогла удовлетворить наше религиозное томление? Каков объективный авторитет «фактов», если они не подкреплены неким внутренним авторитетом? В махаянских текстах было выдвинуто множество толкований подлинного смысла нирваны и других близких ей понятий «изначального» учения Будды.¹

В каких взаимоотношениях находятся просветление и нирвана? Каким образом буддисты приходят к реализации архатства? Что убеждает их в его достижении? Является ли просветление архата таким же, как у Будды? Ответить на эти и многие другие близкие вопросы — такова задача, которую ставили перед собой различные школы буддизма хинаяны и махаяны. Впрочем, часто оспаривая положения друг друга, они не забывали, что являются буддистами, и какие бы разные истолкования ни давали, они соблюдали верность своему буддийскому опыту. Будучи крепко привязаны к основателю своей религии, они желали только тщательно вжиться в веру и учение, представленные в том виде, в каком они были впервые провозглашены Буддой. Как это бывает и в других сферах жизни, некоторые буддисты, будучи более консервативными, стремились подчиниться ортодоксальному, традиционному способу понимания

¹ Здесь мы найдем оправдание «мистической» интерпретации священных книг любой религии. Так проясняется доктрина «соответствия» у Сведенборга. Мистическая философия *сингон* в чем-то отражает идею соответствия, хотя, естественно, она основана на другом наборе философских идей. Всегда бывают различия в интерпретации чего бы то ни было — не только из-за присутствия субъективного элемента в любом суждении, но и вследствие бесконечной сложности объективных взаимоотношений.

Дхармы; другие же больше значения придавали собственному внутреннему опыту и, чтобы согласовать его с авторитетом традиции, искали прибежища исключительно в метафизике. Их усилия, без сомнения, носили честный и откровенный характер, и, когда, по их мнению, трудности и противоречия преодолевались, они получали и внутреннее, и интеллектуальное удовлетворение. В сущности, у них не было других средств выйти из духовного тупика, в котором они оказались по причине естественного и неизбежного усложнения своей внутренней жизни. Только таким путем должен был развиваться буддизм, если в нем вообще была заложена возможность роста.

Просветление и нирвана были тесно связаны с самой концепцией состояния Будды. Но была еще одна идея, имевшая величайшую важность для развития буддизма, которая, если не принимать во внимание ее абсолютного смысла, на первый взгляд, не относилась к личности самого Будды. Эта идея естественным образом оказалась наиболее плодотворной в истории буддийской догматики наряду с доктринами просветления и нирваны. Я имею в виду идею анатмана, которая отрицает существование субстанционального Я в нашей психической жизни. В эпоху, когда понятие Атмана преобладало в сознании индусов, со стороны Будды было большой смелостью рассматривать его как причину неведения и трансмиграции. Таким образом, теория Происхождения (*пратитья-самутпада*), которая, по-видимому, составляет основу учения Будды, была окончательно объяснена через нахождение злонамеренного «строителя», который орудует втайне от всей нашей духовной активности. Как бы ни истолковывалась доктрина анатмана в ранний период буддизма, впоследствии она распространилась также и на неодушевленные вещи. Не только наша духовная жизнь не основана на Я-субстанции, но Я отсутствует также и в физическом мире,

что означает невозможность отделить в реальности действие от действующего субъекта, силу от массы или жизнь от ее проявлений. В мысли мы можем противопоставить эти понятия друг другу, но в действительном положении вещей они должны быть одним целым. Мы не можем навязать логический способ мышления конкретной реальности. Если мы приписываем это понятийное разделение самой реальности, то сталкиваемся с множеством трудностей, — не только интеллектуальных, но также нравственных и духовных, отчего в дальнейшем невыразимо страдаем. Эту путаницу чувствовал Будда и называл ее неведением (*авидья*). Махаянская теория шуньяты была естественным развитием его воззрений. Здесь нет необходимости подчеркивать, что эта теория не подразумевает нигилизма, отрицания мира, напротив, она имеет позитивное основание, которое ее поддерживает и оживляет.

Естественный ход мысли заставлял буддистов искать философское объяснение просветления и нирваны в теории анатмана или шуньяты. В ходе этих поисков усиливалась их интеллектуальная мощь и обогащался их духовный опыт. В результате они обнаружили, что просветление не является тем, что свойственно исключительно Будде: каждый из нас способен обрести это состояние, если избавится от неведения, то есть отбросит дуалистическое представление о жизни и мире. Далее они заключили, что нирвана — это не исчезновение в абсолютном небытии, поскольку, если принимать в расчет действительные факты жизни, это выглядит невозможным, напротив, нирвана в своем подлинном смысле является утверждением, не ограниченным никакими противоположностями. Такое метафизическое понимание фундаментальной проблемы буддизма определяет философские черты махаяны. Что касается ее практической стороны, в которой теория шуньяты и доктри-

на просветления гармонически соединяются и реализуются в жизни и в которой буддисты ставят себе цель войти во внутреннее сознание Будды, открывшееся ему во время медитации под деревом бодхи, то мы остановимся на этом в следующем разделе.

Практически все буддологи Японии согласны, что все эти характерные идеи махаяны систематически прослеживаются и в литературе хинаяны; что все реконструкции и трансформации, которым махаянисты якобы подвергли оригинальную форму буддизма, в действительности не что иное, как чистое продолжение изначального буддийского духа и жизни; наконец, что даже так называемый ранний буддизм, как он представлен в палийском каноне и в агамических текстах китайской Трипитаки, также является результатом интеллектуального труда первых последователей Будды. Если махаяна — не буддийское направление, тогда и хинаяна не будет таковым, поскольку в силу исторических причин ни та, ни другая традиция не представляют учения Будды таким, как его исповедовал сам Мастер. Если не ограничивать термин «буддизм» очень узкими рамками, используя его только в отношении определенной его формы, нельзя категорически отвергать объединение махаяны и хинаяны в пределах одной и той же религии. По-моему, данная мысль правильна, если принимать во внимание органическую связь между системой и опытом, а также тот факт, что во всех этих конструкциях присутствует дух самого Будды. Поэтому термин «буддизм» должен использоваться во всестороннем смысле.

Здесь не место углубляться в детали органической связи, существующей между хинаяной и махаяной, поскольку цель данного очерка — очертить ход развития дзэн-буддизма вплоть до той поры, когда он принял форму, известную поныне. Определив буд-

дизм и махаяну в целом как проявления буддийской жизни и мысли или, скорее, как внутренний опыт самого Будды, я хотел бы теперь приступить к изучению вопроса о том, в чем заключается сущность дзэн и почему он является одним из законных наследников и распространителей духа Будды.

Дзэн и просветление

Истоки дзэн, как и всех других форм буддизма, следует искать в «величайшем совершенном просветлении» (*ануттара-самьяк-самбодхи*), достигнутом Буддой, когда он сидел под деревом бодхи невдалеке от города Гая. Если это просветление не обладает ценностью и значением для развития буддизма, тогда дзэн не имеет отношения к буддизму, то есть он является совершенно иной традицией, основанной гением Бодхидхармы, который посетил Китай в начале шестого столетия. Но если смысл буддизма в просветлении, то есть если буддизм — это здание, которое возведено на фундаменте просветления, обретенного Буддой и составляющего его бытие, то дзэн есть центральный столп, на котором держится вся эта конструкция, и тогда он представляет собой прямую непрерывную линию, берущую начало в глубинах просветленного сознания Будды. Традиционно считается, что дзэн был передан Буддой своему ближайшему ученику Махакашьяпе в тот момент, когда он протянул собравшейся братии букет цветов. Смысл этого жеста сразу был понят Махакашьяпой, который безмятежно улыбнулся Учителю. Историческая достоверность этого события справедливо критикуется, однако в любом случае, зная ценность просветления, мы не можем основывать авторитет дзэн на этом единственном эпизоде. В действительности дзэн был передан не только Махакашьяпе, но

всем существам, которые будут следовать по стопам Будды, Просветленного.

Подлинно индийская по своему характеру аскетическая медитация Будды была направлена на достижение вимокши (или просто мокши, освобождения) от уз рождения и смерти. Для достижения цели ему было открыто несколько путей. Согласно брахманической философии того времени, великий плод освобождения мог созреть либо посредством постижения религиозной истины, либо в аскетическом воздержании, либо путем учебы, либо освобождением от страстей. Каждый из этих путей был превосходным средством, и, практикуя их по отдельности или все вместе, можно было достичь определенной независимости. Но философы говорили о методах, не сообщая ничего достоверного о своем действительном духовном опыте, тогда как Будда желал самореализации, личного опыта, подлинного озарения истиной, а не просто рассуждений о методах или игры с понятиями.¹ Он презирал философское резонерство (которое называл *дришти*, или *даршана*), поскольку оно заходило в никуда, не приносило практического результата в духовной жизни. Он не чувствовал себя удовлетворенным до тех пор, пока внутри себя не реализовал бодхи как истину, непосредственно представленную его трансцендентному сознанию. Абсолютная природа бодхи имела настолько внутренний характер, была такой очевидной, что у него не осталось никакого сомнения относительно ее универсальной истинности. Содержание просветления было

¹ Ср. такие сутры, как *Тевидджа*, *Махали*, *Брахмаджала* и т. п., содержащиеся в *Дигха никае*. См. также *Сутта Нипата*, и особенно *Аттхакавагга*, один из самых ранних буддийских текстов, дошедших до нас. Там можно прочитать об «*адджхаттасанти*» (внутреннем покое), которого нельзя достичь ни философией, ни традицией, ни добрыми делами.

объяснено Буддой как Дхарма, которая воспринимается напрямую (*сандиттхика*), вне временных границ (*акалика*), только в личном опыте (*эхипассика*), совершенно убедительно (*опанайика*) и которая каждым осознается посредством мудрости (*паккаттам ведитаббо винньхи*). Это означало, что Дхарма постигается интуитивно, а не аналитически, при помощи понятий. Причина, по которой Будда так часто отказывался отвечать на метафизические вопросы, заключалась отчасти в его убежденности, что окончательная истина подлежит осуществлению в человеке посредством его собственных усилий:¹ ведь все, чего можно достичь с помощью рассудочного понимания, — это поверхность вещей, а не сами вещи. Концептуальное знание никогда не давало полного удовлетворения религиозным стремлениям человека. Достижение бодхи не могло совпадать с постижением диалектических тонкостей. И такова позиция относительно высшей реальности, которую принял дзэн-буддизм. В этом смысле дзэн верно следует предписаниям Мастера.

То, что Будда достиг более глубокого проникновения в природу вещей, чем то, которое можно обрести путем обычных логических рассуждений, явствует из всей литературы, включая так называемую хинаянскую. Достаточно привести здесь только один пример из *Брахмаджала сутты*, в которой Будда,

¹ Свидетельства того, что Будда не упускал случая подчеркнуть ученикам, что высшая истина должна быть осуществлена самим человеком внутри себя, во множестве встречаются в агамах. В них мы постоянно сталкиваемся с такими выражениями: «не полагаясь на других, он верил или он думал, или растворял свои сомнения, или достигал самоуверенности в Законе». Из этого полагания на себя проистекало сознание того, что человек остановил все проявления зла в себе (*асрава*) или удалил их из себя, осуществив архатство, то есть цель буддийской жизни.

высказываясь о еретических школах, существовавших в его время, неизменно опровергает взгляды их представителей на основании более глубокого понимания Татхагаты, которое лежит за пределами их «извивающихся как угорь» спекуляций. Их споры ради споров, ради демонстрации своих выдающихся аналитических способностей, проясняющих сложные вопросы о душе, будущей жизни, вечности и других важных духовных предметах, не приносят никакой практической выгоды нашему внутреннему благополучию. Будда хорошо знал, куда в конце концов приводит это резонерство и сколь тривиальный и частный характер носят его результаты. Итак, мы читаем в *Брахмаджала сутте*: «Об этих, братия, Татхагата знает, что эти спекуляции, к которым пришли таким образом и которые таким образом отстаиваются, будут иметь такой-то результат, такое-то влияние на будущее состояние тех, кто верит им. Он знает это, и он знает другие вещи, превосходные (несравненно лучшие, чем те спекуляции); и, обладая этим знанием, он не кичится. Не будучи омраченным, в своем сердце он осознает путь избежания их, понимает их такими, как они есть: пробуждение и угасание чувств, их сладость, их опасность, то, что нельзя на них полагаться; и не преследуя ничего из того [к чему страстно стремятся люди], он, Татхагата, пребывает свободным».¹

Хотя идеалом архатства было, без сомнения, вхождение в нирвану-без-остатка (*анупадхишеша*), этот идеал, как бы здесь ни понималась нирвана, не преуменьшал значения просветления, больше того, он не мог бы стать успешным, если бы не подвергал опасности собственные основы. Поскольку нирвана в своей сущности — не что иное, как просветление,

¹ The Dialogue of the Buddha // Sacred Books of the Buddhists. Vol. II. P. 29.

содержание одной будет идентично содержанию другого. Просветление — это нирвана, достигаемая еще при жизни, а нирвана невозможна без достижения просветления. Просветление, вероятно, несет в себе более интеллектуальный оттенок, чем нирвана, которая является психологическим состоянием, реализованным через просветление. В так называемом раннем буддизме о бодхи говорится не меньше, чем о нирване. Пока страсти (*клеши*) не подчинены духу и пока сознание все еще остается в пелене неведения, никакой буддист не может и мечтать обрести мокшу (освобождение), которая есть нирвана. Это освобождение от неведения и страстей является делом просветления. Обычно нирвана в ее негативном аспекте понимается как полное исчезновение и тела, и души, но в действительной жизни подобная негативистская концепция не может возобладать, и Будда никогда не имел в виду такую интерпретацию нирваны. Если бы в нирване не было ничего утвердительного, махаянисты никогда не смогли бы выработать позитивное представление о ней. Хотя непосредственные ученики Будды не осознавали этого, под нирваной всегда подразумевалось просветление. Просветление, достигнутое Буддой после недельной медитации под деревом бодхи, не могло не иметь последствий для его учеников-архатов, в сколь бы негативном смысле последние ни были склонны применять этот принцип для достижения своей жизненной цели.

Истинное значение просветления было раскрыто махаянистами не только в его интеллектуальном, но также в нравственном и религиозном аспектах. Результатом стала концепция бодхисаттвы, выработанная в противовес архатству, идеалу соперничающей школы. Архат и бодхисаттва — по сути одно и то же. Но махаянисты, более глубоко чувствуя смысл просветления как наиболее важного элемента в достижении конечной цели буддизма — духовной свободы

(*четовимутти*), как об этом говорится в *никаях*, не хотели, чтобы она действовала только в них, но стремились увидеть ее осуществление во всяком живом и даже неодушевленном существе. Это устремление было не только субъективным, оно имело и объективное основание, которое могло оправдать его реализацию: я имею в виду наличие во всяком индивиде способности, определенной махаянистами как *праджня*.¹ Основываясь на этом принципе, просветление сделалось доступным нам в той же степени, что и Будде. Без праджни не может быть просветления, наивысшей духовной силы, которую мы способны обрести. Активность интеллекта, или того, что обычно понимается буддийскими учеными как *виджняна*, носит относительный характер и не включает осознания высшей истины, то есть просветления. Благодаря этой высшей истине мы можем подняться над дуализмом материи и духа, невежества и мудрости, страсти и бесстрастия. Просветление состоит в личном осознании истины, предельной и абсолютной, способной к утверждению. Следовательно, теперь мы все бодхисаттвы, просветленные существа если не в действительности, то потенциально. Бодхи-саттвы также являются и праджня-саттвами, поскольку мы все наделены праджней, которая, действуя в полноте истины, способна осуществить в нас просветление и интеллектуально (в высшем смысле этого слова) поднимает нас над миром феноменов. И это состоя-

¹ Вообще санскритский термин *праджня* (или *панья* на палийском) не является исключительной собственностью махаянистов, так как он широко используется их хинаянскими оппонентами. Однако последние не смогли как-то по-особому подчеркнуть идею просветления и ее огромное значение для буддизма в целом, вследствие чего праджня все-таки ими недооценивалась. А вот махаяна может быть определена как религия праджни *par excellence*. По сути, праджня в махаяне обожествлена, отношение к ней чрезвычайно почтительное.

ние описывается авторами *никай* как «независимость сознания, или разума» (*паннья-вимутти*, или *сам-мад-аннья вимутти*).

Если благодатью просветления Гаутама был преобразен в Будду и если все существа наделены праджняй и способны к просветлению, то есть они являются бодхисаттвами, логично заключить, что все бодхисаттвы — это будды или им предназначено быть буддами при определенных условиях. Махаянское учение основано на том, что все существа, чувствующие и бесчувственные, наделены природой Будды и что наше сознание — это сознание Будды, а наше тело — это тело Будды. Прежде чем стать просветленным, Будда был обычным смертным, а мы, обычные смертные, становимся буддами в тот момент, когда просветление открывает наш внутренний взор.¹ Разве в этом не просматривается отчетливо наиболее естественное и логичное развитие идей, ведущее нас к главному учению дзэн в том виде, как оно позже сформировалось в Китае и Японии?

Концепция просветления повлияла на развитие буддизма махаяны и экстенсивно, и интенсивно, что можно видеть на материале *Саддхармапундарика сутры*, поистине самом основательном махаянском ответе на хинаянское представление о просветлении Будды. Согласно хинаяне, Будда обрел просветление в Гае, медитируя под деревом бодхи, — иначе говоря, они рассматривали Будду как смертное существо, подобное им самим, зависящее от исторических и психологических условий. Но махаянисты не могли удовлетвориться такой реалистической, обыденной интерпретацией личности Будды; они находили в этой личности нечто, глубоко проникающее в их

¹ Это не что иное, как «открытие чистого глаза Дхармы» (*вирадхам витамалам дхамма-чаккхум удапади*), часто упоминаемое в агамах как синоним обретения архатства.

сердца, и хотели вступить с ним в непосредственный контакт. В конце концов, они получили то, что искали, и потому представление о чисто человеческом характере Будды было признано обманом: на самом деле, Татхагата пришел в состояние высшего совершенного просветления «сотни тысяч мириадом коти¹ эонов тому назад», а все исторические «факты» его жизни, которые записаны в агамах или никаях, являются его «искусными средствами» (*упая-каушалья*), применявшимися им для того, чтобы ускорить вступление существ на Путь Будды.² Иными словами, это означает, что просветление является абсолютной причиной мироздания и сущностью состояния Будды, поэтому достижение просветления состоит в реализации во внутреннем сознании индивида высшей предвечной мировой истины. В то время как *Пундарика* подчеркивает буддовость просветления, дзэн направляет свое внимание в основном на просветление буддовости. Если этот последний аспект рассматривать интеллектуально, мы получим философию буддийских догматиков, которая разрабатывается учеными в школах тэндай (*тяньтай*), кэгон (*аватамсака*), хоссо (*дхармалакша*) и других. Дзэн подходит к этому с практической стороны, пытаясь привнести просветление в саму жизнь.

Принимая во внимание, что идея просветления играла такую важную роль в развитии буддизма махаяны, следует установить, каково ее содержание. Можем ли мы дать ее описание в доступной для понимания форме, чтобы наш аналитический интеллект смог ухватить ее и сделать предметом мышления? Но не Четыре благородные истины были содер-

¹ 1 коти—10 млн. — *Прим. пер.*

² См., например, гл. XV «Продолжительность жизни Татхагаты». (Эта глава является частью *Саддхармапундарика сутры*. — *Прим. отв. ред.*).

жанием просветления, равно как и не Двенадцатиричная цепь причинности или Восьмиричный благородный путь. Истина, вспыхнувшая в сознании Будды, не была некоей мыслью, доступной дискурсивному анализу. Когда он воскликнул: «Я прошел через сансару многих рождений, ища строителя дома, но не находя его. Рождение вновь и вновь — горестно. О строитель дома, ты видишь! Ты уже не построишь снова дома. Все твои стропила разрушены, конек на крыше уничтожен. Разум на пути к развеиванию достиг уничтожения желаний»,¹ он, должно быть, уловил нечто более глубокое, чем простая диалектика, нечто более фундаментальное и предельное, что сразу успокоило не только его интеллектуальные сомнения, но и душевную муку. Сорок девять лет его активной жизни после обретения просветления послужили комментарием к этому событию, но все равно не исчерпали его содержания, как не исчерпали его и более поздние размышления Нагарджуны, Ашвагхоши, Васубандху и Асанги. Поэтому автор *Ланкаватары* вкладывает в уста Будды признание, что с момента просветления до ухода в нирвану он на самом деле не произнес ни слова.²

Потому-то Ананда при всей своей памятьности и учености не сумел измерить до дна мудрость Будды, когда последний был еще жив. Согласно традиции,

¹ *Дхаммапада*, 153, 154. [Цит. по: *Дхаммапада* / Пер. с пали В. Н. Топорова. СПб., 1993. С. 90. — *Прим. отв. ред.*].

² *Ata etasmāt kāraṇaṃ mahāmate mayedam uktaṃ: yāṃ ca rātriṃ tathāgato 'bhisambuddho yāṃ ca rātriṃ parinirvāsyati atrāntara ekam api akṣaraṃ tathāgatena na udāhṛitam na udāhaṛiṣyati.* — *Ланкаватара*. Гл. III. Р. 144. См. также гл. IV. Р. 240. («По этой причине, о Махамати, я говорю тебе: в течение времени, которое прошло от ночи просветления Татхагаты и до ночи, когда он вошел в нирвану, он не изрек ни одного слова, ни одного утверждения»).

достижение Анандой архатства произошло во время Первого собора, в котором ему не было позволено принять участие, несмотря на то что он двадцать пять лет сопровождал Будду. Печалься по этому поводу, он провел всю ночь расхаживая на открытом воздухе и, когда уже собрался было в изнеможении лечь в постель, внезапно испытал осознание истины буддизма, которая, несмотря на все его знания и понимание, все эти годы ускользала от него.

Что это означает? С уверенностью можно сказать, что архатство не является предметом, которому можно научиться; это состояние реализуется в мгновение ока после долгих, напряженных занятий. Подготовительный курс может занять очень длительный промежуток времени, но в какой-то кризисный момент происходит мгновенный прорыв, и человек становится архатом, бодхисаттвой или даже буддой. Содержание просветления должно быть очень простым по своей природе и в то же время иметь ошеломляющие последствия. Это означает, что в интеллектуальном смысле оно должно отторгнуть все сложности, присущие его эпистемологическому изложению, а психологически оно должно быть полной реконструкцией личности человека. Естественно, столь фундаментальное событие избегает описания, оно может быть схвачено только в акте интуиции, посредством личного опыта. Именно такова Дхарма в ее наивысшем смысле. Если благодаря «колебанию одной мысли» в нашу жизнь пришло неведение, пробуждение другой мысли способно положить конец неведению и привести к просветлению.¹ В этом со-

¹ Как говорит Ашвагхоша в *Пробуждении веры*, неведение означает внезапное пробуждение мысли (*читта*) в сознании. Это выражение можно толковать по-разному, но если неведение понимается не как процесс, требующий определенного промежутка времени, но как событие, происходя-

стоянии просветления нет мысли, которая могла бы стать предметом логического анализа или эмпирического рассуждения, поскольку просветленный мыслитель, мышление и мысль соединены в одном акте видения самой сущности «я». Никакое дальнейшее объяснение Дхармы невозможно, отсюда — обращение к *via negativa*.¹ Использование этого метода достигло апогея в философии шуньцзы, которую Нагарджуна основал на учении, излагаемом в буддийской литературе праджняпарамиты.

Таким образом, мы видим, что просветление не является результатом интеллектуального процесса, в котором последовательность идей завершается умозаключением или суждением. В просветлении нет ни этого процесса, ни суждения; оно есть нечто более фундаментальное, то, что делает суждение возможным и наделяет его формой. В суждении имеется субъект и предикат; в просветлении субъект — это предикат, а предикат — это субъект. Они слиты в одно, но не в такое одно, о котором можно что-либо утверждать, а одно, из которого вырастает суждение. Мы не можем обойти эту абсолютную единичность; всякая деятельность интеллекта перед ней останавливается, и если интеллект решается идти далее, то тем самым очерчивает круг, в котором вечно сам себя повторяет. Это та стена, о которую тщетно бились все философы. Это интеллектуальная *terra incognita*, в которой руководит принцип: «*Credo quia absurdum est*».² Однако эта темная область открывает свои секреты, когда на овладение ею используется вся сила воли, вся сила личности. Просветление состоит в

щее мгновенно, то его исчезновение, которое совпадает с просветлением, также должно быть мгновенным.

¹ Отрицательный метод (лат.). — Прим. отв. ред.

² Верую, ибо абсурдно (лат.). — Прим. пер.

озарении этой темной области, когда все вещи открываются для видения сразу, с одного взгляда. Все умственные поиски находят здесь свое завершение. До сих пор человек мог на интеллектуальном уровне пребывать убежденным в истинности того или иного положения, которое почему-то еще не вошло в его жизнь; истине тогда еще не хватало окончательного подтверждения, и человек не мог избавиться от смутного чувства неопределенности и затруднений. Теперь же на него таинственным образом, без предупреждения нисходит просветление, и все проясняется: с этого момента он — архат или даже будда. Дракону пририсовывают глаза, и теперь он уже не просто безжизненный рисунок на холсте, но господин ветров и дождей.

Вполне очевидно, что просветление — это не сознание логической ясности или аналитической завершенности, это нечто большее, чем ощущение интеллектуальной убежденности; в нем есть то, что охватывает всю сферу сознания, что не только проливает свет на всю последовательность связанных друг с другом звеньев одной цепи, необходимой для решения жизненных проблем, но наделяет ощущением завершения всех духовных страданий, которые причиняли такое беспокойство душе человека. Логические звенья, с каким бы совершенством они ни были обработаны, как бы точно они ни были подогнаны друг к другу, сами по себе не могут оказать всеохватного умиротворяющего воздействия на душу. Для этой цели нам требуется что-то более основательное или более непосредственное, и я утверждаю, что простое изучение Четырех благородных истин или Двенадцатиричной цепи причинности не приводит к достижению *ануттара-самьяк-самбодхи*. Будда, должно быть, испытал то, что глубже проникает в сердцевину сознания, чем простое интеллектуальное постижение эмпирических истин. Он

должен был выйти за пределы сферы аналитического рассудка. Он прикоснулся к тому, что делает возможным наши интеллектуальные действия, то есть фактически к тому, от чего зависит сама наша сознательная жизнь.

Когда Шарипутра увидел Ашваджита, то заметил, как тот спокоен, насколько подконтрольны ему все органы чувств и как чист и светел цвет его кожи. Шарипутра стал настойчиво спрашивать его, кто был его учителем и какую доктрину он исповедовал. На это Ашваджит отвечал: «Великий Шакьямуни, Благословенный, — вот кто мой учитель, и сущность его доктрины такова:

Будда учит о причине
Всех вещей, рожденных причиной,
И также о том, как все вещи прекращают быть, —
Вот что провозглашает великий монах».

Говорят, что после такого объяснения Дхармы в сознании у Шарипутры пробудилось ясное и отчетливое понимание Дхармы: он постиг, что все, подверженное возникновению, подвержено также и исчезновению. После этого Шарипутра достиг бесмертного, беспечального состояния, не замечаемого и пренебрегаемого им в течение многих мириад калып.

Мне бы хотелось обратить здесь внимание вот на какой момент: есть ли в этой фразе Ашваджита нечто интеллектуально постижимое, нечто сверхъестественное и вместе с тем оригинальное, что таким чудесным образом отвлекло Шарипутру от его привычного способа мышления? О Дхарме (учении) Будды в этих четырех строках было сказано совсем немного. Говорится, что они выражают сущность Дхармы; но если это так, то о Дхарме скорее можно

утверждать, что она лишена сущности. Как же тогда Шарипутра смог усмотреть в них достаточно конкретную и действенную истину, которая помогла ему свернуть со старой колеи? В строфе, благодаря которой произошло обращение Шарипутры, а также Маудгальяны, в реальности не содержится ничего специфически буддийского, ничего такого, что могло бы произвести такой сильный эффект. Причина этого обращения кроется в чем-то другом, — не в формальной истине, содержащейся в строфе, а в субъективных условиях того человека, который ее услышал и в котором она пробудила видение иного мира. Это само сознание Шарипутры открылось для ясного и отчетливого понимания Дхармы, иными словами, Дхарма открылась в нем как нечто, растущее из него самого, а не как истина, проникшая в него извне. В каком-то смысле Дхарма всегда присутствовала в его сознании, но он не знал об этом до тех пор, пока Ашваджит не прочитал строфу. Шарипутра не был просто пассивным реципиентом, в который влили нечто не относящееся к его «я». Слушание строфы подарило ему возможность испытать высочайшее переживание. Если бы понимание Шарипутры было интеллектуальным и рассудочным, его диалог с Анандой, происшедший позднее, звучал бы по-другому. В *Самъютта никае* (III. 235) мы читаем: «Ананда увидел приближающегося Шарипутру и сказал ему:

— Безмятежен, чист и светел лик твой, брат Шарипутра! В каком настроении был Шарипутра сегодня?

— Я пребывал в одиночестве в дхьяне, и мне вообще не приходила в голову мысль: Я достигаю ее! Я достиг ее! Я возник из нее!»

Здесь мы замечаем различие между интеллектуальным и духовным пониманием, просветлением. Когда Шарипутру спросили, почему он такой без-

мятежный, чистый и светлый, он не стал отвечать формально-логически, но просто выразил свое субъективное понимание. Решить, была эта его интерпретация корректной или нет, может психолог. Я же хотел показать здесь, что понимание Шарипутрой доктрины «возникновения и исчезновения» было достигнуто им не в результате интеллектуального анализа, но через интуитивное осознание процесса своей внутренней жизни. Между просветлением Будды, которое воспето в *Гимне победы*, и проникновением Шарипутры в сущность Дхармы как доктрины причинности имеется тесная связь, если обратиться к способу действия их сознания. В одном случае сперва было просветление, а потом словесное выражение; в другом сначала было адресованное высказывание, а уже потом — прозрение, то есть все наоборот. Однако и в том, и в другом случае связь между антецедентом и консеквентом¹ отсутствовала. Если принимать во внимание только логическое, интеллектуальное понимание, наличие предшествующего элемента не может объяснить последующий элемент. Объяснение следует искать не в объективной истине, которая содержится в доктрине причинности, но в состоянии сознания просветленного субъекта. Иначе как мы можем рассчитывать на достижение столь прочной веры в самореализацию или самоосвобождение, которая выразима, например, в таких словах: «Он разрушил все злые страсти (*асава*), он достиг освобождения сердца (*чето-вимутти*) и освобождения интеллекта (*пан-ня-вимутти*); здесь, в этом видимом мире, он самолично понял, осуществил и практиковал Дхарму, он глубоко в нее погрузился, он оставил позади

¹ В формальной логике антецедент и консеквент — предшествующее и последующее высказывания, между которыми имеется необходимая связь. — *Прим. отв. ред.*

сомнения, он расстался с замешательством, он достиг полной уверенности, он жил полноценной жизнью, он делал то, что должно, он разрушил оковы повторного рождения, он осознал Дхарму в ее истине».¹

Вот почему *Ланкаватара сутра* так упорно убеждает нас, что язык как средство выражения и объяснения внутреннего состояния просветления в целом непригоден. Хотя без языка нам все-таки трудно обходиться в практической жизни, самым настойчивым образом следует ограждать себя от чрезмерного доверия к нему за пределами его законной сферы. В сутре указывается главная причина подобного недоверия: язык является продуктом причинной зависимости, он подвержен изменениям, непостоянен, обусловлен и основан на неверном понимании природы сознания. Поэтому язык не может открыть нам изначального смысла вещей (*парамартха*). Упомянутая ранее аналогия с пальцем и луной больше всего подходит для иллюстрации отношения между языком и чувством, символом и реальностью.

Если просветление Будды действительно содержало в себе такое духовное богатство, что он сам не мог до конца выразить или показать его своим «длинным тонким языком»² (*прабхутатануджихва*) на протяжении всей своей долгой мирной жизни, насыщенной медитациями и проповедями, могут ли те, кто менее развит, чем Будда, надеяться ухватить смысл просветления и достичь духовного освобождения? Здесь позиция дзэн такова: чтобы постичь истину просветления, мы должны упражнять не ин-

¹ Это обычная формула *никай*, характеризующая архата.

² «Длинный тонкий язык» — один из 32 признаков совершенства, которыми был наделен Будда. — *Прим. отв. ред.*

теллект, а другую духовную силу. У нас есть ненасытное стремление к недостижимому, однако одними рассуждениями невозможно достичь цели. Следует ли из этого, что нам суждено жить и умирать в постоянных мучениях? Если так, то это наиболее печальная ситуация из тех, что бывают на земле. Буддисты самым серьезным образом посвятили себя решению этого вопроса и в результате пришли к выводу, что все, к чему мы стремимся, на самом деле находится внутри нас. Именно сила интуиции, присутствующая духу и способствующая постижению духовной истины, откроет нам все секреты жизни, которые составляют содержание просветления Будды. Это не обычный интеллектуально-рассудочный процесс, но сила, благодаря которой мы мгновенно и непосредственно схватываем нечто фундаментальное. Как я уже говорил, буддисты назвали эту силу праджняй, и целью дзэн-буддизма в связи с доктриной просветления является пробуждение праджни посредством медитативной практики.

В *Саддхармапундарики* мы читаем: «О, Шарипутра, истинный Закон, понятый Татхагатой, не может быть постигнут разумом, он за пределами разума. Почему? Потому что Татхагата появляется в мире, чтобы указать одну великую цель: сделать все существа способными принять, увидеть, вступить в знание и постичь знание и прозрение, которые осуществил Татхагата, и тоже встать на путь знания и прозрения, достигнутый Татхагатой... Те, кто научится этому у Татхагаты, также достигнут его наивысшего совершенного просветления».¹ Если такова была единственная великая цель появления Будды на земле, как же нам встать на путь прозрения и осуществить наивысшее совершенное просветление? Ведь если эта Дхарма Просветления находится за

пределами понимания, то никакое философствование не приведет нас ближе к цели. Как же тогда мы узнаем об этом у Татхагаты? Решительно не из его уст, не из записей его проповедей, не из аскетической практики, но из нашего собственного внутреннего сознания, с помощью упражнения в дхьяне. И это — учение дзэн.

Просветление и духовная свобода

Когда доктрина просветления взывает к внутреннему опыту последователя буддизма и ее содержание должно быть схвачено мгновенно, без всякого концептуального посредника, единственную основу для своей духовной жизни буддисту следует искать внутри самого себя; традиционные или общественные связи естественным образом теряют всю свою сковывающую силу. Истинность суждений, то есть их жизненность, определяется тогда им самим, в соответствии с его духовным прозрением, и его действия не допустят никакого внешнего влияния. Поскольку подобные суждения изливаются из его внутренней жизни, они хороши, даже святы. Прямым следствием этой интерпретации просветления будет раскрытие абсолютной духовной свободы во всех ее формах, что в последующем приведет к беспрепятственному расширению сознания такого человека за пределы узких границ монашеского и схоластического буддизма. Однако, с точки зрения махаяны, это не противоречит духу Будды.

В соответствии с этим изменится и структура общины. На заре буддизма она была конгрегацией бездомных монахов, соблюдавших набор определенных правил аскетической жизни. Такой буддизм был предметом занятия исключительно элиты, а обычная публика, или когорта *упасаков*, принявших формулу

¹ Гл. II «Об искусных методах».

тройственного прибежища,¹ считалась каким-то придатком регулярной, профессиональной общины. На раннем этапе развития буддизма даже монахини (*бхикшунни*) не допускались в общину; Будда принял их с большой неохотой, предсказывая, что буддизму отныне суждено существовать только половину отпущенного ему срока. Все это говорит о том, что учение Будды и доктрина просветления предназначались для практики и реализации среди ограниченной категории людей. В то время как Будда относился ко всем членам своей конгрегации совершенно беспристрастно, не испытывая никаких предубеждений по отношению к их социальным, расовым и другим различиям, в своей полноте его учение не выходило за пределы монастырей. Если бы в этом учении не было ничего, что могло принести пользу человечеству в целом, эта исключительность воспринималась бы как должное. Но доктрина просветления была чем-то таким, что не могло оставаться в заключении, поскольку в ней содержалось огромное богатство, грозившее преодолеть любые препоны, поставленные ей. Когда прочно утвердилось понятие пути бодхисаттвы, монастырская, замкнутая на себе община не могла сохраняться в прежней форме, религия монахов и монахинь должна была стать религией мирян и мирянок. Аскетической дисциплине, ведущей к нирване-без-остатка, пришлось уступить дорогу учению, которое позволило бы всякому человеку достичь просветления и выразить нирвану в повседневной жизни. Во всех махаянских сутрах энергично утверждается эта общая тенденция развития буддизма, из чего становится

¹ Автор имеет в виду мирских последователей Будды (*упасака* — мужчины и *упасика* — женщины), которые могли вступить в общину (*сангху*) после того, как принимали вышеупомянутую формулу: «Я принимаю убежище в Будде... в Дхарме... в сангхе». — *Прим. отв. ред.*

ясно, насколько интенсивная борьба шла между консервативным и прогрессивным направлениями буддизма.

Дух свободы, эта сила, побуждающая буддизм прорваться сквозь монастырскую скорлупу и щедро дарующая всем людям идею просветления, является универсальным жизненным импульсом мироздания. Эта активность духа не терпит препятствий, и все, что встает у нее на пути, обречено на поражение. Таким образом, история буддизма — это также история свободы духовной, интеллектуальной и нравственной жизни человека. Этический аристократизм и поведенческий формализм раннего буддизма не могли слишком долго сдерживать наш дух. По мере того как доктрина просветления все больше интерпретировалась во внутреннем смысле, дух поднимался над формализмом буддийской дисциплины. Человеку уже не нужно было оставлять свою домашнюю жизнь и следовать по стопам странствующих монахов, чтобы достичь превосходного плода просветления. В реальности обязательным делом для буддистов оказывалось сохранение внутренней чистоты, а не внешнего пиетета. В этом отношении упасаки ничуть не уступали бхикшу. Этот факт наиболее выразительно показан в *Вималакирти сутре*, главным персонажем которой стал Вималакирти — мирской философ, живший вне рядов братства. Никто из учеников Будды не мог сравниться с ним по глубине, широте и тонкости мысли, и когда Будда сказал, чтобы они посетили его на больничной койке, каждый из них нашел предлог не сделать этого, кроме Манджушри, который является в буддизме махаяны воплощением праджни.

То, что теперь верующие миряне стали заявлять о себе даже перед архатами, следует не только из *Вималакирти*, но и из других источников, в особен-

ности из таких сутр, как *Шримала*, *Гандавьяха*, *Ваджрасамадхи*, *Чандроттарадарика* и др., и особенно примечательно в этой связи, что в различных случаях важную роль играет женщина. Она не только наделена философскими талантами, но и вообще находится на одном уровне с мужчиной. Среди пятидесяти трех философов и мыслителей, которых встретил Судхана¹ во время религиозного паломничества, было множество женщин самых различных профессий, в том числе и куртизанок. Все они повели немало мудрого страстному искателю истины. Насколько отличается такой подход к женщинам в сравнении с неохотным допуском женщин к сангхе на ранней стадии буддизма! Возможно, поздний буддизм потерял что-то в строгости, отрешенности и даже святости, то есть в тех чертах, которые сильно воздействуют на наше религиозное воображение, но он выиграл в демократичности, живописности и, в большой мере, в человечности.

Свободный дух, который странствует за пределами монастырских стен буддийского братства, следует теперь своим естественным путем, пытаясь отойти от жестких дисциплинарных правил и аскетического формализма хинаяны. Поскольку этические правила, завещанные Буддой ученикам, были обусловлены конкретными жизненными ситуациями, они в той или иной степени поверхностны. Пока Будда оставался с учениками как воплощение живого духа братства, эти правила были непосредственным проявлением его субъективной жизни, но с уходом Будды они окостенели и уже не могли соответствовать внутреннему духу их автора. Поэтому последователи просветления

¹ Судхана (Судана) — персонаж палийских *Джатак*, Будда в одном из своих предыдущих перерождений. — Прим. отв. ред.

восставали против них, превознося «дух, который дает жизнь». Они отстаивали совершенную свободу духа, даже уподобляясь нарушителям предписаний. Если дух чист, считали они, никакие телесные действия не могут его испортить: он может странствовать, где вздумается, обладая абсолютным иммунитетом. Он может даже спуститься в ад, если это необходимо или целесообразно ради спасения падших. Он может на неопределенный срок отсрочить свое вхождение в нирвану, если еще есть души, требующие спасения, и умы, жаждущие просветления. Согласно «букве, которая убивает», никакому буддисту не позволено было входить в лавку, торгующую спиртным, или знакомиться с обитателями сомнительных домов — словом, даже на мгновение задуматься о нарушении моральных предписаний. Но для махаянистов все виды ухищрений, или «средств», автоматически оправдывались, если сами они были полностью просветленными и их дух был совершенно чист. Они жили в царстве по ту сторону добра и зла, и пока они там находились, никакое их действие не подлежало оценке и суду по обычным этическим меркам: они не могли быть нравственными или безнравственными. Относительные условия не имели силы в царстве, управляемом свободными духами, которые парили над внешним миром различий и противоречий. Но здесь была и наиболее скользкая почва для махаянистов. Если они действительно были просветлены и измерили глубины духовности, каждое их деяние оказывалось творческим актом Бога, но в этой крайней форме идеализма не оставалось места для объективности, иными словами, кто вообще мог отличить распущенность от духовности? Несмотря на эту западню, сторонники махаяны были правы в том, что развивали все аспекты просветления. Их размежевание с хинаянистами было неизбежно.

Доктрина просветления ведет к внутреннему духовному опыту. Если пытаться его анализировать, то на каком-то этапе интеллект запутается в логических противоречиях. Доктрина учит тому, как прорваться сквозь любой барьер, который может быть воздвигнут рассудочным сознанием, к освобождению в любой форме, не только в понимании, но и в самой жизни. Поэтому последователи просветления, неразборчивые в средствах, рискуют скатиться до уровня сторонников распушенности. Если бы махаянисты остались на этом уровне и не прозревали реальной природы праджня, они бы обязательно уготовили себе судьбу «друзей свободного духа»; но они знают, что просветление осуществляет свое истинное предназначение в любви ко всем существам и что дух должен следовать собственной свободе, какие бы внешние элементы ни налагались на него. Свобода — это не беззаконие, которое означает разрушение и самоуничтожение, свобода — это сотворение из своей внутренней жизненной силы всего прекрасного и доброго. Такое созидание махаянисты называют «искусным средством» (*упая-каушалья*), в котором просветление гармонично сочетается с любовью. Просветление, если его понимать интеллектуально, теряет свою динамичность и перестает освещать тропу, по которой будет ступать любовь. Но праджня находится за рамками интеллекта, она производит *каруну* (любовь, или жалость) и с ее помощью достигает великой цели жизни — спасения всех существ от неведения, страстей и страдания. Она без конца изобретает всевозможные средства, стремясь осуществить свои телеологические задачи. В *Саддхармапундарики* появление Будды на земле и его историческое существование рассматриваются как «искусные средства», с помощью которых высшее существо вечного просветления спасает мир. Это творение, однако, перестает быть творением в прямом

смысле, когда творец осознает его телеологическое предназначение:¹ тогда имеется расщепление в сознании творца, которое препятствует спонтанному истечению духа, и свобода может быть утрачена в ее источнике. Буддисты полагают, что средства, сопровождаемые осознанием цели, на которую они направлены, более не являются «искусными средствами» и не отражают совершенного состояния просветления.

Таким образом, учение о просветлении должно быть дополнено учением о средствах (*упая*), можно сказать, что последнее возникает из первого, когда просветление понимают как динамический процесс, а не просто как созерцательное состояние сознания.

¹ В этой связи уместно сказать о буддийском «действии без усилий и без цели» (*анабхогакарья*), или о «первоначальных бесцельных обетах» (*анабхогапранидхана*). Это соответствует, если не ошибаюсь, христианской идее о том, что правая рука не должна знать, что делает левая. Когда дух соприкасается с реальностью просветления и в результате полностью очищается от всех омрачений, интеллектуальных и эмоциональных, он становится настолько совершенным, что любое его действие всегда оказывается чистым, лишенным эгоизма и направленным на благо мира. До тех пор пока мы осознаем, что предпринимаем усилия для преодоления своих эгоистических импульсов и страстей, в нас присутствует налет вынужденности и искусственности, который примешивается к духовной невинности и свободе; и любовь, эта прирожденная добродетель просветленного духа, не может явить все, что в ней сокрыто, и потому для ее сохранения требуются особые упражнения. «Первоначальные обеты» являются содержанием любви, и они начинают быть эффективными, то есть бесцельными (*анабхога*), только когда просветление приобретает действительно творческий характер. Здесь религиозная жизнь расходится с простой моралью; здесь простое провозглашение Закона причинного возникновения (*пратитья-самутпада*) уже не образует сущности буддийской жизни; и именно здесь дзэн-буддизм утверждает себя в споре с позитивизмом хинаяны и нигилизмом школы праджняпарамита.

Ранние буддисты были склонны истолковывать просветление в смысле безмятежности и отражения. Они делали из него нечто безжизненное, нетворческое. Однако подобное представление не исчерпывает всей полноты содержания просветления. Эмоциональный, волевой порыв, который побудил Будду выйти из *сагарамудра-самадхи*, — самадхи, в котором вся вселенная отражалась в его сознании, словно луна, отражающаяся на поверхности океана, — теперь волился в учение о средствах. Ведь воля более фундаментальна, чем интеллект, она составляет изначальный принцип жизни. Без «искусности» и саморегуляции воли жизнь станет безумным проявлением слепой силы. Необузданность «свободного духа» теперь регулируется, с тем чтобы он принял участие в великой деятельности по вселенскому спасению. Его творческая активность изобретет все возможные средства из любви ко всем одушевленным и неодушевленным существам. Одним из этих изобретений, которые удерживают наше сознание в равновесии и под контролем воли, является *дхьяна*. *Дзэн* — это продукт практики *дхьяны*, направленной на достижение просветления.

Дзэн и дхьяна

Термин «дзэн» (по-китайски *чань*) — это сокращенная форма от *дзэнна*, или *чанна*, что является китайским прочтением слова *дхьяна*, или *джхана*, и сам этот факт подчеркивает, что дзэн в основном связан с практикой, которая восходит к первым шагам деятельности Будды; даже больше, она коренится в началах индийской культуры. Слово «дхьяна» обычно переводится как медитация, и, вообще говоря, в этом термине заложена идея созерцания истины, религиозной или философской; благодаря этому со-

зерцанию истина уясняется во всей своей полноте и глубоко запечатлевается во внутреннем сознании. *Дхьяна* практикуется в уединенном месте, куда не доносится мирской шум и суета. Указаниями на это изобилует индийская литература, и фразы наподобие «сидеть в одиночестве в укромном месте и посвятить себя только медитации» повсюду встречаются в агамах.

Между буддистом Сандханой и аскетом Нигродхой произошел разговор, который записан в *Удумбарика симханада суттанте*.¹ Он проливает свет на эту привычку Будды. Сандхана говорит: «Но Благородный стремится в уединенные и отдаленные уголки леса, куда не доносятся шум и звуки, где дуют ветра с пастбищ и которые сокрыты от человеческого взгляда и благоприятны для погружения в себя». На это странствующий аскет отвечает: «Посмотри-ка, домохозяин, знаешь ли ты, с кем разговаривает самана² Готама, с кем он беседует? Общение с кем помогает ему получить свет мудрости? Озаренность саманы Готамы разрушается этой его привычкой к уединению. Он не у себя дома, когда ведет собрание. Он не готов к разговору. Поэтому он сторонится всех в уединенных местах. Словно одноглазая корова, которая ходит где-то на задворках по кругу, — таков самана Готама».

Нечто похожее можно прочесть в *Саманнапхала сутте*:³ «Тогда обладатель этого прекрасного свода нравственных заповедей, одаренный такой прекрасной способностью сдерживать чувства, наделенный такой прекрасной полнотой ума и самообладанием, наполненный таким прекрасным содержанием, —

¹ Dialogues of the Buddha. Pt. III. P. 35.

² Самана (пали; *шрамана* на санскрите) — странствующий подвижник. — Прим. отв. ред.

³ Dialogues of the Buddha. Pt. I. P. 82.

он выбирает уединенное место для отдыха на своем пути — в лесу, под деревом, на склоне горы, в долине, в каменной пещере, на месте погребения, на куче соломы в чистом поле. И возвращаясь туда после своих богоугодных дел, он сидит в одиночестве, закончив прием пищи, скрестив ноги, выпрямив туловище, и разум его внимателен и сосредоточен».

Во времена Будды чудотворство и софистические дискуссии были едва ли не основным занятием аскетов, странников и брахманов-метафизиков. Поэтому Будду часто приглашали присоединиться к дебатам на философские темы, а также творить чудеса с целью обратить людей в свою веру. Комментарий Нигродхи относительно привычек Будды убедительно доказывает, что Будда резко отрицательно относился к пустому резонерству, посвящая себя предметам практическим и продуктивным, помимо того что он всегда серьезно предавался медитации вдали от мирской суеты. Когда Цзянь-гу, сын богатого торговца из Наланды, попросил Будду повелеть своим ученикам выступить перед его согражданами, Будда категорически отказал ему, сказав: «Мои ученики обучены сидеть тихо в одиночестве и серьезно размышлять о Пути. Если в них есть нечто, достойное награды, позвольте им скрыть это; если у них есть ошибки, позвольте им признаться в них».¹

Стремления к аналитическому пониманию никогда не оказывается достаточно для глубокого пони-

¹ Палийский текст, который соответствует этой китайской сутре из *Диргха агамы*, называется *Кеваддха сутта*, но отрывок, процитированный здесь, утерян. См. также: *Лохичча* (Лоу-чжэ) и *Саманнапхала* из китайских агам, где Будда говорит о значении отшельнической жизни для реализации просветления и разрушения злых страстей. Постоянное усилие, серьезная концентрация и бдительное внимание — без этого всего ни один буддист не достигнет конечной жизненной цели.

мания внутреннего содержания истины, особенно религиозной; равно и никакая внешняя сила не способна привести нас к внутреннему преображению. Мы должны испытать в самой глубине нашего сознания все, что содержится в доктрине, и тогда мы способны не только понимать, но и практически применять это содержание. Только в этом случае между знанием и жизнью исчезает различие. Будда очень хорошо это ощущал и стремился получить знание в ходе медитации, то есть взрастить мудрость из личного духовного опыта. Буддийский путь освобождения заключается в тройной дисциплине: нравственных правилах (*шила*), успокоении (*самадхи*) и мудрости (*праджня*). Внешнее поведение регулируется шилой, с помощью самадхи достигается спокойствие, а праджня обеспечивает подлинное понимание. Отсюда и важность медитации в буддизме.

То, что эта тройственная дисциплина была одной из наиболее характерных черт буддизма с его ранних дней, хорошо подтверждается тем фактом, что нижеследующая формула, взятая из *Махапариниббана сутты*, неоднократно воспроизводится в сутрах, а значит, часто в воспитательных целях обсуждалась Буддой в беседе с учениками: «То-то и то-то является праведным поведением (*шила*); то-то и то-то является углубленным созерцанием (*самадхи*); то-то и то-то является мудростью (*праджня*). Великим становится плод разума, великим — преимущество разума, когда он оснащен искренним созерцанием. Сознание, вооруженное разумом, освобождается от злых влияний (*ашрава*), иными словами, не отравлено чувственностью (*кама*), не отравлено становлением (*бхава*), не отравлено иллюзией (*дришти*), не отравлено неведением (*авидья*)».¹

¹ Перевод сделан Рис-Дэвидсом (Rhys Davids), который в примечании говорит: «Слово, которое я здесь перевожу как

Самадхи и дхьяна в значительной степени являются синонимами, но, строго говоря, самадхи — это психологическое состояние, которое реализуется в практике дхьяны. Последняя представляет собой процесс, а первое — цель. Буддийские тексты очень часто упоминают самадхи; я считаю, что перед началом проповеди Будда входил в самадхи,¹ а не в дхьяну. Последняя — это практика, упражнение. Впрочем, зачастую в Китае дхьяну и самадхи объединяет один термин — *чань-дин*, который обозначает состояние спокойствия, достигнутое в ходе упражнения в медитации, или в дхьяне. Существуют некоторые другие термины, аналогичные этим двум, встречающиеся в буддийской литературе, равно как и в других индийских религиозных системах. Это *сампатти* (сосредоточение), *самахита* (собрание мыслей), *шаматха* (успокоение), *читтайкаграта* (концентрация), *дришта-дхарма-сукха-вихара* (пребывание в блаженстве осознания Закона), *дхарани*, или *дхарана* (отвлечение), и другие. Все они связаны с центральной идеей дхьяны — успокоить блуждания самоутверждающихся страстей и вступить в состоя-

„искреннее созерцание” — это самадхи, занимающее в пяти никаях практически такое же место, что и вера в Новом Завете; и этот раздел показывает, что отношения между самадхи, панней и шилой играли в раннем буддизме такую же роль, как и отношения между верой, разумом и деяниями, установленные позже в западной теологии. Было бы трудно найти пассаж, где буддийский взгляд на взаимоотношение этих конфликтующих идей был выражен с большим изяществом мысли или лаконичностью формы». Однако почему конфликтующих?

¹ В *Махавьютпатти* перечислено сто восемь самадхи. В других местах мы читаем о «неисчислимых самадхи». Индийцы с большим энтузиазмом занимались этой практикой, и тексты сообщают о множестве их удивительных спиритуалистических достижений.

ние абсолютной тождественности, в котором истина постигается во всем ее внутреннем содержании, то есть в состоянии просветления. Аналитическая тенденция философов с очевидностью проявляется в том, что они различают четыре или восемь видов дхьяны.¹

Первая дхьяна представляет собой упражнение, в ходе которого сознание концентрируется на единственном предмете, концентрируется до тех пор, пока все грубые эмоциональные элементы не исчезают из сознания и не остаются только ясные ощущения радости и покоя. Но интеллект все еще находится в активном состоянии: способность суждения и рефлексия работают над объектом созерцания. Когда эти интеллектуальные действия также успокаиваются и сознание просто концентрируется на одной точке, говорят, что мы достигли второй дхьяны, хотя при этом ощущения радости и покоя не исчезают. На третьей ступени дхьяны, по мере углубления концентрации, достигается совершенная ясность, но сохраняется слабая психическая активность и в то же время остается чувство радости. Когда достигается четвер-

¹ Эти виды дхьяны также были признаны буддистами, особенно приверженцами хинаяны. Без сомнения, махаянская концепция дхьяны произошла или, точнее, развилась из них; в какой степени она отличается от хинаянских дхьян, будет показано далее. Детальное описание этих дхьян дается в агамах, например в *Саманнапхала сутте*, где обсуждаются плоды, которые приносит жизнь отшельника. Эти психические упражнения не были строго буддийскими, они изучались и практиковались, по сути, всеми индийскими философами и нищенствующими монахами. Однако Будду они не удовлетворяли, поскольку не приводили к тому результату, к которому он стремился, то есть они не вели к просветлению. По этой причине он оставил двух своих первых учителей — Араду и Удраку, под руководством которых начал свои духовные искания.

тая, и последняя, ступень дхьяны, исчезает даже это чувство радостного самоощущения, и в сознании преобладает совершенная ясность созерцания. Все интеллектуальные и эмоциональные факторы, способные потревожить духовный покой, успешно подчинены, и сознание, абсолютно спокойное, остается поглощенным созерцанием. Здесь устанавливается идеальное равновесие между самадхой и випасаяной, то есть между успокоением (или остановкой) и созерцанием. Вся буддийская дисциплина направлена на поиск этой гармонии. Если сознание выбирает только какое-то одно направление, оно становится слишком тяжелым (*стьянам*), или слишком легким (*ауддхатьям*), либо же слишком скованным психической активностью, или слишком погруженным в созерцание. Духовные упражнения должны продвигаться вперед, и, чтобы им не могла препятствовать ни та, ни другая тенденция, следует держаться срединного пути.

Имеются четыре дальнейшие ступени дхьяны, называемые *арупа-вимокша*, которые практикуются теми, кто вышел за пределы предыдущих дхьян. Первая из них состоит в созерцании бесконечности пространства, не потревоженного разнообразием материи; вторая — в созерцании бесконечности сознания, по контрасту с первой ступенью; третья обозначает выход за пределы различения между пространством и мыслью; и на четвертой, чтобы избавиться от всех следов аналитической деятельности интеллекта, уничтожается даже это сознание неразличенности. Помимо этих восьми упражнений *самапатти* (сосредоточений), называемых так для удобства, Будда иногда говорил о совсем другой форме медитации, которая считается специфически буддийской. Она в той или иной степени контрастирует со всем вышеуказанным, будучи не совсем интеллектуальной, но частично эмоциональной, поскольку предназначена

для полной остановки *самджди* (мысли) и *ведиты* (чувства), которые являются существенными элементами сознания. Фактически это состояние смерти, полного исчезновения; однако человек, находящийся в этой дхьяне, жив, сохраняет тепло, а органы его чувств остаются в превосходном состоянии. Но на деле трудно отличить эту *ниродха-вимокшу* (освобождение через прекращение) от последней ступени медитации *аруппы* (или *арупы*): в обоих случаях сознание прекращает функционировать даже в самых простейших, элементарных актах.

Как бы то ни было, очевидно, что Будда, подобно другим индийским мыслителям, стремился заставить своих учеников реализовать в себе содержание просветления средствами дхьяны, или концентрации. Таким образом, их побуждали постепенно переходить от сравнительно простого упражнения к наивысшей ступени концентрации, на которой дуализм единого и многого исчезал вплоть до полного прекращения психической активности. Помимо обучения этим общим духовным упражнениям Будда в разное время советовал своим последователям медитировать над такими предметами,¹ которые сделали бы их господами волнующих их страстей и интеллектуальных привязанностей.

Теперь мы можем представить, каким образом из этой системы духовных упражнений развился дзэн. Он воспринял внешнюю форму дхьяны как наиболее практичный способ для реализации цели, которую

¹ Например, есть десять объектов медитации: Будда, Дхарма, сангха, нравственность, милосердие, небеса, безмятежность, дыхание, непостоянство и смерть. Пять предметов успокоения таковы: нечистота, сострадание, дыхание, причинное возникновение и Будда. Четыре предмета воспоминания таковы: нечистота тела, зло чувств, постоянная смена мыслей и эфемерность существования.

ставил перед собой, но с содержательной стороны дзэн по-своему истолковал дух Будды. Дхьяна, которая практиковалась ранними буддистами, не находилась в полном согласии с целью буддизма, состоявшей в достижении просветления и привнесении его в повседневную жизнь человека. Отведя сознание от всего, что способно возмущать духовный покой, можно было прийти только к негативному состоянию ума, однако к нему не могли стремиться те, кто прежде всего хотел развить позитивное содержание просветленного ума Будды. Успокоение не было реальной целью дхьяны, равно как и в самадхи не достигалась цель буддийской жизни. Просветление надо было находить в самой жизни, в ее более полном и более свободном выражении, а не в ее прекращении. Что заставило Будду провести всю свою жизнь в религиозных странствиях? Что заставило его принести в жертву собственное благополучие, фактически всю свою жизнь ради своих ближних? Если дхьяна не имела другой позитивной цели, кроме умиротворения страстей и получения удовлетворения от погружения в бессознательное, почему Будда оставил свое место под деревом бодхи и пришел в мир? Если бы просветление было просто негативным состоянием прекращения, Будда не обнаружил бы в себе никакого порыва помогать другим. Критики иногда забывают об этом факте, когда истолковывают буддизм только как систему учения, записанную в агамах и палийской литературе. Как я уже говорил, буддизм можно также охарактеризовать как систему, созданную на основе личности самого Будды, систему, в которой дух Мастера выражен более определенно. И то, что пытался совершить дзэн, заключается в более глубоком, позитивном, исчерпывающем развитии идеи просветления с помощью практики дхьяны. Это совпадало с общим духом буддизма, в котором жизнь, очищен-

ная от своих слепых порывов, освящается и утверждается через проникновение в ее подлинные ценности.

Дзэн и «Ланкаватара»

Из множества сутр, которые получили известность в Китае начиная с I в. н. э., можно выделить одну, в которой принципы дзэн представлены более выразительно и непосредственно, чем в других, по крайней мере из тех, что существовали во времена Бодхидхармы, — это *Ланкаватара сутра*. Как справедливо утверждают последователи дзэн, их традиция не основывается ни на каких письменных источниках, но прямо обращается к просветленному сознанию Будды. Дзэн отказывается иметь дело с показной религиозностью во всех ее формах; даже сутры или другая литература, обычно считающаяся священной и исходящей из уст Будды, рассматривается в этой традиции как не относящаяся к внутреннему духу дзэн. Отсюда и его внимание к мистическому диалогу между Просветленным и Махакашьяпой, диалогу, в котором определенную роль сыграл букет цветов. Однако Бодхидхарма, основатель дзэн в Китае, все-таки передал своему первому китайскому ученику Хуэй-кэ *Ланкаватару*, поскольку это был единственный в то время литературный источник на китайском языке, в котором излагались принципы дзэн. Поскольку дзэн решительно подчеркивает, что он коренится только на непосредственном опыте человека, все письменные источники могут здесь игнорироваться как совсем не существенные для истины дзэн. А потому дзэнские приверженцы практически не изучали *Ланкаватару*. Однако для обоснования позиции дзэн среди тех, кто ее еще не уловил, но кто желал бы что-нибудь прояснить в отношении ее, уместен и какой-нибудь

авторитетный письменный источник, а его концептуальные аргументы могут быть приведены в полную гармонию с истиной дзэн. Именно поэтому Бодхидхарма выбрал эту сутру из многих, доступных в то время в Китае. Мы должны подходить к ней с этой точки зрения.

В настоящее время существуют три перевода этой сутры. Был и четвертый, однако он утерян. Первый, в четырех томах, был сделан во время династии Лю-Сун (443 г. н. э.) Гунабхадрой; второй, в десяти томах, вышел из-под пера Бодхиручи при династии Юань-Вэй (513 г. н. э.), и третий, в семи томах, принадлежит Шикшананде (династия Тан, 700 г. н. э.). Последний перевод наиболее прост для понимания, первый — самый трудный, но именно он был передан Бодхидхармой ученику Хуэй-кэ как содержащий «сущность сознания». По своей форме и содержанию этот перевод соответствует наиболее раннему тексту сутры, и к нему были написаны все комментарии, которые имеются в настоящее время в Японии.

Особые черты этой сутры, которые отличают ее от остальных махаянских источников, в основном состоят в следующем: темы для обсуждения не расположены в ней систематически, как в большинстве других сутр, книга состоит из совокупности фрагментов, имеющих различный объем; в этой сутре отсутствует описание каких бы то ни было сверхъестественных феноменов, однако она изобилует глубокими философскими и религиозными мыслями, касающимися центрального учения сутры, которое очень трудно постичь вследствие лаконичности ее выражения и трудности понимания предмета; она выстроена в форме диалогов исключительно между Буддой и бодхисаттвой Махамати, в то время как в остальных сутрах главных персонажей, помимо самого Будды, обычно больше, и Будда обращается к ним по оче-

ди; и, наконец, в ней нет *дхарани*, или *мантр*, — этих мистических знаков и формул, якобы обладающих чудесной силой. Этих особенностей достаточно, чтобы *Ланкаватара* заняла особое место во всей махаянской литературе.

В своей характеристике *Ланкаватара сутры* я опираюсь на первый китайский перевод Гунабхадры. В двух более поздних имеются три добавочные главы: одна из них, стоящая в начале текста, является своего рода введением ко всей сутре, она излагает главную идею, которая обсуждается в основном тексте; две другие главы помещены в конце сутры. Первая из них представляет собой краткий сборник *дхарани*, а заключительная называется «Гатха», она написана в стихах. «Гатха» суммирует содержание всей сутры. В ней, однако, нет параграфа, представляющего собой «традиционную концовку», где вся конгрегация соединяется в похвале Будде и заверениях в верности его заветам. Без сомнения, эти три новые главы являются более поздними добавлениями.

Главный тезис *Ланкаватара сутры* — содержание просветления, то есть внутреннего опыта Будды (*пратъятмагати*) в отношении великой религиозной истины буддизма махаяны. Большинство читателей сутры не сумели увидеть этого и настаивают, что в ней в основном объясняются пять *дхарм*, три признака реальности (*свабхава*), восемь видов сознания (*виджняна*) и две формы «не-я» (*найратмья*). Действительно, сутра отражает воззрения психологической школы буддизма, основанной Асангой и Васубандху; например, она говорит об алаявиджняне как о хранилище всех кармических зерен, но и эта, и другие ссылки фактически не указывают на главную мысль сутры, они просто используются для объяснения «благородного понимания внутреннего опыта Будды» (*пратъятмарьяджняна*). Поэтому, когда Махамати

завершает прославление достоинств Будды перед общим собранием на горе Ланка, Будда достаточно определенно утверждает главную тему своей проповеди в этой сутре. Однако для начала позвольте процитировать песнь бодхисаттвы Махамати, поскольку в ней в сжатом и ясном виде суммируется все существо буддизма махаяны и поскольку она иллюстрирует мое высказывание о союзе просветления и любви.

Этот гимн звучит так:

«Когда ты объемлешь мир своей мудростью и состраданием, он видится тебе как эфемерный цветок, о котором нельзя утверждать, создается он или исчезает, потому что категории бытия и небытия неприменимы к нему.

Когда ты объемлешь все вещи своей мудростью и состраданием, они подобны видениям, они за пределами ума и сознания, поскольку категории бытия и небытия неприменимы к ним.

Когда ты объемлешь мир своей мудростью и состраданием, он превращается в сон, о котором мы не можем судить, постоянен он или подлежит разрушению, поскольку категории бытия и небытия неприменимы к нему.

Дхармакая, чья собственная природа является видением и сном, — что там прославлять? Действительное существование — там, где не рождается мысль о природе и не-природе.

Тот, чье проявление за пределами чувств и чувственных объектов, тот, кто не ощущаем чувствами и не ощущается в объектах, — какой хвалой или хулой можно потревожить его, о муні?

Наделенный мудростью и состраданием, которые воистину не поддаются оценке, ты осознаешь вне-индивидуальную природу вещей и людей и остаешься неизменно чист от злых страстей и препятствий к знанию.

Ни ты не растворен в нирване, ни нирвана не растворена в тебе, поскольку она превосходит двойственность просветленного и просветления, равно как и противоположность бытия и небытия.

Те, кто видит муні таким безмятежным, пребывающим за пределами рождения, отрекаются от страстей и остаются беспорочными в этой жизни и после нее».

После этой речи Будда говорит: «О, вы, сыновья Джини,¹ спрашивайте меня, о чем хотите знать. Я собираюсь рассказать вам о состоянии своего внутреннего достижения (*пратъягмагатигочарам*)». Эта реплика звучит исчерпывающе, не оставляя никакой возможности спорить относительно главной темы *Ланкаватары*. «Пять дхарм», «три признака» и прочее упоминаются только в ходе изложения Буддой основной темы.

Два более поздних перевода, которые, повторяю, содержат некоторые добавочные главы, разделены один на десять, а другой — на восемнадцать глав, в то время как ранний перевод Гунабхадры содержит только один заголовок для всей книги: «Сущность Слова Будды». Первая дополнительная глава, которой нет у Гунабхадры, примечательна тем, что в ней дается конспект всей сутры в форме диалога Будды и Раваны, повелителя якшей острова Ланки. Когда Будда, выйдя из дворца нагов, увидел ланкийский замок, он с улыбкой заметил, что на этом месте все Будды прошлого проповедовали о превосходном понимании просветления, реализованного в их внутреннем сознании, которое лежит за пределами логического анализа и не является состоянием ума, достижимым тиртхиками, шраваками или

¹ Джина — букв. «победитель», эпитет Будды. — Прим. отв. ред.

пратьекабуддами.¹ Затем Будда добавил, что по этой причине та же Дхарма будет провозглашена Раване, владыке якшей. В ответ на это последний, сделав всевозможные дорогостоящие подношения Будде, прославляет его озаренность и добродетели: «О Господь, наставь меня в своем учении, основанном на самоприроде ума, раскрой мне доктрину не-я, свободную от предрассудков и искажений, доктрину, которая открылась твоему сокровенному сознанию».

В конце этой главы Будда вновь говорит о своем учении внутренней самореализации, которая есть просветление: «Это как видеть собственное изображение в зеркале или в воде, это как видеть свою тень при свете луны или фонаря, еще это — как слышать свой голос, отраженный эхом в ущелье: если человек цепляется за свои ложные допущения, он ошибочно различает истину и ложь, и вследствие этого ложного различения он не может выйти за пределы двойственности противоположностей, он лелеет ложь и не может достигнуть успокоения. Под успокоением понимается единство цели (или единство вещей), а под единством цели понимается вхождение в наиболее совершенное самадхи, из которого возникает состояние благородного понимания самореализации, что есть вместилище татхагатства (*татхагатагарбха*)».

¹ *Тиртхики* (от *тиртха*, «брод», «обитель»), в глазах буддистов, — приверженцы ложных учений, в основном так назывались джайны. *Шраваки* (от корня *шру* — «слушать») — «слушатели», последователи Будды, представители «общезитийного» типа буддийской общины. *Пратьекабудды*, то есть «будды-одиночки», — представители сангхи, самостоятельно ищущие пути к нирване. Уравнивая шраваков и пратьекабудд с тиртхики, Будда в этой сутре подчеркивает приоритет махаяны над всеми прочими учениями, в том числе и над раннебуддийскими, хинаянскими. — *Прим. отв. ред.*

Благодаря этим цитатам мы можем легко понять, почему Бодхидхарма рекомендовал эту сутру для специального изучения своим дзэнским ученикам. Но чтобы создать у читателя более сильное впечатление о значении *Ланкаватара сутры* для исследования истории дзэн в Индии и Китае, я приведу еще несколько отрывков, показывающих, как в сутре развивается учение о самореализации.

Согласно автору сутры, ануттара-самьяк-самбодхи, которого достиг Шакьямуни и благодаря которому он стал Буддой, осуществляется посредством выхода за пределы идей о бытии и небытии (*насьясти-викальпа*). Вращивание дуализма — фундаментальная ошибка, от которой следует обязательно избавиться на первых же этапах пути к состоянию самоосуществления. Ошибка возникает из-за неосознания той истины, что все вещи пусты (*шунья*), не сотворены (*анутпада*), недвойственны (*адвая*) и не имеют неизменных индивидуальных признаков (*нихсвабхавалакшана*). Во-первых, под пустотой вещей понимается прежде всего полная обусловленность их друг другом, и представление об их особой индивидуальности не имеет никакого основания. Когда анализ доходит до своего логического завершения, обнаруживается, что нет ничего, отделяющего одну вещь от другой; поэтому в сутре говорится: «*Сва-параубхая-абхават*» («не существует ни одно, ни другое, ни одно и другое вместе»). Во-вторых, вещи не сотворены: ни их никто не сотворил, ни они сами себя не создали. В-третьих, поскольку их существование является взаимообусловленным, двойственная картина мира не является окончательной, и поэтому ошибкой было бы искать нирвану вне сансары (рождения и смерти) и сансару вне нирваны. Это ложное разделение (*викальпа*). В-четвертых, этот принцип взаимности означает отрицание индивидуальности как абсолютной реальности, поскольку не существует

ничего, что могло бы поддерживать свою индивидуальность, поднявшись над условиями относительности или взаимного становления; фактически бытие есть становление. В силу этих причин мы в состоянии реализовать истину просветления только тогда, когда преодолеем первое условие интеллектуальной деятельности, которое в *Ланкаватаре* называется *парикальпа*, или *викальпа* (различение). Предупреждения против этой викальпы, которая является аналитической тенденцией ума, или, можно даже сказать, фундаментальной дуалистической установкой сознания, являются постоянным рефреном сутры; но, с другой стороны, сутра не забывает подчеркивать и важность самореализации, которая достигается преодолением этой основополагающей тенденции.

Таким образом, благодаря преодолению ограничения, накладываемого интеллектом, осознается *парамартха сатъя*, высшая истина, которая с субъективной стороны образует *пратъятмаджняну*; она также является неизменным законом вселенной (*пауранастхити-дхармата*). Эта внутренне реализуемая истина носит множество имен, поскольку рассматривается с точки зрения различных сторон человеческой деятельности — нравственной, духовной, интеллектуальной, практической и психологической. Чаще всего используется термин *бодхи*, то есть просветление, в махаянской и хинаянской литературе он обозначает состояние ума, из которого полностью удалено неведение. Понятие *татхата* (таковость), или *бхутата* (действительность), относится к метафизике. *Нирвана* считается духовным состоянием, в котором успокоены все страсти; *татхагатагарбха* имеет скорее психологический, нежели онтологический, оттенок; слово *читта* принадлежит к группе таких психологических терминов, как *манас*, *мановиджняна* и другие *виджняны*, и это слово не всегда синонимично *бодхи* или *пратъятмаджняне*, если оно не сочетается

с качествами чистоты; *шуньята* является негативным термином, имеющим отношение к эпистемологии. Буддийские мыслители, в особенности мыслители школы *праджняпарамита*, очень часто использовали этот термин, и мы видим, что *Ланкаватара* также применяет его. Разумеется, эти синонимы имеют смысл только как вехи, указывающие путь к содержанию самореализации.

Помимо них имеются еще две или три часто повторяющиеся фразы, характеризующие центральную идею этого махаянского текста. В сущности, когда смысл этих фраз соединяется с психологическим объяснением читты и виджняны, вся философия дзэн, как она представлена в сутре, становится прозрачной, что справедливо и для общего направления махаянской мысли. Это такие фразы: «*ваг-викальпа-ахита*», «*ваг-акшара-пративикальпа-нам винихата*», «*шашвата—уччхеда—сад—асад—дришти—виварджита*». В сутре читатель чаще всего сталкивается именно с этими выражениями. Первая и вторая фразы означают, что внутреннее содержание благородного понимания недоступно словам и аналитическому рассуждению, а третья фраза сообщает, что высшая истина не может быть найдена ни в этернализме, ни в нигилизме, ни в реализме, ни в не-реализме. Иногда сутра идет еще дальше: «О, Махамати, это происходит из-за того, что сутры проповедуются всем существам в соответствии с их способами мышления, и их проповедь, пытаясь выразить истинный смысл, не достигает цели: слова не могут передать истину как она есть. Это подобно миражу, обманываясь которым живые существа ошибочно судят о присутствии воды там, где ее нет; более того, все доктрины в сутрах направлены на то, чтобы удовлетворить воображение масс, они не открывают истины, которая есть объект благородного понимания. Поэтому, о Махамати, со-

образуйся со смыслом и не перегружай себя словами и доктринами».¹

Смысл этих эпитетов и высказываний состоит в понимании того, что невозможно концептуально интерпретировать просветление, или самореализацию, и что реализация должна исходить из собственного внутреннего сознания человека, независимо от письменных источников или посторонней помощи. Ведь все необходимое для того, чтобы направить человека к достижению *пратъятмарьяджняны*, имеется в нем, только оно находится в спутанном виде из-за ложных суждений (*викальпа*), вынашиваемых и развивающихся (*васана*) в сознании с незапамятных времен. Оно требует прямого, персонального подтверждения или передачи от будд, но даже они не в состоянии пробудить нас к возвышенному чувству просветления, если мы сами не сконцентрируем наши духовные усилия на самоосвобождении. Поэтому в сутре в качестве средства достижения истины внутреннего сознания рекомендуется медитация (*дхьяна*).

Впрочем, идея дхьяны, как она объясняется в *Ланкаватаре*, отличается от известных нам описаний ее в хинаянской литературе,² то есть от тех видов

¹ *Laṅkāvatāra* / Ed. Nanjo. P. 77.

² Впрочем, есть одна сутра в *Самьюкта агаме*, fas. XXXIII, p. 93b (*Ангуттара никая*, XI, 10), в которой говорится, что истинную дхьяну (*аджания-джхана*) следует отличать от ложной дхьяны (*кхалунка-джхана*). Последняя сравнивается с недисциплинированной лошадью (*кхалунка*), стоящей в стойле, которая думает не о своих обязанностях, а только о вкусном корме. Те, кто упражняется в подобной дхьяне только ради удовлетворения эгоистических целей, никогда не достигнут успеха, никогда не придут к пониманию истины как она есть. Если стремиться к освобождению и истинному знанию, то злоба, сонливость, беспокойство и сомнения должны быть исключены, и только тогда может быть обретена дхьяна, которая не зависит от каких-либо первостихий,

дхьяны, которые упоминаются в предыдущем разделе этого очерка. Сутра различает четыре дхьяны. Первая практикуется неумелыми (*балопачарика*), такими как шравaki, пратьекабудды и приверженцы йоги. Они обучены доктрине анатмана; рассматривая мир как непостоянный, нечистый, исполненный страдания, они ревностно цепляются за подобные взгляды до тех пор, пока не реализуют самадхи истощения мыслительной деятельности. Вторая дхьяна определена как «созерцание высказываний», под которым понимается интеллектуальное рассмотрение высказываний или суждений, буддийских и небуддийских, таких как: «всякий объект имеет свои индивидуальные признаки», «не существует личного атмана», «вещи сотворены внешней силой», «вещи взаимно обусловлены». После рассмотрения этих тем практикующий данную дхьяну обращает свою мысль на отсутствие «я» у вещей (*дхарма-найратмья*), на характерные черты различных ступеней (*бхуми*) состояния бодхисаттвы и, наконец, в соответствии с чувством, привлеченным к этому, продолжает свое созерцательное рассмотрение. Третья дхьяна носит название «соединение с таковостью» (*татхаталамбана*), в ходе которого человек осознает, что различие двух форм отсутствия Я происходит благодаря аналитическому умозрению и что, когда вещи воспринимаются в их истине (*ятхабхутам*), такой анализ становится невозможен, поскольку тогда достигается

пространства, сознания, небытия, или непостижимого, дхьяна, которая не зависит от этого мира или мира небесных тел, от слуха или зрения, от воспоминания или узнавания, дхьяна, которая не зависит от идей привязанности или поиска, дхьяна, которая не сообразуется ни со знанием, ни с созерцанием. Эта «истинная дхьяна», судя по описанию в этой сутре из никаи, скорее махаянская, чем так называемая хинаянская.

абсолютное тождество. Четвертая и последняя — это «Татхагата-дхьяна». Здесь человек входит в состояние буддовости, в котором он испытывает тройственное блаженство, исходящее из благородного осознания самоосуществления, и совершает чудесные дела на благо всех живых существ. В этих дхьянах мы наблюдаем постепенное совершенствование буддийской жизни, достигающее своей вершины в окончательной духовной свободе состояния Будды, которое не зависит от интеллектуальных условий и лежит за пределами относительного сознания. Эти удивительные, немыслимые (*ачинтья*) деяния, проистекающие из духовной свободы, называются «деяниями, совершенными не ради их полезности» (*анабхогачарья*), или, иначе, «деяниями, не имеющими цели», и означают совершенство буддийской жизни.

Таким образом, *Ланкаватара* была передана Бодхидхармой своему первому ученику Хуэй-кэ как документ, наиболее содержательно освещающий доктрину дзэн. Естественно, развитие дзэн в Китае происходило не в том направлении, какое было очерчено в сутре; климат, в который была перенесена дхьяна *Ланкаватары*, по-другому влиял на ее формирование. Дзэн был вдохновлен жизнью и духом дхьяны Татхагаты, но он создал собственный способ их выражения. Именно в этом он показал свою жизненную силу и пластичность.

Доктрина просветления (дзэн) в Китае

Чтобы понять, каким образом доктрина просветления, или самоосуществления, была преобразована в Китае в дзэн-буддизм, нам вначале следует выяснить, чем китайское сознание отличается от индийского. После этого дзэн предстанет как самый естественный продукт китайской почвы, куда, несмотря на

многие неблагоприятные условия, был успешно перенесен буддизм. Говоря в целом, для китайцев характерен прежде всего практицизм, в то время как индийцы отличаются воображением и глубокой созерцательностью. Возможно, и китайцам нельзя отказать в наличии воображения и недостатке ощущения драматичности событий, но в сравнении с жителями родины Будды они выглядят как-то серо и угрюмо. Географические особенности каждой страны уникальным образом отпечатываются на людях. Тропическая роскошь воображения поэтому разительно контрастирует с зимней мрачностью повседневной практичности. Индийцы искусны в анализе и поражают своей поэтичностью; китайцы — дети земной жизни, они упорные работники, не склонные воспарять ввысь. Их повседневная жизнь состоит из обработки почвы, сбора опавших листьев, ирригационных работ, купли и продажи, почитания родителей и исполнения общественного долга, в связи с чем у них выработаны весьма тщательные правила этикета. Быть практичным в каком-то смысле означает быть историчным, то есть наблюдать за течением времени и фиксировать его следы, когда они остаются позади. Китайцы могут гордиться славой великих хронистов, что очень контрастирует с отсутствием чувства времени у индийцев. Не довольствуясь книгами, напечатанными или написанными чернилами, китайцы запечатлевали свои свершения на камне и даже развили специальное искусство резьбы по камню. Эта привычка регистрировать события легла в основу их литературы. В принципе, они больше склоняются к литературе, чем к войне, они любят мирную культурную жизнь. Их слабость в том, что они приносят факты в жертву литературному эффекту, и поэтому они не особенно точны и научны. Любовь к чистой риторике и вычурным выражениям зачастую заглушала их практичность, но и здесь тоже сказывается их искусство.

Однако, будучи сдержанными даже в этом, они со своим здравым смыслом никогда не могут достичь такого полета фантазии, с которой мы встречаемся в большинстве махаянских текстов.

Величие китайцев проявляется во многом: без сомнения, их архитектура велика, их литературные достижения заслуживают всемирного признания, однако логика — не самое сильное их место, равно как философия и воображение. Когда буддизм со своими типично индийскими диалектикой и образностью впервые попал в Китай, он, должно быть, ошеломил китайское сознание. Взгляните на изображения индийских божеств, многоглавых и многоруких, — такое никогда не могло прийти в голову китайцам, да и практически ни одному народу, кроме индийцев. Подумайте о богатой символике, которой наделен чуть ли не каждый персонаж буддийской литературы. Математическая концепция бесконечностей, желание Бодхисаттвы спасти мир, великолепное убранство сцены перед появлением Будды — эти и многие другие элементы не только в общих чертах, но и в деталях отличаются смелостью и в то же время точностью, парением в облаках, но и уверенностью в каждом шаге, и они наверняка должны были поразить практичных и трудолюбивых китайцев.

Одна цитата из махаянской сутры продемонстрирует читателю разницу между индийцем и китайцем в их способности к воображению. В *Саддхармапундарике* Будда желает впечатлить своих учеников продолжительностью времени, которое прошло с момента достижения им высшего просветления; он не просто заявляет, что ошибочно думать, будто можно с точностью указать количество лет, прошедших со времени его просветления под деревом бодхи возле города Гая; он и не говорит обтекаемо, на китайский

манер, что это событие случилось множество эпох тому назад, — он только самым аналитическим образом описывает, насколько далека эпоха, в которую он достиг просветления.

«„Однако, юноши из благородных семейств, истина состоит в том, что много сотен тысяч мириад *коти* эонов тому назад я достиг высшего, совершенного просветления. Например, о юноши из благородных семейств, представим частицы пыли в пятистах тысячах мириад *коти* миров; пусть будет человек, который возьмет одну из этих частиц пыли и пройдет в восточном направлении пятьдесят сотен тысяч мириад *коти* миров, чтобы положить там эту частицу пыли; пускай этот человек таким образом унесет из всех этих миров всю землю и таким же образом сложит все эти частицы в восточном направлении. Как вы думаете, о юноши из благородных семейств, найдется ли тот, кто смог бы взвесить, представить, сосчитать или определить количество этих миров?» Когда Господь сказал это, бодхисаттва-махасаттва Майтрея и весь сонм бодхисаттв ответили: „Они не поддаются счету, о Господь, эти миры, бесчисленные, непостижимые. Даже всем шравакам и пратьекабуддам, о Господь, со всем их благородным знанием не дано представить, сосчитать или определить их. Для нас, бодхисаттв, пребывающих там, откуда нет возвращения назад, о Господь, этот момент также лежит за пределами понимания, — так неисчислимы, о Господь, эти миры”.

После этого Будда сказал бодхисаттвам-махасаттвам следующее: „Я заявляю вам, юноши из благородных семейств, я провозглашаю вам: сколь ни многочисленны те миры, где этот человек разместит эти частицы пыли и где он их не разместит, во всех тех сотнях тысяч мириад *коти* миров, о юноши из благородных семейств, столько частиц пыли, сколько сот тысяч мириад *коти* эонов прошло

с тех пор, как я достиг высшего, совершенного просветления”».¹

Такое оперирование с числами и такой метод описания никогда не пришли бы в голову китайцам. Конечно, они способны представить и значительную продолжительность, и великие достижения, в чем они не отстают от других народов, но им не понятна подобная манера индийских философов выражать идею протяженности.

Когда вещи не поддаются концептуальному описанию, но их все же нужно сообщить кому-либо, способами, которыми воспользуется для этих целей большинство людей, станет или просто безмолвие, или заявление о том, что словами это невыразимо, или обращение к отрицанию с выражениями «не это», «не то». Философ может впоследствии написать книгу, объясняющую, почему логически невозможно было рассуждать о подобных предметах; но индийцы изобрели необычный способ иллюстрации философских истин, которые не поддаются средствам аналитического рассуждения. Для их иллюстрации они прибегли к описанию чудес и сверхъестественных явлений. Так, они превратили Будду в великого мага; не только Будда, но практически все главные персонажи текстов махаяны стали магами. На мой взгляд, это одна из наиболее чарующих черт махаянских источников — описание сверхъестественных явлений для облегчения постижения малопонятной доктрины. Некоторые сочтут все это ребячеством и унижением достоинства Будды как наставника серьезных религиозных истин. Но такое истолкование предмета было бы поверхностным. Индийские идеалисты смотрели дальше; у них было более проникновенное

воображение, которое всегда эффективно использовалось там, где интеллект не в силах был справиться с задачей. Мы должны понимать, что мотивом махаянистов, у которых Будда совершает чудесные подвиги, было стремление иллюстрировать посредством образов ту природу вещей, которая недоступна для обычного метода познания, используемого человеческим интеллектом. Когда интеллект не справлялся с анализом сущности состояния Будды, им приходило на помощь богатое воображение, и неуловимая сущность становилась доступна внутреннему видению. Если мы станем пытаться объяснить просветление логически, мы всегда будем путаться в сети противоречий. Но когда на помощь приходит символическое воображение, особенно если человек щедро одарен этим даром, предмет намного лучше усваивается. По-видимому, таков индийский способ постижения сверхъестественного.

Когда Шарипутра спросил Вималакирти, как в его маленькой комнате, в которой помещалось только одно сиденье для него самого, могли разместиться все сонмы бесчисленных бодхисаттв, архатов и дэвов, пришедших туда вместе с Манджушри, чтобы навестить больного философа, Вималакирти ответил: «Ты пришел сюда в поисках стульев или Дхармы?.. Если человек ищет Дхарму, он находит ее и в „ничто”». Затем, узнав у Манджушри, где можно раздобыть сиденья, он попросил Будду по имени Сумерудипараджа принести 32 тысячи великолепно украшенных львиных сидений высотой каждое по 84 тысячи йоджан.¹ Когда они были доставлены, его комната, в которой ранее умещалось только одно сиденье, чудесным образом вместила всю свиту Манджушри, и каждый удобно разместился на небесном сиденье.

¹ Цитата приводится по переводу сутры, сделанному Kern, в серии *Sacred Books of the East*. Vol. XXI. P. 299—300.

¹ Йоджана — индийская мера расстояния, примерно 10—15 км. — Прим. отв. ред.

При этом ни город Вайшали, ни остальной мир не казались переполненными. Шарипутра был удивлен без меры, став свидетелем этого сверхъестественного события, но Вималакирти объяснил, что для того, кто понимает доктрину духовного освобождения, даже гора Сумеру может быть упрятана в горчичное зерно и воды четырех великих океанов можно заставить течь сквозь одну пору на коже (*ромакупа*), не доставляя при этом никакого неудобства рыбам, крокодилам, черепахам и другим их обитателям: духовное царство не ограничено пространством и временем.

Можно привести еще одну выдержку из первой главы *Ланкаватары*, главы, которой нет в самом раннем китайском переводе. Когда царь Равана через бодхисаттву Махамати просил Будду раскрыть содержание своего внутреннего опыта, то неожиданно заметил, что гора, на которой он пребывал, превратилась во множество гор из драгоценного камня, изысканно, с божественным величием украшенных, и на каждой из этих гор восседал проявленный Будда. И перед каждым Буддой стоял сам царь Равана со всей своей свитой. Также стали видны все страны десяти сторон света, и в каждой из этих стран появился Татхагата, перед которым опять же стоял царь Равана, его семьи, его дворцы и парки, и все было украшено точно так же. И в каждом из этих неисчислимых собраний присутствовал также бодхисаттва Махамати, просящий Будду раскрыть содержание своего внутреннего опыта. И когда сотней тысяч изумительных голосов Будда окончил свое рассуждение о предмете, вся сцена внезапно растаяла и больше не было Будды с его бодхисаттвами и сторонниками, а царь Равана обнаружил, что находится в одиночестве на прежнем месте. И он стал размышлять: «Кто был тот, кто задал вопрос? Кто был тот, кто слушал? Что это были за объекты, которые появились передо мной? Был это сон? Или

чудо?» И он размышлял далее: «Все вещи таковы, они создаются собственным сознанием. Если сознание их различает, возникает многообразие всех вещей, если нет, — оно смотрит в истинную суть вещей». Когда он так рассудил, то услышал голоса, которыми был наполнен воздух и дворец, и эти голоса говорили: «Ты правильно рассудил, о, царь! Тебе следует вести себя в согласии с этим воззрением».

Махаянская литература — не единственная хроника чудесной силы Будды, выходящей за пределы относительных условий пространства и времени, за пределы духовной и физической деятельности человека. Палийские тексты никоим образом не отстают в этом смысле от махаяны. Будда имеет тройное знание: знание прошлого, знание будущего и знание его собственного освобождения. Кроме того, на практике он может делать то, что известно как три чуда, — мистическое чудо, чудо просвещения и чудо проявления. Но если мы внимательно изучим чудеса, описанные в никаях, то увидим, что эти описания не преследуют иной цели, кроме восхваления и обожествления личности Будды. Те, кто описал эти чудеса, должно быть, думали, что таким способом они могут вознести своего Мастера над простыми смертными выше, чем их соперники. С современной точки зрения, было бы довольно наивно представлять, что какие-либо необычные деяния, произведенные их автором, могут привлечь, как мы читаем в *Кеваддха сутте*, внимание людей к буддизму и признанию его высшей ценности только по этой причине; но в Индии в те давние дни масса простых людей и даже образованные ученые большое внимание уделяли сверхъестественному. Поэтому буддисты стремились в полной мере использовать эту веру. Когда же мы обращаемся к сутрам махаяны, то сразу чувствуем, что чудеса, описанные в них с гораздо большей

пышностью, не имеют ничего общего ни со сверхъестественностью как таковой, ни с такими скрытыми мотивами, как пропаганда или самовозвеличение, но существенно и тесно связаны с самой доктриной, которая изложена в текстах. Например, в *Праджня-парамита сутре* каждая часть тела Будды одновременно посылает бесчисленные лучи, мгновенно освещающие самые отдаленные концы миров, и в *Аватамсака сутре* разные части его тела излучают свет при любой возможности. В *Саддхармапундарика сутре* из круга волос между бровями Будды исходит луч света, который освещает более восемнадцати сот тысяч буддийских стран в восточной стороне, освещая каждое существо в них, даже обитателей глубочайшей преисподней, называемой Авичи. Очевидно, что махаянские авторы этих сутр, повествуя о чудесной силе Будды, имели в виду что-то совершенно иное, чем хинаянские составители никай. В чем именно состояло это отличие, я уже в общих чертах рассказал. Систематическое и подробное исследование описаний сверхъестественного в махаяне безусловно представляет большой интерес.

В любом случае, как мне кажется, сказанного выше будет достаточно для обоснования моего предположения, что введение сверхъестественного в махаянскую литературу было вызвано стремлением продемонстрировать интеллектуальную невозможность постижения духовных фактов. В то время как философия истощила свои ресурсы, пытаясь объяснить их логически, Вималакирти, подобно ведическому мистiku Бхаве, остался в молчании. Не удовлетворенные этим индийские махаянские писатели в дальнейшем применили символику для описания сверхъестественного. Китайским же дзэн-буддистам пришлось изобрести собственный метод справиться с трудностями передачи наивысшего и глубочайшего духовного опыта, известного в буддизме как просветление.

Китайцы в отличие от индийцев не имеют склонности витать в облаках таинственного и сверхъестественного. В Древнем Китае наиболее близкий к индийскому склад ума был у Чжуан-цзы и Ле-цзы, но их мистицизм намного уступает мистицизму индийских махаянистов в величии, утонченности и высоте полета воображения. Чжуан-цзы был способен максимум на то, чтобы подняться в воздух на спине Дай-пэна, чьи крылья парили подобно нависающим облакам, а Ле-цзы — на то, чтобы командовать ветрами и облаками, как своими колесницами. Более поздние даосы мечтали вознестись в небеса, много лет практикуя аскетический образ жизни и прием эликсира жизни, составленного из разных редкостных трав. Поэтому в Китае столько даосских отшельников, живущих в горах вдалеке от человеческого жилья. История не знает ни китайских святых, ни философов, которые могли бы сравниться с Вималакирти, Манджушри или даже с каким-либо из архатов. Конфуцианское изречение о том, что совершенный муж никогда не говорит о чудесах, волшебстве и сверхъестественном, является истинным выражением китайской психологии. Китайцы всецело практичны. У них должен был появиться свой способ интерпретации доктрины просветления, приложимый к их повседневной жизни, и они не могли не создать дзэн для выражения своего внутреннего духовного опыта.

Если система сверхъестественных образов не могла увлечь трезвый китайский рассудок, то к какому же способу прибегли китайские последователи просветления для своего самовыражения? Восприняли ли они интеллектуальный метод философии шунь-яты? Нет, он также не пришелся им по вкусу, он не соответствовал и их душевному настрою. *Праджня-парамита* была индийским творением, но не китайским. Здесь могли родиться Чжуан-цзы или даосские мечтатели эпохи Шести династий, но не Нагарджуна

или Шанкара. Китайскому гению надо было проявить себя иначе. Когда они начали внутренне усваивать буддийскую доктрину просветления, то единственный путь, открытый их конкретному практичному уму, состоял в создании дзэн. Какие могут произойти изменения, если после всех чудес, представленных индийскими творцами махаяны, и после высоких абстракций мыслителей мадхьямики мы обращаемся к дзэн? Никакие лучи не исходят из чела Будды, перед вами не предстает никакой кортеж из бодхисаттв, нет совсем ничего, что могло бы поразить ваши чувства как нечто необычное, невероятное или лежащее за пределами разумности, за пределами круга логического рассуждения. Люди, которых вы встречаете в дзэнских легендах, — простые смертные, как и вы, и никакие отвлеченные идеи, никакие диалектические тонкости вам здесь не противостоят. Горы вздымаются к небесам, реки текут в океан, растения набухают почками весной, расцветают цветы. Когда спокойно светит луна, поэты становятся словно опьяневшими и поют песню вечного мира. Мы можем сказать: как прозаично, как буднично! Но такова была китайская душа, и в нее было заронено семя буддизма.

Когда монах спрашивает, кто такой Будда, мастер указывает на его изображение в зале Будды, при этом не дается никаких объяснений, не предлагается никаких аргументов. Когда предметом разговора является ум, монах спрашивает:

— Что же такое ум?

— Ум, — отвечает мастер.

— Я не понимаю, господин.

— Я тоже, — следует ответ учителя.

В другом случае монаха занимает вопрос о бессмертии:

— Как я могу избавиться от оков рождения и смерти?

— А где ты? — спрашивает мастер.

Адепты дзэн, как правило, не тратят времени на вопросы и ответы и вообще не любят спорить. Их ответы всегда кратки и окончательны, они следуют за вопросом с быстротой молнии. Некто спросил:

— Что является основным в учении Будды?

— Этот веер создает достаточно ветра, чтобы мне было прохладно, — ответил мастер.

Какой прозаичный ответ! Как видно, необходимая формула буддизма — Четыре благородные истины — не находит себе места в схеме учения дзэн, равно как не угрожает ему и появление часто используемого в *Праджняпарамите* таинственного высказывания: «*таччиттам яччиттам ачиттам*». Уммон (Юнь-мэн) однажды поднялся на кафедру и сказал: «В этой школе дзэн слова не нужны; какова же тогда высшая сущность учения?» Задав этот вопрос, он простер вперед руки и без дальнейших замечаний сошел с возвышения. Именно таким способом китайские буддисты интерпретировали доктрину просветления, этим способом они истолковали *прагьятмаджнянагочару* из *Ланкаватары*. И для китайских буддистов это был единственный способ продемонстрировать внутренний опыт Будды — не интеллектуально или аналитически, не в сверхъестественной манере, но непосредственно в практике нашей жизни. Потому что в той степени, в которой она проживается *in concreto*, она стоит выше концепций, равно как и образов. Чтобы понять это, нам следует погрузиться в нее и соприкоснуться с этим лично; если изъять или отрезать от нее какой-то кусок для исследования, мы ее просто убьем; когда вы думаете, что вы докопались до сути, та перестает ею быть, поскольку тогда она лишается жизни и неподвижно лежит в высохшем виде. По этой причине китайские умы начиная с прихода Бодхидхармы постоянно работали над вопросом, как наилучшим

образом представить доктрину просветления в исконно китайском облачении, которое подходило бы к их способу чувствования и мышления, однако только Хуэй-нэну (Эно) удалось положительно решить эту проблему и завершить великую задачу построения школы, которая с тех пор носит имя дзэн.

Что дзэн оказался именно тем явлением, к которому стремилось китайское сознание в ходе тщательного усвоения учения буддизма, доказывается двумя неоспоримыми историческими фактами: во-первых, после того как утвердился дзэн, именно это учение доминировало в Китае, в то время как остальные школы буддизма, кроме школы Чистой Земли, потерпели поражение; и, во-вторых, прежде чем буддизм был преобразован в дзэн, он не мог наладить тесной связи с национальной китайской системой мысли, под которой я понимаю конфуцианство.

Давайте сначала посмотрим, каким образом дзэн стал преобладать в духовной жизни Китая. На первых порах развития буддизма в Китае внутренний смысл просветления понимался в Китае исключительно интеллектуально. Это было естественно, поскольку китайское сознание не дотягивало до уровня индийского. Как я ранее говорил, смелость и тонкость махаянской философии ошеломила китайцев, которые до принятия буддизма не имели никакой интеллектуальной системы, достойной внимания, за исключением этики. В последней они чувствовали свое превосходство; даже такие искренние буддисты, как И-цзин (Гидзё) и Сюань-цзан (Гэндзё), признавали это, при всей своей приверженности психологии йогачары и метафизике *Аватамсаки*: с точки зрения этической культуры, их страна опережала страну, где родилась их вера; по крайней мере в Индии Китай ничего нового почерпнуть для себя не мог. Когда в скором времени махаянские сутры и шастры были переведены способными, образованными, верующими учены-

ми, как местными, так и индийскими, китайский ум был вовлечен в исследование области, куда он доселе не углублялся. В ранних китайских биографических буддийских хрониках мы обращаем внимание на значительный численный перевес комментаторов, толкователей и философов над переводчиками и так называемыми адептами дхьяны. Буддийские ученые были очень заняты в первую очередь интеллектуальной ассимиляцией различных доктрин, предлагавшихся литературой махаяны. Эти доктрины являлись не только глубокими и сложными, но они также противоречили одна другой, по крайней мере при поверхностном рассмотрении. Если бы ученые погрузились в глубины буддийской мысли, они должны были бы как-то разобраться в этой путанице. Если бы они были достаточно критичны, то могли бы этого достичь сравнительно просто, чего, однако, трудно было ожидать от ранних буддистов; да и в наше время критически настроенные буддийские ученые будут в каком-то смысле рассматриваться как недостаточно преданные и правоторные. Ни у кого из них не было и тени сомнения относительно подлинности махаянских текстов, в которых с такой преданностью и без искажений записаны слова самого Будды, и поэтому они должны были выработать систему примирения разных доктрин, излагавшихся в писаниях. Это означало определить изначальную цель появления Будды в мире невежественном, испорченном и попавшем под власть кармы вечной трансмиграции. Такие усилия со стороны буддийских философов привели к появлению того, что носит имя китайского буддизма.

В то время как, с одной стороны, происходила эта интеллектуальная ассимиляция, также прилежно изучалась и практическая сторона буддизма. Одни следовали текстам *винаи*, другие посвятили себя овладению дхьяной. Но то, что при этом понималось под дхьяной, не было дхьяной дзэн-буддизма. Это было

медитацией, концентрацией мысли на некоторых идеях, таких как непостоянство, «не-я» вещей, цепь причинности или атрибуты Будды. Даже Бодхидхарма, основатель дзэн-буддизма, рассматривался историками как принадлежавший к этому типу дхьяны, и его особые достоинства как учителя совершенно новой школы буддизма не были оценены до конца. Это было неизбежно, поскольку народ Китая еще не был в полной мере готов принять новую форму, не ухватив доктрину просветления во всех ее аспектах.

Однако практическое значение просветления не окончательно потерялось в лабиринте доктринальных сложностей. Чжи-и (Тиги, 522—597), один из основателей школы тяньтай и величайший буддийский философ Китая, полностью осознал значение дхьяны как средства достижения просветления. Его умозрительные построения при всей своей аналитической силе оставляли достаточно места для практики дхьяны. Об этом его работа «Успокоение и созерцание» говорит очень прозрачно. Идея Чжи-и в том, что упражнять интеллект и дух следует в совершенной гармонии, но не выпячивать по отдельности ни самадхи, ни праджню, одно за счет другого. К сожалению, его последователи со временем становились все более и более однобокими, пока совсем не забросили практику дхьяны в угоду интеллектуальной деятельности. Отсюда их антагонистическое отношение в последующем к сторонникам дзэн-буддизма, хотя до некоторой степени часть ответственности лежит и на самих дзэн-буддистах.

Благодаря Бодхидхарме (умер в 528 г.)¹ дзэн стал буддизмом Китая. Именно с него началось это движение, которое оказалось столь перспективным для людей, посвятивших себя практическим сторонам

¹ На эту тему см. очерк «История дзэн-буддизма...». С. 194 и далее.

жизни. Когда Бодхидхарма провозгласил свое учение, оно еще было окрашено в индийские тона, поскольку он не мог быть вполне независим от традиционной буддийской метафизики того времени. Его ссылки на *Ваджрасамадхи* и *Ланкаватару* были естественны, но зерна дзэн были посеяны его руками. Теперь его местным ученикам предстояло следить за тем, чтобы зерна проросли в гармонии с почвой и климатом. Прошло около двухсот лет, прежде чем ростки принесли плоды, обильные и полные жизни, вполне приспособленные к новым условиям, но сохранившие самое существенное, что составляет буддизм.

Хуэй-нэн (637—713), шестой патриарх после Бодхидхармы, стал подлинным китайским основателем дзэн, поскольку при нем и при его непосредственных последователях дзэн смог сбросить одежды, заимствованные из Индии, и «переодеться» в то, что было характерно для их страны. Дух дзэн, придя в Китай, остался, конечно, тем же, переданным в неприкосновенности от Будды, но форма его выражения стала целиком китайской. После этого начался феноменальный подъем дзэн. Скрытая энергия, запасенная за время натурализации, внезапно прорвалась в активной деятельности, и дзэн триумфальным маршем прошел по всей стране Катай.¹ Во времена династии Тан (618—906 гг.), когда сформировалась китайская культура, великие мастера дзэн преуспели в строительстве монастырей и в просвещении монахов, а также в просвещении учеников-мирян, которые получали знания не только конфуцианской классики, но и махаянского наследия буддизма. Императоры также отдавали должное дзэнским провидцам, которых приглашали ко двору для проповеди августейшим персонам. Когда по политическим причинам начина-

¹ То есть Китай; так эту страну именовал путешественник Марко Поло. — *Прим. отв. ред.*

лось преследование буддизма, из-за чего утрачивалось множество ценнейших документов, произведений искусства, некоторые школы приходили в упадок, дзэн всегда первым приходил в себя и возобновлял свою деятельность с удвоенной энергией и энтузиазмом. На протяжении эпохи Пяти династий, в первой половине десятого столетия, когда Китай снова оказался разделенным на мелкие царства и общая политическая обстановка была неблагоприятна для проявления религиозных чувств, дзэн процветал как и прежде, и мастера сохраняли монастыри в неприкосновенности.

Во времена династии Сун (960—1279 гг.) дзэн достиг вершины развития и влияния, в то время как другие школы буддизма пришли в упадок. Когда история перевернула страницы династий Юань (1280—1367 гг.) и Мин (1368—1661 гг.), оказалось, что буддизм стал тождественным дзэн. Школы кэгон (аватамсака), тэндай (тяньтай), санрон (саньлунь), куся (абхидхармакоша), хоссо (йогачара) и сингон (мантра) если и не исчезли во время гонений, то испытывали недостаток в свежих силах. Возможно, они были обречены на вымирание, не будучи полностью ассимилированы китайской мыслью и чувством; в них сохранялось слишком много индийских элементов, которые мешали их окончательной акклиматизации. Несмотря ни на что, дзэн как сущность сознания Будды продолжал цвести, так что китайские умы, склонные к буддизму, приходили изучать дзэн и оставляли другие буддийские школы, находившиеся к тому времени на последнем издыхании. Единственная форма буддизма, которая сохраняет свою жизнеспособность вплоть до наших дней, — это дзэн, более или менее видоизмененный в целях приспособления его к массовому течению школы Чистая Земля, которая стала развиваться в Китае вскоре после введения туда буддизма.

Причина такого положения вещей в религиозной истории Китая заключалась в том, что дзэн обошелся без образов, понятий и способов мышления, пришедших из Индии вместе с буддийской мыслью. Дзэн создал самостоятельную, оригинальную литературу, наилучшим образом пригодную для выражения истины просветления. Эта литература была своеобразна во многих отношениях, но она превосходно соответствовала *modus operandi*¹ китайской психики и могла естественным путем направлять прямо к цели. Бодхидхарма учил своих последователей смотреть непосредственно в сущность учения Будды, отбрасывая внешние способы его рационального представления; он учил их не заниматься концептуальной и аналитической интерпретациями доктрины просветления. Приверженцы литературы сутр противились этому и делали все возможное, чтобы предотвратить распространение его учения. Но оно распространялось, несмотря на противодействие. Ученики овладевали мастерством проникновения в глубинную сущность буддизма. Достигнув своей цели, они выражали это собственными методами, использовали собственную терминологию, отличную от традиционных (скорее, заимствованных) способов выражения. Впрочем, они не отбросили полностью прежние термины и упоминали Будду, Татхагату, нирвану, бодхи, трикаю, карму, сансару, освобождение и многие другие идеи, входящие в состав буддизма, но они не говорили о Двенадцатиричной цепи причинности, Четырех благородных истинах или Восьмиричном благородном пути. Когда мы читаем дзэнские сочинения, не будучи осведомленными о связи дзэн с буддизмом, мы можем вовсе не узнать в нем таких вещей, которые обычно считаются спе-

¹ Способ действия (лат.). — Прим. отв. ред.

цифически буддийскими. Однажды Якусан (Юэ-шань, 751—834) увидел монаха и спросил:

— Откуда ты пришел?

— Я пришел с южного берега озера.

— Переполнилось ли озеро водой?

— Нет, господин, еще не наполнилось.

— Странно, — сказал мастер, — шли такие сильные дожди, почему же оно не наполнилось?

На этот последний вопрос монах не мог дать вразумительного ответа, после чего Унган (Юнь-янь), один из учеников Якусана, сказал:

— Конечно, наполнилось!

А Досан (Дун-шань), другой ученик, воскликнул:

— В какой кальпе оно могло не наполниться?

Усматриваем ли мы в этих диалогах какие-либо черты буддизма? Разве в них не идет речь о вполне обычных вещах? Однако наставники полагают, что их беседы насыщены дзэн. Литература дзэн изобилует такими внешними банальностями. Фактически, с точки зрения фразеологии и способов выражения, дзэн выглядит так, как если бы он не имел никакого отношения к буддизму, и это почти оправдывает некоторых критиков, которые считают дзэн китайским отклонением от буддизма, о чем уже говорилось в начале данного очерка.

В истории китайской литературы дзэнские сочинения, известные как *юй-лу* (гороку), составляют особый ее класс. Именно благодаря им до нас дошел китайский разговорный язык династий Тан и ранней Сун. Китайский образованный класс брезговал писать иначе, чем в классическом стиле, умышленно выбирая такие слова, фразы и выражения, которые усиливали изящество произведения. Вся литература, которая дошла до нас от этих ранних ступеней китайской культуры, представляет собой образцы такого высокого стиля. Мастера дзэн не то чтобы игнорировали классику, они обращались к высокой

литературе не реже других своих современников, будучи хорошо образованными и учеными людьми, но они считали разговорную речь более мощным средством выражения своего внутреннего опыта. Это вообще характерно для духовных реформаторов, которые стремятся выразить свои мысли средствами, лучше всего соответствующими их чувствам и их оригинальному мировосприятию. Где только можно они избегают терминологии, которая от долгого употребления обросла ассоциациями, далекими от жизненных целей и, следовательно, омертвляющими речь. Жизненный опыт должен передаваться живым языком, а не затертыми образами и понятиями. Поэтому мастера дзэн умышленно вводили в свободное обращение живые слова и выражения той эпохи. Разве это не доказывает того, что благодаря дзэн буддизм в Китае перестал быть иностранным заимствованием и превратился в оригинальное создание местного ума? И именно потому, что дзэн смог стать местным творением, он пережил все остальные школы буддизма. Иными словами, дзэн был единственной формой, в которой китайское сознание могло усвоить, принять и ассимилировать буддийскую доктрину просветления.

Я надеюсь, что мне удалось показать, каким образом буддизм, а именно доктрина просветления, с необходимостью преобразовался в Китае в дзэн и как через это преобразование дзэн сумел пережить остальные школы буддизма. Теперь же остановимся на втором пункте, о котором уже упоминалось, и выясним, как дзэн повлиял на создание философии Сун. Когда я говорю, что буддизм не имел воздействия на китайскую мысль, пока не был преобразован в дзэн, на основе которого творческий гений Китая начал формулировать свою философию в свете более глубокой и идеалистической линии мысли, чем в доциньс-

кий период, многие не согласятся с этой точкой зрения. Однако влияние буддизма, которое начало ощущаться среди китайских мыслителей даже во время поздней Хань, видно, например, из «Очерка о причине и заблуждении» Мо-цзы, написанного между 190 и 220 гг. н. э. После него многие писатели обсуждали буддийские доктрины кармы, причинности и бессмертия; это были некоторые из идей, пришедших в Китай с буддизмом. Именно с даосами буддисты вступали в ожесточенные споры начиная с шестого столетия. Влияние буддизма на даосизм сказалось не только на даосских способах полемики, но, в сущности, и на образе его мысли и письменности. Существовало очень много точек соприкосновения между даосизмом и буддизмом, и естественно, что даосизм стал первой целью, против которой, укрепляясь в силе и влиянии не только как религиозная система, но и как философия, и как кладезь неистощимого богатства знания, действовал буддизм. В то же время признано, что и буддизм позаимствовал многие элементы даосизма, чтобы лучше приспособиться к особенностям местного ума. В целом даосизм многим обязан буддизму в отношении своей организации, ритуалов, литературы и философии. Даосизм по буддийской модели систематизировал все народные китайские верования, характерные для Китая, и создал религиозное эклектическое учение, в котором индийские элементы не очень гармонично смешаны с философией Лао-цзы и популярной тягой к бессмертию, мирскому благополучию и к тому, что они называют «чистотой».

Однако популярный даосизм настолько изобилует суевериями, что не может находиться в живом контакте с основным течением ортодоксальной китайской мысли, которую представляет, поддерживает и оберегает культурная элита, включая правительственных чиновников. В значительной степени даосизм являет-

ся народным и поверхностным китайским переложением буддизма, но найдется множество критиков, в том числе и автор, которые усомнятся в возможности изложить существо буддизма в даосских терминах. Если бы конфуцианцы не были вынуждены ввести в свою систему буддийскую мысль, вследствие чего, естественно, они попытались реконструировать весь каркас конфуцианских идей, и не только ради их согласования, но ради их углубления, обогащения и оживления, мы не могли бы сказать, что буддизм влился в жизнь китайской мысли и стал действительным достоянием китайского ума. Все же это произошло во время династии Сун, когда конфуцианские философы внедрили буддийские идеи в свое учение и реконструировали всю систему на новом основании, истолковав, однако, это как естественный ход развития конфуцианства. Как бы то ни было, нет сомнения, что философия Сун была обогащена и углублена за счет идей буддизма. С этим согласны все историки развития китайской мысли.

Однако есть еще один вопрос, который может быть задан в отношении этой общей реконструкции конфуцианства по идеалистической буддийской схеме. Если бы дзэн не развился в Китае как местная интерпретация доктрины просветления и не приготовил бы путь для появления таких великих конфуцианских писателей, как Чжоу Дунь-и (1017—1073), братья Чэн — Чэн Хао (1032—1085) и Чэн И (1035—1107), а также Чжу Си (1130—1200), было ли возможно оживление ортодоксального китайского учения в эпоху Сун? Я полагаю, без влияния дзэн династия Сун не увидела бы феноменального подъема того, что китайские историки называют «наукой разума». Как мы уже сказали, дзэн был единственной формой, приняв которую буддизм смог войти в китайское сознание, и какие бы теории в дальнейшем ни создавали буддисты, это всегда связывали с дзэн.

Обратите внимание, как психологическая школа йогачары была воспринята местными мыслителями. Вначале ее защищали, проповедовали и комментировали Сюань-цзан и его великие ученики, но это глубокое исследование человеческого сознания было слишком умозрительным даже для глубочайших китайских умов и оно не просуществовало чересчур долго после Сюань-цзана. Тогда как развивалась философия праджняпарамиты? Она была занесена в Китай в первом столетии, вскоре после введения самого буддизма, и затем ее достойно поддерживали и истолковывали Кумараджива и его китайские ученики. У этой школы было больше возможностей для развития, чем у йогачары, потому что ее китайский аналог имелся в учении Лао-цзы и его последователей. Эти два направления философии, буддийское и раннедаосское, можно отнести к одному типу мысли, но даже в этом случае китайская сторона не была слишком расположена воспринять систему шуньятэ. Почему? Причина очевидна: если учесть, что, несмотря на определенное сходство во взглядах этих двух школ, способ мышления, представленный в шуньятэ, был в целом слишком метафизическим, слишком абстрактным, или, с китайской точки зрения, слишком *in nubibus*.¹ Естественно, что практическое направление ума китайцев не находило себе в нем опоры. Даже в учениках Лао-цзы и Чжуан-цзы заметен этот изъян (или, наоборот, достоинство) утилитаризма, которым глубоко проникнуты все китайские способы чувствования.

Помимо школы мадхьямики Нагарджуны и школы йогачара Асанги, которые сформировались на родине Будды, существовала философия тэндай Чжи-и и буддизм Аватамсаки Сянь-шоу (643—712).² Эти

¹ Заоблачным (лат.). — Прим. пер.

² Сянь-шоу (Фа-цзан) — основатель школы хуаянь (Аватамсака). — Прим. отв. ред.

последние представляли собой в каком-то смысле творение местных буддийских мыслителей, которое не было усвоено соотечественниками и осталось для узкого круга буддийских специалистов, не преодолев конфуцианского и даосского барьеров. Неспособность этих систем преодолеть подобные барьеры подтверждает тот факт, что они остались для китайцев чужеродными, будучи только неким переводом, пусть не буквальным, но более или менее концептуальным. Поэтому для буддизма не было другого пути, кроме как преобразоваться в дзэн, чтобы полностью акклиматизироваться и расти как местное растение. Когда это преобразование осуществилось, — благодаря тому, что уже в природе буддизма имелась такая возможность, — дзэн стал плотью и костью китайской мысли, вдохновив конфуцианцев династии Сун реконструировать основы своей философии в согласии с идеалами буддизма.

Из этого мы можем заключить, что дзэн, несмотря на грубоватость и необычность своих внешних признаков, принадлежит к общему учению буддизма. И под буддизмом мы понимаем не только учение самого Будды, как оно изложено в агамах, но и более поздние идеи, философские и религиозные, касающиеся жизни и личности Будды. Величие личности Будды позволяло его ученикам время от времени выдвигать теории, в чем-то противоречащие теориям, которые выдвигал их Мастер. Это было неизбежно. Мир со всем его содержанием, взятым как индивидуально, так и в целом, подвержен нашему субъективному истолкованию, не случайному, но произрастающему из нашей внутренней необходимости, наших религиозных устремлений. Даже Будда, идеал религиозного опыта человека, не может этого избежать; его личность была выстроена таким образом, чтобы пробудить в нас самих всякое чувство и мысль,

которые теперь объединены под именем буддизма. Самые значительные и плодотворные идеи, осознанные им, касались просветления и нирваны. Эти два факта наиболее ярко выделяются в его долгой безмятежной жизни на протяжении семидесяти девяти лет, и все теории и верования, которые связаны с Буддой, являются попытками осознать эти факты в терминах нашего религиозного опыта. Таким образом, в буддизме был заложен значительно более широкий смысл, чем это понимают многие ученые, и буддизм раскрывает его в ходе своего развития.

Просветление и нирвана были двумя отдельными событиями в жизни Будды, по мере того как она [жизнь] раскрывалась в историческом плане, столько веков тому назад, но с религиозной точки зрения они должны рассматриваться как одно событие. Иными словами, понять содержание и значение просветления означает осознать смысл нирваны. Основываясь на этом воззрении, махаянисты сформировали два течения мысли: одно состояло в опоре на собственные интеллектуальные усилия, вплоть до их предельного развития, а другое — в следовании практическому методу, принятому самим Буддой и, разумеется, всеми индийскими искателями истины, отважившимися найти в практике дхьяны нечто, напрямую ведущее к просветлению. Нет нужды говорить, что оба направления основаны на изначальном импульсе, идущем из самой глубины религиозного сознания благочестивых буддистов.

Махаянские тексты, составлявшиеся на протяжении нескольких веков после ухода Будды, свидетельствуют в пользу представленной точки зрения. Один из них исключительно подходил для проповеди учения дзэн — это *Ланкаватара*, в которой содержание просветления, насколько оно доступно для словесного выражения, представлено с психологической, философской и практической точек зрения. Когда она

попала в Китай и была полностью ассимилирована в соответствии с китайским способом мышления и чувствования, главный тезис сутры стал выражаться таким способом, который сейчас считается типично дзэнским. К истине можно приблизиться многими путями, по прошествии которых она открывается человеческому сознанию. Но выбор, совершаемый сознанием, связан с некоторыми ограничениями, при которых оно действует. Сверхизобилие индийского воображения, воплотившееся в символизме сверхъестественного и чудесного, и китайское чувство практицизма и любовь к конкретным повседневным фактам жизни привели к появлению дзэн-буддизма. Теперь мы способны понять, пусть и приблизительно, следующие определения дзэн, сделанные его наставниками.

Когда Дзёсю спросили, что такое дзэн, он ответил:

— Сегодня облачно, и я не стану отвечать.

Ответ Уммона на тот же вопрос был таким:

— Вот это и есть.

В другом случае мастер высказался отрицательно:

— Ничего нельзя сказать.

Если таковы некоторые определения, которые дали мастера дзэн, то каково, по их мнению, отношение дзэн к доктрине просветления, изложенной в сутрах? Понимали они его на манер *Ланкаватары* или *Праджняпарамиты*? Нет, дзэн выработал собственное понимание: китайский ум отказывался слепо следовать индийским моделям. Если это все еще вызывает сомнения, прочитайте следующее.

Монах спросил Кана (Цзяня), который жил в Харё (Ба-лин):

— Есть ли разница между учением патриарха и учением сутр?

— Когда наступают холода, вся птица прячется на деревьях, а дикая утка идет в воду, — ответил мастер.

Хоэн (Фа-янь) из Госодзана (У-цзу-шань) прокомментировал это так:

— Великий учитель из Ба-лина выразил только половину правды. Я бы сказал это по-другому: если зачерпнуть воду пригоршней, в ней отразится луна; когда несешь цветы, аромат пропитывает платье.

Очерк третий

ПРОСВЕТЛЕНИЕ И НЕВЕДЕНИЕ

1

Кажется странным, что исследователи буддизма, с головой погружаясь в изучение того, что они считают учением Будды, в изучение толкований его учениками так называемой Дхармы, полностью игнорируют исследование самой природы духовного опыта Будды. С моей же точки зрения, первое, что необходимо сделать для прояснения буддийской мысли, это исследовать природу личного опыта Будды, который, согласно писаниям, имел место в его внутреннем сознании во время просветления (*самбодхи*). То, чему Будда учил своих учеников, являлось осознанным результатом проведенной им интеллектуальной обработки своего опыта, совершенной для того, чтобы они увидели и осознали то, что он сам увидел и осознал. Но этот интеллектуальный результат, как бы ни был он оформлен философски, не отражает с необходимостью внутренней сущности просветления, испытанного Буддой. Если мы все же хотим уловить дух буддизма, который, по сути, развивается из содержания просветления, нам следует ознакомиться со смыслом опыта, пережитого основоположником буддизма, — опыта, благодаря которому Будда и на-

зывается Буддой, основателем религиозной системы, носящей его имя. Давайте посмотрим, как описывается этот опыт и каковы его предпосылки и последствия.¹

В *Дигха никае* есть одна сутра, *Махападана суттанта*, в которой Будда рассказывает своим ученикам о шести буддах, бывших до него. Если не считать некоторых случайных деталей, события их жизни как бодхисаттв и будд в каждом случае практически совпадают, поскольку духовный путь у разных будд с необходимостью складывается одинаково. Поэтому, когда Гаутама, будда нынешней калпы, говорит о пути своих предшественников, включая историю их просветления, он просто кратко пересказывает свою собственную земную жизнь, и все, что он при этом сообщает в отношении предшественников, кроме таких вопросов, как происхождение, социальное положение, место рождения и продолжительность жизни, должно восприниматься как происшедшее также с ним. Это особенно справедливо в отношении

¹ История просветления изложена в *Дигха никае*, XIV, а также во Введении к *Джатакам*, в *Махавасту*, *Мадджхима никае* (XXVI, XXXVI) и еще в *Самьютта никае*, XII. Описания более или менее отличаются своими деталями, но не существенно. Китайский перевод *Сутры о причинах и следствиях в прошлом и настоящем*, которая, по-видимому, является более поздней версией, чем палийская *Махападана*, содержит несколько иную историю, но, если исходить из моей концепции, содержание опыта остается в обоих вариантах фактически одинаковым. В *Буддхачарите* Ашвагхоши приводится поэтический вариант. *Лалитавистара* принадлежит к махаяне. В данном очерке я попытался в основном использовать материал из *Диалогов Будды* в переводе Рис-Дэвидса, *Духовных высказываний*, переведенных миссис Рис-Дэвидс, *Мадджхима никаи* в переводах Шилаচারы и Ноймана, китайских агам и других книг.

его духовного опыта, известного как просветление.¹

Когда Бодхисаттва, то есть Будда, еще не достигший буддовости, медитировал в уединении, у него возникло следующее соображение: «Поистине этот мир попал в беду (*киччха*): человек рождается, стареет и умирает, исчезает из одной жизни, появляется в другой. И более того, никто не знает, как избавиться от этого страдания, от увядания и смерти. О, когда же будет найден способ избавления от этого страдания, от увядания и смерти?» Думая так, Бодхисаттва пришел к выводу, что увядание и смерть являются следствием рождения, рождение происходит от становления, становление от привязанности, привязанность от стремления; далее он сделал вывод о взаимной обусловленности имени-и-формы (*нама-рупа*) и сознания (*винняна*).² Затем, когда Бодхи-

¹ Идея о том, что в прошлом тоже были будды, по-видимому, зародилась на ранних этапах истории буддизма, и дальнейшее развитие этой идеи, вобравшей в себя представления *джатак*, привело, наконец, к концепции бодхисаттв, которая является характерной чертой буддизма махаяны. Вместо шести будд прошлого затем стало двадцать три или двадцать четыре будды в *Буддхавамсе* и *Праджняпарамите* и даже сорок два — в *Лалитавистаре*. Эта идея предшественников, или предвестников, в целом типична для людей прошлого. В Китае Конфуций утверждал, что получил свое учение от Яо и Шуня, а Лао-цзы — от императора Хуана. В Индии джайнизм, который не только в учении, но и в личности основателя имеет много общего с буддизмом, упоминает двадцать три предшественника Махавиры, естественно, более или менее близко соответствующих двадцати трем предшественникам Будды.

² Очень сомнительно, чтобы теория причинности, или зависимости, или происхождения, как по-разному переводится *патиччасамуппада*, была у Будды в ясном и разработанном виде. В данной сутре последним звеном цепи является *винняна* (сознание, или познание), в то время как в тради-

саттва размышлял в прямом и обратном порядке о начале бытия этого вместилища зла и о прекращении его бытия, на него снизошло прозрение (*чаккху*)¹ относительно вещей, доселе неслыханных, и возникло знание, и возник разум, и возникла мудрость, и возник свет (*Bodhisattassa pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi, ñāṇaṃ udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloka udapādi*).

Затем он воскликнул: «Я проник в эту Дхарму, глубокую, трудно представимую, трудно постижимую, невозмутимую, запредельную, непротиворечивую, тонкую и постигаемую только мудрым (*Dham-*

дионно принятой форме цепь начинается с неведения (*авидджа*). У нас нет, однако, причины считать эту десятиричную цепь причинности самым ранним и наиболее авторитетным элементом в учении о патиччасамуппаде. Во многих отношениях эта сутра показывает, что она представляет собой более позднюю компиляцию. Момент, который мне хотелось бы обсудить здесь, в основном касается интеллектуальных усилий Будды объяснить существо жизни с помощью теории причинности. То, что Будда рассматривал неведение как принцип, на котором основаны рождение-и-смерть и, следовательно, страдания в этом мире, является доподлинно установленным фактом в истории буддизма.

¹*Чаккху* буквально означает «глаз». Это слово часто встречается в комбинации с такими терминами, как *панья* (мудрость, или разум), *буддха*, или *саманта* (всесторонний), когда оно обозначает способность, выходящую за пределы обычного относительного понимания. Как неоднократно отмечалось, в буддизме (и в махаяне, и в хиньяне) делается акцент на видении (*пассато*); в данном случае особенно примечательно упоминание «глаза», который зрит прямо в суть вещей, никогда прежде не открывавшихся сознанию человека. Фактически этот *чаккху*, или *паньячаккху*, и является тем, что, преодолевая условность Четырех благородных истин или цепи происхождения, проникает (*саччхикато*) в самое основание сознания, из которого происходит противопоставление субъекта и объекта.

mo gambhīro duddaso duranubodho santo panito atakkāvacaro nipuṇo pandito vedanīyo). Но вот есть люди, они посвящают себя вещам, за которые цепляются, и посвятив себя им, они наслаждаются ими. И для людей, посвящающих себя вещам, за которые они цепляются, и, посвятив себя им, наслаждающихся ими, это было бы предметом, который трудно постичь, охватить разумом, поскольку одно обусловлено другим, и все, что случается, имеет причину. И такой предмет также был бы труден для видения: успокоение всякой жизненной активности, отречение от всякого основания для повторного рождения, разрушение стремлений, умерщвление страстей, спокойствие сердца, нирвана».

После этого Будда произнес следующий стих, в котором выразил свое нежелание поведать миру о Дхарме, реализованной в нем как *ньяна* (знание), которую он видел, с которой оказался лицом к лицу, не следуя никаким традиционным наставлениям:

И вот — награда за труды,
Но стоит ли делить ее
С толпою жадною и злой?
Не этой Истины¹ они
Хотят. Ее обходит ум
Их пошлый, ведь она трудна,
Тонка, ранима, глубока.
Рабам страстей ее не зреть
Сквозь мрак неведения и лжи.²

¹ Здесь, как и в следующем стихотворении, «истина» тождественна Дхарме.

² Помимо этого есть и другой стих, который, как предполагают, Будда произнес в тот момент, когда он достиг совершенного просветления; этот стих называется *Гимн победы*. Я цитировал его в своем предыдущем очерке о дзэн-буддизме и учении о просветлении. Этот Гимн неизвестен в литературе махаяны. *Лалитавистара* говорит только следующее:

Из этих строк, воспроизведенных составителями никак и подтверждаемых другими источниками, где рассказывается о просветлении Будды, можно заключить, что опыт, имевший место в его сознании подобно вспышке, был чем-то необычным, отличным от нашей повседневной жизни, даже в сознании мудрого, образованного и глубоко мыслящего человека. Поэтому естественно, что он пожелал уйти в нирвану, не пытаясь проповедовать Дхарму, однако он изменил решение, когда Великий Брахма обратился к нему с таким стихом:

Стоя на утесе, на вершине горы,
Человек может видеть людей далеко внизу;
Так и ты, о светоч мудрости, взойдя,
О видящий всё, на вершину истины,
Взираешь вниз, свободный от скорби, на народы,
В печали тонущие, под гнетом рождений и старости.
Встань, герой, победитель в битве!
Ты, свободный от долгов, господин странников,
Пройди весь свет, возвышенный и благословенный
Учитель!

Учи нас истине, и найдутся те, кто услышит.

Нет сомнения, что это и был духовный опыт, который превратил Бодхисаттву в Будду, Совершенномудрого, Бхагавана, Архата, Повелителя Дхармы, Татхагату, Всезнающего и Победителя. С этим согласны все известные источники — и хинаяна и махаяна.

Здесь возникает вопрос, который всегда был самым важным в истории буддизма. Что содержа-

Chinna vartmopasanta rajāḥ śuṣkā āsṛavā na punaḥ sravānti;
Chinne vartmani vartata duḥkhasyaīṣo 'nta ucyate. («Когда бесплодные страсти перестают возникать, тогда омрачения не притекают. Когда следы страстей стерты, говорится, что наступает конец страданиям». — Прим. отв. ред.).

лось в этом опыте, благодаря которому Будда победил неведение (*авидджа*, *авидья*) и освободился от омрачений (*асава*, *ашрава*)? Какое доселе не известное озарение или прозрение сути вещей возникло в его уме? Была ли это его доктрина об универсальном страдании, проистекающем из желания (*танха*, *тришна*) и привязанности (*упадана*)? Была ли это его теория причинности, с помощью которой он обнаружил источник боли и страдания в неведении?

Вполне очевидно, что не его интеллектуальная деятельность стала действенной причиной обретения просветления. «Не схватывается простой логикой» (*атаккавачара*) — эту фразу мы постоянно встречаем в буддийской литературе на пали и санскрите. Ощущения, испытанные Буддой в данном случае, были в целом настолько глубокими, настолько проникновенными и имели настолько всеобъемлющие последствия, что не могли стать результатом чисто логической деятельности. Интеллектуальное решение задачи приносит достаточное удовлетворение от преодоления затруднений, но оно не настолько фундаментально, чтобы привести к обладанию всей глубиной нашей жизни. Быть ученым — не значит быть святым, а быть святым отнюдь не значит быть ученым. Интеллектуальное исследование Буддой Закона происхождения (*патичча-самуппада*), как бы совершенно и проникновенно оно ни было, не смогло бы с такой полнотой убедить его в победе над неведением, страданием, рождением и омрачениями. Проследить вещи до их истоков или установить тип их взаимосвязи — это одно, но преодолеть их и подчинить в действительной жизни — это совсем другое. В первом случае действует только интеллект, во втором случае активна воля, а именно воля и есть человек. Будда не был простым первооткрывателем Двенадцатиричной цепи причинности; он взял эту

цепь в свои руки и разорвал ее на куски, чтобы она не смогла снова сковать его.

Озарение пронизало всю глубину его существа, которое предстало таким, какое оно есть на самом деле, и это видение было подобно видению своей руки собственными глазами — без рефлексий, заключений, суждений, сравнений, постепенных шагов вперед, шагов назад; предмет весь находился в поле зрения: не о чем было говорить, нечего обсуждать или прояснять. Это видение было само по себе совершенным, оно не вело ни вовнутрь, ни вовне, ни в пределы, ни за пределы. И оно обладало такой полнотой, такой завершенностью, которая абсолютно уверила Будду в том, что цепь разорвана и что он стал свободным человеком. Поэтому опыт просветления Будды нельзя понять интеллектом, который способен только мучить, но не может даровать истину.

Психологическое переживание Буддой жизни как боли и страдания было чрезвычайно реальным и потрясло его до глубины души. Как следствие, эмоциональная реакция, которую он испытал в момент просветления, была пропорциональна этой интенсивности чувства. Без сомнения, он не мог успокоиться только на интеллектуальном рассмотрении фактов жизни. Чтобы совершенно погасить волны смятения, накатывавшиеся на его сердце, ему пришлось обратиться к чему-то более глубокому, более живо связанному с его внутренним существом. Что бы мы ни говорили, интеллект выступает всего лишь наблюдателем, и когда он выполняет некоторую работу, то становится только наемником добра или зла. Сам по себе он не может привести ум в состояние просветления. Чувство совершенного освобождения, чувство, что *«ahañ hi arahā loke, ahañ satthā anuttaro»*,¹ не

¹ «Поистине, я прославлен в мире, я наилучшее существо». — *Прим. отв. ред.*

может возникнуть в сознании, где правит интеллект. Должно быть, в структуре психики Будды имелось нечто более фундаментальное, без чего глубочайший духовный опыт оказывается недостижимым.

Повествуя об этом духовном опыте, буддийские писатели применяют множество терминов, относящихся к логическому или другому виду понимания. «Знание» (*видджа*), «понимание» (*паджанана*), «разум» (*няна*), «мудрость» (*панья*), «проникновение» (*абхисамета*), «осознание» (*абхисамбуддха*), «восприятие» (*саньджанана*) и «озарение» (*дассана*)¹ — вот некоторые из слов, которыми они пользуются. По правде говоря, если задействовать только интеллект, как бы глубокий, тонкий, возвышенный и светлый он ни был, оказывается невозможным проникнуть в сущность вещи. По этой причине даже так называемые ранние буддисты, которых иногда считают позитивистами, рационалистами и агностиками, были вынуждены признать существование некоторой способности, имеющей отношение к вещам, лежащим за пределами относительного знания, вещам, которые не принадлежат нашему эмпирическому эго.

Махаянское истолкование просветления, которое содержится в *Лалитавистаре* («Глава об абхисамбодхане»), более ясно указывает на психическую деятельность, или мудрость, превратившую Бодхисаттву в Будду. Иначе говоря, высшее совершенное знание было достигнуто (*абхисамбодха*) Буддой посредством *экачиттекишана—самьютта—праджня* — понимания более высокого порядка, чем то,

¹ В *Махавьютпатти* (CXLI) приводится список из тринадцати терминов, обозначающих акт представления с более или менее схожими смысловыми оттенками: *буддхи, мати, гати, матам, дриштам, абхисамитави, самьягавабодха, супративиддха, абхилакшита, гатимгата, авабодха, пратьабхиджня*.

при помощи которого обычно достигается относительное знание. Задействовав способность, одновременно интеллектуальную и духовную, душа оказывается способна разорвать узы интеллекта. Последний всегда дуалистичен, поскольку он признает деление на субъект и объект, но в праджне, которая практикуется «в единстве с видением одной мысли», нет разделения между познающим и познаваемым — они содержатся (*икшана*) «в одной мысли» (*экаचितта*), и результатом этого становится просветление. Так определяя функцию праджни, махаянисты достигли успеха в прояснении природы самбодхи: когда сознание обращает вспять свое обычное течение и, не разделяя себя внешним образом, возвращается в свои внутренние, изначально единые пределы, оно начинает осуществлять состояние «видения одной мысли», где неведение прекращает схематизировать, а омрачения теряют силу.

Отсюда можно заключить, что просветление — это абсолютное состояние сознания, в котором отсутствует так называемое «различение» вещей (*парикальпана*, или *викальпа*); но требуется огромное духовное усилие, чтобы реализовать это состояние видения всех вещей «в одной мысли». Фактически наше и логическое, и практическое сознание слишком тесно связано с анализом и абстракциями, иными словами, для того чтобы понять реальность, мы расчлняем ее на элементы; когда же эти элементы снова соединяются для воссоздания первоначального целого, они становятся слишком выделенными, так что мы не видим целое «в одной мысли». А поскольку только при достижении состояния «одной мысли» происходит просветление, должно быть сделано усилие по выходу за пределы нашего относительного эмпирического сознания, которое привязано к множественности, но не к единству вещей. Наиболее важный факт, лежащий в основе опыта просветления,

таким образом, состоит в том, что Будда предпринял очень энергичную попытку разрешить проблему неведения, и его предельное напряжение воли было направлено на успешный исход борьбы.

В *Катха упанишаде* говорится: «Подобно дождевой воде, которая, падая на горный хребет, стекает по разным сторонам, так и тот, кто видит разницу в качествах, растекается за ними в разные стороны. Подобно чистой воде, которая льется в чистую воду, оставаясь сама собой, так, о Гаутама, и «я» мыслителя, который знает».¹ Это вливание чистой воды в чистую воду здесь представляет «видение всех свойств в одной мысли», которое окончательно отсекает безнадежную логическую мешанину, погружая все различия и подобию в абсолютное единство знающего (*джнянин*) и известного (*джнея*). Однако по отношению к нашей практической дуалистической жизни это является возвращением к прежнему состоянию, искажением и перестройкой.

Великий немецкий мистик Экхарт подобно буддистам подразумевает именно «видение вещей в одной мысли», когда выражает свое видение так: «Das Auge darin ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, darin Gott mich sieht. Mein Auge und Gottes Auge ist ein Auge und ein Gesicht und ein Erkennen und eine Liebe».² Идея возвращения более отчетливо выражена в метафоре Якоба Бёме «*umgewandtes Auge*»,³ с помощью которого узнается Бог.

¹ Данная цитата в этом тексте отсутствует. — *Прим. отв. ред.*

² «Глаз, которым я вижу Бога, — это тот же самый глаз, которым Бог видит меня. Мой глаз и глаз Господа — это и один глаз, и одно видение, и одно познание, и одна любовь» (нем.). (Franz Pfeifer. P. 312; Martensen. P. 29).

³ Искусный глаз (нем.). — *Прим. пер.*

Таким образом, просветление наряду с участием интеллекта предполагает также и участие воли. Из воли рождается акт интуиции. Воля стремится постичь сама, что она есть в себе — *ятхабхутам дассана*, свободная от всех интеллектуальных условий. Будда достиг этой цели, когда с ним произошло небывалое озарение в конце упорного движения его интеллекта от представлений об увядании и смерти к неведению и от неведения обратно к увяданию и смерти через двенадцать звеньев *патиччасамуппада*. Будда вынужден был проходить по одной и той же дороге снова и снова, потому что он оказался в интеллектуальном тупике, из которого не было выхода. Он не повторял процесс, как это представляется на первый взгляд, в целях упрочения своих философских знаний. На самом деле он не знал, как избежать этого бесконечного круговращения идей, на одном полюсе которого было рождение, на другом — увядание и смерть, и все было погружено в неведение. Объективные факты не подлежали отрицанию, и они упорно и неумолимо противостояли ему, пока неведение препятствовало его познавательной способности двигаться вперед или, скорее, вглубь. Он был тесним с обеих сторон; не зная, как выбраться, он пытался идти сначала в одну сторону, затем в другую, всегда с одним и тем же результатом — демонстрацией полной тщетности всех умственных усилий. Но его стремление было неукротимо; он желал, напрягая всю свою волю, проникнуть в самую истину вещей; он стучал и стучал, пока двери неведения не распахнулись, и тогда за ними открылась новая перспектива, никогда прежде не представавшая его умозрению. Поэтому он смог воскликнуть, обращаясь к Упаке, нагому аскету, которого повстречал после просветления по дороге в Бенарес:

Мне покорилося все, я все узнал,
Освободился от грязи и пятен,

Отречься от всего и страсти потушить,
Я сам сумел; кого назвать наставником?

То, что я узнал, мне не сообщил никто,
Никто из живых существ.
Среди людей и небожителей
Не видно никого, кто равен мне.

Я поистине достиг освобождения,
Я несравненный учитель мира,
Один, совершенно просветленный,
Я пребуду в вечном мире.¹

Когда мы говорим о просветлении или озарении, мы склонны думать о его эпистемологическом аспекте и забываем о присутствии в нем могучей силы воли — силы, фактически составляющей все бытие индивида. Особенность буддизма — в его яркой интеллектуальности, возможно более сильной, чем нужно для реализации идеала буддийской жизни, поэтому исследователи буддизма поддаются искушению игнорировать значение воли как существенного фактора, который влияет на успешное разрешение конечной проблемы. Таким образом, их внимание направляется преимущественно на доктрины патичча-самуппада или арья-саччи, которые они считают

¹ Перевод бхиккху Силачары. Палийский оригинал звучит так:

Sabbābhibhū sabhavidū 'ham asmi,
Sabbesu dhammesu anūpalitto,
Sabbamjaho tanhakkhaye vimutto,
Sayam abhiññāja kam uddiseyyam.
Na me ācariyo atthi, sadiso me na vijjati,
Sadevakasmim lokasmim na 'tthi me paṭipuggalo.
Aham hi arahā loka, aham satthā anuttaro,
Eko 'mhi sammāsambuddho, s'ttibhūto 'smi nibbuto.

Дигха никая, XXVI.

основополагающими для буддийского учения. Но здесь они, к сожалению, впадают в заблуждение, равно как и тогда они не правы, когда принимают буддизм за некоторую разновидность этической культуры, провозглашая, что это не более чем система моральных заповедей (*шила*), в которой отсутствуют душа, Бог и, следовательно, обещание бессмертия. Но подлинные буддийские идеи неведения, причинности и нравственного поведения имеют гораздо более глубокое основание в душевной жизни человека. Неведение в буддизме — это не неведение в смысле отсутствия познания, оно означает темноту духовного кругозора. Если бы неведение относилось только к процессу познания, избавление от него не имело и не могло бы иметь своим результатом просветление, свободу от уз и омрачений, или ядов, как их называют некоторые исследователи палийских текстов. Интуиция Будды проникла в такую глубину его существа, как воля, и он знал, что это было *ятхабхутам*, что в *татхабхаве* (таковость, или этость) вещей он превзошел самого себя, став Буддой — превосходным и несравненным. Поэтому для обозначения этого исключительного духовного знания, осуществленного им, было использовано выражение «ануттара-самьяк-самбодхи».

Следовательно, неведение, которое является анти-тезой просветления, приобретает более глубокий смысл, чем тот, что до сих пор ему приписывался. Неведение не означает простого незнания или незнакомства с теорией, системой или законом; неведение — это неспособность прямо схватить конечные факты жизни, на что способна воля. В состоянии неведения знание отделено от действия, а знающий — от того, что он знает. В состоянии неведения о мире известно то, что он отличен от «я», вследствие чего всегда происходит противопоставление двух элементов. Тем не менее это является фундаментальным

условием познания, откуда следует, что если имеет место познание, то каждому его акту сопутствует неведение. Когда мы думаем, что знаем нечто, всегда обнаруживается еще другое нечто, чего мы не знаем. За пределами известного всегда стоит неизвестный, но нам не удастся добраться до подразумеваемого здесь неизвестного знатока, который полагается неизбежным и необходимым участником любого акта познания. Мы, однако, стремимся узнать этого неизвестного знающего, мы не можем позволить ему оставаться неизвестным, непознанным, иными словами, неведение должно быть просветлено. Отсюда возникает большое противоречие, по крайней мере на эпистемологическом уровне. Но пока мы не преодолеем этого условия, ум не успокаивается, и жизнь становится непереносимой. В ходе поисков «строителя» (*гахакара*) Будде всегда мешало неведение — неизвестный знающий, стоящий за знанием. Он долгое время не мог добраться до этого «некто» в черной маске, пока не преодолел дуализм знающего и известного. Это преодоление не было актом познания, это была самореализация, это было духовное пробуждение за пределами способности рассудка, там, где неведение находится не может. Знание, которое знающий имеет о самом себе, в себе, то есть то, чем он является для себя, непостигаемо никакими процедурами интеллекта, не способного преодолеть собственную обусловленность. Неведение можно покорить, только выйдя за пределы его собственного принципа. Это достигается актом воли. Само по себе неведение не является ни злом, ни источником зла, но когда мы не ведаем о неведении или о его роли в нашей жизни, мы порождаем бесконечную цепь зол. Танха (страстное желание), рассматриваемая как корень зла, может быть преодолена, только если неведение понято в его глубочайшем и правильном смысле.

Когда некоторые буддийские мыслители, пытаясь объяснить подоплеку Двенадцатиричной цепи причинности (*патичча-самуппада*)¹ с хронологической точки зрения, соотносят неведение с прошлым, это выдает их полное невежество. По их мнению, первые два фактора патичча-самуппады относятся к прошлому, следующие восемь принадлежат настоящему и последние два — будущему. Но неведение, с которого начинается последовательность нидан, не имеет временных характеристик, поскольку оно не во времени, оно относится к воле, так же как и просветление. Когда вводится концепция времени, просветление, которое в негативном смысле означает рассеивание неведения, теряет все черты завершенности, и мы начинаем искать нечто, следующее за ним. Оковы наши будут тяжелесть, и омрачение станет нашим вечным спутником. Никакие боги не будут петь о Пробужденном, что он похож на «лотос, не запятанный страстями, выросший из озера знания; на солнце, которое разгоняет мрак иллюзии; на луну, которая охлаждает палящий жар внутренних изъянов существования».² Если просветление заставило всю вселенную содрогнуться шестью различными способами, как это записано в сутрах, неведение, которое было в конце концов преодолено, должно иметь столько же силы, сколько и просветление, но диаметрально про-

¹ Обычно эта цепь выстраивается в такой последовательности: 1) неведение (*авидджа, авидья*), 2) установка (*санкхара, самскара*), 3) сознание (*винньяна, виджняна*), 4) имя и форма (*намарупа*), 5) шесть органов чувств (*салаятана, садаятана*), 6) осязание (*пхасса, спарша*), 7) чувство (*ведана*), 8) желание (*танха, тришна*), 9) привязанность (*упадана*), 10) становление (*бхава*), 11) рождение (*джати*) и 12) старость и смерть (*джарамаранам*).

² Буддхахарита, XIV.

тивоположной ему по значению и качеству. Если считать неведение понятием, относящимся к интеллекту, и затем истолковывать его в терминах, связанных со временем, сразу разрушается его фундаментальный характер как первого члена последовательности двенадцати нидан. Сверхъестественная сила, которой выделялся Будда среди своих современников, равно как и в последующих поколениях, имела свой источник не только в его удивительной аналитической проницательности, которой у него не отнять. Она в значительной мере связана с его духовным величием и глубиной личности, которые проистекали из силы его воли, проникнувшей в самые основы творения. Победа над неведением была демонстрацией его силы, которая, следовательно, была неуязвима, и Мара со всей своей свитой был абсолютно бессилен против нее, не мог ни погубить, ни соблазнить Будду. Неспособность увидеть истинное положение неведения в системе патичча-самуппады или в *арья-сачче*,¹ неизбежно приводит к неправильному пониманию сущностной природы просветления и, следовательно, буддизма.

В начале, которое на самом деле не начало и которое имеет духовный смысл только в нашей конечной жизни, воля стремится себя узнать, и пробуждается сознание; но с пробуждением сознания воля разделяется надвое. Единая воля, цельная и завершенная в себе, теперь становится сразу и действующим лицом, и наблюдателем. Конфликт неизбежен: действующий теперь хочет освободиться от ограничений, которыми он был вынужден связать себя в своем стремлении к сознанию. В одном отношении он получил способность видеть, но в то же время появилось нечто, чего он как наблюдатель видеть не

¹ Санскр. *арьясатъя*, учение о четырех благородных истинах. — Прим. отв. ред.

может. На тропе знания неведение преследует идущего с неизбежностью рока, одно следует за другим, как тень за предметом, и их невозможно разделить. Но воле как действующему лицу предназначено вернуться в свое первоначальное жилище, где еще не было дуализма и поэтому преобладал мир. Эта тоска по дому, однако, не может быть удовлетворена без долгого, тяжелого испытания. Потому что вещь, однажды разделенная надвое, не может быть восстановлена в своем первоначальном единстве без некоторой борьбы. И результат восстановления — больше, чем простое возвращение назад: первоначальное содержание обогащается посредством разделения, борьбы и восстановления.

Когда воля впервые подвергается разделению, сознание, столь увлеченное своей новизной и своей очевидной эффективностью в решении практических задач жизни, забывает о собственной миссии, которая заключается в просветлении воли. Вместо того чтобы направлять свои озаряющие лучи внутрь себя, то есть в направлении воли, которой оно обязано своим существованием, сознание занято объективным миром реальных и идей; и когда оно пытается заглянуть в себя, то обнаруживает мир абсолютного единства, где объект, о котором оно хочет узнать, совпадает с субъектом. Меч не может разрубить сам себя. Мрак неведения не может быть рассеян сам собой. Для этого воля должна предпринять героическое усилие просветлить себя, искупить себя, не разрушая пробужденного однажды сознания или, скорее, наладив принцип, лежащий в основе сознания. Это, как видим, было достигнуто Буддой, и он стал больше, чем просто Гаутама, он стал Пробужденным и Возвышенным, стал Просветленным. В движении воли действительно заложено нечто большее, чем воля, в нем есть мышление и видение. Посредством этого видения воля видит сама себя и тем самым становится

свободной, то есть становится собственной госпожой. Таково знание в своем наиболее фундаментальном смысле, и оно составляет смысл буддийского искупления.

Неведение преобладает, пока воля остается обманутой своим собственным плодом, или собственным образом, — сознанием, в котором знающий всегда противостоит знаемому. Обман, однако, не может длиться долго, воля желает просветления, освобождения, самостоятельности. Неведение всегда предполагает существование чего-то внешнего и неизвестного. Этот неизвестный «внешний» обычно называется «я», или «душой», которая на самом деле является волей, пребывающей в неведении. Следовательно, когда Будда испытал просветление, он одновременно осознал, что нет атмана, души-сущности, которая есть только неизвестное и непознаваемое нечто. Просветлением было рассеяно неведение, и вместе с ним исчезли все духи, вызванные из темной пещеры «я». В общепринятом смысле неведение противопоставляется знанию, но, с буддийской точки зрения, в которой оно противостоит просветлению, оно означает «я» (*атман*), столь решительно отрицаемое Буддой. Здесь нечему удивляться, если помнить, что учение Будды сконцентрировано в доктрине просветления, то есть рассеяния неведения.

Те, кто в буддизме видит только доктрину анатмана и не может проникнуть в смысл просветления, не способны уяснить всего значения послания Будды миру. Если бы он просто отрицал «я»-сущность с психологической точки зрения, сведя ее к составным частям, то, конечно, он мог бы быть назван великим ученым, аналитические способности которого в этом отношении стояли значительно выше, чем у его современников; но его влияние как духовного лидера не простиралось бы так далеко и не ощущалось бы так

долго. Его теория анатмана была не только доказана современным научным методом, но, в сущности, стала итогом его внутреннего опыта. Если неведение понимать более глубоко, то его рассеяние неизбежно влечет за собой отрицание «я»-сущности как основы всей нашей жизненной активности. Просветление является позитивной идеей, и обыденному сознанию достаточно трудно постичь его истинное значение. Но когда мы знаем, каково его место в общей системе буддизма, и концентрируем свои усилия для его реализации, все остальное может позаботиться само о себе: понятие «я», привязанность к нему, неведение, оковы, омрачение и т. п. Нравственное поведение, созерцание и высшее понимание — все это предназначено для осуществления желанного результата буддизма, то есть просветления. Постоянное повторение Буддой теории причинности, наставления ученикам, что если есть причина, то есть следствие и что если причина исчезает, то исчезает и следствие, имели своей целью не столько познакомить их с какой-то формальной логикой, но и показать, что просветление имеет причинную связь с человеческим счастьем, духовной свободой и безмятежностью.

Пока неведение понимается как неспособность логического познания, его исчезновение не может принести духовную свободу, на которую часто и выразительно ссылается уже самая ранняя буддийская литература. Смотрите, какая декларация духовной независимости архата дается в никаях: «И пришло ко мне озарение, освобождение моего сердца стало непоколебимым, это мое последнее рождение, больше у меня не будет перерождений».¹ Это достаточно сильное утверждение, оно показывает, как энергично и решительно человек ухватывается главные

¹ Nānañ ca pana me dassanañ udapādi akuppā me ceto-vimutti ayañ antimā jāti natthi dāni punabbhavo.

факты жизни. Эта цитата описывает состояние архатства; если же дать его в развернутом виде, получится примерно следующее: «У него, так знающего, так видящего,¹ сердце освобождается от скверны вожделения, освобождается от скверны становления, освобождается от скверны неведения. В нем, так освобожденном, появляется знание о своем освобождении, и он знает, что перерождения пресечены, что осуществлена высшая жизнь, что должное быть сделанным сделано, и за этой настоящей жизнью не будет следовать другая».² По существу, архат — это Будда, и даже Татхагата; и в начале истории буддизма разница между этими понятиями практически не делалась. Поэтому в значительной степени они могут быть определены одними и теми же терминами.

Когда Будда обсуждал со своими учениками различные концепции, преобладавшие в его время, он сделал следующие замечания о знании вещей, которым обладает Татхагата:

¹ «Так знающего, так видящего» (*evam jānato evam passato*) — одна из характерных фраз, встречающихся в буддийской литературе хинаяны и махаяны. Были или нет ее составители осведомлены о разнице между знанием и видением в том смысле, который теперь придается им в теории знания, но это сочетание весьма примечательно. Они должны были осознавать неэффективность и недостаточность слова «знать» для описания того типа знания, которое человек получает в момент просветления. «Видеть» или «видеть лицом к лицу» означает непосредственность и крайнюю степень прозрачности, а также и достоверность этого знания. Как было уже упомянуто выше, буддизм богат на терминологию такого рода относительно познания.

² Tassa evam jānato evam passato kāmāsavāpi cittaṃ vimuccati bhavāsavāpi cittaṃ vimuccati avijjāsavāpi cittaṃ vimuccati, vimuttasmiṃ vimuttamit nāpaṃ hoti. Khina jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ karaniyaṃ nāparaṃ itthattāyāti pajānāti.

«Об этом он знает, но он знает также другие вещи, гораздо более глубокие, гораздо более высокие, чем эти концепции. Но, имея это знание, он не чванится; и поэтому незатуманенным остается в его сердце осуществленный им способ избегать их; он понял, каковы они есть на самом деле, понял, как они возникают и отходят от ощущений, понял их сладость, их опасность, их ненадежность и понял, что нельзя привязываться к многим из тех вещей, к которым привязываются люди, поэтому Татхагата полностью свободен. Есть другие вещи, глубокие, трудные для осознания и для понимания, успокаивающие, действительно сладкие, не поддающиеся логике, тонкие, постигаемые только мудрыми. Татхагата сам осознал их и видел лицом к лицу, поэтому и говорит о них; и подразумевается, что, если кто хочет воздавать хвалу Татхагате в соответствии с истиной, тот может говорить, только принимая это во внимание».¹

Очевидно, что достоинства, за которые Татхагату следовало восхвалять, не относились к умозрению и аналитическому рассуждению. Его интеллектуальное зрение было не менее развитым и проницательным, чем у любого из его современников, но он был наделен и более высокой способностью — силой воли, которую он развил до степени, достаточной, чтобы произвести те добродетели, которые составляют сущность состояния Татхагаты. И естественно, для него не было нужды обращаться к тем метафизическим проблемам, которые волновали философов того времени. Когда он достиг духовной свободы и спокойствия, то разрешил эти проблемы полностью, в их синтезе, а не частично или фрагментарно, — что имело бы место в том случае, если бы они были представлены познанию Будды как чисто теоретичес-

кие проблемы. В этом свете должна быть воспринята *Махали сутта*. Некоторые ученые удивляются, почему две абсолютно не связанные идеи рассматриваются вместе, в тексте одной сутры, — что, впрочем, выдает неведение этих ученых относительно духовных предметов, выдает их неспособность заметить истинный вклад просветления в буддийскую систему. Чтобы понять его, нам нужна образная интуиция, прямо проникающая в суть жизни; одними только литературными и филологическими приемами нельзя раскрыть его секреты.

Махали сутта — это палийская сутра из *Дигхникаи*, в которой Махали спрашивает Будду о цели религиозной жизни, практикуемой его учениками. И вот какова суть ответа: «Буддисты не занимаются самоконцентрацией в целях приобретения каких-то чудесных способностей, например слышать небесные звуки или видеть небесные знаки.¹ Существуют вещи

¹ Идея систематической демонстрации чудес посредством силы, приобретенной путем самоконцентрации, была очень популярна в Индии с самых ранних периодов ее истории, и к Будде часто обращались его последователи, чтобы он продемонстрировал какие-либо чудеса. Позднее биографы фактически сделали из него заурядного чудотворца, по крайней мере если судить в соответствии с обычным стандартом логики и науки. Но с точки зрения учения Праджняпарамиты, согласно которой «то, что проповедовалось Татхагатой как обладание качествами, проповедовалось Татхагатой как не-обладание качествами, и поэтому оно называется обладанием качествами» (*yaiṣā bhagavan lakṣaṇasampat tathāgatena bhāṣitā alakṣaṇasampad eṣā tathāgatena bhāṣitā; tenocyate lakṣaṇasampad iti*), идея демонстрации чудес приобретает в духовном смысле совершенно новое значение. В *Кеваддха сутте* упоминаются три чуда, как они понимались и осуществлялись Буддой: мистическое чудо, чудо обучения и чудо проявления. Обладатель мистического чуда может производить следующие вещи, не объяснимые логически и физически: «Из единого он может становиться многим, из многого он может стать

¹ The Brahmajala Sutta / Tr. Rhys Davids. P. 43.

возвышенной и слаще этих, в том числе полное разрушение „трех оков” (иллюзия «я», сомнение, вера в действительность добрых дел и церемоний) и достижение такого состояния сознания, которое ведет к прозрению высших сфер духовной жизни человека. Когда достигается прозрение, сердце успокаивается, оно освобождается от порока неведения и в нем возникает сознание освобождения. Такие вопросы, какие задаешь ты, о Махали, относительно тождества тела и души, являются пустыми: ведь когда ты достигнешь превосходного прозрения и увидишь вещи такими как они есть на самом деле, станешь свободным от оков, пороков и истечений смерти, вопросы, которые сейчас занимают тебя, утратят свою ценность, и ты никогда не будешь их ставить таким образом. Поэтому я просто не буду отвечать на твои вопросы».

Этот диалог между Буддой и Махали хорошо иллюстрирует отношение между просветлением и проблемой души. Нет необходимости удивляться, что Будда не дал четкого ответа на этот извечный вопрос, а просто проигнорировал его, поведя разговор о чем-то, на первый взгляд, не связанном с поднятой темой. Это один из моментов, на которые следует обратить внимание, чтобы добраться до смысла неведения.

единым; из видимого он может стать невидимым; он беспрепятственно проходит сквозь стену здания или гору, как сквозь воздух; он проникает сквозь землю, как сквозь воду, ходит по воде, перемещается по небу со скрещенными ногами, как птицы с помощью крыльев; он осязает и чувствует рукой даже луну и солнце. Существа, обладающие мистической силой и способностями, даже в телесной форме достигают небес Брахмы». Должны ли мы это понимать буквально и интеллектуально? Разве нельзя это интерпретировать в духе идеализма Праджняпарамиты? И почему? Потому что *taccittam yaccittam accittam* («мысль называется мыслью потому, что она не есть мысль»).

Одна из причин, почему Будда оставил некоторые метафизические вопросы без ответа или ответил неопределенно (*авьяката*), связана с тем, что буддизм является практической системой духовной дисциплины, а не метафизическим знанием. Конечно, у Будды имелась собственная теория познания, но она считалась вторичной по сравнению с главной целью буддийской жизни — достижением просветления, из которого происходит духовная свобода. Просветление побеждает неведение, лежащее в основе рождения-и-смерти и порождающее всевозможные оковы, как интеллектуальные, так и эмоциональные. И эта победа над неведением может быть достигнута только через упражнение собственной силы воли; все другие попытки, особенно чисто интеллектуальные, являются совершенно бесполезными. Отсюда вывод Будды: «Эти вопросы¹ не считаются полезными, они не относятся к Дхарме, они не способствуют усвоению правильного поведения, избавлению от привязанностей, очищению от страстей, невозмутимости, успокоению сердца, действительному знанию, прозрению высших ступеней восхождения и не ведут к нирване. Поэтому я и не высказываю о них никакого мнения». С другой стороны, Будда разъяснил, «что такое боль, каково происхождение боли и каким образом можно достичь избавления от нее». Потому что это практические предметы, которые следует не только полностью понимать и осознавать, но активно совершенствовать тому, кто действительно стремится осуществить великое дело освобождения.

То, что Будда был в значительной степени противником абстрактного познания и особенно настаи-

¹ Вопросы такие: Вечен ли мир? Невечен ли мир? Конечен ли мир? Бесконечен ли мир? (*Поттхапада сутта*).

вал на реальном видении и личной встрече с Дхармой, лицом к лицу, — с очевидностью представлено в никаях, а также в текстах махаяны. Несомненно, это сильнейший пункт буддийского учения. Когда некий брахман-философ хвалился своим знанием трех вед и соединением с тем, чего он никогда не видел, Будда высмеял его в одной из самых знаменитых своих проповедей: «Ты говоришь, что брахманы не способны указать путь соединения с тем, что они увидели, и еще ты говоришь, что никто из них, никто из их учеников, никто из их предшественников даже до седьмого колена никогда не видел Брахму. И далее ты говоришь, что даже риши древности, к чьим словам они относились с таким уважением, не утверждали, будто они знали или видели Брахму. Значит, когда эти брахманы, искушенные в трех ведах, заявляют, будто они могут указать истинный путь единения с тем, чего они не знают и не видели, ... они подобны веренице слепых, держащихся друг за дружку: ни первый не может видеть, ни тот, что посередине, ни последний. Разговор об этих брахманах, искушенных в трех ведах, — всего лишь пустой разговор: ни первый не видит, ни средний не видит, ни последний не видит».

Как мы можем теперь отчетливо видеть, просветление, или рассеяние неведения, образующее идеал буддийской жизни, является не интеллектуальным актом, но трансформацией или перестройкой всего бытия человека через развитие одной из самых фундаментальных способностей, внутренне присущих каждому из нас. Простое понимание содержит в себе что-то постороннее, что мешает ему быть достаточно тесно связанным с жизнью. Если просветление оказывает такой потрясающий эффект на наш духовный кругозор, о котором говорится в сутрах, оно не может быть только плодом внешнего ознакомления с доктриной причинности. Просветление является работой

панни, которая рождена волей, стремящейся видеть себя и быть в себе. Поэтому Будда подчеркивает важность личного опыта, поэтому он настаивает на уединенной медитации как средстве приобретения этого опыта. Следовательно, медитация, в ходе которой воля пытается преодолеть обусловленность, приобретенную с развитием сознания, никоим образом не является простым осмыслением теории происхождения или причинности, которое вечно замыкается в круг, начинающийся с неведения и заканчивающийся им же. Это один из наиболее важных для понимания буддизма пунктов. Все прочие метафизические проблемы только вовлекают нас в какой-то запутанный клубок, в сбитую массу нитей.

Таким образом, от неведения избавляются не метафизическими средствами, но усилием воли. Когда это сделано, мы естественным образом освобождаемся от понятия «я»-сущности, являющейся плодом или, скорее, основанием неведения, от которого оно зависит и на котором процветает. Эго — это темная точка, куда не могут проникнуть лучи интеллекта, это прибежище неведения, где последнее спокойно скрывается от света. Когда это прибежище оголяется и выворачивается наизнанку, неведение исчезает подобно инею на солнце. Фактически оба они — неведение и идея «я» — суть одно и то же. Мы склонны думать, что когда неведение изгоняется и эго теряет над нами власть, то нам не на что больше опереться и нам уготована судьба сухих листьев, носимых по воле ветра. Но это не так, поскольку просветление не является негативной идеей, означающей просто отсутствие неведения. В самом деле, именно неведение является отрицанием просветления, но не наоборот. Просветление — это утверждение в истинном смысле слова, поэтому Будда говорил, что тот, кто видит Дхарму, видит Будду, тот, кто видит

Будду, видит Дхарму, и тот, кто хочет увидеть Будду, не должен искать его по форме, по голосу и так далее. Когда неограниченно властвовало неведение, эго считалось позитивной идеей и его отрицание было нигилизмом. Для неведения было вполне естественным удерживание эго в его изначальной обители. Но с реализацией просветления все изменилось, и порядок, установленный неведением, перевернулся. То, что было негативным, стало позитивным, а что было позитивным, стало негативным. Буддологи не должны забывать эту переоценку идей, которая приходит с просветлением. Поскольку буддизм утверждает просветление в качестве наивысшего факта буддийской жизни, в нем не должно оставаться ничего негативного и пессимистического.

4

Поскольку философия склонна излишне настаивать на важности отвлеченных идей и логических заключений и забывает о необходимости постоянно сохранять контакт с миром действительного опыта, Будда, как я уже не раз говорил, категорически отказался возвышать теоретизирование (*такка*, или *витакка*) в ущерб практической дисциплине. Плодом такой дисциплины являлось просветление, и рассеяние неведения не могло произойти при помощи других средств. Если у Будды и имелась какая-то система мышления, в целом отражавшая его учение, ее можно было бы определить как радикальный эмпиризм. Под этим я имею в виду, что он принимал жизнь и мир такими как они есть и не пытался вкладывать в них свои интерпретации. Теоретики могут сказать, что это невозможно, поскольку мы вводим субъективность во всякий акт восприятия, и поэтому то, что мы называем объективным миром, на

самом деле является реконструкцией наших врожденных идей. С точки зрения эпистемологии, это, может быть, и правильно, но в духовном плане состояние совершенной свободы достигается только тогда, когда миру не приписываются наши эгоистические мысли и он воспринимается как есть, подобно тому как зеркало отражает цветок как цветок или луну как луну. В таком случае, когда я говорю, что буддизм есть радикальный эмпиризм, это должно пониматься не эпистемологически, а духовно. Таково действительное значение термина *ятхабхутам*, или *ятхататтам*, достаточно часто используемого в буддийском каноне и звучащего самым важным рефреном буддийской мысли.

В *Саманнапхала сутте* из *Дигха никаи* говорится о важнейших плодах буддийской жизни в восходящем порядке, и эта шкала завершается восприятием мира согласно *ятхабхутам*:

«Со спокойным сердцем, очищенный, излучающий свет, развитый, избавленный от зла, гибкий, готовый к действию, твердый и невозмутимый, он направляет, он склоняет к знанию уничтожения омрачений (*асава*). Он знает в реальности: „Это — страдание“. Он знает в реальности: „Это — источник страдания“. Он знает в реальности: „Это — прекращение страдания“. Он знает в реальности: „Это — путь, который ведет к прекращению страдания“. Он знает в реальности: „Это — омрачение“. Он знает в реальности: „Это — источник омрачений“. Он знает в реальности: „Это — уничтожение омрачений“. Он знает в реальности: „Это — путь, ведущий к уничтожению омрачений“. У него, так знающего, так видящего, сердце свободно от омрачения вожеления (*кама*), свободно от омрачения существования (*бхава*), свободно от омрачения неведения (*авидджа*). В нем, так освобожденном, появляется знание о его свободе, и он знает:

„Перерождение уничтожено. Высшая жизнь осуществлена. Достигнуто то, что должно было быть достигнуто. За этой нынешней жизнью не последует ничего!“»

Как мы должны это понимать? Как и Двенадцать нидан, Четыре благородные истины определенно не будут поняты в своем глубочайшем значении, если мы попытаемся приблизиться к ним только с помощью интеллекта. Потому что тогда это будет лишь очередным утверждением догмы взаимного происхождения, того же принципа, о котором говорится и в *патичча-самуппадае*, и в *арья-сачче*. В последнем тексте указывается практический способ избежать оков кармы, в то время как в предыдущем наглядно изображается его *modus operandi*. В качестве понятий обе формулы остаются тем, чем они являются, то есть бесполезными, не способными произвести духовную революцию. Формулируя Четыре истины, Будда намеревался посмотреть, как практически они могут быть применены для осуществления идеала. Сложная духовная дисциплина, которая описывается в предыдущих частях *Саманнапхалы*, является только подготовительным этапом к итоговой развязке. Без спокойного, чистого и твердого сердца истина не может быть постигнута в ее действительности. Острый, пронизательный интеллект может знать об истине и рассуждать о ней, но для реализации ее в жизни требуется дисциплинированный ум.

Приведенные выше отрывки становятся понятными, если их рассматривать в свете духовной жизни. Буддизм может быть логичным, но, если мы оказываемся неспособными воспринимать ничего сверх этого, мы очень его искажаем. Логичность буддийского учения является только одним его аспектом, причем не самым важным. Мы можем даже рассматривать эту логичность как случайную для буд-

дизма, и те, кого она завораживает, остаются в неведении относительно истинного смысла буддизма. «Он знает, как на самом деле», *ти ятхабхутам паджанати*. Мы должны дойти до этого, ведь *ятхабхута-няна-дассана* — это прозрение, которым разрушается скверна (*асава*на *кхая-няна*) и приходит сознание духовного освобождения (*четовимутти*). Без *няны*, или *няна-дассаны* (прозрение, или интуиция), для буддиста невозможны ни независимость, ни свобода; не будет он также уверен в окончательном освобождении от бремени существования и в достижении высшей жизни (*брахма-чарья*). «Так знать, так видеть» — это не интеллектуальное постижение фактов или истин, выходящих за пределы личного опыта, но восприятие событий, которые действительно пережиты во внутреннем мире человека. Рациональное постижение вообще оказывается невозможным, если оно не подкреплено опытом, который только и сообщает ему ценность. Тем, кто не имеет духовной подготовки по индийской методике упражнений *дхьяны*, будет очень трудно прочувствовать состояние психики, вершиной которого является созерцание мира как *ятхабхутам*. Но только в этом свете следует понимать размышления Будды о плодах монашеской жизни.

Видов скверны (*асава*), или истечений (*лу*), как это переводят китайские переводчики, насчитывается три, иногда четыре. Это скверна желания (*кама*), существования (*бхава*), неведения (*авидджа*) и познания (*диттхи*). Какого рода прозрение способно разрушить все эти виды скверны? И что у нас останется после такого разрушения? Можно предвидеть совершенно нигилистические ответы, ведь в результате такого разрушения не ожидается ничего, кроме абсолютной пустоты. Мы можем впасть в искушение характеризовать учение Будды как абсо-

лютно негативистское, если прочитаем, например, такое (*Сутта нипата*, стихи 949 и 1099):

Обойди то, что перед тобой,
Не оставляй за собой ничего;
Не хватайся за то, что посередине,
И будешь идти спокойно.¹

Однако факт остается фактом, что, с духовной точки зрения, только после уничтожения скверны и освобождения от любой формы привязанности внутреннее существо человека очищается и видит себя как оно есть на самом деле, то есть не как эго, противопоставленное не-эго, но как нечто, превосходящее противоположности и все-таки объединяющее их в себе. Разрушению подлежит двойственность вещей, а не их единство; освобождение означает возвращение в изначальную обитель. Таким образом, прозрение состоит в видении единства во множественности и в понимании того, что две идеи противоположны друг другу не из-за их взаимной обусловленности, а благодаря их происхождению из некоего высшего принципа; и в этом заключается совершенная свобода. Когда сознание достаточно развито, оно видит, что ни отрицание (*ниратта*), ни утверждение (*атта*) не применимы к реальности, что истина лежит в знании вещей в их действительности или, скорее, в их становлении. Подлинно открытое и полностью очищенное сознание является необходимой предпосылкой для понимания действительности как таковой. В результате мы получаем изречение *ти ятхабхутам паджанати*, которое лежит в основе махаян-

¹ Ср. с *Дхаммапада* (V, 385): «Я называю брахманом того, для кого не существует ни этого берега, ни того берега, ни этого и того вместе, кто бесстрашен и свободен от привязанностей».

ской доктрины «этности», или «таковости» (*бхутататхата*). Тренированный ум, прошедший четыре стадии дхьяны, как предписывается в никаях, развивается далее в то, что у махаянистов называется *адариша-джнянам* (зеркальное прозрение), что соответствует *бхутаньяне* в *Ангуттара никае*. Последнее сравнение в рассуждениях Будды о плодах монашеской жизни, в котором обобщаются духовные достижения буддистов, теперь становится доступным для осмысления. Оно звучит так:

«Подобно тому, о царь, как если бы в горной твердыне было озеро чистой, прозрачной и спокойной воды, и человек, имеющий глаза, чтобы видеть, стоя на его берегу, мог различать ракушки и улиток, песок и гальку и стаи рыб, как они движутся и замирают в нем, знал бы: этот бассейн чист, прозрачен и спокоен, и в нем ракушки и улитки, песок и галька и стаи рыб — движутся и замирают».

Образно представленный здесь радикальный эмпиризм учения Будды о ятхабхутам напоминает нам стих 109 из *Итивуттаки*, в котором Будда описывает себя как наблюдателя, стоящего на берегу (*sakkhumā puriso tīre thito*). Понимать это сравнение интеллектуально было бы чистым nonsensом. Автор описывает состояние своей психики с более высокого уровня мысли, который был реализован им после долгой тренировки. *Самбодхи*, или просветление, — это буддийский термин, обозначающий такую реализацию. Разрушение четырех видов скверны — негативная фаза опыта интуитивного прозрения, к которому был направлен и устремлен ясный, прозрачный ум Будды. Когда принимается во внимание только разрушительный аспект, просветление вырождается в негативизм, но когда прозревается сущностное качество истины, оно становится выразительно утверждающим. Именно здесь лежит тот «несравненный остров необладания ничем и нецепляния ни за что,

который зовется нирваной, уничтожением увядания и смерти» (*Сутта нипата*, 1094). Помните, что разрушается здесь увядание и смерть, но не жизнь, потому что через просветление жизнь впервые возвращается к своей врожденной свободе и творческому естеству.

Из-за сравнения с зеркалом (*адарша*) может создаться впечатление о пассивности буддийского отношения к миру и отсутствию в нем энергичных побуждений. Однако это только выдает неведение критиков в отношении собственно жизни Будды, которая в течение сорока девяти долгих и мирных лет была столь искренне посвящена улучшению общего духовного благополучия людей; кроме того, критики также упускают из виду экстраординарные миссионерские усилия учеников Будды, равно как и их интеллектуальную активность, результатом которой стало появление махаянской школы буддизма. В любом случае обвинение буддийского мировоззрения в пассивности несправедливо, даже если оно рассматривается в отрыве от исторических событий, связанных с буддизмом. Пассивность, которую мы усматриваем в просветлении, является чистой видимостью. Вообще говоря, абсолютно пассивная вещь немыслима, если только она не находится в состоянии абсолютного ничто, лишённого какого-либо содержания. Поскольку просветление — плод чрезвычайно напряженных духовных усилий, оно является позитивным состоянием ума, содержащим неистощимый резервуар возможностей; это единство, в котором уместается мир огромного многообразия. «Шумный плещется на мелководье, молчаливый бороздит широкий океан».¹ В обширном океане просветления присутствует тишина единства. Философы *Аватамсаки*

¹Sanantā yanti kussobha, tunḥī yāti mahodadhi. *Сутта нипата*, 720.

тоже сравнивают его с необъятной широтой океана, спокойного и прозрачного, который отражает все сияющие небесные тела, но в глубинах которого таится возможность взречь и поглотить все своими разбушевавшимися волнами.

Будда спрашивает в *Махали сутте*: «Когда монах знает так и видит так, побудит ли это его выяснять, является ли душа тем же самым, что и тело, или душа — это одно, а тело — другое?» Отсюда очевидно, что учение Будды всегда фокусируется на практической реализации просветления как *асавем кхата-няна*, прозрения, которое разрушает скверны и освобождает человека от всяких привязанностей (*упадана*). Он не потому держался в стороне от обсуждения метафизических вопросов, что они были метафизическими, но потому, что они не вели к достижению конечной цели буддийской жизни, состоящей в очищении духа, а не в разворачивании эпистемологических тонкостей. Неведение должно рассеиваться нашим внутренним опытом, но не интеллектуальным пониманием принципа взаимозависимого происхождения, который выражен в *патичча-самупаде* или в *арья-сачче*.

То, что Просветление состоит в видении вещей *ятхабхутам*, или *ятхатамхам*, свободном от сомнения, не обеспокоенном мыслительной деятельностью или теоретизированием, может стать ясно из последней гатхи в *Итивуттаке*, где воздается похвала добродетелям Будды. Я процитирую первые три строфы:

Прозрев весь мир
Как он на самом деле есть,
Он независим от всего мира,
Несравним ни с чем в этом мире.

Во всем превосходит, непоколебим,
Освобожден от всех связей,

Он овладел наивысшей гармонией,
Достиг нирваны, ничего не страшась.

Просветленный, разрушивший скверну,
Невозмутимый и свободный от сомнений,
Достиг разрушения всей кармы,
И освободился, устранив причину.

5

Видение вещей *ятхабхутам* является, так сказать, интеллектуальным, то есть только понятийным аспектом просветления, хотя и не в смысле рассудочного понимания; но существует еще один аспект просветления, о котором здесь пойдет речь. Я имею в виду отношение просветления к самадхи, или к дхьяне. Как я уже говорил, самадхи, или дхьяна, предваряет реализацию, а также демонстрирует, что реализация, достигнутая таким образом, является чем-то большим, нежели только прозрением истины. Если бы просветление было только видением или прозрением, оно бы не проясняло дух настолько, чтобы принести избавление от злых стремлений и даровать чувство совершенной свободы. Интуиция не могла бы проникнуть так глубоко в самый источник жизни и успокоить все сомнения, разрезать все путы привязанности, если бы сознание человека не было тщательно подготовлено воспринять в себя Всё в его целостности и таковости. Наши чувства и обыденное сознание склонны только к беспокойству и схождению с пути осуществления истины, поэтому становится необходимой психическая дисциплина.

Мы не должны забывать, что Будда освоил эту дисциплину под руководством двух учителей санкхьи и что после достижения просветления он сделал правилом для своих учеников упражняться в дхьяне.

Сам же он при всякой возможности искал уединения. Это было не просто любовью к созерцанию или к отражению мира в зеркале сознания. Это была для него своего рода духовная тренировка, которую он не оставлял даже после просветления. В этом отношении Будда просто следовал практике всех индийских мудрецов и философов, но главное — он видел более глубокое значение этой дисциплины, которая состояла в пробуждении высочайшей духовной чуткости для постижения Дхармы. Без этого полного пробуждения дхьяна, как бы превосходна она ни была, не имеет значения для буддийской жизни. Об этом так говорится в *Дхаммападе*, ст. 372: «Нет размышления (*джхана*, *дхьяна*) у того, кто не знает; нет знания (*пання*, *праджня*) у того, кто не размышляет. У кого же и размышление, и знание, тот действительно близок к нирване». Эта взаимная зависимость джханы и панни и отличает буддизм от остальных индийских учений того времени. Джхана, или дхьяна, должна вести к панне, должна развиваться в видение мира таким как он есть (*ятхабхутам*), поскольку сама по себе медитация не означает буддизма. И по этой причине Будда не удовлетворился учением своих учителей: как он сам говорил, оно «не вело к совершенному прозрению, к высочайшему пробуждению, к нирване» (*na abhiññāya na sambhodāya na nibbānāya samvattati*). Пребывание в спокойствии «ничто» само по себе достаточно приятно, но это означает просто погружение в глубокий сон, а Будда не собирался провести свою земную жизнь во сне. Должно быть видение жизни и души вещей. Для него наиболее существенную часть его учения составляла *пання*, или *праджня*, которая должна была вырасти из дхьяны, поэтому дхьяну, которая не имеет своим итогом панню, нельзя считать буддийской. Лодку, разумеется, нужно было разгрузить, но пребывание в «пустом доме» (*сунньягарам*) и безделье — это пустота, унич-

тожение; глаз должен быть открытым и видеть истину в полноте и ясности, истину (*парамам арьясаччам*), которая освобождает жизнь от многих оков и препятствий (*Мадджхима никая*, 140). В *Дхаммападе* (ст. 373) говорится: «Монах с успокоенным умом, удалившийся в одиночество, испытывает сверхчеловеческое наслаждение: он отчетливо видит *Дхарму*».

Именно поэтому целью дхьяны является подготовка ума к реализации *парамасаччи*, которая разрушает и освобождает. Поскольку же истина осознается только через пробуждение *парамапанни*, которая является знанием (*ньяна*), кладущим конец всем страданиям (*саббадуккха*), Будда всегда настойчиво указывал своим ученикам на важность панни, например когда сформулировал для них общую практическую схему, состоящую из трех компонентов: *шила* (нравственность), *дххана* (медитация) и *пання* (интуитивное знание). Какие бы сверхчувственные удовольствия ни испытывал человек, упражняясь в дхьяне, Будда считал их далекими от конечной цели буддийской жизни: любое из этих удовольствий следует отвергнуть, если оно способно запутать ум и прервать его движение к пробуждению панни. Только через это пробуждение можно достичь сознания освобождения, вернуть человека в изначальную духовную обитель. Под освобождением Будда подразумевал освобождение от всех форм привязанности, как чувственной (*рупа*), так и интеллектуальной (*винньяна*). Так, в *Мадджхима никае* (138) он говорит: «Не позволяй, чтобы твой ум тревожили внешние цели (объекты), но и не давай ему блуждать в своих собственных идеях. Будь свободен от привязанностей и не испытывай страха. Это путь преодоления страданий, связанных с рождением и смертью».

Пока где бы то ни было — вовне или внутри — сохраняется малейший след привязанности, остается

почва для «я», из которой обязательно возникнет новая сила кармы, а та вовлечет нас в вечный цикл рождения и смерти. Эта привязанность является формой наваждения, или иллюзии, или воображения. Девять таких иллюзий самодовольства упоминаются в *никаях*, все они происходят из ложных рассуждений о природе «я» и естественным образом, тем или иным путем ведут к привязанности. Существуют идеи вроде «Я есть», «Я есть то», «Я буду», «Я не буду», «Я буду иметь форму», «Я не буду иметь форму», «Я буду мыслить», «Я не буду мыслить»,¹ но чтобы достичь конечной цели буддийской жизни, нам необходимо избавиться от всех этих самонадеянных идей. Потому что, когда они уничтожены, мы прекращаем беспокоиться, испытывать ненависть, мучиться, поддаваться страхам, что означает успокоение (*шанти*) и нирвану, прозрение действительности и истины вещей. Когда в нас пробуждается пання, нравственность и медитация отбрасываются, а остается только просветленное состояние сознания, в котором дух движется, где хочет. Широко известное сравнение с плотом (*куллупама*),² которое может показаться непонятным некоторым критикам буддизма, привыкшим к совершенно иному «интеллектуальному ландшафту», является хорошей иллюстрацией к буддийскому учению о непривязанности. Учение о том, что «*kullūpamaṃ vo bhikkhave ājānantehi dhammā pi vo paṇātabhā, pāgeva adhammā*» («О монахи, словно находясь на плоту, все

¹ *Мадджхима никая*, 140 (*Дхатувибхангасуттам*). *Asmīti bhikkhu maññitam etaṃ; Ayam aham asmīti maññitam etaṃ; Bhavissan ti maññitam etaṃ; Na bhavissan ti maññitam etaṃ; Rūpī bhavissan ti maññitam etaṃ; Arūpī bhavissan ti maññitam etaṃ; Saññī bhavissan ti maññitam etaṃ; Asaññī bhavissan ti maññitam etaṃ; Nevasaññī bhavissan ti maññitam etaṃ.*

² *Мадджхима никая*, 22.

понятия о дхармах, а тем более об адхармах, следует отбросить»), является самым фундаментальным лейт-мотивом, пронизывающим весь ход истории буддийской догматики. Философия праджняпарамиты, которую некоторые считают слишком далекой от духа раннего буддизма, также отстаивает эту доктрину непривязанности, что мы видим, например, в *Ваджраччхедика сутре*. Фактически теория шуньяты, как она разъясняется во всех праджня-сутрах, является не чем иным, как философствованием о доктрине непривязанности.¹ В *Ваджраччхедике* говорится:

«Tasmād iyaṁ tathāgatena sandhāya vāg bhāṣi kolo-
pamāṁ dharmaparyāyam ājānadbhir dharmā eva tā pra-
hātavyā prāgeva adharmā».

Объяснение притчи звучит следующим образом (*Мадджхима никая*, 22):

«В притче о плоту, монахи, я наставляю вас в своей доктрине, которая предназначена для избегания, а не для остановки. Слушайте внимательно и хорошо запомните, что я скажу. Представьте, что человек, прошедший длинный путь, встречается с огромной широкой рекой, ближний берег которой полон страхов и опасностей, а дальний берег безопасен и свободен от страхов, но нет лодки, чтобы пересечь поток, и нет моста, переброшенного на другой берег. И представьте, что человек говорит сам себе: „Поистине это великие и широкие воды, и этот берег полон страхов и опасностей, но другой берег безопасен и свободен от страхов; и нет ни лодки, ни моста, чтобы добраться до того берега. Что, если я

соберу тростинок, лозинок и листьев и свяжу из них плот и потом с помощью этого плота, работая руками и ногами, переберусь на другой берег!» Так он и поступил, монахи, — собрал тростинок, лозинок и листьев и связал из них плот и выплыл на нем, работая руками и ногами, и добрался до безопасного противоположного берега. И теперь, после пересечения потока, представьте, что этот человек сказал: „Хорошую службу сослужил мне этот плот. Лежа на нем, работая руками и ногами, я благополучно добрался до этого берега; что, если я поставлю этот плот себе на голову или возьму на плечо и двинусь дальше в путь!» Как вы думаете, монахи, правильно ли человек поступит с плотом?»

— Истинно нет, господин!

— А что тогда должен сделать этот человек, чтобы поступить с плотом правильно? Следует ли человеку заключить: „Поистине этот плот сослужил мне добрую службу! Лежа на нем, с помощью рук и ног я добрался благополучно до этого берега. Что, если я положу этот плот на берег или пушу его по течению и продолжу мое путешествие?» Делая так, монахи, этот человек поступит правильно с плотом.

Подобно этому и я учу вас своей доктрине, сходной с плотом, которая предназначена, монахи, для избегания, но не для остановки. Понимая сравнение с плотом, о монахи, вы должны оставить дхармы позади, а тем более не-дхармы!»¹

¹ Здесь я оставил термин *дхармы* без перевода. Пытаясь перевести этот непереводаемый термин, одни передают его как «праведность», другие как «нравственность», третьи как «качества». Общеизвестно, что этот термин трудно перевести. Китайские переводчики везде, независимо от контекста, пишут его иероглифом *фа*. В данном случае «дхарма» может означать «правильное поведение», «нравственные предписания» или даже «любое религиозное учение, приносящее хорошие плоды». В первой главе *Ланкаватара сутры*, где

¹ Ср. с *Сутта нипата*, 21: «Мною сделан добротный плот, — так сказал Бхагаван, — я переплыл в нирвану, я достиг противоположного берега, преодолев течение страстей; больше плот мне незначит: посему, если вам угодно, о, небеса, пролейте дождем!»

Учение Будды теперь можно обобщить следующим образом. Видение вещей в их таковости, или *ятхабхутам*, является тем же самым, что и достижение совершенной духовной свободы; или мы можем сказать, что когда мы отрешаемся от злых страстей, основанных на ложной идее «я», и когда сердце начинает сознавать собственное освобождение, тогда мы впервые полностью пробуждаемся к истине как она есть. Эти два события, видение и освобождение, взаимосвязаны так тесно, что одно немыслимо, невозможно без другого; фактически это два аспекта единого тождественного опыта, разделенного только нашим ограниченным знанием. Пання

также делается ссылка на выход за пределы как «адхармы», так и «дхармы», говорится: «Dharmā eva tā prahātavyā grāheva adharmā» и разъясняется, что это различие проистекает из ложного утверждения (викальпаграхана) о дуализме того, что есть, и того, чего нет, в то время как одно является самоотражением другого. Вы смотрите в зеркало и видите изображение в нем, вы принимаете его за реальность, тогда как это только ваше отражение, а не кого-то другого. Человек, который так рассматривает мир, обладает правильной точкой зрения на него, «ya evaṃ paśyati sa samyakpaśyati». Конечно, когда он удерживает *экаггу* (однонаправленность, или единство вещей), он осуществляет состояние сознания, в котором открывает себя его внутренняя мудрость (*svapratyāt-māyaujñānagocara*) и которое называется *татхагатагарбха*. В этом примере «дхарма» и «адхарма» являются синонимами бытия (*сат*) и не-бытия (*асат*), или утверждения (*астхи*) и отрицания (*насти*). Следовательно, отказ от дхармы и адхармы (*dharmādharmaṇoḥ prahāṇam*) означает избавление от дуализма во всех его тонкостях и допущениях. С философской точки зрения, этот отказ следует отождествлять с абсолютом, а в нравственном смысле — с пребыванием по ту сторону добра и зла, истины и лжи. Также сравните с *Сутта нипатой*, стих 886, где дуализм считается плодом ложного философского рассуждения: «Takkaṇ ca diṭṭhisu pakappayitvā, saccaṃ musā ti dvayadhammam āhu».

без джханы не есть пання и джхана без панни не есть джхана. Просветление является термином, обозначающим опыт отождествления панни и джханы, или видения *ятхабхутам*, и оставления дхармы-«плота» любого типа. В этом свете должно пониматься следующее изречение:

«Поэтому, о монахи, чем бы ни являлась материя (то есть тело, *рупа*), относись она к прошлому ли, будущему ли, настоящему ли времени, будь она внутренней или внешней, плотной или тонкой, низкой или возвышенной, далекой или близкой, — вся материя (тело) должна рассматриваться как она есть на самом деле, в свете совершенного знания (*саммапанья*): „это мне не принадлежит“, „это не есть я“, „это не мое я“. То же относится и к остальным из пяти совокупностей (*кханда*): *ведана* (чувства), *санна* (понятия), *санкхара* (формативный принцип) и *винньяна* (сознание). Тот, кто, видя мир подобным образом, отворачивается от мира, поистине освобождается от злых страстей и обладает сознанием свободы. Его можно назвать тем, кто избавился от помрачений, заполнил рвы, тем, кто разрушил все препятствия, кто свободен, тем, чья битва закончена, кто сложил свою ношу и отрешился».¹

Короче говоря, он обладает всеми качествами просветленного, в ком воля и интеллект гармонично соединены.

6

Неведение — это уход из дома, а просветление — это возвращение. Блуждая, мы ведем жизнь, полную боли и страдания, и не находим себе места в этом мире. Этому, однако, может быть положен

¹Приводится в сокращении из *Majjhima Nikāya*, 22. P. 139. Ср. также: *Samyutta Nikāya*, XII, 70. P. 125.

конец через просветление, и этим способом нам дается еще одна возможность вернуться в дом, где правят свобода и мир. Воля отрицает себя в своих попытках проникнуть в собственную жизнь, что приводит к дуализму. Сознание не способно преодолеть свой собственный принцип. Воля борется и приходит в уныние, не справляясь со своей работой. «Почему?» — задает вопрос интеллект, но на этот вопрос никакой человеческий интеллект ответа найти не может, поскольку это тайна, сокрытая в глубинах воли. Почему Отцу Небесному пришлось послать своего единственного сына для искупления создания, которое было делом его рук, но которое все дальше удалялось от своего дома? Почему Христос был так озабочен судьбой заблудших детей Господа? Это вечные тайны, и никакому относительному пониманию не справиться с этими вопросами, однако сам факт, что такие вопросы поднимаются и постоянно угрожают духовному миру человека, доказывает, что это не пустые метафизические проблемы, которые должны решаться профессиональными философами, но что они адресованы прямо к глубинам души человека, и он должен бороться и прилагать усилия, дабы подчинить их высшей и глубокой силе этой души — значительно более высокой и глубокой, чем просто диалектика познания.

История о блудном сыне¹ является очень популярной как среди буддистов, так и среди христиан; так не просматривается ли в ней некая вечная, хотя и трагичная, непостижимая истина, что заложена глубоко в каждом человеческом сердце? Как бы то ни было, в итоге воля добивается успеха в узнавании себя, в возвращении назад, к своему первоначальному

¹ Буддийскую версию этой истории можно встретить в *Саддхармапундарики сутре*, гл. 4, и в *Ваджрасамадхи сутре*, гл. 4 (в китайском переводе).

жилищу. В самом деле, чувство умиротворения, которое человек находит в просветлении, подобно тому, что испытывает странник, возвращаясь невредимым домой. Кажется, что, с логической точки зрения, странствование не имеет смысла. Какая польза в потере себя, если человек должен обрести себя снова? Какая в конечном итоге выгода от того, что мы движемся от одного до десяти, а потом от десяти до одного? Математически все это бессмыслица. Но духовная тайна состоит в том, что это возвращение — не просто обратный счет тех же цифр, которые высчитывались до того. Здесь существует огромная разница между физикой и психологией. После возвращения человек уже не является тем же самым индивидом, каким он был. Воля, вернувшаяся из путешествия через сознание-время, — это сам Господь.

В *Ваджрасамадхи сутре* бодхисаттва Апатистхита спрашивает Будду, почему отец был столь неприветлив, что позвал своего странствующего сына только по истечении пятидесяти лет, на что Будда отвечает: «Число „пятьдесят“ в этом случае не относится ко времени, здесь имеется в виду пробуждение мысли». Я бы истолковал это так, что пробуждение сознания означает сдвиг воли, которая теперь становится не только действующим лицом драмы, но и тем, кто знает. Однако тот, кто знает, постепенно перерастает в наблюдателя и критика и даже стремится быть режиссером и хозяином. Одновременно с этим нарастает и трагедия жизни, которую Будда кладет в основу Четырех благородных истин. То, что боль (*дуккха*) есть сама жизнь, которой живет большинство из нас, есть ясное, искреннее признание положения дел. Проистекает она из неведения, из нашего сознания, не просветленного в полной мере относительно своей природы, своего предназначения и связи с волей. Сознание прежде всего должно быть сведено

к воле, когда оно начинает вырабатывать «первоначальные обеты» (*пурвапранидхана*) послушания своему истинному хозяину. «Пробуждение мысли» указывает на начало неведения и является его условием. Когда это преодолено, «мысль» сводится к воле, которая и есть просветление. Таким образом, просветление — это возвращение.

В этом отношении христианство более насыщено символами, чем буддизм. История сотворения, изгнания из рая, послание Богом Христа для искупления родовых грехов, его распятие и воскресение — весьма символичны. Говоря определеннее, сотворение — это пробуждение сознания, или «пробуждение мысли»; изгнание — это странствия сознания за пределами предначертанного пути; идея Бога послать к нам собственного Сына — это желание воли увидеть саму себя в своем порождении, то есть в сознании; распятие — это преодоление дуализма действия и знания, которое является следствием пробуждения интеллекта; и наконец, воскресение означает победу воли над интеллектом, другими словами, видение волей самой себя в сознании и посредством сознания. После воскресения воля перестает быть слепым стремлением, а интеллект — балаганным плясуном. В реальной буддийской жизни эти два аспекта, видение и действие, неразделимы, они синтезированы в единой духовной жизни, и этот синтез буддистами называется просветлением, рассеянием неведения, ослаблением оков, стиранием загрязнений и т. п. Буддизм, таким образом, свободен от исторического символизма, свойственного христианству; выходя за пределы времени, буддизм пытается достичь спасения в едином акте воли; ведь возвращение стирает все следы времени.

Сам Будда высказался о чувстве возвращения, когда его глаз впервые открылся для Дхармы, неслы-

ханной до момента реализации просветления. Он сказал: «Я как странник, который после скитаний по пустынной местности выходит, наконец, на старую дорогу, видит старый след, оставленный его предшественниками, и, идя по этой дороге, встречает деревни, дворцы, сады, леса, лotosовые пруды, стены и многие другие вещи, среди которых обитали его предшественники».¹ На первый взгляд, это чувство возвращения в старый знакомый дом кажется противоречащим утверждению, сделанному в отношении «прозрения вещей, никогда раньше не представавших перед умом человека», но это противоречие логическое, а не духовное. Пока Будда рассматривал цепь происхождения с эпистемологической точки зрения, то есть

¹ *Самьютта*, XII, 65, Нагара; ср. также одну из сутр класса праджняпарамиты, которая известна как проповеданная Манджушри (каталог Нандзё, № 21). В этой сутре Будда, применив сравнение с искателем драгоценных камней, говорит о человеке, которого переполняет восторг, когда люди заинтересованно разговаривают с ним о старых городах и селениях, некогда виденных им. Тот же вид наслаждения доступен человеку, который, слушая рассуждения о праджняпарамите, понимает их, поскольку в своих прошлых жизнях он присутствовал на собрании, которое было созвано для слушания проповедей Будды на эту же тему. То, что понимание доктрины праджняпарамиты является формой памяти, достаточно верно, если рассматривать это в соответствии с теорией просветления, которая здесь выдвигается.

То, что благовещение просветления сопровождается чувством возвращения, или воспоминания, также безошибочно отмечается автором *Кена упанишады* (VI, 50):

Теперь в отношении Атмана:

Это подобно тому, как что-то пробивается сквозь сознание, И сознание вдруг вспоминает —

Такое состояние ума похоже на пробуждение знания Атмана.

[Данная цитата в *Кена упанишаде* отсутствует. — Прим. отв. ред.].

пока он пытался вернуться к своей врожденной воле через эмпирическое сознание, он не мог достигнуть цели. Только когда он напряжением сил своей воли прорвался сквозь стену неведения, он смог ступить на древнюю тропу. Эта тропа была абсолютно неразличима его интеллектуальному взору, одному из лучших в то время; даже Будда не мог игнорировать закон, правящий деятельностью интеллекта, причинно-следственную цепь нельзя было перерубить простым исчислением ее звеньев в прямом и обратном порядке. Знание, то есть неведение, привело Адама из сада Эдема в мир боли и терпения (*сахалока*), но не знание смогло примирить его с Отцом, а Воля, рассеивающая неведение и возвещающая просветление.

Чувство возвращения, или узнавания старых знакомых, испытываемое в момент просветления, является известным фактом для изучающих дзэн-буддизм. Можно привести пример Чжи-и (530—597), которому присвоили почетный титул Чжи-чжэ Да-ши и который был основателем буддийской философской школы тяньтай в Китае. Он также обучался медитации у Хуэй-сы (513—577). Хотя Чжи-и и не принадлежал к ортодоксальному направлению мастеров дзэн, он считается одним из них. Когда он пришел к наставнику, ему было велено упражняться

Брахман Сонаданда, когда уловил смысл рассуждения Будды о характеристиках истинного брахмана, вынужден был признать следующее (перевод Рис Дэвида): «Превосходно, о Готама, превосходно! Словно подняли человека, который был брошен на землю, или он открыл то, что было спрятано, или ему указали правильную дорогу, когда он заблудился, или будто принесли свет в темноту, и кто имел глаза, смог увидеть внешние формы, — именно так истина открылась моему знанию, во всей полноте, благодаря почтенному Готаме».

в разновидности самадхи, известной как «фа-хуа сань-мэй» (*саддхарма-пундарика-самадхи*). Упражняясь в ней, он случайно наткнулся в сутре на какой-то отрывок, побудивший его ум открыться, и он сразу же понял смысл фразы своего мастера. Наставник говорил ему, что оба они лично присутствовали на собрании, проводимом Буддой на Грифовой горе, когда тот проповедовал эту сутру. Тогда мастер сказал: «Если бы не ты, никто бы не увидел истины, и если бы не я, никто не смог бы ее засвидетельствовать». Мастера дзэн часто говорят, что святое собрание на Грифовой горе проходит до сих пор. Это, однако, не следует путать с памятью о прошлом, что является одним из чудесных способностей, обретаемых буддийскими святыми. Это не имеет отношения к такой памяти, поскольку в просветлении содержатся вещи, превосходящие те, что связаны с чисто временными отношениями. Даже когда сутры цикла праджняпарамиты выразительно упоминают о том, что кто-либо присутствовал на проповеди по данной теме, это не просто воспоминание: понимание не является психологическим феноменом, праджня более глубоко проникает в истоки человеческой личности. Чувство возвращения к чему-то знакомому, к тому, что хорошо известно, в действительности означает волю, вновь утвердившуюся в своем изначальном жилище после странствий, полных приключений, но обогащенную теперь необъятным сокровищем опыта и полнотой мудрости, которая будет освещать ее бесконечную деятельность.

Для полноты картины будет уместно сделать несколько замечаний о популярной точке зрения, которая отождествляет философию Шопенгауэра с буд-

дизмом. Согласно этому взгляду, Будде приписывается отрицание воли к жизни, на котором настаивал немецкий пессимист; но нет ничего более далекого от правильного понимания буддизма, чем этот негативизм. Будда не считал волю слепой, иррациональной и поэтому подлежащей отрицанию; что он действительно отвергает, так это понятие об эго-сущности, вызванное неведением, из которого проистекают желания, привязанность к преходящим вещам и открывается путь для эгоистических импульсов. Предмет, который всегда находится в поле зрения Будды и о котором он никогда не забывает упомянуть при любом удобном случае, — это просветление воли, но не ее отрицание. Его учение основывается на утвердительных суждениях. Причина, по которой он не поощряет такую жизнь, которую ведет большинство из нас, заключается в том, что она является плодом неведения и эгоизма, которые постоянно бросают нас в бездну боли и страданий. Будда указал путь избежания этого состояния посредством просветления, но не уничтожения.

Воля сама по себе — это чистое действие, в котором нет омраченности эгоизмом. Он пробуждается только тогда, когда интеллект вследствие собственных заблуждений становится слеп к истинной работе воли, когда он усматривает в ней ложный принцип индивидуальности. Поэтому Будда хочет просветления воли, но не ее отрицания. Когда воля просветлена, а значит, когда интеллект должным образом направлен на следование своему изначальному курсу, мы освобождаемся от оков, которые навязаны нам ложным пониманием, и очищаемся от всех загрязнений, проистекающих из неверно истолкованной воли. Просветление и освобождение — две центральные идеи буддизма.

Аргумент, который Ашвагхоша вкладывает в уста Будды против Арады (или Аlara Каламы), филосо-

фа санкхьи, многое проясняет в этом отношении. Когда Арада говорит Будде, что освобождение души из тела подобно освобождению птицы из клетки или стебеля тростника из его оболочки и что это приведет к избавлению от эгоизма, Будда рассуждает следующим образом: «Пока продолжает существовать душа, не будет исчезновения эгоизма. Душа не освобождается от качеств, пока она не отделяется „от числа и остального“; следовательно, если нет освобождения от качеств, нельзя говорить о ее освобождении. В действительности нет отделения качеств от их носителя: пламя нельзя представить отдельно от его формы и тепла. Без тела ничто не может быть воплощено, поэтому и прежде качеств не может быть носителя качеств; каким же образом душа, будучи изначально свободной, вообще становится ограниченной? Тот, кто знает тело, то есть бестелесная душа, должен быть либо знающим, либо не знающим; если он знающий, должен быть объект, который он знает; если же есть такой объект, то знающий не может быть свободен. Если сказать, что душа не знает, тогда какой толк в подобной воображаемой душе? Даже без такой души существование или отсутствие знания общеизвестно, скажем, у бревна или у стены. Говорят, что при каждом успешном избавлении продолжают существовать качества, но я считаю, что наша цель может быть полностью достигнута, только если мы избавимся от всего».¹

До тех пор пока отстаивается дуалистическая концепция освобождения души, действительной свободы не будет, как справедливо провозгласил Будда. «Избавление от всего» означает преодоление дуализма тела и души, субъекта и объекта, того, кто знает, и того, о чем знают, «это есть» и «это не есть», души

¹ Buddhacarita / Tr. E. B. Cowell. P. 131—132.

и отсутствия души. Этого преодоления можно достичь не столько отрицанием души или воли, сколько просветлением природы души, осознанием ее такой как она есть в себе. Это является актом воли. Интеллектуальное созерцание, которое защищают философы санкхьи, ведет не к духовной свободе, но в царство пассивности, которое является «царством ничто». Буддизм учит свободе, но не уничтожению, он защищает духовную дисциплину, но не психическое одупление или пустоту. Должен произойти крутой поворот в обычном течении жизни человека, должна открыться новая перспектива в духовном круговоре, если человек желает стать истинным буддистом. Неприятие аскетизма и нигилизма Буддой, так же как и гедонизма, становится понятным, если оно видится именно в этом свете.

Описание беседы Будды с мыслителями школы санкхьи, представленное в *Мадджхима никае*, несколько отличается от изложения махаянского поэта, но в каком-то смысле оно еще прочнее укрепляет мои аргументы в отношении просветления Будды. В *никае* приводится такая причина его неудовлетворенности учением и практикой Алара Каламы и Уддаки: «Эта доктрина не ведет к повороту, бесстрастию, прекращению, спокойствию, совершенному проникновению, высшему пробуждению, к нирване, но ведет только лишь к достижению царства ничто». Что в таком случае Будда понимал под нирваной, которая буквально означает аннигиляцию, прекращение, но которая сочетается здесь с такими терминами, как пробуждение, поворот (то есть переоценка) и проникновение, и которая противопоставляется ничто? Насколько мы можем судить на основании этих сопоставлений, нет сомнения, что нирвана является позитивной концепцией, указывающей на определенный опыт. Когда Будда пришел на берег реки Най-

ранджаны и присел на мягкую траву в мирном тенистом месте, он настроился на то, чтобы не покинуть этого места до тех пор, пока не осознает в себе, чем он стал с тех пор, как оставил свой дом. Согласно *Лалитавистаре*, он в этот момент принял обет (*пранидхана*):

Пусть мое тело высохнет на этом месте,
Пусть разрушатся моя кожа, кости и плоть:
До тех пор пока не достигну бодхи, трудно
достижимого даже за множество кальп,
Мое тело и мысль не сдвинутся с этого места.¹

Приняв такое решение, Будда в конце концов достиг высшего просветления, ради которого он усердно трудился на протяжении множества жизней. Чем же оно отличается от его предыдущих успехов, достигнутых под руководством Уддаки и Алара Каламы? Предоставим слово ему самому.

«Итак, ученики, я подвержен рождению, но, постигнув жалкую природу вещей, подверженных рождению, и в поисках несравненного прибежища нирваны, в которой нет рождений, я достиг этого несравненного прибежища и достиг даже нирваны, в которой нет рождений.

Я подвержен росту и увяданию, но, постигнув жалкую природу вещей, подверженных росту и увяданию, и в поисках несравненного прибежища нирваны, в которой нет роста и увядания, я достиг этого несравненного прибежища и достиг даже нирваны, в которой нет роста и увядания.

Я подвержен болезням, но, постигнув жалкую природу вещей, подверженных болезням, и в поисках несравненного прибежища нирваны, в которой нет

¹ Lalitavistra / Ed. Lefmann. P. 289.

болезней, я достиг этого несравненного прибежища и достиг даже нирваны, в которой нет болезней.

Я подвержен смерти, но, постигнув жалкую природу вещей, подверженных смерти, и в поисках несравненного прибежища нирваны, в которой нет смерти, я достиг этого несравненного прибежища и достиг даже нирваны, в которой нет смерти.

Я подвержен скорби, но, постигнув жалкую природу вещей, подверженных скорби, и в поисках несравненного прибежища нирваны, в которой нет скорби, я достиг этого несравненного прибежища и достиг даже нирваны, в которой нет скорби.

Я подвержен пороку, но, постигнув жалкую природу вещей, подверженных пороку, и в поисках несравненного прибежища нирваны, в которой нет порока, я достиг этого несравненного прибежища и достиг даже нирваны, в которой нет порока.

Затем я постиг: „Я убежден в том, что освободился; это мое последнее рождение; никогда более я не вернусь в эту жизнь!”»¹

Когда нирвана характеризуется такими качествами, как нерожденность, бессмертие, беспорочность, скорбь, свобода от роста, увядания и болезней, она выглядит достаточно негативно. Но если бы в этих отрицаниях ничто не утверждалось, Будда не мог бы оставаться в «несравненном прибежище» (*анутта-рам йогаккхемам*) нирваны и быть убежденным в окончательном освобождении. На самом же деле мы можем видеть, что Будда отрицает только неведение в отношении истинной причины рождения и смерти, и это неведение было рассеяно высшим усилием воли, а не просто диалектическим рассуждением и созерцанием. Воля была утверждена и интеллект пробужден в своем истинном смысле. Все желания, чувства,

мысли и стремления, просветленные таким образом, перестали быть эгоистическими, перестали быть причинами скверны и оков и многих других препятствий, о которых упоминается в буддийской литературе махаяны и хинаяны. В этом смысле Будда — это *джина*, «победитель», но не жалкий победитель ничто, а победитель хаотичности, тьмы и неведения.

¹ Ariyaparijesana-sutta // Majjhima-Nikāya, XXVI. P. 167.

Очерк четвертый

ИСТОРИЯ ДЗЭН-БУДДИЗМА ОТ БОДХИДХАРМЫ ДО ХУЭЙ-НЭНА (ЭНО) (520—713 гг. н. э.)

В мои намерения здесь не входит тщательное критическое и научное изложение истории дзэн-буддизма, поскольку оно предполагает некоторое представление о развитии буддизма в Китае; однако, насколько мне известно, по этому предмету не существует никаких руководств, которыми могли бы воспользоваться читатели данной книги. Поэтому главная цель настоящего очерка состоит в том, чтобы познакомить их сначала с традиционной историей дзэн, как ее понимают последователи дзэн в Японии и Китае. Когда читатели в какой-то степени будут подготовлены для этого, последует и критическое исследование истории дзэн.

Традиционная история происхождения дзэн в Индии до его введения в Китай, которая излагается в дзэнской литературе, настолько переплетена с легендами, что из нее нельзя извлечь надежных фактов. В эпоху, когда еще не было какого-либо критического изучения и все, что имело отношение к религии, принималось на веру, мы не можем ожидать ничего иного. Теперь, наверное, слишком поздно пытаться раскрывать тайны, окутывающие происхождение дзэн в Индии, о нем можно судить только в самом

общем, логическом виде, на основании уже известных исторических фактов, касающихся развития буддизма махаяны. Фактически дзэн-буддизм, как уже говорилось, является продуктом китайского ума или, скорее, китайской разработкой доктрины просветления. Поэтому, если мы хотим изучать историю дзэн, было бы более уместно не «отправляться» в Индию, но оставаться в Китае и изучать психологию и философию его жителей и окружающие их условия, благодаря которым дзэн получил возможность успешно развиваться в Поднебесной, всегда памятуя, что дзэн — это практическая интерпретация доктрины просветления.

Некоторые ученые могут, однако, возразить против такого подхода к предмету на том основании, что, если дзэн вообще является формой буддизма и даже самой его сутью, как утверждают его последователи, он не может быть отделен от общей истории буддизма в Индии. Это соответствует истине, но если принимать во внимание факты, то дзэн, как таковой, в Индии не существовал именно в той форме, как сегодня; и поэтому, когда мы выходим за пределы Китая, пытаюсь проследить его происхождение и развитие, единственный открытый для нас путь — это тот, которому я следовал в предыдущих очерках, собранных здесь. Иными словами, мы должны считать дзэн китайской интерпретацией доктрины просветления, которая разъясняется во всей буддийской литературе, более отчетливо в махаяне, менее — в хинаяне. С течением времени эта доктрина все больше занимала умы последователей Будды и направляла ход развития буддийской мысли в целом: ведь через что иное, как не через просветление Гаутама стал Буддой, просветленным? И разве не целью буддизма является следование по стопам его основателя для достижения окончательного освобождения? Однако китайские привержен-

цы бодхизма,¹ или защитники просветления, не желали «глотать» индийский буддизм неразжеванным. Поэтому практичное воображение китайцев создало дзэн и развило его на основе лучших своих способностей для удовлетворения религиозных потребностей.

Когда мы сравниваем дзэн в его законченном виде с той доктриной просветления, которая начала раскрываться в раннем буддизме, мы обнаруживаем, что между ними существует широкий, на первый взгляд непреодолимый, разрыв. Впрочем, этот разрыв становится понятен, если принять во внимание следующие факты. Поначалу Будда немного опасался раскрыть в полном объеме тайны происхождения своего состояния, думая, что его ученики окажутся недостаточно способными для следования по его стопам. Чувство, которое он испытывал поначалу, после просветления, руководило им на протяжении почти всей его земной жизни. Он ощущал, что совершенное превосходное просветление, достигнутое им, было слишком возвышенной целью для живых существ, чтобы вообще к нему стремиться, и даже если бы просветление открылось им, они бы не сумели постичь его полностью, но запятнали бы его своими недостатками. Разве он не думал об уходе в нирвану сразу же после просветления? Вся его жизнь, несмотря на совет бога Брахмы, казалось, была подвластна этому чувству — нежеланию открыть во всей полноте свою внутреннюю самореализацию (*пратьямаджняна*, по терминологии *Ланкаватары*). Возможно, Будда и поведал откровенно о том, что он осуществил, всем своим ученикам, однако при чтении агам и никай создается впечатление, что на самом деле он не желал делать этого.

¹ Так называется школа, которая поддерживает доктрину просветления (*самбодхи*).

По крайней мере так пытались представить своего мастера авторы ранних канонических книг, какими бы мотивами они ни руководствовались. Именно поэтому идея просветления не была выдвинута в хинаянской литературе достаточно выпукло и заметно, чтобы сразу же привлечь наше внимание. Но, как я уже говорил, эта идея лежит на поверхности, среди других, менее важных идей, и может быть выявлена очень просто, если логически и психологически следовать течению событий, касающихся просветления Будды и описанных в канонических сочинениях.

Ранние авторы ставили теории Четырех благородных истин, Двенадцатиричной цепи причинности или Восьмиричного благородного пути в центр буддийского учения, которое на психологическом уровне включает также теорию «не-я» (*анатман*). Но если мы рассмотрим жизнь Будды и высший принцип состояния Будды как с философской, так и с дзэнской точек зрения, мы не сможем не считать, что его просветление — это наиболее значительный, наиболее плодотворный аспект буддизма. Отсюда ясно, что Будда действительно желал передать своим ученикам доктрину просветления, как бы ни истолковывалось это хинаяной и той традицией, которая известна под названием «ранний буддизм». По мере того как буддизм расцветал в Индии, эта его центральная идея оставалась тем, чем и была, то есть в таком виде, в каком она описана в большинстве махаянских сутр. И только после Бодхидхармы, который принес ее в Китай, эта идея пустила там корни и сделалась тем, что мы теперь определяем как особую дзэнскую школу буддизма. Следовательно, история дзэн началась, строго говоря, в Китае. Индийская почва была слишком метафизична, слишком богата романтическим воображением, чтобы дзэн смог развиваться там в своей чистой форме.

Хотя высшей целью буддийского учения являлось достижение состояния Будды, или архатства, Будда был практичен и всегда обращался к реальным фактам, настаивая в своих повседневных проповедях на нравственном образе жизни. Также он не имел никакого желания интеллектуально или метафизически раскрывать содержание просветления, которое можно испытать, но невозможно объяснить. Он никогда не упускал возможности подчеркнуть значение самореализации, поскольку нирвана, или просветление, должна быть достигнуто лично, во внутреннем сознании человека, посредством его собственных усилий. Учения о Четырех благородных истинах, Двенадцатиричной цепи причинности или об *анатмане* могли интеллектуально помогать в осуществлении буддийского идеала. Такие учения не могли иметь практического смысла, за исключением того, что они в конечном итоге вели к просветлению. Будда никогда не предполагал, что его последователи дойдут до того, что будут ставить в его учении акцент на эти интеллектуальные структуры, которые без поддержки внутреннего духа не смогли бы выстоять сами. Восьмиричный благородный путь был этическим проводником к просветлению, и он рассматривался Буддой именно в этой функции. Те, кто проникает в смысл учения не глубже, чем до его нравственного уровня, принимают это учение за некую этическую культуру, и только. Они думают, что буддизм в философском отношении представляет собой позитивизм, а буддийское братство (*сангха*) — коллектив добродетельных аскетов. Они прославляют Будду как основателя научной религиозной системы, свободной от духовных предрассудков, которые так часто и в таком множестве растут вокруг религии. Но мы знаем больше, потому что все эти комментарии не находятся в полном согласии с учением Будды, они отражают только

одну его сторону и не способны продемонстрировать внутреннюю и исчерпывающую картину всего учения. Если бы эти критики увидели практику дхьяны как существенную составляющую буддизма, это, наряду с вышеприведенными соображениями, могло бы подвести их ближе к цели; но даже и эта дхьяна является только формой духовного упражнения, которое подготавливает дорогу для окончательной реализации нирваны. Феномен дхьяны самой по себе еще не отличает буддизм от других философско-религиозных систем, которые существовали в Индии во времена Будды. Поэтому, чтобы понять дзэн как выражение доктрины просветления, составляющей основание буддизма, следовало дожидаться подъема махаянского движения. И когда это учение о просветлении было принесено в Китай Бодхидхармой, из него и выросло то, что нам известно под именем дзэн-буддизма.

1

Легендарная история происхождения дзэн в Индии выглядит так: однажды Шакьямуни на святой Коршуньей горе проповедовал перед собранием своих учеников. Он не стал вдаваться в длинные словесные рассуждения для объяснения своего учения, но просто протянул собравшимся букет цветов, который был преподнесен ему одним из его учеников-мирян. Из его уст при этом не прозвучало ни слова. Никто не понял смысла этого жеста, кроме старого почтенного Махакашьяпы, который спокойно улыбнулся мастеру, словно бы полностью поняв смысл этого безмолвного, но красноречивого жеста Просветленного. Последний, почувствовав это, открыл свои золотые уста и торжественно произнес: «У меня есть самое драгоценное сокровище, духовное и запредельное, которое

в этот момент я передаю тебе, о почтенный Махакашьяпа!»

Ортодоксальные последователи дзэн в основном слепо принимают этот случай за ключевой момент происхождения их доктрины, когда, по их мнению, были раскрыты глубина ума Будды, а также тайна религии. Поскольку дзэн претендует на то, чтобы считаться внутренней сущностью буддизма, и на то, что он был из рук в руки передан Буддой его величайшему ученику Махакашьяпе, естественно, что для последователей дзэн важен конкретный момент времени, когда состоялась эта передача от учителя ученику. Традиционно известно, что Махакашьяпа был наследником Будды в качестве наставника вероучения, но в индийских буддийских сочинениях не содержится исторических сведений об особой передаче дзэн. Впервые этот факт упоминается, насколько нам известно, в одном китайском дзэнском историческом сочинении, называемом *Записи о распространении Светильника*, составленном Ли Цзунь-сю в 1029 г., а также в *Сообщениях об истинной передаче Дхармы*, составленных Ци-суном в 1064 г., где об этом случае говорится как о не совсем исторически достоверном. В *Записях о передаче Светильника*, написанных в 1004 г., которые являются наиболее ранним сочинением об истории дзэн из ныне известных, автор не говорит ни о каком конкретном событии из жизни Будды, указывающем на передачу дзэн. Поскольку все более ранние истории дзэн утрачены, у нас теперь нет возможности определить, когда именно традиция дзэн зародилась в Китае. Возможно, последователи дзэн начали говорить о ней в конце восьмого столетия, когда их религия уже прочно утвердилась в Китае. Должно быть, в ту эпоху потому возникла необходимость в составлении подобной легенды, придающей авторитет дзэн-буддизму, что по мере

усиления дзэн другие, уже существовавшие школы стали ревниво относиться к его влиянию в народе и нападали на него, пользуясь отсутствием авторитетных записей о его прямой передаче от основателя буддизма, на чем настаивали сторонники дзэн. Кроме того, последние не придавали значения доктринальному учению, изложенному в сутрах и шастрах, поскольку полагали, что высшим авторитетом дзэн является их собственный непосредственный опыт. На этом последнем пункте они настаивали твердо, однако они не были и не могли быть настолько критичны и независимы, чтобы вообще игнорировать авторитет исторического буддизма, и поэтому хотели найти сообщение о том, что Будда передал дзэн Махакашьяпе, от которого дзэн дошел до двадцать восьмого патриарха, Бодхидхармы, ставшего первым патриархом дзэн в Китае. Таким образом, историками дзэн была установлена линия из двадцати восьми индийских патриархов, в то время как, согласно другим школам, после основателя следовало только двадцать три или двадцать четыре патриарха. Когда историки настаивали на факте специальной передачи дзэн от Будды Махакашьяпе, они понимали, что необходимо заполнить пробел между двадцать третьим или двадцать четвертым патриархом и самим Бодхидхармой, который, по их мнению, был двадцать восьмым. С современной критической точки зрения, нет смысла спорить о том, основан дзэн в Китае Бодхидхармой или в Индии Буддой, поскольку дзэн истинен и ценен сам по себе. И опять же, в отличие от подхода историка, который стремится научно обосновать источник процесса, завершившегося созданием дзэн-буддизма, важно только найти логическую связь между махаянской доктриной просветления в Индии и практическим ее приложением к реальностям жизни в Китае; а что касается некоей особой

линии передачи в Индии, существовавшей до Бодхидхармы, как это преподносится приверженцами дзэн, то это не является таким уж важным, серьезным вопросом. Но поскольку дзэн формируется в независимую систему, не только со своими характерными чертами, но исторически убедительными фактами, для историков будет необходимо проследить линию его передачи в полноте и непрерывности, так как в дзэн, как мы увидим позднее, для его последователей крайне важно, чтобы подлинность или ортодоксальный характер их самореализации были должным образом удостоверены или подтверждены (*аббханумодана*) мастером. Поэтому, поскольку дзэн является в каком-то смысле плодом, выросшим на китайской почве из индийского зерна просветления, нет необходимости выискивать особую линию преемственности в Индии, разве что в самом общем, логическом смысле, который был очерчен в моих предыдущих очерках.

Двадцать восемь патриархов дзэн, рассматриваемых их последователями как ортодоксальная линия передачи, следующие.

- | | |
|---------------------|-------------------|
| 1. Шакьямуни | 15. Канадева |
| 2. Махакашьяпа | 16. Арья Рахулата |
| 3. Ананда | 17. Сангхананди |
| 4. Шанаваса | 18. Сангхаяшас |
| 5. Упагупта | 19. Кумарата |
| 6. Дхритака | 20. Джаята |
| 7. Миччхака | 21. Васубандху |
| 8. Буддхананди | 22. Манура |
| 9. Буддхамитра | 23. Хакленаяшас |
| 10. Бхикшу Паршва | 24. Бхикшу Симха |
| 11. Пуньяшас | 25. Вашасита |
| 12. Ашвагхоша | 26. Пуньямитра |
| 13. Бхикшу Капимала | 27. Праджнятара |
| 14. Нагарджуна | 28. Бодхидхарма |

Чтобы не противоречить постулату о том, что дзэн был «особой передачей, сделанной Буддой вне своего доктринального учения», историки дзэн возводят истоки этой передачи во времена более ранние, чем время Шакьямуни, поскольку в соответствии с традицией, преобладавшей уже среди ранних буддистов, Будде нынешней калпы, то есть Муни из рода Шакьев, предшествовали по крайней мере шестеро других будд, и каждому из этих будд пришлось оставить по гатхе о «передаче Дхармы», и эти гатхи бережно сохраняются в истории дзэн. Но тогда, если шесть будд прошлого оставили свои гатхи, почему не оставить их и патриархам, жившим между Шакьямуни и Бодхидхармой? Или же, если кто-либо из них вообще оставил какую-либо гатху, почему бы и другим не сделать то же самое? Поэтому все они завещали свои гатхи передачи учения, обычно начинавшиеся со слов: «Теперь я передаю тебе сокровище Великого Закона, которое ты будешь хранить и о котором всегда будешь помнить». Нет сомнения, что все это — плод вымысла, исторического воображения, в котором любили упражняться ранние составители истории дзэн, несомненно вдохновленные каким-то сверхъестественным порывом к защите своей ортодоксальной веры.

Переводчиками этих патриарших стихов, согласно автору «Сообщений об истинной передаче», были Чжи-цзян Лян-лу, живший во времена династии Первая Вэй, и На-лянь Я-шэ (Восточная Вэй); первый происходил из Центральной Индии, второй из Кабула. Их «Повествование о наследовании Закона» исчезло в ходе неоднократных гонений, проводившихся правящими династиями, но истории об этих патриархах приводятся по крайней мере в двух книгах — *Бао-линь цюань* и *Шэн-чжоу цзи*, составленных до трактата «Записи о передаче Светильника», упоминающего их. Однако они тоже

были утрачены через некоторое время после императора Кайсу (Ци-суна) из династии Сун. Поэтому в настоящее время «Передача Светильника» является самой ранней историей дзэн, где подробно перечислены двадцать восемь патриархов и их стихи о передаче закона.

Можно привести образцы гатх двух из шести Будд. В одной из них Будда Випашьин провозглашает:

Это тело рождено из глубин Бесформенного,
Словно формы и образы, возникшие магическим путем;
Призрачные существа с психикой и сознанием
с самого начала нереальны;
И счастье, и несчастье пусты, они не имеют обители.

Гатха шестого Будды, Кашьяпы, который непосредственно предшествовал Муни из рода Шакьев, звучит так:

Чиста и незапятнанна природа всех живых существ;
С самого начала нет ни рождения, ни смерти;
Это тело, этот ум — призрачные создания;
В трансформациях призрака нет ни грехов,
ни достоинств.

Когда Будда настоящей эпохи наказал Махакашьяпе стать главным преемником Благого Закона, он произнес следующий стих:

Высшая Дхарма — это дхарма, которая не есть дхарма;
Дхарма, которая не есть дхарма, также есть дхарма;
Если я сейчас передаю тебе эту не-дхарму,
Тогда что можно назвать Дхармой, — где же
в конце концов Дхарма?¹

¹ Этот перевод не вполне удачен.

Шестой патриарх, Дхритака, сказал:

Проникни в высшую истину ума,
И ты узнаешь, что нет ни вещей, ни не-вещей;
Просветленный и непросветленный — все они
одинаковы;

Нет ни ума, ни вещи.

Двадцать второй патриарх, Манура, высказался так:

Ум движется вместе с десятью тысячами вещей;
Но даже двигаясь, он спокоен.
Пойми его сущность, когда он в движении,
И не найдешь в нем ни радости, ни скорби.

В этих гатхах заключаются идеи, характерные для всего буддизма махаяны в его индийском варианте. Я уже говорил, что пока дело касается доктринальной стороны буддизма, дзэн не предлагает ничего особенного, поскольку его *raison d'être*¹ состоит в том, что он является духовным опытом, а не специальной философской системой или совокупностью каких-либо догм, оформленных концептуально. Мы получаем дзэн только тогда, когда спекуляции махаянского буддизма обращены к действительным, жизненно важным вещам, когда они становятся прямым выражением нашей внутренней жизни. Этого не происходило до тех пор, пока буддизм не попал в Китай и не начал там взращиваться людьми, чье ориентированное на практику сознание отказалось «глотать» не разжевывая индийскую традицию. Форма мышления, выраженная в так называемых патриарших стихах, не была обращена непосредственно к китайскому уму. Когда же китайцы освоили и само это мышление, они

¹ Способ бытия. — Прим. отв. ред.

пожелали его выразить собственным способом, они захотели прочувствовать эту мысль естественным для себя образом, а не хранить ее как некую иноземную диковину, не свойственную складу их характера.

Считается, что когда Бодхидхарма дал полное благословение своим ученикам, он сложил следующую гатху:

Главной причиной моего прибытия в эту страну
Была передача Закона, чтобы спасти заблудших:
Один цветок с пятью лепестками распускается,
И плод созреет сам собой.

Говоря об этом «созревании плода», предрекал ли Бодхидхарма в дальнейшем полное развитие дзэн в Китае? Считается, что «пять лепестков» символизируют пятерых патриархов дзэн в Китае после Бодхидхармы, когда дзэн стал признанной ветвью буддизма, несущей собственную весть. У нас нет возможности установить, была ли эта гатха действительно пророчеством самого Бодхидхармы или же была сложена неким историком дзэн, жившим после шестого патриарха Хуэй-нэна (Эно). С исторической точки зрения, несомненно только то, что учение Бодхидхармы начало натурализоваться в Китае примерно через два столетия после его смерти и ассимилировалось местными жителями в виде, наиболее соответствующем их психическому складу. В том виде, в каком он нам известен сегодня, дзэн мог развиваться только в Китае. Индия была слишком метафизичной страной, слишком подверженной мистическому воображению. Она была родиной *йюсики* (йогачары), *сингон* (школы мантры), *кэгон* (Аватамсаки) или *санрон* (шуньяты, или мадхьямики). Что касается дзэн, он нуждался в уме, который был бы уже пропитан идеями и переживаниями Лао-цзы, но который все-таки был бы близок повседневной

жизни. Отчужденность, романтизм, определенный практический темперамент, а также ровный, устойчивый, хорошо уравновешенный характер — вот что было нужно для того, чтобы дзэн приобрел настоящую форму. Иными словами, если бы буддизм махаяны, как он был представлен Нагарджуной или Ашвагхошей, а также в *Вималакирти*, *Праджняпарамите* и других сутрах, особенно в *Ланкаватаре*, не был проработан китайским гением, то дзэн не мог бы возникнуть.

Здесь было бы уместно на конкретных примерах показать, насколько индийский метод в демонстрации истины дзэн-буддизма отличается от типично китайского. Как я неоднократно подчеркивал, буддизм, как ранний, так и более поздний, является религией свободы и независимости, и высшей целью его дисциплины является высвобождение духа из его возможных ограничений, чтобы он мог действовать свободно, в соответствии с собственными принципами. Именно это понимается под непривязанностью (*апатишхита-читтам*). Эта идея негативна в том смысле, что она подразумевает развязывание узлов, стягивающих интеллект и страсти, но это развязывание сопровождается положительными чувствами, а конечная цель достигается только тогда, когда дух восстанавливается в своей изначальной активности. Дух знает свой собственный путь, и что мы в силах сделать, так это избавить его от всех препятствий, которые перед ним нагромодило наше неведение. «Бросьте их» — таков лейтмотив буддийского учения. На индийский манер эта идея выражена таким образом: брахман по имени Черные Ногти подошел к Будде и протянул ему два огромных цветущих дерева, которые нес в своих руках с помощью магической силы. Будда окликнул его, и когда брахман отозвался, Будда сказал: «Брось их!» Брахман бросил перед Буддой цветущее дерево, которое было у

него в левой руке. Будда повторил команду, после чего Черные Ногти бросил дерево, которое было у него в правой руке. Но Будда еще раз повторил свой приказ. Брахман сказал:

— Мне больше нечего бросать. Что ты от меня хочешь еще?

— Я не говорил, чтобы ты бросил свои цветущие растения, — сказал Будда, — я хотел, чтобы ты отбросил шесть своих объектов чувств, свои шесть органов чувств и шесть своих сознаний. Когда все это сразу отбрасывается и отбросить больше нечего, это означает, что ты освобожден от уз рождения-и-смерти.

С этим понятным, хотя и иносказательным стилем беседы Будды контрастирует стиль беседы Дзёсю (Чжао-чжоу),¹ прямой и четкий, в котором предмет предстает самым недвусмысленным образом. Монах подошел и спросил мастера:

— Что означает, когда у человека в руках нет ничего?

— Пусть бросит это! — немедленно отозвался Дзёсю.

— Что же ему бросать, если у него ничего нет?

— Если так, пусть продолжает это нести!

Мастера дзэн любят парадоксы, и ответ Дзёсю — яркий тому пример.

Проблема независимости важна, но еще более важен вопрос: кто или что есть Будда? Если справиться с этим вопросом, буддизм сослужит свою службу в полной мере. Почему индийские философы думали о Будде? Во времена Будды жила одна старая

¹ Дзёсю (778—897) был одним из ранних мастеров дзэн династии Тан в период его бурного подъема. Он дожил до почтенного возраста. Его проповеди были всегда краткими и точными, а ответы замечательны своей естественностью и в то же время уклончивостью и трудноуловимостью.

женщина. Она родилась одновременно с Буддой и жила в восточной части города. Она испытывала странное предубеждение против Будды и избегала встреч с ним. Когда он ей встречался, она убегала, но в какую бы сторону она ни поворачивалась, всегда с ним сталкивалась, и на востоке, и на западе. Тогда она закрыла лицо руками и, подумать только! — увидела Будду меж своих пальцев.

Это прекрасно и восхитительно. А вот дзэнский способ обращения с вещами: монах подошел к Цианю, одному из учеников Ма-цзу, и спросил:

— Каково изначальное тело Вайрочаны?

— Не мог бы ты передать мне этот кувшин для воды? — ответил мастер и, взяв у монаха кувшин, попросил снова поставить его на место.

Монах сделал это, но, решив, что так и не получил ответа на свой первый вопрос, снова спросил:

— Каково изначальное тело Будды Вайрочаны?

— Эх, давно ушел от нас старый Будда! — с сожалением ответил мастер.

Этих двух случаев достаточно, чтобы показать, чем китайский дзэнский ум отличается от индийского.

2

История дзэн начинается с приходом с Запада Бодхидхармы (Бодай-дарума) в 520 г. н. э. Он принес в Китай особую весть, которая суммирована в следующих строках:

Особый способ передачи, не основанный
на священных текстах;
Независимость от слов и знаков;
Прямое обращение к душе человека;
Прозрение человеческой природы и достижение
состояния Будды.

Эти четыре строки, описывающие принципы учения дзэн в его отличии от других школ буддизма, уже существовавших в Китае, были сформулированы не самим Бодхидхармой, а позднее. Мы не можем точно утверждать, кто был их настоящим автором, поскольку у нас нет определенной информации по этому вопросу. Один историк, Цзун-цзянь, который в 1237 г. составил историю буддизма с точки зрения тьянь-тай, озаглавленную *Истинная передача доктрины Шакия*, приписывает их Нансэну Фугану. Возможно, эта формула возникла в те дни, когда Басо (Ма-цзу), Хякудзё (Бай-чжан), Обаку (Хуан-бо), Сэкито (Ши-тоу) и Якусан (Юэ-шань) процветали в местностях к «Западу от реки» и «к Югу от озера».¹ С тех пор эти положения рассматриваются как сугубо дзэнские, и именно Бодхидхарма вдохнул этот дух в китайский буддизм. Последние, с одной стороны, более или менее поддались философствованию, а с другой стороны — практике созерцания. Они не были знакомы с прямым методом дзэн — непосредственным прозрением истины просветления и достижением состояния Будды, минуя множество подготовительных ступеней, предписанных учеными.

Наши сведения о жизни Бодхидхармы почерпнуты из двух источников. Наиболее ранним являются *Жизнеописания достойных монахов*, составленные Дао-сюанем в самом начале династии Тан, в 645 г. н. э. Автор этого сочинения был основателем школы *виная*² в Китае, образованный ученый, живший до того времени, как новая школа, а именно

¹ То есть на севере и на юге Китая. — *Прим. отв. ред.*

² *Виная* — комплекс этических предписаний буддийских монахов, во многом восходящий еще к основателю буддизма. Школа *виная* (кит. *люй*) в Китае восходит к индийскому миссионеру Дхармакале (III в.), но систематизирована она

дзэн, достигла зрелости при шестом патриархе Хуэй-нэне, которому было девять лет, когда Дао-сюань написал свои *Жизнеописания*. Другой источник — это *Записи о передаче Светильника* (1004 г.), составленные дзэнским монахом Дао-юанем в начале династии Сун. Этот текст был написан уже после того, как дзэн получил полное признание в качестве особой ветви буддизма, и содержит высказывания и описания деяний дзэнских мастеров. Автор часто обращается к некоторым более ранним историям дзэн как к авторитетным источникам, которые, однако, были утрачены и теперь известны только по названиям.

Вполне естественно, что эти два рассказа о жизни Бодхидхармы должны в чем-то отличаться. Первый был написан, когда дзэн еще не утвердился полностью в качестве школы, а второй составлен уже одним из мастеров дзэн. В первом Бодхидхарма, основатель дзэн, рассматривается как один из многих буддийских монахов, преуспевших в разнообразных сферах: в качестве переводчиков, комментаторов, ученых, последователей винаи, мастеров медитации, обладателей сверхъестественных способностей и прочее. Разумеется, Бодхидхарма не мог в подобном трактате выделяться среди других «достойных монахов». Он охарактеризован просто как один из «мастеров медитации», чья практика дхьяны не отличалась от прежней, традиционной, которая была в ходу у последователей хинаяны. Дао-сюань не понял учения Бодхидхармы во всей его полноте, хотя и усмотрел в ней нечто не совсем характерное для так называемой «практики медитации». Поэтому иногда ученые на

была при Дао-сюане. Представители этой школы полагали, что спасение достижимо через тщательное выполнение этических предписаний и практики медитативного постижения. — *Прим. отв. ред.*

основании сообщения Дао-сюаня отказываются считать Бодхидхарму первым распространителем дзэн в Китае, вопреки мнению его последователей. Но это несправедливо ни по отношению к дзэн, ни по отношению к Дао-сюаню, которому в голову не могло прийти писать историю дзэн до того, как дзэн вообще стал известен. Дао-сюань не мог быть историком-пророком. Хотя биографическое повествование Дао-юаня о Бодхидхарме, возможно, содержит много таких вещей, которые не заслуживают доверия, особенно в отношении его жизни до прихода в Китай, у нас есть основания считать, что большая часть рассказа Дао-юаня о деяниях Бодхидхармы после его прибытия в Китай выглядит правдоподобно. В этом смысле сообщение Дао-сюаня следует рассматривать как дополнение к сообщению Дао-юаня. Становиться на сторону одного авторитета в ущерб другому без надлежащего взвешивания всех исторических обстоятельств, которые способствовали возникновению этих легенд, не согласуется с духом честного критического суждения.

Согласно Дао-сюаню, Бодхидхарма оставил множество записей или высказываний, которые, очевидно, были еще в хождении, когда жил автор *Жизнеописаний достойных монахов*, однако единственное аутентичное сочинение основателя дзэн, имеющееся в нашем распоряжении, — это совсем короткое произведение, сохраненное у Дао-сюаня, а также в *Записях* Дао-юаня. Есть и другие сочинения, приписываемые Бодхидхарме,¹ но большинство из них, хотя и глубоко пронизанные духом дзэн, только приписаны ему, кроме одного — *Об умиротворении души*, которое я склонен считать принадлежащим ему само-

¹ *Шесть трактатов Бодхидхармы* — книга, в которой собраны так называемые писания Бодхидхармы. См. также очерк «О сатори...», который следует далее.

му. Вместе с первым, называющимся *Медитация над четырьмя действиями*, мы располагаем всего двумя письменными источниками, автором которых считается Бодхидхарма. Хотя я и не думаю, что *Медитация* — это лучшее из тех письменных сочинений основателя дзэн, которые вводят нас прямо в сущность последнего, я воспроизведу его здесь как наиболее надежный трактат Бодхидхармы, первого патриарха дзэн в Китае.

Как я уже говорил, существуют две версии этого источника: одна в *Жизнеописаниях*, другая в *Записях*. В некоторых пунктах они не совсем согласуются друг с другом, хотя главная линия остается той же. Тогда какая из версий ближе к оригиналу? Хронологически *Жизнеописания* составлены раньше *Записей*, но можно предполагать, что составитель последнего текста пользовался какими-то более ранними источниками. У нас нет возможности убедиться в надежности этих использованных источников, однако и авторитет *Жизнеописаний* не является абсолютным. Поэтому единственный пригодный способ суждения об относительном достоинстве двух версий — это сравнить их с литературной точки зрения, чтобы увидеть, какой свет это сравнение прольет на природу каждой версии. Результат, к которому пришел я, заключается в том, что автор *Жизнеописаний* основывался на источнике, который использован и в *Записях*, но последние более верны оригиналу, если таковой имелся помимо этих двух версий. Основанием для этого заключения служит то, что сочинение Бодхидхармы выглядит значительно более совершенным в редакции Дао-сюаня, автора *Жизнеописаний*, поскольку он, преследуя свои цели, отредактировал его. Подвергшись редакции, сочинение Бодхидхармы приобрело более качественный стиль, то есть стало более сжатым, более точным и ясным. По этой причине нижеследующий перевод сделан из *Записей*

Дао-юаня, автор которых имел основания воспроизвести оригинал в его первоначальном виде.

«[Бодхидхарма], учитель Закона, был третьим сыном великого брахманского царя из Южной Индии, в Западных землях. Он был человеком удивительного ума, светлого и широкого, он в совершенстве понимал все, что изучал. Поскольку он ставил себе цель добиться успехов в изучении доктрины махаяны, он оставил белое платье мирянина и надел черные одежды монаха, желая возвращать в себе семена святости. Он практиковал созерцание и успокоение, он хорошо знал подлинный смысл мирских дел. Внутри и снаружи он был прозрачен. Его добродетели были достойным примером для мира. Он много скорбел об упадке подлинного учения Будды в отдаленных частях земли. Наконец, он задумал пересечь землю и море и прийти в Китай, чтобы проповедовать свою доктрину в царстве Вэй. Те, кто имел духовные склонности, собрались вокруг него, исполненные веры, в то время как те, кто не мог подняться над своими односторонними взглядами, злословили, говоря о нем.

Тогда были только два монаха, которых звали Дао-ю и Хуэй-кэ. Они, несмотря на молодость, обладали сильной волей и желанием постичь высокие предметы. Они сочли великой удачей встретить такого учителя Закона у себя на родине и на несколько лет отдали себя ему в учение. Они были ему верны, задавали вопросы, чтобы он просветил их, и соблюдали все его указания. Учитель Закона был тронут таким духом преданности и наставлял их на истинный путь, говоря: „Таков путь обретения мира в уме” и „Таков путь поведения в мире”, „Таков путь жизни в гармонии со своим окружением” и „Вот какова упая (средство)”. Это относилось к махаянским способам содержать ум в спокойствии, и следовало остерегаться их неправильного применения. Под этим

умиротворением ума понимается *би-гуань*¹; под этим поведением — „четыре деяния”; под этой гармонией с вещами — защита от клеветы и склонности к дурному; и под упаяй — отрешенность.

Итак, я² кратко передаю следующую историю.

Есть много способов встать на Путь, но в целом они сводятся к двум видам. Один — это „вход с помощью разума” и другой — „вход с помощью поведения”. Под „входом с помощью разума” мы понимаем реализацию духа буддизма на основе письменного учения. Так мы приходим к глубокой вере в истинную природу, которая одна и та же во всех живых существах. Она не проявляется из-за того, что чрезмерно подавлена внешними объектами и ложными мыслями. Когда человек, отбрасывая ложное и принимая истинное, в простоте мысли пребывает в *би-гуань*, он обнаруживает, что не существует ни „я”, ни инаковости, что простые и достойные люди в своей сути одинаковы, и он прочно придерживается этой веры и никогда от нее не отступает. В таком случае он не будет руководствоваться никакими сло-

¹ Это наиболее знаменательная фраза в трактате Бодхидхармы. Я оставил ее без перевода, поскольку далее она будет объяснена полностью.

² Автор этой истории, или вступления, — Тань-линь (Донрин), который, согласно доктору Токива из Токийского императорского университета, был образованным ученым, принимавшим участие в переводе нескольких санскритских текстов. Он также упоминается вместе с Эка (Хуэй-кэ) в биографии последнего, написанной Дао-сюанем. Поскольку Донрин, как мы можем увидеть по этому заявлению, был скорее ученым, чем настоящим мастером дзэн, для него было вполне естественным стать автором «Медитации над четырьмя практиками», — текста, в основном интерпретирующего дзэн как рациональное учение. Тогда как доктрина *би-гуань* является определенно дзэнской, в этой «Медитации» есть много такого, что относится к философии дзэн.

весными инструкциями, так как находится в безмолвном общении с самим принципом; он свободен от понятийного различения, поскольку он спокоен и недеятелен. Это называется „входом при помощи разума”.

Под „входом при помощи поведения” понимаются четыре практики, в которые включаются все остальные практики. Каковы они? 1) Как воздать ненависти, 2) как быть послушным карме, 3) как ни к чему не стремиться, 4) как быть в согласии с Дхармой.

1. Что значит „Как воздать ненависти”? Те, кто себя дисциплинирует на Пути, когда им приходится бороться с неблагоприятными условиями, должны об этом думать так: в течение неисчислимых прошедших веков я проходил через множество рождений, все время отдавая в жизни предпочтение незначительным вещам за счет существенных, создавая таким образом бесконечные поводы для ненависти, недоброжелательства и неблагоприятных поступков. Если в той жизни не было допущено никакого нарушения, сейчас пожинаются плоды злых деяний, совершенных в прошлом. Ни боги, ни люди не могут предсказать, что меня ждет. Я буду охотно и терпеливо подчиняться всем несчастьям, которые на меня падут, и я никогда не буду оплакивать свою долю и жаловаться. В сутре говорится о том, что не стоит волноваться из-за несчастий, которые могут с тобой приключиться. Почему? Потому что посредством разума человек может проследить [всю цепь причинности]. Когда эта мысль возникает, человек находится в согласии с принципом, поскольку он находит лучшее применение ненависти и ставит ее на службу своему продвижению в направлении Пути. Это называется „способом воздаяния ненависти”.

2. „Быть послушным карме” означает следующее: не существует „я” (*атман*) ни в каких существах, произведенных взаимодействием кармических усло-

вий; боль и наслаждение, которые мы испытываем, также являются результатами наших предыдущих действий. Если я наделен удачей, честью и т. п., — это результат моих прошлых деяний, которые по закону причинности влияют на мою теперешнюю жизнь. Когда сила кармы исчерпана, результат, которым я довольствуюсь теперь, исчезнет; какой тогда смысл радоваться по этому поводу? Приобретая и теряя, давайте принимать карму, когда она приносит нам что-либо: дух сам по себе не знает ни роста, ни уменьшения. Ветер радости не шевелит его, когда он находится в тихой гармонии с Путем. Это и называется „быть послушным карме”.

3. Практика „ни к чему не стремиться” означает следующее: мирские люди, находясь в постоянном смущении, всецело привязаны к той или иной вещи, то есть стремятся к ней. Мудрые, однако, понимают истину и тем самым отличаются от простаков. Ум первых спокойно пребывает в несотворенном, пока тело движется в соответствии с законами причинности. Все вещи пусты, и нет ничего, что можно было бы желать или искать. Везде, где присутствует достоинство света, есть и порок тьмы. Этот тройственный мир, в котором человек пребывает так долго, подобен дому в огне; все, что имеет тело, страдает, и кто скажет, покоится ли что-нибудь? Поскольку мудрые хорошо знакомы с этой истиной, они никогда не привязываются ни к чему изменчивому, их мысли спокойны, они никуда не стремятся. В сутре говорится: там, где стремление, там всегда страдания; когда стремление прекращается, ты благословен. Отсюда мы знаем, что отсутствие стремлений — поистине путь к истине. Поэтому я заповедую вам „ни к чему не стремиться”.

4. „Быть в согласии с Дхармой” означает, что разум в своей сущности является чистотой, то есть Дхармой, и что этот разум является принципом

пустоты во всем, что проявлено, поскольку она [Дхарма] стоит вне скверны и привязанности, и в ней нет ни „я“, ни „не-я“. В сутре говорится: в Дхарме нет живых существ, потому что она свободна от грязи бытия; в Дхарме нет „я“, поскольку она свободна от грязи индивидуальности. Если мудрые понимают эту истину и верят ей, они ведут себя „в соответствии с Дхармой“.

Поскольку Дхарма по своей сути не содержит желания обладать, мудрые всегда готовы практиковать щедрость своим телом, жизнью, собственностью, и они никогда не скупятся, они не знают, что означает быть немилосердным. Они достигли совершенного понимания тройной природы пустоты, они стоят выше разделений и привязанности. Только из желания очистить все существа от загрязнений они появляются среди них как среди своих, но они не привязаны к форме. Это является внутренним аспектом их жизни. Однако они знают, как приносить пользу другим, а также как восславить путь просветления. Как с добродетелью щедрости, так обстоит дело и с другими пятью добродетелями [в праджня-парамите]. Мудрые практикуют шесть добродетелей совершенства, для того чтобы избавиться от путаных мыслей, и в то же время они не сознают своих деяний. Это называется „быть в согласии с Дхармой“».

Доктрина двух входов, по-видимому, взята из *Ваджрасамадхи сутры*,¹ а доктрина четырех практик является расширением второй разновидности «входа», упомянутой в сутре. Сравнение с отрывком из этой сутры сразу проясняет этот пункт:

¹ Эта сутра переведена на китайский язык при династии Северная Лянь (397—439 н. э.). Имя переводчика неизвестно.

«Будда сказал: два входа — это „вход при помощи разума“ и „вход при помощи поведения“. „Вход при помощи разума“ предполагает глубокую веру в то, что все живые существа тождественны в своей сущности с истинной природой, которая не является ни единством, ни многообразием; только она заслонена внешними объектами. Истинная природа не уходит и не приходит. Когда человек в единстве мысли пребывает в *цзюэ-гуань*, он отчетливо прозревает природу Будды, о которой мы не можем сказать, существует она или не существует, и в которой нет ни „я“, ни „не-я“. Он также обнаружит, что природа одинакова как у простолюдинов, так и у знатных. Таким образом, он твердо основывается на алмазоподобной сущности и никогда не выходит из нее; он спокоен и недеятелен, свободен от концептуальных различий. Это называется „вход при помощи разума“.

„Вход при помощи поведения“ означает устойчивость и непоколебимость ума, пребывание за пределами его теней, изменчивых, как поток. Где бы ты ни был, пусть твоя мысль будет спокойна и не ищет ничего. Пусть она будет подобна великой тверди, не движимой даже при бушующем шторме. Отказавшись от всех эгоистических мыслей в своем сердце, спаси все существа и позволь им достичь противоположного берега. Там нет рождений, нет различений, нет привязанности, нет оставления; в уме Бодхисаттвы нет ни ухода, ни прихода. Особое состояние ума, когда он не выходит и не входит, но оказывается там, где он еще никогда не оказывался, называется вхождением. Это путь, которым бодхисаттва входит в Дхарму. Дхарма не пуста по форме, и Дхарма не-пустоты не должна игнорироваться как не-сущее. Почему? Дхарма, которая не является не-сущим, полна добродетелей. Это и не ум, и не тени: она чиста в своей таковости».

При сравнении этих двух текстов обращает на себя внимание то важное и поразительное изменение, которое Бодхидхарма сделал в своей цитате, заменив би-гуань на цзюэ-гуань. «Би» обычно означает «стену» или «обрыв», и это слово часто встречается в комбинации с «ли» — «стоянием» — например, в такой фразе, как *би ли вань жэнь*, которая описывает непреступную стену или дает, например, наглядное представление о вертикальном положении Ачала-Видьяраджи. По какой причине Бодхидхарма заменяет его на «цзюэ» — «пробуждаться» или «быть просветленным», то есть на слово, которое, на внешний взгляд, не имеет органической связи со следующим словом «гуань», — «ощущать» или «созерцать»? Новая комбинация является очень важной, поскольку она изменяет смысл всего контекста. Дао-сюань, автор *Жизнеописаний*, комментируя свое сообщение о дзэн, упоминает о *тай чэн би гуань* Бодхидхармы — махаянском созерцании стены как о важнейшем достижении учителя в Китае. По этой причине о нем часто говорят как о брахмане би-гуань, что значит «брахман, созерцающий стену»; а в Японии монахи, принадлежащие к дзэнской школе сото, должны следовать примеру основателя своей религии, практикуя при медитации сидение лицом к стене. Но это несомненно поверхностная интерпретация понятия би-гуань; ведь простое смотрение на стену не могло положить начало революционному движению в буддийском мире, о котором утверждается в жизнеописании Бодхидхармы, сделанном Дао-сюанем.¹ Как

¹ В *Жизнеописаниях* Дао-сюаня мы читаем, что где бы ни находился Бодхидхарма, он просвещал людей в доктрине дзэн, но поскольку вся страна в то время была погружена в схоластические дискуссии, то, когда стало известно послание Бодхидхармы, о медитации многие стали отзываться клеветнически.

могла такая невинная практика провоцировать ужасное противодействие со стороны ученых того времени? Мне представляется, би-гуань имеет более глубокий смысл, и эта практика должна пониматься в свете нижеследующего отрывка из *Записок*, взятого из работы под названием *Би цзи*, которая сама не является первоисточником:

«Сначала мастер в течение девяти лет пребывал в монастыре Сёриндзи (Шао-линь-сы) и обучение им второго патриарха сводилось к следующему: „Внешне держись подальше от всех отношений и внутри не имей в своем сердце страстных желаний (или колебаний, *цюань*)“;¹ если твое сознание столь же прямо, как стена, ты можешь встать на путь”. Хуэй-кэ по-разному пытался объяснить [или рассуждать о] причины сознания, но ему не удавалось осознать саму истину. Мастер просто говорил: „Нет! Нет!“ — и никогда не объяснял своему ученику, какова сущность ума в его состоянии без мыслей [то есть в его чистом бытии]. [Позже] Хуэй-кэ сказал: „Я знаю, как удерживаться от любых отношений“. — „Ты достигаешь этого полным уничтожением, не так ли?“ — „Нет, мастер, — ответил Хуэй-кэ. — Я не

¹ Может быть, этот пассаж имеет какую-то связь с *Ваджрасамадхи*, где бодхисаттва Махабала говорит о «вялом уме» и «сильном уме»? Первый, которым наделено большинство людей, «душит» их, сжимает, делает страстными, он мешает им успешно достичь Татхагата-дхьяны, в то время как «сильный ум» является характеристикой человека, который может войти в царство реальности (*бхутакоти*). Пока в сознании присутствуют «страсти» (или «удушие»), оно не свободно, не вольно и не может отождествить себя с таковою разумом. Сознание должно стать сильным, твердым и устойчивым, контролирующим себя и сконцентрированным, прежде чем будет готово реализовать Татхагата-дхьяну — дхьяну, выходящую за пределы так называемых четырех дхьян и восьми самадхи.

достигаю этого полным уничтожением". — „Чем ты подтвердишь свои слова?“ — „Тем, что я знаю это внутренним образом, но выразить это словами — невозможно". На это мастер сказал: „Это сама сущность сознания, передаваемая всеми буддами. Не имей насчет нее никакого сомнения"».

Фактически в этом отрывке обобщено особое послание, содержавшееся в учении Бодхидхармы, и из него мы можем получить представление о точном смысле би-гуань. В то время, должно быть, это был новый термин, и оригинальность взглядов учителя в действительности покоилась на творческом смысле одного слова «би». Оно было очень конкретным, очень наглядным, и с ним не было связано ничего абстрактного и концептуального. Поэтому Дао-сюань характеризует учение Бодхидхармы как тай-чэн би-гуань («махаянское созерцание стены»). Если в его доктрине «двух входов и четырех практик» не было ничего специфически дзэнского, учение би-гуань, то есть созерцание стены, стало тем, что сделало Бодхидхарму первым патриархом дзэн-буддизма в Китае.

Автор *Истинной передачи доктрины Шакья* истолковывает би-гуань как состояние ума, при котором «никакая внешняя пыль в него не попадает». Это, может быть, и правильно, но он не указывает, на чем основано такое понимание. Имеет ли он в виду замечание Бодхидхармы, которое тот высказал Хуэй-кэ, о чем идет речь в документе под названием *Бай цзи*? В любом случае искомое значение «созерцания стены» зависит от субъективного подхода мастера дзэн, предельно сконцентрированного и начисто исключившего все идеи и чувственные образы. Понимать фразу «би-гуань» просто как «разглядывание стены» было бы откровенным абсурдом. Если особое послание Бодхидхармы как основателя дзэн в Китае должно содержаться где-либо в его писаниях, кото-

рые дошли до наших дней, оно связано с этим «махаянским созерцанием стены».

Кроме этого источника, к настоящему времени единственного из оставленных Бодхидхармой, есть еще *Ланкаватара сутра*, *Ваджрасамадхи сутра* и *Ваджраччхедика сутра*, благодаря которым мы также можем иметь представление об основных идеях Бодхидхармы. Дзэн в отличие от других школ буддизма не имеет особых сутр, составляющих некий «священный канон», из которого выводятся догматы школы; но Бодхидхарма рекомендовал *Ланкаватару* своему первому ученику Хуэй-кэ (Эка) как излагающую учение, наиболее близко связанное с дзэн, и после него этот письменный источник стал изучаться дзэнскими учеными. Что касается значения *Ваджрасамадхи* для выражения философии дзэн, мы можем легко понять его, если вспомним, что сам Бодхидхарма ссылаясь на эту сутру в своей работе. По поводу *Ваджраччхедика сутры* большинство буддологов считают, что она не имела отношения к дзэн вплоть до пятого патриарха Хун-жэня (Гунина), поскольку именно он рекомендовал ее своим ученикам, в то время как сам Бодхидхарма не говорил ничего об этом буддийском тексте, одном из наиболее популярных в Китае. Однако, согласно предисловию Хуэй-нэна к *Ваджраччхедике*, которое дошло до наших дней, «с самого начала после своего прихода с запада Бодхидхарма хотел прояснить смысл этой сутры и вести людей к пониманию ума и прозрению сущности Природы». Если это было так на самом деле, Бодхидхарма по меньшей мере должен был бы знать эту сутру, когда пришел в Китай, и в некотором смысле связь между ней и дзэн должна была быть более основательной, чем между дзэн и *Ланкаватарой*. Поэтому представление о том, что *Ваджраччхедика* вошла в моду только после Хун-жэня и Хуэй-нэна, следует пересмотреть. Как бы то ни было, *Ланкава-*

тара является слишком трудным материалом для популярного усвоения, и было вполне естественно, что когда дзэн набирал силу и влияние, эта сутра была постепенно вытеснена *Ваджраччхедикой*. Будучи одной из сутр, принадлежащих к тому же разряду буддийской литературы, что и Праджняпарамита, *Ваджраччхедика* была сравнительно понятна и во многом близка к идеям Лао-цзы о пустоте и недеянии. Среднему китайцу было нетрудно принять философию шуньятэ, изложенную в этой сутре, потому что фактически она хорошо согласовывалась с определенным строем китайской мысли.¹

В сущности, для последователей дзэн вся литература уподоблялась пальцу, указывающему на луну, и в ней не было ничего такого, что могло бы привести человека к способности видеть собственную внутреннюю природу, поскольку это видение было результатом реализации, которая достигается личными усилиями, не зависимыми от простого понимания знаков. Все буддийские сутры, включая *Ланкаватару*, *Вад-*

¹ В этой связи я хотел бы возразить некоторым ученым, которые считают, что на самом деле в основании дзэн лежит философия шуньятэ. Таким ученым не удастся полностью ухватить истинную цель дзэн, которая состоит прежде всего в опыте, а вовсе не в философии или религиозной догме. Дзэн совершенно не может быть построен на каком-либо наборе метафизических и психологических точек зрения; последние могут быть развиты после того, как имел место опыт дзэн, но никоим образом не до того. Философия праджняпарамиты никак не может предшествовать дзэн, она всегда следует за ним. Буддийские ученые, подобно современникам Бодхидхармы, слишком склонны отождествлять учение и жизнь, теорию и опыт, описание и факт. Если этой путанице дать волю, дзэн-буддизм уже нельзя будет разумно и удовлетворительно истолковывать. Без события просветления под деревом бодхи возле реки Найранджаны никакой Нагарджуна не мог и надеяться написать хоть одну книгу по философии праджни.

жрасамадхи и *Ваджраччхедике*, не слишком помогут настоящему добросовестному искателю истины, коль скоро его цель состоит в том, чтобы схватить голые факты «руками без перчаток». Это возможно только тогда, когда его собственное внутреннее сознание открывается само, из сердцевины, посредством усилий всей души. Литература помогает только указывая путь, а сама по себе она им не является.

Ранний период жизни Бодхидхармы в Индии, как о нем повествуется в *Записях*, возможно, содержит большую дозу выдумки, но к завершающему их разделу нельзя отнестись столь же легко. Именно здесь *Записи* дополняют историю из *Жизнеописаний* Дао-сюаня, написанную добросовестным ученым, которому, однако, ничего не было известно о будущем развитии дзэн. Согласно *Записям*, первым важным лицом, с которым беседовал Бодхидхарма, когда пришел в Китай, был царь династии Лян, величайший покровитель буддизма того времени. Беседа протекала в следующей манере. Лянский император У спросил Бодхидхарму:

— За время моего правления я построил так много храмов, скопировал так много священных книг и поддержал так многих монахов: как можно оценить мои заслуги?

— Здесь вообще нет заслуги, господин! — прямо ответил Бодхидхарма.

— Почему? — спросил ошарашенный император.

— Это все — внешние деяния, — начал Бодхидхарма свой замечательный ответ, — благодаря которым их автор может переродиться на небесах или на земле. Все они демонстрируют следы мирского, они подобны теням, которые следуют за предметами. Хотя они и кажутся настоящими, в реальности они — только иллюзии. Что касается подлинной добродетели, то она полна чистой мудрости, совер-

шенна и таинственна, и ее действительная природа не доступна человеческому разуму. Ее невозможно снискать никакими мирскими заслугами.

Тогда император У снова спросил Бодхидхарму:

— Каков первый принцип священного учения?

— Во всем пустота, и в ней нет ничего, что можно назвать священным, господин! — ответил Бодхидхарма.

— Кто же тогда сейчас передо мной?

— Не знаю я, господин!

Ответ был достаточно простым и одновременно ясным, но благочестивый и ученый буддийский император не смог уловить дух, который наполнял мировоззрение Бодхидхармы.

Увидев, что императору более ничем нельзя помочь, Бодхидхарма оставил его владения и пришел в монастырь в провинции Вэй, где тихо пребывал, практикуя «созерцание стены», как говорят, в течение девяти долгих лет, пока не стал известен как брахман би-гуань.¹

Однажды монах по имени Шэнь-гуан посетил его и очень искренно умолял просветить его в истине дзэн, но Бодхидхарма не обращал на него внимания. Шэнь-гуан не отчаивался, помня, что все великие духовные вожди прошлого достигли конечной цели своего вдохновения только после тяжелых испытаний. Целый вечер он простоял под снегом, ожидая Бодхидхарму, чтобы не пропустить его появления, пока наконец снег не засыпал его по колени.

Наконец, мастер вернулся и сказал:

— Что ты хочешь от меня?

¹ Как я говорил ранее, существует путаница между обычаем Бодхидхармы сидеть (*мян-би*) и его доктриной медитации би-гуань. Путаница возникла давно, так что даже во времена автора «Записей» изначальное значение би-гуань — созерцание стены — скорее всего, было утрачено.

Шэнь-гуан ответил:

— Пришел я, чтобы услышать ваши бесценные наставления; молю, откройте врата вашей милости, протяните свою спасительную руку этому бедному страждущему смертному.

— Несравненная доктрина буддизма, — сказал Бодхидхарма, — может быть постигнута только в ходе долгой трудной дисциплины и претерпения того, что труднее всего терпеть, практики того, что труднее всего практиковать. Люди с внешними достоинствами и мудростью не допускаются к пониманию чего-либо о ней. Все их труды пойдут прахом.

Тогда Шэнь-гуан отсек свою левую руку мечом¹ и положил ее перед мастером в знак искренности своего желания обучиться доктрине всех будд. Бодхидхарма сказал:

— Одно не следует искать через другое.

— Моя душа еще не умиротворена. Молю, мастер, умиротвори ее.

— Принеси свою душу сюда, и я умиротворю ее.

Шэнь-гуан поколебался мгновение и наконец произнес:

— Я искал ее много лет, но я все еще не могу ее уловить!

— О! Она умиротворена раз и навсегда. — Таков был приговор Бодхидхармы.

После этого Бодхидхарма сказал, чтобы тот взял себе новое имя — Хуэй-кэ.

Прошло семь лет, и Бодхидхарма пожелал вернуться к себе на родину. Он созвал всех своих учеников и сказал:

— Пришло время мне уходить, и я хотел бы увидеть ваши достижения.

¹ Иногда об этом человеке говорят, что он был гражданским, а иногда — что воином, увлеченным конфуцианством.

— С моей точки зрения, — сказал Дао-фу, — истина находится выше утверждения и отрицания, поскольку только так она может двигаться.

Бодхидхарма сказал:

— У тебя моя кожа.

Затем подошла монахиня Цзун-чи и сказала:

— Я это могу сравнить с тем, как Ананда видел страну будды Акшобхьи: ее можно увидеть однажды и никогда более.

Бодхидхарма сказал:

— У тебя моя плоть.

Следующим высказал свою мысль Дао-ю:

— Четыре стихии пусты, а пять скандх не существует. С моей точки зрения, нет вещи, которую можно осознать как реальную.

Бодхидхарма сказал:

— У тебя моя кость.

Когда дошла очередь до Хуэй-кэ (Шэнь-гуана), то он, почтительно поклонившись мастеру, продолжал стоять у своего сиденья и молчал.

Тогда Бодхидхарма возгласил:

— У тебя мой костный мозг.¹

Уход Бодхидхармы из Китая окутан тайной, мы не знаем, как, когда и где он покинул эту землю. Некоторые говорят, что он был отравлен соперниками,

¹ Согласно Се-суну, автору *Истинной передачи Закона*, Бодхидхарма в этой анатомии понимания дзэн следует Нагарджуне. В своем знаменитом комментарии к *Праджняпарамита сутре* Нагарджуна говорит: «Нравственное поведение — это кожа, медитация — это плоть, высшее понимание — это кость, а тонкий и хороший ум — это костный мозг». «Этот тонкий ум, — говорит Се-сун, — как раз то, что тайно передал Будда своим преемникам по вере». Затем он ссылается на Чжи-и (династия Суй), который рассматривает этот ум как обитель всех будд и как срединный путь, на котором нет ни единства, ни многообразия и который не может быть адекватно выражен словами.

другие — что он пересек пустыню и вернулся в Индию, а третьи — что он оказался в Японии. Все согласны в одном: он дожил до глубокой старости, прожив, согласно Дао-сюаню, более ста пятидесяти лет.

3

После Бодхидхармы главным представителем дзэн-буддизма был Хуэй-кэ (486—593). Перед тем как прийти в обучение к своему наставнику, он уже был образованным ученым не только в области китайской классики, но и буддийского наследия. Однако никакие ученые знания его не удовлетворяли; впрочем, таким способом он достиг какого-то уровня и хотел, чтобы Бодхидхарма оценил это. Когда он покинул мастера, он не стал сразу проповедовать, а затерялся в низших слоях общества. Очевидно, он остерегался, чтобы на него смотрели как на посвященного, носителя великой мудрости и разума. Однако он не избегал возможности проповедовать Закон, если ему таковая предоставлялась. Он просто был тих и скромн, отказываясь выставлять себя напоказ. Но однажды, когда он проповедовал Закон у входа в храм, внутри которого шла проповедь другого, местного священника, человека ученого и весьма уважаемого, аудитория оставила почтенного лектора внутри и собралась вокруг уличного монаха, возможно одетого в рубище и без внешних признаков священнослужителя. Высокое духовное лицо разгневалось на него. Священник обвинил нищенствующего монаха перед властями в проповеди лживой доктрины, после чего Хуэй-кэ был арестован и казнен. Он не оправдывался в суде, а спокойно подчинился, сказав, что должен оплатить старый долг согласно закону кармы. Это произошло в 593 г. н. э., когда ему было сто семь лет.

Согласно Дао-сюаню, красноречие Хуэй-кэ проистекало непосредственно из его сердца, оно не было отлакировано образованностью или учеными рассуждениями. Пока он проповедовал в стольном граде о смысле дзэн, те, кто не мог подняться над «буквой, которая убивает», принимали его учение за ересь, за слова дьявола, лишённые смысла. Среди них особенно выделился мастер медитации, которого звали Дао-хэн, у которого была почти тысяча последователей. Сразу заняв агрессивную позицию по отношению к Хуэй-кэ, он послал к представителю дзэн одного из своих учеников, возможно для того чтобы понять, что это за человек. Когда ученик вник в учение этого так называемого еретика, он был столь глубоко впечатлен, что стал сторонником дзэн. Дао-хэн приказал другому своему ученику вернуть первого, но тот последовал примеру предшественника. За этим последовали несколько других посланников, но результат был обескураживающий. Позже, когда Дао-хэн случайно встретил своего первого посланника, он спросил:

— Как произошло, что мне пришлось посылать за тобой так много раз? Разве не я открыл тебе глаза своими стараниями?

— Мои глаза были открыты с самого начала, а благодаря вам они начали косить, — загадочно ответил бывший ученик.

Мастер разгневался и, как пишет Дао-сюань, оклеветал Хуэй-кэ перед властями.

Эта история, взятая из *Жизнеописаний Дао-сюаня*, отличается от рассказа Дао-юаня в *Записях*, но обе они сходятся в том, что Хуэй-кэ стал жертвой какого-то своего врага. Нет сомнения, что в дзэнском учении Бодхидхармы и его первого китайского ученика Хуэй-кэ было нечто непонятное для большинства буддистов того времени, которые ограничивались или абстрактной метафизикой, или успокаиваю-

щими упражнениями, или же только моральными аспектами буддизма. А представители дзэн с необходимостью подчеркивали, что истина должна быть пробуждена во внутреннем сознании, даже в ущерб каноническому учению, которое детально разъясняется в сутрах и шастрах, многие из которых, в переводах, к тому времени имели широкое хождение. Это должно было раздражать консерваторов и буквеедов.

Как и Бодхидхарма, Хуэй-кэ не оставил никаких записей, хотя из их биографий мы знаем, что оба они собрали свои проповеди, а Хуэй-кэ еще и «классифицировал»¹ их. Следующие отрывки, каким-то образом уцелевшие, могут пролить свет на учение Хуэй-кэ. Ученик-мирянин по имени Сян написал Хуэй-кэ письмо: «Тень следует за телом и от звука возникает эхо. Кто преследует тень, изнуряет тело, не ведая, что тело производит тень; и кто хочет заглушить эхо, повышая свой голос, не понимает того, что голос является причиной эхо. [Таким же образом] кто ищет нирвану, отсекая желания и страсти, подобен тому, кто ищет тень, отдельную от тела; и кто стремится к состоянию Будды, считая его независимым от природы живых существ, подобен тому, кто хочет слышать эхо, устраняя рождающий его звук. Следовательно, невежда и просветленный идут по одной дороге; простак и мудрец не отличаются друг от друга. Там, где нет имен, мы придумываем имена, и на основании этих имен формируются суждения. Где нет теории, мы теоретизируем, и

¹ В соответствии с этой точкой зрения, должен существовать отдельный том проповедей и писем Хуэй-кэ, которые были собраны, очевидно, его учениками и почитателями, изложены письменно и тщательно просмотрены самим автором. Идеи Бодхидхармы, если верить Дао-сюаню, циркулировали в этот ранний период династии Тан.

благодаря этим теориям возникают споры. Все это — призрачные создания, не имеющие реальности, и как установить, кто прав, а кто нет? Все они пусты, не обладают субстанциальностью, и кто определяет, что существует, а что не существует? Так мы осознаем, что наше приобретение не является действительным приобретением, и наша потеря не является действительной потерей. Вот моя точка зрения, и я хотел бы, чтобы вы просветили меня, если я ошибаюсь».

На это Хуэй-кэ ответил: «Ты поистине понял Дхарму как она есть; глубочайшая истина лежит в принципе тождества. Из-за человеческого невежества драгоценность-мани принимается за кусок кирпича, но смотри-ка! Когда человек вдруг становится просветленным, он осознает, что обладает настоящим сокровищем. Невежда и просветленный обладают одной сущностью, их в действительности нельзя разделить. Нам следует знать, что все вещи таковы, какие они есть. Те, кто лелеет дуалистический взгляд на мир, достойны жалости, и я пишу это письмо для них. Если мы знаем, что это тело неотделимо от Будды, какой тогда смысл в поиске нирваны [как чего-то внешнего нам]?»

Следующим за Хуэй-кэ был Сэн-цань (умер в 606 г.), третий патриарх. Согласно *Записям*, будучи сорока лет, он страдал от *фэн-ян*,¹ поэтому пришел к Хуэй-кэ и спросил:

— Я страдаю от *фэн-ян*; умоляю, очистите меня от моих грехов.

— Принеси свои грехи сюда, и я очищу тебя от них, — сказал Хуэй-кэ.

Мирянин немного помолчал, затем сказал:

— Когда я ищу свои грехи, я не нахожу их.

— Считай, что я целиком и полностью очистил тебя от них. С этих пор тебе следует искать спасения в Будде, Дхарме и сангхе (общине) и пребывать в них.

— Когда я стою перед вами, о, мастер, — сказал Сэн-цань, — я знаю, что вы принадлежите к сангхе, но, молю вас, объясните мне, что есть Будда и Дхарма?

— Ум есть Будда, ум есть Дхарма, — ответил мастер, — и Будда, и Дхарма не есть два. То же самое можно сказать и о сангхе.

Ученик был этим удовлетворен и сказал:

— Сегодня я впервые понял, что грехи ни внутри, ни вовне, ни посередине, так же и ум; и таков Будда, и такова Дхарма; они не есть два.¹

После того как Хуэй-кэ посвятил его в буддийские монахи, он полностью удалился от мира, и о его жизни известно немного. Это частично связано с гонениями на буддизм при императоре династии Чжоу. На двенадцатом году правления Кай-хуаня из династии Суй (592 г. н. э.) он нашел ученика, достойного, чтобы стать его преемником. Его звали Дао-синь. Он попросил мастера:

— Умоляю, покажите мне путь к освобождению.

— А кто отдал тебя в рабство?

— Никто.

¹ В главе III *Вималакирти сутры* («Ученики») написано следующее: «Не беспокойтесь о грехах, которые вы совершили, о, монахи, — сказал Вималакирти. — Почему? Потому что грехи в своей сущности не принадлежат ни внутреннему, ни внешнему, ни среднему. Как нас учил Будда, все вещи скверны, когда ум осквернен; все вещи чисты, когда ум чист. И ум не находится ни внутри, ни вовне, ни в середине. Каков ум, таковы и грехи и скверна, таковы все вещи — они не могут выйти за пределы таковости истины».

¹ Некоторые считают, что это проказа.

— Если так, — сказал мастер, — почему ты просишь освобождения?

Это поставило новоначального на путь окончательного просветления, которого он достиг после многолетнего обучения под руководством мастера. Когда Сэн-цань решил, что пришло время посвятить Дао-синя в свои преемники в вере, то в знак наследования Закона он передал ему одеяние, оставшееся еще от Бодхидхармы, первого патриарха дзэн в Китае. Сэн-цань умер в 606 г. н. э. Хотя значительная часть его жизни неизвестна, его мысль доступна нам благодаря стихотворному произведению, которое называется *Синь синь мин*,¹ то есть *Письмена истинного сознания*; этот текст является одним из ценнейших толкований учения дзэн. Здесь приводится вольный перевод этой поэмы.

Письмена истинного сознания

На пути совершенства нет других трудностей,
Кроме той, что надо отказаться от предпочтений.
Только если ты свободен от ненависти и любви,
Путь открывает себя полностью и без утайки.
Достаточно различия в волосок,
Чтобы небо отделилось от земли;
Если ты хочешь увидеть, как открывается путь,
Не держись за мысль о его существовании
и не-существовании.

¹ *Синь* — это одно из китайских слов, которые не поддаются переводу. Когда индийские ученые пытались перевести буддийские санскритские работы на китайский, они обнаружили, что существует пять классов санскритских терминов, которые не могут удовлетворительно быть переданы на китайском. Поэтому в китайской *Трипитаке* такие слова, как *праджня*, *бодхи*, *буддха*, *нирвана*, *дхьяна*, *бодхисаттва* и другие, почти всегда остаются без перевода; и теперь они

Противопоставлять то, что ты любишь, тому, чего не любишь, —

Это болезнь ума:

Без поиска глубочайшего смысла

Нарушается мир в уме и в результате ничего не достигнешь.

[Путь] совершенен подобно бескрайнему пространству,
В нем отсутствуют желания и излишества:
Только вследствие выбора
Теряется из виду его таковость.

Не привязываясь к внешнему,
Не пребывая во внутренней пустоте;
Если ум спокойно пребывает в единстве вещей,
Двойственность исчезает сама собой.

Если единство понимается не в полной мере,
Происходит двойная утрата:
Отказ от реальности может вести к ее абсолютному отрицанию,
А поддержка пустоты может привести к внутренним противоречиям.

С такими спутниками, как многословие и умствование,
Можно только заблудиться;

присутствуют в своей оригинальной форме среди технической буддийской терминологии. Если бы можно было в данном переводе использовать *синь* без утраты всех его смысловых нюансов, это спасло бы нас от многих трудностей, с которыми мы сталкиваемся при его переводе на другие языки. Потому что *синь* означает ум, сердце, душу, дух, — как в отдельности, так и все вместе. В данном произведении третьего патриарха дзэн *синь* иногда употребляется в смысле интеллекта, а в других случаях по контексту больше подходит «сердце». Однако, поскольку преобладающей нотой дзэн-буддизма является интеллектуальная, нежели какая-либо другая, хотя и не в логическом или философском смысле, я решил переводить здесь *синь* как «ум», а не как «сердце».

Стало быть, если отбросить многословие и умствование,
То не останется места, которое создает
препятствия движению.¹

Если возвращаешься к корням — обретаешь смысл;
Если преследуешь внешние объекты — теряешь разум.
В момент, когда приходит просветление,
Мы выходим за пределы пустоты мира, который
перед нами.

Изменения, происходящие в пустом мире, который
перед нами,
Представляются реальными вследствие неведения:
Старайтесь не искать истины,
Просто прекратите лелеять мнения.

Не живите в двойственности,
Тщательно избегайте ей следовать;
Как только вы начинаете судить о правильном
и ложном,
Происходит смятение, ваш ум теряется.

Два существуют благодаря одному,
Но не цепляйтесь даже за это одно;
Когда единый ум не обеспокоен,
Десять тысяч вещей не представляют опасности.

¹ Это означает, что, когда абсолютное единство вещей понимается неправильно, отрицание и утверждение борются за единоличное владение нашей точкой зрения на реальность. Когда буддисты отказываются от реальности объективного мира, они не имеют в виду веру в безусловную пустоту вещей; они сознают, что существует нечто реальное, то, что невозможно отбросить. Когда они поддерживают доктрину пустоты, это не означает, что они полагают, будто все — это некая пустая полость, так как такая точка зрения вела бы к внутреннему противоречию. Философии дзэн не свойственна ошибка односторонности, присущая как реализму, так и идеализму.

Если они не представляют опасности, то будто
не существуют;
Когда ум не обеспокоен, вроде бы нет и самого ума.
Субъект успокаивается, когда исчезает объект,

Объект исчезает, когда субъект успокаивается.
Объект является объектом для субъекта,
Субъект является субъектом для объекта:
Знай, что их взаимная относительность
Покоится исключительно на единстве пустоты.

В единстве пустоты два есть одно,
И каждое из двух содержит в себе все
десять тысяч вещей:
Если не делается различия между этим и тем,
Откуда взяться односторонности и предрассудку?

Великий Путь спокоен и дальновиден,
Ничто не просто и ничто не тяжело:
Мелкие взгляды нерешительны,
Чем более они спешат, тем сильнее опаздывают.

Цепляние никогда не удерживается в изначальных
пределах,
Оно с уверенностью идет по ложному пути:
Если идешь свободно, вещи оказываются такими
как они есть,
Так как сущность не уходит и не остается.

Чтобы соответствовать Пути,
Быть спокойным, простым и свободным от раздражения,
Слушайся природы вещей;
Если же твои мысли привязаны — ты не смотришь
в сторону истины,
Они тяжелеют и тупеют, лишаясь глубины.

Если они поверхностны, душа беспокоится.
Тогда какая польза от того, чтобы быть пристрастным
и односторонним?
Если хочешь идти дорогой единой колесницы,

Не будь предвзятым в отношении шести чувственных
объектов.

Если ты не будешь предвзято настроен против шести
чувственных объектов,
То, в свою очередь, отождествишься с просветлением;
Мудрые недеятельны,
В то время как невежды имеют стремления.
Несмотря на то что в Дхарме отсутствует
индивидуальность,
Они в неведении привязываются к обособленным
объектам.
Это рождает в их собственных умах иллюзии —
Разве это не величайшее из внутренних противоречий?

Неведение порождает двойственность покоя и движения,
Просветленный же не имеет симпатий и антипатий:
Все формы двойственности
В неведении изобретаются самим умом.
Они подобны видениям и небесным цветам:
Зачем нам беспокоиться, чтобы их поймать?
Приобретение и потеря, правда и ложь —
С ними следует покончить раз и навсегда!

Если глаз никогда не смыкается,
Все сны прекращаются сами собой:
Если ум сохраняет свое единство,
Десять тысяч вещей обладают единой таковостью.

Когда изведена глубокая тайна единой таковости,
Внешняя путаница внезапно забывается;
Когда десять тысяч вещей предстают в их единстве,
Мы возвращаемся к истоку и остаемся сами собой.

Забыв причину всех вещей,
Мы достигнем состояния, не имеющего аналогии:
Остановленное движение перестает быть движением,
И покой, приведенный в движение, перестает быть
покоем.

Когда более не остается места двойственности,
Даже само единство меняет свою таковость.

Наивысший предел всех вещей, за который им уже
некуда двигаться,

Не связан правилами и мерами:
Ум, который находится в гармонии [с Путем],
является принципом тождества,
В котором все деяния — в состоянии покоя;
С нерешительностью полностью покончено,
И правая вера восстановлена в своей природной
прямоте;

Ничто теперь не нужно удерживать, нет необходимости
в запоминании,

Все предстает как пустота — ясная и
самопросветленная;
Больше нет грязи, нет напряжения, нет затрат
энергии —

Мышление никогда не достигает этого предела,
И воображение не способно его измерить.

В высшем царстве истинной таковости
Нет ни «иного», ни «я»:
Если дать прямое определение,
То можно лишь сказать: «Не два».¹

В не-двойственном бытии все едино,
Все, что под ним понимается — это
Мудрость в десяти направлениях,
Все они составляют эту абсолютную веру.

Эта абсолютная вера за пределами длительности
[времени] и протяженности [пространством].
Одно мгновение — десять тысяч лет;
Это проявляется перед тобой во всем,
Независимо от обусловленности вещей «бытием»
и «небытием».

¹ То есть *Tam tvaṁ asi*.

Если внешние условия отброшены,
Бесконечно малое такое же, как и безмерное.
Если объективные границы не принимаются

во внимание,

Бесконечно большое такое же, как и малое.

То, что есть, не отличается от того, чего нет;
То, чего нет, неотличимо от того, что есть:
Старайся не задерживаться там,
Где нет такого отношения вещей.

Одно во всем,
Все в одном —
Если только это осознать,
Прекращается беспокойство о своем несовершенстве!

Истинный ум не разделен,
И неразделенное есть истинный ум —
Здесь слова утрачивают силу,
Поскольку это — ни в прошлом, ни в будущем,
ни в настоящем.

При Дао-сине (580—651), четвертом патриархе, дзэн разделился на два направления. Одно, известное как *годзудзэн* (*ню-тоу чань*), не просуществовало долго после ухода его основателя Фа-жуна, который жил у горы Нью-тоу и не считается принадлежащим к ортодоксальной линии дзэн. Другая ветвь возглавлялась Хун-жэнем, которого историки считают пятым патриархом, и его школа выжила. Он пришел к мастеру, будучи еще мальчиком, и мастера порадовала манера его ответов. Когда Дао-синь поинтересовался его фамилией (*син*), тот сказал:

- У меня есть природа (*син*), и она необычная.
- Какова же она?
- Это природа Будды (*фо-син*).
- Значит, у тебя нет имени?

— Нет, мастер, — сказал мальчик, — потому что оно пусто по своей природе.

Здесь присутствует игра слов; слова, обозначающие «фамилию» и «природу», произносятся одинаково — *син*. Когда Дао-синь имел в виду «фамилию», юноша умышленно представил это как «природу», чтобы таким разговорным оборотом выразить свою точку зрения.

Примечательный разговор произошел между Дао-синем и Фа-жуном, основателем дзэнской школы ню-тоу, разговор, из которого становится ясным смысл различия их воззрений и причина, по которой одно из них впоследствии легло в основу ортодоксального понимания дзэн. Эта беседа происходила в годы Чжэнь-гуань (династия Тан);¹ Дао-синь узнал о выдающемся святом, жившем в горах Нью-тоу, и решил с ним познакомиться. Когда Дао-синь пришел в горный буддийский храм и спросил об этом человеке, ему рассказали об анахорете, который никогда не вставал со своего места и не приветствовал людей, даже если они подходили к нему. Когда Дао-синь поднялся в горы и действительно увидел того спокойного сидящим и не обращающим внимания на появление незнакомца, он спросил отшельника, что тот здесь делает.

— Я созерцаю ум, — был ответ.

— Кто есть тот, который созерцает? Что есть ум, который созерцается? — спросил тогда Дао-синь.

Фа-жун не был готов ответить на такой вопрос. Решив, что посетитель является человеком глубокого понимания, он встал со своего сиденья и, поприветствовав его, спросил, кто он такой. Узнав, что перед ним не кто иной, как сам Дао-синь, чья репутация была ему известна, он поблагодарил его за визит.

¹ Годы правления Чжэнь-гуань: 627—649. — Прим. отв. ред.

Когда они были готовы войти в небольшую хижину, где могли бы поговорить о религии, Дао-синь увидел диких зверей, гулявших неподалеку, среди которых были тигры и волки, и вскинул руки, как будто страшно испугался. Фа-жун заметил:

— Я вижу, это еще с вами.

Четвертый патриарх сразу же ответил:

— Что ты еще видишь?

Отшельник промолчал. Через некоторое время патриарх изобразил на камне, на котором Фа-жун имел привычку восседать в медитации, иероглиф «Будда» (фо). У Фа-жуна после того, как он увидел этот иероглиф, был ошарашенный вид. Патриарх сказал:

— Я вижу, это еще с вами.

Но Фа-жун не уловил смысла сказанного и искренне попросил Дао-синя просветить его в высшей истине буддизма. Это было сделано, и Фа-жун стал основателем дзэнской школы ню-тоу.

Дао-синь умер в 651 г. н. э. в возрасте семидесяти двух лет.

Хун-жэнь (605—675), пятый патриарх, пришел из той же местности, что и его предшественник, — из Цичжоу, которая теперь относится к провинции Хубэй. Его храм был расположен на Ван-мэй-шань (Гора Желтой Сливы), где он проповедовал и наставлял в дзэн пятьсот учеников. Некоторые считают его первым мастером дзэн, который попытался истолковать послание дзэн в соответствии с доктриной *Ваджраччхедика сутры*. Я не могу вполне согласиться с этой точкой зрения по причине, о которой говорил в другом месте, однако мы можем рассматривать фигуру пятого патриарха в связи с поворотным моментом в истории дзэн, смысл которого стал полностью ясен при шестом патриархе Хуэй-нэне. До этих пор последователи дзэн не проявляли себя открыто, они действовали, но не привлекали внимания публики,

либо уходя в горы, либо затаиваясь в гуще мира, так что никто не мог ничего сказать о них. Однако пришло время для окончательного провозглашения дзэн, и Хун-жэнь был первым, кто появился на виду, проложив путь для своего преемника Хуэй-нэна.

Помимо ортодоксальной линии патриархов на протяжении шестого и седьмого столетий периодически появлялись другие представители дзэн. Некоторые из них уже упоминались, но были наверняка и другие, кто-то из них оказался или полностью забыт, или вообще остался неизвестен миру. Из них наиболее известны двое: Бао-чжи (умер в 514 г.) и Фу-си (умер в 569 г.); в *Записях* о них рассказывается как о «последователях дзэн, которые не открыли себя миру, хотя они и были хорошо известны в свое время». Это странное определение, и трудно сказать, что означает «не открывшиеся миру». Обычно так можно говорить о человеке, который не занимает никакого признанного положения в официально зарегистрированном монастыре. Но в этой условной группе есть по крайней мере один, к которому такое определение не совсем подходит: Чжи-и был известным священником высокого ранга, занимая влиятельный пост при династии Суй. Как бы то ни было, перечисленные здесь лица не принадлежали к ортодоксальной школе дзэн. Последователи тэндай (тяньтай) не говорят о двух своих отцах-основателях, Хуэй-цзы и Чжи-и, как о «последователях дзэн, не открывших себя миру, хотя хорошо известных в свое время». Они считают их великими представителями своей школы, которые не заслуживают такого равнодушного упоминания в записях о мастерах дзэн. Но с точки зрения дзэн, эта классификация справедлива, поскольку тэндай, если не принимать во внимание ее метафизику, является другим течением дзэн, начавшимся независимо от линии Бодхидхармы, и если бы

у него была возможность развиваться в более практическом русле, оно бы определенно привело к дзэн в его современном виде. Однако в ущерб практике развилась метафизическая сторона тэндай, и по этой причине философы данной школы всегда находились в состоянии войны с дзэн, в особенности с его крайним левым крылом, которое очень резко отрицало склонность к рассуждениям, литературному творчеству и изучению сутр. С моей точки зрения, тэндай является вариантом дзэн, и его первые распространители могут справедливо быть названы мастерами дзэн, хотя и не из той ветви, к которой принадлежат Ши-тоу, Юэ-шань, Ма-цзу, Линь-цзи и другие.

В шестом и седьмом веках существовали предпосылки для развития других линий дзэн, однако доказала свою плодотворность и имела успех та, которая началась с Бодхидхармы и без перерыва была продолжена Хуэй-кэ, Сэн-цанем, Дао-синем и Хун-жэнем. Произошедшее при пятом патриархе разделение на две школы — Хуэй-нэна и Шэнь-сю — помогло дальнейшему развитию чистого дзэн благодаря устранению несущественных или, скорее, чуждых элементов. То, что школа Хуэй-нэна пережила все остальные, свидетельствует о совершенном согласии его дзэн с китайскими психологией и способами мышления. Индийские элементы, которые сопровождали дзэн со времен Бодхидхармы при его последователях вплоть до Хуэй-нэна, не были чем-то родным для китайского духа. Поэтому, когда дзэн при Хуэй-нэне и его преемниках утвердился полностью, в нем уже не осталось ничего, что стесняло бы его свободное развитие как единственной действующей силы в буддийском мире Китая. Для дальнейшего углубления нашего понимания дзэн очень важно осмыслить, почему именно Хуэй-нэн стал преемником Хун-жэня и в чем его отличие от соперничавшей школы Шэнь-сю.

Хуэй-нэн (637—713) был выходцем из Синь-чжоу, что на юге Китая. Еще в юности Хуэй-нэн лишился отца и, чтобы заработать деньги для себя и матери, продавал в городе дрова. Однажды, выйдя из одного дома, где он продал немного топлива, он услышал человека, читающего буддийскую сутру, и слова сутры глубоко тронули его сердце. Выяснив, что это была за сутра и где можно приобрести ее текст, он почувствовал желание изучать ее под руководством мастера. Это оказалась *Алмазная сутра* (*Ваджраччхедика сутра*), а мастером был пятый патриарх с Горы Желтой Сливы, что в Цзин-чжоу.

Хуэй-нэну удалось раздобыть достаточно денег, чтобы его пожилая мать не бедствовала во время его отсутствия, и за месяц он добрался до Желтой Сливы. Там он нашел Хун-жэня во главе пятисот монахов (иногда говорится о семистах и даже о тысяче монахов). При первом разговоре патриарх спросил:

— Откуда ты пришел, и что тебе здесь надо?

— Я крестьянин из Синь-чжоу и хочу стать Буддой.

— Так ты южанин, — сказал патриарх. — Но южанам не свойственна природа Будды; как же ты можешь надеяться на достижение состояния Будды?

Такое заявление, однако, не обескуражило смелого искателя истины, и он сразу ответил:

— Может быть, люди и делятся на южан и северян, но если речь идет о природе Будды, как вы можете присваивать ей такое различие?

Такой ответ очень понравился мастеру. Хуэй-нэну поручили работу молотильщика риса для братии. Более восьми месяцев он был занят этой черной работой, пока пятый патриарх не решил выбрать себе духовного преемника из многочисленных учеников.

Он объявил, что тот, кто сможет доказать свое подлинное понимание религии, получит одеяние патриарха и будет провозглашен его законным преемником. Из всех учеников наиболее образованным и сведущим в религиозном наследии был Шэнь-сю (умер в 706 г.), поэтому братья по вере считали, что он обладает несомненным правом на эту честь. Он сочинил и написал на наружной стене медитационного зала следующее четверостишие, в котором выразил свою точку зрения:

Это тело есть древо бодхи,
Душа подобна светлomu зеркалу;
Заботься о его чистоте,
Не позволяй ему запылиться.

На всех, кто прочитал эти строки, они произвели сильное впечатление, и никто не сомневался, что автор гатхи будет вознагражден. Но когда они проснулись на следующее утро, то с удивлением обнаружили другую гатху, написанную рядом, в которой говорилось:

Бодхи не есть древо,
Светлое зеркало нигде не сияет;
Если в самом начале нет ничего,
На что же садиться пыли?

Автором этих строк был ничтожный мирянин, работавший в монастыре, который большую часть времени молотил рис и колол дрова для монахов. У него был такой скромный вид, что никто не обращал на него особого внимания, и поэтому все пришли в изумление, увидев этот вызов, сделанный признанному авторитету братства. Однако пятый патриарх разглядел в этом простом монахе будущего вождя человечества и решил передать ему свое одеяние. Впрочем, у него имелись на этот счет некоторые

опасения, так как большинство его учеников не были достаточно просветлены, чтобы усмотреть глубокую религиозную интуицию, содержащуюся в строках, сложенных молотильщиком риса Хуэй-нэном, и если бы высокая честь ему была оказана открыто, это могло бы ему только навредить. Поэтому пятый патриарх подал Хуэй-нэну тайный знак, чтобы тот пришел к нему в полночь, когда остальная братия крепко спит. И затем он передал ему одеяние, признав его непревзойденное духовное достижение и удостоверившись, что будущее их веры будет светлым как никогда. Затем патриарх посоветовал Хуэй-нэну, чтобы тот держал свой свет под спудом до тех пор, пока не настанет благоприятный момент для его открытого явления в мире, и чтобы одеяние, которое передавалось как знак веры после Бодхидхармы, не передавалось далее преемникам Хуэй-нэна, поскольку дзэн теперь достиг полного признания внешним миром и необходимость символической передачи одеяния отпала. В эту ночь Хуэй-нэн покинул монастырь.

Этот рассказ взят из произведений, оставленных последователями шестого патриарха и, естественно, не лишен пристрастности. Если бы у нас в распоряжении была другая запись, оставленная Шэнь-сю и его школой, приведенный здесь эпизод мог бы выглядеть по-другому. Фактически в нашем распоряжении имеется один документ, рассказывающий об отношении Шэнь-сю к Хун-жэню. Это памятная надпись на могильном камне, сделанная Чжан-шо, одним из его мирских учеников. В этой надписи о Шэнь-сю говорится, что ему была передана Дхарма его учителем Хун-жэнем. На этом основании можно судить, что патриаршество Хуэй-нэна не было в то время несомненным или же ортодоксальная линия передачи еще какое-то время не была определена, пока школа Хуэй-нэна окончательно не укрепила

свой авторитет. К сожалению, эта мемориальная надпись не дает никакой дальнейшей информации об отношениях Хуэй-нэна и Хун-жэня, однако даже из вышеприведенного рассказа мы можем сделать некоторые важные выводы, которые проливают свет на историю дзэн.

Во-первых, какая была необходимость представлять Хуэй-нэна как необразованную деревенщину, контрастирующего с эрудированным и интеллектуальным Шэнь-сю? Неужели Хуэй-нэн действительно был таким невеждой, что не умел даже читать? Ведь *Фа-бао-тань-цзин*, собрание его проповедей, содержит ссылки на такие сутры, как *Махапаринирвана*, *Ваджрачхедика*, *Ланкаватара*, *Саддхармапундрика*, *Вималакирти*, *Амитабха* и *Бодхисаттвашила*. Разве это не свидетельствует о том, что автор был прекрасно знаком с махаянской литературой? Возможно, он и не был таким образованным, как Шэнь-сю, но в рассказах о его жизни мы явно видим упорное стремление представить его менее сведущим, чем он был на деле. Давайте спросим, какими мотивами руководствовались люди, составлявшие истории о его жизни? Мне кажется, это подчеркивание контраста между двумя наиболее выдающимися учениками пятого патриарха было одновременно и подчеркиванием подлинной независимости дзэн от учености и интеллектуальности. Если дзэн, как утверждают его последователи, подразумевает «особый способ передачи, не зависимый от письменных источников», его понимание должно быть доступно даже неграмотным и не склонным к философии людям. Тем самым более полно выражено величие Хуэй-нэна как мастера дзэн. По всей видимости, именно по этой причине шестого патриарха безосновательно и иногда даже драматически представляют неграмотным.

Во-вторых, почему передача одеяния патриарха прервалась после Хуэй-нэна? Что в действительнос-

ти подразумевал Хун-жэнь, когда советовал ему оставить одеяние у себя? То, что жизни обладателя одеяния угрожала опасность, явствует из спора между учениками Хун-жэня. Видели ли они в одеянии символ патриаршего авторитета? Но какие преимущества, материальные или духовные, давало обладание этим предметом? Стало ли учение Бодхидхармы рассматриваться теперь как подлинное послание Будды? И по какой причине одеяние перестало символизировать нечто, связанное с истиной дзэн? Если это так, то, когда Бодхидхарма впервые определил свою особую миссию как наставление в дзэн, смотрели ли на него как на еретика, которого нужно преследовать? Легенда о его отравлении соперничающими учителями из Индии является подтверждением этому. Во всяком случае вопрос об одеянии глубоко связан с положением учения дзэн среди других школ буддизма того времени и также с его более прочной опорой на народное сознание по сравнению с прежним временем.

В-третьих, наше внимание естественным образом привлекает секретность, соблюдавшаяся Хун-жэнем и Хуэй-нэном в отношении передачи Дхармы. Возведение, пусть только словесное, молотильщика риса, даже не посвященного в монахи, в ранг патриарха, который будет наследовать великому мастеру, стоящему во главе нескольких сотен учеников, кажется реальным поводом для зависти, ревности и даже для ненависти. Но если человек был действительно просветлен в достаточной степени, чтобы занять ответственный пост духовного лидера, разве нельзя было объединенными усилиями мастера и ученика противостоять оппозиции? Возможно, даже просветление не может противостоять человеческим страстям, столь иррациональным и стихийным. Однако я не могу исключить попытку биографов Хуэй-нэна придать всей ситуации побольше драматизма. Возможно,

я ошибаюсь, и могли быть некоторые исторические условия, о которых мы не знаем вследствие недостатка документов.

Через три дня после исчезновения Хуэй-нэна с Горы Желтой Сливы новость о тайном событии распространилась по монастырю, и группа возмущенных монахов во главе с неким Мином отправилась в погоню за беглецом, который по совету мастера незаметно покинул общину. Когда преследователи его догнали на горном перевале вдали от монастыря, он положил одеяние на камень и сказал монаху Мину:

— Это одеяние символизирует нашу веру патриархов и не может быть отнято силой, однако, если ты так желаешь, возьми его.

Мин попытался поднять его, но оно было тяжелым, как гора. Он прекратил попытки и остановился, объятый благоговейным страхом. Наконец он сказал:

— Я пришел сюда не за одеянием, а за верой. О, мой брат, рассея мое неведение.

Шестой патриарх сказал:

— Если ты пришел за верой, оставь все свои страстные желания. Не думай ни о добре, ни о зле, но старайся увидеть в данный момент свое изначальное лицо, которое у тебя было еще до твоего рождения.

Услышав это, Мин сразу же осознал подлинную истину вещей, которую до этого он искал во внешнем. Он сразу все понял, как будто взял чашку холодной воды и с наслаждением выпил ее. От необъятности охватившего его чувства он буквально залился слезами, покрылся испариной. С великим почтением приблизившись к патриарху, он приветствовал его и спросил:

— Помимо этого сокровенного смысла, который выражен в этих словах, есть ли еще что-либо, составляющее тайну?

Патриарх ответил:

— В том, что я показал тебе, нет ничего сокровенного. Если ты посмотришь внутрь себя и узнаешь

свое собственное лицо, которое существовало до сотворения мира, ты поймешь тайну в себе самом.

В какие бы исторические события ни был вовлечен Хуэй-нэн в те далекие дни, в этом высказывании — «увидеть собственное лицо, каким оно было до рождения» — мы определенно находим новую весть, которой было суждено положить начало долгой истории дзэн и подтвердить достоинство Хуэй-нэна как обладателя одеяния патриарха. Мы можем видеть здесь, какую новую перспективу открыл Хуэй-нэн для традиционного индийского дзэн. С точки зрения фразеологии, в ней от буддизма не остается ничего, а это означает, что Хуэй-нэн на основе собственного оригинального и творческого опыта создал новый способ представления истины дзэн. Благодаря ему дзэнский опыт приобрел некоторые новые элементы, как словесные, так и методические. Высказывания вроде «Ты и есть Будда», или «Ты и Будда — одно», или «Будда живет в тебе» звучат слишком сухо и плоско, они остаются только абстракциями, концепциями. Хотя в них содержится высшая истина, они недостаточно конкретны, недостаточно животворны, чтобы наши спящие души пробудились к высшему чувству. Простодушие Хуэй-нэна, не замутненное образованием и философствованием, помогло ему уловить истину с первого раза. Отсюда необычная свежесть того способа, которым он представляет проблему. Снова к этой теме мы вернемся позднее.

5

Хун-жэнь умер в 675 г. н. э., в возрасте семидесяти четырех лет, через четыре года¹ после передачи

¹ По другим источникам, прошло от пяти до пятнадцати лет.

Дхармы Хуэй-нэну. Однако Хуэй-нэн в течение нескольких лет не начинал своей миссионерской деятельности, а по совету своего мастера пожил в горах жизнью отшельника. Однажды он решил, что пришло время вернуться в мир. Ему исполнилось тридцать девять лет, и это был первый год под девизом И-фэн (676 г.) династии Тан. Придя в храм Фа-син в провинции Гуан, где опытный священник Инь-цзун толковал *Нирвана сутру*, он увидел группу монахов, споривших по поводу хлопающего на ветру флага; один из них говорил:

— Флаг — неодушевленный предмет, и это ветер заставляет его хлопать.

На это другой монах отвечал:

— И ветер, и флаг — неодушевленные предметы, поэтому в реальности колебания флага невозможны.

— Колебания флага происходят благодаря определенной комбинации причин и условий, — возражал третий, а четвертый выдвинул следующий тезис:

— Вообще здесь нет никакого хлопающего флага, но есть ветер, который движется сам собой.

Спор разгорелся жаркий, но Хуэй-нэн прервал его замечанием:

— Ни ветер, ни флаг не движутся, но движется ваше сознание.

Этим был положен конец жаркому спору. Ученый священник Инь-цзун был поражен высказыванием Хуэй-нэна, которое было столь решительным и убедительным. Узнав вскоре, кто такой Хуэй-нэн, Инь-цзун попросил просветить его в учении мастера с Горы Желтой Сливы. Хуэй-нэн ответил следующее: «Мой мастер не давал специальных наставлений, он просто настаивал на необходимости прозреть собственную природу посредством собственных усилий, он не говорил ни о медитации, ни об освобождении, так как все, что имеет название, является причиной

двойственности, а буддизм не является двойственным. В познании этой недвойственности истины и состоит цель дзэн. Природа Будды, которая заключена в нас всех и проникновение в которую является смыслом дзэн, не разделяется на такие противоположности, как добро и зло, вечное и преходящее, материальное и духовное. Обнаружение в жизни двойственности происходит вследствие смущения мысли; мудрый, просветленный видит действительность вещей, не затемненную ошибочными идеями».

Это было началом карьеры Хуэй-нэна как мастера дзэн. Его влияние распространилось, по-видимому, мгновенно и широко. У него были тысячи учеников. Он, однако, не занимался проповедничеством и прозелитизмом. Его деятельность не выходила за пределы родной южной провинции и монастыря Бао-линь в Цао-ци, где было его основное местопребывание. Когда император Гао-цзун узнал, что Хуэй-нэн является преемником Хун-жэня и одним из духовных наследников Бодхидхармы в вере дзэн, то послал к нему одного из своих придворных с официальным приглашением, однако Хуэй-нэн отказался прибыть в столицу, предпочитая не покидать гор. Посланник тем не менее пожелал быть наставленным в доктрине дзэн, с тем чтобы поведать ее своему августейшему господину. Хуэй-нэн сказал примерно следующее: «Ошибкой было бы думать, что неподвижное сидение в созерцании является существенным условием освобождения. Истина дзэн открывается сама изнутри и не имеет отношения к практике дхьяны. По этому поводу в *Ваджраччхедике* сказано, что тот, кто представляет Татхагату в какой-то позе, например сидящим или лежащим, не понимает его духа, и что Татхагата носит имя Татхагаты потому, что он ниоткуда не приходит и никуда не уходит; поэтому он и есть Татхагата. Его появление не имеет источника и его исчезновение не имеет места назначения, и это —

дзэн. В дзэн, следовательно, нечего приобретать, нечего понимать; тогда зачем нужно сидеть со скрещенными ногами и упражняться в дхьяне? Некоторые могут подумать, что для просветления тьмы неведения необходимо понимание, но истина дзэн является абсолютом, свободным от двойственности и обусловленности. Представление о неведении и просветлении, или о бодхи и клеше (мудрости и страстях), как о двух различных предметах, которые не могут быть соединены в одно, не согласуется с махаяной. В махаяне любая из возможных форм двойственности определяется как заведомо не имеющая отношения к высшей истине. Все является проявлением природы Будды, которая не осквернена страстями и не очищена просветлением. Она выше любых категорий. Если вам хочется увидеть, какова природа вашего существа, освободите свой ум от мысли об относительности и убедитесь сами, как она спокойна и в то же время полна жизни».

Пока Хуэй-нэн работал на благо дзэн на юге, Шэнь-сю, представлявший другую школу, действовал на севере. До своего обращения в буддизм он был образованным конфуцианцем, и это предопределило его иной по сравнению с собратом по ученичеству Хуэй-нэном образ дзэн. Одним из его преданных последователей был император У династии Тан, и, естественно, вокруг него собралось немало придворных и государственных чиновников. Когда в 685 г. трон занял император Чжун-цзун, Шэнь-сю приобрел еще больше уважения, и Чжан-шо, один из министров, написал о нем биографический очерк и эпитафию на его могильном камне. Одно из оставленных наставлений Шэнь-сю таково:

Учение всех будд

Изначально присутствует в уме человека:

Поиск ума вне себя

Подобен бегству от собственного отца.

Он умер в 706 г. н. э., на семь лет раньше Хуэй-нэна. Его школа, названная Северной, буквально процветала в сравнении с Южной школой Хуэй-нэна. Но когда Ма-цзу (умер в 788 г.) и Ши-тоу (700—790) начали на юге свою активную проповедь дзэн, утвердив в конце концов основы этого учения, школа Шэнь-сю не смогла найти способных преемников и в конечном итоге полностью исчезла, так что все имеющиеся записи о ее деятельности сделаны соперничающей школой. Таким образом, именно Хуэй-нэн, а не Шэнь-сю был признан шестым патриархом дзэн-буддизма в Китае.

Различие между Южной и Северной школами дзэн напоминает различные типы человеческого сознания; если первую мы характеризуем как интеллектуальную или интуитивную, вторую можно назвать прагматической. Причина, по которой Южная школа носит эпитет «внезапной», или «мгновенной» (*югапад*), в противовес «постепенной» (*крама-вриттья*) школе Севера, заключается в том, что она придерживается того взгляда, что просветление наступает мгновенно и не подлежит никакой градации, поскольку ступеней в его достижении нет, тогда как Северная школа делает ударение на процессе приближения к просветлению, который, естественно, является постепенным, требует значительного времени и концентрации. Хуэй-нэн был горячим сторонником абсолютного идеализма, а Шэнь-сю был реалистом, он не хотел игнорировать мир особенного, где время господствует над всеми действиями. Идеалист не обязательно должен пренебрегать объективным аспектом реальности, но его глаза всегда устремлены в одну точку, которая пребывает сама по себе, и он основывается именно на этой абсолют-

ной точке. Таким образом, доктрина внезапности является плодом видения всего разнообразия вещей в абсолютном единстве. Все истинные мистики являются последователями «внезапной» школы. Переход из единого в единое не является и не может быть постепенным процессом. Учение Шэнь-сю должно рассматриваться только как система практических рекомендаций для тех, кто вовлечен в серьезное изучение дзэн, но оно не в состоянии описать сущность опыта, известного как «прозрение собственной природы», а ведь именно в нем состоит особое послание Хуэй-нэна, отличающее его направление от других буддийских школ. То, что школа Шэнь-сю не смогла выжить как ветвь дзэн, было вполне естественным, поскольку дзэн есть не что иное, как мгновенный акт интуиции. Неожиданно открывая мир, о котором ранее и не мечталось, этот акт представляет собой внезапный и дискретный скачок с одного уровня мысли на другой. Шэнь-сю упустил из виду высшую цель дзэн, когда ставил акцент на процессе движения к результату. Тем не менее в качестве наставника в практике Шэнь-сю был превосходен и полон достоинств.

Идеи мгновенности и постепенности реализации истины дзэн восходят к *Ланкаватаре* (издание Nanjo, p. 55), в которой говорится об очищении сознания от потока идей и образов. Согласно сутре, это очищение в одном отношении постепенно, а в другом — внезапно и мгновенно. Если его рассматривать как процессы созревания плода, постройки корабля, роста растения или создания произведения искусства, которые происходят постепенно и во времени, это действие постепенное. Но если его сравнить с зеркалом, отражающим предметы, или с *аласй*, воспроизводящей все ментальные образы, то очищение сознания происходит мгновенно. Поэтому сутра признает существование двух типов сознания: для

некоторых очищение сознания до состояния просветления может быть достигнуто только постепенно, путем долгой медитационной практики, возможно на протяжении многих последовательных жизней; но с другими оно происходит внезапно, даже при отсутствии предварительных сознательных усилий. Деление на две школы по принципу реализации просветления основывается не только на указаниях сутры, но в предельном смысле на психологических факторах. Однако здесь имеется в виду не фактор времени: предметом их заботы не является вопрос о том, является просветление одномоментным актом или нет, поскольку это различие между школами теперь преобразовалось в их философские позиции и взгляды на факт просветления сам по себе. Иными словами, вопрос физического времени обернулся вопросом психологии в его наиболее глубоком аспекте.

Если делается упор на процесс, упускается из виду результат, и сам процесс тогда отождествляется с результатом. Когда ученик Шэнь-сю пришел к Хуэй-нэну, чтобы тот наставил его в дзэн, и последний спросил, в чем смысл учения Шэнь-сю, ученик сообщил ему следующее:

— Мой мастер в основном учит нас останавливать работу нашего сознания и спокойно сидеть в длительной медитации, сохраняя вертикальное положение тела.

На это Хуэй-нэн ответил:

— Останавливать работу ума и спокойно сидеть в медитации — это болезнь, а не дзэн, и от долгого сидения нельзя получить никакой пользы.

Затем он прочитал такую гатху:

Пока человек живет, он сидит и не ложится,
Когда умирает — ложится и более не сидит,
Становится просто дурно пахнущим трупом!
Какой тогда прок от изнурительного труда?

Она точно отражает позицию Хуэй-нэна в отношении его соперника Шэнь-сю, который был чересчур увлечен практическими деталями процесса дзэн. Те две гатхи, написанные на монастырской стене Горы Желтой Слив, пока они еще были в учении у Хун-жэня, достаточно красноречиво отражают различие между двумя школами.¹

Когда затем Хуэй-нэн спросил монаха с Севера, каково отношение их мастера к нравственности (*шила*), медитации (*дхьяна*) и мудрости (*праджня*), монах ответил:

— Мой мастер Шэнь-сю учит, что нравственность заключается в том, чтобы не делать того, что плохо; мудрость — в благоговейном делании всего, что хорошо; и медитация состоит в очищении сердца.

Хуэй-нэн возразил:

— Я придерживаюсь противоположной точки зрения. Все мое учение основывается на понятии самоприроды, и тот, кто утверждает существование чего-либо помимо нее, выдает свое неведение. Нравственность, медитация и мудрость — суть формы самоприроды. Если в ней нет ничего неправильного, мы получаем нравственность; когда она свободна от неведения, — это мудрость; когда она невозмутима, — это медитация. Достаточно понять раз и навсегда существо самоприроды, чтобы осознать отсутствие в ней чего-либо двойственного: в ней нет ничего такого, что можно определить как просветление, или неведение, или освобождение, или знание, и

¹ Эти рассказы, касающиеся разногласий между двумя лидерами дзэн в эпоху династии Тан, независимо от их исторической достоверности, указывают на горячее противостояние между Севером и Югом. *Наставления шестого патриарха (Фа-бао-тань-цзин)* будто только для того и написаны, чтобы опровергнуть противников «внезапной» школы.

все же из этого небытия возникает мир множественности как мир объектов. Тому, кто однажды прозрел собственную природу, нет смысла рекомендовать какую-либо особую позу как форму медитации; всякая форма хороша для него: сидение, лежание или стояние. Он наслаждается совершенной свободой духа, он продвигается так, как он чувствует, и при этом он не делает ничего неправильного, он всегда поступает в соответствии со своей природой, его работа — это игра. Вот что я называю «прозрением собственной природы», и это видение происходит так же мгновенно, как и действие, поскольку нет постепенного перехода от одной ступени к другой.

6

Некоторые наставления шестого патриарха собраны в книге под названием *Алтарная сутра о сокровище Закона (Фа-бао-тань-цзин)*. Название «сутра» присваивается в основном работам, приписываемым Будде или тем, кто лично был с ним связан, поэтому оказание такой чести собранию наставлений Хуэй-нэна указывает на выдающееся положение, которое он занимает в истории китайского буддизма. Название *Алтарная сутра* (или *Сутра помоста*) ассоциируется со знаменитым помостом для церемонии посвящения, возведенным Гунабхадрой — первым переводчиком *Ланкаватары*, жившим в эпоху династии Лю-Сун (420—479). Во время его возведения и позднее Чжи-юэ (согласно другому источнику — Парамартха) предсказал, что несколькими годами позднее, при династии Лян, на этом помосте бодхисаттва во плоти примет обряд посвящения и будет проповедовать о «духовной печати» Будды. Поэтому *Сутра помоста* указывает на подлинное учение дзэн, проповедованное с данного помоста.

Собранные в ней наставления являются выдержками из проповедей, произнесенных Хуэй-нэном за тридцать семь лет активной миссионерской жизни. Но и по поводу этих фрагментов мы не можем сказать с уверенностью, какие из них можно рассматривать как подлинные и заслуживающие доверия, поскольку книга, по-видимому, пережила злоключения, и это отчасти подтверждает тот факт, что дзэнское послание шестого патриарха было во многих отношениях необычным учением, вызывавшим неприятие и непонимание среди буддистов. Сообщается, что, когда впоследствии этот антагонизм достиг кульминации, книга была сожжена как противная подлинному буддийскому учению. Тем не менее в целом, за исключением нескольких предложений и пассажей, которые сразу могут быть отброшены как поддельные, можно считать, что *Сутра помоста* выражает дух и учение шестого патриарха дзэн.

Главные идеи Хуэй-нэна, которые делают его действительным основателем китайского дзэн-буддизма, могут быть сформулированы следующим образом.

1. Можно смело утверждать, что дзэн благодаря Хуэй-нэну стал учением, осознавшим самого себя. Хотя Бодхидхарма принес его из Индии и успешно пересадил на китайскую почву, его особая весть поначалу не была воспринята. Понадобилось более двух веков, чтобы дзэн осознал себя и нашел для своего выражения форму, пригодную для китайского ума. Индийская форма выражения исконного учения, которой пользовались Бодхидхарма и его непосредственные ученики, должна была уступить дорогу китайской форме. Как только Хуэй-нэном было совершено это преобразование, его ученики сразу же приступили к разработке всех его скрытых значений. В результате мы получили то, что называется дзэнской шко-

лой буддизма. Как же Хуэй-нэн в таком случае понимал дзэн?

По его определению, дзэн есть «прозрение собственной природы». Это наиболее значительная формула, отчеканенная в ходе развития дзэн-буддизма. Вокруг этой мысли кристаллизуется весь дзэн, и она дает нам знание о том, куда направлять свои усилия и как представить ее нашему сознанию. После того как она была сформулирована, начался стремительный прогресс дзэн-буддизма. Действительно, данная формула встречается в жизнеописании Бодхидхармы в *Записях о передаче Светильника*, причем она встречается в той их части, на достоверность которой мы не можем возлагать особых надежд. Если даже это выражение действительно использовалось Бодхидхармой, он мог и не считать, что в нем заключается сущность дзэн как школы, отличной от других школ буддизма. Хуэй-нэн, однако, полностью осознал его смысл, и он недвусмысленно внедрял эту идею в сознание своих слушателей. Когда он впервые проповедовал дзэн для Инь-цзуна, то высказался вполне определенно: «Мы говорим о прозрении нашей собственной природы, а не о практике дхьяны или обретении свободы». В этом заключается сущность дзэн, и все его более поздние наставления являлись развитием этой идеи.

Под «природой» он понимал природу Будды, или, в интеллектуальном аспекте, — праджню. Он утверждал, что этой праджней обладает каждый из нас, но из-за смущения мысли мы не можем осознать ее в себе. Поэтому, чтобы открылся наш духовный глаз и мы сами смогли прозреть природу, нас должен наставить и правильно сориентировать адепт дзэн-буддизма. Природа, о которой здесь говорится, не знает многообразия; это абсолютное единство, остающееся таковым как в невежде, так и в мудром. Различие возникает вследствие смущения и неведения. Люди

много говорят и много думают о праджне, но оказываются полностью неспособными осуществить ее в собственном сознании. Можно разговаривать о пище целый день, но в результате остаться голодным. Можно истолковывать философию *шуньяты* на протяжении десяти тысяч лет, но до тех пор пока вы не прозрели собственную природу, это оказывается бесполезным. Есть люди, которые представляют дзэн как спокойное сидение с опустошенным умом, свободным от мыслей и чувств. Они просто не знают, что такое праджня и что такое ум. Ум заполняет вселенную и никогда не прекращает работы. Он является свободным, творческим и в то же время знает сам себя. Он знает все в одном и одно во всем. Эта таинственная работа праджни проистекает из вашей собственной природы. Не надо цепляться за знаки, пусть собственная праджня проявится внутри вас.

2. Неизбежным результатом этого события стало появление «внезапного» учения Северной¹ школы. Прозрение является мгновенным актом, поскольку духовный глаз воспринимает всю истину с первого взгляда — истину, которая лежит за пределами дуализма в любой его форме; это учение мгновенно, поскольку не знает градаций, последовательного раскрытия. Прочитайте следующий отрывок из *Сутры помоста*, в котором даются основные принципы внезапной доктрины:

«Если усвоена внезапная доктрина, нет нужды в упражнении во внешних вещах. Только предоставьте человеку возможность всегда иметь правильный взгляд в его сознании, и никакие желания, никакие внешние объекты не смогут его осквернить. Это будет для него прозрением своей природы. О мои

¹ По-видимому, это опечатка, и автор хотел сказать о Южной школе, основание которой приписывается Хуэй-нэну. — Прим. отв. ред.

друзья, не имейте постоянной обители ни во внутреннем, ни во внешнем,¹ и ваше поведение будет совершенно свободным и раскованным. Отбросьте свою привязанность, и ваше продвижение не будет знать никаких препятствий... Невежды становятся мудрыми, если они внезапно достигают понимания и открывают свои сердца истине. О друзья мои, даже Будды уподобляются нам, простым смертным, когда они теряют просветление, а мы, смертные, становимся Буддами, коль скоро мы просветлены. Мы знаем, что все вещи пребывают в нашем собственном уме. Почему же мы тогда мгновенно не прозреваем наше собственное сознание и не видим там истину таковости? В *Сутре о нравственном поведении бодхисаттвы* мы читаем, что мы все чисты по своей природе и что если мы знаем наше собственное сознание, мы зрим эту природу и достигаем состояния Будды. В *Вималакирти сутре* говорится: «Мгновенное открытие приводит нас к изначальному уму». О добрые мои друзья, под руководством моего мастера Жэня я осознал истину в тот момент, когда услышал, как он говорит, и достиг мгновенного [то есть внезапного] прозрения истинной сущности таковости. Поэтому теперь я посредством этой доктрины пытаюсь напращать

¹ Это постоянный рефрен в учении *Праджняпарамита сутр* — пробудить мысль индивида вне всякой обители (на *kvacit pratiṣṭitām cittām utpādayitavyam*). Когда Дзёсю позвал Унго, тот спросил его: «О ты, старый бродяга! Почему ты не ищешь себе пристанища?» — «А где мое пристанище?» — «У подножия этой горы есть развалины старого храма. Это подходящее место для твоего старого „я“, — ответил Дзёсю. Позднее он пришел к Сююсану, который задал ему тот же вопрос: «О ты, старый бродяга! Почему ты до сих пор нигде не обосновался?» — «А где мне обосноваться?» — «Ба! Этот старый бродяга даже не знает, где ему обосноваться!». Дзёсю ответил: «Я целых тридцать лет оббегал лошадей, а сегодня меня лягнула осел!»

вить искателей истины к мгновенному [то есть внезапному] осуществлению бодхи. Когда вы сами заглянете в свой ум, вы сразу почувствуете, что такое изначальная природа...

Тот, кто знает сам, не ищет ничего внешнего. Если кто-либо придерживается точки зрения, что освобождение приходит через внешнюю помощь, через посредничество хорошего мудрого друга, тот совершенно ошибается. Почему? В твоём собственном сознании есть знающий, и это позволяет тебе осознать истину самостоятельно. Если тобой правит смущение и ты лелеешь ложные точки зрения, то сколько бы ты ни учился у хороших мудрых друзей, это не пойдёт на пользу твоему спасению. С другой стороны, если подлинная праджня осветит твой путь, все твои смущённые мысли исчезнут в мгновение ока. Так, понимая, в чём состоит твоя самоприрода, ты достигаешь состояния Будды единственно за счёт этого понимания, одного этого знания».

3. Если делается упор на прозрение самоприроды и в противовес научению и философствованию подчеркивается интуитивное постижение, одним из логических следствий такого подхода является то, что медитация рассматривается теперь только как дисциплина ментального успокоения. Именно это подразумевал шестой патриарх. С момента зарождения буддизма существовали два направления мысли в отношении значения медитации: два учителя Будды — Арада и Удрака — видели в ней способ остановки всякой психической активности или освобождения сознания от всех его модусов; другими она рассматривалась как наиболее эффективное средство для соприкосновения с высшей реальностью. Это фундаментальное различие во взглядах на медитацию было причиной первоначальной непопулярности Бодхихармы среди китайских буддистов, ученых и мастеров дхьяны того времени. По этой причине также

разошлись пути школы дзэн нью-тоу и ортодоксального учения четвертого патриарха, а также Северная и Южная школы дзэн-буддизма после пятого патриарха. Хуэй-нэн, шестой патриарх, являлся строгим сторонником интуитивизма и отказывался интерпретировать смысл дхьяны статически, как это было тогда принято. Ум в наивысшей стадии медитации, по его мнению, не мог быть просто бытием, чистой абстракцией, свободной от содержания и действия. Следовало найти то, что лежит в основе любой деятельности, психической и физической, а оно не могло являться просто геометрической точкой, оно должно было быть источником энергии и знания. Хуэй-нэн не забывал, что в конечном счете высшей реальностью является воля, что просветление должно пониматься как нечто, превосходящее умственную деятельность, простое созерцание истины. Ум или собственная природа могут быть поняты на основании их деятельности, их функционирования. Из этого следует, что целью дхьяны является не прекращение действий самоприроды, но погружение прямо в ее поток и схватывание ее в деятельности. Интуицию Хуэй-нэн понимал динамически. В приведенных ниже диалогах как Хуэй-нэн, так и его ученики еще используют прежнюю терминологию, но суть этого разговора иллюстрирует пункт, который я хочу подчеркнуть.

Сюань-цзяо сначала изучал философию тянь-тай, а затем, читая *Вималакирти*, открыл свою изначальную природу. Ему посоветовали встретиться с шестым патриархом, чтобы тот подтвердил, удостоверял подлинность его опыта, поэтому Сюань-цзяо прибыл в Цао-ци. Обойдя трижды вокруг мастера, он остановился перед ним и поднял свой посох. Мастер сказал:

— Монах должен соблюдать триста основных правил поведения и восемьдесят тысяч меньших. Откуда ты взялся, такой гордец?

— Рождение-и-смерть — дело большой важности, и время не ждет! — произнес тьянтайский философ.

— Почему же ты не ухватишься за то, что не подвержено рождению, и не вступишь в то, что вне времени? — спросил мастер.

— Не подверженное рождению есть то, что схватывает, а то, что вне времени, — всматривается.

— Так, так, — согласился мастер.

Позже Сюань-цзяо снова пришел к Хуэй-нэну в полном облачении буддийского монаха и, почтительно склонившись перед мастером, пожелал быть благополучным в дороге.

Мастер сказал:

— Почему ты отправляешься так скоро?

— Изначально нет такой вещи, как движение, зачем же говорить о скорости?

— А кто знает о том, что движения нет? — возразил мастер.

— Полно! — воскликнул Сюань-цзяо, — мы сами выносим суждение!

— Ты поистине постиг идею того, что не подвержено рождению.

— Как может неподверженное рождению вообще иметь идею? — спросил Сюань-цзяо.

— Если бы не было идеи, кто бы мог выносить суждение?

— Суждения выносятся безо всякой идеи, — подвел черту Сюань-цзяо.

После этого мастер выразил свое глубокое приятие точки зрения Сюань-цзяо:

— Ты хорошо сказал!

Чжи-хуан был знатоком медитации, которую он изучал под руководством пятого патриарха. После двадцати лет дисциплины он решил, что хорошо понял смысл медитации, или самадхи. Сюань-цзе, узнав о его достижении, навестил его и сказал:

— Что ты делаешь здесь?

— Я вхожу в самадхи.

— Ты говоришь о вхождении, но как тыходишь в самадхи, — с умом, полным мыслей, или с умом, лишенным мыслей? Если ты говоришь, что с умом, лишенным мыслей, то все бесчувственные существа, такие как растения и кирпичи, могут достичь самадхи. Если ты говоришь, что с умом, полным мыслей, то все живые существа могут достичь его.

— Когда я вхожу в самадхи, — ответил Чжи-хуан, — я не сознаю, полон я мыслей или не полон.

— Если ты не сознаешь ни того, ни другого, значит ты находишься в самадхи все время. Почему ты вообще тогда говоришь о вхождении в него или выходе из него? Если ты можешь зафиксировать вхождение и выход, то это не великое самадхи.

Чжи-хуан не знал, что ответить. Через некоторое время он спросил, кто учитель Сюань-цзе.

— Мой учитель — Хуэй-нэн, и, как он говорит, [высшая истина] лежит в таинственном спокойствии и в совершенной тишине; субстанция и функция нераздельны, они обладают единой таковостью. Пять скандх пусты по своей природе, и шесть чувственных объектов не имеют реальности. [Истина не знает] ни вхождения, ни выхода, ни спокойствия, ни беспокойства. Дхьяна, в сущности, не имеет фиксированного местопребывания. Не привязываясь к местопребыванию, спокойно пребывай в дхьяне. Дхьяна, в сущности, лишена рождений; не привязывая себя к мысли о рождениях [и смерти], думай в дхьяне. Пусть твой ум будет подобен пространству и в то же время не цепляйся за мысль о пространстве.

Услышав такую точку зрения шестого патриарха на самадхи, или дхьяну, Чжи-хуан пришел к самому мастеру и попросил дать ему дальнейшие наставления. Патриарх сказал:

— Сюань-цзе поведал тебе правду. Пусть твой ум будет как пространство, но не вынашивай в нем

никакой мысли о пустоте. Тогда истина будет действовать беспрепятственно. Каждое твое движение будет исходить из невинного сердца, и твое отношение к невежде и мудрецу будет одинаково. Субъект и объект утратят свое различие, сущность и видимость будут иметь одну таковость. [Когда таким образом осуществится абсолютное единство мира], ты достигнешь вечного самадхи.

Чтобы представить позицию шестого патриарха в отношении цели медитации еще яснее, позвольте мне процитировать другой случай из его *Сутры помоста*. Один монах однажды привел в разговоре гатху, сложенную Во-луанем, которая звучит так:

Я, Во-луань, знаю способ,
Как устранить все мысли:
Объективный мир более не возбуждает мой ум,
И с каждым днем крепнет мое просветление!

Услышав это, шестой патриарх заметил:

— Это не просветление, но то, что ведет человека к состоянию зависимости. Слушайте мою гатху:

Я, Хуэй-нэн, не знаю такого способа,
Поэтому не подавляю своих мыслей:
Объективный мир всегда возбуждает ум;
Что толку в крепнущем просветлении?

Из этого очевидно, что Хуэй-нэн, шестой патриарх, с одной стороны, не был ни квиетистом, ни нигилистом, защищающим доктрину абсолютной пустоты, а с другой стороны, он не был также идеалистом, то есть он не отрицал объективного мира. Его дхьяна наполнена действием, и все-таки она выходит за пределы мира частных вещей, поскольку не увлечена им.

4. Способ демонстрации истины дзэн, которым пользовался Хуэй-нэн, был чисто китайским, не

индийским. Он не пользовался ни абстрактной терминологией, ни романтическим мистицизмом. Метод был прямой, простой, конкретный и строго практичный. Когда монах Мин пришел к нему и попросил наставлений, патриарх сказал: «Покажи мне свое настоящее лицо, которое было до твоего рождения». Не правда ли, это высказывание подтверждает данную характеристику? Никакого философствования, изощенного умствования, мистического воображения, но прямое, недвусмысленное высказывание. В этом смысле шестой патриарх сразу брал быка за рога, и его ученики быстро и эффективно следовали по его стопам. Заметьте, как великолепно этим методом воспользовался Линь-цзи в своей проповеди о «настоящем человеке без ранга» (см. Введение).

Однажды, когда Хуэй-нэн увидел Хуай-жана из Нань-юэ, он спросил: «Откуда ты пришел?», а затем добавил: «Что есть так приходящее?» Хуай-жану понадобилось восемь долгих лет, чтобы удовлетворительно ответить на этот вопрос. Впоследствии такая форма постановки вопроса стала почти установленной формой приветствия мастеров дзэн. Нань-юань спросил новоприбывшего монаха:

— Откуда ты пришел?
— Я из Хань-шана.
— Ты ошибаешься, так же как и я, — сказал мастер.

Сян-янь спросил Сань-шэна:

— Откуда ты пришел?
— От Линь-цзи.
— Ты принес его меч?

Сань-шэн поднял свой коврик для сидения (*цзочу*), ударил Сян-яня по губам и ушел.

Преподобный Чжэнь спросил монаха:

— Откуда ты пришел?
— От Ян-шаня.
— Ты лжец! — был вердикт мастера.

В другой раз он спросил другого монаха:

— Откуда ты пришел?

— С западного берега реки, господин.

— Сколько сандалий ты сносил?

Как видим, этот монах, удостоился более мягкого отношения.

Вследствие такой разницы между индийским и китайским методом часто поднимался вопрос об отличии, если таковое имеется, между «дхьяной Татхагаты» и «дхьяной патриарха». Например, когда Сян-янь показал свою песнь о нищете Ян-шаню, последний сказал:

— Ты понимаешь дхьяну Татхагаты, но еще не понимаешь дхьяны патриарха.

Когда об этом различии спросили Му-чжоу, он ответил:

— Зеленые горы — это зеленые горы, а белые облака — это белые облака.

7

Хуэй-нэн умер в возрасте семидесяти шести лет в 712 г., в период, когда династия Тан наслаждалась мирными днями и китайская культура достигла наивысшего момента развития в своей истории. Немногом более чем через сто лет после ухода шестого патриарха Лю Цзун-юань, один из наиболее выдающихся мастеров в истории китайской литературы, сделал мемориальную надпись на могильном камне Хуэй-нэна, когда император Сянь-цзун удостоил его посмертным титулом «великое зеркало» (*дай-цзянь*). Надпись гласит: «Шестым после Бодхидхармы был Дай-цзянь. Сначала он был занят черной работой и лакейским трудом. Оказалось достаточно всего нескольких слов, сказанных мастером, и он сразу понял заложенный в них глубочайший смысл. Мастер был

глубоко впечатлен, а позже передал ему атрибуты своего учения. После этого Хуэй-нэн удалился на юг, и шестнадцать лет никто не слышал о нем, пока он не решил, что пришло время оставить уединение. Он обосновался в Цао-ци и стал учить. Говорят, что количество учеников достигало нескольких тысяч. Согласно его доктрине, реальностью является неделание, истиной — пустота, а высший смысл вещей обширен и неподвижен. Он учил, что человеческая природа в своем начале, так же как и в конце, всецело добра и не требует никакого искусственного возделывания, поскольку коренится в том, что безмятежно. Император Чжун-цзун услышал о нем и дважды посылал придворного с приглашением появиться ко двору, но не добился успеха. Вместо этого император получил его слова, которые он принял как духовное руководство. Учение [шестого патриарха] в настоящее время во всех своих подробностях общедоступно; все, кто вообще говорит о дзэн, находят источник сведений в Цао-ци».¹

После Хуэй-нэна дзэн разделился на несколько школ, две из которых дожили даже до сегодняшнего дня как в Китае, так и в Японии. Одна из них, основанная Син-сы из Цин-юань (умер в 740 г.), теперь существует в виде дзэнской школы *сото* (*цао-дун*), а другая, происходящая из линии Хуай-жана из Нань-юэ (677—744), теперь представлена школой *риндзай* (*линь-цзи*). Претерпев изменения в формальных аспектах, принцип и дух дзэн-буддизма живы, так же как и во времена шестого патриарха, и как одна из величайших духовных традиций Востока дзэн продолжает оказывать большое влияние, особенно среди высокообразованных людей Японии.

¹Так называется место, где находилась резиденция Хуэй-нэна.

Очерк пятый

О САТОРИ,
ОТКРОВЕНИИ НОВОЙ ИСТИНЫ
В ДЗЭН-БУДДИЗМЕ

1

Сущность дзэн-буддизма состоит в обретении новой точки зрения на жизнь и на вещи в целом. Под этим я понимаю, что, если мы хотим проникнуть в самую сердцевину дзэнской жизни, нам следует отказать от всех наших обычных мыслительных привычек, которые управляют нашей повседневной жизнью, и попытаться увидеть, есть ли иной способ суждения о вещах, или же определить, всегда ли наш обычный способ приносит полное удовлетворение нашим духовным потребностям. Если мы недовольны этой жизнью, если в нашем обычном образе жизни есть что-то, лишаящее нас свободы в ее самом святом смысле, мы должны попытаться найти путь, который даст нам чувство совершенства и удовлетворения. Дзэн предлагает нам помощь и обеспечивает приобретение новой точки зрения, с которой жизнь предстает в более свежем, глубоком и удовлетворительном аспекте. Это обретение, однако, в реальности представляет собой самый сильный психический катаклизм из тех, которым человек подвергается на протяжении жизни. Это нелегкая задача, это подобно

крещению огнем, в ходе которого придется перенести шторм, землетрясение, переворачивание гор и раскалывание скал.

Обретение новой точки зрения на наши взаимоотношения с жизнью и миром японские последователи дзэн называют *сатори* (по-китайски — *у*). На самом деле это синоним просветления, или *ануттара-самьяк-самбодхи*, как его называл Будда и его индийские последователи с тех пор, как оно было осуществлено под деревом бодхи на берегу Найраньджаны. В китайском языке есть еще несколько выражений, указывающих на этот духовный опыт, каждое из которых имеет специальный оттенок для многогранного истолкования этого феномена. Без сатори дзэн невозможен ни при каких обстоятельствах, оно является альфой и омегой дзэн-буддизма. Дзэн, в котором нет сатори, подобен солнцу, не излучающему света и тепла. Дзэн может обойтись без всей своей литературы, без монастырей и прочей атрибутики; но пока есть сатори, он будет существовать вечно. Я хочу подчеркнуть этот наиболее фундаментальный факт, касающийся дзэнской жизни, поскольку даже среди студентов дзэн есть те, кто упускает его и думает, что достаточно объяснить дзэн логически, психологически или представить его как разновидность буддийской философии, смысл которой может быть выражен посредством технических и концептуальных буддийских терминов, — и содержание дзэн исчерпывается, и в нем не остается ничего, что делает его таким, каков он есть. Но я настаиваю на том, что жизнь дзэн начинается с момента открытия сатори (по-китайски — *кай-у*).

Сатори можно определить как интуитивное прозрение природы вещей в отличие от аналитического или логического ее понимания. Практически это означает раскрытие нового мира, дотоле не восприни-

мавшегося хаотичным, привыкшим к дуализму умом. Можно также сказать, что в сатори наше окружение в целом предстает под совершенно неожиданным углом восприятия. Во всяком случае при достижении сатори мир перестает быть тем, чем он был раньше: со всеми своими стремительными потоками, бушующими огнями он никогда вновь не станет тем же самым. Все его противоположности и противоречия, держащиеся на логике, соединяются и гармонизируются в содержательное органическое целое. Это таинственно и чудесно, но, как говорят мастера дзэн, такое происходит ежедневно. Таким образом, сатори может быть реализовано только через наше личное переживание его.

Если подыскать какую-то аналогию этому состоянию, пусть далекую, частичную аналогию, то это, например, будет решение трудной математической задачи или момент великого открытия, или такой момент, когда в безнадежной ситуации вдруг обнаруживается неожиданное спасительное средство и человек восклицает: «Эврика! Эврика!» Но это лишь интеллектуальный аспект сатори, который неизбежно является частичным и несовершенным и не затрагивает самих основ жизни как единого и неделимого целого. Сатори как дзэнский опыт охватывает всю полноту жизни, поскольку то, что предлагает дзэн, является, по сути, революцией, полной переоценкой индивида как духовной сущности. Решение математической задачи завершается получением ответа, который не оказывает влияния на жизнь человека в целом. Это же относится к другим частным вопросам, практическим или научным: они не изменяют жизненной тональности человека. Но открытие сатори оказывается перестройкой самой жизни. Если оно подлинное, — а существует множество его имитаций, — нравственные и духовные перемены оказываются революционными, они возвышают, очищают и в то же

время взыскуют. Когда одного мастера спросили, в чем смысл состояния Будды, он ответил: «У клетки отваливается днище». Из этого видно, какой всеобъемлющей революцией сопровождается такой духовный опыт. Рождение нового человека сравнимо с подлинным катаклизмом.

В психологии религии этот духовный подъем всей жизни человека называется «обращением». Но, поскольку этот термин используется в основном обращенными христианами, его нельзя в прямом смысле применить к буддийскому опыту, особенно к опыту последователей дзэн; этот термин имеет слишком аффективный, слишком эмоциональный оттенок, чтобы отождествить его с сатори, которое превышает всего ментального. Как мы уже знаем, общая тенденция буддизма является скорее интеллектуальной, чем эмоциональной, и буддийская доктрина просветления достаточно резко отличается от христианского представления о спасении. И естественно, дзэн, как одна из махаянских школ, характеризуется так называемым трансцендентальным интеллектуализмом, который исключает логический дуализм. Если выразиться поэтически, или образно, сатори — это «раскрытие цветка сознания», или «снятие барьера», или «прояснение деятельности сознания». Под всем этим подразумевается очищение пути, завалы которого мешают свободному, беспрепятственному функционированию машины или полному разворачиванию внутренних работ. С устранением препятствия перед человеком открывается новая перспектива, безграничная по времени. Поскольку пробужденная жизнь теперь чувствует себя вполне свободной в своей деятельности, она наслаждается полнотой своих возможностей, и достижение этого является целью дзэнской дисциплины. Некоторые истолковывают это состояние как «праздный интерес и убогость цели», но, согласно мастерам дзэн, доктрина недостижения связана с субъективной

позицией ума, который выходит за пределы ограничений мысли. Она не отрицает этических идеалов, но и не выходит за их пределы; это просто внутреннее состояние сознания безотносительно к его объективным следствиям.

2

Целью прихода Бодхидхармы (*Бодай-дарума* — по-японски и *Пу-ти Да-мо* — по-китайски) в Китай в начале шестого столетия было введение элемента сатори в буддизм, сторонники которого в то время были погружены в философские ухищрения и формальное соблюдение ритуалов и дисциплинарных правил. Под «абсолютной передачей духовной печати», которая декларировалась первым патриархом, понимается открытие сатори, обретение глаза для видения духа буддийского учения. Шестой патриарх Эно (Хуэй-нэн) отличался именно тем, что подчеркивал приоритет саторического аспекта дхьяны по отношению к простому психическому успокоению, которое составляло смысл учения Северной школы дзэн, руководимой Дзинсю (Шэнь-сю). Басо (Ма-цзю), Обаку (Хуан-бо), Риндзай (Линь-цзи) и другие звезды, светившие на раннем этапе развития дзэн при династии Тан, были сторонниками сатори. Их жизненная деятельность была всегда направлена на его утверждение; и, как можно легко понять, они отличались от тех, кто просто погружался в созерцание или практику так называемой дхьяны. Они были решительно настроены против квиетизма, объявляя его приверженцев кротоми, живущими в темной норе. Прежде чем двигаться дальше, представляется необходимым прояснить этот момент, чтобы не осталось сомнений относительно конечной цели дзэн, которая никоим образом не состоит в растрачивании жизни человека на практику вхождения в транс, но заклю-

чается в прозрении жизни человека, или в открытии глаза сатори.

В Японии существует книга под названием *Шесть очерков Сёсицу* (то есть Бодхидхармы, первого патриарха дзэн). Книга несомненно содержит некоторые сочинения Бодхидхармы, но большинство очерков ему не принадлежит; возможно, они были составлены при династии Тан, когда дзэн-буддизм стал оказывать более осязаемое влияние в среде китайских буддистов. Однако дух, пропитывающий книгу, находится в совершенном согласии с принципом дзэн. В одном из очерков, озаглавленном *Кэти-мякурон*, или «Трактат о происхождении веры», обсуждается вопрос о *цзянь-син*,¹ или сатори, которое, согласно автору, составляет сущность дзэн-буддизма. Приведу отрывки из трактата:

«Если ты хочешь найти Будду, ты должен прозреть свою собственную природу (*син*), поскольку

¹ *Син* означает природу, характер, сущность, душу, то, что дано человеку от рождения. «Прозрение природы человека» — это одно из характерных определений, используемых мастерами дзэн, а фактически является основной целью всей дисциплины дзэн. Сатори — его более популярный синоним. Когда человек проникает во внутреннюю суть вещей, имеет место сатори. Последнее, однако, в широком смысле указывает на любое полное понимание, и только в дзэн оно используется в своем строгом значении. Здесь я применяю этот термин для обозначения самой существенной вещи в изучении дзэн: ведь «прозрение природы человека» внушает идею, что в дзэн содержится нечто конкретное и субстанциальное, предполагающее, что мы способны проникнуть в него. Это уводит в сторону, хотя, должен заметить, сатори является смутным и по природе двусмысленным словом. Для обычных целей, не строго философских, сатори подходит, и, когда говорится о *цзянь-син*, это означает открытие духовного глаза. Относительно точки зрения шестого патриарха на «прозрение собственной природы» смотри-те предыдущий очерк «История дзэн-буддизма».

эта природа есть сам Будда. Если ты не прозрел своей собственной природы, какой смысл в том, чтобы думать о Будде, пересказывать сутры, соблюдать пост или заповеди? Если думать о Будде, твое дело [то есть достойные поступки] может принести плод; пересказывая сутры, ты можешь улучшить свои умственные способности; исполняя заповеди, можно стать рожденным на небесах; практикуя благотворительность, можно получить обильное вознаграждение; но если ты ищешь Будду, ты от него удаляешься. Если ты еще не отчетливо понял свое „я“, тебе следует искать мудрого учителя и получить от него целостное понимание о корне рождения-и-смерти. Человек, который не прозрел собственной природы, не может называться мудрым учителем».

«Если это [прозрение собственной природы] не достигнуто, человек не может избежать перевоплощения в циклах рождения-и-смерти, как бы он ни был искушен в изучении священных писаний по двенадцати разделам. Никогда не настанет время избавления от страданий троичного мира. В древние времена жил бхикшу Дзэнсё (Шань-син),¹ который мог пересказать наизусть все двенадцать разделов писаний, но не мог спасти себя от перерождений, поскольку не испытал интуитивного прозрения своей собственной природы. Если так было даже с Дзэнсё, то что можно сказать о современниках, которые в состоянии пересказать всего несколько сутр и шастр и в то же время считают себя представителями буддизма? Они

¹ Согласно *Махапаринирвана сутре* (гл. XXXIII), переведенной на китайский Дхармаракшей в 423 г. н. э., это был один из трех сыновей Будды, рожденный, когда последний еще был Бодхисаттвой. Он был большим знатоком всего буддийского учения, однако затем он склонился к нигилизму и в конце концов попал в ад.

поистине являются глупцами. Если не понята сущность ума, абсолютно бесполезно рассказывать наизусть и рассуждать о пустой литературе. Если вы хотите найти Будду, вам следует прозреть свою собственную природу, которая и есть сам Будда. Будда — свободный человек, который ни действует, ни достигает. Если, вместо того чтобы прозреть свою собственную природу, вы отворачиваетесь и ищете Будду во внешних вещах, вы никогда его не обнаружите».

«Будда есть ваш собственный ум: не делайте ошибки, преклоняясь [перед внешними объектами]. „Будда“ — западное слово, и в той стране Запада оно означает „просветленная природа“; а под „просветленной“ понимается „духовно просветленная“. Это собственная духовная природа в просветлении реагирует на внешний мир, приходит в соприкосновение с предметами, поднимает брови, моргает веками и передвигает руками и ногами. Природа есть ум, и ум есть Будда, и Будда есть путь, и путь есть дзэн. Дзэн не может быть рационально понят ни мудрецом, ни простаком. Смотреть прямо в изначальную природу человека — это дзэн. Даже если ты хорошо изучил сотни сутр и шастр, ты все равно останешься невеждой в буддизме, если не прозрел собственной изначальной природы. Буддизм не в том [в простом изучении]. Высшая истина неизмеримо глубока, она не является предметом разговора или дискуссии, и даже канонические тексты не обладают силой, приближающей ее к нам. Но стоит только прозреть свою собственную изначальную природу, и мы обретаем истину даже будучи совсем неграмотными, не зная ни одного слова...»

«Тот, кто не прозрел собственной природы, может читать сутры, думать о Будде, долго учиться, упорно работать, заниматься религией на протяжении шести дневных периодов, долгое время сидеть

и никогда не ложиться спать, может стать широко образованным и хорошо сведущим обо всех вещах; и он может верить, что это и есть буддизм. Но все Будды сменявших друг друга эпох говорили только о прозрении собственной природы. Вещи изменчивы, и до тех пор, пока не проникнешь в свою природу, не говори: „я обладаю совершенным знанием“, поскольку это в действительности ввергнет в очень серьезное преступление. Ананда, один из десяти великих учеников Будды, был известен своей обширной ученостью, но он не достиг состояния Будды, потому что был склонен только к получению сведений...».

Шестой патриарх Хуэй-нэн (Эно) настаивает на этом самым недвусмысленным образом. Когда его спросили: «Как вы направляете людей и наставляете их в исполнении заповедей пятого патриарха из Хуан-мэй?», Хуэй-нэн ответил: «Не существует никакого направления и никакого наставления; мы говорим только о прозрении собственной природы, а не о практике дхьяны и поиске освобождения посредством нее». В другой раз о сторонниках дхьяны говорится как о «путаниках» и «не стоящих того, чтобы их принимать во внимание», говорится, что они тупицы, сидят тихо, не имея вообще никаких мыслей, в то время как «даже невежды, если они внезапно осознают истину и откроют свои духовные глаза, в конце концов становятся мудрецами и могут даже достичь состояния Будды». Опять же когда патриарху рассказали о методе наставления, принятого мастерами Северной школы дзэн, методе, который состоял в прекращении всей психической активности, тихом погружении в созерцание и в длительном сидении со скрещенными ногами и прямым туловищем, он объявил такую практику ненормальной и не имеющей смысла, далеко лежащей от истины

дзэн, и заключил строфой, которая уже цитировалась:

Пока человек живет, он сидит и не ложится,
Когда умирает — ложится и больше не сидит,
Становится просто кучей дурно пахнущих костей!
Какой тогда прок от изнурительного труда?

Находясь в Дэмбоин, Басо имел обыкновение целый день сидеть со скрещенными ногами и медитировать. Его мастер, Нангаку Эдзо (Нань-юэ Хуай-жан, 677—744), увидел это и спросил:

— Что ищешь ты, сидя здесь со скрещенными ногами?

— Я желаю стать Буддой.

Тогда мастер взял кусок кирпича и начал его усердно тереть о камень, лежавший неподалеку.

— Учитель, что ты делаешь? — спросил Басо.

— Я хочу сделать из него зеркало.

— Господин, сколько кирпич не полируй, из него зеркала не получится.

— В таком случае, сколько бы ты не сидел со скрещенными ногами, это не сделает из тебя Будду, — сказал мастер.

— Что же мне тогда делать?

— Это все равно как ехать на телеге: если она не движется, ты будешь стегать волов или телегу?

Басо не ответил. Мастер продолжил:

— Ты практикуешь это сидение со скрещенными ногами, чтобы достичь дхьяны или достичь состояния Будды? Если речь идет о дхьяне, она не заключается в сидении или лежании; если речь идет о состоянии Будды, то Будда не имеет фиксированных форм. Поскольку он не обитает ни в каком месте, никто не может ни поймать его, ни отпустить. Если ты ищешь состояния Будды, сидя со скрещенными ногами, ты его убиваешь. Пока ты не освободишься

от такого способа сидения,¹ ты никогда не придешь к истине».

Все эти высказывания достаточно просты и не оставляют сомнений в отношении высшей цели дзэн, которая не состоит в погружении в оцепенение через безмятежное сидение на манер индусского святого, не состоит в погашении любого психического волнения, которая возникает вроде бы ниоткуда и вскоре уходит неизвестно куда. Эти предварительные замечания помогут читателю внимательно отнестись к следующим «вопросам и ответам» (на японском известным как *мондо*), поскольку они иллюстрируют мое утверждение о том, что дзэн стремится открыть сатори, обрести новое видение жизни и вселенной. Как мы далее увидим, мастера дзэн стараются воспользоваться любым, на первый взгляд, тривиальным жизненным случаем, чтобы направить умы учеников в русло, совершенно недоступное дотоле их видению. Это подобно устройению скрытой преграды, когда в отверстие низвергается поток новых переживаний. Это можно также сравнить и с тем, как бьют часы: когда наступает должное время, раздается щелчок, который высвобождает целый каскад звуков. По-видимому, сознание имеет такой же скрытый механизм: когда достигнут определенный момент, поднимается экран, открывается совершенно новый горизонт и тональность всей жизни человека полностью меняется.

¹ То есть от идеи, будто подобное сидение со скрещенными ногами ведет к состоянию Будды. Начиная с самого раннего периода дзэн в Китае квиетистская тенденция сосуществовала в этой традиции с интеллектуальной тенденцией, подчеркивающей элемент сатори. Вплоть до сегодняшнего дня эти течения представлены, с одной стороны, как сото, а с другой — как риндзай, имея характерные отличительные черты. Лично я стою на позициях интуитивизма, а не квиетизма, поскольку полагаю, что сущность дзэн состоит в достижении сатори.

Такой психический щелчок, или открытие, наставники дзэн называют сатори, и они определяют его как главную цель своей дисциплины.

В этой связи следующие слова Мейстера Экхарта наверняка покажутся читателю примечательными: «По этому поводу один языческий мудрец в беседе с другим мудрецом прекрасно сказал: „Я почувствовал в себе нечто такое, что озарило мой разум. Я чувствую это, но что это, не могу осознать. Мне только кажется, что если бы я мог это постичь, я бы постиг всю истину”».¹

3

Приведенные ниже записи не всегда отражают полную историю духовного развития, ведущего к сатори, то есть с момента, когда ученик приходит к мастеру, и до заключительного этапа реализации, со всеми промежуточными психологическими мытарствами, через которые ему суждено пройти. Эти примеры всего лишь показывают, что вся дисциплина дзэн обретает смысл тогда, когда ум обращается к более обширному, более глубокому миру. Когда открывается этот обширный и глубокий мир, повседневная жизнь, даже в самых тривиальных своих деталях, исполнена истиной дзэн. С одной стороны, из этого следует, что сатори оказывается весьма прозаичной и сухой вещью, но, с другой стороны, пока не понят его смысл, оно остается некоей тайной. Однако, в конце концов, разве жизнь сама по себе не исполнена чудес, тайн и непостижимого, намного превышающих пределы нашего рассудочного понимания?

¹ W. Lehmann. Meister Eckhart. Göttingen, 1917. P. 243. Цит. по: Prof. Rudolf Otto. The Idea of the Holy. P. 201.

Один монах попросил, чтобы Дзёсю (Чжао-Чжоу Цзун-шэнь, 778—897) наставил его в дзэн. Мастер сказал:

— Ты уже позавтракал или нет?

— Да, мастер, позавтракал.

— Если так, помой посуду, — последовал ответ, который, как утверждают, сразу направил сознание монаха к истине дзэн.

Это прекрасно демонстрирует, с какими обычными вещами связано сатори; однако, чтобы увидеть, какую важную роль подобные тривиальные жизненные случаи играют в дзэн, необходимо добавить несколько замечаний, сделанных мастерами, и с их помощью читатель может воспринять проблеск сатори. Уммон (Юнь-мэнь Вэнь-янь, умер в 949 г.), который жил позднее Дзёсю, прокомментировал этот случай так: «Заключалось ли в ответе Дзёсю какое-то особое наставление? Если да, то в чем? Если нет, то что это было за сатори, которого достиг монах?» Позднее Умпо Монэцу (Юнь-фэн Вэнь-юэ, 997—1062) остроумно возразил: «Великий мастер Уммон не знает, что есть что, поэтому он так выразился. В этом была такая же необходимость, как змее подрисовывать ноги или евнуху отращивать бороду. Я с ним не согласен: тот монах, который якобы достиг сатори, как стрела, прямиком летит в ад!»

Что же значат все эти слова Дзёсю о мытье посуды, достижение монахом сатори, альтернатива Уммона, заверения Монэцу? Противоречат ли они друг другу? Или здесь просто много шума из ничего? Во всем этом сложно ухватить дзэн, и в то же время трудно что-либо объяснить. Позвольте мне добавить еще несколько замечаний. Как Дзёсю удалось открыть духовный глаз монаха таким прозаическим ответом? Имеет ли этот ответ какой-то скрытый смысл, который, однако, совпал с психологическим настроением монаха? Было ли сознание монаха подготов-

лено для последнего удара мастера, задача которого заключалась только в нажатии нужной кнопки? До сих пор никакое мытье посуды не приводило к сатори, истину дзэн приходилось искать где-то в другом месте. В любом случае мы не могли бы сказать, что Дзёсю не имеет отношения к осознанию, которого достиг монах. Поэтому загадочная ремарка Уммона в некотором смысле вполне уместна. Что касается комментария Монэцу, то он в техническом смысле называется *нэнро*, то есть «ухаживание в шутку», или «шуточная критика». На первый взгляд, он пренебрежительно высказывается об Уммоне, но истина состоит в том, что они действуют рука об руку.

Токусан (Дэ-шань Сюань-цзянь, 779—865) был большим знатоком *Алмазной сутры* (*Ваджраччхедика*). Узнав, что существует такое учение, как дзэн, который игнорирует все написанное и непосредственно проникает в природу человека, он пришел к Рютану (Лун-таню), чтобы тот наставил его в доктрине. Однажды Токусан сидел на улице, пытаясь прозреть истину дзэн. Рютан просил:

— Почему ты не заходишь?

— Так тьма же кромешная, — ответил Токусан.

В ответ была зажжена свеча и подана Токусану. Когда он хотел ее взять, Рютан вдруг задул ее, и тут сознание Токусана открылось.¹

¹ В книге *Claud Field Mystics and Saints of Islam*. P. 25, мы читаем о Хасане Басри: «Однажды я увидел ребенка, идущего ко мне с зажженным факелом в руке. Я спросил его: „Где ты взял свет?“ Он немедленно задул его и сказал: „О, Хасан, скажи мне, куда он делся, и я скажу тебе, откуда я его принес“». Конечно, параллель здесь условная, поскольку Токусан обрел просветление не благодаря простому задуванию свечи, однако аналогия сама по себе достаточно интересна.

Однажды Хякудзё (Бай-чжан Хуай-хай, 724—814) пришел навестить своего мастера Басо (Ма-цзу). Как раз пролетала стая диких гусей, и Басо спросил:

— Кто это?

— Это дикие гуси, господин.

— Куда они летят?

— Они уже улетели, господин.

Басо внезапно схватил Хякудзё за нос и скрутил его. Ошалев от боли, Хякудзё громко закричал:

— Ой, ой!

— Ты говоришь, что они улетели, — сказал Басо, — но ведь они были здесь с самого начала.

После этих слов спина Хякудзё покрылась холодным потом. Он достиг сатори.

Существует ли какая-нибудь связь между мытьем посуды, задуванием свечи и скручиванием носа? Нам следует задать вопрос вслед за Уммоном: если этой связи нет, то как они все пришли к реализации истины дзэн? Если есть, — какая внутренняя зависимость существует между ними? Чем является это сатори? Что это за новое видение вещей? Поскольку наше наблюдение ограничено теми условиями, которые предшествовали «открытию глаза» ученика, нам, возможно, не удастся полностью постичь, в чем заключается высший смысл. Все это повседневные вещи, и если дзэн действительно можно обнаружить среди них, то тогда каждый из нас является мастером, даже не зная этого. Отчасти это верно, поскольку в дзэн нет ничего искусственного. Но действительно, если для того, чтобы снять с глаз пелену, нужно скрутить нос или задуть свечу, то нам следует обратить внимание внутрь, на принцип работы нашего ума, где мы сможем ухватить скрытую взаимосвязь, существующую между летящими гусями и мытьем посуды, задуванием свечи или другими событиями, из которых спле-

тен бесконечно разнообразный узор человеческой жизни.

При Дайэ (Да-хуэй, 1089—1163), великом учителе дзэн династии Сун, был монах по имени Докэн (Дао-цзянь), который много лет изучал дзэн, но еще не раскрыл его секреты, если они вообще были. Он был расстроен, когда его послали с поручением в отдаленный город. Путешествие, на которое требовалось полгода, скорее могло послужить препятствием, а не помощью в его учении. Согэн (Цзун-юань), один из его братьев-монахов, пожалел его, сказав: «Я буду сопровождать тебя в этом путешествии и сделаю для тебя все, что смогу. Нет причины, по которой ты не сможешь заниматься медитацией даже во время путешествия». Они отправились в путь вдвоем. Однажды вечером Докэн отчаянно умолял своего друга помочь ему раскрыть тайну жизни. Друг сказал:

— Я стараюсь помочь тебе любым способом, но есть пять моментов, когда я не могу этого сделать. О них ты должен позаботиться сам.

Докэн пожелал узнать, что это за вещи.

— Например, — сказал друг, — когда я буду есть и пить, то твой желудок не наполнится, даже если ты голоден или испытываешь жажду. Ты должен пить и есть сам. Когда тебе хочется ответить на естественные позывы, ты должен позаботиться об этом сам, потому что я не могу помочь тебе в этом. И никто, кроме тебя самого, не сможет нести этого мертвеца [то есть тело] по этой дороге.

Эта речь сразу же открыла сознание искателя истины, который, воодушевленный своим открытием, не знал, как выразить свою радость. Согэн сказал ему, что его миссия выполнена и дальнейшее сопровождение смысла не имеет. Они распрощались, и Докэн продолжил свое путешествие сам. Через полгода он вернулся в родной монастырь. Дайэ, его учитель, случайно встретил его на спуске с горы и

заметил: «Теперь он все это знает». Что же вспыхнуло в сознании Докэна, когда его друг дал ему самый что ни на есть банальный совет?

Кёген (Сянь-янь) был учеником Хякудзё. После смерти мастера он ушел к Исану (Вэй-шань, 771—853), старшему ученику Хякудзё. Исан сказал ему:

— Мне сказали, что ты учился у моего покойного мастера Хякудзё и что у тебя замечательные умственные способности. Однако постижение дзэн при помощи ума ведет только к интеллектуальному и аналитическому пониманию, от которого мало пользы. Но ты, возможно, испытал прозрение истины дзэн. Расскажи мне, как ты понимаешь причину рождения-и-смерти? Каким было твое собственное существование до того, как родители произвели тебя на свет?

Кёген не знал, что ответить на этот вопрос. Он вернулся к себе в комнату и стал усердно искать ответ в записях, которые сделал во время проповедей своего покойного мастера. Он так и не нашел подходящей цитаты, которую мог бы выдать за свое мнение. Тогда он вернулся к Исану и попросил наставить его в истине дзэн. Но Исан сказал:

— Мне на самом деле нечем с тобой поделиться, и если бы я попытался это сделать, впоследствии ты, вполне возможно, посмеялся бы надо мной. Кроме того, чему бы я тебя ни научил, это осталось бы моим, но никогда не стало бы твоим.

Кёген был разочарован и счел старшего ученика просто нелюбезным. Наконец он принял решение сжечь все свои конспекты и заметки, которые оказались бесполезными для его духовного благополучия, и, удалившись от мира, провести остаток жизни в уединении и простоте, согласно буддийским правилам. Он рассуждал: «Какая польза в изучении буддизма, столь трудного для понимания и слишком тонкого, чтобы можно было получать наставления от

другого? Я стану простым одиноким монахом, и меня не будет беспокоить желание заниматься вещами, слишком глубокими для понимания». Он ушел от Исана и построил хижину неподалеку от могилы национального мастера Чжу (Хуэй-чжун) в Нань-яне. Однажды, когда он пропалывал сорняки и подметал мусор, вылетевший из-под метлы камешек ударился о ствол бамбука, и звук от удара неожиданно привел его ум в состояние сатори. Вопрос, поставленный Исаном, стал для него совершенно прозрачным; его охватила безмерная радость, такое чувство, будто он снова нашел своего утраченного отца. Кроме этого, он осознал благожелательность оставленного им старшего ученика, который отказался его наставлять. Теперь он понял, что ему действительно не помогли бы объяснения Исана.

Вскоре после реализации он сложил стихотворение, в котором выразил идею своего сатори:

Один удар заставил меня позабыть все, что я знал,
Вся сложная дисциплина оказалась излишней;
Каждым движением я утверждаю древний путь,
Никогда не попадая в наезженную колею чистого покоя;
Где бы я ни шел, там не остается следов,
И мои чувства не скованы правилами поведения;
Повсюду те, кто достиг истины,
Провозглашают это высшим порядком вещей.

4

Мы должны признать, что в дзэн есть то, что не поддается объяснению, к осознанию чего никакой, даже самый гениальный мастер не может подвести средствами интеллектуального анализа. Кёген или Токусан могли достаточно хорошо разбираться в канонических учениях или в пояснениях мастера; но когда перед ними ставилась реальная задача, они явно

оказывались неспособны решить ее, неспособны были получить ни внутреннее удовлетворение, ни одобрение мастера. Сатори невозможно достичь с помощью понимания. Но как только ключ к нему найден, все перед нами предстает в своей простоте, весь мир приобретает иные очертания. Те, кто знает, способны распознать происшедшее внутреннее преобразование. Докэн до того, как отправился с поручением, и Докэн после реализации, на первый взгляд, это один и тот же человек, но как только Дайэ увидел его, определил, что с ним произошло, даже не услышав от него ни слова. Басо скрутил Хякудзё нос, и последний превратился в такого дикаря, что у него хватило наглости свернуть циновку до того, как мастер начал проповедь (см. ниже). Опыт, который они испытали внутри себя, не является искусственным, сложным и подлежащим интеллектуальному истолкованию. Они никогда не пытались использовать в качестве объяснений ученые рассуждения, но просто что-то делали или произносили единственную фразу, непонятную для несведущих, и все завершалось к удовлетворению как мастера, так и ученика. Сатори не может быть пустым и бессодержательным фантазмом, не имеющим реальной ценности; оно должно быть самым простым видом опыта, вероятно потому, что лежит в основе любого опыта.

Все, что дзэн может сделать для открытия сатори, — это указать путь, а дальнейшее он предоставляет способностям человека. Иными словами, человек должен сам следовать указаниям и двигаться к цели без посторонней помощи. Мастер способен на многое, но он не в силах сделать так, чтобы ученик ухватил суть, если тот не вполне готов к этому. Подобно тому как нельзя заставить лошадь пить против ее желания, так и овладение высшей реальностью под силу только самому человеку. Как цветок раскрывается в силу внутренней необходимости, так

и прозрение собственной природы происходит в результате внутреннего переполнения. Именно здесь дзэн очень личностен, очень субъективен, в том смысле, что он имеет внутренний, творческий характер. В агамах или никаях мы часто встречаемся с такими фразами, как «atta-dīpā viharatha attā saraṇā anañña saraṇā»,¹ или «sayam abhiññā»,² или «Ditṭha-dhammo patta-dhammo vidita-dhammo pariyogāḷha-dhammo aparappaccayo satthu sāsane»;³ они указывают на то, что просветление — это пробуждение в сознании человека, независимого от других, некоего внутреннего чувства, позволяющего ему творить мир вечной гармонии и красоты — обитель нирваны.

Я сказал, что дзэн не оказывает нам какой-либо интеллектуальной поддержки, не тратит времени на то, чтобы оспаривать наши взгляды, он просто подсказывает или указывает, — не потому, что стремится быть неопределенным, а потому, что это действительно единственная вещь, которую он может для нас сделать. Если бы он мог, он сделал бы все, чтобы помочь нам прийти к пониманию. Фактически дзэн использует все возможные средства, чтобы этого достичь, и это видно из отношения всех великих мастеров к своим ученикам.⁴ В их доброжелательности никогда не следует сомневаться, даже когда они буквально сбивают учеников с ног. Они просто ожидают того момента, когда сознание ученика созреет для последнего толчка. Когда такой момент

¹ «Будьте сами себе светильники, ищите защиту в самих себе, а не в других» (пали). — Прим. отв. ред.

² Сам понявший (пали). — Прим. отв. ред.

³ «Усмотревший дхарму, обретший дхарму, понявший дхарму, погрузившийся в дхарму, не опирающийся на учения других» (пали). — Прим. отв. ред.

⁴ См. очерк «Практические методы наставления в дзэн».

наступает, средство для того, чтобы открылся глаз на истину дзэн, может быть найдено где угодно. Это может быть или нечленораздельный звук, или непонятное замечание, или взгляд на распутившийся цветок, или совершенно тривиальная ситуация вроде спотыкания о камень, скатывания циновки, обмахивания веером и прочее. Все это способно стать достаточным условием, чтобы пробудить в человеке внутреннее чувство. Самое незначительное событие может оказать на сознание человека воздействие, бесконечно превосходящее все, что можно было ожидать. Легкое прикосновение заряженного провода служит причиной взрыва, потрясающего земные недра. Фактически все причины сатори заключаются в сознании. Вот почему, когда в часовом механизме происходит щелчок, все, что было в нем скрыто, прорывается подобно извержению вулкана или вспышке, как молния.¹ Дзэн называет этот момент «возвращением домой»; его последователи говорят: «Теперь ты обрел себя. Хотя с самого начала все было тебе доступно, ты сам закрывал на это глаза. Дзэн ничего не объясняет, ничему не учит, ничего не добавляет к твоему знанию. Если знание не прорастет из тебя самого, оно не станет для тебя действительно ценным. Чужие перья не приживаются».

Кодзанкоку (Хуан Сань-гу), конфуцианский поэт и государственный деятель, пришел к Кайдо (Хуэйтану, 1024—1100), желая быть посвященным в дзэн. Мастер дзэн сказал:

— В тексте, хорошо знакомом вам, есть один отрывок, который исчерпывающим образом описыва-

¹ Сравнение с молнией из *Кена упанишад* (IV, 30), по мнению некоторых ученых, описывает не ощущение невыразимого трепета в отношении природы Брахмана, но иллюстрирует прорыв просветления в сознании. Звуки «А-а-ах» указывают на это.

ет учение дзэн. Разве Конфуций не говорил: «О ученики, неужели вы думаете, что я что-то от вас скрываю? Я абсолютно ничего не прячу от вас».

Кодзанкоку собрался было что-то ответить, но Кайдо заставил его молчать, воскликнув:

— Нет, нет!

Ученик-конфуцианец почувствовал замешательство, не зная, что делать. Некоторое время спустя они вышли на прогулку в горы. Дикий лавр был в полном цвету, воздух благоухал. Мастер дзэн спросил:

— Вы чувствуете аромат?

Когда конфуцианец ответил утвердительно, Кайдо сказал:

— Вот видите, я от вас ничего не скрываю!

Это заявление учителя мгновенно открыло сознание Кодзанкоку.

Разве из этого не явствует, что сатори не относится к тем вещам, которые могут быть навязаны другому сознанию, но что оно само произрастает изнутри? Хотя от нас ничто не сокрыто, только через сатори мы осознаем этот факт, убеждаясь в том, что мы самодостаточны. Собственно, все ухищрения дзэн сводятся лишь к утверждению того, что есть такая вещь, как открытие себя, или сатори.

5

Поскольку сатори касается важнейших основ существования, его реализация означает поворотный пункт в жизни человека. Однако, чтобы результат был удовлетворительным, реализация должна быть полной и абсолютной. Названия «сатори» заслуживает только совершенная духовная революция, в ходе которой человек реально и искренне ощущает огненное крещение духа. Интенсивность этого ощущения прямо пропорциональна объему усилий, вложенных

человеком в открытие сатори, поскольку в сатори, как и во всех разновидностях нашей психической деятельности, существует своя градация интенсивности. Есть те, кто переживает довольно вялое сатори, а есть и такие люди, которые переживают настоящий духовный переворот, например Риндзай или Букко (Фогуан), случай с которым будет приведен ниже. Дзэн зависит от характера, но не от интеллекта; это означает, что он произрастает из воли как первичного принципа жизни. Блестящий интеллект может не суметь раскрыть все тайны дзэн, но сильная душа способна пить из глубин неисчерпаемого источника. Я не утверждаю, что интеллект является поверхностным и затрагивает только периферию личности, но фактом остается то, что воля тождественна человеку, и именно к ней обращается дзэн. Когда человек в совершенстве осознает работу этого деятеля, открываются сатори и понимание дзэн. Как говорят в этом случае, змея превращается в дракона или, более наглядно, — обычная дворняжка, самое жалкое существо, виляющее хвостом ради пищи и ласки и безжалостно пинаемое уличными мальчишками, превращается в златогривого льва, чей рык пугает до смерти всех невежд.

Поэтому когда Риндзай смиренно подчинялся «тридцати ударам» Обаку, он имел жалкий вид, но, достигнув сатори, стал совсем другим человеком, первым восклицанием которого стало: «В буддизме Обаку нет ничего особенного». И когда снова увидел угрожающий вид Обаку, то вернул свой долг, ударив того по лицу. «Что за самонадеянность, что за дерзость!» — воскликнул Обаку; но грубость Риндзая имела свою причину, и старый мастер мог только порадоваться такому отношению со стороны прежде плаксивого Риндзая.

Когда Токусан проник в истину дзэн, он немедленно собрал все свои комментарии к *Алмазной*

сутре, которые до этого момента считал настолько ценными и незаменимыми, что всегда носил их с собой, и предал огню, превратив в ничто. Он воскликнул: «Как бы глубоко ты ни постиг философию, твое знание подобно волоску в просторах вселенной; и как бы ни был значителен твой опыт в мирских вещах, он подобен капле воды, брошенной в бездну».

Когда на следующий день после приведенного выше диалога о диких гусях Басо появился в зале для проповедей и собрался было выступить перед братией, Хякудзё вышел вперед и стал сворачивать циновку.¹ Басо без протеста спустился со своего сиденья и удалился к себе в комнату. Затем он позвал Хякудзё и спросил, почему тот свернул циновку, не дав ему сказать ни слова.

— Вчера вы скрутили мне нос, — ответил Хякудзё, — и это было очень больно.

— Где же странствовала твоя мысль? — спросил Басо.

— Сегодня уже не больно, мастер.

Как отличается его сегодняшнее поведение! Когда ему прищемили нос, он был полным невеждой в тайнах дзэн. Теперь он стал златогривым львом, хозяином самому себе, который действует так свободно, как будто владеет всем миром, отодвигая на задний план даже собственного мастера.

Нет сомнения, что сатори глубоко проникает в самую сущность индивида, и, как мы видим из этих примеров, происходящая перемена достаточно ощутима.

¹ Эта циновка разворачивается перед образом Будды, и, встав на нее, мастер делает церемониальные поклоны; ее сворачивание, естественно, означает конец службы.

Некоторые мастера в стихотворениях жанра *гэ* (*гатха*) описали свои ощущения и чувства во время открытия духовного глаза. Стих *гэ* имеет специальное название *токи-но-гэ*,¹ и из следующих далее переводов читатель может сделать свои заключения о природе и содержании сатори, столь высоко ценимого последователями дзэн. Но есть одна вещь, к которой я хотел бы привлечь внимание: она заключается в том, что по своему содержанию эти гатхи, если иметь в виду их буквальный, рациональный смысл, настолько разнообразны и не схожи друг с другом, что можно запутаться, сопоставляя эти различные восклицания. Эти стихи, будучи подчас простым описанием чувств, испытанных автором в момент сатори, непонятны тем, кто не испытал подобных переживаний в своей внутренней жизни. Тем не менее в любом случае эти стихи будут представлять интерес для исследователей психологии буддийского мистицизма — даже просто в качестве эмоциональных свидетельств момента высшего обретения.

Первый стих сложен Тёкэем (Чжан-цзин, умер в 932 г.), чей глаз мудрости открылся, когда он поднимал занавесь:

Как был я обманут, обманут, конечно!
Подними лишь занавесь и взгляни на этот мир!
«Во что ты веришь?» — спросишь ты.
Я возьму свой хоссу² и ударю тебя по губам.

¹ *Тоу чжи цзя*, что означает «стих взаимного понимания», имеющего место, когда сознание мастера и сознание ученика проникают друг в друга.

² Вообще-то хоссу — это метелка для разгона mosкитов, которая теперь становится символом религиозного авторитета. У нее короткая рукоятка, около фута длиной, а на конце — более длинный пучок волос, обычно конских или яка.

Хоэн (Фа-янь) из Госодзан (У-цзо-шань), который умер в 1104 г., следовал после Сютана (Шоу-дуань) из Хаку-уна (Бай-юнь) и был учителем Энго (Юань-у). Когда открылся его духовный глаз, он сложил такую гатху:

У подножия холма мирно покоится клочок поля;
Сложив руки на груди, я почтительно спросил
крестьянина:
«Как часто вы продавали и выкупали обратно
эту землю?»
Мне полюбились бамбук и сосны, призывающие
свежий ветер.

Энго (Юань-у, 1063—1135) был одним из величайших учителей династии Сун и автором дзэнского сборника *Хэкигансю*. Его стихотворение контрастирует с произведением его учителя Хоэна, и читателю, возможно, будет трудно разглядеть дзэн в следующей романтической зарисовке:

Золотистая утка более не истекает душистым дымом
из-за парчовых занавесей,
В окружении флейтистов и певцов он уходит, хмельной,
поддерживаемый товарищами:
Счастливое событие произошло в жизни
романтического юноши,
Только его возлюбленной позволено об этом узнать.

Эндзу из Ёмэйдзи (Юн-мин Янь-шу, 904—975), принадлежавший к дзэнской школе хогэн, был автором книги *Сюкёроку* («Трактат зеркалоподобной истины»), состоящей из ста частей. Его расцвет пришелся на начало династии Сун. Он испытал сатори, когда услышал, как упала на землю вязанка хвороста:

Что-то упало! Это вовсе не что-то другое;
Нет ничего земного ни справа, ни слева:

Реки и горы и великая земля —
Во всем этом открывается Тело Дхармараджи.

Из двух следующих четверостиший первое принадлежит Ёдайэнэну (Ян Дай-нянь, 973—1020), государственному деятелю династии Сун, а второе — Ику из Торё (Ду-лин Ю), ученику Ёги (Ян-ци, 1024—1072), основателю одноименного ответвления школы Риндзая.

Восьмиугольный жернов рассекает воздух;
Золотой лев превратился в дворняжку:
Если хочешь спрятаться в Северной Звезде,
Повернись кругом и соедини свои руки за
Южной Звездой.

У меня есть сверкающий драгоценный камень,
Он долго был скрыт под спудом мирской суеты;
Сегодня утром пыль с него стерта, и он снова блестит,
Освещая реки, горы и десять тысяч вещей.

Я привел здесь самые разнообразные стихи, для того чтобы показать, насколько они отличаются друг от друга, насколько невозможно предложить рациональное объяснение содержания сатори на основании их сравнительного анализа. Некоторые из них, по моему, легко понять как выражение чувства нового откровения; однако в том, что касается самого откровения, потребуется определенный уровень личного знания, чтобы его описание стало понятнее. В любом случае все эти мастера засвидетельствовали факт, что в дзэн имеется такая вещь, как сатори, посредством которого человеку открывается дверь в новый, полноценный мир. Старый взгляд на вещи оставлен, и мир приобретает новый смысл. В некоторых из этих стихов авторы утверждают, что «были обмануты» или что их «прежнее знание» предано забвению, а другие признаются, что до сих

пор они не представляли новую красоту, которая присутствует в «свежем ветре» или в «сверкающей драгоценности».

7

Когда наше изложение ограничивается объективной стороной сатори, как было до сих пор, это прозрение истины дзэн не кажется чем-то экстраординарным: мастер делает некоторые замечания, и, если они вполне подходят к данному случаю, ученик сразу приходит к осознанию и проникает в тайну, о раскрытии которой ранее не мог и мечтать. Создается впечатление, что все зависит от настроения или состояния психологической готовности, в котором находится в этот момент человек. Может показаться, что то, что происходит в дзэн, является делом случая. Но если вспомнить, что Нангаку (Нань-юэ) потратил долгих восемь лет в поиске ответа на вопрос «Кто он, приходящий ко мне?», то можно понять, через какие душевные муки и страдания он должен был пройти, прежде чем получить окончательный ответ и заявить: «Даже если кто-то утверждает, что это есть нечто, он совершенно упускает его». Нам следует попытаться заглянуть в психологический аспект сатори, который является внутренним механизмом, открывающим дверь к вечным тайнам человеческой души. Это лучше всего сделать, предоставив слово самим мастерам, чьи глубокие изречения дошли до наших дней.

Кохо (Гао-фэн, 1238—1285) был одним из великих наставников поздней династии Сун. Когда мастер впервые познакомил его с «му Дзёсю»,¹ он стал

¹ Это один из наиболее замечательных коанов, который чаще всего дается непосвященному для открытия внутреннего взора. Когда один монах спросил Дзёсю, есть ли в собаке природа Будды, мастер ответил: «Му!» (по-китайски у), что

серьезно размышлять над этим коаном. Однажды его мастер Сэцуган (Сюэ-янь) внезапно спросил его: «Кто носит за тебя это твое безжизненное тело?» Бедняга растерялся, поскольку мастер был безжалостен и за вопросом обычно следовал сокрушительный удар. Уже потом, сквозь ночной сон, он вспомнил, что раньше, когда он учился у другого мастера, ему было дано задание определить высший смысл высказывания «все вещи возвращаются в Одно»;¹ и это воспоминание не давало ему уснуть остаток ночи, а также и несколько следующих суток. Находясь в состоянии психического напряжения, он как-то прочел написанный на его портрете стих Госо Хоэна, в котором говорилось следующее:

Сто лет — это тридцать шесть тысяч дней,
Один и тот же старикан движется все время!

И тут его постоянные сомнения относительно вопроса «Кто носит это твое безжизненное тело?»

буквально означает «нет». Но последователи риндзай полагают, что в этом ответе не содержится никакого отрицания, вопреки обычному пониманию слова «нет»; в нем есть указание на нечто несомненно позитивное, и новичку предоставляют возможность самостоятельно, не полагаясь на других (*апарапаччая*), обнаружить его, поскольку никаких объяснений не будет дано, да это и невозможно. Этот коан в просторечии называется «му Дзёсю», или *мудзи*. Коан — это тема, высказывание или вопрос, которые даются ученику дзэн для решения, чтобы привести его к духовному прозрению. Об этом будет подробно рассказано во втором выпуске очерков о дзэн-буддизме.

¹ Еще один коан для начинающих. Монах однажды спросил Дзёсю: «Все вещи возвращаются в Одно, но куда возвращается Одно?», на что мастер ответил: «Когда я был в провинции Сэйдзу (Цин-чжоу), у меня было монашеское одеяние, которое весило семь цин.

сразу развеялись. Он получил крещение и стал совсем другим человеком.

В своих *Гороку (Речениях)* он оставил воспоминания о тех днях душевного напряжения: «В старые времена, когда я с месяц после возвращения находился в Сокэй (Шуан-цзин), в тамошнем зале для медитации, однажды ночью, во сне, я вдруг обнаружил, что сосредоточил свое внимание на вопросе: „Все вещи возвращаются в Одно, но куда возвращается Одно?“ Мое внимание настолько прочно оказалось к нему приковано, что я отверг сон, забыл о еде и не отличал запад от востока, день от ночи. Разворачивая носовой платок, отмывая посуду или отправляя естественные надобности, двигаясь или отдыхая, разговаривая или сохраняя тишину, я всем своим существом был погружен в этот вопрос — „куда возвращается это Одно?“ Никакие другие мысли не беспокоили мое сознание; даже когда я намеренно старался подумать о чем-то, не имеющем отношения к основной мысли, мне это не удавалось. Я был словно завинчен или приклеен; как я ни пытался стряхнуть это с себя, оно не двигалось, и, находясь среди братии, я чувствовал себя в одиночестве. От восхода до заката и от заката до рассвета чрезвычайно прозрачными, спокойными и величественными, не затронутыми никакими вещами были мои чувства! Абсолютно чистыми, без единой частички пыли! Моя единственная мысль охватывала вечность; таким невозмутимым был окружающий мир, таким не помнящим о существовании других людей был я. Шесть дней и ночей я провел в таком состоянии, как идиот или дебил, пока, наконец, в храме, куда я зашел с братией и где они начали читать сутры, я не поднял случайно голову и не посмотрел на стих Госо. И тогда я внезапно очнулся от чар, и смысл вопроса „Кто носит это твое безжизненное тело?“, некогда заданного моим старым мастером, будто ворвался в меня.

Было такое ощущение, что безграничное пространство само распалось на куски и великая земля целиком провалилась в бездну. Я забыл сам себя, я забыл весь мир — словно в одном зеркале отразилось другое. Я извлек из памяти несколько коанов и обнаружил, что они мне абсолютно ясны! Я прекрасно понимал удивительную работу праджни (трансцендентной мудрости)». Когда после этого Кохо увидел своего старого мастера, тот сразу спросил его: «Кто носит это твое безжизненное тело?» Кохо выкрикнул: «Квац!», на что мастер поднял палку и хотел было нанести удар, однако ученик схватился за нее и заявил:

— Сегодня вы не сможете меня ударить.

— Это почему же? — спросил мастер.

Но Кохо молча покинул комнату. На следующий день мастер спросил его:

— Все вещи возвращаются в Одно, а куда возвращается Одно?

— Собака лакает кипящую воду из котла.

— Где ты услышал эту бессмыслицу? — грозно произнес мастер.

— Вы бы спросили об этом себя, — тотчас последовал ответ.

Мастер остался весьма доволен.

Хакуин (1683—1768)¹ — еще один мастер, который описал свой первый дзэнский опыт. В книге, носящей название *Оратэгама*,² мы читаем следующий рассказ: «Когда мне было двадцать четыре года, я жил в монастыре Эган, что в Этиго. [В это время моей темой было „му Дзёсю“], я усердно над ним корпел. Я не спал днями и ночами, забыл о еде и

¹ Он является основателем современной японской дзэнской школы риндзай. Все мастера, принадлежащие сейчас в Японии к этой школе, считают себя преемниками Хакуина.

² Буквально «Резной котел». — *Прим. отв. ред.*

отдыхе, когда совершенно внезапно со мной произошла великая духовная концентрация¹ (дай-и). Я почувствовал, что замерзаю в ледяной пустыне, протянувшейся на тысячи миль, а внутренне я ощущал предельную прозрачность. Не было ни движения вперед, ни скольжения назад; я чувствовал себя как идиот, как дебил, и нигде не существовало ничего, кроме „му Дзёсю“. Хотя я присутствовал на проповедях мастера, я воспринимал их как некие звуки, раздававшиеся далеко от меня, в дальнем зале. Иногда я ощущал, будто лечу по воздуху. В таком состоянии я находился несколько дней, пока однажды вечером удар колокола на храме его не разрушил. В этот момент словно разбился ледяной сосуд, словно развалился нефритовый терем. Когда я вдруг снова очнулся, то обнаружил, что я — старый мастер Ганто (Янь-тоу)² и что по истечении стольких времен ни одна частичка [моей личности] не была утеряна. Все сомнения и колебания, которые у меня были до сих пор, растаяли, как кусок льда. Я воскликнул: „Какое

¹ Буквально «великое сомнение», но этот термин не подходит, так как «сомнение» понимается здесь не в обычном смысле. Здесь оно означает состояние концентрации, доведенное до наивысшей степени.

² Ганто (Янь-тоу, 828—887) был одним из великих учителей дзэн при династии Тан. Он погиб от руки преступника, и говорят, что его предсмертный крик разнесся на много миль вокруг. Когда Хакуин начал изучать дзэн, этот трагический эпизод из жизни выдающегося мастера, которого не должны были коснуться никакие неприятности, подстерегающие обычного человека, очень обеспокоил его, и он задался вопросом, действительно ли дзэн несет спасительную весть. Отсюда эта аллюзия на Ганто. Заметьте также, что Хакуину открылся живой человек, а не абстрактный разум или нечто концептуальное. Дзэн решительно ведет нас к чему-то живому, действенному, к тому, что известно как «прозрение собственной природы» (цзянь-син).

чудо, какое чудо! Не существует рождения и смерти, от которых надо спасаться, и нет никакого высшего знания (бодхи), к которому нужно стремиться. Все тысяча семьсот переплетений,¹ прошлые и настоящие, не стоят того, чтобы их даже упоминать».

Опыт, пережитый национальным наставником Букко (Фо-гуаном),² был еще более необычен, чем у Хакуина, и, к счастью, он также оставил подробное сообщение об этом. «Когда мне было четырнадцать, — пишет Букко, — я пришел в Киндзан. Когда мне исполнилось семнадцать, я решил изучать буддизм и начал разгадывать тайну „му Дзёсю“. Я думал, что мне достаточно будет одного года для этого, но так и не сумел прийти к какому-то пониманию. Второй год также прошел бесполезно; миновало и еще три года, но никакого прогресса я так и не

¹ Коаны (*гун-ань*) иногда называются «переплетениями» (*кэ-тэн*), буквально это означает «лозы и глицинии», которые вьются и переплетаются. Согласно мастерам, сама природа дзэн исключает такую вещь, как коан; на самом деле, коан — это излишнее изобретение, которое только запутывает, усложняет вещи. Истина дзэн не нуждается в коанах. Предполагается, что есть тысяча семьсот коанов, при помощи которых проверяется подлинность сатори.

² Цзы-юань (1226—1286). Он прибыл в Японию, когда в Камакура правила семья Ходзё, и основал дзэнский монастырь Энгакудзи, который стал одним из главных в Японии. Когда Букко еще жил в Китае, солдаты династии Юань заняли его храм и хотели убить Букко, но тот оставался неподвижным, только спокойно прочитал такое стихотворение:

«Ни на небесах, ни на земле нет кусочка земли,
куда можно было бы воткнуть хоть одну палку;
Я рад, что все вещи пусты; пусты и я сам, и мир.
Да будет славен трехфутовый меч в руках великих
юаньских воинов:

Ведь это все равно что рубить весенний ветер
среди вспышек молнии».

достиг. На пятый или шестой год, когда все еще никаких особых изменений со мной не происходило, „му“ превратилось в неотъемлемую часть меня, и я не мог от него избавиться даже во сне. Вся вселенная представлялась единым „му“. Тем временем один старый монах посоветовал мне оставить на время „му“ в покое и посмотреть, что произойдет. Я последовал его совету и стал просто спокойно сидеть. Но из-за того что „му“ было со мной так долго, я, сколько ни старался, не мог его отогнать. Сидя, я забывал, что сижу, и совсем не ощущал своего тела. Мной владело только чувство полной пустоты. Так прошло полгода. Как птица, вылетевшая из клетки, мой ум, мое сознание блуждали [без напряжения] то в восточном, то в западном, то в северном, то в южном направлении. Я мог сидеть¹ два дня подряд или сутки, не чувствуя никакой усталости.

В то время в монастыре пребывало около девяти-сот монахов, среди которых было много преданных последователей дзэн. Однажды, по-прежнему сидя, я почувствовал, как мой ум и тело разделились и не могли снова соединиться вместе. Все подумали, что я совсем умер, но один старый монах сказал, что я замерз, впал в оцепенение, погрузившись в глубокую медитацию, и если накрыть меня теплым покрывалом, я сам приду в чувство. Это оказалось правдой: в конце концов я очнулся, и когда спросил у монахов, как долго это продолжалось, они ответили, что целые сутки.

После этого я продолжал практиковать сидение и не мог уснуть даже ненадолго. Когда я закрывал глаза, перед ними предстала безмерная пустота, которая потом принимала форму деревенского двора. По этому куску земли я ходил и ходил, пока мне не становился знакомым каждый уголок. Но когда я

¹ Со скрещенными ногами в медитации.

открывал глаза, видение исчезало. Однажды я сидел допоздна с открытыми глазами, сознавая, что нахожусь на своем месте. Внезапно я услышал звук удара по доске, висевшей перед комнатой главного монаха, отчего мне во всей полноте мгновенно открылся „изначальный человек”. Теперь от видения, которое появлялось при закрытых глазах, ничего не осталось. Я поспешно слез с сиденья и выбежал в лунную ночь, направившись в беседку под названием Ганки, где, задрав голову к небу, я громко рассмеялся: „О, как велика Дхармакая! О, как она велика и необъятна вовеки!”

Моя радость не знала границ. Я не мог спокойно сидеть в медитационном зале, поэтому без всякой цели ушел в горы и просто ходил. Я думал о солнце и луне, проходящих за день расстояние в четыре миллиарда миль. „Сейчас я нахожусь в Китае, — подумал я, — и говорят, что район Ян является центром земли. Если так, то это место должно быть за два миллиарда миль от того места, где восходит солнце; как же происходит, что когда оно поднимается, то его лучи мгновенно достигают моего лица?” Дальше я подумал: „Лучи моего собственного глаза должны путешествовать так же мгновенно, как и лучи солнца, когда они достигают последнего; мои глаза, мое сознание, разве это не сама Дхармакая?” Подумав так, я почувствовал, как все оковы, которые связывали меня на протяжении целой вечности, затрещали и распались на куски. Как много лет я просидел в муравьиной норе! А теперь в каждой поре моей кожи умещаются все буддийские страны десяти частей света! Я думал про себя: „Даже если я не испытаю более великого сатори, я теперь чувствую полную самодостаточность”».

Вот строфа, сочиненная Букко в великий момент сатори, в которой описывается его внутреннее чувство:

Одним махом я полностью разрушил пещеру призраков;
Смотри, надвигается железный лик чудовища Ната!
Мои уши не слышат, и мой язык словно привязан;
Если тревожить его понапрасну, взорвется

огненная звезда!¹

8

Этих историй будет достаточно, чтобы представить, насколько интенсивный психический процесс предшествует сатори. Конечно, это наиболее яркие, предельно выразительные примеры, и не всякому сатори предшествует столь сверхъестественная степень концентрации. Но опыт, более или менее сходный с этим, с необходимостью предшествует всем разновидностям сатори, особенно в начале обучения. Зеркало ума, или поле сознания, после этого кажется настолько чистым, что никакая частица пыли на нем не может удержаться. Когда вся психическая деятельность приостанавливается настолько, что исчезает даже сознание усилия фокусировки идеи в центре внимания, или, как говорят последователи дзэн, ум с

¹ Этот живой оборот напоминает сравнение с молнией в *Кена упанишаде* (IV. 30):

«Его [то есть Брахмана] можно изобразить так:

Когда вырываются молнии —

А — а — ах!

Когда это произошло, надо закрыть глаза, —

А — а — ах!

Вот что относится к божеству [девата]». [Данная цитата в *Кена упанишаде* отсутствует. — Прим. отв. ред.]

Вспышка молнии также является любимой аналогией мастеров дзэн: неожиданный выплеск сатори в поле обычного сознания имеет что-то общее с природой молнии. Он происходит внезапно, и когда он случается, мир мгновенно освещается и открывается в своей полноте и гармоничном единстве; но когда вспышка гаснет, все вновь погружается во мрак и хаос.

такой полнотой охватывает предмет мысли или отождествляется с ним, что теряется даже мысль о тождестве (это можно сравнить с отражением одного зеркала в другом), субъект ощущает себя живущим в хрустальном дворце, абсолютно прозрачном, свежем, невесомом и божественном. Но это еще не конец, а только предварительное условие, ведущее к завершению, называемому сатори. Если ум так и останется в этом фиксированном состоянии, ему не удастся пробудиться к истине дзэн. Состояние «великого сомнения» (*дай-ги*), как оно называется технически, является прелюдией. Оно должно быть прорвано и взорвано на следующей стадии, которая и будет прозрением собственной природы, или открытием сатори.

Взрыв, а это именно взрыв, обычно происходит тогда, когда тщательно установленное равновесие по той или иной причине смещается. Камень, брошенный в спокойные воды, сразу приводит в волнение всю водную поверхность. Можно представить это следующим образом. Некий звук ударяет в ворота сознания, закрытые чрезвычайно плотно, и он сразу отзывается во всем существе индивида, так что тот пробуждается, в самом непосредственном смысле этого слова. Он получает крещение в огне творения. Он видит саму творческую деятельность Господа в его мастерской. Пусковым механизмом прорыва интенсивного состояния концентрации в сатори не обязательно должен быть удар храмового колокола; это может произойти или при чтении четверостишия, или при взгляде на движущийся объект, или при раздражении от прикосновения.

Концентрация, однако, может не доводиться до такой чрезвычайной степени, как в случае с Букко. Она может длиться всего секунду или две, и если вид концентрации правильный и момент правильно выбран мастером, за этим следует неизбежное рас-

крытие сознания. Когда монах Дзэ (Дин) спросил Риндзая: «Каков высший принцип буддизма?», мастер спустился со своего сиденья, схватил монаха, ударил его рукой и оттолкнул от себя. Монах остался стоять в недоумении. Его сосед подсказал: «Почему ты не поклонился?» Подчинившись, Дзэ собрался было уже склониться, однако внезапно пробудился к истине дзэн. В этом случае очевидно, что самозабвение, или концентрация, продолжалось недолго, и поворотной точкой стал поклон, который разрушил чары и привел человека в чувство, но не в обычном смысле бодрствования, а к внутреннему осознанию своего существа. Вообще говоря, у нас нет сведений о внутренней работе, предваряющей сатори, и мы можем легко пройти мимо этого события, посчитав его случайным или некоей интеллектуальной уловкой, не имеющей глубоких оснований. Когда мы читаем такие сообщения, нам приходится обращаться к собственному опыту, какой бы он ни был, чтобы определить все необходимые условия, предшествующие прорыву в сатори.

9

До сих пор я рассказывал о феномене, называемом в дзэн-буддизме сатори и составляющем сущность дзэн, как о поворотном моменте в жизни человека, которая приводит ум к более широкому и глубокому осознанию мира, и сделал вывод, что сатори, с одной стороны, может быть связано с наиболее банальным инцидентом из повседневной жизни; с другой стороны, я попытался объяснить, что сатори прорывается из внутренней жизни человека, без посторонней помощи, кроме разве что простого указания пути к нему. Затем я описал те перемены, которые сатори вызывает в представлениях человека о вещах, то есть

как оно в целом подрывает прежнюю систему оценки вещей, помещая человека на совершенно иное основание. Для иллюстрации было процитировано несколько стихов, сложенных мастерами в момент достижения сатори. Они являются, скорее, описаниями чувств, испытанных их авторами; строфы Букко, Ёдайнэна, Энго и других являются типичными образцами такого рода и почти не содержат в себе никаких интеллектуальных элементов. Если попытаться понять что-либо в них при помощи только аналитического процесса, то разочарование неизбежно. Психологическая сторона сатори, о которой подробно рассказали Хакуин и другие, представляет интерес для тех, кто желает исследовать дзэн с психологической точки зрения. Конечно, самих по себе эти рассказы недостаточно, так как есть множество других вещей, которые нельзя упускать, если надо тщательно исследовать вопрос. Среди них я подчеркну общее буддийское отношение к жизни и миру, а также историческую атмосферу, в которой пребывают ученики дзэн.

Данный очерк мне хотелось бы завершить несколькими общими замечаниями, резюмирующими все, что нам известно о буддийском опыте, называемом сатори.

1. Люди часто представляют себе, что дисциплина дзэн заключается в том, чтобы ввести себя в состояние самовнушения посредством медитации. Это не совсем правильно. Как мы можем увидеть из различных описанных выше ситуаций, сатори не заключается в намеренном вызывании некоего состояния посредством интенсивного размышления о нем. Это — растущее осознание новой силы ума, которая позволяет судить о вещах с новой точки зрения. С момента возникновения сознания в нас вырабатывалась способность отвечать на внутренние и внешние условия в определенной концептуальной и аналитической ма-

нере. Дисциплина дзэн состоит в разборке этой искусственной конструкции раз и навсегда и перестройке ее на совершенно новом фундаменте. Старая конструкция называется неведением (*авидья*), новая — просветлением (*самбодхи*). Отсюда очевидно, что медитация над метафизическим или символическим высказыванием, которое является продуктом нашего относительного сознания, в дзэн роли не играет, и я уже касался этого во Введении.

2. Не испытав сатори, никто не может проникнуть в тайну дзэн. Это внезапная вспышка новой истины, о которой даже и не мечталось. Это разновидность психической катастрофы, случающейся вдруг, после накопления интеллектуального и визуального материала. Накопление достигает предела, и все здание рушится до основания, когда новые небеса открываются для полного обозрения. Вода замерзает сразу, как только достигает определенной температуры, жидкость превращается в твердое тело и утрачивает текучесть. Сатори застает вас врасплох, когда вы чувствуете, что ваше существо подошло к пределу. В религиозном смысле это подобно второму рождению, а в нравственном — переоценке ваших взаимоотношений с миром. Последний предстает в новых одеждах, которые скрывают все уродство дуализма, в буддийской фразеологии называемого иллюзией (*майя*), рожденной рассудком (*тарка*) и ошибкой (*викальпа*).

3. Сатори является смыслом дзэн, и без него дзэн не есть дзэн. Поэтому любая уловка (*упая*), дисциплинарная или доктринальная, может быть направлена на достижение сатори. Наставники дзэн не могут оставаться пассивными, ожидая того, чтобы сатори наступало само, то есть происходило спорадически, по собственной прихоти. Они искренне ищут путь для произвольного или систематического осознания учениками истины дзэн. Их внешне загадочные способы

выражения истины направлены в основном на то, чтобы создать в учениках состояние ума, которое проложит путь к просветлению дзэн. Все интеллектуальные и вероучительные манифесты, до сих пор использовавшиеся большинством религиозных и философских лидеров, оказывались неспособными произвести желаемый эффект. Ученики вводились во все большее и большее заблуждение. Когда буддизм пришел в Китай во всем своем индийском облачении, со своими метафизическими рассуждениями и сложной системой моральной дисциплины, китайцы не могли воспринять основной момент учения буддизма. Этот факт отмечали Дарума, Эно, Басо и другие мастера. Естественным результатом стало провозглашение дзэн; сатори было поставлено выше чтения сутр и ученых дискуссий по поводу шастр, и оно стало тождественно дзэн. Следовательно, дзэн без сатори подобен сладкому перцу. Но в то же время мы не должны забывать, что слишком увлекаться сатори также неприемлемо.

4. То, что в дзэн делается акцент на сатори, позволяет, кроме всего прочего, сделать вывод о том, что дзэн не является практикой дхьяны, как ее понимают в Индии и в других, не дзэнских школах буддизма. Под дхьяной обычно понимается разновидность медитации или созерцания, то есть фиксация мысли (особенно в буддизме махаяны) на доктрине пустоты (*шуньята*). Если сознание настолько тренировано, что способно реализовать состояние совершенной пустоты, в которой не остается ни следа сознания и исчезает даже чувство отсутствия сознания, когда все формы психической активности сметены с поля сознания и оно становится подобным небу, лишенному малейшего облачка, подобным бескрайнему синему простору, считается, что дхьяна достигла совершенства. Это может называться экстазом, или трансом, но это не дзэн. Дзэн предполагает сатори.

Должен произойти общий духовный переворот, который разрушает старые интеллектуальные накопления и закладывает основание для новой веры; должно состояться пробуждение нового чувства, через призму которого старые вещи предстанут в ином, освежающем свете. В дхьяне ничего этого не содержится, поскольку она является только успокоительным упражнением для ума. В этом качестве она несомненно имеет собственные достоинства, но дзэн не должен отождествляться с такими дхьянами. Поэтому Будда и остался недоволен двумя своими учителями санкхьи, в чьих учениях о медитации было столь много ступеней отвлечения от себя, или уничтожения мысли.

5. Сатори не является видением Бога как он есть, на чем могут настаивать некоторые христианские мистики. Дзэн с самого начала сделал ясным утверждение о том, что необходимо прозреть саму функцию творения, а не общение с Творцом. Последнего можно застать за лепкой своей вселенной, но дзэн может продолжать свою работу, даже если не обнаружит его в таком виде. Дзэн не зависит от его поддержки. Когда он постигает смысл конкретной жизни, то этим и удовлетворяется. Хоэн из Госодзан имел обыкновение вытягивать вперед руку и спрашивать, по какой причине она называется рукой. Если человек узнаёт причину, имеет место сатори, и человек овладевает дзэн, тогда как если речь идет о Боге мистиков, подразумевается схватывание определенного объекта, и если у вас есть Бог, то все, что им не является, подлежит исключению. Это — самоограничение. Дзэн хочет абсолютной свободы, даже свободы от Бога. Это и означает «отсутствие обители»; на то же указывает и фраза «Прополощи свой рот, если ты произнес слово „Будда“». Это не значит, что дзэн стремится быть патологически нечестивым или безбожным, но значит, что он знает

о несовершенстве имени. Поэтому когда Якусана (Юэ-шань) попросили прочитать проповедь, он не сказал ни слова, а сошел с кафедры и удалился. Хякудзё Нэхан (Бай-чжан Не-пань) просто сделал вперед несколько шагов, замер и раскрыл свои объятия — таково было его изложение великого принципа буддизма.

6. Сатори является наиболее индивидуальным внутренним опытом, и поэтому оно не может быть выражено словесно или каким-либо образом описано. Все, что можно сделать в смысле передачи опыта другому человеку, — это подсказать или указать, да и то в качестве попытки. Тот, кто имеет подобный опыт, понимает с полуслова, когда даются такие указания, но если мы хотим уловить его смысл только на основании указаний, то терпим полную неудачу. Мы в таком случае уподобляемся человеку, который утверждает, что любит самую прекрасную женщину в мире, но который не знает ни ее родословной, ни социального положения, ни имени, ни фамилии, не знает ничего о ее индивидуальных физических и моральных качествах. Мы также подобны человеку, устанавливающему лестницу на перекрестке, чтобы по ней попасть на верхний этаж дворца, но который не знает, где находится этот дворец, даже в какой он части света. Будда очень тонко высмеял всех тех философов и болтунов своего времени, которые имели дело только с абстракциями, пустыми мнениями и бесплодными определениями. Дзэн же хочет создать лестницу прямо во дворце, на верхний этаж которого предстоит подняться. Когда мы можем сказать: «Это и есть личность, это и есть дом», — мы встречаемся лицом к лицу с сатори, реализованном в индивидуе (*Ditṭhe va dhamme sayāṃ abhiññā saccikatvā*).

7. Сатори не является болезненным состоянием ума, аномальным психологическим событием. Если на то пошло, это совершенное состояние ума. Когда я

говорю о психическом перевороте, кто-нибудь может счесть дзэн чем-то небезопасным для обычного человека. Это ошибочная точка зрения на дзэн, к сожалению часто отстаиваемая предубежденными критиками. Как заявил Нансэн (Нань-цюань), это «повседневная мысль». Когда позже монах спросил мастера,¹ что он понимает под «повседневной мыслью», тот ответил:

Пью чай, ем рис,
Делаю все в свой черед;
Глядя вниз на поток, глядя вверх на горы,
Как спокойно и умиротворенно я себя чувствую!

Открытие двери внутрь или наружу зависит от установки петель. Все меняется в мгновение ока, и вы получаете дзэн, оставаясь при этом таким же совершенным и нормальным, как всегда. Однако в то же время вы приобретаете нечто совершенно новое. Вся ваша психическая активность теперь происходит в другом ключе, более животворном, более мирном и наполненном радостью как никогда прежде. Тональность вашей жизни изменяется, и вы будто омолаживаетесь. Весенние цветы выглядят еще красивее и горный поток более прохладен и прозрачен. Субъективная революция, которая вызывает к жизни такое состояние вещей, не может быть названа ненормальной. Если жизнь приносит больше удовольствия и если ее расширение достигает пределов вселенной, тогда в сатори действительно есть нечто абсолютно здоровое, заслуживающее того, чтобы стремиться к его достижению.

8. Все мы вроде бы живем в одном мире, но кто может утверждать, что предмет под этим вот окном,

¹ Бао-цзы Вэнь-цинью, ученик Бао-фу Цун-чжана, который умер в 928 г.

который мы обычно называем камнем, является для каждого из нас одним и тем же? В соответствии с тем, как смотреть на камень, для некоторых камень перестает быть камнем, в то время как для других он всегда остается бесполезным геологическим образцом. И это первоначальное расхождение точек зрения вызывает к жизни бесконечный поток расхождений в нравственных и духовных аспектах нашей жизни. Совсем небольшое отклонение одного образа мысли от другого — и до чего разнообразный мир в результате появляется между ними! Так и в дзэн: этим поворотом, вернее, обращением, является сатори, но это поворот не в тупик, а к более глубокому и полному смыслу, в результате чего мир обретает абсолютно новую ценность.

Например, мы с вами пьем чай. Действие, которое мы совершаем, на первый взгляд, одинаково, но кто может определить, насколько большая дистанция субъективно существует между мной и вами? В вашем питье чая может не быть дзэн, в то время как мое питье наполнено им. Причина та, что один из нас движется внутри логического круга, а другой — за его пределами; иными словами, в одном случае самоутверждаются строгие правила так называемой умственной деятельности, и действующий, даже действуя, не способен освободиться от интеллектуальных уз. В другом же случае субъект проложил себе новый путь и совершенно не сознает двойственности своего действия: в нем жизнь не расколота на объект и субъект или на действующее и предмет действия. В этот момент процесс питья для него тождествен абсолютному факту, всему миру. Дзэн есть жизнь и вследствие этого он свободен. В то время как наша «обыденная» жизнь протекает в рабстве, сатори — это первый шаг к свободе.

9. Сатори есть просветление (*самбодхи*). Поскольку буддизм является доктриной просветления,

как мы это знаем из его ранних и более поздних источников, и поскольку дзэн утверждает сатори как свою кульминацию, о сатори следует сказать, что в нем представлен сам дух буддийского учения. Когда он объявляет себя передачей сознания Будды (*фосинь*), которое не зависит от логического и рассудочного изображения его в канонических текстах хинаяны и махаяны, он никоим образом не преувеличивает сущность своего отличия от других школ буддизма, которые выросли в Японии и Китае. Как бы то ни было, нет сомнения, что дзэн — это одно из наиболее драгоценных и во многих отношениях самое замечательное духовное достояние, завещанное людям Востока. Даже если считать его буддийской формой умозрительного мистицизма, известного Западу по философии Плотина, Экхарта и их последователей, одна его обширная литература, появившаяся со времени шестого патриарха Эно (Хуэй-нэна, 637—713) и хорошо сохранившаяся, достойна серьезного внимания ученых и искателей истины. Это же относится ко всей совокупности коанов, которые систематизируют прогресс духовного пробуждения и являются удивительным сокровищем в руках дзэнских монахов современной Японии.

Очерк шестой

ПРАКТИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ НАСТАВЛЕНИЯ В ДЗЭН

«Что такое дзэн?» — на этот вопрос довольно трудно ответить удовлетворительно, поскольку дзэн не поддается даже косвенным описаниям. Безусловно, лучший способ понять его — это по крайней мере в течение нескольких лет изучать и практиковать его в зале для медитации. Поэтому даже после того как читатель внимательно прочтет этот очерк, он все же останется в неведении относительно подлинного смысла дзэн. Фактически способность ускользать от любых определений и объяснений заложена в самой природе дзэн, то есть дзэн не может быть преобразован в идею, его нельзя описать в логических терминах. Именно по этой причине мастера дзэн провозглашают, что он «не зависит от знаков», но является «особой передачей вне ортодоксальных учений». Однако цель настоящего очерка состоит не столько в том, чтобы показать, будто дзэн — это нечто недоступное для интеллектуального познания, и не в том, что рассуждать о нем нет никакого смысла. Напротив, я пытаюсь прояснить его с такой ясностью, на которую только способен, как бы несовершенно и неадекватно это ни выглядело. И существует несколько способов это сделать. Дзэн можно рассматривать психологически, онтологически, эпистемологически или исторически, что я сделал отчасти

в начале этой книги. Все эти подходы по-своему чрезвычайно интересны, но разработка их представляет собой очень серьезное дело, требующее многих лет для своей подготовки. То, что я предлагаю здесь, — это продемонстрировать практическую сторону данного предмета, описав некоторые аспекты *modus operandi* дзэнского наставления, как они подаются мастерами для просветления учеников. Внимательное прочтение этих историй поможет нам проникнуть в дух дзэн по крайней мере до тех пределов, когда его еще можно постигнуть рационально.

1

Я полагаю, что дзэн является высшим событием любой философии и религии. Любое интеллектуальное усилие должно достигать в нем своего пика или, скорее, начинаться с него, если оно хочет принести практические плоды. Всякая религиозная вера, если только она желает доказать свою эффективность и жизненность, должна проистекать из него. Следовательно, дзэн — не обязательно источник только буддийской мысли и жизни, он живет также в христианстве, исламе, даосизме и даже в позитивистском конфуцианстве. То, что делает все эти религии и философии животворными и вдохновенными, то, что сохраняет их полезными и эффективными, я назвал бы элементом дзэн. Одной схоластикой и одним фактом существования духовенства никогда не создать живой веры. Религия требует внутреннего двигателя, энергичного и дееспособного. Интеллект уместен на своем месте, но когда он пытается покрыть собой все поле религии, он иссушает источник жизни. Простая вера слишком слепа, она хватается за все, что попадает ей на пути, и к этому она привязана как к окончательной реальности. Фана-

тизм живет постольку, поскольку имеет взрывной характер, но он не имеет ничего общего с подлинной религией, и его практическим следствием является разрушение всей системы; такова же его собственная участь. Дзэн — это то, что позволяет религиозному чувству течь по его законному каналу, и то, что наделяет жизнью интеллект.

Дзэн делает это, давая человеку новую точку зрения на все вещи, новый способ восприятия истины и красоты жизни и мира; он открывает новый источник энергии в глубочайших тайниках сознания и наделяет человека чувством полноты и совершенства. Иными словами, дзэн творит чудо, преобразуя всю систему индивидуальной внутренней жизни и открывая новый мир, прежде не представимый. Это можно назвать воскресением. Хотя обычно считается, что дзэн противоречит умозрительному элементу, на самом деле он стремится подчеркнуть именно его во всем процессе духовной революции, и в этом отношении дзэн поистине принадлежит буддизму. Или, лучше сказать, дзэн использует фразеологию, относящуюся к идеям умозрительной философии. Действительно, эмоциональный элемент не столь очевиден в дзэн, как в учении школ Чистой Земли, в которых очень заметна *бхакти* (вера); напротив, дзэн подчеркивает способность видения (*даршана*) или знания (*видья*), но не рассудочного знания, а знания, основанного на интуитивном постижении.

Согласно философии дзэн, мы являемся рабами конвенционального способа мышления, который насквозь дуалистичен. Наша повседневная логика не допускает никакого «взаимопроникновения», никакого слияния противоположностей. Что принадлежит Богу, то не от мира сего, и мирское не сопоставимо с божественным. Черное — это не белое, а белое — это не черное. Тигр есть тигр, а кошка есть кошка, и они никогда не станут одним и тем же. Река течет,

а гора возвышается. Таков способ существования вещей во вселенной, в которой властвуют ощущения и умозаключения. Дзэн расшатывает эту схему мышления и предлагает взамен новую, в которой не существует ни логики, ни дуалистической организации идей. Мы доверяем дуализму в основном благодаря нашему традиционному способу обучения. Действительно ли идеи соответствуют фактам — это отдельный вопрос, требующий специального исследования. Обычно мы не вникаем в предмет, а просто принимаем то, что вводится в наше сознание; ведь принять гораздо удобнее и практичнее, и тем самым жизнь до определенной степени (хотя в реальности это и не так) становится проще. По природе мы консервативны; не из-за лени, но потому, что любим безмятежность и мир, даже худой. Но приходит время, когда привычная нам логика утрачивает функцию истины, поскольку мы начинаем чувствовать противоречия и изъяны и, следовательно, духовные страдания. Мы теряем доверчивую безмятежность, которую испытывали тогда, когда слепо следовали традиционным способам мышления. Экхарт говорит, что мы все сознательно или несознательно ищем безмятежности, подобно тому как падающий камень не прекращает падать, пока не коснется земли. Очевидно, безмятежность, которой мы наслаждались до того, как были пробуждены к осознанию противоречий, присущих нашей логике, не была подлинной, камень продолжал падать на землю. Где же тогда та почва недвойственности, на которой душа может чувствовать себя по-настоящему спокойно и благополучно? Согласно тому же Экхарту, «простые люди полагают, что Бог стоит по ту сторону, в то время как мы находимся по эту. Это не так; Бог и Я — одно целое в моем восприятии Его». На этом абсолютном единстве вещей основывает свою философию дзэн.

Идея абсолютного единства не является исключительной особенностью дзэн, есть и другие религии и философии, которые исповедуют эту доктрину. Если бы дзэн, подобно другим видам монизма и теизма, просто декларировал этот принцип и не имел бы в себе ничего специфического, благодаря чему он носит особое название, то он давно прекратил бы существование. Однако в дзэн есть нечто уникальное, что составляет его жизнь и что оправдывает его претензию быть наиболее драгоценным наследием восточной культуры. Следующее *мондо* (буквально — «вопросы и ответы»), или диалог, позволит нам заглянуть в основы дзэн. Монах спросил одного из величайших мастеров Китая Дзёсю (Чжаочжоу):

— Каково высшее слово истины?

Вместо того чтобы сказать что-то особенное, мастер просто ответил:

— Да.

Монах, который не смог, естественно, увидеть никакого смысла в подобном ответе, повторил вопрос, на что мастер прорычал:

— Я не глухой!¹

¹ В другой раз, когда Дзёсю спросили о «первом слове», он кашлянул. Монах заметил: «Неужели это?» — «А что, старику нельзя уже и кашлянуть?!» — быстро ответил старый мастер. Позже Дзёсю иначе высказался по поводу единственного слова. Монах спросил: «Каково единственное слово?» Мастер ему в ответ: «Что ты сказал?» «Каково единственное слово?» — повторил вопрос монах. «Ты сделал из него два» — подытожил мастер.

Сюдзана (Шоу-шаня) однажды спросили: «Старый мастер говорит, что есть единственное слово, которое, если оно правильно понято, смывает все грехи бесчисленных калып; что это за слово?» Сюдзан ответил: «У тебя под носом!» — «А каков его высший смысл?» — «Я все сказал» — поставил точку мастер.

Обратите внимание, какое здесь, с формальной точки зрения, неадекватное отношение к важнейшей проблеме абсолютного единства или изначальной причины! Но это характерная черта дзэн, проявившаяся и в данном случае: выход за пределы логики и упреждение тиранического, искажающего характера идей. Как я уже говорил, дзэн не доверяет интеллекту, не полагается на традиционные и дуалистические методы рассуждения, а решает проблемы своим, оригинальным способом.

Прежде чем подойти к предмету вплотную, приведу еще один случай. Того же старого Дзёсю однажды спросили: «Единый свет делится на сотни тысяч частей; можно ли узнать, откуда произошел этот единый свет?»¹ Этот вопрос, как и предыдущий, является одним из наиболее глубоких и трудных в

¹ Существует множество *мондо*, имеющих тот же смысл. Лучший, принадлежащий Дзёсю, был приведен в другом месте. Из остальных можно привести следующие. Монах спросил Рисана (Ли-шаня): «Все вещи сводятся к пустоте, но к чему сводится пустота?» Рисан ответил: «Язык слишком короток, чтобы объяснить тебе это». — «Почему он слишком короток?» — «Внутреннее и внешнее имеют одну таковость», — сказал мастер.

Монах спросил Кэйсана (Цзи-шаня): «Когда исчезают отношения, все сводится к пустоте; но к чему сводится пустота?» Мастер обратился к монаху по имени, и монах отозвался: «Да». После чего мастер спросил: «Где пустота?» Монах взмолился: «Умоляю, скажите мне». — «Представь себе перса, пробующего перец», — ответил Кэйсан. Хотя вопрос о едином свете является этиологическим, поскольку рассматривается его происхождение, вопросы, о которых здесь идет речь, относятся к телеологии, так как целью выступает абсолютная редукция пустоты. Однако, поскольку дзэн выходит за пределы времени и истории, он признает только безначальный и бесконечный поток становления. Если мы знаем происхождение единого света, мы также знаем, где заканчивается пустота.

философии. Но старый мастер не потратил много времени на ответ и не погрузился в словопрения. Он просто без комментариев сбросил одну из своих туфель. Что он хотел этим сказать? Чтобы все это понять, необходимо открыть свой так называемый «третий глаз» и научиться смотреть на вещи с новой точки зрения.

Как этот новый способ видения вещей демонстрируют мастера дзэн? Естественно, их методы очень необычны, нетрадиционны, алогичны и, следовательно, непонятны для непосвященных. Предметом настоящего очерка является описание этих методов, которые распадаются на две группы — «словесную» и «прямую». Первая группа может включать в себя такие методы: 1) парадокс, 2) выход за пределы противоположностей, 3) противоречие, 4) утверждение, 5) повторение и 6) восклицание. Так называемый прямой метод состоит в применении физической силы и может иметь несколько разновидностей, таких как жесты, удары, демонстрация определенного набора действий, принуждение других к движению и т. д. Однако поскольку я не намереваюсь здесь предлагать никакой научной и исчерпывающей классификации способов взаимодействия мастеров со своими учениками, с помощью которых они посвящают их в тайны дзэн, то я не буду пытаться осветить в данной статье все тонкости. Позднее я подробнее опишу прямой метод. Если я помогу читателю достичь некоторого понимания общих тенденций и особенностей дзэн-буддизма, то буду считать свою задачу выполненной.

2

Хорошо известно, что все мистики любят выражать свои взгляды при помощи парадоксов. Например, христианский мистик может сказать: «Бог реален, и в то же время он ничто, бесконечная пустота;

он одновременно есть все сущее и не-сущее. Царство божье реально и объективно; и одновременно оно внутри меня — я сам являюсь и небесами, и преисподней». «Божественный мрак», или «покоящийся двигатель» Экхарта, — другой пример. Уверен, можно выбрать наугад любое из подобных утверждений, из которых состоит мистическая литература, и составить свод мистических иррациональностей. Дзэн в этом отношении не является исключением, но в его способе подобного выражения истины есть нечто, характерное только для дзэн. Принципиально это заключается в конкретности и живости выражения. Дзэн принципиально не предается абстракциям. Приведу несколько примеров. Фудайси (Фу-да-ши) говорит:

Я иду с пустыми руками, но все же они сжимают пику;
Я иду пешком, но все же подо мною воловья спина.
Когда я иду по мосту, — подумать только! —
Не вода течет, а мост устремляется вверх по течению!

Это имеет оттенок безумия, но фактически дзэн изобилует такими наглядными иррациональностями. «Цветок не красный, а ива не зеленая» — одно из наиболее известных дзэнских высказываний, которое считается равноценным утвердительному: «Цветок красный, а ива зеленая». Если выразить это логической формулой, мы получим следующее: «А одновременно есть А и не-А». Если так, то Я есть Я, но также и ты есть Я. Индийский философ утверждал, что *Tam tvaṁ asi*, Ты есть Это. Если так, небеса есть преисподняя, и Бог есть дьявол. Для правого ортодоксального христианина дзэн представляется шокирующей доктриной! Когда господин Чжан пьет, господин Ли пьянеет. Молчаливый «громовержец» Вималакирти признавался, что он заболел,

когда болели его друзья. Все мудрые и любящие души могут быть названы воплощением великого парадокса вселенной. Однако я отклонился. Я хотел сказать, что дзэн более последователен в своих парадоксах, чем другие мистические учения. Остальные более или менее связаны общепринятыми утверждениями относительно жизни, Бога или мира, но дзэн проникает со своей парадоксальностью во все события нашей повседневной жизни. Он, не колеблясь, решительно отрицает действительность всех знакомых нам фактов опыта: «Я сейчас пишу, и все же я не написал ни слова. Возможно, вы сейчас это читаете, однако во всем мире нет того человека, который читает. Я совершенно слеп и глух, но я распознаю все цвета и различаю каждый звук». Мастера дзэн определенно бы с этим согласились. Басё (Ба-цзяо), корейский монах, живший в девятом столетии, однажды прочитал знаменитую проповедь, которая звучала так: «Если у вас есть посох (*сюдзё*, по-китайски *чжу-чжан*), я дам его вам; если у вас его нет, я отберу его у вас».

Когда Дзёсю, великого мастера дзэн, который уже не раз упоминался, спросили, что бы он дал, если бы к нему подошел бедный попрошайка, он ответил: «Что в нем испытывает нужду?»¹ Когда в другой раз

¹ В другой раз монаху было сказано: «Держись своей нищеты!» Наньин Эгу (Нань-юань Хуэй-юй) ответил удрученному нищетой монаху более мягко: «У тебя есть пригоршня драгоценных камней». Тема нищеты — нищеты не только в материальном, но и в духовном смысле — является в нашем религиозном опыте важнейшей. Аскетизм должен основываться на гораздо более глубоком принципе, чем на простом ограничении человеческих желаний и страстей; в нем должно быть нечто позитивное, нечто в высшей степени религиозное. «Быть нищим духом» — какой бы смысл не вкладывался в это утверждение христианством, оно глубоко осознается буддистами, особенно в дзэн. Монах Сэйдзэй (Цин-ши) пришел

его спросили: «Если к вам подойдет человек с пустыми руками, что вы ему скажете?» — «Брось это!» — был немедленный ответ. Мы можем спросить: если человек ничего не несет, что же он может бросить? Если человек нищ, может ли он быть самодостаточным? Разве он не нуждается во всем? Какой бы глубокий смысл ни заключался в этих ответах Дзёсю, парадоксы достаточно загадочны и трудны для нашего логически тренированного интеллекта. «Унеси крестьянских быков и беги с пищей голодного человека», — любимая фраза мастеров дзэн, которые полагают, что таким образом мы сможем лучше возделывать наше духовное поле и наполнить душу, жаждущую субстанции вещей.

Рассказывают, что Окубо Сибуна, известного рисовальщика бамбука, попросили изготовить *какэ-моно*¹ с изображением бамбукового леса. Согласившись, он нарисовал великолепную картину, на которой бамбуковый лес был выполнен в красном цвете. Заказчик поразился изящности произведения, но, придя в дом художника, сказал: «Мастер, я хочу поблагодарить вас за картину, но, извините, вы изобразили бамбук красным». «Ладно, — воскликнул мастер, — какой цвет предпочитаете вы?» «Конечно, черный», — сказал клиент. «А вы когда-нибудь видели бамбук с черными листьями?» — был

к Содзану (Цао-шаню), великому мастеру китайской школы *сото*, и сказал: «Я бедный одинокий монах, умоляю, пожалейте меня». — «О, монах, подойди сюда!» Когда монах приблизился к мастеру, тот сказал: «Насладившись тремя полными чашками крепкого *цзю* (алкогольный напиток), приготовленного в Цин-юане, ты все еще ропщешь, что у тебя совсем сухо во рту?» Что касается другого аспекта нищеты, сравни поэму Сян-яня о нищете.

¹ Живописное полотно в виде вытянутого свитка, обычно помещается в изголовье кровати. — *Прим. отв. ред.*

ответ. Когда человек свыкся с определенным взглядом на вещи, ему будет трудно поменять его направление и начать все по-другому. Возможно, что настоящий цвет бамбука — и не красный, и не черный, и не зеленый, и вообще никакой из известных нам. Возможно, он красный, возможно, он черный. Кто знает? Воображаемые парадоксы могут оказаться отнюдь не парадоксами.

3

Следующая форма, в которой выражает себя дзэн, — это отрицание противоположностей, некоторым образом соответствующее мистической «*via negativa*». Смысл нельзя «уловить», как сказали бы мастера дзэн, ни в одном из четырех высказываний (*чатуш-котика*): 1. «Это есть А»; 2. «Это не есть А»; 3. «Это одновременно есть А и не-А»; 4. «Это не есть А и не есть не-А». Когда мы высказываемся отрицательно или утвердительно, то обязательно попадаем в одну из этих четырех формул индийского метода рассуждения. Пока интеллект движется по обычной дуалистической колее, это неизбежно. То, что любое высказывание мы можем выразить только в такой форме, заключено в природе нашей логики. Однако дзэн считает, что истины можно достичь лишь в том случае, если она не утверждается и не отрицается. Конечно, это выглядит как жизненная дилемма, но мастера дзэн всегда настаивают на необходимости ее избежать. Давайте посмотрим, удастся ли им это сделать.

Согласно Уммону, «дзэн свойственна абсолютная свобода: иногда он отрицает, иногда утверждает; в любом случае он действует так, как пожелает». Монах спросил:

— Как он отрицает?

— С уходом зимы приходит весна.

— Что происходит, когда приходит весна?

— С посохом на плечах пусть он бродит по полям на запад, восток, север или юг и пинает старые коряги, отводя душу.

Так представлял себе свободу один из величайших мастеров дзэн Китая. Другой способ ее выражения последует ниже.

Наставники имеют обыкновение ходить с короткой палкой, называемой *сиппэ* (*чжу-би*), по крайней мере так они делали в старом Китае. Не имеет значения, сиппэ это или что-нибудь другое; в сущности, любая вещь сможет соответствовать нашей цели. Сюдзан, известный мастер дзэн десятого столетия, протянул перед собой свою палку и сказал группе учеников: «Не называйте это сиппэ; если вы это делаете, вы утверждаете. И не говорите, что это не сиппэ; если вы это делаете, вы отрицаете. Не пользуясь утверждением и отрицанием — говорите, говорите!» Идея заключалась в том, чтобы освободить наши головы от дуалистической путаницы и философских тонкостей. Монах вышел из ряда, отобрал у мастера сиппэ и бросил ее на пол. Будет ли это ответом? Так ли надо было ответить на требование мастера «говорить»? Таким ли путем можно преодолеть ограниченность четырех высказываний — логических условий мышления? Короче говоря, это ли путь к освобождению? Но в дзэн нет стереотипов, и кто-то другой может выйти из положения иным способом. В этом заключается оригинальность и творчество дзэн.

Уммон выразил ту же идею на примере своего посоха, который он поднял со словами: «Что это? Если вы скажете, что это посох, вы прямоком попадете в ад, но если это не посох, то что это?» Хима (Би-мо) выразился несколько иначе. Он носил с собой рогатину, и когда монах подходил к

нему с поклоном, он приставлял рогатину к шее монаха и говорил: «Какого черта тебя дернуло стать бездомным монахом, какой черт научил тебя ходить по кругу? Можешь ли ты что-нибудь ответить или не можешь, все равно ты умрешь от моей рогатины: а ну, быстро, говори!» Другой мастер, Токусан (Дэ-шань), с таким же эффектом использовал палку, только он говорил так: «Скажешь ты что-нибудь или промолчишь, все равно получишь тридцать ударов».

Когда две группы монахов заспорили, кому будет принадлежать котенок, мастер Нансэн (Нань-цюань Пу-юань, 749—835) подошел, взял животное и сказал им: «Если вы сможете сказать слово, он будет спасен, если нет, умерщвлен». Под «словом», естественно, имелось в виду такое слово, которое вышло бы за пределы как утверждения, так и отрицания, наподобие «единственного слова высшей истины», о котором спрашивали Дзёсю. Никто не издал ни звука, после чего мастер убил бедное создание. Нансэн выглядит здесь как жестокосердый буддист, но его позиция такова: сказать «это есть», значит быть втянутым в дилемму; сказать «этого нет», значит попасть в такое же положение. Чтобы достичь истины, следует избежать этого дуализма. Как же его избежать? Неспособность преодолеть этот тупик может привести не только к лишению жизни котенка, но и к потере вашей собственной жизни и души. Поэтому Нансэн предпринял столь решительное действие. Поздно вечером, когда вернулся Дзёсю, который был одним из его учеников, и мастер рассказал ему об инциденте, произошедшем днем, Дзёсю сразу же снял одну из своих соломенных сандалий и, установив ее на голове, направился к выходу. На это мастер сказал: «Жаль, что тебя не было сегодня с нами, ты бы мог спасти котенка». Это странное поведение, однако, было способом, которым Дзёсю

утвердил истину, превзойдя дуализм «бытия» (*сам*) и «небытия» (*асам*).

Когда Кёдзан (Ян-шань, 804—890) пребывал в Тёхэй (Дун-бин), что в Шао-чжоу, его мастер Исан (Вэй-шань, 771—853) (они оба были знаменитыми мастерами дзэн при династии Тан) послал ему зеркало, сопроводив его письмом. Кёдзан поднял зеркало перед братией и сказал: «О, монахи, Исан прислал мне зеркало. Это зеркало Исана или мое собственное зеркало? Если вы скажете, что это зеркало Исана, почему тогда оно в моей руке? Если вы скажете, что это мое собственное, разве оно не прислано Исаном? Если вы сделаете правильное утверждение, оно останется здесь. Если не сможете, я разобью его на куски». Он повторил это три раза, но никто не попытался ответить. Зеркало было разбито. Это напоминает случай с котенком. В обоих случаях монахи оказались неспособны спасти невинную жертву или дорогой предмет просто потому, что их умы не были свободны от интеллектуализма и не смогли прорваться сквозь путаницу, специально созданную в одном случае Нансэном, а в другом — Кёдзаном. Таким образом, дзэнский метод обучения кажется совершенно безрассудным и неоправданно негуманным. Однако глаза мастера всегда покоятся на абсолютной истине, которая в то же время достижима и в этом мире частных вещей. Если речь идет о ее достижении, имеет ли значение уничтожение драгоценной вещи или принесенное в жертву животное? Разве спасение души не стоит потери царства?

В одной из своих проповедей Кёгэн (Сян-янь), ученик Исана (Вэй-шаня), с которым мы только что познакомились, сказал: «Представьте себе человека над пропастью глубиной в тысячу футов, который висит на ветке, зажав ее в зубах, высоко над землей, и его руки не могут ни за что ухватиться. Подходит другой человек и спрашивает его: „Какой был смысл

в приходе с Запада первого патриарха?» Если первый человек откроет рот, чтобы ответить, он наверняка сорвется и разобьется, но если он не даст ответа, то о нем можно будет сказать, что он невежлив. Что ему делать в такой критический момент?» Здесь отрицание противоположностей преподносится наиболее наглядно. Человек над пропастью поставлен перед дилеммой жизни и смерти, и здесь не может быть логических уверток. Кошку можно принести на алтарь дзэн, зеркало можно разбить, но как быть с собственной жизнью? Говорят, что Будда в одной из своих прошлых жизней бросился в пасть чудовищного людоеда, для того чтобы сложить строфу, полную истины. Дзэн, будучи практичным, желает, чтобы мы приняли такое же благородное решение принести нашу дуалистическую жизнь в жертву во имя просветления и вечного мира, утверждая, что эти ворота откроются, когда будет достигнута такая решимость.

Логический дуализм «быть» (*астхи*) и «не быть» (*насти*) часто выражается мастерами дзэн через использование противоположных терминов, обычных для нашей разговорной речи: «лишить жизни» и «даровать жизнь», «поймать» и «отпустить», «дать» и «отобрать», «вступить в контакт» и «отдалиться» и т. п. Уммон однажды поднял свой посох и заявил:

— Весь мир, небо и земля, целиком обязан своей жизнью и смертью этому посоху.

Один монах вышел вперед и спросил:

— А как он гибнет?

— Корчась в судорогах!

— А как он возвращается к жизни?

— Тебе следовало стать поваром.

— Если он ни умирает, ни живет, что бы вы сказали?

Уммон встал со своего сиденья и сказал:

— Мо-хэ-бань-жэ-бо-ло-ми-та! (*Маха-пруджня-парамита*).

Это был синтез Уммона — «единственное слово» высшей истины, в которой тезис и антитезис достигают конкретного соединения, не вписывающегося в четыре формулы.

4

Теперь мы подошли к третьему виду методов, который я назвал «противоречием» и под которым подразумеваю скрытое или явное отрицание мастером дзэн того, что он высказал сам или кто-либо другой. На один и тот же вопрос он иногда отвечает «нет», иногда «да». Или же общеизвестный и достоверно установленный факт он подвергает безоговорочному отрицанию. С обычной точки зрения, на него совершенно нельзя положиться, и все-таки он полагает, что истина дзэн требует таких противоречий и отрицаний: ведь дзэн руководствуется своими законами, которые нашему здравому смыслу представляются просто отрицанием всего того, что мы считаем истинным и реальным. Несмотря на эту видимую путаницу, философия дзэн управляется всепроникающим принципом, который стоит только однажды уловить и вся его вывернутость наизнанку предстанет в виде простейшей истины.

Монах спросил шестого патриарха, пик деятельности которого приходился на рубеж седьмого и восьмого столетий: «Кто проник в секреты Обай (Хуан-мэй)?» Обай — это название горы, на которой жил пятый патриарх Хун-жэнь, и тот факт, что Хуэй-нэн, шестой патриарх, изучал под его руководством дзэн и наследовал ему в ортодоксальной линии передачи, был общеизвестен. Поэтому вопрос был не праздный, не просто касался фактической информации, а имел вполне определенный подтекст. Ответ шестого патриарха был таков:

— Кто понимает буддизм, тот проник в секреты Обай.

— Значит, вы проникли в них?

— Нет, не проник.

— Как это может быть? — спросил монах.

— Я не понимаю буддизма,¹ — был ответ.

Действительно ли он не понимал буддизма? Или не понимать на самом деле означает — понимать? Такова же и философия Кена упанишады.

Противоречивость шестого патриарха еще довольно мягкая и неявная, если сравнить с таковой Дого (Дао-у). Он был преемником Якусана (Юэ-шань Вэй-янь, 751—834), но когда Гохо (У-фэн) спросил его, знает ли тот старого мастера Якусана, Дого категорически отрицал это, сказав: «Нет». Гохо, однако, был настойчив: «Как вы можете не знать его?» «Я не знаю, не знаю», — был решительный ответ Дого. Так последний в достаточно своеобразной манере отказался давать какие-либо объяснения, кроме простого и решительного отрицания факта, который был очевиден.

Другое вопиющее и явное противоречие, которое продемонстрировал Тэссикаку (Ти-цзуй Цзяо), лучше известно ученикам дзэн, чем только что приведенные. Тэссикаку был учеником Дзёсю (Чжао-чжоу). Когда он посетил Хогэна (Фа-янь Вэнь-и, умер в 958 г.), другого великого мастера дзэн, последний спросил его, из какого места он прибыл. Тэссикаку ответил, что от Дзёсю. Хогэн сказал:

— Я знаю, что однажды он говорил о кипарисе, было ли такое?

¹ Аналогичную историю рассказывают о Сэкито Кисэне (Ши-тоу Си-дяне), который является духовным внуком шестого патриарха. История о нем приводится в другом месте.

— Он об этом никогда не говорил, — уверенно заявил Тэссикаку.

Хогэн возразил:

— Все монахи, недавно пришедшие от Дзёсю, говорят, что он, отвечая на вопрос о действительной цели прихода Бодхидхармы на восток, упоминает кипарис. Как же вы можете отрицать это?

В ответ Тэссикаку прорычал:

— Мой усопший мастер никогда не говорил такого; я попросил бы на него никогда не ссылаться!

Хогэн был весьма восхищен таким отношением ученика знаменитого Дзёсю и сказал:

— Воистину ты сын льва!

В дзэнской литературе приход Бодхидхармы с Запада, то есть из Индии, является достаточно частым предметом разговора. Когда задается вопрос о действительной цели его прихода в Китай, это имеет отношение к высшему принципу буддизма, а не к личному мотиву, который заставил Бодхидхарму пересечь океан и высадиться где-то на южном побережье Китая. Здесь не обсуждается данный исторический факт. На упомянутый важнейший вопрос было дано множество ответов, весьма различных и странных, которые все-таки, согласно мастерам дзэн, выражали истину их учения.

Противоречие, отрицание или парадоксальное утверждение — это неизбежный плод дзэнского восприятия жизни. Главный акцент в его дисциплине делается на интуитивном схватывании внутренней истины, глубоко сокрытой в нашем сознании. И эта истина, так открываясь или пробуждаясь в человеке, не поддается интеллектуальным манипуляциям или по крайней мере не может быть передана другому посредством каких-либо диалектических формул. Она должна исходить изнутри человека, прорасти в человеке и стать одним целым с его собственным бытием. Остальное, то есть сопутствующие идеи и образы,

может только указать путь, в конце которого лежит истина. Это то, чем занимаются мастера дзэн. И направления, которые они дают, безусловно являются спонтанно свободными и освежающе оригинальными. Поскольку их взгляд постоянно покоится на высшей истине самой по себе, любые их указания следует использовать для достижения цели, безотносительно к их логическим условиям и следствиям. Это безразличие к логике иногда умышленно утрируется, чтобы продемонстрировать независимость истины дзэн от интеллекта. Отсюда и эта идея *Праджняпарамита сутры* — «при наставлении в Дхарме не говорить о Дхарме — это и есть наставление в Дхарме» (*Dharmadeśanā dharmadeśaneti subhūte nāsti sa kaścīd dharmo yo dharmadeśanā nāmotpalabhyate*).

Хайкю (Пэй Сю), государственный министр династии Тан, был преданным последователем дзэн, изучая его под руководством Обаку. Однажды он показал ему рукопись, в которой изложил свое понимание дзэн. Мастер взял ее и, не став читать, положил рядом с собой. Некоторое время он оставался в молчании, затем спросил:

— Вы понимаете?

— Не совсем, — ответил министр.

— Если здесь изложено понимание, — сказал мастер, — в этом есть что-то дзэнское. Но если оно передано бумаге и чернилам, неизвестно, где искать нашу религию.

Нечто аналогичное мы уже отметили в разговоре Хакуина с Сёдзю Ронином. Будучи живым фактом, дзэн присутствует только там, где имеют место живые факты. Обращение к интеллекту носит действительный и живой характер до тех пор, пока оно проистекает прямо из жизни. В противном случае никакое количество литературных достижений или интеллектуального анализа не имеет смысла для изучения дзэн.

До сих пор дзэн представлялся только как философия отрицания и противоречия, однако на деле он имеет и утвердительную сторону, и в этом заключается уникальность дзэн. В большинстве форм мистцизма, спекулятивного или эмоционального, утвердительность носит общий и абстрактный характер, и в ней нет ничего, что особо отличалось бы от некоторых философских афоризмов. Возьмем, к примеру, стихотворение Блейка:¹

Я вижу мир в одной песчинке
И небо в трепетной былинке,
Держу в ладони бесконечность
И сжатую в секунду вечность.

Или изысканные чувства, выраженные в строках Уизера:²

Шепотом весны
Или слабым шелестом ветвей,
Маргариткой, закрывающей лепестки,
Когда Титан ложится спать,
Тенистым кустом или деревом —
Она смогла больше в меня заронить,
Чем все красоты природы
В какого-нибудь мудреца.

Нетрудно понять эти поэтические и мистические чувства, описанные возвышенными душами, хотя мы можем и не осознать в точности, что именно они чувствовали. Но даже когда Экхарт говорит, что

¹ Блейк Уильям (1757—1827) — английский поэт и художник. — Прим. отв. ред.

² Уизер Джордж (1588—1667) — английский поэт и памфлетист. — Прим. отв. ред.

«глаз, которым я вижу Бога, — это тот же глаз, которым Бог видит меня», или когда Плотин говорит, «что ум, когда он поворачивает вспять, мыслит то, что было до мышления», мы не сочтем, что эти высказывания целиком лежат за пределами нашей возможности добраться до их смысла, по крайней мере до смысла идей, которые авторы стремятся высказать в этих мистических формулах. Но когда мы обращаемся к высказываниям мастеров дзэн, то теряемся, пытаясь их истолковать. Их утверждения, по крайней мере на первый взгляд, выглядят такими неуместными, такими странными, иррациональными и абсурдными, что те, кто не овладел дзэнским способом воспринимать вещи, вряд ли сможет понять их, как мы уже видели это. Истина в том, что даже законченные мистики не могут совершенно освободиться от остатков интеллектуальности и, как правило, оставляют «следы», по которым их святое приращение может быть обнаружено. Платиновское выражение «полет из одного в одно» является великим мистическим изречением, доказывающим, насколько глубоко его автор проник в святая святых нашего сознания. Однако и в этом высказывании все равно проглядывает нечто спекулятивное или умозрительное, и при сопоставлении с дзэнскими фразами, приведенными ниже, оно, как сказали бы наставники, отдает мистикой. До тех пор пока мастера используют отрицания, возражения, противоречия и парадоксы, пятна умозрительности еще не смыты с них. Естественно, дзэн не противостоит теоретизированию, ведь оно является одной из функций мозга. Но мне кажется, что дзэн в истории мистицизма выбрал совершенно иной путь, чем другие мистические направления, будь то на Востоке или на Западе, в христианстве или в буддизме. Достаточно будет нескольких примеров, чтобы проиллюстрировать мою мысль.

Монах спросил Дзёсю:

— В сутре я читал, что все вещи возвращаются в Одно, но куда возвращается Одно?

— Когда я был в провинции Цин, у меня было одеяние, которое весило семь цзинь, — ответил мастер.

Когда Корина (Сян-линь Юань) спросили, какой смысл в приходе Бодхидхармы с Запада, тот ответил:

— После долгого сидения человек чувствует усталость.

Какая логическая связь между вопросом и ответом? Может, здесь содержится намек на девять лет, которые Бодхидхарма, как утверждает канон, сидел перед стеной? Если так, то, может быть, его учение — это только много шума из ничего, за исключением чувства усталости? Когда Кадзана (Хэ-шань) спросили, что есть Будда, он сказал:

— Я знаю, как играть на барабане: трам-та-там, трам-та-там!

Когда Басо Доити заболел, один из его учеников пришел и осведомился о его самочувствии:

— Как вы сегодня?

— Нитимэн-буцу, Гатимэн-буцу! — был ответ, буквально означавший «солнцеликий Будда, луноликий Будда!»

Монах спросил Дзёсю:

— Когда тело распадается на части и возвращается в прах, одна вещь живет вечно. Об этом мне сказали, но где обретается эта одна вещь?

— Сегодня утром снова ветер, — ответил мастер.

Когда Сюдзана (Шоу-шаня) спросили, какое главное учение буддизма, он процитировал стихотворение:

Мимо замка правителя Чу
На восток течет ручей Жу.

— Кто является учителем всех Будд? — спросили Бокудзю (Му-чжоу), который в ответ просто промурлыкал какой-то мотив: «дин-дин, дун-дун, ку-ди, ку-дун!»

На вопрос, что такое дзэн, тот же мастер ответил:

— Наму-самбо! (namoratnatrayāya).¹

Монах, однако, признался, что не понял этого, на что мастер воскликнул:

— Ты, жалкая лягушка! Откуда у тебя эта злая карма?

В другой раз на тот же вопрос последовал такой ответ: «Макаханьяхарамии!» (mahāprajñāpāramitā). Поскольку монах так и не понял высшего смысла этой фразы, мастер продолжил:

Мое платье истрепалось за многие годы,
И его лохмотья ветер унес в облака!

В другой раз монах спросил Бокудзю:

— Какая доктрина превосходит будд и патриархов?

Мастер тут же схватил свой посох и обратился к братии:

— Я называю это посохом, а как называете вы?

Не услышав ответа, он вытянул посох вперед и спросил монаха:

— Разве не ты спрашивал меня о доктрине, которая превосходит будд и патриархов?

Когда Наньина Эгу (Нань-юань Хуэй-юн) однажды спросили, что есть Будда, он сказал:

— А что не есть Будда?

В другой раз он ответил:

— Я не был с ним знаком.

В третий раз он ответил:

¹ То есть «слава тройственной драгоценности!». — Прим. отв. ред.

— Подождем, когда он появится, и тогда я тебе скажу.

До сих пор ответы Наньина в принципе были понятны, но то, что следует потом, бросает вызов нашей утонченной аналитической способности. Когда спросивший монах ответил на третье высказывание мастера словами: «Если так, то в вас нет Будды», мастер сразу ответил: «Здесь ты прав». Это вызвало следующий вопрос: «Где я прав, господин?» «Сегодня тридцатое число», — ответил мастер.

Кису Тидзо (Гуэй-цзун Чжи-чан) был одним из способных учеников Басо (Ма-цзю). Когда он копался в саду, один ученый, сведущий в буддийской философии, пришел познакомиться с мастером. Мимо них проползла змея, и мастер сразу убил ее лопатой. Монах-философ заметил:

— Сколько раз я слышал имя Кису и как почтительно я о нем думал! Но сейчас я вижу перед собой разве что неотесанного монаха!

— О, ученый монах, — сказал мастер, — лучше бы вы шли в зал и выпили там чашку чаю.

Такой ответ Кису вполне понятен нашему рассудку, поскольку речь идет о мирских делах. Однако согласно другому источнику, на упрек монаха Кису ответил так:

— Кто из нас неотесанный?

— Что значит неотесанный? — парировал монах.

— А что значит отесанный? — Мастер поднял лопату и принял позицию, будто намереваясь убить змею.

— В таком случае, — произнес монах, — вы ведете себя в соответствии с законом.

— Довольно о моем законном или незаконном поведении. И вообще, когда вы видели, чтобы я убил змею?

Монах промолчал.

Возможно, этого будет достаточно, чтобы показать, насколько свободно дзэн обращается с запутаными философскими проблемами, которые искушали

человеческий ум с самого его рождения. Позвольте мне завершить этот раздел простой проповедью, которую произнес Госо Хоэн (У-цзу Фа-янь). Время от времени, более того, довольно часто, мастер дзэн позволяет себе спуститься на дуалистический уровень понимания и произносит речь своим ученикам ради их назидания. Однако, поскольку это все же дзэнская проповедь, мы вправе ожидать от нее чего-то необычного. Госо был одним из способнейших мастеров дзэн двенадцатого столетия и учителем Энго (Юань-у), который известен как автор *Хэкигансю*. Он сказал следующее:

«Вчера я случайно наткнулся на одну тему, о которой хочу поведать вам сегодня, ученики. Однако такой старик, как я, склонен к забывчивости, и тема вылетела у меня из головы. Я даже не могу вспомнить ее». Сказав это, Госо немного помолчал и наконец воскликнул: «Я забыл, я забыл! Я не могу вспомнить!» Потом он продолжил: «Я знаю, что в одной из сутр есть мантра, которая называется „Царь хорошей памяти“. Тот, кто забывчив, может ее прочитать, и забытое вспомнится. Так, я должен попытаться». Затем он продекламировал: «Ом о-ло-лок-кэй сваха!» После чего, хлопнув в ладоши и сердечно рассмеявшись, сказал: «Я вспомнил, я вспомнил: если вы ищите Будду, вы не сможете его увидеть; если вы ищите патриарха, вы не сможете его увидеть. У мускусной дыни сладок даже стебель, горькая тыква-горлянка горька до корней».

Затем он молча сошел с помоста.

6

В одной из своих проповедей Экхарт, говоря о взаимоотношении Бога и человека, сказал: «Представьте, как человек стоит перед высокой горой и кричит: „Ты там?“ Эхо отвечает: „Ты там?“ Если

человек кричит: „Выходи!“, эхо отвечает: „Выходи!“». Нечто подобное наблюдается в ответах мастеров дзэн, которые можно объединить в группу под названием «повторение». Для непосвященного может оказаться трудным проникновение во внутренний смысл этих попугайских повторений, которые со стороны мастера выглядят порой как подражание. Конечно, в данном случае слова — не более чем звуки, и внутренний смысл заключен в самом процессе отражения звука, нежели в чем-то другом. Понимание, однако, должно быть извлечено из внутренней жизни индивида, а само эхо просто предоставляет настойчивому искателю истины шанс пробуждения. Если ум уже правильно настроен, как инструмент, готовый издавать звуки нужной высоты, мастер трогает одну струну, и дальше мелодия, не разученная, а найденная внутри ученика, льется сама. И это прикосновение к струне, резонанс, имеющий форму повторения, как раз и привлекает наше внимание в следующих отрывках.

Тёсуй (Чан-шуй Цзы-сюань) однажды спросил Экаку (Хуэй-цзяо) с горы Роя (Лан-е), который жил в первой половине одиннадцатого столетия:

— Каким образом Изначальная Чистота внезапно начала творить горы, реки и великую землю?

Вопрос взят из *Шурангама сутры*, где Пурна спрашивает Будду, как из абсолюта произошел этот феноменальный мир. Это величайшая философская проблема, которая заводила в тупик сильнейшие умы всех времен. До сегодняшнего дня все ее истолкования, составляющие историю мысли, оказывались в той или иной мере недостаточными. Тёсуй, который также был студентом философии, пришел к мастеру, чтобы тот просветил его. Но ответ мастера не был ответом в обычном понимании, поскольку он просто повторил вопрос:

— Каким образом Изначальная Чистота внезапно начала творить горы, реки и великую землю?

В переводе этот диалог теряет свою остроту, поэтому я передам на японском. Тёсуй спросил:

— Содзё хоннэн унга коссё сэнга дайdzi.

И мастер отозвался:

— Содзё хоннэн унга коссё сэнга дайdzi.

На этом, однако, дело не закончилось. Позднее, в тринадцатом веке, другой великий мастер дзэн, Кидо (Сю-тан), прокомментировал эту фразу в еще более загадочной манере. Его проповедь прозвучала однажды так:

— Когда Тёсуй спросил Экаку: «Содзё хоннэн унга коссё сэнга дайdzi?», вопрос эхом вернулся к самому спросившему, и, говорят, у него открылся духовный глаз. А я хочу вас спросить, как это могло произойти? Разве вопрос и ответ не были идентичны? Что же усмотрел здесь Тёсуй? Я хочу по этому поводу высказаться.

После этого он ударил по стулу своим хоссу и произнес:

— Содзё хоннэн унга коссё сэнга дайdzi.

Его комментарий, вместо того чтобы прояснить вопрос, усложнил его.

Эти вопросы о единстве и множественности, о сознании и материи, о мысли и реальности всегда были великими вопросами философии. Дзэн, не склоняясь ни к идеализму, ни к реализму, предлагает свой путь решения, который отражен в истории об Изначальной Чистоте. В следующем случае вопрос также решается своеобразно. Монах спросил Тёса Кэйсина:

— Как мы, трансформируя и горы, и реки, и землю, сводим их к «я»?

— Как мы, трансформируя «я», производим и горы, и реки, и землю? — ответил мастер. Монах признался, что не знает, и тогда мастер сказал:

В этом городе к югу от озера люди процветают —
Дешевый рис, изобилие топлива и мирная округа.

Тосу Дайдо (Тоу-цзы Дай-тун), живший при династии Тан и умерший в 914 г., на вопрос «Что есть Будда?» ответил: «Будда»; на вопрос «Что есть дао?» ответил: «Дао»; «Что есть Дхарма?» — ответил: «Дхарма».

Когда Дзёсю спросил Кантю (Дай-цзы Хуань-чжун, IX в.): «Что является сущностью [или субстанцией] праджни?» — Кантю отозвался эхом: «Что является сущностью праджни?» Дзёсю от души рассмеялся. Термин «праджня» можно перевести как высший разум, и воплощением праджни махаянисты считают Манджушри. Но в таком случае Манджушри не имеет к ней никакого отношения. Вопрос относится к субстанциальной концепции праджни, которая, будучи формой психической деятельности, предполагает нечто, лежащее в ее основе. Согласно буддийской философии, имеются три фундаментальных понятия для объяснения проблемы существования: субстанция, или бытие (*бхава*), проявление, или аспект (*лакшана*), и функция, или деятельность (*критья*). Или, если воспользоваться терминами мадхьямики, эти три понятия суть деятель, результат действия и действие. Поскольку праджня является интеллектуальным действием, за ней должна находиться субстанция. Отсюда вопрос: что является бытием, или телом праджни? Ответ в виде эха, произведенного Кантю, ничего не объясняет, мы заходим в тупик, пытаюсь понять его концептуальный смысл. Наставники дзэн не дают нам никакого словесного ключа к пониманию того, что мы видим на поверхности. От нашего интеллекта смысл ускользает, значит к нему следует приближаться из другого уровня — бессознательного. Если мы не переместимся на этот другой уровень, на котором находится мастер, или если не отбросим так называемый здравый смысл, то будет невозможно навести мост, чтобы перейти через бездну, отделяющую нашу способность

к пониманию от их, на первый взгляд, попугайских повторений.

В этом случае, как и в других, цель мастеров заключается в том, чтобы указать направление, на котором должна быть испытана истина дзэн, не выразимая в языке. Мы используем язык как средство передачи идей, но при этом он заслоняет от нас истину. Хотя мастера и пользуются словами, язык им служит для выражения чувств, настроений, или внутренних состояний, но не идей, и поэтому смысл становится совершенно неясным, если мы ищем в словах мастеров воплощение идей. Конечно, слова не следует игнорировать совсем, поскольку они в определенной мере соответствуют чувствам или переживаниям. Знание этого углубляет наше понимание дзэн. В этом случае для наставников дзэн язык — это некое восклицание, выплеск, исходящие прямо из их внутреннего опыта. Смысл следует искать не в выражении самом по себе, но внутри нас самих, в нашем уме, который пробуждается к таким же переживаниям. Поэтому понимание языка мастеров дзэн тождественно пониманию нами самих себя, а не смысла языка, который выражает не сами испытываемые чувства, а идеи. Поэтому невозможно заставить понимать дзэн того, кто еще не имел никакого дзэнского опыта; так же как тому, кто никогда не пробовал меда, невозможно объяснить его вкус. Для такого человека «сладость» меда всегда будет идеей, лишенной ощущения, а значит, это слово для него не станет живым.

Госо Хоэн сначала изучал философию буддийской школы йогачара и столкнулся со следующей фразой: «Когда бодхисаттва встает на путь знания, он обнаруживает, что различающий интеллект тождествен сознанию, что объективный мир сливается с разумом, и поэтому нельзя отличить друг от друга знание и известное». Противники йогачары опровергают это

утверждение, говоря, что если не различать знание и известное, как вообще возможно знание? Йогачарины не могли ответить на эту критику, но Сюань-цзан, который в это время находился в Индии, вмешался и выручил свое братство из затруднительного положения. Его ответ звучал так: «Когда человек пьет воду, он знает сам, холодная она или нет». Прочитав это, Госо задал себе вопрос: «А что дает человеку возможность самому об этом знать?» — и с этого началось его дзэнское путешествие: его друзья-йогачарины, будучи философами, не могли помочь ему решить этот вопрос, и он пришел за наставлениями к мастеру дзэн.

Перед тем как приступить к рассмотрению следующего предмета, позвольте мне привести другой пример эхо. Хогэн Монэки (Фа-янь Вэнь-и), основатель одноименной ветви дзэн-буддизма, расцвет которого пришелся на начало десятого столетия, спросил одного из своих учеников:

— Что ты можешь сказать о таком утверждении: пускай разница будет даже в одну десятую волоска, она станет такой же широкой, как разница между небом и землей?

— Пускай разница будет даже в одну десятую волоска, она станет такой же широкой, как разница между небом и землей, — ответил ученик. Хогэн, однако, сказал, что такой ответ не подойдет.

— Я не могу дать другой ответ, а как это понимаете вы?

— Пускай разница будет даже в одну десятую волоска, она станет такой же широкой, как разница между небом и землей, — ответил мастер.¹

¹ В своем буквальном переводе эта фраза слишком длинна и теряет значительную часть своей первоначальной силы. По-китайски это звучит так: *хао ли ю ча тянь ди сюань цзюэ*. Можно сказать еще точнее: «Разница в волосок — и небо отделено от земли».

Хогэн был великим мастером повторений. Есть еще один интересный пример. Так и не поняв высшую истину дзэн под руководством пятидесяти четырех мастеров, Токусё (Дэ-шао, 907—971) наконец пришел к Хогэну; но устав от самостоятельных усилий достичь мастерства, он просто присоединился к монахам. Однажды, когда мастер поднялся на помост, некий монах спросил:

— Что значит одна капля воды, капающая из источника Со (Цао)?¹

— Это одна капля воды, капающая из источника Со, — ответил мастер.

Монаху не удалось ничего извлечь из этого повторения, и он стоял в растерянности; тем временем у Токусё, который оказался рядом, впервые открылся духовный глаз на внутренний смысл дзэн, и все сомнения, которые его одолевали в глубине души, полностью рассеялись. После этого он стал абсолютным другим человеком.

Такие случаи убедительно доказывают, что дзэн нельзя искать в идеях или словах, но в то же время без идей или слов дзэн не может найти дорогу к другим. Способность ухватить тонкий смысл дзэн, выражающийся с помощью слов, но при этом в них не содержащийся, — великое искусство, которым можно овладеть только после многочисленных напряженных усилий. Токусё, в конце концов реализовавший в себе дзэн, позже сделал все возможное, чтобы выразить свое прозрение, которого достиг при Хогэне. Во время пребывания в монастыре Праджня он участвовал в следующем мондо, которое переросло в краткую проповедь. Когда Токусё вошел в зал, один монах обратился к нему:

¹ То есть Цао-ци, где была резиденция шестого патриарха дзэн, родина китайского дзэн-буддизма.

— Один древний мудрец сказал: если человек видит праджню, он к ней привязан; если он ее не видит, он также к ней привязан. Я хотел бы узнать, как может человек, видящий праджню, быть к ней привязан?

— Скажи мне, что можно увидеть с помощью праджни? — ответил мастер. Монах снова спросил:

— Если человек не видит праджни, как он может быть к ней привязан?

— Скажи мне, — продолжил мастер, — есть ли что-то, чего нельзя видеть с помощью праджни? Видимая праджня не есть праджня, и праджней не является невидимая праджня: как может человек приписывать ей свойство видимости или невидимости? Поэтому древние и говорили, что если утрачена одна вещь, Дхармакая не является совершенной; если одна вещь лишняя, Дхармакая не является совершенной; и еще: если что-то утверждается, Дхармакая несовершенна; если нечего утверждать, Дхармакая несовершенна. В этом и состоит сущность праджни.

Смысл «повторения», увиденного в этом свете, может в некоторой степени стать более понятным.

7

Как объяснялось в предыдущем разделе, принцип, лежащий в основе разнообразных методов обучения, используемых мастерами дзэн, служит для пробуждения определенного смысла в собственном сознании ученика, в ходе чего он интуитивно схватывает истину дзэн. Следовательно, мастера всегда прибегают к тому, что можно определить как «прямое воздействие», и чувствуют отвращение к продолжительным разговорам о предмете. Их диалоги всегда лаконичны и, на первый взгляд, не подчинены правилам логики. Метод «повторения», как и другие приемы, окончательно убеждает нас в том, что так называемый ответ

предназначен не для объяснения, но для указания пути интуитивного постижения дзэн. Считать истину чем-то внешним, тем, что должно быть воспринято воспринимающим субъектом, — это дуализм, и для понимания такой истины требуется интеллект. Однако, согласно дзэн, мы живем непосредственно в истине и посредством истины, и от нее нас нельзя отделить. Гэнся (Сюань-ша) говорит: «Мы здесь будто погружены в воду по плечи, нас покрывает великий океан, и все же, несмотря на это, мы жалобно протягиваем руки с просьбой о воде!» Поэтому когда один монах спросил его: «Что есть мое „я“?», то в ответ услышал: «А что ты собрался с ним делать?» Если этот ответ проанализировать рассудком, мастер подразумевает, что, когда мы начинаем говорить о «я», этому с необходимостью предпослан дуализм «я» и «не-я», и мы впадаем в ошибку интеллектуализма. Мы погружены в воду — и дзэн принял бы этот факт, согласившись с тем, что в ней надо оставаться, поскольку, когда мы начинаем молить о воде, мы ставим себя во внешнее отношение к ней, и, следовательно, это мы виновны в том, что она оказалась нам недоступна.

Следующий случай может быть истолкован в том же свете. Монах пришел к Гэнся и спросил:

— Вы хотите сказать, что вся вселенная представляет собой один прозрачный кристалл; но как постичь смысл этого?

— Вселенная представляет собой один прозрачный кристалл, но для чего это надо понимать? — был встречный вопрос мастера.

На следующий день он сам спросил монаха:

— Вселенная представляет собой один прозрачный кристалл, и как ты это понимаешь?

— Вселенная представляет собой один прозрачный кристалл, но для чего это надо понимать? — ответил монах.

— Я знаю, — сказал мастер, — что ты живешь в пещере, полной демонов.

Хотя этот диалог представляется одним из вариантов «повторения», некоторое отличие от них заключается, так сказать, в присутствии более спекулятивного элемента.

Как бы то ни было, дзэн никогда не обращается к нашей способности рассудка, но прямо указывает на саму цель, которую хочет достичь человек. Когда однажды Гэнся угощал чаем армейского офицера по имени Вэй, последний спросил:

— Что имеют в виду, когда говорят: всегда имея это с собой, мы его не знаем?

Гэнся, не говоря ни слова, взял кусок пирога и протянул офицеру. Съев пирог, офицер повторил вопрос, на что мастер сказал:

— Только мы не знаем этого, даже пользуясь им каждый день.

Это был очень наглядный урок. В другой раз монах пришел к нему и спросил, как встать на путь истинный. Гэнся сказал:

— Ты слышишь журчание ручья?

— Да, — ответил монах.

— Вот так и становись, — было наставление мастера.

Метод Гэнся, таким образом, состоял в том, чтобы заставить ищущего истину осознать ее в самом себе, но не передавать ему в пользование чужое знание. «Ein begriffener Gott ist kein Gott»,¹ — провозгласил Терстеген.²

Поэтому неудивительно, что мастера дзэн в ответ на вопросы часто просто восклицают что-либо непонятное,³ вместо того чтобы дать здравый ответ. Когда

¹ Понятый Бог не есть Бог (нем.). — Прим. перев.

² Терстеген Герхард (1697—1769) — немецкий религиозный писатель.

³ Разве это не напоминает нам одного старого мистика, который определил Бога как «неизъяснимый вздох»?

используются известные слова, у нас может возникнуть ощущение, что мы каким-то образом можем в них найти ключ, помогающий подобраться к смыслу; но когда мы слышим нечленораздельный возглас, мы почти заходим в тупик, пытаюсь его постичь, если не вооружены некоторым предварительным знанием, вроде того, которым я попытался вооружить своих читателей.

Из всех мастеров дзэн, которые пользовались восклицаниями, самые известные — это Уммон и Риндзай: первый со своим «кван!», второй — со своим «квац!». В конце одной из летних сессий Суйган (Цуй-янь) сказал следующее: «С самого начала летней сессии я много говорил; посмотрите, остались ли у меня еще брови?» Это намек на распространенную буддийскую идею о том, что, если человек делает ложные утверждения, касающиеся Дхармы, он теряет волосы на лице. Поскольку Суйган, зная, что никакие разговоры не могут прояснить истину, в течение лета произнес много проповедей в назидание своим ученикам, его брови и борода должны были к тому времени полностью выпасть. Если говорить о буквальном понимании, это и составляет смысл его замечания, какой бы дзэн при этом не подразумевался. Наставник Хофуку (Бао-фу) сказал: «Тот, кто превращается в разбойника с большой дороги, имеет вероломное сердце». Другой мастер, Тёкэй (Чан-цин), заметил: «Как густо они растут!» Уммон, один из величайших мастеров конца династии Тан, воскликнул: «Кван!» Кван буквально означает ворота пропускного пункта на границе, где проводится досмотр путешественников и их багажа. В данном случае, однако, термин употребляется отнюдь не в этом смысле, это просто «кван!» — междометие, не подлежащее никакой аналитической или разумной интерпретации. Сэттё, составитель *Хэкиган*, по этому поводу сказал: «Он подобен человеку, кото-

рый, потеряв деньги, оказался еще и обвиняемым», а Хакуин заметил: «Даже злой кулак не бьет по улыбающемуся лицу». Только подобным образом и можно прокомментировать восклицание Уммона. Если мы попытаемся концептуально приблизиться к истолкованию данного предмета, мы окажемся «на десять тысяч ли выше облаков», как говорят китайцы.

Хотя автором «квац!» (хэ) считается Риндзай, о нем имеется более раннее упоминание, ведь еще Басо, преемник Нангаку (Нань-юэ), эпохальная фигура в истории дзэн, воскликнул «квац!» в адрес своего ученика Хякудзё (Бай-чжана), когда тот во второй раз подошел к мастеру, чтобы попросить наставлений в дзэн. Говорят, после этого «квац!» Хякудзё на три дня оглох. Однако только благодаря Риндзаю этот особый выкрик стал эффективным и систематическим приемом и отличительной чертой школы риндзай-дзэн. Его последователи фактически стали злоупотреблять этим криком, и он сделал по этому поводу следующее замечание: «Вы все поддались желанию выучить мой крик (хэ), но я хочу спросить вас: представьте, что один человек приходит из восточного зала, а другой человек — из западного зала, и представьте, что они оба одновременно кричат «квац!»; и все же, скажу я вам, здесь можно четко различить субъект и предикат. Но как их различить? Если вы не можете их различить, то с этих пор вам запрещается мне подражать».

Риндзай различает четыре вида «квац!» Первый подобен священному мечу Ваджрадзиджи, второй — златогривому льву, припавшему к земле, третий — как камертон или ловушка из травы и четвертый — это такой «квац!», который вообще не действует как «квац!»

Однажды Риндзай спросил своего ученика Ракухо (Ле-пу): «Один человек пользовался палкой, а другой кричал „квац!“ Как ты думаешь, кто из них

ближе к истине?» Ученик ответил: «Никто!» — «А что в таком случае ближе?» Ракухо выкрикнул: «Квац!» — после чего Риндзай его ударил. Это орудование палкой было излюбленным методом Токусана, и он в общем контрастирует с выкриком Риндзая, но в данном случае палкой пользовался Риндзай, а главный метод Риндзая был опробован в наиболее доходчивой форме его учеником Ракухо.

Кроме этих «хитроумных уловок» (*упая-кау-шалля*), разбитых на семь групп, есть и другие, однако я не собираюсь описывать их все.

Одна из них — это «молчание». Вималакирти соблюдал молчание, когда Манджушри спросил его о доктрине недвойственности, и мастер позднее определил его молчание как «подобное оглушительному грому». Монах попросил Басё Эсэя (Ба-цзяо Хуэй-цина) указать ему на «изначальное лицо» без помощи какого-либо опосредующего понятия, но мастер, не вставая с места, хранил молчание. Когда Сифуку (Цзы-фу) попросили сказать слово, доступное пониманию спросившего, он просто промолчал. Бунки (Вэнь-си) из Косю (Хан-чжоу) был учеником Кёдзана (Ян-шаня); монах спросил его: «Что есть „я“?», но тот молчал. Поскольку монах не знал, как это понимать, он спросил снова, на что мастер ответил: «Когда небо затянуто тучами, луна не светит». Монах спросил Содзана (Цао-шаня): «Как можно открыть невыразимую тишину?» — «Я не открою ее здесь» — «Где бы вы ее открыли?» — «В полночь, прошлой ночью, — ответил мастер, — я потерял монетку под своей кроватью».

Иногда мастера молча сидят «некоторое время» (*лян-цзю*) или в ответ на вопрос, или находясь на кафедре. Как можно увидеть из следующих примеров, это *лян-цзю* не всегда означает просто промежуток времени. Однажды монах пришел к Сюдзану

(Шоу-шаню) и попросил его: «Пожалуйста, сыграйте мне мелодию на арфе без струн». Мастер некоторое время сидел молча, потом сказал: «Ты слышишь ее?» — «Нет, не слышу». — «Почему же ты не сказал, чтоб я играл громче?»

Монах спросил Хофуку (Бао-фу): «Мне сказали, что если человек хочет познать путь несотворенного, он должен знать его источник. Где его источник, господин?» Хофуку некоторое время помолчал, затем обратился к своему помощнику: «О чем меня спросил этот монах?» Когда монах повторил вопрос, мастер прогнал его, воскликнув: «Я не глухой!»

Далее можно упомянуть метод контрвопросов, когда на вопрос не дается простой ответ, но ставится встречный вопрос. Вообще в дзен вопрос не является вопросом в обычном смысле слова, как обращение за информацией, и, вполне естественно, то, что обычно соответствует ответу, это вообще не ответ. Один дзэнский авторитет перечисляет восемнадцать разновидностей вопросов, которым могут соответствовать восемнадцать ответов. Таким образом, встречный вопрос сам по себе является своего рода побуждением к просветлению. Монах попросил Дзимё (Цзы-мин), чтобы тот высказался относительно прихода Дхармы с Запада. Мастер в ответ спросил его: «Когда ты пришел?» Когда Расана Докана (Ло-шань Дао-сянь) спросили: «Кто является мастером тройного мира?», он ответил: «Ты понимаешь, как есть рис?»

Тэнрю (Тянь-лун), который был учителем Гутэя, поприветствовал один монах и затем спросил: «Как нам освободиться от тройного мира?» Тэнрю на это бросил: «Где ты находишься в данный момент?»

Монах спросил Дзёсю: «Что бы вы сказали, если бы встретили человека, на котором нет и клочка одежды?» — «Чего, ты сказал, на нем нет?» — «Ни клочка одежды, господин». — «Это так превос-

ходно — не иметь на себе ни клочка одежды!» — ответил мастер.

Если продолжать в том же духе, можно так и не исчерпать всего многообразия «уловов», используемых мастерами во благо своих жаждущих истины учеников. Позвольте мне в заключение этого раздела рассказать еще два случая, в которых применяется нечто вроде рассуждения «в круге»; с другой точки зрения, мы можем усмотреть здесь следы абсолютно-го монизма, в котором стерты все различия. Согласятся ли мастера дзэн с этим взглядом, неизвестно, поскольку, несмотря на утверждение абсолютного тождества *теит ет туйт*¹, факт индивидуальности при этом также не игнорируется.

Монах спросил Дайдзуя (Дай-суй):

— Что есть мое [ученика] «я»?

— Это мое [мастера] «я», — ответил мастер.

— Как может быть, что ваше «я» — это мое «я»?

— Это твое «я», — был окончательный вердикт.

Чтобы понять это логически, подставьте «невежда», или «запутавшийся», или «человек» вместо «мое [ученика] „я“», а на место «[мастера] „я“» — «просветленный», или «Будда», или «Божественный», и вы поймете, что имеет в виду Дайдзуй. Однако без его последнего замечания — «Это твое „я“» — диалог приобретал бы форму выражения пантеистической философии. В случае с Сансё Энэном (Саньшэн Хуэй-жань) и Кёдзаном Эдзаку (Ян-шань Хуэй-цзи) мысль Дайдзуя представлена более конкретно. Эдзаку спросил Энэна:

— Как твое имя?

— Мое имя Эдзаку, — ответил Энэн.

— Это мое имя — Эдзаку, — запротестовал Эдзаку.

¹ Моего и твоего (лат.). — Прим. перев.

На это Энэн сказал:

— Мое имя Энэн, — что вызвало у Эдзаку искренний смех.

Эти диалоги напоминают известный индусский афоризм: «Тат твам аси!», но он и отличается от фразы «мое имя Эдзаку» настолько, насколько философия веданты отличается от дзэн-буддизма или индийский идеализм — от китайского реализма или практицизма. Последний не занимается ни обобщениями, ни размышлениями о более высоком уровне, поскольку этот уровень не оказывает влияния на ту жизнь, которую мы ведем. Согласно философии буддийской школы кэгон (Аватамсака), существует духовный мир, где один частный объект содержит в себе единство всех прочих объектов, а не все частные объекты слиты в великом «всё». Поэтому мир устроен так, что если вы поднимаете букет цветов или указываете на кусок кирпича, то в этом действии отражается весь мир, во всем его многообразии. Если это так, то о мастерах дзэн можно сказать, что они тоже движутся в той мистической сфере, которая открывает свои секреты в момент высочайшего просветления (*ануттара-самьяк-самбодхи*).

8

Теперь мы подошли к наиболее характерной особенности дзэн-буддизма, которая отличает его не только от других буддийских школ, но и от всех известных нам форм мистицизма. До сих пор истина дзэн выражалась посредством слов, членораздельных или нет, какими бы загадочными они ни казались на первый взгляд; но отныне все наставники обращаются к более прямому методу, вместо того чтобы использовать вербального посредника. Фактически истина дзэн является истиной жизни, а жизнь означает

движение, действие, а не только созерцание. Разве не самым естественным для дзэн развиваться скорее в направлении действия, или жизни в истине, чем в словесном выражении жизни, то есть в ее абстрагировании? В действительной жизни нет логики, ведь жизнь превосходит логику. Мы допускаем, что логика оказывает влияние на жизнь, но в реальности человек не является столь рациональным созданием, как мы его представляем. Конечно, он использует рассудок, однако его поведение не соответствует непосредственно результатам его рассудочной деятельности. Существует нечто более сильное, чем логическое рассуждение. Мы можем назвать это импульсом, инстинктом или, более определенно, — волей. Там, где действует воля, присутствует дзэн; но если вы спросите, является ли дзэн философией воли, я бы затруднился с ходу дать утвердительный ответ. Если дзэн вообще возможно объяснить, то его следует объяснять скорее динамически, нежели статически. Когда я поднимаю руку, это дзэн. Но когда я говорю, что поднял руку, дзэн исчезает. Отсутствует дзэн и в том случае, если я признаю существование того, что можно назвать волей или чем-то еще. Дело не в том, что утверждение, или принятие, неправильно, но, как говорится, дзэн здесь и близко не находился. Утверждение становится дзэн только тогда, когда оно само по себе является действием, а не указывает на то, что в нем утверждается. В пальце, указывающем на луну, нет дзэн; но если речь идет о самом указывании пальцем, вполне независимо от любых внешних соотношений, тогда в нем есть дзэн.

Жизнь разворачивается на холсте, называемом «время»; время же никогда не повторяется: однажды ушедшее, оно уходит навсегда. Так же и действие, один раз произведенное, не имеет обратного хода. Жизнь подобна живописи в жанре *сумиэ*, когда

рисунок выполняется одним приемом, раз и навсегда, без колебаний, без раздумий, и при этом недопустимы и невозможны никакие исправления. Жизнь не похожа на работу маслом, где можно удалять изображение и переписывать много раз, пока художник не останется доволен. А вот в *сумиэ* любой мазок, произведенный дважды, превращается в кляксу, и жизнь покидает его. Когда высыхает тушь, все исправления становятся видны. Так и жизнь. Мы не можем взять назад то, что однажды облекли в действие; что однажды прошло через сознание, уже не может быть стерто. Отсюда следует, что дзэн должен быть схвачен в момент явления; ни до, ни после того. Это схватывание является мгновенным актом. Легенда рассказывает, что, перед тем как покинуть Китай, Бодхидхарма спросил своих учеников, каково их понимание дзэн, и один из них, а это оказалась монахиня, ответил: «Это подобно тому, как Ананда заглянул в царство Акшобхья-Будды. Видение длилось одно мгновение, и никогда более не повторялось». Этот ускользающий, неповторимый и неуловимый характер жизни наглядно изображается мастерами дзэн, которые сравнивают его с молнией или искрой, возникающей при ударе камня о камень (*шань дянью куан, цзи ши хуо* — так звучит эта фраза).

Идея прямого метода, к которому прибегают мастера, заключается в том, чтобы схватить эту ускользающую жизнь в момент ее проблеска, а не после того, как все произошло. В момент проблеска нет времени на вспоминание или формулирование идей. Рассудок здесь бесполезен. Конечно, язык может быть использован, но он так долго был связан с мышлением, что утратил свою непосредственность и самостоятельность. Пока используются слова, они отражают смысл, рассудочную деятельность, но не имеют непосредственной связи с жизнью; они указы-

вают на то, что не содержится в них самих; они являются слабым отголоском или образом ушедшего. По этой причине мастера часто избегают таких выражений и утверждений, которые так или иначе доступны логическому разумению. Их цель — заставить ученика сконцентрировать свое внимание на самом предмете, который он хочет ухватить, не задерживаясь на том, что даже отдаленным образом способно его отвлечь. Поэтому если мы пытаемся найти смысл в *дхарани*, или возгласах, или в абсурдном наборе звуков, используемых в целях пробуждения, мы удаляемся от истины дзэн. Следует проникнуть в сам ум как источник жизни, из которого происходят все эти слова. Удар палкой, выкрик «квац!» или удар по мячу должны пониматься именно в этом смысле, то есть как прямое проявление жизни, более того, — как сама жизнь. Поэтому прямой метод не всегда состоит в насильственном утверждении жизненной силы, но чаще — в изящном движении тела, ответе на зов, во внимании к журчащему ручью или поющей птице, словом, в любом из наших самых обычных ежедневных жизненных проявлений.

Рэйуна (Лин-юнь) спросили однажды:

— Какими были вещи до того, как в мир пришел Будда?

В ответ он поднял хоссу.

— Каковы были вещи после прихода Будды?

Он снова поднял хоссу. Это поднятие хоссу для демонстрации истины дзэн было очень популярно у мастеров. Как я уже говорил, хоссу и посох были религиозными атрибутами мастера, так что естественно, что именно они использовались, когда с вопросами приближались какие-нибудь монахи. Однажды Обаку Киун (Хуан-бо Си-юнь) поднялся на кафедру, но когда все монахи собрались, он, орудуя посохом, выгнал всех вон. Только они покинули зал, он окликнул их, и монахи повернули головы назад.

Мастер сказал: «Луна похожа на лук, меньше — на дождь и больше — на ветер». Таким образом, мастера очень эффективно использовали посох, и кто бы мог представить, что какая-то трость превратится в инструмент для иллюстрации наиболее глубокой религиозной истины?

Дзёсю был блистательным мастером кратких ответов, его «Речения» (*Гороку*) полны ими, но он был также и последователем прямого метода. Однажды, когда он находился на кафедре, из ряда вышел монах и сделал ему несколько поклонов. Не ожидая дальнейших движений со стороны монаха, Дзёсю сложил руки в знак прощального приветствия. Хякудзё Исэй (Бай-чжан Вэй-чжэн) поступил по-другому. Он сказал монахам: «Вы вскопаете для меня огород, и я поговорю с вами о великом принципе [дзэн]». Когда монахи закончили работу и вернулись к мастеру слушать о великом принципе, он просто протянул руки как бы для объятий и ничего при этом не сказал.

Монах пришел к Энкан Ану, национальному наставнику, и осведомился, что было изначальным телом Вайрочана-Будды. Учитель попросил его передать кувшин, что тот и сделал. Затем учитель сказал: «Поставь его, где взял». Монах послушно подчинился, но, так и не услышав ответа на поставленный вопрос, повторил его. Учитель сказал: «Он давно оставил нас!» В данном случае прямой метод практиковался самим монахом под руководством мастера, но, к сожалению, духовный уровень ученика оказался недостаточным, чтобы он мог ухватить смысл собственного «прямого метода», и, увы, он упустил «старого Будду»!

Нечто подобное произошло и в другом случае: Сэкисо (Ши-шуан) спросил Энти (Юань-чжи), который был учеником Якусана (Юэ-шань): «Если после вашей смерти кто-либо спросит меня о высшем

событии, что мне ему ответить?» Мастер не сказал ничего, а вместо этого позвал служку, который сразу откликнулся. Обратившись к службе: «Наполни кувшин», мастер какое-то время оставался в молчании, а затем спросил Сэкисо: «О чем ты спрашивал меня?» Сэкисо повторил вопрос, после чего мастер поднялся и покинул комнату.

Как отмечали некоторые наставники, дзэн свойствен нашему обычному складу ума, в нем нет ничего сверхъестественного, необычного или чересчур умозрительного, того, что выходило бы за рамки нашей повседневной жизни. Когда вы чувствуете сонливость, вы идете спать; когда вы голодны, вы едите; подобно птицам небесным и цветам полевым, вы живете «не заботясь о жизни, о пище, о питье, о том, чем прикрыть тело». Это и есть дух дзэн. Отсюда следует, что никакой специальной, характерной для дзэнского обучения дидактики или диалектики не существует, кроме той, которую высказал Дого. Учеником Тэнно Дого (Дао-у) был Рютан Сосин (Лунь-тань Суй-синь). Он служил у мастера личным помощником. Пробыв некоторое время в таком качестве, он сказал мастеру:

— С тех пор как я к вам пришел, я не получил никаких наставлений относительно умственного развития.

— Все это время, с тех пор как ты пришел, я всегда указывал тебе, как следует развивать ум, — ответил мастер.

— Каким же образом, господин?

— Когда ты приносил мне чашку чаю, разве я не брал ее у тебя? Когда ты подавал мне пищу, разве я не отведывал ее? Когда ты делал мне поклоны, разве я не отвечал тебе тем же? Когда же я забывал тебя инструктировать?

Рютан было повесил голову, но мастер сказал ему:

— Если ты хочешь видеть, смотри прямо внутрь, но если ты попытаешься думать об этом, ты сразу же все утратишь.

Дого Энти (Дао-у Юань-чжи) и Унган Дондзо (Юнь-янь Тань-шэн) были помощниками мастера Якусана, который как-то заметил:

— Я настоятельно советую вам не говорить о том, что непостижимо для нашего интеллекта; если не послушаетесь, у вас вырастут рога. О Энти, что ты на это скажешь?

Энти, услышав это, поднялся с места и покинул комнату. Унган спросил мастера:

— Как это получилось, господин, что брат Чжи не ответил вам?

— У меня сегодня болит спина, — сказал Якусан, — иди, спроси у самого Энти, потому что он понимает.

Унган пришел к своему брату-монаху и обратился так:

— О старший брат, почему ты не ответил сейчас мастеру?

— Лучше вернись к мастеру и спроси его самого, — вот все, что недотепа Унган смог услышать в ответ.

Еще один излюбленный прием, который часто практиковали мастера дзэн, заключался в окликании спросившего или кого-либо другого. Один подобный случай уже приводился, только в другой связи. Типичными и классическими являются следующие. Национальный учитель Чжу трижды окликал своего помощника, на что последний послушно отзывался. Затем учитель сказал: «Я думал, что я к тебе несправедлив, но это ты несправедлив ко мне».¹ Такой же трех-

¹ Монах спросил Сюань-ша: «Почему национальный учитель трижды окликнул своего помощника?» Сюань-ша ответил: «Это хорошо знает помощник». Юнь-цзюй Си проком-

кратный обмен окликами и ответами произошел между Маёку (Ма-гу) и его учителем Рёсуем (Лян-суй), причем последний в конце концов воскликнул: «О, тупица!»

Этот трюк с окликами и ответами практиковался часто, что видно и в другом случае. Некий важный чиновник обратился к Унго Доё (Юнь-цзю Дао-ин):

— Мне сказали, что Почитаемый в мире знал тайную фразу, и Махакашьяпа не скрывал ее; что это была за тайная фраза?

Мастер воскликнул:

— О, ваше благородие!

— Что? — откликнулся чиновник.

— Вы поняли? — спросил мастер.

— Нет, почтенный! — был естественный ответ.

— Если вы не поняли, то была тайная фраза; если вы поняли, в этом полное откровение Махакашьяпы.

ментировал это так: «Действительно ли помощник знает или все-таки он не знает? Если мы скажем, что знает, то почему национальный учитель сказал: „Это ты ко мне несправедлив”? Но если помощник не знает, каков смысл утверждения Сюань-ша? Какое суждение следует вынести по этому вопросу?»

Сюань-цзю Чжэн спросил монаха: «Что же именно понимает помощник?» Монах ответил: «Если бы он не понимал, он бы никогда не откликнулся». Сюань-цзю сказал: «А ты кое-что понимаешь».

Монах спросил Фа-яня: «Какой смысл в том, что национальный учитель окликнул своего помощника?» Фа-янь ответил: «Ты сейчас уходи, придешь в другое время». Юнь-цзю замечает: «Когда Фа-янь говорит это, действительно ли он знает, в чем состоит замысел национального учителя? Или нет?»

Монах подошел к Чжао-чжоу с тем же самым вопросом и услышал следующий ответ: «Это все равно что писать иероглифы в темноте: хотя они и некрасивы, однако их очертания ясны».

Хайкю (Пай-сю), до того как его назначили министром, был губернатором Синан (Синь-ань). Однажды он посетил буддийский монастырь в своем регионе и, обходя помещения монастыря, натолкнулся на изящную фреску и спросил сопровождавших его священнослужителей, кто на ней изображен. «Это один из известных священников», — ответили ему. Губернатор обернулся: «Это его портрет, но где сам этот известный священник?» Сопровождавшие не знали, что ему ответить. Тогда он осведомился, есть ли среди них монахи дзэн, и в ответ услышал: «У нас в монастыре есть новенький, который выполняет черную работу; так вот он выглядит как дзэнский монах». Монаха привели к губернатору, который сразу обратился к нему так: «У меня есть один вопрос, в котором мне бы хотелось разобраться, однако здешние господа не хотят отвечать. Могу ли я просить, чтобы вы ответили за них?» «Я нижайше жду вашего вопроса», — вежливо сказал монах. Чиновник повторил первый вопрос, на что монах громко и четко прокричал: «О, Хайкю!» Хайкю сразу же отозвался: «Здесь, господин!» «Где сейчас известный священник?» — спросил монах. Это открыло губернатору смысл встречного вопроса монаха, в котором он теперь смог уловить ответ на свой первый вопрос.

Случай, происшедший между Исаном (Вэй-шань) и Кёдзаном (Ян-шань), имеет более интеллектуальную форму, и поэтому его легче понять умом, чем эти простые оклики и ответы. Кёдзан был старшим учеником Исана, а одной из характерных особенностей этой школы была совместная демонстрация истины дзэн мастером и учеником. Однажды они пошли собирать чайные листья. Мастер сказал Кёдзану: «Собирая целый день чайные листья, я слышу только твой голос, но не вижу твоего тела; прояви свое изначальное тело, чтобы я смог его увидеть». Кёдзан

потряс чайный куст. Исан сказал: «Ты овладел только его функцией, но ты не добрался до субстанции». Кёдзан ответил: «Мастер, а как насчет вас?» Мастер некоторое время молчал, после чего ученик сказал: «О, мастер, у вас только субстанция, но вы не владеете функцией». «Я освобождаю тебя от своих двадцати ударов», — заключил мастер.

В буддийской онтологии различаются три понятия, которые упоминались выше: субстанция, или тело; признак; и функция, или деятельность. «Тело», или *бхава*, соответствует идее вещества, бытия; «признак» (*лакшана*) — форме, а «функция» (*критья*) — силе. Всякая реальность анализируется буддийскими философами на основе этих трех понятий. Иногда, впрочем, второе понятие, «признак», поглощается «бытием», или «телом». Вне функции не существуют никакие объекты, но функция не имеет места вне того, что порождает ее. Таким образом, эти две идеи, согласно буддийским философам, нераздельны в нашем понимании вселенной. Однако Исан и Кёдзан не были метафизиками и не стали спорить о предмете. Первый потряс куст, а второй постоял молча. Мы не можем утверждать, что в этом стоянии и трясении и заключается дзэн, поскольку можем интерпретировать их философски, но нечто дзэнское определенно просматривается в их ссылках на «тело» и «функцию», наряду с их прямым методом.

До сих пор я описывал прямой метод, лишенный насильственного характера, когда телу наносят повреждения или вызывают у человека нервный шок, но мастера, не колеблясь, прибегают к нему, когда видят необходимость в жесткой встряске ученика. Прямотой и резкостью своих действий в первую очередь прославился Риндзай; острие его меча проходило прямо сквозь сердце оппонента. Одним из его учеников был монах Дзё (Дин). Когда он спросил

мастера о фундаментальном принципе буддизма, Риндзай спустился со своего соломенного стула и, схватив монаха, ударил его ладонью, после чего отпустил. Дзё в недоумении застыл, а когда сосед упрекнул его в том, что он не поклонился мастеру, сразу сделал это и внезапно пробудился к истине дзэн. Позднее, проходя по мосту, он встретил группу из трех буддийских ученых, один из которых спросил Дзё:

— Река дзэн глубока, и ее глубину нужно измерить. Что это означает?

Дзё, ученик Риндзая, мгновенно схватил спросившего и хотел было сбросить с моста, но остальные вмешались и попросили Дзё пожалеть нахала. Он отпустил схоласта со словами:

— Если бы не вы, он бы лично измерил глубину дзэн.

Для этих людей дзэн не был шуткой или какой-то игрой с концепциями; наоборот, он был очень серьезной вещью, за которую они отдали бы всю жизнь.

Риндзай был учеником Обаку (Хуан-бо), но, находясь при мастере, не получал никаких особых наставлений по поводу дзэн: стоило ему спросить о фундаментальной истине буддизма, Обаку сразу наносил удар. Однако именно эти удары открыли глаза Риндзая на высшую истину дзэн, после чего он воскликнул:

— В конце концов, буддизм Обаку немногого стоит!

В Китае и Корее те немногие формы дзэн, которые дошли до нас, принадлежат в основном к школе Риндзая. Строгостью и жизненностью, которая сохраняется до сих пор, риндзайская школа в Японии обязана трем ударам Обаку, так доброжелательно нанесенным его бедному ученику. Фактически в ударе или пинке содержится больше истины, чем в многословных логических рассуждениях.

Во всяком случае мастера дзэн были предельно искренними, когда требовалось продемонстрировать дзэн.

Интересен такой случай. Когда однажды То-Импо (Тэн Инь-фэн) катил тележку, он наткнулся по дороге на мастера Басо, вытянутые ноги которого загораживали проезд. То-Импо сказал:

— Не могли бы вы убрать свои ноги?

— Вещь, однажды вытянутая, никогда не может быть убрана, — ответил мастер.

— В таком случае вещь, которую однажды прокатили, не может вернуться назад.

Его тележка проехала прямо по ногам мастера и, конечно, поранила их. Позже Басо пришел в зал для проповедей с топором и обратился к монахам:

— А ну-ка, пускай тот, кто недавно поранил ноги старого мастера, выйдет вперед.

То-Импо вышел и подставил шею в готовности расстаться с головой, но мастер спокойно отложил топор.

То-Импо был готов отдать свою жизнь для подтверждения истинности своего поступка, нанесшего вред мастеру. Подражание и симуляция процветали всегда и везде, поэтому Басо хотел удостовериться, что То-Импо подлинным образом осознал дзэн. Когда речь заходит об этом, мастера, не колеблясь, принесут любую жертву. В случае с Нансэном этой жертвой оказался котенок; Кёдзан разбил зеркало; одна женщина, последовательница дзэн, сожгла целый дом; другая женщина бросила своего ребенка в реку. Последний случай является из ряда вон выходящим и, возможно, единственным, известным нам из истории дзэн. Менее значительные случаи, наподобие перечисленных выше, происходят во множестве, и мастера дзэн относятся к ним как к заурядным явлениям.

Поскольку я не ставил себе цель исчерпывающе описать все разнообразные методы демонстрации или, скорее, реализации истины дзэн, к которым прибегают мастера разных школ, все то, что о них было сказано выше, кажется вполне достаточным для создания по крайней мере общего впечатления об отличительных чертах дзэн-буддизма. Какие бы объяснения ни давались критиками и учеными по поводу философии дзэн, нам в первую очередь следует принять новую точку зрения на вещи, которая целиком лежит вне сферы нашего обычного сознания. Или, скорее, эта новая точка зрения приобретается нами при достижении высшего предела нашего понимания, внутри которого, по нашему мнению, мы заключены и через который невозможно прорваться. Большинство людей останавливается у этого предела, пребывая в убеждении, что дальше двигаться невозможно. Но те, чье духовное видение способно проникнуть сквозь эту пелену контрастов и противоречий, внезапно ее обретают. Они бьются о стену в крайнем отчаянии, и вдруг, неожиданно, открывается путь в абсолютно новый мир. Вещи, доселе представавшие прозаическими и обыденными, даже сковывающими, теперь реорганизуются по совершенно новой схеме. Старый мир смыслов и чувств исчезает, на его месте возникает нечто совершенно новое. Мы вроде бы остаемся в том же объективном окружении, но субъективно мы обновляемся, рождаясь заново.

У Дао-цзы (Годоси) был одним из величайших художников Китая во времена танского императора Сюань-цзуна. Его последней работой, согласно легенде, был пейзаж, заказанный императором для украшения одной из стен дворца. Художник скрывал законченное произведение за покрывалом, а когда приехал император, снял его. Восхищенному правите-

лю открылась великолепная панорама лесов, высоких гор и бескрайнего неба с облаками, людьми на холмах и летящими птицами.

— Смотрите, — сказал художник, — в пещере у подножия этой горы обитает дух. — Он хлопнул в ладоши, и вход в пещеру открылся. — Внутри такая красота, что не описать словами, — продолжил художник, — разрешите мне проводить вас. — Сказав это, он вошел внутрь; врата закрылись за ним, и прежде чем ошарашенный император смог пошевелиться и открыть рот, у него на глазах все исчезло, и на белой стене не осталось никакого следа от произведения художника. У Дао-цзы больше никто не видел.

Мастер исчез, и стерлось все изображение; но из этого ничто возникает новый духовный мир, обитая в котором мастера дзэн исполняют всевозможные эксцентрические действия, поощряют любую абсурдность, но при этом остаются в совершенном согласии с природой вещей, в которой движется мир, очищенный от лжи, условности, симуляции и интеллектуальных околичностей. Если человек не проник в мир этой реальности, истина дзэн навсегда останется запечатанной книгой. Вот что я подразумеваю под приобретением новой точки зрения, не зависимой от логики и рассудочного понимания.

Ту же точку зрения по-своему выражает Эмерсон: «Первейшими из этих видов деятельности (такими как манипуляции с числами, могучая сила абстрагирования, трансформации воображения, даже многосторонность и концентрация внимания) являются своеобразные прыжки, чары и воскрешения, созданные воображением. Когда они пробуждаются, человек будто в десять, даже в тысячу раз умножает свою силу. Это открывает великолепное чувство неопределенности, вдохновляет на смелость наше сознание. Мы становимся столь же легкими, как пороховые

газы, и какое-нибудь предложение, прочитанное в книге, или слово, оброненное в беседе, отпускает на волю нашу фантазию, и наши головы уже купаются в галактиках, и наши ноги попирают дно преисподней. Этот дар реален, поскольку нам дается право на такие преувеличения, и, покинув однажды эти границы, мы никогда более не возвращаемся к своему прежнему жалкому педантизму».

Здесь прекрасно выражена разница между «жалким педантом» и тем, кто «вышел за границы». Жил некогда монах, которого звали Гэнсоку (Сюань-цзе), он был одним из главных духовных чинов дзэнского монастыря, руководимого мастером Хогэном (Фаянь) в начале десятого столетия. Он никогда не обращался к мастеру с вопросами о дзэн, поэтому наставник однажды спросил его, почему тот не приходит. Главный служитель ответил:

— Когда я был под началом Сэйхо (Цин-фэн), я достиг понимания истины дзэн.

— Каково же ваше понимание? — спросил мастер.

— Когда я спросил своего учителя, кто есть Будда, он ответил: Бин-дин Тун-цзы приходит за огнем.

— Это хороший ответ, — сказал Хогэн, — но, возможно, вы неправильно его поняли. Как вы истолковываете его смысл?

— Хорошо, — сказал священник, — Бин-дин — бог огня; когда он сам приходит за огнем, это подобно тому, как я, с самого начала будучи Буддой, хочу знать, кто есть Будда. После этого вопросы излишни, поскольку я сам — Будда.

— Вот! — воскликнул мастер, — так я и думал! Вы совершенно не правы!

Служитель Гэнсоку был сильно обижен, что его точка зрения не получила одобрения, и оставил монастырь. Хогэн заметил, что если тот вернется, то

может быть спасен, если нет — потерян навсегда. Гэнсоку, пройдя какое-то расстояние, сообразил, что такой учитель пятисот монахов, как Хогэн, не стал бы упрекать его без причины, поэтому вернулся к старому мастеру и выразил желание быть наставленным в дзэн. Хогэн сказал:

— Вы меня спрашиваете, и я буду отвечать.

— Кто есть Будда?

— Бин-дин Тун-цзы приходит за огнем.

Этот ответ открыл глаза Гэнсоку на истину дзэн, которая совершенно отличалась от того, что он раньше за нее принимал. С этих пор он перестал быть убогим «педантом», но открыл в себе живую творческую душу. Нет необходимости повторять, что дзэн не может быть объяснен, но должен быть пережит. Без этого все разговоры о нем — только порождение идей, жалких своей безжизненностью и бесплодностью.

Есть и другая история, иллюстрирующая необычность дзэнского понимания, отличного от обычного интеллектуального понимания, основанного на идеях и представлениях. В ней, как и в предыдущем случае, повторяется одна и та же фраза. Что касается ее буквального понимания, мы не можем сомневаться в том, что она способна эффективно воздействовать на ум воспринимающего ее человека. Но, как я уже говорил, дзэн является открытием внутреннего сознания человека, и причиной этого открытия может стать случайное, на первый взгляд, событие, имеющее чисто физическую природу, но приводящее к духовному результату. Это открытие является тем, о чем мы, будучи внешними людьми по отношению к внутренней жизни данного индивида, не способны судить заранее; мы узнаем о нем только тогда, когда оно происходит, но наставники, наверняка на своем собственном опыте, знают, когда это открытие должно состояться и как его вызвать. Изучающие психоло-

гию дзэн могут здесь найти интересную тему для исследования.

Суйган Касин (Цуй-янь Кэ-чжэнь) был учеником Дзимё (Цзы-мин, 986—1040), одного из величайших мастеров династии Сун, при котором риндзайская школа дзэн разделилась на две ветви — Орю (Хуан-лун) и Ёги (Ян-ци). Касин гордился тем, что его учителем был такой мастер; сам он еще не был мастером, но думал, что является им. Когда он беседовал с другим учеником Дзимё, тот его разоблачил и высмеял. Однажды они прогуливались, ведя разговор о дзэн. Его друг подобрал кусок черепицы и, установив ее на плоский камень, сказал:

— Если ты скажешь слово об этом сооружении, я назову тебя подлинным учеником Дзимё.

Касин заколебался, пытаясь и так и сяк придумать ответ. Его друг выразил нетерпение словами:

— Нерешительность и колебания; ты еще не оставил иллюзии за собой, ты даже во сне не видел, что такое истинное прозрение дзэн.

Касин был пристыжен до глубины души. Он сразу же вернулся к мастеру, который строго упрекнул его, сказав, что возвращаться до окончания летней сессии — против правил. В слезах Касин объяснил, что его брат-монах поставил ему неразрешимую задачу и по этой причине он нарушил монастырские правила и пришел. Мастер резко спросил его:

— Каков фундаментальный принцип буддизма?

Касин прочитал строки:

— Над горными вершинами нет ни облачка; как спокойно луна отражается в волнах!

Глаза мастера сверкнули негодованием, и он прогремел:

— Позор! Такой закаленный человек, как ты, не может так смотреть на вещи! Как ты после этого считаешь освободиться от рождения-и-смерти!

Касин горячо попросил наставлений. Мастер сказал:

— Спрашивай. — После чего Касин повторил первый вопрос мастера:

— Каков фундаментальный принцип буддизма?

— Над горными вершинами нет ни облачка; как спокойно луна отражается в волнах! — прорычал мастер. В этот момент внутренний глаз Касина открылся, и он стал другим человеком.

Позвольте мне в заключение привести проповедь Госо (У-цзу), который уже известен читателю:

— Если люди спросят меня, что такое дзэн, я скажу, что он подобен искусству взлома. Сын взломщика заметил, что отец постарел, и подумал: «Когда он не сможет справляться со своей работой, кто сможет кормить нашу семью, кроме меня? Я должен учиться делу». Он сказал об этом отцу, и тот согласился. Однажды ночью отец взял сына с собой, они пролезли сквозь ограду, вошли в большой дом и открыли огромный сундук. Отец сказал сыну, чтобы тот залез туда и собрал одежду. Как только сын оказался внутри, отец захлопнул крышку и закрыл замок. После этого он вышел во двор и, громко стуча в двери, разбудил всю семью, а сам исчез через дыру в ограде. Жильцы в волнении зажгли свечи, но не обнаружили воров. Сын, который оставался в закрытом сундуке, думал о своем жестоком отце. Он был сильно подавлен, но вдруг в его голове блеснула светлая мысль. Он начал издавать звуки грызущей крысы. Семейство приказало служанке взять свечку и обследовать сундук. Когда крышка была отомкнута, пленник выскочил, задул свечу, оттолкнул служанку и убежал. За ним послали погоню. Заметив колодезь у дороги, беглец поднял большой камень и бросил его в воду. Преследователи столпились у колодца, подумав, что там

спрятался вор. Тем временем он невредимым добрался до отцовского дома и принялся ругать отца. Отец же ответил на это: «Не обижайся, сынок. Просто расскажи мне, как тебе это удалось». Услышав рассказ о приключениях сына, отец сказал: «Ну вот, ты и обучился ремеслу!»

Очерк седьмой

ЗАЛ ДЛЯ МЕДИТАЦИИ И ИДЕАЛЫ МОНАШЕСКОЙ ДИСЦИПЛИНЫ

1

Чтобы получить представление о практической и дисциплинарной стороне дзэн, нам следует познакомиться с таким институтом, как зал для медитации. Так называется система образования, характерная для школы дзэн. Большинство основных монастырей этой школы имеет подобные залы, и жизнь в них больше, чем что-либо другое в дзэн, напоминает исконное буддийское братство (*сангха*) в Индии. Эта система была основана китайским мастером дзэн Хякудзё (Бай-чжан, 720—814) более тысячи лет тому назад. До этого монахи жили в монастырях, принадлежавших школе *винай*, дух которой не совсем соответствовал принципам дзэн. Поскольку дзэн расцветал все сильнее, увеличивалось количество его последователей и росло их влияние, появилась потребность в собственном учреждении, предназначенном исключительно для достижения дзэнских целей. Согласно Хякудзё, монастыри дзэн должны были стать ни хинаянскими, ни махаянскими, но соединить дисциплинарные методы обеих школ новым и оригинальным образом, наиболее подходящим для осуществления идеалов дзэн, как они понимались мастерами того времени.

Оригинал трактата, принадлежавшего перу Хякудзё, трактата, в котором содержался подробный устав дзэнского монастыря, был утрачен. То, что имеется в нашем распоряжении, относится ко временам династии Юань и отражает действительную жизнь монастыря той эпохи, который наследовал традициям старой системы, хотя, конечно, он до некоторой степени был приспособлен к новым историческим условиям. Эта книга была составлена при содействии правящего императора Шу и поэтому называется *Императорское издание правил дзэнского монастыря*. В Японии монастыри дзэн никогда не учреждались на столь мощной основе, как в Китае, и потому там соблюдались не все правила, зафиксированные в «Императорском издании». Однако их дух и все, что было применимо к японской жизни и ее условиям, были восприняты. Идеалы дзэнского образа жизни никогда и нигде не упускались из виду. И прежде чем двинуться дальше, мне хотелось бы вкратце остановиться на одном из таких идеалов, к которому стремились все последователи дзэн, поскольку он связан с наиболее важной и примечательной стороной дзэнской монастырской жизни.

Эта особенность, конечно, отличает дзэн от других буддийских школ, появившихся в Китае, и считается характерно дзэнской, одушевляющей всю его долгую историю. Я имею в виду отношение к работе или службе. Хякудзё оставил знаменитое высказывание, которое служило руководящим принципом его жизни и которое является самым духовным началом зала для медитации. Оно звучит так: «Нет работы, нет еды». Когда его преданные ученики сочли, что он слишком стар для работы в саду, которая была его каждодневным занятием наряду с проповедями и наставлением монахов в дзэн, они спрятали все его садовые инструменты, потому что он не слушался их увещеваний. В ответ он отказался есть, заявив: «Нет

работы, нет еды». Таким образом, во всех залах для медитации физический труд для монаха считается жизненной необходимостью. Его содержание целиком практично, и в основном это ручной труд, такой как подметание, уборка, приготовление пищи, сбор топлива, обработка почвы или сбор пожертвований по окрестным и отдаленным селам. Никакой труд не считается унижающим достоинство, и среди монахов преобладает совершенное чувство братства и демократизма. Как бы тяжела или отвратительна, с обыденной точки зрения, ни была выполняемая работа, они не чураются ее. Они верят в святость ручного труда, занимая себя любым доступным способом. Они не лодыри, как некоторые другие так называемые монахи или нищие странники, например из Индии, которые не трудятся, — по крайней мере физически.

В этом освящении труда мы видим выражение практической склонности китайского ума. Когда я говорил, что дзэн стал китайской интерпретацией доктрины просветления, дзэнское отношение к труду существенно не влияло на мои суждения. Однако, с практической точки зрения, труд составляет настолько важную часть дзэнской жизни, что одно не может рассматриваться отдельно от другого. В Индии монахи нищенствуют; с целью медитации они удаляются от мирских забот в какое-нибудь тихое место и, поскольку получают экономическую поддержку от своих светских почитателей, не стремятся выполнять какую-либо черную работу, как это делают китайские и японские монахи. Спасением дзэн-буддизма от вырождения в квиетизм или просто в интеллектуальную гимнастику, которая с фатальной неизбежностью сопровождала другие школы буддизма, безусловно было его поклонение труду. Независимо от своей психологической ценности он оказался эффективным фактором сохранения здоровья и чис-

тоты дзэн-буддизма на протяжении длительной истории его развития.

Каким бы ни было историческое значение труда, Хякудзё должен был иметь глубокое знание человеческой психологии, если сделал труд руководящим принципом монастырской жизни. Его идея «Нет работы, нет еды»¹ вряд ли основана на экономической или этической оценке жизни. То, что никто не заслуживает своего хлеба насущного, если не зарабатывает его в поте лица, не было единственным его мотивом. Действительно, добродетелью является не есть дармовой хлеб, и уже с ранней эпохи развития буддизма многие его последователи считали очень неблагоприятным делом жить за чужой счет и чужие сбережения. Цель же Хякудзё, которую, возможно, он преследовал бессознательно, была в большей степени психологической, несмотря на то что он открыто заявлял: «Нет работы, нет еды». Эта цель состояла в том, чтобы спасти монахов от психического оцепенения или от негармоничного развития ума, которое часто связано с привычкой монахов к занятиям медитацией. Если во имя осуществления духовных истин допускается атрофия мускулатуры или если ум и тело не подвергаются практическому испытанию, такое разделение в общем приводит к вредным последствиям. Поскольку философия дзэн состоит в том, чтобы превзойти дуалистическую концепцию плоти и духа, его практическое воплощение естественным образом, говоря дуалистически, будет проявляться в том, чтобы нервы и мускулы находились в постоянной готовности как абсолютно послушные слуги ума, и у нас не было бы повода говорить, что дух уже созрел,

¹ Буквально: «День без работы — это день без еды». Ср.: 2 Фес. 3, 10: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь». Примечательно, что св. Франциск Ассизский поставил это правило первым в своем братстве.

а плоть еще слаба. Какая бы религиозная истина не содержалась в этом последнем утверждении, психологически оно вытекает из отсутствия надежного канала связи между умом и мускулатурой. Если руки не тренированы для привычного выполнения совместной с мозгом работы, кровь прекращает равномерную циркуляцию по всему телу, она скапливается в одном месте, особенно в мозге. Результатом будет не только нездоровое состояние тела в целом, но и состояние психической вялости или сонливости, при котором идеи плывут, словно облака. Человек может вполне бодрствовать, а сознание при этом остается вмес­ти­ли­щем дичайших снов и видений, которые совершенно не связаны с действительностью жизни. Фантазии фатальны для дзэн, и те, кто практикует дзэн, считая его формой медитации, рискуют допустить в себя этого коварного врага. Хякудзё настаивал на ручном труде и этим спас дзэн от падения как в яму парадоксализма, так и в яму состояний галлюцинации.

Кроме этих психологических соображений есть и нравственная причина, которая не должна ускользать от нас при оценке мудрости Хякудзё, провозгласившего труд жизненно необходимой составляющей дзэнской жизни: здравость идей должна проверяться их практическим применением. Если они в этом оказываются несостоятельными, то есть не могут воспроизводиться в каждодневной жизни как непрерывная гармония и удовлетворение и не могут наде­лять действительным благом всех, кто имеет к ним отношение, — как одного индивида, так и всех остальных, — их нельзя определять как сильные и практичные. Хотя физическая сила и не является стандартом для оценки ценности идей, последние, как бы они ни были логически содержательны, не обла­дают реальностью до тех пор, пока не соединяются с жизнью. Дзэн особенно подчеркивает, что, если аб-

страктные идеи неубедительны в практическом отношении, они вообще не имеют никакой ценности. Убедительность должна быть таковой благодаря опыту, а не абстракциям, и это означает, что убеждения не имеют твердой основы, если они не могут быть испытаны в нашей действительной жизни. Нравственная уверенность, или «свидетельствование», должна быть поставлена вне и превыше интеллектуального суждения, то есть истина должна являться продуктом индивидуально-го живого опыта. Пустые мечтания — занятие не для них, настаивают последователи дзэн. Конечно, и они сидят спокойно, практикуя *дзадзэн*,¹ поскольку хотят осмыслить уроки, полученные в ходе своей деятельности. Но, поскольку они против того чтобы постоянно «жевать жвачку», все соображения, пришедшие к ним в часы спокойного сидения, они осуществляют и проверяют на действенность в сфере жизненной практики. Я твердо убежден в том, что, если бы дзэн не вложил всю свою веру в осуществление своих идей, его практика уже давно превратилась бы в систему какого-то сомнамбулизма и порождения транса, так что сокровище, с таким умением сохраненное мастерами Китая и Японии, было бы отброшено, как куча гнилья.

¹ *Дзо чань* (*дзадзэн*) — одно из смешанных санскритско-китайских буддийских терминов. По-китайски *дзо* означает «сидеть», а *чань* происходит от *дхьяны*, или *джханы*. Полностью термин звучит как *чаньна*, но для краткости используется первый иероглиф. Сочетание слов *дзо* и *чань* основывается на том факте, что *дхьяна* всегда практиковалась сидя со скрещенными ногами. Эта поза считалась индийцами наиболее подходящей для длительного нахождения в медитации. В данной позе, согласно некоторым японским медикам, центр тяжести находится в нижней части тела, и, когда голова свободна от избыточного переполнения кровью, вся система работает в правильном режиме и создается подходящее настроение организма для осознания истины дзэн.

Может быть, под бессознательным влиянием этих установок последователи дзэн стали рассматривать высокую ценность труда, или службы, как один из своих религиозных идеалов. Без сомнения, эта идея укрепилась благодаря природному трудолюбию и практичности китайского народа, чьим детищем в основном и является дзэн. Остается фактом, что если есть нечто, на чем мастера дзэн сильнее всего настаивают как на практическом выражении их веры, так это служение другим, труд на благо других. Однако этот труд не показной, но тайный, совершаемый так, чтобы другие о нем не подозревали. Экхарт говорит: «То, что человек впитал в ходе созерцания, он должен излить в любви». Дзэн добавил бы: «Излей это в труде», понимая под трудом деятельную и конкретную реализацию любви. Таулер¹ объявил прядение, шитье обуви и другие домашние дела дарами Духа Святого; брат Лоуренс считал священнодействием приготовление пищи; Джордж Герберт² писал:

Кто комнату метет по Твоему Закону,
Тот совершает действие святое.

Все это выражает дух дзэн с практической стороны. Таким образом, все мистики являются практика-

¹ Таулер Иоганн (1300—1361) — доминиканский монах, один из трех великих рейнских мистиков (наряду с Мейстером Экхартом и Генрихом Сузо). Учение Таулера сочетало практическую мистическую теологию со схоластикой в духе Фомы Аквинского. Проповеди Таулера оказали влияние на Мартина Лютера. — *Прим. отв. ред.*

² Герберт Джордж (1593—1633) — английский поэт-мистик, принадлежавший к метафизической школе Джона Донна, автор религиозно-философских поэтических сочинений и прозаических трактатов об обязанностях священника. Священник англиканской церкви. — *Прим. отв. ред.*

ми: они далеки от простой созерцательности, от поглощения чересчур неземными вещами, не от мира сего, не связанными с их повседневной жизнью. Общепринятое представление о том, что мистики — это мечтатели и созерцатели звезд, нуждается в корректировке, поскольку оно не отвечает фактам. Разумеется, с точки зрения психологии, существует самая тесная, самая глубокая связь между практической склонностью ума и определенным типом мистицизма; но эта связь здесь не просто концептуальная или метафизическая. Если мистицизм подлинный, его истина должна быть практической, подтверждающей себя в каждом нашем действии, а вовсе не логической, истинной только в рамках диалектики. Дзэнский поэт Хокодзи¹ сказал:

Как это удивительно, чудесно,
Как это сверхъестественно:
Я приношу воды, я собираю хворост!

2

В Японии зал для медитации (*дзэндо* — по-японски и *чань-тан* — по-китайски) представляет собой прямоугольное сооружение, размеры которого варь-

¹ Он был известным конфуцианцем, учеником Басо (Мацзу), и его жена, а также дочь стали преданными последователями дзэн. Решив, что пришло время покинуть этот мир, он попросил дочь наблюдать за ходом солнца и сообщить, когда настанет полдень. Дочь пришла и сказала отцу, что солнце прошло меридиан и вот-вот будет затмение. Хокодзи вышел, и пока он ожидал упомянутого затмения, дочь села на отцовское сиденье и погрузилась в медитацию. Когда отец увидел, что его дочь ушла в нирвану, он сказал: «Какая сообразительная девчонка!» Сам Хокодзи ушел несколько дней спустя.

ируют в зависимости от количества монахов. Один такой зал, который находился в Энгакудзи,¹ что в Камакура, имел размеры 36 × 65 футов. Настилы около восьми футов в ширину и трех футов в высоту возвышаются вдоль длинных сторон здания, а посередине, во всю длину зала, оставлено пустое пространство. Это пространство использовалось для упражнения, называвшегося *кинхин* (*цзин-син*), что буквально означает «хождение с сутрой». Место, отведенное каждому монаху на полу *татами*, не выходит за пределы одной циновки, три на шесть футов, и здесь он сидит, медитирует, а ночью спит. И летом и зимой постелью ему служит одно большое стеганое одеяло. Постоянной подушки нет, но в качестве временной подушки монах использует собственные пожитки, которых совсем немного: это *кэса* (*кашя* на санскрите), *коромо* (*ряса*), несколько книг, бритва и набор чашек; все это уложено в ящик площадью с квадратный фут и высотой в три с половиной дюйма. Во время путешествий монах несет этот ящик впереди себя подвешенным на ленте через шею. Вся собственность, таким образом, путешествует с хозяином. «Одно платье и одна чашка, под деревом и на камне», — таково образное описание монашеской жизни в Индии. В сравнении с ней жизнь современного дзэнского монаха просто утопает в роскоши. Но все же его потребности сведены к минимуму, и тот, кто встанет на стезю дзэнского монаха, будет вынужден вести самую скромную жизнь.

Желание обладать считается у буддистов наихудшей из страстей, которым подвержены смертные. Действительной причиной нищеты в мире является

¹ Этот исторический храм был, к сожалению, разрушен землетрясением в 1923 г. наряду со многими другими зданиями.

сильнейший импульс стяжательства. Если есть стремление к власти, сильный угнетает слабого; стремясь к обогащению, богатый и бедный всегда скреждают в ненависти мечи. До тех пор пока не укрощены импульсы обладания и власти, будут разражаться международные войны, не утихнут социальные волнения. Разве не может общество быть организовано на совершенно иной основе, чем та, с которой мы свыклись с самого начала истории? Разве нет надежды на то, что когда-нибудь мы перестанем накапливать богатство и стремиться к власти, происходящей только из желания индивидуального и национального возвеличения? Отчаявшись в полной иррациональности дел человеческих, буддийские монахи приняли другую крайность и отрезали себя от любых, даже умеренных и совершенно невинных, радостей жизни. Впрочем, дзэнский обычай уместать все пожитки монаха в маленький ящичек площадью чуть больше квадратного фута и высотой в три дюйма является их немим и до сего дня неэффективным протестом против нынешнего общественного устройства.

В этой связи было бы интересно познакомиться с наставлением, которое оставил своим ученикам национальный учитель Дайто (1282—1337).¹ Он был основателем Дайтокудзи, Киото, в 1326 г. и считается, что провел третью часть своей в общем-то недолгой жизни среди самых низших слоев общества, обитавших под мостом Годзо, — попрошайек и чернорабочих, презираемых так называемыми уважаемыми людьми мира сего. Его не прельщало великолепие состоятельной, престижной храмовой жизни, которую вело большинство буддийских свя-

¹ Дайто, или Дайто-кокуси, — посмертное имя влиятельного дзэнского наставника Сюхо Мётё. — Прим. отв. ред.

щенников того времени, и его не беспокоили мысли о совершении благочестивых, но в реальности ханжеских поступков, которые свидетельствуют только о поверхностности религиозной жизни. Он был сторонником самого простого образа жизни и самого высокого образа мыслей. Его наставление звучит так: «О вы, монахи этого горного монастыря, помните, что вы собрались здесь во имя религии, а не ради одежды и пищи. Пока у нас есть плечи [то есть тело], нам приходится носить одежду, и пока у нас есть рот, нам следует есть; но всегда помните, двенадцать часов в день, что ваше назначение состоит в постижении Непостижимого. Время летит как стрела: никогда не допускайте, чтобы вас смущали мирские заботы. Всегда, всегда будьте настороже. После того как я уйду, некоторым из вас, возможно, достанутся пышные, преуспевающие храмы, башни и залы, священные книги, оправленные в золото и серебро, и приверженцы будут шумно толпиться вокруг вас; некоторые будут проводить часы в чтении сутр и дхарани, долго сидя в созерцании, будут отказываться от сна; они будут, принимая пищу один раз в день и соблюдая посты, на протяжении шести периодов дня совершать все религиозные действия. Пусть они будут столь преданы делу веры, но если их мысли при этом сойдут с таинственного и непередаваемого пути Будд и патриархов, они придут к пренебрежению законом нравственной причинности, плодом чего станет полный крах истинной религии. Все они принадлежат к семейству злых духов; как бы долго ни продолжалось мое отсутствие в мире, они не могут быть названы моими наследниками. Однако достаточно и одного человека, который будет жить среди дикой природы в хижине, крытой одним пучком соломы, и проводить свои дни, питаясь кореньями, приготовленными в горшке с отломанными ножками; но если он будет целеустремленно заниматься изучением своих собст-

венных [духовных] дел, он будет тем самым ежедневно общаться со мной и получать уважение за свой образ жизни. Кто осмелится презирать такого человека? О монахи, будьте усердными, будьте усердными».¹

В Индии буддийские монахи никогда не едят после полудня. Они хорошо едят только раз в день, поскольку их завтрак не является завтраком в английском или американском смысле слова. Поэтому дзэнские монахи тоже не должны были бы принимать пищу вечером. Однако нельзя игнорировать климатические условия Китая и Японии, поэтому у монахов обычно есть и ужин, но для облегчения совести он называется «целебной пищей» (*юэ-ши*). Завтрак, который имеет место ранним утром, еще затемно, состоит из рисовой каши и квашеных овощей (*цукэ-моно*).

Главная трапеза происходит в десять утра и состоит из риса (или смеси риса с ячменем), овощного супа и солений. После полудня монахи доедают то, что осталось от обеда. За исключением случаев, когда их приглашают или устраивают в их честь пышный прием в доме того или иного щедрого покровителя, так они и питаются из года в год. Бедность и простота являются их девизом.

Однако не следует считать аскетизм идеалом дзэнской жизни. Дзэн в высшем смысле не является ни аскетизмом, ни какой-либо другой этической системой. Если на первый взгляд кажется, что он отстаивает идеал сдержанности или непривязанности, данный факт лежит всего лишь на поверхности, поскольку дзэн, будучи школой буддизма, в той или иной степени унаследовал и дух традиционной индий-

¹ В тех монастырях, которые каким-либо образом связаны с автором этого наставления, оно читается, вернее, распевается до того, как начинается проповедь, или *тэйсё*.

ской практики. Основная идея монашеской жизни состоит в том, чтобы не растрчивать ее впустую, но наиболее полноценно использовать вещи, как они нам даны, и это также соответствует духу буддизма в целом. Ведь интеллект, воображение и другие психические способности, так же как и физические объекты, окружающие нас, в том числе и наши тела, даются нам для раскрытия и укрепления высших способностей, которыми мы наделены как духовные существа, а не просто для удовлетворения наших личных прихотей и желаний, неизбежно вступающих в конфликт с интересами и правами других людей. Вот такие внутренние идеи лежат в основе идеала простоты и бедности монашеской жизни.

3

Застольные привычки дзэнских монахов обладают некоторыми существенными особенностями, я вкратце их опишу.

В урочный час раздается удар гонга, и монахи, взяв свои чашки, организованно выходят из медитационного зала и направляются в столовую, в которой расставлены низкие голые столы. Руководитель звонит в колокольчик, и монахи садятся. Ставятся чашки, которые, кстати, сделаны из дерева или бумаги и хорошо отлакированы. Набор состоит из четырех или пяти посуды, сложенных одна в другую. Когда блюда расставлены и прислуживающие монахи обходят кругом, подавая суп и рис, читается *Праджняпарамита хридая сутра*,¹ а вслед за ней «Пять

размышлений» о приеме пищи, которые звучат так: «Во-первых, чего я достоин? Откуда происходит это подношение? Во-вторых, принимая это подношение, я должен сознавать свои недостатки. В-третьих, чтобы стоять на страже своего сердца, необходимо избегать таких ошибок, как вожделение и т. п. В-четвертых, эта пища принимается в качестве целебного средства, для того чтобы поддерживать тело в хорошем состоянии. В-пятых, эта пища принимается, чтобы обеспечить духовные достижения». После этих «размышлений» монахи продолжают думать о сущности буддизма: «Первый глоток делается для отсечения всего злого, второй глоток — для практики всего доброго, третий глоток — во имя спасения живых существ, чтобы все они наконец снискали состояния Будды».

После этого монахи готовы взять свои палочки, но прежде чем начать трапезу, они вспоминают демонов, или духов, обитающих где-то в тройном мире; и каждый монах берет из своей чашки около семи зерен, предлагает их этим невидимкам со словами: «О вы, демоны и другие невидимые существа (духовные сущности), я предлагаю это вам, и пусть эта пища наполнит десять направлений света, и все демоны и другие духовные сущности ею насытятся».

Блаженства; 3) Будда Шакьямуни в своих бесконечных проявлениях как Тело Трансформации; 4) Будда Майтрея, который должен явиться в будущем; 5) все Будды прошлого, настоящего и будущего из десяти направлений света; 6) великий святой бодхисаттва Манджушри; 7) великий нравственно-совершенный бодхисаттва Самантабhadра; 8) великий сострадательный бодхисаттва Авалокитешвара; 9) все досточтимые бодхисаттвы-махасаттвы и 10) Махапраджняпарамита.

¹ Я должен также упомянуть, что после чтения *Хридая сутры* выкликаются следующие имена будд и других бодхисаттв: 1) Будда Вайрочана в своем незапятнанном Теле Закона; 2) Будда Вайрочана в своем совершенном Теле

Во время еды царит тишина. Блюда передаются бесшумно, не произносится ни единого слова. Прием пищи является серьезнейшим делом. Если монах хочет добавки риса, он протягивает руки перед собой. Монах-официант замечает это и, подойдя с сосудом, который называется *охати*, садится перед голодным монахом. Последний берет свою чашку и, прежде чем передать ее официанту, слегка проводит своей рукой по доньшку. Это делается для снятия грязи, что могла попасть на доньшко и может, следовательно, испачкать руку официанта. Пока чашка наполняется, едок держит руки сложенными. Увидев, что риса достаточно, он слегка потирает руки, что означает: «Достаточно, спасибо».

По окончании трапезы в посуде ничего не должно оставаться. Монахи съедают все, что им подается, «до последней крошки». Такова их религия. После четвертой порции риса трапеза обычно заканчивается. Руководитель хлопает деревянными дощечками, и официанты приносят горячую воду. Каждый едок наполняет ею свою самую большую чашку и тщательно моет в ней остальные, после чего вытирает их куском тряпки, которую носит с собой. Теперь по кругу проходит деревянная бадья для помоев.¹ Каждый монах собирает свои чашки и снова обтирает их, говоря при этом: «Теперь я закончил есть, и мое физическое тело насытилось: я чувствую, что моя сила воли теперь потрясет десять направлений света и будет господствовать над прошлым, настоящим и будущим; обращая и причину, и следствие на благо

¹ Когда проходит по кругу помойное ведро, снова вспоминают духовных сущностей: «Эта вода, в которой были помыты мои чашки, имеет вкус небесного нектара. Я теперь предлагаю ее бесчисленным духам мира: пусть они насытятся и удовлетворятся! Ом ма-ку-ра-сай (на пекинском диалекте — *мо-сю-ло-си*) сваха!»

всех существ, пусть все мы обязательно преуспеем в обретении чудесных способностей!» Столы пустеют, и на них остаются только те рисовые зерна, которые были предложены духам в начале трапезы. Раздается хлопок деревянных дощечек, выражается благодарность, и монахи покидают столовую той же организованной процессией, как и пришли.

4

Их трудолюбие вошло в поговорку. В день, не предназначенный для домашней учебы, вскоре после завтрака — в половине шестого летом и в половине седьмого зимой, — монахов можно застать на монастырском дворе или в окрестных деревнях за сбором пожертвований или обрабатывающими поля, принадлежащие дзэндо. Они содержат монастырь внутри и снаружи в абсолютном порядке. Когда мы иногда говорим: «Это похоже на дзэнский монастырь», то имеем в виду именно это. Собирая пожертвования, монахи проходят многие мили. Обычно у дзэндо есть несколько покровителей, чьи дома они регулярно посещают и получают поддержку в виде риса и овощей. Часто можно увидеть, как они толкают по проселочной дороге тележку с тыквами или картошкой. Они трудятся так же напряженно, как и обычные люди. Иногда они выходят в лес собирать хворост или дрова, знают они толк и в сельском хозяйстве. Поскольку они должны себя обеспечивать, — они и крестьяне, и рабочие, и специалисты. Поэтому они часто сами строят зал для медитации под руководством архитектора.

Братство монахов является самоуправляемым целым. У них есть собственные повара, инспекторы, управляющие, сторожа, знатоки церемоний и т. д. Во времена Хякудзё существовало десять видов

таких обязанностей, однако подробности о них неизвестны, поскольку их «Правила» утеряны. Хотя мастер, или учитель дзэндо, является душой братства, он напрямую не связан с его управлением. Это прерогатива старших членов сообщества, чьи качества были проверены на протяжении многолетней практики. Когда обсуждаются принципы дзэн, человек может дивиться их глубокой и тонкой метафизике, если таковая есть, и воображать себе этих монахов как группу серьезных, сосредоточенных мыслителей с бледными лицами, отрешенных от всего мирского. Однако в реальности они прежде всего обычные смертные, занятые рутинной работой. Но они также и весельчаки, острословы, готовые помочь друг другу, не презиравшие никакой работы, которая обычно считается низкой и недостойной руки образованного человека. Среди них постоянно витает дух Хякудзё.

Работают не только монахи, но и сам мастер. Согласно Хякудзё, все должны сотрудничать и равномерно распределять работу между собой, невзирая на ранги. Поэтому мастер вместе со своими учениками работает в поле, сажает деревья, полет огород, собирает чай и занимается любым другим физическим трудом. Пользуясь такой возможностью, он дает им практические уроки в дзэн, и ученики так же не упускают случая применить его наставления.

Когда Дзёсю подметал двор, один монах спросил его: «Как может даже одна пылинка попасть на эту святую землю?»

Дзёсю ответил:

— О, вот еще одна!

В другой раз, когда мастер снова подметал двор, Лю, государственный министр, нанес визит в монастырь и сказал убиравшему мастеру:

— Как это получается, что такой мудрый великий человек, как вы, должен выметать пыль?

— А ее заносят с улицы,¹ — ответил мастер.

Когда Нансэн работал во дворе со своими монахами, Дзёсю, которому было поручено следить за огнем, внезапно закричал:

— Огонь! Огонь!

Тревога заставила всех монахов прибежать в спальное помещение. Увидев это, Дзёсю закрыл дверь и заявил:

— Если скажете слово, я открою дверь.

Монахи растерялись, однако мастер Нансэн через окно бросил ключ от дверей в помещение. После этого Дзёсю распахнул двери.

Работая в огороде, монах случайно перерезал своей лопатой дождевого червяка, после чего спросил мастера Тёса (Чжан-ша Чэнь):

— Червяк разрезан пополам, но обе его части до сих пор извиваются: в какой из них присутствует природа Будды?

Мастер ответил:

— Отбрось иллюзии!

— Я не могу остановить эти извивания, господин, — не отставал монах.

— Разве ты не видишь, что еще не рассеялись стихии огня и воздуха?

Когда Сико (Цзы-ху) и Сёко (Шэн-гуан) работали в саду, случилось то же самое, и Сёко спросил мастера о реальной жизни червяка. Мастер молча взял грабли и ударил сначала по одной части червяка, потом по другой и, наконец, по промежутку между ними. Затем бросил грабли и ушел.

Однажды Обаку полот мотыгой сорняки и, увидев Риндзая без мотыги, спросил:

— Как это может быть, что ты без мотыги?

¹ Этот вопрос по поводу пыли напоминает замечание Беркли: «Мы сначала поднимаем пыль, а потом жалуемся, что ничего не видно».

— Кто-то унес ее, господин, — ответил Риндзай.

После этого Обаку попросил его подойти, чтобы обсудить с ним этот вопрос. Риндзай подошел. Обаку, подняв свою мотыгу, сказал:

— Только и всего, но весь мир не способен ее поднять.

Риндзай отобрал мотыгу у мастера и поднял ее вверх, говоря:

— Как же получилось, что она теперь в моих руках?

— Вот человек, который сегодня занят серьезной работой! — заметил Обаку и после этого ушел в свою комнату.

На следующий день, увидев, как Риндзай оперся на мотыгу, Обаку сказал ему:

— Ты устал?

— Я даже не поднимал своей мотыги, как я мог устать?

Тогда Обаку ударил его, но тот схватился за палку и толкнул мастера на землю. Обаку позвал Ино (*кармадана*) помочь ему подняться с земли. Ино откликнулся и поднял мастера со словами:

— Почему вы допустили такую грубость со стороны этого безумца?

Поднявшись на ноги, мастер ударил Ино. После этого Риндзай принялся копать землю с такими словами:

— Кремируют в других местах, но здесь все вы будете похоронены живо.

Случай о том, как Исан и Кёдзан собирали чайные листья, уже был рассказан в одном из предыдущих очерков. Разумеется, история дзен изобилует подобными случаями, показывающими, что мастера стараются использовать любую возможность для наставления своих учеников. Совсем тривиальные, на первый взгляд, события повседневной жизни настав-

никами подаются так, что приобретают глубочайший смысл. В любом случае все эти «мондо» достаточно красноречиво иллюстрируют общее направление монашеской жизни давних времен, где дух труда и службы так нераздельно и гармонично соединялся с возвышенными мыслями о глубоко духовных предметах.

5

Таким образом, монахи развивают свои способности в полную меру. Они не получают обычного, то есть формального образования, которое основано главным образом на книгах и абстрактном наставлении. Монашеская же дисциплина и знание являются практическими и действенными, поскольку основной принцип жизни дзэндо заключается в «обучении делом». Они презируют так называемое мягкое образование, которое подобно измельченной пище для выздоравливающих. Молва считает, что когда у львицы рождаются львята, она дня через три сталкивает их с высокого обрыва и наблюдает, смогут ли они выкарабкаться оттуда к ней. Тех, кто не выдержал испытания, она оставляет на произвол судьбы. Так это или нет на самом деле, но подобным образом поступают и наставники дзэн, которые относятся к ученикам отнюдь не с нежностью. Монахам недостает одежды, они не могут потешить себя избытком пищи, продолжительным сном, и в довершение всего — у них много работы, как физической, так и духовной. Внешние потребности и внутренние усердия, если над ними работать идеально, в итоге вырабатывают превосходный характер, хорошо тренированный как в дзэн, так и в реальной жизни. Эта уникальная система образования, которая по-прежнему сохраняется в каждом дзэндо, не слишком широко известна в мире, даже в нашей стране. А безжалост-

ные потоки современного торгашества не оставляют в покое ни одного уголка, и одинокий островок дзэн может быть вскоре затоплен, как и все прочее, волнами низменного материализма. Даже монахи утрачивают понимание великого духа знаменитых мастеров. Хотя в монастырском образовании есть элементы, которые нуждаются в улучшении, его дух высокой религиозности и почтительности должен быть сохранен, если дзэн вообще предназначен для дальнейшей жизни.

Теоретически философия дзэн превосходит весь диапазон рассудочного понимания, она не связана рамками противоположностей. Однако дзэн — это весьма скользкая почва, и далеко не всем удастся пройти по ней с поднятой головой. Когда на ней спотыкаются, результат оказывается порой катастрофическим. Подобно некоторым средневековым мистикам последователи дзэн могут превратиться в распутников, потерявших всякий контроль над собой. В истории немало тому свидетельств, и психология может легко объяснить процесс такой дегенерации. Поэтому один мастер дзэн сказал: «Пусть идеал человека способен достигать высоты короны Вайрочаны (высшего божества), в жизни человек может быть настолько смиренен, что простирается перед стопами ребенка». Иными словами, «кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою».¹ Поэтому монастырская жизнь строго отрегулирована, и всем ее мелочам придает силу полное подчинение духу, о котором уже говорилось. Смирение, бедность и внутренняя святость — эти идеалы дзэн спасают его от скатывания до уровня средневековых противников условностей. Отсюда понятно, что дисциплина дзэндо играет большую роль в учении дзэн и его

практическом применении в нашей повседневной жизни.

Когда Танка (Дань-ся Тянь-жань, 738—824, династия Тан) остановился в столичном монастыре Эриндзи, было настолько холодно, что он взял одну из установленных там скульптур Будды и, чтобы согреться, развел из нее костер. Служитель храма, увидев это, был потрясен:

— Как вы осмелились сжечь моего деревянного Будду?

Танка, у которого был вид, будто он ищет что-то палочкой среди золы, ответил:

— Я собираю в золе священные шарира.¹

— Откуда же взяться шарира при сжигании деревянного Будды?

— Если я не найду здесь шарира, можно мне сжечь двух оставшихся Будд? — парировал Танка.

Смотритель храма чуть не лишился чувств, протестуя против видимого кощунства Танка, однако гнев Будды так и не обрушился на последнего.

Хотя можно и усомниться в исторической достоверности этой истории, однако она достаточно примечательна, и все мастера дзэн высоко оценивают духовный уровень осквернителя Будды Танка. Когда позднее монах спросил мастера об идее Танка сжечь статую Будды, мастер сказал:

— Если холодно, мы садимся вокруг очага, где горит огонь.

— Так он согрешил или нет?

— Если жарко, мы идем в бамбуковый лог, что у ручья, — был ответ.

Нельзя не процитировать другой комментарий этой истории, поскольку это один из самых важных вопросов в изучении дзэн. Когда Суйби Мугаку

¹ Мр 9 : 35. — Прим. отв. ред.

¹ Шэ-ли, некая неразрушимая субстанция, обычно в форме гальки, остающаяся в костре после кремации святого.

(Цуй-вэй У-сяо), ученик Танка, принес подношения архатам, возможно вырезанным из дерева, к нему подошел монах и спросил:

— Танка сжег деревянного Будду, так зачем же ты делаешь подношения архатам?

Мастер ответил:

— Даже когда он был сожжен, он не мог быть сожжен, а что касается моих подношений, позволь мне делать то, что мне нравится.

— А когда архатам делаются эти подношения, они приходят за ними или нет?

— Ты каждый день ешь или нет? — спросил мастер и, поскольку монах промолчал, добавил:

— Трудно встретить разумного человека!

Какой бы ни была заслуга Танка с чисто дзэнской точки зрения, нет сомнения, что подобные поступки следует рассматривать как святотатство, которого должны избегать все правоверные буддисты. Те, кто еще не достиг полного понимания дзэн, могут скатиться до преступлений и всевозможных излишеств, пусть и во имя дзэн. По этой причине правила монастыря являются очень жесткими, чтобы гордыня сердца могла уйти и чаша смирения была выпита до дна.

Когда Сюко (Чжу-хун), живший при династии Мин, писал книгу о десяти достойных деяниях монаха, один из подобных пылких, самонадеянных собратьев пришел к нему и сказал:

— Какая польза в написании такой книги, если в дзэн ни одну вещь нельзя счесть достойной?

— Пять совокупностей (*скандхи*) опутывают, и четыре стихии (*махабхута*) могут разбушеваться; как же ты можешь говорить, что нет зла?

— Четыре стихии абсолютно пусты, и пять совокупностей вообще не обладают реальностью, — настаивал монах.

Сюко дал ему пощечину и сказал:

— Всезнаек и так слишком много; ты еще не стал реальным, дай мне другой ответ.

Однако монах не ответил и ушел, переполненный злыми чувствами.

— Вот, — сказал мастер, — почему бы тебе сначала не стереть грязь со своего лица?

При изучении дзэн сила всепросветляющего прозрения должна идти рука об руку с глубоким чувством смирения и мягкостью сердца.

Позвольте мне привести в качестве примера, учающего смирению, опыт, который испытывает кандидат в монахи, когда он впервые подходит к залу для медитации. Кандидат может быть оснащен документами, удостоверяющими его способности, может иметь монашеские пожитки, состоящие из уже упоминаявшихся предметов, однако руководители дзэндо не сразу допускают его к себе. Обычно изобретается какая-нибудь формальная отговорка: они могут сказать, что их учреждение не настолько богато, чтобы принять еще одного монаха, или что зал уже переполнен. Если кандидат после этого спокойно уходит, ему более не найдется места нигде: не только в этом конкретном дзэндо, но и в других дзэндо страны, поскольку с таким отказом он столкнется везде. Если же он намерен изучать дзэн, то его не смутит подобный предлог.

Настойчивый кандидат садится в одиночестве на крыльцо и, склонив голову на ящик, который носит перед собой, спокойно ждет. Иногда на ожидающего монаха светит жаркое утреннее или вечернее солнце, но он не меняет своего положения, нисколько не смущаясь. Когда приходит время обеда, его приглашают поест. Это бывает всегда, потому что никакой буддийский монастырь не откажет в еде и крове странствующему монаху. Но после еды новичок вновь выходит на крыльцо и продолжает молчаливо просить о допуске. На него не обращают внимания

до вечера, пока он не попросит ночлега, который также ему предоставляется; он снимает дорожные сандалии, оmyвает ноги, и его провожают в специально отведенное для таких целей помещение. Чаще всего он не находит там никакой постели, так как дзэнский монах должен проводить ночь в глубокой медитации. Выпрямившись, он сидит целую ночь, поглощенный, очевидно, созерцанием «коана».¹ На следующее, как и в предыдущее, утро он выходит в приемный зал и принимает ту же самую позу, выражающую непоколебимое желание быть принятым. Это может продолжаться три, пять, а иногда и семь дней. Тем самым терпение и смирение нового кандидата подвергаются суровому испытанию, пока, наконец, он не допускается к руководителям, которые, тронутые его настойчивостью и серьезностью, пытаются каким-то образом устроить его.

Эта процедура сейчас в определенной степени стала формальностью, но в старину, когда такие вопросы еще не решались рутинным образом, кандидату в монахи приходилось туго, так как его фактически выставляли из монастыря силой. В биографиях старых мастеров мы читаем о еще более жестком и безжалостном отношении к ним.

Зал для медитации живет в обстановке военной строгости и четкости, которые помогают развивать в монашеских сердцах такие добродетели, как смире-

¹ *Гун-ань* — это вопрос, или тема, даваемая студенту для решения. Буквально это слово означает «общественный документ», и, согласно одному дзэнскому ученому, так он называется потому, что служит свидетельством подлинности просветления ученика. Этот термин получил хождение в раннюю эпоху дзэн-буддизма, при династии Тан. В качестве коанов в основном используются так называемые «случаи», или «диалоги» (*мондо*). В следующем выпуске очерков будет помещена специальная глава, посвященная этому предмету.

ние, послушание, простоту и серьезность, поскольку монахи часто склонны без разбора следовать экстраординарным примерам старых мастеров или воплощать на практике в сыром и плохо усвоенном виде высокие доктрины философии шуныты, которые изложены в праджняпарамитском цикле махаянской литературы. Частичное представление о такой жизни мы уже получили из описания трапезных дзэнских традиций.

6

В монашеской жизни существует период, отведенный исключительно для духовной дисциплины, и он не прерывается никаким ручным трудом, кроме самого необходимого. Он называется великий *сэссин* (*чжэ-синь*)¹ и длится неделю, один раз в месяц во время сезонов, именуемых «летняя сессия» и «зимняя сессия». Летняя сессия начинается в апреле и заканчивается в августе, а зимняя начинается в октябре, а заканчивается в феврале. *Сэссин* означает «сосредоточение, или концентрация ума». В этот период монахи не покидают дзэндо, встают раньше, чем обычно, и ложатся позже. Каждый день на протяжении всего периода читается своего рода лекция. Используются учебники, самые популярные из них — *Хэкигансю* и *Риндзайроку*. Они считаются важнейшими книгами школы риндзай. *Риндзайроку*

¹ Я не могу сказать, как давно обычай *сэссина* появился в истории дзэндо. Его нет в «Правилах» Хякудзё, и он не происходит из Китая; скорее всего, он возник в Японии, после Хакуина. В период сессии, как правило являющейся «домашним» сезоном, монахи не путешествуют, а практикуют сэссин и посвящают себя изучению дзэн; но в течение недели, специально отведенной для этого, к учению прикладывается еще большее усердие.

является сборником наставлений и высказываний основателя школы риндзай. *Хэкигансю*, как уже говорилось, — это сборник ста дзэнских «случаев», или «тем», с критическими замечаниями и поэтическими комментариями. Разумеется, используются и многие другие книги. Для обычного читателя они являются чем-то *obscurum per obscurius*.¹ И после прослушивания серии лекций он, читатель, остается в тех же потемках, как и был. Не то чтобы они такие уж малопонятные, но читатель по-прежнему остается при своем желании достичь прозрения истины дзэн.

Лекция является серьезным мероприятием. О ее начале оповещает колокол, который умолкает, когда мастер появляется в зале, где происходит то, что известно как *тэйсё*.² Пока мастер совершает воскурения в честь Будды и своего усопшего наставника, монахи читают короткую дхарани-сутру, называемую *Дайхидзу*,³ или «дхарани великого сострадания». Будучи китайской транслитерацией санскритского оригинала, эта сутра, когда ее читают, не имеет никакого разумного смысла. Возможно, смысл в

¹ Темнее темного (лат.). — Прим. отв. ред.

² То есть *ди-чан*. Тэй означает «нести в руке», «выставлять» или «проявлять», а сё — «рассказывать». Посредством *тэйсё* старый мастер оживает перед собранием, и его рассуждения предстают более или менее ясно. Тэйсё — это не просто объяснения и комментарии к текстам.

³ *Дхарани* — это санскритский термин, происходящий от корня *дхри*, что означает «держать». В буддийской фразеологии так называются заклинания, которые могут иметь различный объем. На другой язык эти фразы не переводятся. Поэтому дхарани совершенно непонятны, когда декламируются монахами в китайских и японских монастырях. Однако предполагается, что они каким-то таинственным образом умножат заслуги и обладают свойством отпугивать злых духов. Позднее понятия дхарани и мантр стали смешиваться друг с другом.

данном случае и не является существенным, достаточно убежденности, что в ней содержится нечто благоприятное, то, что ведет к духовному благополучию. Более интересен способ, в котором она рецитируется. Ее монотонное звучание, сопровождаемое равномерным отбиванием деревянного метронома, *мокугё* (буквально — «деревянная рыба»), подготавливает сознание аудитории к наступающему событию. После троекратного чтения дхарани монахи чаще всего хором декламируют нравоучительную проповедь, составленную основателем монастыря. В настоящее время в некоторых монастырях часто исполняется «Песнь дзадзэн» Хакуина. Ниже следуют переводы Хакуина и Мусо Кокуси;¹ назидательная проповедь последнего является одной из наиболее популярных.

Назидательная проповедь Мусо Кокуси

У меня есть три типа учеников. Те, кто энергично стряхивает с себя всю путаницу внешних условий и целеустремленно посвящает свою мысль изучению собственных [духовных] дел, относятся к первому типу. Те, кто не настолько целеустремлен в учении, но рассеивает свое внимание и увлекается книжной ученостью, относятся ко второму. Тех, кто, закрывая глаза на собственный духовный свет, пытается только улавливать истечения Будд и патриархов, я называю третьим, низшим, типом. Относительно тех умов, что отравлены светской литературой и стремятся только утвердиться в качестве литераторов, можно сказать, что они являются просто мирянами с бритыми головами, которых нельзя сравнить даже с самыми низшими. Те же, кто думает только о пище и крове

¹ Основатель Тэнрюдзи, Киото. Он известен как «учитель семи императоров», жил в 1274—1361 гг.

и предается праздности, могут ли вообще быть достойными черной рясы монаха? Воистину они, по определению старого мастера, являются просто мешалками и рисовыми мешками. Поскольку они не являются монахами, им не позволено называть себя моими учениками, входить в монастырь и в обычные храмы даже ненадолго, не говоря уже о том, чтобы мечтать о кандидатстве в студенты-монахи. Если я, старик, говорю так, вы можете подумать, что мне не хватает всеобъемлющей любви, но я лишь хочу указать им на их ошибки, чтобы они, исправившись, сделались живыми ростками в патриаршем саду.

Песнь медитации Хакуина

Все живые существа изначально являются буддами;
Это как лед и вода:
Если нет воды, нет и льда.
Вне живых существ где искать будд?
Не зная, как близка истина,
Люди ищут ее вдалеке, — какая жалость!
Они подобны тому, кто погружен в воду,
Но плачет от жажды. Жаль!
Они подобны сыну богача,
Который отправляется странствовать с нищими.
Причина наших перерождений в шести мирах
В том, что мы блуждаем во тьме неведения;
Погружаясь в нее все глубже,
Как же нам избавиться от рождения-и-смерти?

Что касается медитации, которую практикуют
в махаяне, —
У нас не хватит слов, чтобы ее вполне восславить.
Такие добродетели совершенства, как милосердие
и нравственность,
Призывание имени Будды,
Покаяние и аскетическая дисциплина,

И многие другие достойные добрые дела —
Все они происходят из практики медитации.
Даже те, кому она удалась хоть один раз,
Увидят, как исчезает их злая карма;
Они не найдут более путей зла,
Но перед ними будет расстилаться Чистая Земля.
Стоит им с почтением в сердце
Услышать эту истину даже единожды,
Восхвалить и радостно обнять ее, —
Они наверняка будут бесконечно благословенны.

Тот, кто, размышляя внутри себя,
Засвидетельствует истину собственной природы,
Истину о том, что собственная природа —
это не природа,
Тот действительно выходит за пределы
логических ухищрений.
Для него открываются врата единства причины
и следствия,
За которыми пролегает тропа недвойственности
и нетройственности.
Пребывая с не-особенным в особенном,
Уходя или возвращаясь, он остается всегда недвижим;
Овладев в мышлении не-мыслью,
В каждом своем действии он слышит голос истины.
Как беспредельны небеса самадхи непривязанного!
Насколько чист и совершенен лунный свет
четверичной мудрости!
В такой момент чего ему не хватает?
Если истина, вечно спокойная, открывает себя для него,
Вся эта земля становится лotosовой Чистой Землей,
И это тело делается телом Будды.

Лекция продолжается около часа. Она достаточно отличается от обычной лекции на религиозную тему, поскольку ее содержание построено не на объяснениях, выдвижении аргументов, апологетике и рассуждениях. Мастер просто воспроизводит вслух то, что вычитывает из текста, лежащего перед ним. Перед

окончанием лекции трижды повторяются четыре великих обета и монахи расходятся по своим местам. Эти обеты таковы:

Как бы ни были бесчисленны живые существа,
я клянусь их всех спасти;
Как бы ни были неисчерпаемы наши греховные
устремления, я клянусь их побороть;
Как бы ни были непостижимы святые учения,
я клянусь их изучить;
Как бы ни был недоступен путь будд,
я клянусь его пройти.

7

Во время сэссина помимо лекций практикуется и так называемый сандзэн.¹ «Делать сандзэн» означает идти к мастеру и представлять свою точку зрения на коан, чтобы мастер оценил ее. В те дни, когда нет особого сэссина, сандзэн может происходить дважды в день, а во время периода сосредоточения, которым является «сэссин», монах должен встречаться с мастером по четыре-пять раз в день. Это общение происходит без свидетелей;² от монаха требуется лично явиться в комнату мастера, где и происходит беседа, начинающаяся самым формальным и торжест-

¹ *Сань-чань* буквально означает «достижение, или изучение дзэн». Это выражение широко используется сейчас в Японии и помимо общего значения имеет специальное, о котором говорится в тексте.

² Раньше оно происходило открыто, и все *мондо* («вопросы и ответы») имели место в присутствии братии, как это предписывали «Правила» Хякудзё. Но позднее обнаружились нежелательные результаты, такие как формализм, подражание и другая пустая бессмыслица. Таким образом, в современном дзэн сандзэн носит характер общения наедине, кроме формальных случаев.

венным образом. Когда монах готов переступить порог комнаты мастера, он делает три поклона и простирается на полу. После этого он входит с руками, сложенными перед грудью, ладонь к ладони, и, приблизившись к мастеру, садится и делает еще один поклон. Однако после того как ученик оказался в комнате, все мирские условности отбрасываются. Если то абсолютно необходимо с дзэнской точки зрения, может произойти обмен ударами. Единственным соображением, которое при этом принимается во внимание, является необходимость выразить истину дзэн со всей сердечной искренностью, а все остальное второстепенно. Отсюда и такой сложный формализм. Когда представление окончено, монах уходит таким же образом, как пришел. Сандзэн с тридцатью монахами занимает более полутора часов, и для мастера это также время крайнего напряжения, которое можно вынести, только имея крепчайшее здоровье.

На наставника обычно возлагается абсолютное доверие в отношении его понимания дзэн. Однако, если монах имеет достаточные причины сомневаться в компетенции мастера, он может выяснить это с ним лично, в ходе сандзэн. Следовательно, его изложение своей точки зрения — не пустое занятие, и поэтому дисциплина дзэн помимо своего философского значения имеет также огромное нравственное. Насколько это верно, можно понять на основании известной беседы, которая состоялась между почтенным Сёдзю и Хакуином, родоначальником современного японского дзэн.

Одним летним вечером Хакуин изложил свое мнение старому мастеру, который прогуливался на веранде. Мастер сказал:

— Ерунда и бессмыслица.

Хакуин отозвался эхом, повторив громко и иронично эти слова:

— Ерунда и бессмыслица!

Услышав это, мастер схватил его, нанес несколько ударов и столкнул с веранды. Накануне прошел дождь, и бедный Хакуин повалился в грязь и лужи. Придя в себя через некоторое время, он поднялся и почтительно поклонился мастеру, который промолвил:

— Эх ты, пещерный житель!

На следующий день Хакуин решил, что мастер не понял, насколько глубоко его знание дзэн, и решил во что бы то ни стало выяснить с ним отношения. Как только пришло время, Хакуин вошел в комнату мастера, намереваясь не отступать на этот раз ни на шаг и проявить всю свою изобретательность в состязании с ним. Мастер разгневался, схватил Хакуина, стукнул его пару раз и снова спустил с лестницы. Тот пролетел несколько футов, к подножию каменной стены, и некоторое время пролежал без чувств. Мастер посмотрел вниз и сочувственно засмеялся над бедолагой. Это привело Хакуина в сознание. Мастер, однако, не оставил его в покое, и снова пригвоздил своим «Эх ты, пещерный житель!»

Хакуин отчаялся и решил оставить старого мастера в покое. Когда однажды он собирался в деревню за подаванием, один случай¹ заставил его духовный глаз внезапно открыться на истину дзэн, до сих пор полностью сокрытую от него. Его радость не знала

¹ Хакуин подошел к дому, где старая женщина отказалась дать ему риса; он, однако, продолжал стоять перед ней, как будто ничего не услышал, настолько интенсивно его ум сконцентрировался на предмете, который занимал его все время. Женщина разозлилась, потому что решила, что он проигнорировал ее отказ и стоит на своем. Она ударила его большой метлой, которой как раз подметала, и потребовала немедленно убраться. Тяжелая метла смяла его монашеский головной убор, а его самого обрушила на землю. Он лежал немного, а когда пришел в чувство, все стало для него ясным и понятным.

границ, и он вернулся в самом восторженном состоянии ума. Еще до того как он миновал первые ворота, мастер узнал его и, подождав кивком головы, сказал:

— Что за хорошие новости принес ты нынче домой? Входи, быстро, быстро!

Хакуин рассказал ему, что произошло с ним днем. Мастер ласково погладил его по спине и сказал:

— Теперь у тебя есть это, теперь у тебя есть это.

После этого Хакуин больше никогда не пустословил.

Вот через какую тренировку прошел патриарх современного японского дзэн. Как ужасен был старый Сёдзю, когда он толкнул Хакуина на каменную стену! Но с какой материнской любовью отнесся к нему, когда ученик наконец вышел с триумфом из столь болезненных испытаний! В дзэн нет равнодушия. Когда есть равнодушие, тогда нет дзэн. Он ожидает от человека проникновения в самую глубь истины, а истина никогда не может быть схвачена, если человек не вернется к своей естественной натуре, свободной от всякой мишур, в том числе интеллектуальной. Каждый удар, нанесенный Сёдзю, сдирал с Хакуина его неискренность. Мы все живем под гнетом такого количества условностей, которые на самом деле не имеют никакого отношения к нашему внутреннему «я». Чтобы помочь человеку дойти до этого «я» и тем самым овладеть подлинным знанием о самом себе, мастера дзэн прибегают к методам, на первый взгляд кажущимся негуманными. В этом случае, однако, должна быть абсолютная вера в истину дзэн и в то, что мастер в совершенстве понимает ее. Недостаток этой веры означает недостаток собственных духовных возможностей человека. Риндзай однажды воскликнул: «О, вы, маловеры! Как вы можете вообще надеяться измерить глубину океана дзэн!»

Пребывание в дзэндо не имеет фиксированного срока, как школьное образование. Для некоторых выпуск может не состояться даже после двадцати лет пребывания там. Однако человек, пусть наделенный обычными способностями, но большим усердием и выносливостью, способен проникнуть в любые тонкости дзэнского учения лет за десять.

Совсем другое дело — уметь практиковать принцип дзэн в каждый момент жизни, то есть полностью преисполниться дзэнским духом. Целая человеческая жизнь может оказаться слишком короткой для этого, если говорят, что даже Шакьямуни и Майтрея все еще находятся на среднем этапе самосовершенствования.

Чтобы стать мастером высшей квалификации, простого понимания истины дзэн недостаточно. Человек должен пройти через период, который называется «долгим вызреванием священного чрева». Это выражение, вероятно, пришло из даосизма, но в современном дзэн оно означает, в широком смысле, жизнь в гармонии с пониманием. Под руководством мастера монах может достичь полного познания всех тайн дзэн, но это познание все-таки более или менее интеллектуальное, хотя и в наивысшем смысле этого слова. Жизнь монаха, внутренняя и внешняя, должна развиваться в полном соответствии с этим достижением. Чтобы происходило именно так, необходима дальнейшая тренировка, поскольку то, чего он достиг в дзэндо, в конце концов является только знанием направления последующих интенсивных усилий. Но отныне ему уже нет необходимости оставаться в дзэндо. Напротив, его интеллектуальные достижения должны подвергнуться испытанию непосредственным контактом с миром. Не существует предписаний относительно этого «вызревания».

Каждый действует по собственному усмотрению в тех случайных ситуациях, в которых он может оказаться. Он может уединиться в горах и жить одиноким отшельником или выйти на «рынок» и стать активным участником всех мирских дел. О шестом патриархе говорят, что он на протяжении пятнадцати лет после расставания с пятым патриархом жил среди горцев и не был известен миру, пока не появился на лекции Инсю (Инь-цзуна). Чжу, национальный учитель из Наньяна, провел сорок лет в Наньяне, а в столице не показывался. И тем не менее его святость стала широко известна, и по срочному вызову императора он оставил в конце концов свою хижину. Исан (Вэй-шань) провел несколько лет среди дикой природы, питаясь орехами и приручая обезьян и оленей. Однако его обнаружили, вокруг его жилища были сооружены большие монастыри, и он стал наставником полутора тысяч монахов. Кандзан, основатель Мёсиндзи в Киото, удалился в провинцию Мино и работал поденщиком у крестьян. Никто не узнавал его, пока случайно его личность не была установлена, и двор тогда настоял на том, чтобы он организовал монастырь в столице.¹ Хакуин стал смотрителем заброшенного храма в Суруга, который был его единственным наследством в этом мире. Мы можем представить себе ветхость этого храма, если прочитаем следующее: «Не было крыш, и звезды светили в храме всю ночь. Не было также и пола. Когда в главной части храма лил дождь, нужно было надевать шляпу и пару высоких гэта. Вся храмовая собственность находилась в руках кредиторов, а священные реликвии были заложены торговцам». Таково было начало карьеры Хакуина.

¹ О жизни его учителя Дайто уже говорилось в другом месте.

История дзэн богата подобными примерами. Однако целью дзэн является не аскетическая практика, но «вызревание», как это точно определено, нравственных качеств человека. У порога жизни человека подстерегают многочисленные аспиды и гады, и если он не сумеет окончательно их попать, они снова поднимут головы, и все здание нравственной культуры, созданное в уме, за один день сравняется с землей. Ловушкой для последователей дзэн также является антиноминализм, в отношении которого необходимо постоянно проявлять бдительность. Отсюда необходимость в этом «вызревании».

9

Несомненно, тот вид воспитания, который характерен для дзэндо, в каком-то смысле находится вне времени. Его руководящие принципы, такие как простота жизни, деловитость, самостоятельность, и то, что называется «тайной добродетелью», актуальны во все времена. Последняя из названных черт наиболее характерна для дзэнской дисциплины. «Тайная добродетель» означает творить благо без малейшей мысли о признании — ни другими, ни самим собой. Христиане могут назвать это исполнением «воли Твоей». Ребенок тонет, а я прыгаю в воду — и он спасен. Что должно было быть сделано, то сделано. Ничего сверх этого не мыслится. Я уйду и никогда не возвращаюсь обратно. Облако проходит, и небо столь же синее, столь же бескрайнее, как и всегда. В дзэн это называется «деянием без желания заслуг», и оно сравнивается с усилиями человека наполнить колодезь снегом.

Это психологический аспект «тайной добродетели». С точки зрения религии, она состоит в том, чтобы смотреть на мир и использовать его с почте-

нием и благодарностью, чувствуя при этом, будто несешь на себе все грехи мира. Старая женщина спросила Дзёсю: «Я принадлежу к полу, который ставит пять препятствий на пути достижения Состояния Будды; как я могу от них освободиться?» Мастер ответил: «О, пусть все другие люди родятся на небесах, и пусть я, это ничтожное я, сам продолжу страдать в этом океане боли!» В этом состоит дух истинного последователя дзэн. Вот другая история, иллюстрирующая тот же дух долготерпения. Район Дзёсю, где был расположен монастырь этого мастера дзэн и от которого он получил свое второе имя, был известен великолепным каменным мостом. Однажды к мастеру подошел монах и спросил:

— Мы столько слышим о роскошном каменном мосте Дзёсю, но я не вижу здесь ничего, кроме жалкого старого деревенского бревенчатого моста.

— Ты видишь только деревенский бревенчатый мост и не способен увидеть каменный мост Дзёсю, — был ответ.

— Что же тогда есть каменный мост?

— По нему проходят лошади, по нему проходят ослы, — сказал Дзёсю.

Это кажется тривиальным разговором о мосте, но если взять его внутреннюю сторону, он содержит глубокую истину о центре духовной жизни человека. Мы можем задать вопрос, какой мост здесь имеется в виду. Говорил ли Дзёсю только о каменном мосте на территории монастыря, который мог бы выдерживать любого рода нагрузку? Пусть каждый из нас поразмыслит о себе самом и определит, обладает ли он тем мостом, по которому проходят не только лошади и ослы, мужчины и женщины, тяжелые и легкие телеги, но весь мир со всем его безумием и патологией; мостом, который служит не только для этих целей, но достаточно часто оказывается поперканным и даже проклятым; мостом, который безропотно

терпит любое к себе отношение, хорошее и презрительное. Имел ли Дзёсю в виду мост такого рода? В любом случае в вышеприведенных рассказах мы можем усмотреть нечто подобное.

Однако этот дзэнский дух самопожертвования нельзя рассматривать в христианском смысле, будто человек должен проводить всю свою жизнь в молитве и унижении ради отпущения грехов. Дзэнский монах не стремится к тому, чтобы ему отпустили грехи: это слишком эгоистичная идея, а дзэн свободен от эгоизма. Дзэнский монах хочет спасти мир от рабства греховности, а что же касается его собственных грехов, он предоставляет им возможность позаботиться о себе самостоятельно, поскольку знает, что они не заложены в нем от природы. По этой причине он может стать одним из тех, «кто плачет, будто бы не плача, и радуется, будто бы не радуясь, и покупает миром так, что не злоупотребляет им».¹

Христос говорит: «У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая, чтобы милостыня твоя была втайне».² Это «тайная добродетель» буддизма. Однако, когда Христос говорит, что «и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно»,³ глубокая пропасть пролегает между буддизмом и христианством. Пока остается любая мысль, кому бы она ни принадлежала — Богу ли, дьяволу ли, любому, кто знает о твоих деяниях, — дзэн скажет: «Ты еще не один из нас».

¹ Более точная цитата по синодальному переводу: «...и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся» (1 Кор 7: 30, 31). — *Прим. отв. ред.*

² Мф 6 : 3,4. — *Прим. отв. ред.*

³ Мф 6 : 4. — *Прим. отв. ред.*

Деяния, которые сопровождаются такими мыслями, не являются «недостойными деяниями», но они полны следов и теней. Если некий Дух следит за тобой, он сразу же поймает тебя и заставит отчитываться за свои действия. В истинной одежде нет швов ни внутри, ни снаружи; она представляет собой цельный кусок материи, и никто не может сказать, с какого места началось ее изготовление и как она ткалась. Поэтому при совершении поступка милосердия в дзэн не должно оставаться никакого следа сознания, а еще менее может присутствовать мысль о воздаянии, пусть и со стороны Бога. Идеал дзэн — быть «ветром, который веет, где он хочет, и звуком, который мы слышим, но не можем сказать, откуда он приходит и куда уходит».

Ле-цзы, китайский философ, описывает это состояние ума таким образом: «Я позволил своему уму думать без напряжения о том, что ему хочется, и позволил моим устам говорить, что им хочется; тогда я забыл, являются ли «это и не-это» моими или чужими, являются ли приобретение и потеря моими или чужими; и я также не знал, был ли Лао Шан-ши моим учителем, а Багао-цзы — моим другом. Внутри и снаружи я полностью изменился, и глаз стал подобен уху, а ухо носу, а нос устам, и не осталось ничего, что не было бы тождественно другому. Ум был сконцентрирован, а форма растворена, и кости и плоть растаяли: я не знал, на что опирается моя форма, куда ступают мои ноги; я просто двигался по ветру, как лист дерева, оторванный от стебля, я не создавал, несет ли ветер меня или я несу ветер¹».

¹ Возможно, ветер является одним из наилучших образов для представления о не-привязанности в философии шуньятэ. Новый Завет имеет по меньшей мере один намек на него: «Ветер веет там, где хочет», а здесь мы видим китайских мистиков, которые используют ветер для описания своего

Как я утверждал ранее, последователи дзэн не одобряют христиан и даже христианских мистиков за то, что те слишком сознательно воспринимают Бога, Творца и Вседержителя. Их отношение к Будде и дзэн напоминает отношение Ле-цзы, оседлавшего ветер; полное отождествление «я» с объектом мысли — вот что является целью учеников Дзёсю, Уммона и других лидеров дзэн. Им неприятно слышать слова «Будда», «дзэн», которые они упоминают в своей беседе, не потому, что они являются антибуддистами; просто они полностью растворили буддизм в своем существовании. Послушайте мягкие возражения Хоэна из Госодзан своему ученику Энго.

Госо сказал: «Ты совершенно прав, но ты делаешь тривиальную ошибку». Энго два или три раза спросил, в чем состоит ошибка, прежде чем мастер наконец сказал: «У тебя сразу слишком много дзэн».

внутреннего сознания абсолютного тождества, что одновременно является буддийским понятием пустоты. Теперь сравните с этим следующий отрывок из Экхарта: «*Darum ruft die Braue auch weiter: „Weiche von mir, mein Geliebter, weiche von mir“: „Alles, was irgend der Darstellung fähig ist, das halte ich nicht für Gott. Und so fliehe ich vor Gott, Gottes wegen!“ — „Ei, wo ist dann der Seele Bleiben?“ — „Auf den Fittichen der Winde!“*» (*Büttner. Meister Eckeharts Schriften und Predigten. Bd I. S. 189*). [«Поэтому восклицает потом душа: „Отступи от меня, мой возлюбленный, отступи“: „Все то, что наделено образом, я не считаю важным для Бога. И так я убегаю от Бога ради Бога!“ — „Ну, и где же тогда пристанище души?“ — „На крыльях ветра!“». — *Прим. отв. ред.*]. Выражение «*So fliehe ich vor Gott, Gottes wegen*» («убегаю от Бога ради Бога») напоминает нам выражение одного учителя дзэн, который сказал: «Я терпеть не могу даже слышать имя Будды». С точки зрения дзэн, выражение «*Gottes wegen*» («ради Бога») может быть опущено.

«Но почему? — запротестовал ученик, — если человек вообще изучает дзэн, разве не естественно, что он о нем говорит? Почему вам это не нравится?» Госо ответил: «Обычный повседневный разговор все-таки лучше». С ними находился монах, который спросил: «Почему вы не очень любите разговоры о дзэн?» «Потому что от них тошнит», — был ответ мастера.

Способ, каким выражал свое отношение к этому вопросу Риндзай, был достаточно энергичным и революционным. И если бы мы не были знакомы с методами дзэнского обучения, от цитаты, приведенной ниже, мы наверняка заскрежетали бы зубами, а волосы у нас встали бы дыбом. Читатель может подумать, что автор его просто ужасен, но мы все знаем, как горячо он относится к мирской фальши и как решительно он продирается вперед сквозь мирскую суету. Его руки можно было бы сравнить с руками Иеговы, которыми тот разрушает идолов и уничтожает образа. Прочитайте, например, следующий отрывок, в котором Риндзай сдирает последнюю шелуху лживых одежд с человеческого духа.

«О, вы, приверженцы истины, если вы хотите достичь подлинного понимания [дзэн], не позволяйте, чтобы вас обманывали другие. Если вы сталкиваетесь с какими-нибудь препятствиями, сразу же устраняйте их напрочь, внутренним или внешним образом. Если на вашем пути встанет Будда, убейте его; если на вашем пути встанет патриарх, убейте его; если это будет архат, родитель или родственник, — убейте их без колебаний, поскольку это единственный путь к освобождению. Не позволяйте себе привязываться ни к какому объекту, поднимайтесь выше него, проходите мимо него и будьте свободными. Повсеместно встречая так называемых последователей истины, я не нахожу среди них никого, кто пришел бы ко мне свободным и независи-

мым от объектов. Имея с ними дело, я сбиваю их с ног, с какой бы стороны они ни подошли. Если они полагаются на силу своих рук, я отсекаю им руки. Если они полагаются на красноречие, я заставляю их заткнуться. Если они полагаются на свое зрение, я ослепляю их. До сих пор, конечно, среди них не было ни одного, кто предстал бы передо мной в одиночестве, свободным и изначально. Они неизменно оказываются пойманными в ловушку пустых трюков старых мастеров. Мне в реальности нечего дать вам, все, что я могу сделать, — это излечить вас от болезней и освободить вас от оков.

О вы, последователи истины, покажите на этом пути свою независимость от любых объектов: я хочу померяться с вами силой. Я ждал таких последние пять лет, и до сих пор никто не пришел. Все они — только бесплотные существа, низменные гномы, прячущиеся в лесах и бамбуковых рощах, все они — карликовые пустынные духи. Они испуганно вгрызаются в груды грязи. О вы, кротоглазые, почему вы растрачиваете все благочестивые дары посвященных! Думаете, вы заслуживаете звание монаха, если вы все еще носите с такой ошибочной идеей, [как дзэн]? Я говорю вам, никаких Будд, никаких святых учений, никакой дисциплины, никакого свидетельства! Что вы ищете в доме у соседа? О вы, кроты! Вы ставите еще одну голову поверх вашей собственной! Чего вам не хватает в себе? О вы, последователи истины, именно то, чем вы пользуетесь в данный момент, и делает патриархом или Буддой. Но вы не верите мне и ищете это во внешнем. Не подвергайте себя ошибке. Нет действительности вне и нет ничего внутри вас, на что можно было бы опереться. Вы цепляетесь за буквальный смысл того, о чем я вам говорю, но насколько было бы лучше, если бы вы остановили все свои стремления и вообще ничего не делали!» и т. д. и т. д.

Таким способом Риндзай хотел стереть все следы Бога из сознания искателя истины. Как напоминает молот Тора его речь, твердая, словно алмаз!

11

Состояние ума, в котором стерты все следы различающего сознания, христианские мистики называют нищетой, и определение ее Таулером таково: «Абсолютной нищеты ты достигаешь, когда не можешь вспомнить, должен ли кто-нибудь тебе или обязан тебе чем-либо; будто все вещи оказались забыты тобой в последнем путешествии смерти».

Мастера дзэн более поэтичны и позитивны в своем выражении чувства нищеты, поскольку не делают прямых упоминаний о мирских вещах. Мумон (У-мэнь) поет:

Сотни весенних цветов, осенняя луна,
Освежающий летний ветерок, зимний снег:
Освободи свой ум от пустых мыслей,
И как радостен будет для тебя любой сезон!

Или, как говорит Шуань (Шоу-ань):

В Нантае я сижу спокойно, вдыхая фимиам;
В этот день восторга все вещи позабыты,
Не то чтоб остановлен ум или оставлены все мысли,
Но просто нечему возмутить мое спокойствие.

Это сказано не в том смысле, что он сидит без особого дела или ему больше нечего делать, кроме как наслаждаться ароматом, который источают под лучами утреннего солнца цветущие вишни, или одинокой луной, сияющей белым серебром: он может быть занят работой, учить учеников, читать сутры,

подметать или заниматься земледелием, как это делали все мастера, — и все же его ум наполнен трансцендентным счастьем и спокойствием. Он живет в Боге, как сказали бы христиане. Все сердечные устремления ушли, нет пустых мыслей, засоряющих поток жизни, и в этом смысле он пуст и нищ. Поскольку он нищ, он знает, как наслаждаться «весенними цветами» и «осенней луной». Когда мирские сокровища заботят сердце, в нем не остается места для божественной радости. Мастера дзэн имеют обыкновение в позитивных красках описывать свою самодостаточность и духовные богатства. Вместо того чтобы декларировать свою бедность, они говорят о естественной достаточности вещей вокруг них. Впрочем, Ёги (Ян-ци) говорит о пустынной обители, смотрителем которой он вынужден был стать. Однажды он поднялся на возвышение для проповедей в зале и начал читать свое собственное стихотворение:

Моя обитель теперь здесь, в Ёги; стены и крыша —
как они пострадали от непогоды!
Пол укрыт белыми снежинками,
Меня пробирает холод, и я полон дум.

Сделав паузу, он добавил четвертую строку:

Вспоминаются мне мастера древности,
чьей обителью была только тень от дерева!

Кёгэн (Сян-янь) более прямо упоминает нищету:

В прошлом году я был недостаточно нищим,
Теперь моя нищета — действительно нищета;
При моей прошлогодней нищете оставалось место
для кончика сверла,
Но в этом году даже сверло исчезло.

Позднее мастер по имени Кобоку Гэн (Ку-му Юань) следующим стихотворением откликнулся на песнь нищеты Кёгэна:

«Ни кончика сверла, ни места для него», — пел некто.
Но это еще не настоящая нищета:
Пока есть сознание того, что ничего не имеешь,
остается страж нищеты.

Поистине недавно я обнищал,
Потому что нигде не вижу ни одного нищего.

Уммон находился в тисках нищеты, но сам он был тощим и чахлым; поэтому, когда монах спросил его, каковы особенности его школы, мастер ответил: «Моя кожа высохла, и мои кости торчат». Тучность и материальное изобилие никогда не ассоциировались с духовностью, по крайней мере на Востоке. В принципе, эти качества имеют определенное содержание, однако преумножение богатства в наших экономических условиях всегда порождало характеры, которые противоречат нашему идеалу святости. Возможно, наш слишком выразительный протест против материализма способствовал этому. Поэтому целью буддийской жизни стало нестяжание, в том числе нестяжание мудрости и добродетелей, хотя это не означает презрения к ним. В презрении есть большая доля нечистоты, несовершенства; поскольку истинные бодхисаттвы находятся даже выше уровня чистоты и добродетели, насколько тогда они должны быть выше подобной мелочной слабости человеческого существа! Таким образом, когда буддисты очищаются от всех этих загрязнений, они становятся поистине нищими, телесно худыми и прозрачными.

Цель дисциплины дзэн состоит в достижении состояния «не-достижения» (читтам нопалабхьяте). Всякое знание заключается в приобретении и

накоплении, в то время как дзэн предлагает человеку освободиться от всей его собственности. Дух должен сделать человека нищим и скромным, полностью очищенным от всех загрязнений. Ученость, напротив, делает человека богатым и высокомерным. Поскольку учение является приобретением, то чем более ученым становится человек, тем более он богат; отсюда — «во многом знании много печали» и «умножая знание, мы умножаем скорбь». В конце концов, все оказывается «тщетой и погоней за ветром». Несомненно, дзэн подписался бы под этим выражением. Лао-цзы говорит: «Ученые что ни день, приобретают, а даосы что ни день — теряют».¹ Завершением такого утрачивания является «не-достижение», то есть нищета. Нищета — это синоним пустоты, шуньяты. Когда дух очищен от загрязнений, приобретенных с незапамятных времен, он предстает обнаженным, без одеяний, без украшений. Теперь он пуст, свободен и раскрывает лишь свое врожденное могущество. В нем царит радость, но не та радость, которая может быть омрачена соперником и превратиться в печаль, но абсолютная радость, являющаяся «даром Божиим», позволяющая человеку наслаждаться «добром во всей его полноте». От такой радости ничего нельзя отнять, ничего к ней не прибавить, и она пребудет вовеки. Поэтому в дзэн «не-достижение» является положительной концепцией, а не простым указанием на отсутствие. Буддийский образ мысли чем-то может отличаться от западного, и читатель-христианин,

¹ Полностью это звучит так: «Кто следует учености, тот день за днем возрастает. Кто следует Дао-Пути, тот день за днем умалется. Он пребывает в недеянии, но нет ничего, им не сделанного» (параграф 48). [Цит. по: Торчинов Е. А. Даосизм. Дао-дэ цзин. СПб., 1999. С. 261. — Прим. отв. ред.].

возможно, отпрянет от идеи пустоты и от слишком безусловного утверждения идеализма. Но все мистики, буддийские и другие, согласны с относительной идеей нищеты как конечной стадией духовного развития.

Последователи христианства, по-видимому, имеют чрезмерное сознание Бога, хотя и утверждают, что «в Боге мы живем, действуем и существуем». Дзэн стремится по возможности стереть даже этот последний след осознания Бога. Вот почему приверженцы дзэн советуют нам не задерживаться даже в том месте, где есть Будда, но быстрее проходить туда, где его нет. Вся теоретическая и практическая тренировка монаха в дзэндо основана на понятии «бескорыстных деяний». Поэтически эта идея выражена следующим образом:

Бамбуковые тени метут ступени,
Не поднимая пыли;
Лунный свет пронизывает весь пруд до дна,
Не потревожив воды.

Если эту идею выразить на индийский лад, техническими терминами *Ланкаватара сутры*, тогда она звучит так:

«Энергия привычки не отделена от ума и не находится вместе с умом; ум, хотя и окутанный энергией привычки, не имеет отличительных признаков.

Энергия привычки, подобная грязному одеянию, изготовленному *мановиджняной*, не позволяет уму воссиять, хотя сам ум является платьем наивысшей чистоты.

Я утверждаю, что *алая* подобна пустому пространству, которое не является ни существующим, ни несуществующим, поскольку *алая* не имеет никакого отношения ни к бытию, ни к небытию.

Посредством преобразования мановиджняны сознание очищается от загрязнений, оно просветляется, поскольку теперь в полной мере понимает все вещи. Вот что я проповедую».¹

12

Монастырская жизнь вовсе не состоит только из работы и спокойной медитации над коаном. Есть и интеллектуальная деятельность, которая, о чем уже говорилось, протекает в форме лекций. Однако в старые времена не было такого явления, как *сэссин*, и чтение лекций или проповедей перед конгрегацией происходило по праздникам, в поминальные или другие дни, такие как прием посетителей, выход в отставку почетных чиновников или завершение каких-то определенных этапов работы. Таким образом, использовалась любая возможность для наставления искренних искателей истины. Эти беседы, проповеди, наставления и короткие, лаконичные замечания, так характерные для дзэн, сохранены в его литературе и составляют ее основной объем. Заявляя принципом своего существования независимость от знаков, сам дзэн наполнен ими, почти что переполнен. Перед тем как привести некоторые из этих проповедей, позвольте мне отвлечься и сказать не-

¹ Na vāsanair bhidyate cit na cittaṃ vāsanaiḥ saha,
Abhinna-lakṣaṇaṃ cittaṃ vāsanaiḥ pariveṣitaṃ.
Malavad vāsanā yasya manovijñāna-sambhavā,
Pata-śuklo-pamaṃ cittaṃ vāsanair na virājate.
Yathā na bhāvo nābhāvo gagaṇaṃ kathyate mayā,
Ālayaṃ hi tathā kāya bhāvābhāva-vivarjitaṃ.
Manovijñāna vyāvṛttaṃ cittaṃ kālūṣya varjitaṃ,
Sarvadharmā-vobodhena cittaṃ buddhaṃ vadāmyaham.

The Laṅkāvatāra, p. 296

сколько слов о китайском языке как носителе философии дзэн.

Мне кажется, китайский язык исключительно подходит для дзэн; он, пожалуй, лучшим образом подходит для выражения дзэн, если брать только литературную сторону. Этот язык, будучи односложным, изящен и энергичен, и в нем единственное слово может нести значительную смысловую нагрузку. Хотя, возможно, неопределенность смысла является неизбежным недостатком, который сопровождает многие достоинства, дзэн знает, как использовать ее в своих целях, и сама смутность языка становится мощнейшим оружием в руках мастера. Он далек от того, чтобы стремиться к смутности и сбивать с толку, напротив, покинув уста мастера, правильно подобранное односложное слово в свернутом виде несет в себе всю систему дзэн. В этой области наиболее продвинутым мастером считается Уммон. Он продемонстрировал предельный лаконизм, когда его спросили:

— Что такое меч Уммона?

— Хум! — был ответ:

— Какая самая прямая дорога к Уммону?

— Самая близкая!

— О каком из тел Трикаи [Трех Тел Будды] проповедуют?

— Именно об этом!

— Старые мастера говорили, что когда ты знаешь [истину], то все кармические препятствия пусты с самого начала; но, если не знаешь, тебе придется платить все долги. Интересно, второй патриарх знал это или нет?

— Уверен!

— Что есть глаз истинной дхармы?

— Везде!

— Если кто-либо совершает отцеубийство или матереубийство, он идет исповедоваться в грехе к

Будде; если же кто-либо убивает Будду или патриарха, кому ему исповедаться?

— Изложено!

— Что есть дао [тропа, путь или истина]?

— Идти!

— Как может быть, что без родительского согласия человек не может быть посвящен?

— Как мелко!

— Я не понимаю.

— Как глубоко!

— Какого рода фраза не отбрасывает тени?

— Откровенная!

— Как вы следите за вопросом?¹

— Вслепую.

Всего один слог, и трудности разрешаются. Мастер дзэн и разглагольствования — вещи несовместимые: если говорящий прям и ясен, он точнее всех попадает в точку и яснее всех выражает свою мысль, без каких-либо прикрас. Для этих целей китайский язык подходит исключительно. Краткость и действенность являются его специфическими качествами,

¹ Необычный вопрос относительно просветления, но, по сути, он указывает на некоторое понимание со стороны спрашивающего. Все процитированные вопросы не должны рассматриваться поверхностно или буквально. В основном это метафоры. Например, когда человек спрашивает о фразе, не отбрасывающей тени, он имеет в виду не обычную группу слов, имеющую такое название с грамматической точки зрения, но абсолютное суждение, достоверность которого не вызывает и тени сомнения, и любое разумное существо, услышав его, сразу признает в нем истину. Когда речь идет об убийстве родителей или Будды, подразумеваются не эти ужасные преступления; как говорит в одной из проповедей Риндзай, убийство заключается в выходе за пределы относительности феноменального мира. В высшем смысле, следовательно, вопрос тождествен такому: «Куда сводится Одно, когда многое сводится в Одно?»

поскольку каждый отдельный слог здесь является словом, а то и целым предложением. Последовательности из нескольких существительных, часто без глаголов и без союзных слов, оказывается достаточно для выражения сложной мысли. Китайская литература естественным образом полна резких эпиграмм и емких афоризмов. Слова тяжеловесны и не связаны друг с другом: когда их соединяют вместе, получается что-то вроде нагромождения обломков, которые лишены внутренней связи друг с другом. Они не выглядят органичными, и каждое звено в цепи существует самостоятельно. Однако, когда произносится каждый слог, эффект получается неотразимым. Китайский язык является мистическим *par excellence*.

Так как лаконичность и прямота — это жизнь дзэн, его литература полна идиом и разговорных слов. Известно, что китайцы — приверженцы классического формализма: их ученые и философы не знали иного способа выражения, кроме элегантного и утонченного. И, как следствие этого, все, что осталось нам из китайской литературы, — это классицизм; никакое народное и разговорное наследие до потомков не дошло. Все, что из него сохранилось от эпохи Тан или Сун, содержится в писаниях мастеров дзэн. По иронии судьбы те, кто презирал использование письменности как носителя истины и прямо обращался к способности интуитивного понимания, стали носителями и передатчиками древних народных идиом и выражений, которые отброшены классическими писателями от основного корпуса литературы как недостойные и вульгарные. Причина, однако, проста. Будда проповедовал на родном языке своего народа, как и Христос. Тексты же на греческом или санскрите (и даже на пали) созданы позднее, тогда, когда вера стала черстветь и схоластика тем самым получила возможность утвердиться. Тогда живая религия превращалась в интеллектуальную систему и

должна была быть сведена к возвышенному, но искусственно отполированному и поэтому более или менее напыщенному формализму. Ему дзэн самым непосредственным образом противостоял с самого начала, и естественным следствием этого стал выбор им того языка, который был бы близок всем людям, близок их сердцам, открытым для восприятия нового света. Мастера дзэн старались по возможности избегать специальной буддийской философской терминологии — не только потому, что обсуждали такие предметы, которые были доступны простому человеку, но и потому, что использовали повседневный язык как средство, принятое массами и в то же время наиболее пригодное для выражения основных идей дзэн. Так дзэнская литература стала единственным хранилищем древней мудрости. То же можно отметить и для Японии. Когда Хакуин модернизировал дзэн, он постоянно использовал жаргонные выражения, разговорные слова и даже народные песни. Эта неологическая тенденция дзэн неизбежна, если принимать во внимание его творческий характер и то, что он отказывается выражать себя обветшалым, безжизненным языком схоластов и стилистов. Как результат — даже образованные исследователи китайской литературы наших дней не способны понять дзэнские сочинения и заключенный в них духовный смысл. Поэтому дзэнская литература образует самостоятельный жанр литературного наследия Китая, находясь в стороне от основного потока классической литературы.

Как я уже говорил, дзэн поистине стал продуктом китайского гения, оказав уникальное влияние на историю китайской культуры. Пока преобладало индийское влияние, дзэн не мог освободиться от умозрительных абстракций буддийской философии, то есть дзэн не был дзэн в собственном смысле. Некоторые ученые считают, что в так называемом раннем буддизме нет дзэн и что Будда вовсе и не является

основоположником дзэн. Но мы все должны помнить, что такие критики полностью игнорируют факт, что религия, будучи пересажена на новую почву, должна адаптироваться к духу народа, среди которого она развивается, и если этого не происходит, она отмирает, показывая отсутствие в себе животворящего начала. С самого начала своей истории в Китае дзэн заявлял, что он передает дух, а не букву Будды, поэтому мы понимаем, что дзэн, не зависимый от традиционной буддийской философии, ее терминологии и способов мышления, соткал себе одежды из собственного материала, подобно тому как тклет свой кокон шелковичный червь. Поэтому верхние одежды дзэн оригинальны и хорошо скроены, на них нет заплат и не видно швов: дзэн поистине является исконным небесным одеянием.

13

В заключение я хотел бы привести некоторые из тех проповедей мастеров, которые собраны в основном в *Записях о передаче Светильника*, а также в *Речениях (Гороку)*.

Дзёсю говорит:

— Это подобно тому, как держать в руке прозрачный кристалл. Когда подходит незнакомец, он и отражает его таким; когда подходит китаец, он отражает его таким. Я срываю травинку и действую ею так, словно у нее золотое тело¹ высотой в шестнадцать футов. Я беру золотое тело высотой в шестнадцать футов и действую им, как травинкой. Будда — это то, из чего состоят человеческие желания, а человеческие желания — это не что иное, как состояние Будды.

¹ Буддисты считают, что Будда имеет тело золотого цвета высотой в шестнадцать футов.

Монах спросил:¹

— Для кого пробуждаются желания Будды?

— Его желания пробуждаются для всех живых существ.

— Как в таком случае он от них избавляется?

— А какой смысл в избавлении от них? — ответил мастер.

В другой раз он спросил:

— Кашьяпа передал [Закон] Ананде; можете ли вы сказать, кому его передал дальше Бодхидхарма?

Монах ответил:

— Но ведь можно прочесть, что второй патриарх получил от Бодхидхармы костный мозг?²

— Не говори пренебрежительно о втором патриархе, — продолжал Дзёсю. — Бодхидхарма утверждает, что тот, кто был снаружи, получил кожу, а кто был внутри, получил кость; но можете ли вы ответить, что получил тот, кто был самым внутренним?

— Но разве мы не знаем, что был и тот, кто получил костный мозг? — спросил монах.

— Он получил только кожу, — был ответ. — Лично я не позволяю даже говорить о костном мозге.

— Что тогда есть костный мозг?

— Если ты об этом спрашиваешь, то еще не разобрался даже с кожей.

— Как вы великолепны! — сказал монах. — Это ваша абсолютная позиция, не так ли, господин?

— Знаешь ли ты, что всегда есть тот, кто не согласится с тобой?

— Если вы говорите так, должен быть кто-то, кто стоит на другой позиции.

— Кто же этот другой? — спросил мастер.

¹ Обычно после проповеди монахи подходят и задают различные вопросы о теме проповеди, хотя часто задаются и вопросы, не имеющие прямого отношения к теме.

² См. очерк «История дзэн-буддизма...». С. 194 и далее.

— А кто им не является? — ответил монах.

— Я разрешаю тебе говорить все, что угодно.

Проповеди обычно имеют именно такую форму: они коротки и непонятны для посторонних или вообще абсурдны. Но, согласно дзэн, все эти замечания являются самым простым и прямым выражением истины. Когда отбрасывается формально-логический способ мышления и наставника просят, чтобы он выразил то, что понимает в глубине сердца, то не оказывается другого способа выражения, кроме загадочного и символического, который заставляет непосвященного поколебаться. Однако сами мастера при этом совершенно серьезны, и если вы даже слабо намекнете на свое неодобрение их замечаниями, тридцать ударов мгновенно обрушатся на вашу голову.

Следующие отрывки из проповедей принадлежат Уммону.

Однажды Уммон сошел с помоста и сказал:

— О вы, почтенные монахи! Не позволяйте своей мысли приходить в смятение. Небеса — это небеса, земля — это земля, горы — это горы, вода — это вода, монахи — это монахи, миряне — это миряне.

Он сделал паузу и продолжил:

— Принесите мне сюда эту гору Ансан и дайте на нее посмотреть!

В другой раз он сказал:

— Бодхисаттва Васудева без всякой причины превратился в посох.

Сказав это, он провел своим посохом линию на земле и, заметив в заключение, что все будды, бесчисленные, как пески, несут здесь всякую околесицу, покинул зал.

Однажды, когда он, как обычно, пришел в зал произнести проповедь, вышел вперед монах и, сделав поклоны, сказал:

— Прошу вас дать ответ.

Уммон громко воскликнул:

— О монахи!

Монахи все повернулись к мастеру, который после этого покинул свое сиденье.

В следующий раз, когда он некоторое время молча сидел, вышел монах и тоже сделал поклоны.

— Почему ж так поздно! — сказал мастер.

Монах ответил, после чего мастер бросил:

— О ты, никчемный глупец!

Иногда его проповедь могла звучать уничижительно по отношению к основателю буддийской веры. Например, он говорил такое:

— Ишвара, великий небесный бог, и старый Шахьямуни стоят посреди двора, разговаривая о буддизме; не слишком ли сильно они шумят?

В другой раз он сказал:

— Все разговоры, которые я вел до сих пор, — о чем же все-таки они? Сегодня опять я не смог удержаться и пришел, чтобы поговорить с вами еще раз. Есть ли что-либо в этой обширной вселенной, что вам противостоит или поработывает вас? Если есть хоть одна вещь, пусть такая малая, как кончик колючки, которая лежит на вашем пути и заслоняет вам проход, давайте ее сюда! Что вы называете Буддой или патриархом? Что это, известное вам как горы, реки, земля, солнце, луна или звезды? Что это, называемое четырьмя стихиями или пятью совокупностями? Я говорю так, но это не более чем разговор старушки из заброшенной деревни. Если мне вдруг случится встретить монаха, в совершенстве владеющего данным предметом, и он узнает, о чем я вам говорю, то он собьет меня с ног и спустит с лестницы. И можно ли будет его за это осудить? Как бы то ни было, почему это так? Не будьте сбиты с толку моим разговором и не пытайтесь давать бессмысленные ответы. Если только среди вас нет человека, который действительно через все

это прошел, у вас ничего не получится. Если вас может застигнуть врасплох такой старик, как я, вы сразу собьетесь с пути и сломаете себе ноги. И можно ли меня в этом обвинять? Так вот, есть ли среди вас кто-нибудь, кто хочет узнать что-то о доктрине нашей школы? Выходите, и я вам отвечу. После этого вы можете повернуться и свободно выйти в мир, на восток или на запад.

Вперед вышел монах и открыл было рот, но мастер ударил его посохом по губам и покинул свое сиденье.

Однажды, когда Уммон направлялся в зал для проповедей, он услышал удар колокола, после чего воскликнул:

— В этом обширном, обширном мире зачем мы надеваем свои монашеские рясы, когда так звучит колокол!

В другой раз он просто сказал:

— Не старайтесь к снегу добавить еще и мороз; берегите себя, до свидания — и вышел.

[Он также сказал]:

— Вот чудо! Зал Будды вмещает в себе обители монахов.

Позже он заметил:

— В барабан бьют в Лафу (Ло-фу), а танец устраивают в Сёдзю (Шао-чжоу).

Уммон уселся на стуле перед собранием, сделал паузу и сказал:

— Уже долго идет дождь, и давно не было ни одного солнечного дня.

В другой раз он сказал:

— Смотрите и удивляйтесь! Не осталось больше жизни!

Сказав это, он сделал вид, будто падает. Затем спросил:

— Вы понимаете? Если нет, попросите этот посох, и он вас просветит.

Однажды Ёги (Ян-ци), великий мастер одиннадцатого века (династия Сун), уселся на свой стул и сразу громко рассмеялся:

— Ха-ха-ха!

Затем воскликнул:

— Что я вижу! Идите к себе в спальню и выпейте каждый по чашке чая.

Однажды, когда Ёги поднялся на сиденье и все монахи собрались, мастер, прежде чем произнести слово, отбросил прочь свой посох и прыгнул с сиденья. Монахи собрались расходиться, но он окликнул их:

— О монахи!

Они повернулись, после чего он сказал: «Заберите мой посох, о, монахи!» — и ушел.

Якусан (Юэ-шань, 751—834) некоторое время не произносил проповедей, и старший монах-секретарь подошел к нему и попросил об одной. Мастер произнес: «Тогда бейте в барабан!» Как только конгрегация была готова слушать его, он ушел в свою комнату. Старший монах прошел за ним и сказал:

— Вы согласились произнести проповедь, почему же вы не сказали ни слова?

— Сутры объясняют специалисты по сутрам, а шастры — специалисты по шастрам; чего же вы хотите от меня? [Разве я не мастер дзэн?]

Однажды Госо (Фа-янь) вошел в зал и уселся на возвышение. Оглянувшись через одно, затем через другое плечо, он высоко поднял свой посох и сказал:

— В нем всего один фут! — и без дальнейших комментариев спустился вниз.

Приведенных выборок из Уммона, Дзёсю и других мастеров дзэн будет достаточно, чтобы познакомить читателя с типом проповедей, которые произносятся в монастырях для рационального и сверхрационального их усвоения монахами. В основном они

коротки. Объясняя дзэн, мастера не тратят на это много времени, не только потому, что он лежит за пределами человеческой рассудочной способности понимания, но и потому, что подобные объяснения не производят какой-либо устойчивой практической пользы для духовного назидания монахов. Поэтому замечания наставников неизбежно лаконичны; иногда они даже не пытаются завязать словесную дискуссию или высказать суждение, но просто поднимают посох или встряхивают хоссу, выпускают крик или читают стихотворение — вот все, что получает братия от мастера. Однако некоторые из учителей имеют какой-либо излюбленный способ демонстрации истины дзэн: например, Риндзай знаменит своим «квац» (хэ по-китайски), Токусан — размахиванием посохом, Гутэй — поднятием пальца, Хима — рогатиной, Касан — стуком в барабан и т. п.¹ Удивительно, насколько много появилось методов, таких необычных, изобретательных и таких оригинальных, и всё для того, чтобы помочь монахам осознать одну и ту же истину, бесконечные аспекты которой, проявленные в мире, могут быть постигнуты каждым индивидом в соответствии с его собственными способностями и возможностями.

В целом дзэн несомненно является предметом личного опыта; если что-либо может быть названо радикально эмпирическим, — это дзэн. Никакое количество прочитанного, никакое количество преподаваемого и никакое количество практик созерцания не сможет сделать человека мастером дзэн. Сама жизнь должна быть схвачена в сердцевине своего течения; останавливать ее, для того чтобы исследовать и проанализировать, — это все равно что убить ее, а потом обнимать холодный труп. Поэтому всё в медитацион-

¹ Подробнее см. очерк «Практические методы наставления в дзэн».

ном зале, любая деталь его строгого образа жизни направлены на то, чтобы привести эту идею к ее подлинному совершенству. Уникальное положение школы дзэн среди других махаянских школ в Японии и Китае на протяжении всей истории буддизма на Дальнем Востоке, без сомнения, обязано учреждению, известному как зал для медитации, или дзэндо.

Очерк восьмой

ДЕСЯТЬ РИСУНКОВ О ПАСТЬБЕ

Достижение состояния Будды, или реализация просветления, — то, к чему стремятся все благочестивые буддисты, хотя и не обязательно в данной земной жизни человека; и дзэн, как одна из махаянских школ, также учит, что все наши усилия должны быть направлены на достижение этой превосходной цели. Пока большинство школ выделяет множество ступеней духовного развития и настаивает на необходимости последовательно пройти все этапы, чтобы достичь завершения буддийской дисциплины, дзэн все это игнорирует и смело провозглашает, что, когда человек прозревает сокровенную природу собственного бытия, он мгновенно становится Буддой, и что нет необходимости карабкаться с одной на другую ступень совершенства через вечные циклы перерождений. Это стало одним из характерных принципов дзэн со времени прихода Бодхидхармы на восток в шестом веке. «Прозри собственную природу и стань Буддой» — стало девизом школы. И это «прозрение» является не результатом скрупулезного учения или спекуляции и не милостью верховного Будды, дарованной его аскетичным последователям; оно произрастает из особой тренировки, предписанной мастерами дзэн. Вследствие этого дзэн не может безоговорочно признавать какую бы то ни было постепенность в дости-

жении состояния Будды. «Прозрение собственной природы» является мгновенным актом. В нем невозможно различить никакого последовательного процесса развития.

С другой стороны, это не так, если мы примем во внимание значение времени. Поскольку наш относительный ум предназначен для того, чтобы достигать одну вещь за другой постепенно и последовательно, а не сразу и одновременно, невозможно не говорить об определенном прогрессе. Даже дзэн, будучи отчасти чем-то таким, что возможно тем или иным способом продемонстрировать, подлежит ограничениям времени. Иными словами, имеются ступени развития при изучении дзэн; и можно сказать, что на одних истина дзэн реализуется более глубоко и проникновенно, чем на других. Пребывая в себе, истина может превосходить все формы ограниченности, но когда она реализуется в человеческом сознании, должны соблюдаться его психологические законы. «Прозрение собственной природы» должно допускать степени ясности. С абсолютной точки зрения, мы, такие, как есть, невежественные и грешные, являемся Буддами; но когда мы нисходим в эту практическую жизнь, чистый идеализм должен уступать дорогу более частным и осязаемым формам деятельности. Эта сторона дзэн известна как его «конструктивный» аспект, по контрасту с его «всеобъемлющим» аспектом. И здесь дзэн полностью признает последовательность духовного развития своих приверженцев, поскольку истина открывает себя в их уме постепенно, до тех пор, пока не совершится «прозрение собственной природы».

С точки зрения техники, дзэн принадлежит к группе буддийских учений, известных как «дискретные», «прерывистые», или «внезапные» (по-китайски *дунь*), в отличие от «непрерывных», или «посте-

пенных» (*цзянь*);¹ и, согласно дзэн, раскрытие сознания происходит дискретно, или внезапно, а не является результатом постепенного длительного развития, каждый этап которого может быть отслежен и проанализирован. Приход сатори не похож на восхождение солнца, которое постепенно делает вещи более видимыми, но подобен замерзанию воды, которое происходит внезапно. Открытию сознанием истины не предшествует промежуточное или сумеречное состояние, нечто вроде нейтральной зоны или интеллектуального безразличия. Как мы уже видели в нескольких примерах сатори, переход от неведения к просветлению столь внезапен, что обычная дворняжка внезапно превращается в златогривого льва. Дзэн является сверхдискретным течением буддизма. Но это справедливо только в том случае, когда речь идет об истине дзэн, взятой независимо от его связи с человеческим сознанием, в котором она заключена. Поскольку истина является истиной только тогда, когда она предстает в свете, которым она наделяет ум, и не может мыслиться совершенно независимой от последнего, мы можем говорить о ее постепенной и прогрессивной реализации в нас. Психологические законы здесь действуют так же, как и в другой сфере. Поэтому, когда Бодхидхарма был готов покинуть Китай, он сказал, что Дофуку получил кожу, монахиня Сёдзи получила плоть и Дойку — кость, в то время как Эка получил костный мозг (или сущность) дзэн.² У Нангаку, который наследовал шестому патриарху, было шесть преуспевших в дзэн учеников, однако их достижения отличались по глубине. Сравнивая их с различными частями тела, он сказал:

¹ Ср. также очерк «История дзэн-буддизма...», где упоминаются Северная и Южная школы дзэн при пятом патриархе в Китае.

² Более подробно см. с. 194, «История дзэн-буддизма...».

— Вы все вместе соответствуете моему телу, однако каждый ухватил его часть. Тот, кому достались брови, является мастером метода; второй, кому достались мои глаза, знает, как смотреть вокруг; третий, кто получил мои уши, понимает, как надо внимать рассуждениям; четвертый, кто получил мой нос, сведущ в дыхании; пятый, у кого мой язык, — великий спорщик; и, наконец, тот, кто обладает моим умом, знает прошлое и настоящее.

Эта градация была бы невозможна, если бы принималось во внимание только «прозрение собственной природы», поскольку прозрение является единым неделимым актом, не имеющим ступеней передачи. Однако в этом нет противоречия с принципом сатори, и можно говорить, что практически существует последовательная реализация прозрения, ведущая человека глубже и глубже в истину дзэн, которая достигает кульминации в полном отождествлении с ней.

Ле-цзы, китайский даосский философ, так описывает определенные ступени развития в практике дао:

«Учителем Ле-цзы был Лао Шан-ши, а его другом — Богао-цзы. Когда Ле-цзы уже хорошо разобрался в учениях этих двух философов, он вернулся домой, оседлав ветер. Об этом услышал Инь-шэн и пришел обучаться к Ле-цзы, на несколько месяцев забросив собственное хозяйство. При любой возможности он просил мастера обучить его искусству [седлания ветра]; он просил десять раз и все время получал отказ. Наконец Инь-шэн потерял терпение и собрался уйти. Ле-цзы не препятствовал ему. Несколько месяцев Инь-шэн провел без мастера, однако лучше ему от этого не стало, поэтому он снова пришел к Ле-цзы. Мастер спросил: „Зачем ты ходишь туда и сюда?“ Инь-шэн ответил: „В прошлый раз я, Чжан Дай, хотел научиться у вас, но вы отказались меня учить, что мне, естественно, не

понравилось. Сейчас я, однако, не чувствую к вам неприязни, поэтому я снова здесь”.

— В прошлый раз я подумал, что ты все понял, — сказал мастер. — Но теперь, убедившись, что ты обычный смертный, я расскажу тебе, чему я научился у мастера. Садись и слушай! Только через три года после того как я пришел к своему мастеру Лао Шан-ши и своему другу Богао-цзы и мой ум прекратил размышлять о правде и лжи, а мой язык перестал говорить о приобретении и утрате, учитель удостоил меня взглядом. Через пять лет мой ум вновь стал размышлять о правде и лжи и мой язык стал говорить о приобретении и потере. Тогда впервые мастер ослабил свою суровость и улыбнулся мне. Спустя семь лет я позволил своему уму размышлять обо всем, что ему нравится, и больше не осталось вопросов о правде и лжи; я просто позволил своему языку говорить то, что ему нравится, и больше не возникало вопроса о приобретении и утрате. Тогда впервые мастер пригласил меня сесть рядом. По истечении девяти лет, позволяя своему уму размышлять о том, что ему нравится и говорить своему языку то, что ему нравится, я не осознавал уже ни своей, ни чьей-либо правоты или неправоты, не различал, я или кто-то другой приобрел или потерял; я не знал также, является ли старый мастер моим учителем, а юный Богао — моим другом. Я преуспел как внешне, так и внутренне. Тогда глаз стал как ухо, ухо — как нос, и нос — как рот, поскольку они были одним целым. Сознание было охвачено восторгом, форма растворилась, кости и тело растаяли; и я не знал, что удерживает вместе кости и на что опираются ноги. Я отдался ветру, восточному или западному, как листья или как сухая солома. Ветер оседлал меня или я оседлал ветер? Я не знал этого. Ты же пробыл с мастером не так уж и много времени и уже недоволен им. Воздух не удержит даже кусочка твоего тела, и земля не сможет быть опорой ни одному твоему члену. Как же ты

можешь надеяться ходить по пустоте и оседлать ветер?»

Инь-Шэн сильно устыдился и надолго замолчал, не произнося ни слова».

Христианские и мусульманские мистики тоже выделяют ступени духовного развития. Некоторые суфии описывают «семь долин»,¹ которые надо пересечь, чтобы достичь дворца птицы Симург, где мистические «птицы» полностью растворяются и в то же время полностью отражаются в Величественном Присутствии. Эти «семь долин» таковы: 1) долина поиска; 2) долина любви, которая не имеет границ; 3) долина знания; 4) долина свободы; 5) долина единства, чистого и простого; 6) долина изумления; 7) долина нищеты и растворения, из которой пути дальше нет. Согласно Св. Терезе,² есть четыре степени мистической жизни: медитация, тишина, промежуточная степень и молитва единства; в то время как Гуго из Сен-Виктора³ выделяет собственные четыре ступени: медитация,

¹ Согласно Фарид-ад-дину Аттару (1119—1229) из Хорасана, Персия. Ср.: *Claud Field. Mystics and Saints of Islam*. P. 123 и далее.

² Тереза Авильская (1515—1582) — выдающаяся женщина-мистик из Испании, католическая монахиня кармелитского ордена. Успешно занималась реформами своего ордена, подчеркивая простоту и созерцательность кармелитской жизни. Автор мистических произведений о восхождении души к Богу. Была канонизирована в 1622 г., день памяти 15 октября. — *Прим. отв. ред.*

³ Гуго из Сен-Виктора (1096—1141) — выдающийся схоластический теолог, основоположник мистической школы духовной практики в предместье Парижа Сен-Виктор. Августинианский монах, находился под сильным влиянием св. Августина и Псевдо-Дионисия Ареопагита. Гуго не отрицал светского знания, считая его введением к подлинному созерцанию Бога. — *Прим. отв. ред.*

внутренний монолог, размышление и восторг. Другие христианские мистики перечисляют иные три-четыре ступени «пылкой любви» или «созерцания».¹

Профессор Р. А. Николсон в своих «Исследованиях исламского мистицизма» (*R. A. Nicholson. Studies in Islamic Mysticism*) дает перевод «Поэмы о мистическом восхождении» (*Та'ийя*) Ибн ал-Фарида,² некоторые части которой настолько похожи на сочинения буддийского мистицизма, что мы склонны думать, что персидский поэт просто как эхо отразил дзэнскую точку зрения. Столкнувшись с таким образом мистической литературы, мы не можем не поразиться внутренней гармонии мысли и чувства, отзывающейся в глубинах человеческой души, независимо от внешних случайных различий. Стихи 326 и 327 из *Та'ийя* звучат так:

«Из „Я есть Она“ я поднялся туда, где нет „куда“, и своим возвращением я заставил благоухать [феноменальное] бытие:

И я [вернулся] из „Я есть Я“ ради эзотерической мудрости и внешних законов, которые были установлены, чтобы я мог позвать [людей к Богу]».

В таком виде этот отрывок не совсем понятен, однако прочитайте комментарии переводчика, которые проливают свет на движение мысли персидского автора:

«Три ступени Единства (*иттихад*) различимы здесь: 1. „Я есть Она“, то есть союз (*джам*) без

¹ *Underhill. Mysticism*. P. 369.

² Ибн ал-Фарид (Шараф ад-дин Абу Хафс Умар Ибн ал-Фарид, 1181 или 1182—1235) — арабский поэт, суфийский мистик, ученик знаменитого суфия Сухраварди из Багдада. Большинство его произведений — вдохновенные гимны любящего, который стремится к экстатическому воссоединению с возлюбленным Богом. Могила ал-Фарида возле Каира является центром паломничества. — *Прим. отв. ред.*

действительного разделения (*тафрика*), хотя видимость разделения поддерживается. Это была ступень, на которой ал-Халладж сказал: „Ана-л-хакк“, то есть „Я есть Бог“. 2 „Я есть Я“, то есть чистый союз без следа разделенности (индивидуальности). Эта ступень технически понимается как „опьянение союза“ (*сукру-л-джам*‘). 3 „Трезвость союза“ (*сахву-л-джам*‘), то есть стадия, на которой мистическое возвращается из чистого единства второй стадии к множественности в единстве, к разделению в союзе и к Закону в истине таким образом, что, оставаясь соединенным с Богом, мистик служит ему, как раб служит господину, и являет человечеству Божественное бытие в своем совершенстве.

«Где отсутствует „куда”», то есть стадия „Я есть Я”, за которую продвижение невозможно, кроме как в виде возвратного движения. На этой стадии мистик полностью поглощен неразличимым единством Бога. Только после того как он „возвратился”, то есть вступил на третью стадию (множественность в единстве), он может передать своим братьям некоторое благоухание (намек) относительно опыта, через который он прошел. „Эзотерическая мудрость”, то есть Божественное провидение, проявляется посредством религиозного закона. Возвращаясь в сознание, „воссоединенный” мистик способен исполнить закон и действовать в качестве духовного руководителя».

Если эти ступени сравнить с уровнями дзэнского мистицизма, как они графически изображены и поэтически прокомментированы на следующих страницах, мы почувствуем, что данные суфийские пояснения были определенно написаны для дзэн-буддизма.

Во времена династии Сун дзэнский учитель по имени Сэйкё изобразил стадии духовного прогресса в виде постепенного очищения, или побеления коровы, вплоть до ее полного исчезновения. Однако эти

картинки, которых было шесть, к настоящему времени утрачены.¹ Те, что остались, иллюстрируют завершение дисциплины дзэн более полно и содержательно; они вышли из-под гениальной кисти Какуана, монаха, принадлежавшего к школе Риндзай, и фактически являются пересмотром и усовершенствованием тех картинок, которые создал его предшественник. Картинок всего десять, и каждая сопровождается коротким прозаическим пояснением, за которым следует стихотворный комментарий; и то и другое переведено ниже. Были и другие мастера, которые слагали строфы на ту же тему, используя рифмы первого комментатора; некоторые из них можно найти в популярном издании «Десять рисунков о пастьбе коровы».

Корове поклонялись в Индии с незапамятных времен. Упоминания об этом встречаются и в буддийских текстах. В хинаянской сутре, которая называется «О пастьбе скотины»,² описано одиннадцать путей

¹ После того как эта книга ушла в печать, я наткнулся на старое издание духовных картинок о пастьбе коровы, которые заканчиваются изображением пустого круга, соответствующего восьмой картинке настоящей серии. Это ли работа Сэйкё, о которой говорится в предисловии Какуана? Корова показана здесь постепенно светлеющей в ходе последовательного обучения. Возможно, в дальнейшем я смогу воспроизвести это издание.

² См. также сутру с тем же названием в *Ангуттара агаме*, которая, очевидно, является другим переводом того же текста. Ср. также с «The Herdsman, I» в работе *Bhikkhu Sīlācāra* «The First Fifty Discourses of Gotama the Buddha». Leipzig, 1913. Vol. II. Это частичный перевод *Мадджхима никаи* из палийской Трипитаки. В китайской версии эти одиннадцать пунктов приведены в несколько иной форме. Существенно, конечно, что они одинаковы в обоих текстах. Один буддийский словарь, который называется *Дайдзо Хоссу*, ссылается в связи с этой темой на великий труд Нагарджуны *Махапраджняпарамита шастра*, но до сих пор я не смог идентифицировать этот отрывок.

правильного обращения с ней. Аналогичным образом и монах должен неукоснительно соблюдать одиннадцать правил, чтобы стать хорошим буддистом, и если он, подобно пастуху, который пренебрегает своими обязанностями, с этим не справится, то будет подвергнут наказанию. Одиннадцать видов правильного обращения со скотиной таковы: 1) знать цвета; 2) знать знаки; 3) чистить щеткой; 4) перевязывать раны; 5) окуривать; 6) выбирать правильную тропу; 7) испытывать к ним нежные чувства; 8) переправляться через водный поток; 9) пасти; 10) доить; 11) отбирать. Некоторые из терминов, приведенные здесь, могут быть не совсем понятны.

В *Саддхармапундарики сутре* (гл. III, «Притча») Будда рассказывает знаменитую притчу о трех повозках — воловьей, козлиной и оленьей, — которые человек обещал дать своим детям, если они выйдут из горящего дома. Лучшая из повозок — та, которую тянут волы или коровы (*горатха*); она представляет собой колесницу бодхисаттв, лучшую из всех колесниц, которая прямо везет их к достижению высшего просветления. Повозка так описана в сутре: «Изготовленная из семи драгоценных веществ, оснащенная скамейками, увешанная многочисленными маленькими колокольчиками, очень высокая, украшенная редчайшими и удивительными драгоценными камнями, венками из драгоценностей, гирляндами цветов, устланная мягкими матрасами и шерстяными покрывалами, покрытая белой тканью и шелком, с розовыми подушками по обеим сторонам, впряженная в белых, очень покладистых и быстрых волов, которыми правит множество людей».

Так, в дзэнской литературе довольно часто стала появляться ссылка на «белую корову на открытой площади деревни» или на корову вообще. Например, Дай-ань из Фу-чжоу спросил Бай-чжана:

— Мне хотелось бы знать о Будде: кто он такой?

— Это как искать быка, сидя на нем, — ответил Бай-чжан.

— А что мне делать, когда я узнаю?

— Ехать на нем домой.

— А как мне за ним смотреть, чтобы быть в согласии с [Дхармой]?

— Ты должен вести себя как пастух, который, имея в руках посох, смотрит, чтобы его скотина не забралась в чужое рисовое поле, — сказал мастер.

«Десять рисунков о пастьбе коровы», показывающие ступени восхождения по пути тренировки духа, несомненно являются другим таким примером, более разработанным и систематизированным, нежели только что процитированный.

Десять ступеней духовной пастьбы коровы

1

Поиск коровы. Она никогда не терялась, и какой смысл в ее поиске? Мы с ней не очень близки, поскольку пошли наперекор своей глубинной природе. Она потерялась, потому что мы сбились с пути из-за омрачающих чувств. Мы оказываемся все дальше от дома, блуждаем по проселкам и перепутьям. Желание приобретения и страх потери жгут, как огонь; идеи правды и лжи прорастают вокруг, как трава.

Одичавший, одинокий, потерянный в джунглях,
он ищет, ищет!

Набухшие реки, далекие горы и бесконечная тропа;
Выдохшийся и отчаявшийся, он не знает, куда идти,
Он слышит только вечерних цикад, поющих

в кленовых лесах.

Увидел следы коровы. С помощью сутр и изучения доктрин он смог кое-что понять, он обнаружил следы. Теперь он знает, что вещи, как бы многообразны они ни были, имеют единую субстанцию и что объективный мир — это отражение «я». Он еще не способен отличить добро от того, что им не является, его ум все еще смущен относительно истины и лжи. Поскольку он еще не вошел в ворота, условно о нем можно сказать, что он обнаружил следы.

У воды, под деревьями, тут и там видны
 следы пропажи:
Благоухающие заросли становятся все гуще, —
 нашел ли он путь?
Как бы далеко, за горами, за долами,
 ни блуждала корова,
Ее нос достигает небес, и никто не может скрыть его.

Увидел корову. Он прокладывает путь через звук, он узревает происхождение вещей, и все его чувства приведены в гармонию. Во всех его действиях «оно» явно присутствует. Это подобно соли в воде, клею в краске. [«Оно» здесь, хотя «оно» и не видно]. Если глаз правильно нацелен, он обнаружит, что перед ним не что иное, как он сам.

Вон, сидя на ветке, весело поет соловей;
Солнце пригревает, ласковый ветерок веет
в зеленых ивах на берегу;
Корова там одна, ей уже никуда не деться;
Какая роскошная голова, украшенная величественными
рогами, неподвластными кисти художника!

Поимка коровы. После долгих блужданий по диким местам он нашел наконец корову, и она уже его, однако из-за возрастающего давления объективного мира ее оказывается трудно удержать. Ее постоянно тянет к свежей траве. Дикая природа по-прежнему неуправляема и отказывается сдаваться полностью. Если он хочет ее совсем подчинить, он должен научиться пользоваться хлыстом.

Приложив энергию всей своей души, он наконец поймал корову:
Но как неуправляема ее воля, необузданна ее сила!
Время от времени ее тянет на плоскогорье.
Смотри-ка! Она потерялась в тумане
на непроходимой горной тропе.

Пастьба коровы. Когда движется мысль, за ней следует другая, потом еще одна — так пробуждается бесконечная вереница мыслей. Через просветление все это превращается в истину; но если преобладает смущение, утверждается ложь. Вещи угнетают нас не по причине объективности мира, но из-за самообмана, свойственного уму. Не ослабляйте веревку, держите ее натянутой и не давайте себе поблажки.

Никогда не позволяйте себе оставить кнут и привязь,
Иначе она [корова] уйдет в мир скверны:
Если ею правильно управлять, она вырастет чистой
и покорной,
Даже без цепи, без упряжи она сама будет
следовать за вами.

Возвращение домой верхом на корове. Борьба окончена; приобретение и потеря больше его не беспокоят. Он мурлыкает пасторальную мелодию лесного жителя, он поет простые песни деревенского парня. Усевшись корове на спину, он устремляет глаза на неземные вещи. Если даже его окликнуть, он не повернет головы; чем бы он ни увлекся, он не останется в этом.

Верхом на корове он не спеша держит путь домой:
Окутанные вечерним туманом, как мелодично
тают звуки флейты!
Он поет песенку, отбивая ритм, и его сердце исполнено
неописуемой радости!
Нужно ли говорить, что теперь он — один из тех,
кто знает?

Корова забыта, человек остался в одиночестве. Все вещи едины, и корова — только символ. Когда вы знаете, что вам нужен не силок или сеть, а заяц или рыба, это как отделение золота от шлака, это как выход луны из-за туч. Один луч света, спокойный и всепроницающий, который светит с несотворенных времен.

Верхом на корове он добрался наконец домой,
И вот чудо! Уж нет больше коровы, и он спокойно
 сидит в одиночестве!
Хотя красное солнышко уже высоко в небе, кажется,
 что он спокойно спит,
Его кнут и веревка бесполезно лежат рядом под
 соломенной крышей.

И корова, и человек — оба скрылись из виду. Все смущение отброшено в сторону, и господствует только спокойствие; отсутствует даже идея святости. Он не задерживается на мысли о том, где есть Будда и где его нет, он просто быстро идет. Когда не существует двойственности, даже тысячеглазое чудовище не может найти лазейки. Святость, к ногам которой птицы несут цветы, — не более чем фарс.¹

Все является пустым — кнут, веревка, человек
и корова;
Кто и когда обозрел широту неба?
На раскаленную печь не ляжет ни одна снежинка:
Если достигнуто такое состояние вещей,
проявляется дух старого мастера.

Возвратиться к Изначальному, вернуться к Истоку. Будучи со дня творения чистым и незапятнанным, он никогда не был подвержен скверне. Он спокойно наблюдает за ростом и распадом вещей, наделенных формой, сам пребывая в неподвижном спокойствии неутверждения. Если он не отождествляет себя с волшебными превращениями, какое ему

¹ Было бы интересно сопоставить это со словами мистического философа: «Человек станет поистине нищ и таким же свободным от своей тварной воли, каким он был при рождении. И я говорю вам, в соответствии с вечной истиной, что если вы желаете исполнить волю Божью, но имеете какое-либо желание помимо вечности и Бога, то вы недостаточно нищи. Только тот поистине нищ духом, кто ни в чем не волен, ничего не знает, ничего не хочет». (Из проповедей Экхарта, цит. по: *Inge. Light Life, and Love*).

Возвратиться к Изначальному, вернуться к Истоку —
 это уже ложный шаг!
 Гораздо лучше оставаться дома, слепым и глухим,
 прямолинейным и ничем не озабоченным;
 Сидя в хижине, он не заботится о вещах,
 которые снаружи,
 Посмотри на воду, что течет неведомо куда,
 на эти свежие алые цветы — для кого они?

Приход в город с руками, дарящими блаженство. Дверь его бедного жилища захлопнулась, и его не знает наимудрейший. Никаких признаков его внутренней жизни невозможно уловить, ведь он идет своим путем, не следуя по стопам древних мудрецов. С тыквой-горлянкой он идет на рынок, он возвращается домой, опираясь на палку. Его видят в компании с пьяницами и мясниками: он и они — все превратились в Будд.

Нет нужды в чудесных божественных силах,
Смотри! От его прикосновения зацветают сухие деревья!

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Произведение Судзуки представляет собой органичный комплекс из нескольких самостоятельных эссе, которые он писал в разное время для издававшегося им и его женой Беатрис Лэйн журнала «Восточный буддист». Каждый из очерков, составляющих книгу, касается того или иного аспекта дзэн-буддизма. Все вместе они дают достаточно связанное представление об идеях, практиках, организационных формах различных направлений и школ, слагающих дзэн. Сам по себе жанр эссе не предполагает научной дотошности, для него необязательна понятийная строгость или академичность стиля. Это, скорее, не анализ, не исследование в узком смысле слова, но более или менее свободное изложение тем, не скованное какими-то жесткими рамками. Темы эссе плавно перетекают друг в друга, а сам автор выступает в большей

степени как человек, переживающий и «проживающий» предмет своего рассмотрения, чем как отстраненно судящий о нем.

Сразу бросается в глаза, что дзэн-буддизм для Судзуки — это отнюдь не только предмет бесстрастного научного анализа. Естественно, будучи ученым, воспитанным на западном научном стиле, Судзуки не может обойтись без западных способов научного обращения с источниками, без отсылок и упоминаний, без критических оценок, сравнений и т. п., однако чувствуется, что все это — не самое важное для него. Подход к предмету, который он исповедует, внутренний, а не внешний. Из предмета научных изысканий дзэн у Судзуки становится своего рода духовной стихией, родным домом, универсальным измерением, в котором человек находится изначально, но из которого он постоянно выпадает в силу врожденного неведения, страстного стремления к самоутверждению. Поэтому и не стремится японский буддолог «вывалить» на читателя весь груз сведений о дзэн, которыми он, без сомнения, располагал.

Дзэн — это такая вещь, о которой говорить можно бесконечно, и при этом не приблизиться к ней ни на шаг. Горы письменной литературы не в состоянии ни на волосок помочь постичь дзэн, если не будет найдена та нотка искренности, звучащая где-то в глубинах сердца, которая, в сущности, является главным источником нашего бытия, — уверяют сами последователи дзэн-буддизма, а вместе с ними и автор книги. В дзэн считается, что это учение — передача истинного знания помимо письменных знаков и устных наставлений, т. е. оно абсолютно не определяется какими бы то ни было культурно-социальными условиями и условностями. В то же время именно дзэн стал известен среди всех буддийских махаянских школ Дальнего Востока количеством написанных в его рамках текстов, — правда, в основном это записи проповедей (*гороку*), которые читали наставники дзэн. Объяснить этот парадокс можно, наверное, тем, что дзэн столь же многогранен, многолик, как и сама жизнь, и потому он способен сочетать в себе взаимоисключающие, на внешний взгляд, положения. С одной стороны, груды сочинений, пытающихся показать, как звучит момент истины, а с другой — одно-единственное «живое» слово, пронзительно

ясное, как само просветление, слово, которое невозможно никак зафиксировать, — и обе эти стороны дзэнской культуры уравнивают, дополняют друг друга.

На самом деле того пренебрежения к «письменным источникам», под которыми в первую очередь понимались традиционные буддийские произведения, в дзэн, наверное, никогда или почти никогда не наблюдалось. Махаянские сутры, такие как *Ланкаватара*, *Ваджрачхедика*, *Аватамсака* и другие, расценивались как истинное слово Будды, они изучались, рецитировались на службах. Другое дело, что дзэнские мастера требовали от своих учеников прочувствовать эти сочинения в самих себе, так, чтобы их высший смысл не звучал абстрактно, но был понят изнутри. В дзэн в отличие от остальных дальневосточных школ так и не сложился единый «легитимный» канонический список священных текстов; любой из текстов воспринимался здесь не как идол, достойный только слепого преклонения, но практический учебник, помогающий духовно развиваться.

Дзэн в каком-то смысле «биологичен», если понимать под этим словом стремление к состоянию наивысшей естественности, которое в то же время является «нашим своим» до такой степени, что мы просто не можем ощутить это состояние, настолько оно нам близко. Но в нашей жизни часто бывает так, что самые важные вещи совершенно упускаются нами из виду, мы их не замечаем, и только тогда обращаем на них свое внимание, когда в их незаметном бытии появляются сбои. И дзэн, эта естественная простота нашей жизни, дает знать о себе, лишь когда мы утрачиваем ее и начинаем страдать от этой утраты, уставая от колдовской пляски многообразия и хаотичности вещей. И тогда требуется решительный поворот, решительный прорыв сквозь толщу многообразия в незримое единство жизни и смерти. Этот радикальный прорыв совпадает с обретением пробуждения. При пробуждении в одночасье постигается, что высшая истина, или истина дзэн, выходит за пределы жизни и смерти и находится в самой гуще мирского, не будучи отделена ни от чего. Как говорит автор, «дзэн является искусством проникновения в природу самобытия».

Сам Судзуки в молодости практиковал дзэнские упражнения в монастыре Энгакудзи, решал коаны, заданные ему

мастером, и поэтому характер основанного на личном опыте изложения дзэнских идей почти лишен налета спекулятивности. Тем труднее задача автора: попытаться рационально изложить то, что совсем не желает поддаваться какой бы то ни было рационализации. Действительно, как тут быть, если дзэн легче уловить в щебете птицы, журчании ручья, нежели в логично выстроенной, аргументированной речи? Поэтому отношение автора к положению интеллекта отличается неизбежной двойственностью. С одной стороны, интеллектуальные усилия, что очевидно для всех буддистов, страдают неполнотой, ограниченностью, поскольку интеллект уже в силу своей природы не может не рассекать единое бытие-сознание на отдельные ментальные фрагменты и затем выдавать их за реальность. «Интеллект только вносит смятение, не освещая пути». Но, с другой стороны, именно благодаря интеллекту мы живем в упорядоченном, размеренном мире, строим планы, наделяем смыслом свое существование, понимаем друг друга. Поэтому автор старается уклониться от необходимости рационально объяснять саму сущность дзэн-буддизма, что в принципе невозможно («дзэн представляет собой самую иррациональную вещь на свете», — признается он), и сосредоточиться на освещении тех подходов, которые ведут к нему, а также на различных вариантах переживания и описания этого мистического опыта. Судзуки отвергает мнение, что к дзэн вообще нельзя подойти рационально. Интеллект имеет право на существование уже в силу того, что он *есть*, однако беда в том, что он часто занимает не свойственное ему место. Буддизм в целом отмечен интересом к интеллектуальному началу («особенность буддизма — в его яркой интеллектуальности»), и в этом смысле дзэн только продолжает общую тенденцию. Правда, обращаясь к интеллекту, последователи дзэн стремятся выйти за его пределы, вот почему автор говорит о том, что дзэн — это «трансцендентальный интеллектуализм», учение, исключающее логический дуализм. Дзэн «расшатывает логическую схему», на которой основываются все действия интеллекта: «дзэн и логика — разные вещи». В сущности, дзэн-буддизм предлагает взгляд на сознание как на целостное явление, не сводимое к своему рациональному остатку. Однако при этом для приверженцев дзэн интеллект — лишь часть, причем не

самая значительная, более могущественной силы, из которой он проистекает. Будучи знаком с современными достижениями психологии, Судзуки использует для обозначения этой силы понятие бессознательного (или «воли»). Именно иррационализм бессознательного, с его точки зрения, оказывается той сферой, в которой коренятся творческие потенции человека, в том числе и его способность к пробуждению. Тем самым интеллекту указывается на его истинное место — служить средством выражения бессознательных иррациональных импульсов. Чем более эффективно это происходит, тем более свободным, по мнению дзэн, должен ощущать себя человек. Интеллект не должен мешать спонтанному волеизъявлению бессознательного. Несомненно, применяя понятия глубинной психологии, Судзуки весьма модернизирует дзэнскую традицию, однако тем самым она становится ближе и понятнее западным (а теперь и российским) читателям, знакомым с трудами Фрейда и Юнга.

Ориентируя свой труд в первую очередь на западную аудиторию, Судзуки, естественно, имел в виду и ту духовную среду, в которой формировались ее вкусы, ценности и идеалы. Речь идет о христианстве. В принципе любой автор, желающий адекватно представить одну религиозную традицию для представителей другой, живущих в иной культуре, неизбежно должен передавать ее на языке понятий, выработанных в этой культуре. Это имеет свои плюсы и минусы. Хорошо уже то, что есть попытка навести мост между «своим» и «чужим», обрести какую-то толику понимания. Но плохо, что при таком «прочтении» чуждое зачастую превращается в разновидность того, с чем оно сравнивается, утрачивает собственную исконную специфику, а значит, перестает быть собой. Сам Судзуки, впрочем, не пытается провести какой-то глубокий компаративный анализ двух религиозных направлений. Главная его цель здесь — показать единство мистического опыта, в котором переживания Будды, Иисуса Христа, Мейстера Экхарта, несмотря на многообразие форм проявления этого опыта, предстают как сущностно тождественные. Трудно сказать, насколько подобная идея доказуема в принципе. Во всяком случае не всегда сравнения, которые проводит Судзуки, достаточно убедительны. Библейские изречения, зачастую вырванные из

контекста, словно бы нарочно демонстрируют сходство с дзэнскими «гороку», а известный дзэнский монах Бай-чжан (724—814), которому по традиции приписывают (не совсем правильно) составление первого устава дзэнского монастыря, оказывается идейно близок апостолу Павлу, поскольку оба они отвергали праздность и призывали свою паству к трудолюбию. При этом «догматизм» и церковная организация христианства оказываются у Судзуки чем-то вторичным и несущественным по отношению к глубинам мистических переживаний Христа — подобно тому как незначительными выглядят в глазах дзэн-буддистов Дхарма и сангха (община) по сравнению с опытом Будды.

Само название рассматриваемой школы говорит о том значении, которое она придает занятиям медитативными практиками (термин *дзэн*, или *чань*, происходит от индийского слова *дхьяна* в значении «созерцание», «сосредоточение»). Однако в ходе своего развития дзэн претерпел значительные перемены: из пассивной «созерцательной» школы он превратился в комплекс активных, динамичных практик, сочетавшихся с повседневной деятельностью и игнорировавших чистую медитацию в стиле *цзо-чань би-гуань* («созерцание стены в сидячей позе»), которую, по преданию, привнес в Китай основатель дзэн-буддизма Бодхидхарма. «Новый» дзэн ставит акцент на понимании истинной природы, которой наделено каждое живое существо. Эта природа может открыться в любой момент, совершенно спонтанно, и для ее открытия подчас нужны методы, в корне отличающиеся от «квиелистских», спокойных способов медитации. Эти радикальные методы бывают очень агрессивны и, на внешний взгляд, жестоки, однако они, в глазах их приверженцев, вполне приемлемы, поскольку позволяют обеспечить быстрое, «внезапное» постижение высшей реальности. Д. Т. Судзуки описывает немало подобных методов (например, мастер Юнь-мэнь (X в.) получил просветление после того, как его наставник вышвырнул его за ворота, резко прищемив ему ногу) и объясняет их как своеобразное выражение доброжелательности наставников, которые, сострадая своим ученикам, погрязшим в омуте невежества, вынуждены прибегать к столь эксцентричным действиям. Нельзя сказать, что ученик получает порцию жестокого обращения совершенно ни за что.

В действительности, прежде чем мастер предпримет подобные действия, ученик должен пройти через довольно сложные, мучительные борения духа, глубокие сомнения, колебания; ученик доходит в своих исканиях до предела, так что у него просто не остается никакого иного выхода, кроме как броситься в пропасть неведомого, — и в этом отчаянном прыжке он способен неожиданно обрести ту истину, к которой столь долго стремился, выбирая для этого окольный, дальний путь. Подлинный наставник знает, в какой момент и по отношению к какому именно ученику можно нанести решающий удар, одним разом обрывающий пути обусловленного существования. Тогда жестокое обращение оборачивается спасением — подобно тому как пожарный, вытаскивая человека из пламени, толкает его на каменную мостовую, чем наносит ему, быть может, телесные повреждения; однако это возможное увечье ничто по сравнению с тем фактом, что человек остался жить.

Правда, такая «технология» появилась на свет далеко не сразу после зарождения дзэн-буддизма в Китае. Еще примерно двести лет после этого дзэн оставался обычной буддийской школой, развивавшей индийские способы психотехники. И только примерно к середине VIII в. стала ощущаться необходимость как-то приспособить их к практическому китайскому менталитету; не последнюю роль сыграли также и гонения на буддизм, которые периодически возникали в Китае. Так появились методы неожиданных словесных нападений и провокаций, парадоксов, абсурда, ответа не впопад, битья посохом и т. п. При всем своем многообразии эти методы едины в том, что способны мгновенно сместить стереотипно настроенное сознание ученика, погрузить его в пучину неопределенности, хаоса. Но этот хаос несет творческие потенции: именно из него пробивается родник новой жизни, которая, несмотря на свою новизну, удивительным и необычным образом совпадает с жизнью прежней, уже оставленной.

Если следовать линии рассуждения Судзуки, то окажется, что эти жесткие методы чуть ли не вытеснили из дзэн-буддизма все остальное. Но в реальности радикальные методы трансформации сознания, к которым позднее подключились способы решения коанов, — не единственные в

дзэн-буддизме. Параллельно со школой линь-цзи (яп. *риндзай*) начиная с X в. вполне успешно развивалась и школа цзо-дун (яп. *сото*), которая как раз практиковала созерцательные техники раннего дзэн, прежде всего сидячую медитацию. Обе они импортировали свои идеи на Японские острова, где фактически обрели вторую жизнь.

Поворот от пассивно-созерцательных к динамичным практикам привел и к изменениям в осмыслении самого феномена дзэн. Постепенно дзэн начинают рассматривать не как совокупность медитативных упражнений, а как саму суть, содержание пробуждения, или просветления, — то есть то, к чему эти упражнения в идеале должны приводить. Природа пробуждения универсальна и архетипична. В первую очередь этот опыт связан с фигурой родоначальника буддизма, однако и он, в свою очередь, не столько открыл его, сколько переоткрыл, поскольку, с точки зрения дзэн, все те шестеро Будд, что предшествовали Будде Гаутаме, также сумели проникнуть в эту абсолютную сферу бытия. Таким образом, опыт абсолютного всеобщ и совершенно безличен, он принципиально открыт для любого живого существа. При этом абсолютное не пребывает в каком-то отрешении от эмпирической реальности, оно пронизывает каждую ее частичку, все поры мироздания.

Именно Будда Гаутама стал человеком, с которым наиболее отчетливо соотносили приверженцы дзэн-буддизма саму сущность своего учения. Д. Т. Судзуки исходит из того факта, очевидного для всякого, изучающего религию под углом психологии, что личность основателя той или иной религиозной традиции самым тесным образом связана с сущностью этой традиции. Иначе говоря, буддизм есть не что иное, как развертывание, раскрытие, истолкование тех переживаний, которые испытал Будда («жизнь буддизма — это не Дхарма, а жизнь самого Будды»). И самое важное переживание у него было тогда, когда он, сидя под деревом бодхи, испытал наивысшее просветление (*ануттара самьяк самбодхи*). Это переживание стало эталонным для всех последующих поколений буддистов. Можно сказать, что в своей созерцательной практике приверженцы буддизма, проникая в абсолютное, по-своему воспроизводят изначальный опыт самого Будды. Однако чаще бывает иная ситуация.

Судзуки отмечает, что после смерти основателя обнаруживается неизбежный разрыв между его личностью и учениками, отныне предоставленными самим себе. Со временем разрыв растет, поскольку община растет за счет неофитов, не общавшихся с Буддой лично. Этот разрыв частично покрывается интеллектуальными усилиями, стремлением понять учение в текстовой форме, и потому зачастую оно начинает выхолащиваться, костенеть, облекаться в жесткие социально-организационные формы. Под уникальный и живой опыт просветления начинают подводить категориальные схемы, а мистическая интуиция утрачивает свое значение. Особенно характерен этот процесс, по мнению Судзуки, для последователей раннего буддизма (хиньяна).

Таким образом, со временем большинство буддистов почти или полностью отрываются от своих живительных корней, и, хотя они сохраняют самое почтительное отношение к Будде, им доступны для понимания только такие формы реальности, которые можно назвать и обозначить, и у них нет глубинных способностей для того, чтобы проникнуть в сущность этой реальности. С точки зрения Судзуки, подобная «эволюция наоборот» характерна также и для христиан. Он уверен, что мистический опыт и воззрения Иисуса были совершенно не такими, какими их представили те, кто жил после Иисуса. Подлинное христианство заключено только в том, что испытывал и что возвестил лично Христос, а то, что впоследствии появилось под вывеской «христианства», не имеет к нему прямого отношения. «Христос не закладывал основ религиозной системы, которая носит его имя, это последователи провозгласили его ее основоположником». Вряд ли можно и это, и другие рассуждения автора о великой мировой религии считать бесспорными, хотя его извиняет то, что не она составляет основной предмет его рассмотрения.

Если главным в учении является личный опыт основателя, становится понятен пафос зрелого дзэн, заявляющего, что именно он, дзэн, — самое чистое выражение этого опыта, самое совершенное направление буддизма, этой «религии пробуждения». Сам Судзуки незаметно подводит читателя к данной мысли, постоянно делая экскурсы в различные сочинения палийского канона, которые словно бы специально подготавливают дорогу для последующего триумфа дальне-

восточной школы. Именно в дзэн была создана знаменитая легенда о том, как Будда, обращаясь к собранию монахов, молча поднял цветок лотоса, и среди всех только Махакашьяпа понял этот символический жест, выражающий истину пробуждения, понял и улыбнулся.

Дайсэцу Судзуки поддержал своим авторитетом устойчивый дзэн-буддийский миф, связанный с образом шестого патриарха. Вопрос о том, кто же унаследовал мантию пятого патриарха дзэн Хун-жэня (605—675), — один из самых сложных и спорных в дальневосточной буддологии. Существуют различные источники, которые предлагают разные версии происшедшего, и как минимум три мастера могли претендовать на то, чтобы считаться шестым патриархом (если таковой вообще существовал). Помимо Хуэй-нэна это также Фа-жу (638—689) и Шэнь-сю (606—706), причем последний был ближайшим и самым значительным учеником Хун-жэня. Но поскольку так случилось, что выжили в дальнейшем только те субтрадиции дзэн, которые относились к линии Хуэй-нэна, то они и укрепили версию, согласно которой шестым патриархом был именно Хуэй-нэн. Возможно, Судзуки, который, как ученый, должен был знать параллельные версии, стал безоговорочно придерживаться версии патриаршества Хуэй-нэна еще и потому, что принадлежал к школе, происходящей от него, именно в ней испытал переживание пробужденного сознания. Примечательно, что в своей книге Судзуки ни словом не обмолвился о человеке, который фактически и стал инициатором возвышения Хуэй-нэна как шестого патриарха, — мы имеем в виду его ученика Шэнь-хуэя (684—758), реального основателя Южной школы дзэн, жестко и во многом надуманно противопоставившей себя школе Северной. По существу, именно с Шэнь-хуэя начинается это популярное впоследствии «географическое» разделение двух видов отношения к проблеме освобождения, причем Северная школа, связанная с именем Шэнь-сю, котируется в последующем дзэн значительно ниже, чем Южная, — на том основании, что первая из них якобы отстаивала «постепенный» способ просветления (то есть утверждая, что истина открывается нам не сразу, а ступень за ступенью), тогда как вторая ориентировалась на более эффективные «внезапные» средства. На самом деле,

если судить по дошедшим текстам и историческим свидетельствам, Северная школа вовсе не была такой уж «постепенной»; больше того, Южная школа во главе с Шэнь-хуэем заимствовала ряд положений именно из Северной школы. Обо всем этом, к сожалению, ничего не говорится у Д. Т. Судзуки.

Есть и некоторые другие примеры, показывающие определенную пристрастность буддолога Судзуки, которая превращает его из отстраненного ученого-аналитика в горячего поборника дзэн-буддизма (особенно с позиции школы риндзай). В личности Судзуки эти две ипостаси — буддология как наука о буддизме и буддология как слово Будды, то есть как буддийское учение, — органично уживались. Возможно, это, а также и яркий, выразительный стиль изложения сообщают его произведениям определенный шарм, придают им некий магнетизм, привлекавший внимание представителей интеллектуальной элиты западной культуры, в том числе М. Хайдеггера, Э. Фромма, К. Г. Юнга, К. Хорни, Т. Мертона и других. Не в последнюю очередь успеху его «проповеди» способствовало также то, что в период между двумя мировыми войнами Запад оказался в жестоком идеологическом кризисе, выход из которого, невольно предложенный японским ученым, в чем-то выглядел привлекательно. Его «Очерки» стали для западной публики своеобразным коаном, решая который, та избавлялась от присущих ей психологических и метафизических проблем.

Выступая от лица последователей дзэн, Судзуки в каком-то смысле вышел за рамки обозначенной им цели (знакомство людей Запада с доктринами дзэн-буддизма), потому что он уже не просто излагал некий новый материал, но постарался вплести дзэнские идеи в пеструю интеллектуальную ткань западной культуры. И, если судить по тому резонансу, который Судзуки вызвал в западном обществе, во многом ему удалось это сделать.

УКАЗАТЕЛЬ

Аватамсака сутра — 120, 124
 авидья — 66, 157
 адарша-джняна — 171
Амитабха сутра — 248, см. также *Сукхавативьюха*
 анабхогачарья — 91
 Ананда — 76, 280, 359
 Андреев Л. — 11
 анутгара-самьяк-самбодхи — 68, 107, 273, 357
 Арада (или Алара Калама) — 97, 188, 190
Арияпариесана сутта — 192
 архатство — 65, 70, 72, 77
 Асанга — 103
 Ашвагхоша — 77, 188, 189, 207
 Ашваджит — 80
 Бай-чжан, см. Хякудзё
Бао-линь-цюань — 203
 Бао-чжи — 243
 Басё (Ба-цзяо) — 35, 326, 354
 Басо (Ма-цзу) — 29, 30, 253, 280, 286, 290, 295, 339, 341, 368
 Беркли — 393
 Бёме — 149
 би-гуань — 215, 220
Би-цзи — 221
Би-янь-лу, см. *Хэкигансю*
 Блейк — 337
 Бодхидхарма (Дарума, Даммо) — 40, 68, 101, 102, 107, 112, 123, 126, 127, 129, 201, 206, 209—215, 220—231, 244, 260, 261, 276, 335, 359, 430, 437
 бодхизм — 196
 Бодхиручи — 102
 бодхисаттва — 62, 114, 141
Бодхисаттвашила сутра — 248
 Бокицу (Му-цзи) — 35
 Бокудзю (Му-чжоу) — 21, 24—26, 35, 36, 270, 340
 Букко (Фо-гуан), или Цзыюань — 304—307
 Бунки (Вэнь-си) — 354
 Бунь-янь — 21
 Бхава — 120
 бхутата — 108
 бхутататхата — 171
Ваджрасамадхи сутра — 127, 183, 218
Ваджраччхедика сутра — 178, 223, 225, 242, 245, 253
 Васубандху — 103

викальпа, см., парикальпа
 Вималакирти — 30, 87, 117, 118, 120, 325, 354
Вималакирти сутра — 87, 207, 233, 263
 виная — 210
 Випашьин — 204
 Во-луань — 268
 Восточный буддист — 7, 9
 Вэй-шань, см. Исан
 Вэнь-янь, см. Бунь-янь
 Ганто (Янь-тоу) — 303
 Герберт, Джордж — 382
 Годоси (У Дао-цзы) — 369, 370
 гороку — 6, 130
 Гунабхадра — 102, 105, 259
 Гунин (Хун-жэнь) — 43, 223, 240, 242—245, 247, 249, 251, 333
 Гутэй (Чжу-цзи) — 38, 39
 Гэнся (Сюань-ша) — 350, 351, 363
 Дай-ань — 447
 Дайдзуй (Дай-суй) — 356
 Дайэ (Да-хуэй) — 287
 Дао-синь, см. Досин
 Дао-сюань — 210—213, 220, 230
 Дао-у, см. Дого
 Дао-ю, см. Дойку
 Дао-юань — 211, 212, 230
 Дарума (или Даммо) см. Бодхидхарма
 Джина — 106
 дзадзэн — 381
 Дзё (монах Дин) — 309, 366, 367
 дзёдо-синсю — 5, 49
 Дзёсю (Чжао-чжоу) — 137, 208, 263, 284, 285, 299, 300, 322, 323, 326, 327, 330, 339, 345, 355, 361, 392, 393, 413, 429, 430
 Дзимё (Цзы-мин) — 37, 355, 373
 Дзинсю (Шэнь-сю) — 244, 246—248, 254—258, 276
 Дзиссай (Ши-цзи) — 38
 Дого (Дао-у) — 334, 362, 363
 Дойку (Дао-ю) — 214, 228
 Докэн (Дао-цзянь) — 287, 290
 Досан (Дун-шань) — 130
 Досин (Дао-синь) — 233, 234, 240—242
 Дофуку (Дао-фу) — 228
 Дун-шань, см. Досан
Дхаммапада — 76, 170, 175, 176
 дхарани — 360, 402
 Дхарма — 52, 54, 56, 58, 62, 70, 80, 218
 Дхармакая — 48, 349
 Дхритака — 205
 дхьяна — 92—100, 110—112, 125, 174—176
 Дэ-шань, см. Токусан
 Ёги (Ян-ци) — 298, 420, 434
 Ёдайнэн — 298
Жизнеописания достойных монахов — 210, 213, 225

Записи о передаче Светильника — 200, 204, 211, 261, 429
Записи о распространении Светильника — 200
 Ибн ал-Фарид — 443
 Ику (Ду-лин Ю) — 298
 Инсю (Инь-цзун) — 252, 411
 Исан (Вэй-шань) — 288, 289, 331, 365, 366, 411
Истинная передача доктрин Шакья — 222
Итивуттака — 171, 173
 И-цзин (Гидзё) — 124
 йогачара — 134
 Кадзан (Хэ-шань) — 339
 Кайдо (Хуэй-тан) — 292, 293
 Какуан (Куо-ань) — 445
 Кан из Харё (Ба-лин Цзянь) — 137
 Кандзан — 411
 Кантю (Хуань-чжун) — 345
Катха упанишада — 149
 «квад!» (хэ) — 360, 435
Кеваддха сутта — 94, 119
Кена упанишада — 40, 185, 307
 Кёгэн (Сян-янь) — 269, 270, 288, 331, 420
 Кёдзан (Ян-шань) — 270, 331, 354, 356, 365, 366
 Кидо (Сю-тан) — 344
 Кису (Гуэй-цзун) — 341
 Кобоку Гэн (Ку-му Юань) — 421
 Кодзанкоку (Хуан-шань-гу) — 292
 Конфуций — 10, 15, 22, 141, 292
 Корин (Сян-линь) — 339
 Кохо (Гао-фэн) — 299, 300—302
 Кумараджива — 134
 кэгон (аватамсака) — 75
 Кэйсан (Цзи-шань) — 323
Кэтимякурон — 277
Лалитавистара — 143, 191
Ланкаватара сутра — 76, 83, 101—112, 118, 123, 136, 207, 223, 256, 423
 Лао-цзы — 44, 132, 134, 141, 224, 422
 Ле-цзы — 121, 415, 440
 Линь-цзи, см. Риндзай
 Лоуренс — 31, 382
Мадджхима никая — 176—178, 190
 мадхьямика — 122, 134
 Маёку (Ма-ку) — 364
 Майтрея — 44, 115
 манас — 108
 Манджушри — 87, 117, 345, 354
 мановиджняна — 108
 Манура — 205
 Маудгальяна — 81
Махавьютпатти — 96
 Махакашьяпа, или Кашьяпа — 68, 199—201
Махали сутта — 161, 173

Махамати — 102—104, 118
Махападана суттанта — 140
Махапариниббана сутта — 95
Махапаринирвана сутра — 248
 махасангхика — 59
 Ма-цзу, см. Басо
 Мин, монах — 205
 мондо — 282, 400
 Мо-цзы — 132
 Мумон (У-мэнь) — 419
 Мусо Кокуси — 403
 Му-чжоу, см. Бокудзю
 Мэн-цзы — 13
 Нагарджуна — 134, 207
 На-лянь Я-шэ — 203
 Нангаку (Нань-юэ) — 269, 271, 281, 299, 353, 439
 Нансэнь (Нан-цюань) — 30, 31, 43, 315, 330, 393
 Наньин (Нань-юань) — 269, 326, 340, 341
 Нань-цюань, см. Нансэнь
 Нань-юэ, см. Нангаку
 Нигродха — 93
 нирвана — 64, 72, 108, 190
 Нитирэн — 18
 Нэнро — 285
 Обаку (Хуан-бо) — 20, 294, 360, 367, 393, 394
 Окубо Сибун — 327
Оратэгама — 302
 Парамартхасатъя — 108
 Парикальпана (или викальпа) — 108, 148
Париниббана суттанта, см. *Махапариниббана сутта*
 Патичча-самуппада — 65, 91, 145, 154
 Плотин — 338
 праджня — 73, 175, 261, 345, 349
Праджняпарамита сутра — 120, 123, 162, 224, 263, 336, 388
 пратитъя-самутпада, см. патичча-самуппада
 пратьятма-джняна, или гочара — 103, 108, 123
 пустота, см. шуньята
 Равана — 105, 106, 118
 Ракухо (Ле-пу) — 353, 354
 Расан (Ло-шань) — 355
 Рёскин — 28
 Рёсуй (Лян-суй) — 364
 Риндзай (Линь-цзи) — 19—21, 35, 294, 309, 352—354, 367, 393, 394, 409, 417, 426
Риндзайроку — 401
 Рисан (Ли-шань) — 323
 Рис-Дэвидс — 95
 рупакая — 48
 Рэйун (Лин-юнь) — 360
 Рютан (Лан-тань) — 285, 362
Саддхармапундарика сутра — 60, 74, 84, 90, 114, 120, 446
 панья; см. праджня
 Пан-юнь, см. Хокодзи

самадхи — 96
Саманнапхала сутта — 93, 97, 167
 самбхогакая — 48
Самьютта никая — 81
 сандзэн — 406, 407
 Сандхана — 93
 Сансё (Сань-шэн) — 356
 Сведенборг — 64
 Сёко (Шэн-гуан) — 393
 Сико (Цзы-ху) — 393
 син, см. дзёдо-синсю
 сингон — 64
 Синко (Шэнь-гуан), см. Эка
 Синран — 5, 49
 Син-сы из Цин-юань — 271
 синсю, см. дзёдо-синсю
Синь синь мин — 234
 сиппэ — 34, 329
 Сифуку (Цзы-фу) — 354
 Содзан (Цао-шань) — 327, 354
 Сонаданда — 186
Сообщения об истинной передаче Дхармы — 200, 203
 Сосан (Сэн-цань) — 232—234
 сото — 271
 Сотоба (Су Дун-по) — 23
 стхавиры — 59
 Судхана, 88
 Суйби Мугаку (Цуй-вэй) — 397
 Суйган Касин (Цуй-янь) — 352, 373, 374
Сукхавативьюха сутра — 60
 сумиэ — 359
Сутра помоста, см. Фа-бао-тань-цзин
Сутта нипата — 170, 172, 178
 Сэйгэн Исин — 24
 Сэйдзэй (Цин-ши) — 326, 327
 Сэйкё — 444, 445
 Сэкисо (Ши-шуан) — 361
 Сэкито (Ши-тоу) — 30, 31, 255
 Сэн-цань, см. Сосан
 Сэссин — 401
 сэтгё (Сюэ-доу) — 38, 352
 Сэцуган (Сюэ-янь) — 300
 Сюань-цзан (Гэндзё) — 124, 134, 347
 Сюань-цзе — 266, 267, 371, 372
 Сюань-цзяо — 265, 266, 364
 Сюдзан (Шоу-шань) — 322, 329, 339, 354, 355
 сюдзё — 34, 326
 Сюко (Чжу-хун) — 398
 Сяку Созэн — 7
 Сян — 231
 Сянь-шоу (Фа-цзан) — 134
 Сян-янь, см. Кёгэн
 Танка (Дань-ся) — 397, 398
 Тань-линь (Донрин) — 215
 Татхагата — 112, 118, 160
 татхагатагарбха — 106, 108
 Татхагата-дхьяна — 112, 221
 татхата — 108
 Таулер — 382
 Теннисон — 35

Терстеген — 351
 Тёкэй (Чан-цин) — 35, 352
 Тёса (Чжан-ша) — 30, 31, 344, 393
 Тёсуй (Чан-шуй) — 343, 344
 То-Импо (Тэн Инь-фэн) — 368
 токи-но-гэ — 296
 Токусан (Дэ-шань) — 35, 285, 294, 330
 Токусё (Дэ-шао) — 348, 349
 Тосу (Тоу-цзы) — 345
 трикая — 48
 тэйсё — 402
 Тэн — 37
 тэндай (тяньтай) — 75, 243
 Тэнрю (Тянь-лун) — 38, 355
 Тэнрюдзи — 403
 Тэссикаку (Ти-цзуй Цзяо) — 334, 335
 У (император) — 225, 226
 Уайльд — 13
 Удрака — 97
Удумбарика симханада сут-танта — 93
 Узизер — 337
 Уммон (Юнь-мэнь) — 21, 36, 123, 137, 284, 328, 332, 353, 425, 431—433
 Умпо (Юнь-фэн) — 284
 Унган (Юнь-янь) — 130, 363
 Унго (Юнь-цзю) — 364
 упая — 75, 90
 Фа-бао-тань-цзин — 248, 258, 259
 Фа-жун — 241, 242
 Франциск — 379
 Фу-си (Фу-кё, или Фудай-си) — 243, 325
 Хайкю (Пэй-сю) — 336, 365
 Хакуин — 302—304, 353, 403, 404, 407—409
 Хима (Би-мо) — 329
 Хогэн (Фа-янь) — 334, 335, 347, 348, 371, 372
 Ходзи Бункин (Бао-цзы Вэнь-цин) — 315
 Хокодзи (Пан Юнь) — 29, 383
 Хонэн — 49
 хоссо (дхармалакша) — 75
 хоссу — 34, 296, 360
 Хофуку (Бао-фу) — 37, 352, 355
 Хозэн (Фа-янь) из Госод-зан — 138, 297, 313, 342, 346, 416
 Хуай-жан, см. Нангаку
 Хуан-бо, см. Обаку
 Хуан-не, см. Обаку
 Хун-жэнь, см. Гунин
 Хуэй-кэ, см. Эка
 Хуэй-нэн, см. Эно
 Хуэй-сы — 186
 Хуэй-чжун, см. Чжу
 Хэкигансю — 38, 297, 401
 Хякудзё (Бай-чжан) — 26, 286, 288, 290, 295, 353, 361, 376, 377, 379, 380, 392, 446, 447
 Хякудзё Нэхан — 26, 314
 Цзун-цзянь — 210

Цзун-чи — 228
 Цзы-мин, см. Дзимё
 Цзянь-гу — 94
 Ци-ань — 209
 Цин-юань Вэй-синь — 24
 Цуй — 43

Чандроттарадарика сут-
 ра — 88
 чатушкотика — 328
 четовимутти — 73
 Чжан-ша, см. Тёса
 Чжан-шо — 247
 Чжао-чжоу, см. Дзёсю
 Чжи-и (Тиги) — 126, 134,
 186, 243
 Чжи-цзян Лян-лу — 203
 Чжи-юэ — 259
 Чжу (Чжун) — 363, 411
 Чжу Си — 133
 Чжи-хуан — 266, 267
 Чжоу Дунь-и — 113
 Чжуан-цзы — 121, 134
 читта — 108
 Чэн И — 133
 Чэн Хао — 133

Шарипутра — 56, 80—82,
 117, 118
 шарира — 397
 шестой патриарх, см. Эно
 Шикшананда — 102
 Ши-тоу, см. Сэкито
 Шопенгауэр — 187
 Шримала сутра — 88
 Шуань (Шоу-ань) — 419

шуньята — 66, 109, 262
 Шурангама сутра — 343
 Шэн-чжоу цзи — 203
 Шэнь-сю: см. Дзинсю

Эгу (Хуэй-юй), см. Наньин
 Эка (Хуэй-кэ) — 101, 112,
 214, 215, 221—223,
 227—233
 экачитта — 148
 Экоттара агама — 48, 57
 Экхарт — 149, 283, 321,
 337, 338, 342, 416, 451
 Эмерсон — 370
 Энгакудзи, в Камакура —
 7, 384
 Энго (Юань-у) — 37, 38,
 297, 342
 Энкан Ан — 361
 Эно (Хуэй-нэн) — 30, 40,
 43, 44, 124, 127, 206,
 211, 223, 244, 247—262,
 265—271, 276, 280, 317,
 333, 334
 Энти (Юань-чжи) — 361
 Эрё — 35

юй-лу, см. гороку
 Юнь-мэнь, см. Уммон
 Юэ-шань, см. Якусан

Якусан (Юэ-шань) — 130,
 314, 363, 434
 Ян-шань, см. Кёдзан
 ятхабхутам — 111, 167, 173,
 174

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
Очерк первый. Введение	9
Очерк второй. Китайский дзэн как истолкование уче- ния о просветлении	42
Очерк третий. Просветление и неведение	139
Очерк четвертый. История дзэн-буддизма от Бодхид- хармы до Хуэй-нэна (Эно) (520—713 г. н. э.) ...	194
Очерк пятый. О сатори, откровении новой истины в дзэн-буддизме	272
Очерк шестой. Практические методы наставления в дзэн	318
Очерк седьмой. Зал для медитации и идеалы монашес- кой дисциплины	376
Очерк восьмой. Десять рисунков о пастьбе	437
Послесловие (С. В. Пахомов)	453
Указатель	464

Очерки О ДЗЭН- БУДДИЗМЕ

**Данная книга – одна из первых работ
известного японского ученого,
популяризатора дзэн-буддизма
Судзуки Дайсэцу Тэйтаро.**

Автор считает, что наиболее плодотворно буддизм на Дальнем Востоке выразил себя в развитии именно этой школы махаяны. Предупреждая, что сущность дзэн невозможно ухватить рациональным способом, Судзуки тем не менее пытается осторожно и вместе с тем бережно описать те подходы к просветлению, которыми руководствовались выдающиеся дзэнские мастера.

