

*Д.Т. Судзуки*

*Очерки*  
О ДЗЭН-  
**БУДДИЗМЕ**  
вторая часть



*Daisetz Teitaro  
Suzuki*

*Essays*  
IN ZEN  
**BUDDHISM**

(SECOND SERIES)

*Дайсэцу Тэйтаро  
Судзуки*

*Очерки*  
О ДЗЭН-  
**БУДДИЗМЕ**

(ВТОРАЯ ЧАСТЬ)

*Перевод с английского*  
О. В. Стрельченко  
*под редакцией*  
С. В. Пахомова



Санкт-Петербург  
«Наука»  
2004

УДК 1/14 + 29  
ББК 86.35  
С 89

Судзуки Д. Т. Очерки о дзэн-буддизме. Часть вторая. — СПб.: Наука, 2004. — 396 с.

ISBN 5-02-026865-8

Во второй части своих «Очерков о дзэн-буддизме» Д. Т. Судзуки вновь обращается к популярной дальневосточной школе буддизма. На этот раз объектом рассмотрения известного японского ученого становится феномен коана. Исследуя этот важный элемент дзэнской практики, который мастера дзэн вот уже на протяжении столетий применяют для того, чтобы помочь своим ученикам достичь пробужденного состояния, автор разбирает историю зарождения и развития коана, сопоставляет коан с дисциплиной повторения имени Будды Амиды, развитой в японской школе дзёдо (Чистая Земля). Кроме этого он приводит оригинальную классификацию дзэнских ответов на ключевой вопрос-коан о смысле прихода Бодхидхармы с Запада, а также размышляет о психологии пассивности в буддийской жизни.

Для широкого круга читателей.

ISBN 5-02-026865-8

- © Издание на русском языке. Распространение на территории Российской Федерации. Издательство «Наука», 2004  
© О. В. Стрельченко, перевод на русский язык, 2004  
© П. Палей, оформление, 2004

## Посвящается Якити Атака

в связи с тем, что ему исполнился шестьдесят один год, с признательностью за многолетнюю дружбу и неизменную сердечную поддержку всех литературных начинаний автора, исполненного *пранидханы*,<sup>1</sup> что его плодотворная жизнь бодхисаттвы продлится еще многие годы, способствуя духовному продвижению всего мира к полному просветлению.

---

<sup>1</sup> Пранидхана (санскр.) — искреннее желание. — Прим. отв. ред.

## ПРЕДИСЛОВИЕ ИЗДАТЕЛЯ

Дайсэцу Тэйтаро Судзуки, профессор буддийской философии университета Отани в Киото, родился в 1869 г. В наши дни он является, пожалуй, наиболее авторитетным исследователем философии буддизма и, конечно, крупнейшим специалистом по дзэн-буддизму. Более дюжины его работ, посвященных буддизму, увидело свет на английском языке. По меньшей мере восемнадцать вышли на японском и до сих пор неизвестны западному читателю. Более того, как явствует из хронологической библиографии англоязычных книг по дзэн-буддизму, профессор Судзуки был практически первым, кто начал говорить и писать о дзэн-буддизме за пределами Японии. опередил его только Кайтэн Нукария: его книга *Религия самураев* вышла в свет в 1913 г. Так что о дзэн как о живом опыте мало кто знал на Западе, если не считать читателей журнала *Восточный буддист* (*The Eastern Buddhist*, 1921—1939). Так было вплоть до выхода в свет в 1927 г. первой серии *Очерков о дзэн-буддизме*.

Доктор Судзуки пишет с полным пониманием сути предмета. Он не только изучал оригинальные тексты на санскрите, пали, китайском и японском, но также хорошо знаком с современным состоянием философии в Германии, Франции, а также в Великобритании; на английском языке он и говорит и пишет в равной сте-

пени свободно. Он больше чем ученый, он — буддист. Хотя он и не священник какой-либо определенной буддийской школы, в любом японском храме ему воздадут почести, ибо, как свидетельствуют все, когда-либо сидевшие у его ног, его познание духовных сущностей глубоко и непосредственно. Говоря о высших состояниях сознания, Тэйтаро Судзуки говорит как человек, в этих состояниях пребывающий. Даже те, кому удалось соприкоснуться лишь с внешней сферой его сознания, понимают, что перед ними человек, нащупывающий некие интеллектуальные символы для описания того знания, область которого лежит «за пределами интеллекта».

Для тех, кто лишен возможности непосредственно общения с ним, сочинения профессора Судзуки могли бы послужить некоей его заменой. Однако те его труды, которые были изданы в Англии, увидели свет до 1940 г., остальные же материалы, находившиеся в Японии, в 1945 г. погибли в пожаре, уничтожившем три четверти Токио. В 1946 г. мы с супругой приехали в Японию. От лица Лондонского Буддийского общества, которое мы представляли, мы договорились с автором о начале издания собрания его работ. Мы собирались перепечатать его прежние, столь высоко ценимые нами труды, а также перевести, как можно быстрее, новые произведения. Эти последние были написаны мастером во время войны, которую он пережил, затворившись от мира в стенах своего дома в Киото.

Как выяснилось, это начинание превышало скромные возможности Буддийского общества, что заставило нас прибегнуть к помощи издательского дома Rider and Co., который, опираясь на значительные ресурсы Дома Хатчинсона (House of Hutchinson), был в состоянии отвечать потребностям столь серьезной задачи.

Мне нет нужды говорить здесь о дзэн как таковом. Что же до интереса к этой традиции на Запа-

де, то его стремительный рост подтверждается неуклонным увеличением читательского спроса на такие работы, как *Дух дзэн* Алана Уоттса (Alan Watts, *The Spirit of Zen*), мой собственный труд, *Дзэн-буддизм*, а также ряд переведенных оригинальных текстов китайского дзэн-буддизма. Но учение дзэн трудно для понимания, поэтому особенно важны своевременно сказанные слова признанного эксперта.

Было выдвинуто предложение издавать работы доктора Судзуки, группируя их по три. Каждая из групп по возможности должна содержать одну из его крупных работ, одну меньшую по объему и одно сочинение, не издававшееся до сих пор на английском. В первую часть его *Очерков о дзэн-буддизме* вошли значительный труд *Введение в дзэн-буддизм* в переводе мисс Констанс Рольф с пространным предисловием доктора К. Г. Юнга к немецкому изданию, а также новая работа, вышедшая под заголовком *Учение дзэн о не-сознании (Значение сутры Хуэй-нэна [Вэй-лан])*. Сама сутра была опубликована для Буддийского общества издательством Luzac and Co. как *Сутра Вэй-лан*.

Вторая группа работ, к которой принадлежит и эта книга, также включает небольшой по объему *Учебник по дзэн-буддизму* и совершенно новое эссе *Жизнь в дзэн*. Дальнейший подбор групп будет определяться пожеланиями и потребностями читателей.

Лондон  
1950

Кристин Хамфрис,  
Президент Буддийского общества

## ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Когда в 1927 г. вышла в свет первая часть *Очерков о дзэн-буддизме*, я намеревался вскоре выпустить вторую часть, однако мое внимание было привлечено изучением *Ланкаватара сутры*, этого важнейшего текста в дзэн-буддийской традиции. В результате были написаны и изданы *Исследования Ланкаватара сутры* (1932), английский перевод этой сутры с санскрита (1932), а также тибетский, санскритский и китайский указатели к сутре (1933).

В этой второй группе *Очерков о дзэн* основное внимание уделяется «практике коанов», являющейся в наши дни альфой и омегой дисциплины дзэн, особенно в школе *риндзай*. Техника решения коанов неоднозначна, в ней много ловушек; и все же ее возникновение и развитие были неизбежны, благодаря чему дзэн смог выжить. Мое исследование этой практики, в том виде, в каком оно представлено в этой книге, нельзя считать полным, однако я надеюсь, что оно даст читателю хотя бы общее представление о предмете. Я также питаю надежду, что философ и психолог воспримут это исследование как содержание опыта, специфическим образом развитого дальневосточным сознанием.

Очерки *Тайное послание Бодхидхармы*, *Два учебника по дзэн* и *Пассивность в буддийской жизни* уже

вышли в «Восточном Буддисте». Но все эти статьи подверглись серьезному пересмотру и дополнены новыми материалами.

Недавнее открытие некоторых ценных текстов дзэн, остававшихся погребенными более тысячи лет в Дунь-хуане, пролило новый свет на историю дзэн-буддизма в Китае, особенно на эпоху Хуэй-нэна (637—713). В четвертом выпуске очерков я намереваюсь написать новую историю китайского дзэн, основываясь на ставших теперь доступными документах. Третья группа очерков уже подготовлена и, я надеюсь, вскоре увидит свет.

Мне бы хотелось, чтобы имя моего друга (*кальянамитра*) Якити Атака, без которого эта работа могла бы никогда не увидеть свет в своем настоящем виде, глубоко запечатлелось в сердце читателя, с какой бы целью последний не обратился к моей книге.

Как и прежде автор многим обязан своей жене Беатрис Лэйн Судзуки, которая любезно согласилась прочесть рукопись и корректуры.

Быть может, в наш интенсивно рационалистический век науки и механизмов немного восточной философии жизни окажется своего рода благой вестью умиротворения и в то же время поможет отыскать путь в мир духовной иррациональности?

Киото,  
февраль 1933

*Дайсэцу Тэйтаро Судзуки*

## ПРАКТИКА КОАНОВ КАК ПУТЬ К РЕАЛИЗАЦИИ САТОРИ, ИЛИ ДОСТИЖЕНИЮ ПРОСВЕТЛЕНИЯ

### Часть I

#### 1. Опыт за пределами знания

Еще в первой части *Очерков* я обещал читателю обсудить более подробно практику «коанов»<sup>1</sup> в следующих выпусках. В действительности система коанов определила специфику развития дзэн-буддизма. Это уникальный вклад дзэн в историю религиозного сознания. Можно с полным правом утверждать, что, когда в полной мере постигнута важность феномена коанов, дзэн понят более чем наполовину.

От мастера же дзэн вы можете услышать, что сама вселенная — это великий, живой и грозный коан, бросающий вам вызов, требующий вашего решения. Но стоит найти к нему ключ, как все остальные коаны — столь незначительные в сравнении с ним — разрешатся сами собой. Поэтому главное в дзэн — познание универсума как такового, а не решение коанов в тех их формах, в каких они были оставлены нам старыми мастерами. С другой стороны, можно сказать, что как ядро ореха заключено в скорлупу, так и вселенский коан в сжатом виде находится в каждом из

<sup>1</sup> Китайский термин *гун-ань* по-японски произносится как *коан*, что буквально значит «общественный документ». Считается, что последователь дзэн должен решить 1700 коанов, чтобы иметь право называться мастером.

«семнадцати сотен» коанов. Когда во всей полноте, до конца исчерпывающе постигнуто это обстоятельство, величайший из коанов раскрывает свои тайны.

Тайна всего универсума сокрыта в указательном пальце Тянь-луна;<sup>1</sup> в возгласе «*кац!*» Линь-цзи мы слышим небесную музыку сфер. Как бы то ни было, я попытаюсь в нижеследующем тексте исследовать историческую значимость коана для дзэн, его роль в реализации сатори, психологический аспект практики коанов, ее отношение к *нэмбуцу*<sup>2</sup> как форме буддийского опыта и некоторые другие вопросы.

Как я уже разъяснял в своих предыдущих сочинениях, конечная цель дзэн заключается в достижении того, что известно как *сатори* в японской традиции, *самбодхи*, или *абхисамая* (просветление), — в индийской. Поэтому естественно, что, будучи дзэнским текстом, *Ланкаватара сутра* сосредоточена на важности сатори, определяемого в ней как *свапратьятмарьяджняна-гатигочара*, что значит «состояние сознания, в котором Благородная Мудрость реализует свою собственную внутреннюю природу». И эта самореализация образует истину дзэн, которая есть независимость (*мокша*) и свобода (*вашавартин*<sup>3</sup>). Нижеследующая цитата из *Аватамсака сутры*<sup>4</sup> поможет прояснению смысла самореализации.

<sup>1</sup> *Очерки о дзэн-буддизме*. Ч. I. СПб., 2002. С. 38—39, сноска.

<sup>2</sup> *Буддханусмрити* на санскрите, *нянь-фо* по-китайски. В японском буддизме этот термин имеет специальное значение, и отношение его к практике коанов будет обсуждаться во второй части данной работы.

<sup>3</sup> Более точно этот термин переводится как «контролирующий», «наделенный силой, властью». — *Прим. отв. ред.*

<sup>4</sup> *Аватамсака* из сорока глав; цитируется глава 32. Приводимый здесь отрывок отсутствует как в других вариантах *Аватамсаки*, так и в санскритской *Гандавьяха сутре*. Вариант из сорока глав является более поздним и содержит много дополнительного материала.

Судхана спросил: «Каким образом человек оказывается перед лицом освобождения? Как он обретает эту реализацию?»

Сучандра ответил: «Человек оказывается перед лицом освобождения тогда, когда его сознание пробуждено для *праджняпарамиты*<sup>1</sup> и вступает в самую близкую связь с ней; ибо тогда он достигает самореализации во всем, что постигает и понимает».

Судхана: «Человек достигает самореализации, внимая речам и рассуждениям о праджняпарамите?»

Сучандра: «Это не так. Почему? Потому что праджняпарамита проникает взором в самое сердце истины, в средоточие реальности всех вещей».

Судхана: «Разве не слушанием порождается мысль, разве не через мысль и рассуждение постигается природа Таковости? Не есть ли это самореализация?»

Сучандра: «Это не так. Самореализация никогда не возникает только от слушания и мысли. О сын благородной семьи, я покажу тебе суть проблемы через аналогию. Слушай. Представь себе великую пустыню, в которой нет ни источников, ни колодцев; допустим, весной или летом, в жаркое время, некий путник приходит с запада и идет на восток. По пути он встречает человека, идущего с востока, и обращается к нему: „Меня мучает сильная жажда; молю, скажи мне, где найду я источник и прохладную освежающую тень, где смогу я напиться, умыться и отдохнуть, дабы обрести новые силы?“ Человек с востока дает путешественнику подробные сведения, говоря: „Идя дальше на восток, ты дойдешь до развилки, одна дорога пойдет направо, другая — налево. Иди направо, держись этого пути и ты наверняка придешь к чудному источнику и освежающей тени“. Теперь, о сын благо-

<sup>1</sup> *Праджняпарамита* и *арьяджняна* могут рассматриваться как синонимы.

родной семьи, полагаешь ли ты, что страдающий от жажды путник с запада, слушая рассказ об источнике и тенистых деревьях и размышляя о скорейшем достижении этого места, может почувствовать облегчение от жажды и зноя, почувствовать себя освеженным?»

Судхана: «Нет, не может; ибо только тогда он испытает облегчение от жажды и зноя и почувствует себя освеженным, когда на самом деле достигнет источника, выпьет воды и омоется».

Сучандра: «О сын благородной семьи, так же и в случае с бодхисаттвой. Внимая ему, размышляя о нем, разумом понимая его, ты никогда не придешь к реализации какой бы то ни было истины. О сын благородной семьи, в этой притче пустыня означает рождение и смерть; человек с запада — это все чувствующие существа; зной — все формы запутанности и замешательства; жажда — жадность и желание; человек с востока, знающий путь, — это будда или бодхисаттва, существо, обретшее всезнание, проникшее в истинную природу всех вещей и реальность самотождественности; утолить жажду, освободиться от изнуряющего зноя, испив из источника, — значит самому реализовать истину».

Я приведу тебе еще один пример, о сын благородной семьи. Предположим, Татхагата остался среди нас еще на одну кальпу. Прибегая ко всем искусным уловкам, пользуясь утонченными риторическими средствами и подходящими выражениями, он сумел убедить людей этого мира в изысканном вкусе, утонченном аромате, нежности и прочих достоинствах небесного нектара; как ты полагаешь, смогут ли все эти земные существа, внимавшие речам Будды и размышлявшие о нектаре, ощутить его вкус?»

Судхана: «Нет, они его не ощутят».

Сучандра: «И это верно, ибо тот, кто просто внимает речам о праджняпарамите и размышляет о ней,

никогда не придет к реализации истинной природы праджняпарамиты».

Судхана: «Тогда при помощи каких подходящих выражений и искусных аналогий бодхисаттва может привести все существа к истинному пониманию реальности?»

Сучандра: «Реализованная бодхисаттвой истинная природа праджняпарамиты — вот подлинный и окончательный принцип, на котором зиждутся все его выражения. И когда он реализовал состояние освобождения, с легкостью находит он подходящие выражения и приводит искусные аналогии».

Приведенный отрывок ясно показывает: несущая освобождение праджняпарамита есть нечто, что должно быть непосредственно пережито нами в личном опыте. Только лишь внимая рассказу о ней, только лишь изучая ее, мы не проникнем во внутреннюю природу самой реальности. Но можно спросить: почему истина самореализации недоступна интеллекту? Шильпабхиджня в другом разделе *Аватамсака сутры*<sup>1</sup> так отвечает на этот вопрос:

«Истина самореализации [и самой реальности] — не одно и не два. Благодаря силе этой самореализации [реальность] способна одаривать других в той же мере, как и себя; она абсолютно беспристрастна, в ней отсутствуют идеи „этого“ и „того“, она подобна земле, из которой все произрастает. Сама реальность не имеет ни формы, ни не-формы; подобно пространству, она находится за пределами знания и понимания; она столь неуловимо тонка, что не может быть выражена в словах и буквах. Почему? Потому что она находится за пределами области букв, слов, речей, болтовни, различающего ума, вопрошающего и спекулятивного размышления; вместе с тем она находится за предела-

<sup>1</sup> «Сутра из сорока глав». Гл. 31. Это издание также является более поздним.

ми понимания людей невежественных, за пределами любых злодеяний, проистекающих из злых намерений. Ведь она — ни это и ни то; она находится за пределами всякой рациональности, она бесформенна и трансцендентна всему ложному. Она пребывает в безмятежности необитаемого — этой подлинной обители всех святых.

О сын благородной семьи, сфера самореализации, где обитают все мудрые, свободна от материальности; она свободна от чистоты и от омраченности; свободна от постигаемого и постижения, свободна от мглы смещений; она блистательно чиста, и ее природа неразрушима. Приходит на землю будда или нет, она сохраняет свою вечную единственность в *дхармадхату*. О сын благородной семьи, в силу этой истины бодхисаттва укреплял себя в бесчисленных видах аскезы. Осуществив в самом себе эту реальность, он обрел способность благодетельствовать всем существам так, чтобы и они находили в ней окончательную и высшую обитель покоя. О сын благородной семьи, истина само-реализации ценна сама по себе; она — нечто уникальное, предел реальности, субстанция всезнания, непостижимый, недвойственный *дхармадхату*. Она — совершенство освобождения, в котором все искусства находят свое полное выражение».

Далее в *Аватамсаке* (в сорока главах) мы читаем следующее.

Судхана: «Где обитель всех бодхисаттв?»

Манджушри: «В наиблистательной высшей истине обитают они. Эта истина не знает ни рождения, ни смерти, ни потери, ни разрушения, ни ухода, ни возвращения. Все это — слова, истина же не имеет ничего общего со словами; она находится далеко за их пределами; нельзя описать ее, далека она от праздных умствований и философских размышлений. Изначально у нее не было слов, дабы выразить себя, и потому по сути своей она безмятежна и может быть реализована только лишь в сокровенном сознании мудрого»...

Различие между простой ученостью или простым философствованием, с одной стороны, и самореализацией — с другой, различие между тем, что излагается в словах, и тем, что трансцендентно всем словесным выражениям, но должно быть лично пережито, — это фундаментальное различие действительно подчеркивал Будда. Не забывали об этом обстоятельстве и его последователи, стремясь не выпускать из виду желанное состояние само-реализации. Учитель завещал им сохранять напряженную бдительность духа, как если бы головы их были охвачены огнем или плоть поражена отравленной стрелой. Их призывали терпеть нестерпимое, закаляться в суровейших аскетических практиках, и все это — для достижения реализации высшей истины, освобождающей от уз существования.

Важность само-реализации в буддийской жизни была признана всеми верными последователями Будды, независимо от их доктринальных расхождений, от их приверженности хинаяне или махаяне. Сколь бы необъяснимой и невыразимой ни была истина само-реализации, именно в ней — средоточие буддизма. Дзэн, наследник сокровенных реализаций буддизма, бережно хранил эту традицию, противопоставляя сатори ритуализму, интеллектуальной эрудиции, всевозможным формам голого философствования. Ради чего явился на землю Будда, если не ради утверждения этой истины? В чем, если не в этом, смысл и назначение всей дисциплины, всех нравственных, духовных практик? Нижеследующая проповедь Сы-синь У-синя из Хуанлуна (1044—1115)<sup>1</sup> точно выражает душевный настрой каждого истинного последователя дзэн.

«О братья, родиться человеком — редкая удача, так же как и иметь возможность внимать речам о буд-

дизме. Если вам не удастся достичь освобождения в этой жизни, когда надеетесь вы снова достичь его? Пока вы еще живы, будьте настойчивы в практике дхьяны. Эта практика суть практика „покиданий“. „Покидание чего?“ — спросите вы. Покиньте свои четыре элемента (*бхута*), покиньте свои пять „множеств“ (*скандх*); покиньте все деяния своего относительного сознания (*кармавиджняна*), которые лелеяли от века; удалитесь в свое внутреннее существо и всмотритесь в его причину. Если ваше самозерцание достигнет достаточной глубины, долгожданный миг непременно настанет и тогда внезапно раскроется духовный цветок, осветив собой весь универсум. Опыт этот непередаваем, но испытавший его знает, что это такое.

Это момент, когда всю огромную землю вы преобразуете в твердое золото, а великие реки — в океан молока. Сколь полное удовлетворение для вашей повседневной жизни! А коли так, не тратьте время на слова и фразы, на поиск истины дзэн в книгах: истина не может быть найдена там. И даже если вы запомнили всю Трипитаку так же хорошо, как древних классиков, это все праздные слова, от которых не будет проку, когда придет смерть».

## 2. Значение сатори в дзэн

Таким образом, сатори — это весь дзэн. С него дзэн начинается и им заканчивается. Там, где нет сатори, нет и дзэн. Как сказал один мастер: «Сатори есть мера дзэн». Сатори — это не просто состояние внутренней тишины, успокоения, но внутренний опыт, обладающий ноэтическим<sup>1</sup> качеством. Необходимым

<sup>1</sup> Ноэтический — от греческого νοησις, мышление, ноэтический — имеющий отношение к процессу мышления, к мыс-

<sup>1</sup> Цитируется по *Дзэнкан сакусин (Чань-гуань цз-цзин)*. Ниже об этой интересной книге будет сказано более подробно.

его моментом является пробуждение от сна относительного сознания, отречение от обыденных форм опыта, характерных для нашей повседневной жизни. Технический термин, которым махаяна обозначает сатори, — *паравритти*,<sup>1</sup> «отворачивание», или «переворачивание», всего сознания до основания. В этом «переворачивании» полностью изменяется вся структура сознания. Удивительно, что прозрение сатори способно вызвать такое преобразование духовного кругозора; тем не менее легенды дзэн содержат множество свидетельств этому. Поэтому пробуждение праджняпарамиты, что есть лишь другое обозначение сатори, является *sine qua non*<sup>2</sup> дзэн.

Однако некоторые мастера считают, что сатори — это искусственное образование. С их точки зрения, в дзэн нет места для подобных наростов, нарушающих его естественную целостность. Сидеть в тишине и безмолвии — этого достаточно; Будда пребывает здесь, в этом недеянии. Те же, кто поднимает шумиху вокруг сатори, не являются подлинными последователями Бодхидхармы. Эти мастера, противники сатори, заявляют далее, что высшая истина дзэн заключена в том, чтобы удерживать себя в бессознательном; что как только что-либо, отмеченное стремлениями сознания, прорывается вовнутрь, оно непременно замутняет полное выражение самого бессознательного; что высшая истина не терпит вмешательств и легкомысленных заигрываний. Такова позиция, отстаиваемая некоторыми защитниками дзэн против сторонни-

---

ли. Судзуки употребляет этот термин в смысле, близком к гуссерлевскому. В философии Гуссерля ноэтическое означает несущее или придающее смысл. Таким образом, Судзуки подчеркивает не просто активность сатори, но то, что эта активность носит познавательный, или смыслооткрывающий, смыслонесущий характер. — Прим. пер.

<sup>1</sup> *Studies in the Lañkāvatāra Sūtra*, p. 184 et passim.

<sup>2</sup> Необходимое условие (лат.). — Прим. пер.

ков сатори. Являясь противниками сатори, они неизбежно становятся противниками практики коанов.

В начале двенадцатого века в Китае это движение против сатори и практики коанов набрало значительную силу в рядах последователей дзэн. Ниже я привожу письмо, написанное Да-хуэем<sup>1</sup> своему ученику Лу Цзи-и,<sup>2</sup> в котором мастер советует ему не следовать дорогой тех, кто отрицает ноэтический опыт сатори, или самореализации.

«С недавнего времени среди некоторых последователей дзэн, принимающих болезнь за исцеление, набирает силу зловерное направление. В своей жизни они никогда не переживали сатори и потому считают его неким соблазном, чем-то излишним, совершенно второстепенным для дзэн, чем-то, находящимся на периферии, а не в центре. Эти учителя никогда не имели опыта сатори, поэтому отказываются верить тем, кто действительно обладает этим опытом. Цель этих людей — реализовать простую пустоту, лишённую жизни, лишённую ноэтического качества, то есть реализовать голое ничто, которое, как они полагают, есть нечто, вечно сущее за пределами времени.

Чтобы достичь этого состояния высшей пустоты и неизъяснимости, день за днем поглощают они множество мисок с рисом и проводят время, сидя в тупой неподвижности. Они полагают, что именно так они смогут достичь абсолютного покоя... Какая жалость, что им совершенно ничего не известно о вне-

---

<sup>1</sup> Да-хуэй (Дайэ — в японской транскрипции, 1089—1163) — один из наиболее выдающихся представителей дзэн-буддизма, когда-либо появлявшихся в Китае. Он истово боролся с проповедью и практикой «безмолвия», неустанно ратая за важность пробуждения-сатори в практике дзэн, которая, как он глубоко чувствовал, без сатори была лишена всякого смысла.

<sup>2</sup> *Kōkyō Shoin Edition*. T'eng. VIII, f. 89a.

запной вспышке [интуитивного знания в нашем сознании]!»

Да-хуэй приводит следующие освященные традицией факты, на которые опираются дзэнские квиетисты:<sup>1</sup>

«Когда Шакьямуни был в Магадхе, он закрылся в комнате и три недели хранил молчание. Разве это не преподанный самим Буддой пример практики безмолвия? Когда тридцать два бодхисаттвы беседовали в Вайшали с Вималакирти об учении недвойственности, последний в конце концов умолк и хранил молчание, что вызвало неопишное восхищение Манджушри. Это ли не пример практики молчания, преподанный великим бодхисаттвой? Когда Субхути сидел в горной пещере, он хранил совершенное молчание, не вел он речей и о праджняпарамите. Это ли не пример молчания, преподанный великим шравакой? Видя Субхути, в молчании сидящего в своей пещере, Шакрендра осыпал его божественными цветами, не вымолвив ни слова. Это ли не пример молчания, преподанный обычным смертным? Когда Бодхидхарма пришел в эту страну, девять лет он сидел в Шаолине, забыв все словесные проповеди. Это ли не пример молчания, преподанный патриархом? При виде подходившего монаха Лу-цзу всегда отворачивался к стене и хранил молчание. Это ли не пример молчания, преподанный мастером дзэн?»

Как можем мы перед лицом всех этих исторических примеров называть практику молчаливого сидения неправомочной и неуместной в дзэн?»

Такова аргументация, выдвигаемая дзэнскими квиетистами во времена Да-хуэя, то есть в двенадцатом веке. И все же Да-хуэй заявляет, что одним лишь безмолвным сидением ничего не достичь, этот путь ведет в никуда, потому что в уме сидящего не проис-

ходит того переворота, после которого возвращаются в мир частных с взглядами, радикально отличными от прежних. Те квиетисты, чей умственный горизонт ограничен так называемым абсолютным молчанием невыразимости, бродят наощупь в пещере вечной тьмы. Им не удается раскрыть свои очи мудрости. Именно здесь они нуждаются в направляющей руке подлинного мастера дзэн.

Далее Да-хуэй повествует о случаях сатори, реализованного под руководством мудрого наставника; он особенно подчеркивает необходимость бесед с просветленным, необходимость мгновенного переворачивания всего механизма безмолвия, враждебного естественному росту сознания дзэн. Это переворачивание всей системы Да-хуэй определяет в терминах одной из сутр как «вхождение в поток и утрата своего жилища». Там, где это совершено, противоположность движения и покоя исчезает. Он приводит четыре примера.

1. Шуэй-лао, подстригая глицинию, спросил Ма-цзу: «Каков смысл прихода патриарха с Запада?» Ма-цзу ответил: «Подойди ближе, я скажу тебе». Как только Шуэй-лао подошел, мастер ударил его, сбив с ног. Однако это падение мгновенно раскрыло глаз мудрости Шуэй-лао, сознание его вспыхнуло в сатори. Он поднялся, смеясь от всего сердца, как если бы случилось нечто совершенно неожиданное и в то же время страстно желанное. «Что это значит?» — спросил мастер. Лао воскликнул: «Воистину бесчисленны истины, преподанные Буддой, но все они, вплоть до самых их истоков, ныне постигнуты мною на кончике одного-единственного волоска!»

Да-хуэй комментирует этот случай так: «Лао, пришедший к само-реализации, больше не привязан к безмолвию самадхи, и, поскольку он не привязан к нему, он поднялся над утверждением и отрицанием, над двойственностью покоя и движения. Отныне он

<sup>1</sup> Речь Дайэ, произнесенная им по просьбе Цзинь Изи-и.

не ищет опоры во внешних вещах, но, извлекая сокровище из своего разума, восклицает: „Я узрел источник всех истин”. Мастер признает истинность этого состояния, не делая дальнейших замечаний. Когда позднее Шуэй-лао спросили о его понимании дзэн, он просто объявил: „С момента удара, столь сердечного дарованного мне мастером, я не перестаю смеяться”».

2. Юнь-мэнь спросил Дун-шаня:

— Откуда ты пришел?

— Из Цзяду.

— Где провел ты летний период?

— В Баоцзы, что в провинции Хунань.

— Когда ты пришел сюда?

— Двадцать пятого августа.

Юнь-мэнь заключает:

— Я освобождаю тебя от тридцати ударов [хотя ты и заслужил их по праву].

По поводу этого разговора Дун-шаня с Юнь-мэнем Да-хуэй замечает:

«Как простосердечен Дун-шань! Он отвечал мастеру искренне, и поэтому для него было вполне естественно подумать: „Что за ошибку я допустил, чем заслужил тридцать ударов, ведь я отвечал так правдиво, как мог?” На следующий день он снова явился к мастеру и спросил: „Вчера вы были так добры, что избавили меня от тридцати ударов, но я не вижу, в чем моя вина”. На что Юнь-мэнь ответил ему: „Ах ты, мешок с рисом, все-то ты бродишь с запада от Реки к югу от Озера!” И это замечание внезапно открыло глаз мудрости Дун-шаня, но ему нечего было сказать и не о чем размышлять. Он просто поклонился со словами: „Теперь я построю маленькую хижину в уединенном месте; в кладовой у меня не будет ни зернышка риса, ни один стебелек не будет расти в огороде; и все же я буду привечать всех, кто навесит меня в моем уединении, откуда бы они ни при-

шли; я извлеку из них все гвозди и болты, [коиими они прикреплены к своей доле], я заставлю их расстаться с их пыльными шляпами и дурно пахнущими одеждами, помогу очиститься от грязи и стать достойными монахами”. Юнь-мэнь улыбнулся и сказал: „Большой же у тебя рот, а ведь тело не больше кокосового ореха!”»

3. Янь, национальный учитель из области Гушань, будучи еще молодым учеником-монахом, долгие годы занимался под руководством Сюэ-фэна. Однажды, видя, что ученик готов к умственному перевороту, мастер схватил его и резко спросил: «Что это?» Янь очнулся как от глубокой дремоты и тут же понял смысл происшедшего. Он просто поднял руки и начал размахивать ими взад и вперед. «Это еще что?» — спросил мастер. «Не имеет никакого значения, господин», — был ответ ученика.

4. Однажды Гуань-ци пришел к Линь-ци. Последний поднялся со своего соломенного стула и, не говоря ни слова, схватил монаха, на что Гуань-ци тут же сказал: «Я знаю, я знаю».

Приведя эти четыре примера, Да-хуэй делает вывод, что в дзэн существует нечто такое, что невозможно ни передать другим, ни узнать от других; у большинства же людей проблема в том, что они совершенно мертвы и не хотят воскреснуть. Далее Да-хуэй рассказывает о своем собственном опыте:

«Семнадцать лет я изучал дзэн, за это время то там, то здесь я переживал частичное сатори. Я немного разбирался в школе Юнь-мэня, кое-что знал о школе цзо-дун; единственное, что беспокоило меня, — я никогда не переживал полного сатори, которое вырвало бы меня из всех пространственно-временных связей. Позже я пришел в столицу, где жил в монастыре Тянь-нин. Однажды я слушал рассказ моего наставника о Юнь-мэне. Он говорил: „К Юнь-мэню пришел монах и спросил:

— Откуда приходят будды?

— Восточная гора шествует по воде, — ответил Юнь-мэнь.

Но я, Тянь-нин, отличаюсь от Юнь-мэня. Откуда приходят все будды? — Легкий ветер, напоенный благоуханием, приходит с юга и обширный чертог наполняется освежающей прохладой!

Когда мой мастер произнес эти слова, я внезапно почувствовал, что вырван из всех пространственно-временных связей, как если бы одним ударом острого ножа был отсечен клубок спутанных нитей. Все мое тело покрылось испариной в этот момент.

Когда же я перестал чувствовать смятение ума, то обнаружил, что нахожусь в состоянии полнейшей безмятежности. На следующий день я увидел мастера в его комнате, он сказал мне так: „Далеко не каждый сумел бы достичь твоего состояния сознания; жаль только, что в нем много смерти, но совсем нет жизни. Ты не сомневаешься в словах — вот что вызывает тревогу. Тебе ведь хорошо известно, что

Когда висишь над пропастью и руки разжимаешь,  
Само к тебе приходит убеждение;  
Пусть воскрешение следует за смертью,  
Отныне над тобой обман не властен.

Поверь мне, то, о чем здесь сказано, действительно существует”. Мастер продолжал: „В своем нынешнем состоянии сознания я совершенно доволен собой и миром. Все для меня хорошо, и нет ничего, чему искал бы я дальнейшее объяснение”.

Потом мастер поместил меня в общую спальню, разрешив навещать его три или четыре раза в день, как позволялось ученикам-мирянам. Он велел мне сосредоточиться на одной лишь фразе: „‘Быть’ и ‘не быть’ — это подобно глицинии, обвивающей дерево”. Всякий раз, когда я хотел заговорить с ним, он обры-

вал меня: „Не то”. Так продолжалось в течение полугода, но я держался. Однажды, когда вместе с его учениками-мирянами я ужинал в Фанчжане, я так глубоко погрузился в коан, что совсем забыл о своих палочках для еды.

Старый мастер сказал: „Этот парень преуспел лишь в деревянном дзэн Хуан-яна, да и тот все больше усыхает”. Тогда, прибегнув к сравнению, я поведал ему о своем состоянии. „Положение мое подобно тому, в каком находится собака, стоящая перед чашкой с кипящим жиром: она не может есть, как бы ни был силен голод, и не в силах отойти прочь, хотя, возможно, и хотела бы”. На это мастер ответил: „Это как раз то, что происходит с тобой. [Коан] — это для тебя клетка ваджры, седалище с шипами”.

На другой день, увидев мастера, я обратился к нему с такими словами: „Когда вы были с У-цзу, вы спрашивали его об этом же коане, каков был его ответ?” Мастер отказался ответить. Я настаивал: „Когда вы спрашивали, вы не были одни, вас окружали другие монахи. Ведь вы не причините себе боль, если поведаете мне об этом?”

Мастер сказал: „Я тогда спросил его: «‘Быть’ и ‘не быть’ подобно глицинии, обвивающей дерево. Что это значит?» У-цзу же ответил: „Ты не можешь написать это красками, ты не можешь нарисовать это, как бы сильно ты ни старался”. Я продолжал: „Что, если дерево внезапно падает и глициния умирает?” У-цзу ответил на это: „Ты следуешь за словами!”

Как только я услышал эти слова мастера, я понял все и сказал ему: „О мастер, теперь я понимаю”. Мастер же заметил: „Может, и нет”. Я попросил его испытать меня, и он задал мне несколько других коанов. И на все из них я успешно ответил. Я чувствовал, что в конце концов достиг мира с собой, ибо ничто теперь не могло сбить меня с пути».

### 3. Главные особенности сатори

Да-хуэй (Дайэ) был великим поборником сатори, его излюбленным высказыванием было следующее: «У дзэн нет слов. Достигая сатори, вы получаете все». Убедительность аргументации, приводимой им в защиту сатори, основывалась на его собственном опыте. Сперва он намеревался написать трактат против дзэн, в котором хотел опровергнуть все достоинства, приписываемые этому учению его последователями. Но общение с мастером Юань-у не только заставило Дайэ отказаться от первоначального замысла, но сделало его в итоге одним из ревностнейших защитников практики дзэн. По мере изложения практики коанов я буду часто обращаться к Да-хуэю. Здесь же лишь обозначу некоторые наиболее характерные черты сатори, которые в дальнейшем помогут нам понять роль коана в структуре дзэн.

1. *Иррациональность.* Сатори не является рассудочным умозаключением, оно неподвластно никаким интеллектуальным установлениям. Те, кто испытал его, как правило, затрудняются дать связное логическое объяснение. Будучи же объяснено в словах или жестах, оно всегда, в той или иной степени, подвергается искажению.

Непосвященные не в состоянии схватить его смысл, поскольку основываются на внешне наблюдаемых вещах, а вот те, кто пережил подобный опыт, отличают подлинное от ложного. Таким образом, опыт сатори всегда характеризуется иррациональностью, неизъяснимостью, непередаваемостью.

Послушаем еще раз Да-хуэя: «Эта вещь [то есть дзэн] подобна огромному костру: приближаясь к нему, вы обязательно опалите лицо. И еще она подобна мечу, который собираются обнажить: коль скоро он высвобожден из ножен, кто-то непременно расстанется с жизнью. Но, если вы не обнажаете меча и не

приближаетесь к огню, чем вы лучше обломка скалы или куска дерева? Вставая на этот путь, нужно обладать решительным характером, полным воодушевлением».<sup>1</sup> Здесь вы не найдете ничего похожего на холодное рассуждение и на спокойный метафизический или эпистемологический анализ; здесь видна только отчаянная воля пробиться сквозь непреодолимую преграду, воля, понуждаемая некоей стоящей за ней иррациональной бессознательной силой. Потому-то и плоды деятельности этой воли неподвластны интеллекту с его концептуальными построениями.

2. *Интуитивное прозрение.* На присутствие некоего ноэтического качества в мистическом опыте указывал еще У. Джеймс в своей книге *Многообразие религиозного опыта*; это применимо и к опыту дзэн, или сатори. Другое наименование для сатори — *кэнсэ* (кит. — *цзянь-син*), что означает «видеть сущность, или природу». Очевидно, это говорит о наличии в сатори элемента «видения», или «восприятия». Разумеется, это видение совершенно другого рода, чем то, которое обычно определяется как знание. Говорят, что Хуэй-кэ выразил следующее понимание сатори, верность которого была подтверждена самим Боддхи-хармой: «[Что касается моего сатори], то это не полное уничтожение, но исключительно точное знание, только его невозможно передать словами». В этом отношении Шэнь-хуэй выразался более ясно: «В одном лишь слове *чжи* (знание) — источник всех тайн».<sup>2</sup>

Без ноэтического качества сатори утратит свою остроту, потому что именно в нем, в этом качестве,

<sup>1</sup> Проповедь Да-хуэя, произнесенная по просьбе Ли Сюань-цзяо.

<sup>2</sup> *Мяо* — термин труднопереводимый; часто он означает «изысканность», «неуловимую утонченность». В данном случае *мяо* — таинственный способ представления вещей в свете высшего знания. См.: Цзун-ми. *Мастера и ученики дзэн*.

смысл сатори. Необходимо отметить, что знание, содержащееся в сатори, обращено ко всеобщей и одновременно к индивидуальной, особенной стороне существования. Когда поднимают вверх палец, поднятие, с точки зрения сатори, означает нечто большее, чем обычное поднятие пальца. Кто-то назовет это символическим жестом, но едва ли это верно, ведь сатори не указывает на то, что находится за его пределами, ибо оно само есть нечто окончательное, предельное. Сатори — это знание индивидуального объекта и в то же время — знание реальности, которая, если можно так выразиться, стоит за ним.

3. *Авторитетность.* Под этим словом я подразумеваю окончательность знания, реализуемого в сатори, его неопровержимость средствами логической аргументации. Будучи непосредственным и личным, оно самодостаточно. Все, на что способна здесь логика, — объяснить, дать интерпретацию в связи с другими видами знания, наполняющими наш ум. Сатори, таким образом, есть форма внутреннего восприятия, осуществляемого в наиболее сокровенной части нашего сознания. Вот почему его необходимым признаком является авторитетность, то есть окончательность. Говорят, дзэн подобен питью воды: только пьющий знает, тепла вода или холодна. Дзэнское восприятие является последним словом, последней сущностью опыта; те, кто этого опыта не имел, не вправе отрицать его подлинность.

4. *Утверждение.* То, что является авторитетным и окончательным, никогда не может быть отрицательным. Ведь отрицание лишено ценности для нашей жизни, оно ведет в никуда. Отрицание не обладает силой побуждать к действию, не приносит отдохновения. Хотя опыт сатори иногда выражается в отрицательных терминах, все-таки он занимает сугубо утверждающую позицию по отношению ко всему существу. В этом опыте сущее принимается так, как оно есть,

безотносительно к его моральной ценности. Буддисты называют это отношение *кианти*, то есть «терпение», или, более точно, «приятие», — приятие вещей в их над-относительном, или трансцендентальном, аспекте, свободном от тирании дуализма.

Можно было бы назвать подобную позицию пантеизмом, если бы этот термин уже не имел определенного философского значения, что делает его употребление нежелательным в данной ситуации. Пантеистическая интерпретация делает опыт дзэн открытым для бесконечных лжеистолкований и «омрачений». Да-хуэй в своем письме к Мяо-цзуну говорит: «Древний мудрец сказал, что дао не требует особых усилий, особого отношения к себе, главное — не допускать его загрязнения. Но я бы сказал иначе. Рассуждение о разуме и природе есть загрязнение; рассуждение о неизъяснимом и таинственном есть загрязнение; практика медитации и успокоения есть загрязнение; сосредоточение внимания на дао, размышление о нем — загрязнение; писание же об этом на бумаге кистью — наиболее сильное загрязнение. Что же тогда следует нам делать, чтобы встать на верный путь и встретиться с ним? Драгоценный меч ваджры находится здесь, его цель — отсечь тебе голову. Не занимай себя человеческими вопросами о правильном и ложном. Все есть дзэн — так, как оно есть, и прямо здесь тебе надлежит обратиться к нему». Дзэн есть «таковость», или великое утверждение.

5. *Чувство запредельного.* Различные религии используют разную терминологию. В сатори всегда есть то, что можно назвать чувством запредельного: хотя опыт сатори — мой собственный, все-таки я ощущаю, что он укоренен в чем-то другом. Индивидуальная скорлупа, в которую столь прочно впаяна моя личность, взрывается в момент сатори. Нет, я не обязательно воссоединяюсь при этом с чем-то более великим, чем я, или поглощаюсь им. Сама моя индиви-

дуальность, столь крепко соединенная с другими индивидуальностями и в то же время существующая отдельно от них, каким-то образом высвобождается из плотно охватывающих ее тисков и растворяется в чем-то неопишемом, устроенном совершенно иначе, чем все, прежде мне известное. Затем приходит чувство совершенной легкости, или совершенного покоя, как будто ты наконец достиг своего предназначения. «Возвращение домой и безмятежный покой» — это выражение часто используется последователями дзэн. История о блудном сыне в *Саддхармапундарике* и в *Ваджрасамадхи*, как и аналогичная ей притча из Нового Завета, указывает на одно и то же чувство, охватывающее нас в момент переживания сатори.

Некое чувство запредельного — это все, что мы можем сказать о сатори с точки зрения психологии; называть же сатори запредельным, абсолютом, Богом или личностью означает выходить за рамки самого опыта, вторгаться в сферы метафизики или теологии. Даже говоря «запредельное», мы говорим слишком много. Когда мастер дзэн говорит: «Над моей головой нет и обломка черепицы, под моими ногами нет ни клочка земли», — это выражение кажется совершенно уместным. В других своих книгах я называл сатори бессознательным, но в этом названии, пожалуй, чересчур много психологии.

6. *Безличность*. Возможно, самая замечательная черта опыта дзэн заключается в отсутствии какой-либо личностной ноты, столь явственно ощущаемой в христианском мистическом опыте. Буддийское сатори не несет в себе даже намек на столь личностные, зачастую сексуально окрашенные чувства и отношения, которые явно просматриваются в таких образах и понятиях, как «пламя любви», «чудесная любовь, сокрытая в сердце», «объятие», «возлюбленный», невеста, жених, «духовный брак», Отец, Господь, Сын Божий, Божье дитя и так далее. Можно сказать, что

все эти слова — лишь интерпретации, основывающиеся на определенной системе мысли, с самим же опытом непосредственно не связанные. Как бы то ни было, в Индии, Китае и Японии сатори осталось полностью безличным, или, скорее, в высшей степени интеллектуальным.

Произошло ли это благодаря особому характеру буддийской философии? Быть может, опыт заимствует цвета своих одеяний у философии и теологии? Ясно одно: несмотря на присутствие некоей общности с христианским мистическим опытом, опыт дзэн совершенно лишен личностной и человеческой окрашенности. Чжао-бянь, великий государственный деятель династии Сун, был мирским учеником Фа-чуаня из Цзяншаня. Однажды, когда все дневные дела были окончены, он спокойно отдыхал в своем кабинете. Внезапно прогремел гром, и Чжао-бянь вошел в состояние сатори. Стихотворение, которое он тогда сочинил, описывает одну из сторон опыта дзэн:

В бездумьи, спокойно сидел я в своем кабинете  
за столом,  
Исток моих мыслей ничем не встревожен,  
он тих, как вода;  
Вдруг гром прогремел — сознания двери распахнуты  
взрывом;  
И что же я вижу? — Старик отдыхает в доме своем.

И это, возможно, единственная личностная интонация, которую можно найти в опыте дзэн. Как далек этот «старик в доме своем» от «Бога во всей его славе», не говоря уже о чувствах, подобных «небесной сладости несравненной любви Христа», и прочем! Каким обнаженным, неромантичным кажется сатори по сравнению с христианским мистическим опытом!

Но не только сатори выглядит столь прозаичным и скромным; обстоятельства, вызвавшие его появление,

также кажутся неромантичными, им не хватает чего-то сверхъестественного. Сатори переживается на фоне обычных явлений повседневной жизни. Оно не кажется каким-то экстраординарным событием, подобным тем, что описаны в христианских мистических книгах. Кто-то хватается за руку, или наносит удар, или подает чашку чая, или отпускает самое тривиальное замечание, или цитирует поэтическую строку либо сутру, — в тот миг, когда ваше сознание созрело для вспышки, вы достигаете сатори. Здесь нет любовной романтики, нет голоса Святого Духа, нет избыточной полноты божественной благодати, нет прославления. Эта картина написана неяркими серыми красками, она в высшей степени неприметна и непривлекательна.

7. *Чувство экзальтации.* Это чувство неизбежно сопутствует сатори, потому что в нем разрушаются пределы, сковывающие человеческое существо. Свершающееся разрушение — не отрицательное событие, а, напротив, положительное, исполненное значимости, несущее в себе бесконечное расширение индивидуальности. Общее чувство, сопровождающее деятельность нашего сознания (хотя мы не всегда осознаем его), — это чувство ограничения и зависимости. Оно вызвано тем, что само сознание является результатом действия двух обуславливающих, или ограничивающих, друг друга сил. Сущность же сатори заключается в устранении противоположности этих сил, то есть, в то время как указанная противоположность является основным, как уже говорилось, принципом действия сознания, смысл сатори — реализация бессознательного, выходящего за пределы этой оппозиции.

Освобождение неминуемо вызывает чувство экзальтации, возносящей освобожденного над всем сущим. Странствующий изгой, везде встречающий насмешку, гонимый не только другими, но даже и собой, вдруг оказывается обладателем всех богатств и сил,

достижимых простыми смертными. Если не это, то что тогда вознесет его в собственных глазах? Мастер дзэн говорит: «Когда вы входите в сатори, на единственной травинке вашему взору может открыться роскошный, весь из драгоценных камней дворец; если же вы не пережили сатори, и простая травинка закроет от вас прекрасный дворец».

Другой мастер дзэн, очевидно, имеющий в виду *Аватамсака сутру*, заявляет: «О монахи, смотрите и да узрите! Наиярчайший свет блистательно озаряет вселенную, в лучах своих мгновенно открывая взору все страны, все океаны, все горы Сумеру, все солнца и луны, все небеса, все земли, число коих — сотни тысяч *коти*. О монахи, разве вы не видите света?» Однако в дзэн чувство экзальтации — это, скорее, тихое чувство удовлетворенности. Оно перестает стремиться к броским проявлениям как только первый его блеск умерит свою яркость. В сознании дзэн бессознательное сдержанно в своих проявлениях.

8. *Внезапность.* Сатори мгновенно обрушивается на человека, этот опыт внезапен. В самом деле, если сатори не является внезапным и мгновенным, это уже не сатори. Внезапность (*дунь*) — это то, что характеризует школу Хуэй-нэна со времени ее появления в конце VII века. Шэнь-сю, оппонент этой школы, настаивал на постепенном раскрытии сознания дзэн. Последователи же Хуэй-нэна всегда стояли за внезапность. Этот внезапный опыт сатори за один миг (*экамухуртена*) раскрывает совершенно новую перспективу и все существование предстает под совершенно новым углом зрения. Приведенное выше высказывание Дун-шаня — свидетельство этому. В этом отношении также содержательно произведение Букко-кокуси *Удана*.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> См. *Очерки о дзэн-буддизме*. Ч. I. С. 304—307.

#### 4. Психологические условия достижения сатори до введения системы коанов. Конкретные примеры

Прежде чем мы перейдем к исследованию того, каким образом практика коанов стала восприниматься в дзэн-буддизме как необходимая ступень в реализации сатори, я бы хотел более внимательно рассмотреть психологические методы мастеров дзэн, практиковавшиеся до появления коанов. Когда я говорю о коане как о чем-то обязательном для современного дзэн, может возникнуть вопрос, почему так произошло и чем занимались древние мастера, жившие до расцвета этой практики. Ведь коаны вошли в моду только к концу девятого века, то есть через сто пятьдесят лет после Хуэй-нэна. И все это время адепты продолжали практиковать дзэн, переживать опыт сатори и успешно осуществлять передачу сознания Будды. Работая со своими учениками, наставники обходились без коанов. Каким же образом они достигали реализации дзэнского опыта? Должно быть, прежде положение вещей было иным, чем теперь. Но в чем именно заключалось это различие? Необходимо ответить на подобный вопрос, чтобы прояснить природу коана, узнать, какую психологическую роль он играет в опыте дзэн, и понять, как он соотносится с практикой *нэмбуцу*, составляющей самую суть учения Чистой Земли.

В данном параграфе мне хотелось бы исследовать психологические состояния, или предпосылки, ведущие к сатори. Как мы уже видели, поводами для состояния сатори, или того, что может быть названо сознанием дзэн, могут быть самые тривиальные вещи: поднятие пальца, крик, цитирование некоей фразы, размахивание палкой, пощечина и так далее. Результат явно не соответствует этому случайному событию, что позволяет допустить наличие неких предшествую-

щих сатори психических состояний, истоки которых таятся в глубинах подсознания; в сатори же они мгновенно и внезапно достигают зрелости. Каковы же эти психологические предпосылки? Давайте рассмотрим некоторые классические примеры сатори, сохранившиеся в анналах дзэн.

Изучение этих предпосылок важно, ибо, без сомнения, именно они определяют природу опыта и, с практической точки зрения, могут быть использованы мастерами дзэн для работы с учениками. Нам нужно найти ответы на следующие вопросы.

1. Каковы интеллектуальные факторы созревания сознания дзэн, если таковые имеются?
2. Какова роль воли в опыте?
3. Можно ли говорить о действии самовнушения?

Далее я постараюсь описать, насколько это возможно, определенную и осязаемую психологическую историю сатори. Задача эта не из легких, ведь мы не располагаем никакими автобиографическими записями, относящимися к этому раннему периоду, так же как не существует сколько-нибудь подробных и объективных наблюдений процесса сознания, предшествующего взрыву сатори. И все же возможно извлечь нечто конструктивное даже из общих и фрагментарных свидетельств, оставленных китайскими буддистами, если подойти к ним с пониманием.

1. История разговора Хуэй-кэ с Бодхидхармой, первым патриархом буддизма в Китае, подернута туманом исторической неясности, и, вероятно, реальная его основа серьезно пострадала от бесконечных видоизменений; но даже при всех этих неблагоприятных обстоятельствах мы располагаем осмысленным описанием этого разговора. Историческая точность не всегда является необходимым условием понимания того, что именно произошло в действительности. Литературная обработка, которой подвергалось событие впо-

следствии, играет не последнюю роль в понимании происшедшего. Воображение часто воссоздает картину событий с большей психологической точностью, чем объективное повествование историка.

Согласно *Передаче светильника*, Хуэй-кэ (Хуэй-ко, 487—593)<sup>1</sup> был свободомыслящим человеком с открытым сердцем. Он прекрасно разбирался в конфуцианской и даосской литературе, однако не нашел в ней удовлетворения, поскольку, по его мнению, ей не доставало глубины. Услышав о приходе Бодхидхармы из Индии, он отправился в Шаолинь-сы, где остановился мастер. Он попытался улучшить случай поговорить с ним о мучившей его проблеме, но находил мастера всегда в одном положении: молча сидящим лицом к стене.

Хуэй-кэ думал так: «История знает много примеров древних искателей истины, которые ради просветления готовы были извлечь мозг из своих костей, пролить кровь ради утоления голода души, устать пыльную дорогу своими волосами и броситься в пасть голодному тигру. А я? Разве не могу я возлечь на алтарь истины?»

Девятого декабря того же года он простоял под сильным снегопадом всю ночь, к утру снег покрыл уже его колени. Бодхидхарма сжалился над ним и спросил:

— Ты долго стоял под снегом, чего же ты хочешь?

— Я пришел с целью получить ваше бесценное наставление; молю вас, распахните врата милосердия и протяните свою спасительную руку бедному страдальцу, — взмолился Хуэй-кэ.

Бодхидхарма ответил:

— Несравненное учение Будды может быть постигнуто только после длительной и суровой дисциплины, после того, как научишься терпеть нестерпимое

и практиковать то, что труднее всего практиковать. Человек низких достоинств, легкомысленный и полный самолюбия, не способен даже взгляд свой направить на истину буддизма. Весь труд таких людей пойдёт прахом.

Хуэй-кэ был глубоко потрясен, и, чтобы показать искренность своей жажды обрести понимание учений всех будд, он отсек свою левую руку мечом, который носил с собой, и спокойно поднес ее медитирующему в тишине Бодхидхарме. Тогда мастер заметил:

— Тебе не следует искать эту [истину] в других.

— В моей душе нет мира. Молю, мастер, даруй ей мир.

— Принеси мне свою душу, и я умиротворю ее, — сказал Бодхидхарма.

После короткого замешательства Хуэй-кэ признался:

— Я искал ее многие годы, но так и не смог уловить ее.

Это место Да-хуэй комментирует следующим образом: «Хуэй-кэ ясно отдает себе отчет в той ситуации, в какой он оказался, изучив досконально все писания, и дает мастеру прямой ответ. „Эту вещь“, — он знал это, — не следовало искать с некоей целью или без цели; она не могла быть достигнута посредством слов, так же как и только молчанием; она была недоступна логическому постижению или простому описанию. Ее нельзя было нигде встретить, так же как невозможно из чего-либо вывести; нет, ее не было ни в пяти скандхах, ни в восемнадцати дхату. Он хорошо поступил, ответив так».

— Вот! Твоя душа умиротворена отныне и навеки, — подтвердил Бодхидхарма.

Это подтверждение мастера сразу открыло глаз мудрости Хуэй-кэ. Да-хуэй замечает: «Так дракон ныряет в воды, так тигр опирается о скалу. В этот момент Хуэй-кэ не видел перед собой ни мастера, ни

<sup>1</sup> Очерки о дзэн-буддизме. Ч. I. С. 229.

снега, ни разума, стремящегося к чему-то, ни самого сатори, овладевшего его сознанием. Все исчезло из его сознания, все было пустотой. Так было сказано об этом: „Одиночество правит там, нет никого в монастыре Шаолинь”. Но остался ли Хуэй-кэ в этой пустоте? Нет, он был мгновенно пробужден к новой жизни. Он бросился с обрыва, и, смотри-ка, он вышел живым из верной смерти. И, конечно, тогда он ощущал ледящий снег, лежащий сугробами во дворе храма. Как и прежде, его нос покоился над его верхней губой».<sup>1</sup>

Я хотел бы отметить в истории с Хуэй-кэ следующие характерные черты: 1) он был блестящий ученый, однако не удовлетворялся одной только наукой, а желал достичь глубинного, внутреннего постижения реальности; 2) он был крайне серьезен в своих поисках сокровенной истины, которая даровала бы мир и отдохновение его душе; 3) он был готов пожертвовать всем ради достижения этой цели; 4) он отдал несколько лет нелегким стараниям найти так называемую душу, ибо полагал, в соответствии с традиционными воззрениями, что есть некая «душа» в средоточии его существа, и надеялся, уловив ее, достичь желанной цели; 5) хотя общение Хуэй-кэ с Бодхидхармой, судя по этому рассказу, происходило в течение одного дня или вечера, возможно, прошло несколько месяцев напряженной духовной работы ученика, прежде чем состоялась его беседа с мастером; утверждение «я не смог уловить свою душу» не было простой констатацией факта, но указывало на то, что все существо Хуэй-кэ было потрясено до основания, что он достиг здесь предела своей жизни как формы индивидуального существования, сопряженной с осознанием этой индивидуальности; 6) он был мертв для самого себя к тому моменту, когда неожиданное замечание мастера

<sup>1</sup> Проповедь Да-хуэя, записанная по просьбе Ян-юаня.

оживило его, что видно из высказывания, приводимого выше: «Одиночество правит там, нет ни души в монастыре Шаолинь».

Это «одиночество» есть абсолютное одиночество, лишенное двойственного противостояния сущего и не-сущего. Крик — ибо это был крик, а не высказывание — «я не могу уловить свою душу» не мог вырваться прежде погружения в состояние абсолютного одиночества. Осознание этого позволило Хуэй-кэ восстать из бездны, как только слова Бодхидхармы: «Твоя душа умиротворена!» — достигли его слуха. Если мы внимательно и с симпатией будем следовать за ходом событий, приведших Хуэй-кэ к сатори, нам придется заполнить пробелы в его жизни именно таким образом. Моя позиция прояснится в ходе дальнейшего изложения.

2. Случай с Хуэй-нэном (638—713),<sup>1</sup> который считается шестым патриархом дзэн, в некотором смысле противоположен истории Хуэй-кэ, поскольку Хуэй-нэн был необразованным бродягой. Эта особенность Хуэй-нэна примечательна, так как вскрывает вполне отчетливую тенденцию среди последователей дзэн, которая заключается в пренебрежении ученостью и изучением сутр. Обстоятельства поставили Хуэй-нэна против его соперника Шэнь-сю (умер в 706 г.), известного своими обширными познаниями и ученостью. В действительности Хуэй-нэн не был таким уж невеждой, каким хотели бы его представить последователи, поскольку его проповеди, собранные в произведении *Сутра Помоста*, содержат множество аллюзий на буддийскую литературу. Все, что мы можем сказать о его образовании, — что он не был таким же эрудитом, как Шэнь-сю. Согласно традиционному изложению его истории, впервые Хуэй-нэн

<sup>1</sup> Очерки о дзэн-буддизме. Ч. I. С. 245.

узнал о дзэн из *Ваджраччхедика сутры*. Однажды, продавая дрова и лучины, он услышал, как один из его покупателей читает эту сутру. Вдохновленный услышанным, он решил изучать дзэн под руководством Хун-жэня, пятого патриарха дзэн. Когда он пришел к мастеру, тот спросил:

— Откуда ты пришел? Чего тебе здесь нужно?

— Я крестьянин из Синьчжоу и хочу стать Буддой.

— Так ты пришел с Юга? — воскликнул мастер. — Но южане не одарены природой Будды; как же ты собираешься стать Буддой?

Хуэй-нэн возразил:

— Есть северяне и есть южане, но в природе Будды не существует этих различий.

Если бы Хуэй-нэн не был предварительно знаком с буддизмом или не имел начального опыта его, едва ли он смог бы ответить подобным образом.

Он стал работать под наблюдением Хун-жэня в монастырском амбаре как молотильщик риса, а не как обычный монах, и так провел целых восемь месяцев. Но вот пятый патриарх, чувствуя близость смерти, решил выбрать преемника. Для этого следовало выяснить, кто из учеников, а их было больше пяти сотен, глубже и вернее постиг суть учения. Стихотворение, сочиненное Шэнь-сю, наиболее ученым монахом, звучало следующим образом:

Это тело — древо бодхи,  
Душа подобна яркому зеркалу;  
Бдителен будь, сохраняя его в чистоте,  
Пыли не позволяй на него садиться.

Хуэй-нэн, не удовлетворенный этим вариантом, сочинил свой, написав его рядом с гатхой ученого Шэнь-сю:

Бодхи не подобно древу,  
Зерцало нигде не блистает;

Нет ничего изначально,  
Где же оседает пыль?<sup>1</sup>

Если судить по этим двум стихотворениям, сочинение Хуэй-нэна полностью согласуется с учением о *пустоте*, как оно представлено в *Праджняпарамита сутре*, в то время как Шэнь-сю еще не проник в глубины духа махаянского буддизма. Таким образом, сознание Хуэй-нэна с самого начала развивалось в направлении, указанном в *Ваджраччхедика сутре*, с которой он ознакомился еще до своего прихода к Хун-жэню. Очевидно также, что он не мог бы сочинить это стихотворение, не пережив в себе истину *пустоты*. Вдохновленный первым знакомством с *Ваджраччхедикой*, он достиг осознания истины, сущей за пределами этого феноменального мира. Он пришел к Хун-жэню. Но и там, несмотря на руководство великого мастера, требовалась значительная, укрепленная практикой интуитивная сила для проникновения в дух *праджняпарамиты*. Даже для такого гения, как Хуэй-нэн, эта задача была не из легких. Должно быть, обмолачивая рис, он с усиленным упорством работал над собой, если сумел столь успешно углубиться в тайны своего собственного сознания.

Восемь месяцев черной работы не были совершенными черными.<sup>2</sup> Великий духовный переворот приуго-

---

<sup>1</sup> Согласно дуньхуанскому манускрипту, содержащему список *Сутры Помоста*, в третьей строке мы читаем: «Природа Будды вечно чиста и незагрязнена». Эта книга, составленная учениками Хуэй-нэна, претерпела всевозможные превратности судьбы: современные ее издания значительно отличаются от таких древних списков, как манускрипт Дуньхуана и японское ее издание, недавно обнаруженное в монастыре Косёдзи в Киото.

<sup>2</sup> Разве не стоит отметить, сколь прозаичные, далекие от религиозности дела наполняли жизнь Хуэй-нэна в монастыре, где он развил свое сознание до состояния сатори? Он не по-

товлялся в сознании Хуэй-нэна. Чтение стихотворения Шэнь-сю послужило поводом для выражения его собственного внутреннего видения. Все учение, преподанное ему прежде, все его прозрения наконец достигли зрелости и расцвета в стихотворении, ставшем живым выражением его опыта. *Ваджраччхедика* обрела жизнь в его собственном существе. Не имея действительного опыта *праджняпарамиты*, разве сказал бы Хуэй-нэн то, что услышал от него монах Мин, вместе с другими преследователями настигший его на пути из монастыря Хун-жэнь? Жаждавшему просветления Мину Хуэй-нэн сказал: «Не думай о добре, не думай о зле, но обрати взор к своему изначальному облику, который был твоим прежде твоего рождения».

В истории Хуэй-нэна я бы хотел отметить следующие моменты.

1) Он не был хорошо образованным человеком, хотя был неплохо знаком с несколькими махаянскими сутрами. Он явно не принадлежал к числу ученых, способных писать темные по смыслу и хорошо оснащенные различными сведениями комментарии к сутрам или шастрам. Основная его идея — вникнуть в истинный смысл текста.

2) Первый текст, который привлек внимание Хуэй-нэна, — *Ваджраччхедика* — был широко известен в его время. Эта сутра принадлежит к сутрам *Праджняпарамиты*. *Ваджраччхедика* нельзя на-

вторял имени Будды, он не поклонялся Будде, как то предписывалось правилами монастырской жизни, он не исповедовался в грехах, не испрашивал милости Божьей, он не простирался ниц перед Буддой, вознося к нему страстные молитвы об освобождении от вечных уз перерождения. Он просто обмолачивал свой рис, чтобы тот был готов для употребления братией. Эта обыденность роли Хуэй-нэна в монастырской жизни положила начало практике дзэн, значительно отличавшейся от практик других буддийских общин.

звать философским трактатом. Истины, содержащиеся в ней, — истины религиозные, открывшиеся индийскому гению махаяны. Они выражены так, что смысл их почти непостижим для обычных умов, и, с точки зрения логической последовательности, часто противоречат друг другу. Сочинители сутр *Праджняпарамиты* неустанно призывают читателя не терять спокойствия духа, изучая их бурлящее рискованными положениями учение.

3) Хуэй-нэн пришел в Хуанмэйшань для изучения дзэн, он стремился исполниться духом *праджняпарамиты*, а не вертеть жернова рисовой мельницы и колоть дрова. Но, без сомнения, серьезная мыслительная работа не прекращалась в нем. Хун-жэнь, должно быть, заметил это и давал ему различные наставления, как наедине, так и в присутствии других монахов; едва ли мы будем правы, полагая, что все пятьсот его учеников были предоставлены самим себе в изучении глубокого смысла *Ваджраччхедики*, *Ланкаватары* и других сочинений дзэн. Он наверняка часто беседовал с ними о дзэн, и в течение всего этого времени сознание Хуэй-нэна созревало.

4) Возможно, что стихотворение Шэнь-сю послужило толчком для Хуэй-нэна, помогло вывести наружу все, что до той поры бурлило в глубине его сознания. Он искал высшую истину, стремился в самом себе пережить окончательный смысл *праджняпарамиты*. Стихотворение Шэнь-сю, идущее вразрез с этим смыслом, породило в глубине сознания Хуэй-нэна встречное движение, открыв более прямой путь к *праджняпарамите*.

5) Начиная с Хуэй-нэна дзэн постепенно отрывается от своих родных корней: то, что было доселе индийским, теперь становится истинно китайским. Хуэй-нэн акклиматизировал дзэн, благодаря этому наставнику дзэн крепко укоренился в китайской почве. Обращение Хуэй-нэна с Мином и проповеди,

произнесенные им в монастыре Фасин, доказывают его оригинальность.

б) Пожалуй, наиболее оригинальным аспектом учения Хуэй-нэна и его школы было то, что в них первостепенное значение придавалось внезапному характеру сатори. Вот почему эта школа получила название *дунь-цзяо*, что значит «внезапное научение», в противоположность *цзянь-цзяо* Шэнь-сю — «поэтапному научению». Первое процветало на юге, последнее — на севере, и благодаря этому географическому распределению они стали известны как Южная школа (*нань-цзун*) и Северная школа (*бэй-цзун*). На Севере ценили ученость и практическую дисциплину, в то время как Юг усиленно культивировал интуитивную работу праджни, свершающуюся внезапно, то есть непосредственно, без поддержки логики.

Научение — это медленное и утомительное путешествие к цели; и даже тогда, когда полагают цель достигнутой, она вряд ли выйдет за рамки концептуализма. Существуют два типа сознания: интуитивное и рациональное. Интуитивный тип, которому, как правило, принадлежат религиозные гении, нетерпим к концептуалистским устремлениям рационального типа. Естественно, что школа внезапности Хуэй-нэна была не в ладах сначала с школой постепенности Шэнь-сю, затем с движением безмолвия, к которому принадлежали некоторые мастера дзэн династии Сун. Как показывает дальнейшая история дзэн, школа внезапности более точно восприняла суть сознания дзэн, и не случайно именно в рамках этого направления дзэн достиг наивысшего расцвета со времен Бодхихармы. Именно Хуэй-нэн осознал значение этой характерной идеи дзэн. Он неустанно противопоставлял ее практике изучения сутр и безмолвного сидения. И действительно, противостояние этих двух направлений проходит через всю историю дзэн.

3. Дэ-шань (780—865), известный своей привычкой размахивать посохом, до своего обращения в дзэн также изучал *Ваджраччхедик*у. В отличие от своего предшественника Хуэй-нэна он был весьма искусен в учении сутры, хорошо знаком с комментариями к ней, демонстрируя более систематическое знание *Праджняпарамиты*, чем Хуэй-нэн. Он услышал, что на Юге проповедуется учение дзэн, согласно которому человек может стать Буддой через непосредственное ухватывание своей сокровенной природы. Он подумал, что такое учение не может принадлежать Будде, но порождено Марой. Тогда он решил отправиться на Юг. В этом отношении его миссия отличается от миссии, взятой на себя Хуэй-нэном. Последний желал проникнуть в дух *Ваджраччхедик*и под руководством пятого патриарха, Дэ-шань же намеревался ниспровергнуть дзэн. Оба они изучали *Ваджраччхедик*у, но эта сутра произвела на них противоположное воздействие. Психологически Дэ-шань напоминает нам св. Павла, идущего по дороге в Дамаск под палящим летним солнцем.

Первой целью Дэ-шаня была гора Лунтань, где обосновался мастер дзэн Чун-синь. По пути к горе Дэ-шань остановился в чайном доме, где попросил хозяйку дать ему закусить. «Закуска» по-китайски — *дянь-синь*, что буквально значит «выразить сознание». Вместо того чтобы поднести странствующему монаху пищу, женщина спросила:

— Что ты несешь за спиной?

Он ответил:

— Это комментарии к *Ваджраччхедике*.

— В самом деле?! — воскликнула женщина. — Могу я задать вопрос? Если твой ответ удовлетворит меня, ты получишь свою пищу даром; если же нет, придется тебе искать подкрепления в другом месте.

Дэ-шаню пришлось согласиться.

— Я читала в *Ваджраччхедике*, что сознание нельзя найти ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем. Если это так, какое сознание желаешь ты выразить? — поинтересовалась хозяйка.

Такой неожиданный вопрос от обычной деревенской женщины совершенно опустошил набитую битком суму учености Дэ-шаня: все его знание *Ваджраччхедики* и разнообразных комментариев к ней оказалось для него бесполезным. Бедный ученый должен был отправиться восвояси, не подкрепившись. Кроме того, ему пришлось отказаться от дерзкого предприятия по ниспровержению учителей дзэн: ведь если он не в состоянии ответить даже на выпад хозяйки придорожного чайного дома, так где уж ему тягаться с профессиональными мастерами дзэн? Таким образом, еще до встречи с Чун-синем, мастером с горы Лунтань, он был поставлен перед необходимостью серьезно обдумать возложенную им на себя миссию.

Когда же Дэ-шань наконец увидел Чун-синя, первыми его словами были:

— Я слышал, люди так много говорят о Лунтане (Буквально «пруд дракона». — Д. Т. С.), однако я не вижу ни дракона, ни пруда.

Чун-синь спокойно ответил:

— На самом деле ты в центре Лунтаня.

Дэ-шань в конце концов решил остаться на Лунтане и изучать дзэн под руководством мастера. Однажды вечером он сидел на пороге своей кельи в молчании, пытаясь постичь истину.

— Почему ты не войдешь внутрь? — спросил мастер.

— Темно, — ответил Дэ-шань. В ответ Чун-синь зажег свечу и передал ее Шаню. Когда Шань уже протянул руку, Синь задул свечу. Это внезапно распахнуло сознание Шаня для понимания истины учения дзэн. Он почтительно поклонился.

— Что это с тобой? — удивился мастер.

— После этого, — признал Шань, — что бы ни говорили мастера, я никогда не усомнюсь в истине их слов.

На следующее утро Дэ-шань собрал все свои комментарии к *Ваджраччхедике*, столь необходимые ему когда-то, что он повсюду носил их с собой, и бросил их в огонь, где они и сгорели дотла.<sup>1</sup>

В истории Дэ-шаня можно отметить несколько характерных моментов, отличающих ее от предыдущей истории. Шань был сведущ не только в *Ваджраччхедике*, но и в других областях буддийской философии, таких как *Абхидхармакоша* и *Йогачара*. Но первоначально он был решительно настроен против дзэн, и целью его прихода из области Шу было ниспровержение этого учения. Во всяком случае именно таким был мотив, определявший поверхностное течение его сознания; что же до происходящего под поверхностью — это ему было неизвестно. Без сомнения, здесь действовал психологический закон противоположностей. Подспудная работа этого закона, направленная против внешнего плана сознания, была подкреплена встречей с совершенно неожиданным оппонентом в лице хозяйки чайного дома. Первая беседа с Чун-синем о Драконовом пруде (Лунтань) разрушила твердую кору сознания Шаня, высвободив все силы, скрытые в его глубинах. Когда же свеча была внезапно задута, все то, что прежде отрицалось, теперь утвердило себя с безусловностью. Произошел полный переворот ума. Все, что прежде было ценным и значимым, отныне не стоило и гроша.

Впоследствии, когда Шань сам стал мастером, он обычно говорил ищущему:

— Скажешь «да» — получишь тридцать ударов; скажешь «нет» — получишь те же тридцать ударов.

<sup>1</sup> См. также *Очерки о дзэн-буддизме*. Ч. I. С. 285.

Однажды монах спросил его:

— Кто есть Будда?

— Старый монах из Западной страны.

— Что такое просветление?

Шань наделил любопытного хорошим тумаком, прибавив:

— Убирайся отсюда; нечего разбрасывать грязь вокруг нас!

Другой монах хотел спросить о дзэн, но Шань пробурчал:

— Мне нечего дать тебе, уходи!

Как далеко это от прежнего Шаня! Не требуется большой работы воображения, чтобы увидеть, какого рода переворот потряс его сознание после встречи с хозяйкой чайного дома, и особенно позже, когда, сидя с мастером, внешне спокойный, но столь напряженный внутри себя, он не заметил наступления темноты.

4. Линь-цзи (умер в 866 г.) был учеником Хуан-бо, а позже — основателем школы, носящей его имя (яп. *риндзай*). Его опыт дзэн отмечен интересными чертами, которые можно рассматривать как типичные для периода, предшествовавшего распространению коанов.

В течение нескольких лет Линь-цзи занимался дзэн под руководством Хуан-бо. Однажды старший монах спросил его:

— Давно ты здесь?

— Три года, господин.

— Ты видел мастера?

— Нет, господин?

— Почему?

— Потому что я не знаю, о чем мне спросить его.

Старший монах сказал на это:

— Иди. Увидишь мастера, спроси: «В чем основная идея буддизма?»»

Линь-цзи пришел к мастеру и спросил:

— В чем основная идея буддизма?

Он еще не закончил говорить, как Хуан-бо несколько раз ударил его. Увидев Линь-цзи возвращающимся от мастера, старший монах спросил, чем кончилась беседа с мастером. Линь-цзи грустно ответил:

— Я задал ему вопрос, как вы и советовали, но получил лишь множество тумаков.

Монах посоветовал ему не отчаиваться, но пойти еще раз к мастеру. Трижды приходил Линь-цзи к Хуан-бо и каждый раз встречал тот же прием. Бедняга Линь-цзи все никак не мог поумнеть.

В конце концов Цзи решил, что лучше ему будет пойти к другому мастеру. Старший монах согласился. Мастер отправил его к Да-юю. Когда Линь-цзи пришел к Да-юю, тот поинтересовался:

— Откуда ты пришел?

— От Хуан-бо.

— Какие наставления получал ты от него?

— Трижды я спрашивал его о высшей идее буддизма, но каждый раз получал лишь удары, без всяких наставлений. Я бы хотел узнать, в чем моя вина?

— Кто может быть добрее этого старого мастера, выжившего из ума, и ты еще хочешь знать, в чем твоя вина! — возмутился Да-юй.

После этого попрека глаз мудрости Линь-цзи узрел смысл поведения Хуан-бо, столь грубого на внешний взгляд. Он воскликнул:

— В конце концов, нет ничего особенного в буддизме Хуан-бо!

Да-юй схватил Линь-цзи за шиворот со словами:

— Только что ты уверял, что не мог понять, теперь же ты заявляешь, что ничего особенно в буддизме Хуан-бо нет. Что это значит?

Вместо ответа Линь-цзи трижды ударил Да-юя кулаком по ребрам. Мастер отпустил Цзи, пробурчав:

— Твой учитель — Хуан-бо; меня эта история вовсе не касается.

Когда Линь-цзи вернулся к Хуан-бо, тот спросил:

— Что ж ты вернулся так скоро?

Хуан-бо ответил:

— Я здесь потому, что вы добры, словно бабушка.

— Увижу этого Да-юя, награжу его двадцатью ту-маками, — пригрозил мастер.

— Незачем ждать его, — возразил Линь-цзи, — получайте сейчас!

С этими словами он от всей души влепил пощечину старому мастеру. Тот лишь весело рассмеялся в ответ.

В истории Линь-цзи обращает на себя внимание прежде всего его трехлетнее молчание, когда он не знал, как обратиться к наставнику. Именно это обстоятельство кажется мне чрезвычайно важным. Разве он пришел к Хуан-бо не ради изучения буддизма? Если так, чем же он занимался вплоть до того момента, пока старший монах не посоветовал ему повидаться с мастером? И почему он не знал, о чем спросить? Наконец, что заставило его так измениться после встречи с Да-юем? Мне представляется, что три года, прожитые Линь-цзи у Хуан-бо, прошли в тщетном усилии постичь высшую истину буддизма посредством размышления. Он хорошо знал, что дзэн не поддается словам, рассудку, интеллектуальному анализу, и все же именно этим путем пытался прийти к самореализации. У него не было ясного представления о том, что искать; он не знал наверняка, куда следует направить усилия своего сознания. В самом деле, знай он, «что» и «где», можно было бы сказать, что он уже владеет чем-то определенным. Владящий определенным не так уж далек от истинного понимания дзэн.

Именно тогда, когда Линь-цзи находился в этом смущенном состоянии ума, блуждая в своих духовных поисках, старший монах, опираясь на собственный опыт, почувствовал, что пришло время прийти на помощь этому истомленному искателю истины. Он дал Линь-цзи указатель, с помощью которого тот мог бы достичь цели. Встретив столь грубое обращение мастера, Цзи не расстроился и не разозлился. Он не понимал смысла ударов, и это печалило его. По дороге к Да-юю он, должно быть, напряженно обдумывал происшедшее. Пока старший монах не посоветовал ему пойти и спросить мастера о смысле буддизма, его встревоженный разум простирался во все стороны в поисках точки опоры, как если бы он протягивал руки то в одну, то в другую сторону, пытаясь нащупать хоть что-нибудь во тьме. И вот, когда положение его стало отчаянным, указатель пришел к нему в виде «тридцати ударов» и замечания Да-юя о «добром старом мастере, выжившем из ума», что в конечном итоге и привело Линь-цзи к постижению цели, на которую направлены были все указатели. Если бы не было трех лет напряженных умственных усилий, духовного борения и тщетных поисков истины, не было бы и кризиса. Множество противоборствующих идей, затененных эмоциями, сошлись в рукопашную, и вдруг этот спутанный клубок распутался и сам собой перестроился в новый и гармоничный порядок.

### 5. Факторы, определяющие опыт дзэн

Основываясь на приведенных выше примерах из ранней истории дзэн в Китае, выбранных, скорее, наугад, мы можем выделить ряд факторов, имеющих отношение к опыту дзэн: 1) созреванию пробужденного сознания предшествует определенное интеллектуальное развитие; 2) сильное желание самопреодоления:

каждый истинный последователь дзэн должен стремиться выйти за пределы, поставленные ему как индивидуальному существу; 3) мастер всегда находится рядом, показывая путь мечущемуся духу; 4) окончательный поворот свершается в неведомой стране, называемой «сатори».

1. По своему содержанию дзэн, без сомнения, интеллектуален; в то же время он демонстрирует решительно нетеистический или пантеистический настрой, если вообще теологические термины уместны в данном контексте. Высказывания Бодхидхармы «Принеси мне свою душу, и я умиротворю ее»; Хуэй-нэна — «Когда ты не думаешь ни о добре, ни о зле, каков твой изначальный облик?»; Нань-юэ — «Когда об этом говорят как о чем-то, тут-то и упускают его»; Ма-цзю — «Я скажу тебе „что“, когда ты одним глотком выпьешь всю воду Западного Озера» — все эти высказывания отличает отсутствие сентиментальности, «религиозности». Единственное, что можно сказать о них, — они в высшей степени загадочны и в какой-то мере интеллектуальны (разумеется, не в смысле рациональности). В сравнении с такими христианскими выражениями, как «Слава Господня», «Любовь Господня», «Божественная Невеста» и прочее, опыт дзэн кажется совершенно лишенным человеческих эмоций. Более того, в нем присутствуют некая холодная научная доказательность и ориентация на факты опыта. Сознание последователей дзэн напроочь лишено того, что хотя бы отдаленно соответствовало атмосфере личного Бога в христианстве.

Последователей дзэн явно не интересуют «прегрешения», «раскаяние», «прощение» и т. п. Их ментальность более метафизична. Метафизика эта лишена абстракций, логической точности, утонченного анализа. Она разворачивается в пространстве практической мудрости и конкретных данных восприятия. Именно в этом пункте китайский дзэн особенно отличается от

индийской дхьяны. Как уже говорилось, Хуэй-нэна обычно описывают как не слишком образованного человека, однако его сознание должно было быть в достаточной степени метафизичным, если он смог постичь *Ваджраччхедiku*, бурлящую возвышенными метафизическими утверждениями. Когда же он проник в смысл *Праджняпарамита сутры*, ее высокая философская истина обернулась сперва практическим вопросом об «изначальном облике, присущем тебе еще до рождения», затем — «осушением всей реки одним глотком» Ма-цзю.

Мастера дзэн были знакомы с философией вообще — буддийской или иной, как правило, еще до своего обращения к учению дзэн. И это обстоятельство достойно особого внимания. Я говорю здесь «буддийская философия», хотя, не будучи итогом размышлений, она не может быть названа философией в строгом смысле этого слова. Учение же о *пустоте* вообще не связано с рефлексией, будучи плодом того прямого, непосредственного восприятия, в котором сознание схватывает истинную природу существования без посредства логики. Именно в этом смысле говорится: *сарвадхарманам шуньята*.<sup>1</sup>

Те, для кого важна и достойна изучения лишь метафизическая сторона буддизма, забывают о том, что буддизм — это только глубокое прозрение, что он основан на опыте и не может быть продуктом абстрактного анализа. Поэтому подлинный искатель истины, изучая такие сутры, как *Ланкаватара* или *Ваджраччхедика*, едва ли с легкостью пробежит взглядом по их дерзким, свободным утверждениям. Они ослепят его, оттолкнут, испугают. В то же время некая таящаяся в них сила даже против воли будет притягивать его снова и снова. Он начинает размышлять о них, он жаждет непосредственно прикоснуться к са-

<sup>1</sup> То есть «пустота всех дхарм». — Прим. отв. ред.

мой истине, увидеть ее собственными глазами. Обычные книги по философии не ведут к такого рода интуитивным прозрениям, ведь в них нет ничего, кроме философии. Какую бы истину ни проповедовала философия, истина эта всегда выхолощена, истощена в самой себе и ей уже не дано развернуть перед нашими взорами новые горизонты. Изучая же буддийские сутры, содержащие изречения глубочайших религиозных умов, мы погружаемся во все более глубокие тайники сознания, в конечном итоге приходя к убеждению, что изречения эти действительно происходят из основ реальности.

Размышляем мы или читаем — и мысли наши, и книги характеризуются предлогом «о». В них присутствует описание вещи, но не сама вещь. Ни разговор о воде, ни вид родника не утолят жажды, только настоящий глоток воды принесет облегчение жаждущему. Необходимо хотя бы первичное ознакомление с сутрами, для того чтобы увидеть указываемый ими путь и понять, где искать саму суть. Не будь этого указания, мы впадаем в растерянность, не понимая, на что направить усилия. Поэтому сутры и говорят: «Я есть и направление к истине, и сама истина».

Теперь мы видим, что ни поклонение, ни повинование, ни страх, ни любовь, ни вера, ни раскаяние, ни что-либо иное, характерное для доброй христианской души, не приведут к опыту дзэн. Путь к нему — это поиск того, что, разрешив все противоречия, расплетя клубок спутанных, оборванных нитей в одну непрерывную нить, принесет духовный мир и гармонию. Каждый ученик дзэн ощущает это неустанное и интенсивное стремление к духовному миру и целостности. Время от времени интеллект вырабатывает очередную версию понимания мира и себя, которая, однако, не приносит полного удовлетворения; и что-то толкает, заставляет двигаться дальше, пока не будет достигнуто прочное основание реальности.

Так, например, Дэ-шаня, пока он изучал *Праджняпарамиту*, полностью удовлетворяло концептуальное понимание учения о пустоте. Но, услышав о Южном учении, он утратил покой. Ему казалось, что цель его путешествия на Юг — ниспровержение дзэн. Но, должно быть, в самой глубине своего существа Дэ-шань ощущал какое-то смутное беспокойство, не покидавшее его, несмотря на решительные попытки подавить тревогу при помощи рассуждения. Этому ему так и не удалось: хозяйка чайного дома задала свой вопрос и подавляемое неожиданно восстало, доставив Дэ-шаню немало тревог. В конечном итоге свеча, задутая в Лунтане, привела его туда, где ему следовало быть с самого начала. В сознании своем он никогда не предугадывал подобного исхода, ибо нельзя ничего планировать, когда имеешь дело с дзэн. После этого, то есть после обретения им интуиции дзэн, размахивание палкой стало для него единственно возможным способом направления своих учеников к истине.

Он никогда не молился, не испрашивал прощения грехов, не совершал никаких религиозных деяний;<sup>1</sup> что же до поклонов перед Буддой,<sup>2</sup> воскурения благовоний, произнесения *нэмбуцу*,<sup>3</sup> то это делалось только

---

<sup>1</sup> Когда Чжао-чжоу спросили, какие деяния соответствуют образу жизни монаха, он ответил: «Воздержание от всех дел».

<sup>2</sup> К Чжао-чжоу пришел монах и сказал:

— Я собираюсь отправиться на юг в паломничество. Что ваша милость может посоветовать мне?

— Если ты идешь на юг, побыстрее минуй места, где есть Будда, и не задерживайся там, где его нет, — ответил мастер.

<sup>3</sup> Монах обратился с вопросом к Да-гуаню из Цзиньшаня:

— Вы когда-нибудь практиковали *нэмбуцу* (Повторение имени Будды. — Д. Т. С.)?

Мастер ответил:

— Нет, никогда.

— Почему?

— Боюсь испачкать рот.

потому, что все будды поступали так, иной причины не было. Позиция мастера дзэн отчетливо проявлена в ответах Хуан-бо<sup>1</sup> на вопрос о цели этих благочестивых поступков.

2. Напряженный поиск<sup>2</sup> — движущая сила дзэнского сознания. «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам».<sup>3</sup> Это изречение является практическим руководством, вполне подходящим для дзэн. Но, поскольку эти вопрошание и поиск совершенно субъективны, да и в биографиях дзэнских мастеров мы не найдем подробного рассказа об этих интенциях сознания (что особенно верно для ранних периодов истории дзэн), вывод об их значимости можно сделать лишь на основе разнообразных обстоятельств, сопутствующих такому опыту. Присутствие и интенсивность ищущего или вопрошающего духа со всей ясностью проступили в Хуэй-кэ, когда он, как сообщает легенда, неподвижно простоял под снегопадом всю ночь, столь велико было его желание постичь истину дзэн. Биографы Хуэй-нэна, подчеркивая недостаток его образованности, отдавая должное его гатхе о «Пустоте», не вдаются в размышления о его внутренней жизни в те долгие восемь месяцев, когда он обмолачивал рис в монастырском амбаре. Его длинное и полное превратностей путешествие с юга к монастырю, где жил Хун-жэнь, должно быть, было непростым предприятием в те дни, особенно для простого крестьянского паренька, каким был Хуэй-нэн. После того как он прочел или услышал *Ваджраччхедиду* (как свидетельствует его биография), в нем пробудилось необычайно сильное желание понять, что все

это значит в действительности. В противном случае едва ли он осмелился бы на столь опасное путешествие. Сознание его в течение всего времени работы в амбаре находилось в состоянии крайнего возбуждения, в напряженных поисках истины.

Линь-цзи не знал, о чем спросить мастера. Знай он это, ему было бы гораздо проще в дальнейшем. Он понимал, что с ним что-то не так, чувствовал неудовлетворенность собой; он искал некую неведомую реальность, сам не зная толком — какую. Если бы он мог определить ее, это значило бы, что он уже пришел к конкретному решению. Его же сознание было одним вопросительным знаком, не относящимся ни к чему конкретному. А вместе с сознанием и вся вселенная стала для него таким же знаком вопроса, который было не к чему поставить — ведь нигде не было ничего определенного.

Безнадежное движение наощупь во мраке продолжалось какое-то время. Именно это состояние сознания мешало Линь-цзи понять, какой же вопрос он должен задать своему мастеру. В этом отношении он не похож на Хуэй-нэна, перед которым изначально, еще до его прихода к Хун-жэню, стояла конкретная, ждущая разрешения задача — понимание *Ваджраччхедики*. Сознание Хуэй-нэна, возможно, было проще и шире, в то время как Линь-цзи, а до него Хуэй-кэ, были слишком «испорчены» в интеллектуальном отношении. Они чувствовали только общее смятение сознания, не зная, как обрубить узлы, все туже и туже затягиваемые их ученостью. Когда старший монах отправил Линь-цзи спросить мастера о «фундаментальном принципе буддизма», это и в самом деле помогло ему, ибо теперь он мог ухватиться хоть за что-то определенное. Его скованное смятением сознание было доведено до крайнего предела, особенно после «тридцати ударов». Плод его духовного поиска созрел и готов был вот-вот упасть на землю.

<sup>1</sup> Относительно замечания Яо-шаня см. другое место книги.

<sup>2</sup> Этот «поиск», или «искание», обозначается термином *куфу* по-японски и *гун-фу* по-китайски.

<sup>3</sup> Евангелие от Матфея. 7 : 7. — *Прим. пер.*

Окончательное потрясение — надо признать, довольно суровое — было вызвано действиями Хуан-бо. С этого момента и до спровоцированного Да-юем созревания духовного плода вопросительный знак Линь-цзи относился к одному определенному факту, в котором сосредоточились все три года напряженных усилий. Без этого сосредоточения он не смог бы воскликнуть: «В конце концов, нет ничего особенного в буддизме Хуан-бо!»

Возможно, будет уместно сказать здесь несколько слов о самовнушении, с которым часто путают опыт дзэн. Самовнушению не предшествует интеллектуальная работа, как отсутствует в нем и напряженный, сопровождающийся острым чувством смятения поиск. В самовнушении субъекту дается определенная установка, принимаемая им безусловно и всем сердцем. Принимая эту установку, он (субъект) нацелен на некий практический результат, который желает воспроизвести в себе. С самого начала здесь все определено, предписано и внушено.

Дзэн же начинается с интеллектуального вопрошания и поиска окончательной истины, которые, однако, самим интеллектом удовлетворены быть не могут. Субъект вынужден погружаться глубже, нырять под поток эмпирического сознания. Погружение сопряжено с трудностями, ведь точно неизвестно, как и где нырять. Ищущий совершенно растерян, он не понимает, как ему двигаться дальше. И вдруг внезапно он попадает в некую точку, откуда его взорам открывается совершенно новая область, разворачивается новый горизонт. Этот духовный *impasse*<sup>1</sup> вместе с неослабевающим, упорным и искренним «стучанием» — необходимейший этап пути к опыту дзэн. Возможно, в механизме этого процесса и есть нечто от психологии самовнушения, но то целое, в котором должна дейст-

<sup>1</sup> Тупик (фр). — Прим. пер.

вовать эта психология, совершенно и полностью от-лично от того, что обычно понимается под самовнушением.

Метафизический поиск как интеллектуальное условие опыта дзэн выводит ищущего на новую дорогу. Поиск сопровождается интенсивным чувством смятения, хотя, возможно, само это ощущение интерпретируется сознанием как поиск. Поиск ли отзывается в эмоциональной сфере чувством беспокойства или, напротив, беспокойство толкает интеллект искать определенности — в том и другом случае все существо устремляется на поиск того, что принесут мир и покой. По мере продолжения бесплодных поисков нарастают смятение, потрясенность сознания. И вот когда это смятение достигает высшего напряжения, интенсивности, сознание потрясает взрыв, полностью преобразующий всю его структуру. Таков опыт дзэн. Вопрошание, искания, созревание и взрыв — процесс этого опыта.

Это искание, или вопрошание, как правило, осуществляется в форме медитации, посвящаемой в большей мере концентрации (*дхьяна*), чем интеллектуальности (*випашьяна*). Сидят, скрестив ноги, по индийскому образцу, указанному в трактате *Цзо-чань и*, «Как сидеть и медитировать». В этой позе, считающейся индустрами и буддистами наилучшей для йогина, ищущий концентрирует всю свою духовную энергию в одном направлении — выйти из духовного тупика, в который он был заведен. Коль скоро интеллект показал свою неспособность достичь этой цели, ищущему приходится призвать на помощь другие силы, если он в состоянии найти таковые. Интеллект знает, как завести в *cul-de-sac*,<sup>1</sup> но совершенно не способен вывести оттуда.

Сначала ищущий не видит пути к избавлению, но выбраться он должен, используя любые способы, не-

<sup>1</sup> Тупик, ловушка (фр.). — Прим. пер.

важно, будут они хороши или дурны. Он достиг конца пути, и перед ним раскрывает свой бездонный зев черная бездна. Там нет света, который помог бы ему проложить путь во мраке, и дорога назад также неведома. Он просто вынужден двигаться вперед. Единственное, что остается, — прыгнуть, в жизнь или смерть. Возможно, это и будет некоей смертью, но и жизнь для него — он чувствует это — более невозможна. Он в отчаянии, но что-то еще удерживает его: он не в состоянии безоглядно отдаться неведомому.

Когда ищущий достиг этой стадии дхьяны, все абстрактные рассуждения оставляют его, ибо мыслящий и мысль уже не противостоят друг другу. Все его существо, если можно так сказать, становится мыслью. Но, возможно, лучше будет сказать, что все его существо — «не-мысль» (*ачитта*). Невозможно и далее описывать это состояние сознания в терминах логики и психологии. Здесь лежит начало нового мира личного опыта, который можно обозначить как «прыжок» или «бросание себя в пропасть». Период инкубационного развития закончен.

Следует ясно отдавать себе отчет в том, что этот инкубационный период, который длится от начала метафизических поисков до пробуждения, является не пассивной безмятежностью, но интенсивной концентрацией сознания в одной точке. Пока сознание во всей своей полноте не соберется в этой точке, оно ведет яростную борьбу с вторгающимися мыслями. Можно не осознавать этой битвы, но она есть — и в напряженных поисках, и в пристальном всматривании в черноту раскрывшейся бездны. Концентрация в одной точке (*экагра*) достигается одновременно с созреванием всего внутреннего механизма перед окончательной катастрофой. Поверхностному наблюдателю может показаться, что катастрофа вызвана незначительным происшествием — ударом по барабанной пе-

репонке, несколькими невзначай сказанными словами, любым неожиданным происшествием. Иначе говоря, последний толчок к катастрофе дан неким восприятием.

Можно сказать, что восприятие здесь выступает в своей чистейшей и наиболее простой форме, не замутненной ни интеллектуальным анализом, ни концептуальной рефлексией. Но эпистемологическая интерпретация опыта дзэн не интересует йогина дзэн: он неизменно нацелен на истинное понимание смысла буддийских учений о пустоте и первоначальной чистоте Дхармакаи, чтобы через них достичь покоя сознания.

3. По мере возрастания интенсивности дзэнского сознания увеличивается и потребность в направляющей руке мастера, приближающей последний взрыв. Как мы видели на примере Линь-цзи, не знавшего, о чем спросить Хуан-бо, ученик дзэн часто совершенно растерян и не в состоянии справиться с собой. Если оставить его на собственное попечение, то его духовное блуждание либо окончится трагически, либо опыт его прервется в своем развитии, прежде чем достигнет полной и окончательной зрелости. Часто бывает так, что йогин удовлетворяется промежуточной ступенью, принятой им в силу собственного невежества за окончательную. Мастер необходим не только для того, чтобы вдохновлять ученика на дальнейшие шаги, но и для указания направления пути.

Что же до «указания», то никакого умопостигаемого указания не существует. Хуан-бо наградил Линь-цзи «тридцатью тумками»; Лун-тань задул свечу; Хуэй-нэн потребовал от Мина, чтобы тот поведал о своем изначальном облике, присущем ему до рождения. С логической точки зрения, эти указатели бессмысленны, они — за пределами рационального. Можно сказать, что указатели эти неприменимы к земным нуждам: они не указывают, на чем нам осно-

вать наши рассуждения. Но до тех пор пока дзэн не имеет ничего общего с рациональностью, указанию нет нужды быть таковым в обыденном смысле. Пощечина, встряхивание за плечо или же слова, сказанные вовремя, наверняка выполнят роль указателя, коль скоро сознание дзэн достигло зрелости.

Созревание и указание должны прийти в свое время. Если ищущий еще не достиг зрелости или мастеру не удалось своевременно дать верное указание, то в обоих случаях желаемый результат может выскользнуть из рук. Наседка знает, когда цыпленок готов вылупиться из яйца, она помогает ему разбить скорлупу, и — смотрите: вот уже выпрыгивает в мир следующее поколение куриного семейства.

Мы, вероятно, можем утверждать в данной связи, что именно это указание, или направление, вместе с предварительно усвоенными йогиним философскими познаниями определяют содержание его дзэнского сознания, которое, будучи приведено к зрелости, неминуемо взрывается в сатори. В этом случае сам опыт, если он переживается в наиболее чистой, изначальной форме, есть нечто, полностью лишённое какой бы то ни было идеологической окрашенности: буддийской, христианской, даосской или ведантистской. Тогда этот опыт может толковаться только как психическое событие, не имеющее ничего общего ни с философией, ни с теологией, ни с каким-либо особым религиозным учением. Но возможен ли вообще такой чистый опыт как только факт сознания, — и в этом средостенье проблемы, — если ему не предшествовали философские искания, религиозное вдохновение, духовное беспокойство?

Очевидно, мы все же не вправе рассматривать психологию независимо от философии или же от определенного ряда религиозных учений. И то, что опыт дзэн вообще свершается как таковой, оформляясь затем в систему интуиций, возможно только благодаря

руководству мастера, каким бы загадочным оно ни казалось.

Этим объясняется и необходимость подтверждения мастером ортодоксальности опыта дзэн, и значение, придаваемое в истории дзэн правильности процедуры передачи опыта. В *Сутре Помоста Хуэй-нэна* мы читаем:

«Сюань-цзяо (умер в 713 г. н. э.)<sup>1</sup> был особенно сведущ в учении школы тяньтай об успокоении (*шаматха*) и созерцании (*випашьяна*). Читая *Вималакирти сутру*, он открыл изначальную природу и основание сознания. Сюань-цэ, ученик патриарха, как раз зашел к нему. Они увлеченно беседовали на буддийские темы и Сюань-цэ обнаружил, что высказывания Сюань-цзяо совершенно согласны с изречениями патриархов дзэн, о чем сам Цзяо и не подозревал. Цэ спросил:

— Кто твой наставник в Дхарме?

— Что до моего изучения и верного понимания сутр класса *Вайпуля*, то каждой из них меня учил ее авторитетный наставник. Изучая же *Вималакирти*, я самостоятельно проник в смысл учения о сознании Будды, но никто еще не подтверждал верность моего взгляда.

— Подтверждения не требовалось прежде Бхишмасвара раджи,<sup>2</sup> после же него все, кто пережил сатори самостоятельно, без мастера, принадлежат к натуралистической школе инакомыслия, — объяснил Цэ.

Тогда Цзяо взмолился:

— Прошу, будь моим свидетелем.

Но Цэ отказался, сказав:

— Слова мои не так уж весомы. Но в Цаоци находится сейчас шестой патриарх, люди идут к нему

<sup>1</sup> См. *Очерки о дзэн-буддизме*. Ч. I. С. 265—266.

<sup>2</sup> *Вэй-инь-ван*. Это можно понимать как «период перед рассветом сознания», или «время, предшествующее систематическому распространению религиозного учения».

отовсюду, чтобы получить наставление в Дхарме. Пойдем к нему...».<sup>1</sup>

4. Если дошедшее до определенной степени интенсивности сознание дзэн не разрешается в сатори, то, вероятно, напряжение еще не достигло высшей точки; ибо, когда оно ее достигает, нет другого пути, кроме ведущего к окончательному *dénoüement*,<sup>2</sup> то есть к сатори. Это обстоятельство, о чем мы уже говорили выше, особо отмечалось Да-хуэем как специфическая особенность дзэн. Согласно этому великому мастеру древности, там, где нет сатори, нет и дзэн. То обстоятельство, что сатори было признано опытом дзэн *par excellence* еще во время Да-хуэя, и даже раньше; то, что Да-хуэй и его школа вынуждены были вести напряженную борьбу с опасными тенденциями, набравшими силу среди сторонников дзэн и угрожавшими подорвать саму жизнь дзэн, — все это доказывает, что формирование практики коанов было неизбежно, поскольку в противном случае дзэн вообще мог перестать существовать.

## 6. Психологические предпосылки и содержание опыта дзэн

С самого начала своей истории дзэн зачастую ошибочно толковался как практика безмолвного сидения, или разновидность техники ментального успокоения. Именно эти ложные толкования были предметом как многочисленных разъяснений Хуэй-нэна, так и предостережений Нань-юэ, адресованных Ма-цзю.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Этот отрывок отсутствует в манускрипте из Дуньхуана. Возможно, он является поздней вставкой. Это обстоятельство, однако, не умаляет силы доводов Сюань-цзэ.

<sup>2</sup> Развязка (фр.). — Прим. пер.

<sup>3</sup> Очерки о дзэн-буддизме. Ч. I. С. 282 (см. сноску).

Сидение со скрещенными ногами — одна из форм дзэн, во время выполнения которой должно быть выпестовано до полной зрелости сознание дзэн. Когда же сознание достигло зрелости, оно наверняка взорвется в сатори, которое есть прозрение бессознательного. Есть нечто нозтическое в опыте дзэн, и именно оно определяет весь ход дзэнской практики. Да-хуэй, ясно осознавая данное обстоятельство, не устал подчеркивать его значимость в постоянных дискуссиях с представителями других школ.

То, что ни безмолвное сидение, ни полная пассивность, с которыми так часто смешивают дисциплину дзэн даже сами ее последователи, не ведут к сатори, с очевидностью следует хотя бы из сопровождающих это решающее событие жестов и слов. Иначе как истолковать слова Линь-цзи: «Нет ничего особенного в буддизме Хуан-бо» или удар по ребрам, которым он ответил Да-юю? Все это явно указывает на присутствие деятельного и нозтического начала в его опыте. Он постиг нечто, воспринятое им с одобрением.

Без сомнения, он нашел то, что искал так долго, о смысле чего не имел ни малейшего представления в начале поисков, — да это и невозможно было для него! Если бы все это время он оставался совершенно пассивным, в его словах не было бы такого положительного утверждения. Что же до его жеста, то он был исполнен самоуверенности, идущей от его абсолютной убежденности! В нем не было ни капли пассивности.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Однажды, когда Св. Франциск сидел со своими друзьями, он сказал, тяжело вздохнув: «Едва ли есть на земле монах, который совершенно подчинялся бы вышестоящему». Спутники его, весьма удивленные такими словами, спросили: «Объясни нам, отец, что такое совершенное и высшее подчинение?» Тогда, уподобив покорного мертвому телу, Св. Франциск объяснил: «Возьмите мертвое тело и несите куда вам угодно, оно не окажет сопротивления: будучи здесь, оно не станет ворчать; будучи унесено отсюда, не возвратит

Эта ситуация хорошо описана у Дайо-кокуси: «Под „особым выходом за пределы учения сутр” подразумевается всепроникающее понимание только одной фразы, разбивающее зеркало и образ, выходящее за пределы всех форм идеации, не делающее различий между омрачением и просветленностью, не обращающее внимания на присутствие или же отсутствие мысли, не привязанное к двойственности добра и зла, но и не отстоящее от него. Единственная фраза, над которой должен поразмыслить (*гун-фу*) идущий путем дзэн, такова: „Твой собственный изначальный облик, каким он был до твоего рождения?” Отвечая, не следует обдумывать значение фразы или пытаться избавиться от нее; не размышляй о ней, но и не беги размышлений; отвечай без нарочитости, отвечай так же, как спрашивают: как колокол звонит в ответ на прикосновение, как человек откликается на свое имя. Если не было поиска, не было размышления, не было стараний добраться до смысла фразы — не будет ответа, а значит, не будет и пробуждения».

Трудно определить содержание опыта дзэн исходя только из высказываний и жестов, произвольно следующих за опытом, — их исследование составило

---

вам; поставьте его на кафедру — оно не вознесет очи горе, не потупит их; оберните его багрянницей — оно будет выглядеть еще бледнее» (*Paul Sabatier. Life of St. Francis. P. 260—261*). Поскольку трудно в точности указать предмет этой речи, может показаться, что Св. Франциск желал бы, чтобы его монахи уподобились трупам в буквальном смысле. Но когда он говорит: «Поставьте его на кафедру...», — в словах его звучит юмористическая нотка. Дзэн-буддист интерпретировал бы это как указание на ясное сознание, которое воспринимает цветок красным, а иву зеленой, не привнося в воспринимаемое ничего от своей собственной замутненной субъективности. Это состояние пассивно. Тем не менее оно несет в себе всю полноту активности. Мы можем назвать его формой пассивной активности.

бы самостоятельный труд. (В Приложениях я привожу некоторые примеры, выбранные наугад из истории дзэн.<sup>1</sup>) Из этих высказываний мы видим, что их авторы достигли особого внутреннего восприятия, положившего конец всем сомнениям и духовному беспокойству, доселе столь мучительным; очевидно также, что природа этого восприятия не может быть представлена логически, поскольку нет рациональной связи с тем, что ей предшествовало.

Сатори, как правило, выражает себя в непостижимых для обыденного сознания словах; порой эти словесные выражения описывают лишь оставленное опытом чувство и, конечно, бессмысленны для тех, кто не имел подобных переживаний. Для интеллекта пропасть между предшествующей проблемой и последующим ее решением непреодолима — и то и другое остается логически не связанным. Когда Линь-цзи спросил о высшем принципе буддизма, его мастер Хуан-бо ответил тридцатью ударами. Достигнув же сатори и поняв смысл своего опыта, он сказал только: «Нет ничего особенного в буддизме Хуан-бо». Мы же остаемся в неведении относительно того, что же есть это «ничего особенного». В ответ на вопрос Да-юя об этом «ничего» Линь-цзи просто прошелся кулаком по его ребрам.

Эти жесты и высказывания не дают внешнему наблюдателю ключа к содержанию самого опыта. Кажется, что они представляют собой знаки. Логическая непоследовательность, или дискретность, составляет характерную черту всего учения дзэн. На вопрос о том, что такое махаяна, Цзин-бин<sup>2</sup> сказал: «Ведерный канат». Когда же его спросили о сущности хинаяны,

---

<sup>1</sup> Несколько примеров уже приводились в *Очерках о дзэн-буддизме*. Ч. 1. С. 283 и далее.

<sup>2</sup> Цзин-бин Лин-цзунь, 845—919. Его разговоры с Цуй-вэем см. в другом месте.

он ответил: «Связка монет». Нравственную нечистоплотность (*асрава*) он назвал «бамбуковой корзиной»; нравственную чистоту (*анасрава*) — «деревянным ковшом». Эти ответы явно бессмысленны, но, с точки зрения дзэн, понять их нетрудно, поскольку они наводят мост над расщелиной логической непоследовательности. Опыт дзэн, очевидно, открывает доселе крепко запертую дверь, обнаруживая скрытые за ней сокровища. Совершая внезапный прыжок по ту сторону логики, он порождает свою собственную диалектику.

Психологически это событие совершается, когда осуществлено то, что называют «оставлением», или «бросанием в пропасть». «Оставление» означает нравственное мужество пойти на риск, прыжок в неизвестное, лежащее за пределами топографии относительного знания. Эта неизвестная область логической непоследовательности должна быть лично исследована, и здесь логика уступает место психологии; именно в этом месте концептуализм вытесняется жизненным опытом.

Мы не можем «оставить себя» только потому, что хотим этого. Одно желания здесь недостаточно. Расставание с собой может казаться не таким уж трудным делом, но, в конечном итоге, ведь это последнее, что может сделать с собой живое существо, и оно в состоянии это сделать, только будучи твердо убежденным в отсутствии другого ответа на ситуацию. Мы всегда осознаем связь с собой: обычно она достаточно тонка, но какой же прочной она становится, как только мы пытаемся разорвать ее! Она тянет нас назад, когда мы стремимся броситься к стопам всемилостивейшего Единого или когда в нас говорит потребность отождествления с Благой Первопричиной — со всем, что превышает нашу самость. Этому последнему, обрывающему привычные связи действию должен предшествовать долгий путь «поисков»,

«ухищрений» и «размышлений».<sup>1</sup> Только пройдя его до конца, мы в состоянии покинуть себя, расстаться с собой. Эти «ухищрения» можно назвать формой очищения.

Когда стерты все следы эгоизма, когда воля к жизни подавлена, когда интеллект перестает цепляться за субъекто-объектное различие, тогда наконец прекращаются все ухищрения, происходит очищение и «оставление» может свершиться.<sup>2</sup>

Все мастера дзэн подчеркивают важность доведения до конца, полного исчерпания «ухищрений и поисков». Покидание совершенно, когда ведущий к нему путь пройден от начала и до конца. Все мастера учат упорству в «поиске», подобному упорству в битве со смертельным врагом. Ищущий уподобляется тому, «чье тело пронзает отравленная стрела; кто окружен всепожирающим пламенем; кто потерял разом обоих своих родителей; или обесчещенному, не способному выплатить долг в тысячу золотых».

Сёити-кокуси, основатель монастыря Тофукудзи, советует: «Представьте, что вы находитесь на дне старого глубокого колодца. Единственная, свербящая в вашем мозгу мысль — как выбраться наружу. Вы будете отчаянно искать путь к избавлению. С утра и

---

<sup>1</sup> Христиане сказали бы: «Долго искать, просить и стучать».

<sup>2</sup> В *Разнообразии религиозного опыта* Уильям Джеймс приводит историю Антуанетты Буриньон, которая, обнаружив, что обладание пенсом является препятствием на пути ее души, выбросила этот пенс и, свободная от всех земных забот, отправилась в свое долгое духовное путешествие. «Пенс» — символ последней нити эгоизма, прочно связывающий нас с миром относительности. Как бы тонка ни была нить, для любого из нас она достаточно прочна. Ученику дзэн, как мы увидим в дальнейшем, дан нож в форме коана, чтобы обрезать эту нить.

до вечера только эта единственная мысль будет занимать все ваше сознание». Когда сознание столь полно захвачено одной-единственной мыслью, неведомым таинственным путем приходит пробуждение в самом себе. Прекращаются «поиски и ухищрения», их сменяет радость обладания давно желанным, чувство благоустроенности мира и себя в нем; приходит ощущение удовлетворения от сознания того, что основная проблема жизни впервые и столь удачно разрешена. У китайцев есть поговорка: «Если вы в тупике, значит выход есть». Христиане же говорят: «Предел силы человеческой — начало силы Божественной».

Находясь в предельном напряжении ума, главное — исчерпать все свои возможности, все силы в «поисках и ухищрениях», то есть сконцентрировать всю энергию в одной точке и увидеть тот последний рубеж, который будет завоеван в лобовой атаке. Размышляешь ли о запутанной философской или математической проблеме, стараешься ли найти способ освободиться от давящих обстоятельств, ищешь ли путь к выходу из безнадежной, казалось бы, ситуации, эмпирическое сознание, если говорить в терминах психологии, до дна исчерпывает свои энергетические запасы; и когда оно истощается сверх меры, в той или иной форме открывается новый источник энергии.

В области физической благодаря этой энергии человек может проявлять необычайные, удивительные для него самого силу и выносливость. Если говорить о силе нравственной — солдат на поле битвы выказывает величайшее мужество, совершая героические подвиги. В сфере интеллектуальной — философ, если он действительно велик, расчищает путь к новому взгляду на реальность. В жизни религиозной мы встречаем такие духовные явления, как обращение, покорность, исправление, спасение — у христиан; сатори, просветление, интуицию, *паравритти* и пр. — у буддистов.

У всех этих разнообразных феноменов — один механизм действия (если оставаться в рамках психологии): накопление — насыщение — взрыв. Однако особенностью религиозного опыта является захват им всего человеческого существа, воздействие на самую основу характера. Содержание же опыта может описываться в терминах христианской веры или буддийской философии, либо соответственно природе их предпосылок, либо соответственно окружению и образованию данного индивида. То есть индивид интерпретирует свой опыт, используя собственные интеллектуальные резервы, и именно такая интерпретация имеющихся обстоятельств будет лучшей, единственно возможной для него.

Тот, кто пережил опыт, не может воспринять происшедшее с ним в другом свете, поскольку это было бы для него равносильно отказу от пережитого, как от иллюзорного и лишённого смысла. Буддисты не придерживаются верований, свойственных христианской традиции, поэтому и свой религиозный опыт они окрашивают в другие тона. Для последователей же дзэн такие понятия, как божественная благодать, откровение, мистический союз и прочее, особенно чужды и непонятны. Как бы ни были психологически близки друг другу религиозные переживания буддистов и христиан, но, будучи истолкованы на языке вероучения, они предстают совершенно отличными друг от друга.

Как неоднократно подчеркивалось, обстоятельства, предшествующие дзэн, как необходимое условие его свершения, радикально отличны от тех, которые описываются христианскими мистиками. Стигматы, лигатура, крестный путь, тоска любви — подобные термины бессмысленны для адепта дзэн. Для него необходимы иные предпосылки — концентрация, аккумуляция, самозабвение, сбрасывание себя в пропасть, выход за пределы жизни и смерти, прыжок, оставление, обрывание предшествующего и последующего.

Во всем этом нет ничего, что называют религиозностью те, кто знаком только с другим фразеологическим рядом.

Для прояснения психологического процесса «самозабвения» и «обрывания прошлого и будущего» я позволю себе привести некоторые классические примеры.

«Монах Дин пришел к Линь-цзи и спросил:

— В чем суть буддизма?»

Цзи встал со своего соломенного стула, схватил монаха, дал ему пощечину, затем отпустил. Дин стоял недвижно. Находящийся рядом монах сказал:

— О Дин, почему же ты не поклонился?»

Дин уже собирался поклониться, как вдруг достиг реализации».<sup>1</sup>

Так со свойственным ему немногословием излагает Линь-цзи происшедшее с Дином. Несмотря на краткость, мы можем уяснить суть происшедшего. Прежде всего приход Дина к Линь-цзи не был случайным. Без сомнения, его вопрос был итогом длительных размышлений, напряженных поисков истины. В те времена, когда система коанов еще не получила распространения, последователи дзэн не имели точного представления о том, как должен быть задан вопрос (именно таков был случай с Линь-цзи).

В интеллектуальных загадках недостатка нет. Трудно задать единственный жизненно важный вопрос, от которого зависит судьба самого спрашивающего. Когда рождается подобный вопрос, само спрашивание несет в себе больше половины ответа. Даже незначительное движение со стороны мастера может стать толчком к раскрытию в ученике новой жизни. Ответ не в жесте или в речи мастера; он — в сознании спрашивающего, которое ныне пробуждается. Когда Дин спросил мастера о сути буддизма, вопрос этот не был

<sup>1</sup> Линь-цзи-лу.

праздным. Вопрос родился в его сокровенном существе, и он не ожидал рационального ответа.

Когда Дин был схвачен и награжден пощечиной, возможно, он несколько не удивился, то есть не отпрянул в растерянности. Но он был изумлен, в том смысле, что из-под ног его выскользнула хорошо утоптанная тропа логики, на которой он находился до сих пор, сам того, возможно, не осознавая. Он был унесен с земли, на которой привычно жил и к которой был, казалось, неодолимо привязан. Он был унесен, сам не зная куда, он потерялся для мира и для себя. Таков был смысл его «недвижного стояния». Все его предыдущие усилия найти ответ на свой вопрос ни к чему не привели. Дин висел над пропастью, цепляясь за край изо всех еще оставшихся у него сил, но мастер безжалостно столкнул его вниз. Даже услышав голос обращавшегося к нему монаха, он не сразу очнулся от своего остоленения. И только собираясь отдать привычный поклон, он пришел в себя, разумение вернулось к нему — то разумение, в котором был проложен путь над дискретностью логики, в котором ответ на вопрос был пережит; и в этом разумении он прочел последний смысл существования, что и положило конец всем поискам.

Эта развязка не была бы достигнута, если бы к ней не вел долгий путь, исполненный трудов концентрации, аккумуляции, оставления. Будь вопрос Дина только абстрактным, концептуальным, не укорененным в самом его существе, не было бы истины и окончательности в его постижении ответа.

Вот другая иллюстрация, которая привнесет толчку света в наши размышления, особенно в связи с Дином. Юнь-мэнь был основателем школы, получившей его имя.<sup>1</sup> Первым его мастером был Му-чжоу, тот самый, кто подтолкнул Линь-цзи задать вопрос Ху-

<sup>1</sup> Юнь-мэнь лу.

ан-бо о сущности буддизма. Мэнь был не удовлетворен своими познаниями в буддизме, почерпнутыми из книг. Он пришел к Му-чжоу, чтобы подвести итог своим интеллектуальным поискам. Увидя Мэня, подходящего к воротам, Му-чжоу захлопнул их перед самым его носом. Мэнь, не понимая значения увиденного, постучал и услышал голос, спрашивающий:

— Кто ты?

— Мое имя Юнь-мэнь. Я пришел из Чжисина.

— Чего ты хочешь?

— Я не в состоянии увидеть изначальную и подлинную основу моего существа, я так жажду просветления!

Му-чжоу открыл ворота, посмотрел на Мэня, затем закрыл их. Не зная, что предпринять, Мэнь пошел прочь. Загадка была трудной, и спустя некоторое время он снова пришел к Му-чжоу. Последний обошелся с ним так же, как и в первый раз. Когда Юнь-мэнь в третий раз пришел к воротам Му-чжоу, он был полон решимости любым способом добиться разговора с мастером. На этот раз, как только ворота открылись, он протиснулся внутрь через щель. Пришедший тут же был схвачен мастером за грудки с криком: «Говори! Говори!» Мэнь смутился, растерялся. Однако Чжоу, не теряя времени, вытолкнул его за ворота со словами:

— Никчемный ты парень!

Когда же тяжелые ворота, хлопываясь, прищемили его ногу, он вскричал: «Ой! Ой!» И это открыло ему глаза на значение всего происшедшего.

Из изложенного примера легко заключить, что опыту дзэн Юнь-мэня предшествовал долгий и трудный путь, хотя здесь ничего не говорится о его эмоциональном, психическом отношении ко всему этому. Его «поиски и ухищрения», конечно, начались не с этого опыта: у ворот Му-чжоу они были близки к завершению. Он не знал путей спасения из той противо-

речивой ситуации, в которой оказался. Его единственная надежда сосредоточилась на Му-чжоу. Но какой ответ получил он от мастера? На него посмотрели и захлопнули дверь перед носом. Какое отношение это может иметь к его серьезнейшему вопросу о своем внутреннем существе?

По дороге домой он, должно быть, размышлял о новой ситуации, до предела напрягая свои умственные возможности. Это размышление, этот поиск должны были стать еще более напряженными после второго визита к мастеру; во время же третьего поиска стремительно несли его к кульминации, что, естественно, и привело к развязке. Когда Му-чжоу потребовал, чтобы Мэнь говорил, если тому есть что сказать, произнес хоть слово, если желает что-нибудь выразить, сознание дзэн у Мэня достигло полной зрелости. Еще толчок — и оно станет пробуждением. Толчок пришел в форме сильной физической боли. Его крик «Ой! Ой!» был в то же время криком сатори, постижением собственного существа, чью глубину он теперь впервые лично озвучил, так что мог сказать: «Я знаю, ибо я есть это!»

(Психологический процесс обретения сатори описан здесь, так сказать, в предположительной форме, но он будет представлен более убедительно ниже, когда мы будем описывать психологию практики коанов, согласно различным свидетельствам о ней, оставленным мастерами, так же как и основываясь на их наставлениях ученикам.)

## *7. Техника дисциплины дзэн на раннем этапе ее истории*

Из предшествующего описания психологии сатори мы можем заключить, что развитие сознания дзэн до этой кульминационной точки представляет собой не-

легкую задачу. На заре дзэн-буддизма в Китае было немало беспокойных, независимых умов, недюжинных характеров. Подвижники, обладавшие этими свойствами, искали подлинного опыта, не уклонялись от опасного, полного неожиданностей путешествия в *terra incognita*<sup>1</sup> мистицизма дзэн.

В те времена мастера не имели особой системы, которая направляла бы учеников к окончательному переживанию, кроме неких указаний, словесных или в жестях, которые были столь труднодостижимы, что скорее отталкивали, чем привлекали искателей истины. Путь был покрыт зарослями колючего кустарника и репейника, но никак не цветами. Тот, кто вставал на него, рисковал многим. Вполне естественно, что лишь немногие из огромного количества учеников, собиравшихся вокруг мастера, достигали сатори. Из пятисот или тысячи учеников, пришедших в горный монастырь, возглавляемый опытным мастером дзэн, едва ли о десяти известно, что их глаз мудрости раскрылся для созерцания таинственных сокровищ дзэн. Дзэн был аристократической формой буддизма. Идеалом его было скорее великое мастер-сознание, высоко вознесшееся над обыденностью, чем множество посредственных душ.

Мастера сделали путь дзэн столь крутым и труднопроходимым, что только твердые духом могли пройти его до конца и достичь вершины. Со стороны мастеров это не было плодом некоей злонамеренной, эгоистической воли, желающей только для себя сохранить все сокровища. Напротив, они, что естественно, желали видеть учение как можно более широко распространенным среди последователей. Они неустанно пропагандировали дзэн, но, желая сохранять верность своим прозрениям, не могли вступать в соглашения с обыденным сознанием, не могли отказаться от своего

призвания ради дешевой популярности. Как говаривал Цзин-цзень из Чжанша: «Покажи я абсолютную истину дзэн, сорной травой порос бы двор моего монастыря».

С другой стороны, мир всегда полон имитаторов, поставщиков второсортного товара, изготовителей всякого рода подделок, и это касается не только коммерции, но в равной мере и религиозных кругов. Возможно, последние даже больше страдают от подделок, ведь им труднее отличить подлинное от имитации. Трудности, присущие самому дзэн, в совокупности с прочими, чисто практическими обстоятельствами поставили его в исключительно одинокое положение, грозившее постепенным вымиранием, что крайне удручало мастеров, вполне осознававших тяжесть ситуации. Они уже не могли оставаться безмолвными в своих горных приютах, наблюдая оттуда упадок духа дзэн. И без того не счесть было имитаторов, поглотивших букву, но изрыгнувших дух.

Кроме того, со времени Хуэй-нэна, шестого по счету патриарха, наблюдался неуклонный рост литературы дзэн, и способ самовыражения дзэн постепенно становился более мягким, утонченным и разнообразным. Единая школа Хуэй-нэна разделилась на несколько ответвлений, так что в эпоху ранней Сун, то есть в одиннадцатом веке, их насчитывалось уже пять. Настало время, когда мастера дзэн не могли удовлетворяться ожиданием и созерцанием спонтанного развития сознания дзэн. Назрела и была вполне осознана необходимость создания некоей системы, которая не только стала бы стимулятором развития, но обеспечила бы здоровое распространение и длительное процветание дзэн. Мастера своим долгом считали обеспечение непрерывной передачи опыта дзэн от мастера к ученику. Но прежде чем продолжить разговор о развитии этой системы, давайте посмотрим, каковы были методы преподавания дзэн на заре его истории.

<sup>1</sup> Неведомая земля (лат). — Прим. пер.

Как нам уже известно из историй Линь-цзи, Юнь-мэня, монаха Дина, Дэ-шаня, наставники в те дни не располагали особым способом, или методом, который позволял бы довести сознание ученика до готовности к опыту. Каждый мастер, без сомнения, произносил проповеди, беседовал о дзэн в своем зале Дхармы, демонстрировал дзэн наиболее практическими и доступными способами ради пользы своих учеников. Дзэн для них всегда был не концептуальной игрушкой, но жизненным событием, глубоко затрагивающим жизнь во всех ее проявлениях — в простом поднятии пальца, в неторопливом смаковании чая, в обмене приветствиями и т. д. Чтобы пробудить сознание учеников для истины дзэн, мастера, естественно, использовали каждый случай повседневной жизни. Нижеследующие выражения древних мастеров<sup>1</sup> послужат хорошей иллюстрацией моим словам.

Когда Хуэй-нэн увидел, как к нему приближается Нань-юэ, он спросил:

— Откуда ты пришел?

— Из Дуншаня.

— Что есть то, что пришло?

Шесть лет понадобилось Нань-юэ для того, чтобы решить эту проблему и сказать:

— Когда об этом говорят как о чем-то, тут-то и упускают его!

К Ци-аню из Яньгуаня пришел монах и спросил:

— Кто такой Вайрочана Будда?

Вместо ответа мастер попросил:

— Будь добр, передай мне тот кувшин.

Монах подал кувшин мастеру, который попросил поставить его на прежнее место. Монах исполнил это и опять задал свой вопрос о Будде. Мастер ответил:

— Давно уж ушел он.

<sup>1</sup> Взято из *Чжуань-дэн-лу*.

У-е из Фэнчжоу был крупным, сильным монахом. Когда он пришел к Ма-цзу, последний заметил:

— Что за великолепное сооружение, в котором нет Будды!

У-е поклонился и сказал:

— Что до литературы Трех Колесниц, то я имею общее представление о ней, но я до сих пор еще не в состоянии понять учение дзэн, согласно которому сознание есть Будда.

Мастер ответил:

— Сознание, которое не понимает, и есть Будда — другого нет.

У-е задал другой вопрос:

— Говорят, первый патриарх принес тайное послание из Индии. Что это за послание?

— Сегодня я занят, приходи в другой раз, — ответил Ма-цзу.

У-е уже выходил из комнаты, когда мастер позвал его:

— О монах!

У-э вернулся.

— Что это? — произнес мастер.

Эти слова пробудили сознание У-е для полного понимания дзэн. Он отвесил поклон.

— О глупый болван! Какой прок от твоих поклонов? — были последние слова мастера.

Дэн Инь-фэн<sup>1</sup> стоял рядом с Ши-тоу, выкашивающим сорняки. Когда Ши-тоу пронес охапку травы перед Фэном, последний сказал:

— Ты знаешь только, как обрезать эту, но не ту.

<sup>1</sup> Когда Фэн уже умирал в пещере Ваджры, на Утайшань, он сказал:

— Я видел мастеров, которые умирали сидя или лежа, но не видел умиравших стоя. Знаете ли вы таких мастеров?

— Да, такие свидетельства есть, — ответили монахи.

Ши-тоу поднял серп. Фэн выхватил его и встал в положение косца.

Тоу заметил:

— Ты обрезаешь ту, но не знаешь, как скосить эту.

Фэн промолчал.

Как-то Вэй-шань прислуживал своему мастеру Бай-чжану, последний спросил:

— Кто ты?

— Линь-ю, господин.

— Повороши золу, посмотри, нет ли огня в очаге.

Шань выполнил просьбу и сказал:

— Нет огня, господин.

Бай-чжан встал со своего места, копнул поглубже в золе и, найдя маленький тлеющий уголек, поднял его и показал Шаню со словами:

— А этот разве не жив?

Это открыло духовный глаз Шаня.

Дай-ань изучал тексты винаи на Хуанбошань, что не приносило ему удовлетворения, так как он еще не приблизился к окончательному смыслу буддизма. Он

— А слышали ли вы о таких, что ушли, стоя на голове?

— Пока еще нет.

При этих словах Фэн встал на голову и испустил дух. Одежды его прилипли к телу. Когда люди понесли его тело на сожжение, оно сохраняло свое необычное положение, будучи объектом всеобщего удивления и восхищения. У мастера была сестра, монахиня, она оказалась в толпе любопытных. Приблизившись к телу брата, она обратилась к нему с упреками: «О брат! Живым ты не соблюдал законы, и после смерти ты все еще откальываешь свои обычные шутки». С этими словами она легонько толкнула тело брата, которое перевернулось и с глухим стуком упало на землю.

отправился в духовное паломничество и пришел к Бай-чжану. Дай-ань обратился к мастеру за помощью:

— Я искал Будду, но теперь не знаю, как продолжать поиск.

Мастер сказал на это:

— Это все равно что ехать на быке и искать его.

— А что следует делать, когда узнают это?

— Это подобно возвращению домой на спине быка.

— Не просветите ли вы меня, не укажете ли, что делать мне дальше?

Бай-чжан ответил:

— Тебе следует уподобиться пастуху, смотрящему за своим скотом, который при помощи посоха не позволяет стаду разбрестись по соседним пастбищам.

Когда Гао был еще новичком, не принявшим полностью монашеский обет, он пришел к Яо-шаню.

Яо-шань спросил его:

— Откуда ты идешь?

— Из Наньюэ, господин.

— Куда ты направляешься?

— В Цзянлин, чтобы принять обет.

— Зачем ты хочешь принять обет?

— Я хочу освободиться от рождения и смерти.

— Знаешь ли ты, — сказал мастер на это, — что существует некто, который, даже не приняв обет, свободен от рождения и смерти?

Шань-дао шел как-то со своим мастером через горы. Мастер — это был Ши-тоу, — увидев ветви дерева, заслоняющие тропу, попросил Шань-дао обломать их, чтобы расчистить дорогу. Ученик сказал:

— Я не взял с собой ножа.

Ши-тоу достал свой нож и протянул его лезвием к ученику. Шань-дао попросил:

— Пожалуйста, подайте мне другим концом.

— Что ты будешь делать с другим концом? — спросил мастер.

Это раскрыло духовный глаз Шань-дао, он пробудился к истине дзэн.

Из этих примеров, выбранных наугад из *Передачи Светильника*, первой истории дзэн, мы видим, что метод мастеров дзэн был исключительно практичным, но не имел предписанного плана. Если у ученика не было собственного вопроса, мастер пытался извлечь из него таковой, не абстрактный, но исходящий из самой жизни. Существовал определенный круг вопросов, бытовавших среди последователей дзэн, с которыми они и приходили к мастеру. У мастеров также были свои излюбленные вопросы, с которыми они обращались к ученикам. Но со стороны как мастеров, так и учеников не было систематичности в занятиях дзэн.

Один из наиболее часто задаваемых новичками вопросов касался прихода Бодхидхармы в Китай. Это было естественно, поскольку начало дзэн в Китае совпадает с приходом Бодхидхармы из Индии. Желавшие идти по его стопам, естественно, жаждали постичь великое послание Бодхидхармы. С другой стороны, наибольшей популярностью у мастеров пользовался вопрос, откуда и куда направляется вновь прибывший в монастырь. Вопрос «Откуда пришел ты?» не был праздным, поскольку, когда мы действительно знаем, откуда и куда, мы уже являемся мастерами дзэн.

Кроме этих *bona fide*<sup>1</sup> последователей дзэн существовало множество буддийских философов, особенно

в ранний период дзэн при династии Тан, которые, цепляясь за свои собственные философские системы, часто вступали в дискуссии с мастерами дзэн. Эти споры представляют для нас занятный спектакль, свидетельствующий не в пользу философов.

Как-то к мастеру Хуэй-чжуну пришел монах. Мастер спросил его:

— Чем ты занимаешься?

— Рассуждаю на темы *Ваджраччхедика сутры*.

— Скажи, каковы два первых иероглифа сутры?

— *Жу ши* (то есть «так», санскр. *evam*).<sup>1</sup>

— Что же это означает?

Ответа не последовало.

Буддийский философ пришел к Ма-цзю и сказал:

— Могу я спросить, какого учения придерживаются мастера дзэн?

Ма-цзю ответил вопросом:

— Какого учения придерживаетесь вы?

— Я имею честь рассуждать на темы, изложенные в более чем двадцати сутрах и шастрах.

— Так вы действительно сын льва, не так ли?

— Я чувствую себя польщенным, господин.

Ма-цзю испустил тихий долгий вздох. На что философ заметил:

— Это точно так и есть.

— Что это значит?

— Именно так лев выходит из логова.

Мастер промолчал.

— И это действительно так, — опять отметил философ.

— Что значит это?

— Именно так лев лежит в своем логове.

<sup>1</sup> Подлинные, верные (лат). — Прим. пер.

<sup>1</sup> *Жу ши* — начальные слова во всех сутрах.

— Когда нет ни выхода, ни возвращения, что тогда?

Философ не ответил. Позже, когда он оставил мастера и уже выходил из ворот, мастер окликнул его:

— О, философ!

Тот вернулся.

— Что такое? — спросил Ма-цзу.

Ответа не последовало, тогда Ма-цзу не выдержал:

— О этот глупый учитель сутр!

Учитель *Аватамсака сутры* пришел к Хуэй-нэну и спросил:

— Мастер, полагаете ли вы, что нечувствующие существа являются буддами?

— Нет, — сказал мастер, — я так не думаю. — Если бы нечувствующие существа были буддами, это значило бы, что живым гораздо хуже, чем мертвым; было бы куда лучше быть мертвой собакой, мертвым ослом, чем живым человеком. В сутре мы читаем, что тело Будды суть не что иное, как тело Дхармы, рожденное от нравственности (*шила*), созерцания (*дхьяна*) и знания (*праджня*), рожденное тремя науками (*видья*) и шестью сверхъестественными силами (*абхиджня*), рожденное всеми добродетелями. Если нечувствующие существа — будды, то вам, досточтимый господин, лучше было бы умереть прямо сейчас и стать буддой.

Другой учитель *Аватамсаки* по имени Цзи пришел к Хуэй-хаю и спросил:

— Почему вы не допускаете, что вечнозеленый бамбук — это Дхармакая и что не существует пышно цветущих желтых цветов, которые не были бы праджней?

— Дхармакая [в себе] не имеет формы, но посредством зеленого бамбука она принимает форму; прадж-

ня [в себе] лишена чувствительности, но, встречаясь с желтыми цветами, она действует. Праджня и Дхармакая не обязаны своим существованием зеленому бамбуку и желтым цветам. Поэтому в сутрах говорится, что истинная Дхармакая Будды подобна пустоте пространства, отражениям луны на воде: формы существуют как отклики на индивидуальные вещи. Если желтый цветок есть праджня, то праджня лишена чувствительности; если зеленый бамбук есть Дхармакая, бамбуку свойственно знание того, как действовать в различных обстоятельствах. О учитель, понимаете ли вы?

— Нет, мастер, я не могу следовать за вами.

— Если человек прозрел природу своего существа, — пояснил мастер, — он постигнет истину, в каком бы виде она ни представала ему, утвердительном или отрицательном. Он знает, как не привязываться ни к одной из сторон, ибо он постиг принцип вещей в их движении. Но человек, лишенный духовного видения, привязывается к зеленому бамбуку или же к желтым цветам, если тот или те упомянуты. Он впустую теряет время, рассуждая о Дхармакае, он не знает, что есть праджня, хотя и толкует о ней. Поэтому у вас, учителей, всегда распри.

Таким образом дзэн практиковался вплоть до десятого века. Возможно, читателю легче будет уяснить себе положение дел в те времена, ознакомившись с выбранными местами из сборника *Восемнадцати видов вопросов*, составленного Шань-чжао из Фэнь-яня.<sup>1</sup> Хотя классификация, представленная в этом труде, далека от научной, *Вопросы* проливают свет на практику дзэн первоначального периода.

1. Вопрос, содержащий просьбу о наставлении и руководстве. Это вопросы, с которыми, как правило,

<sup>1</sup> *Жэнь тянь янь му*, то есть Глаза людей и богов. Ч. II.

новички обращаются к мастеру, желая получить просветление в таких темах, как Будда, значение прихода Бодхидхармы в Китай, сущность буддийского учения, Дхармакая и т. д.

2. Вопрос, содержащий просьбу ученика описать его духовное состояние. Когда монах спросил Чжао-чжоу: «Что скажете вы тому, кто ничего не несет с собой?» — он имел в виду свое собственное состояние. На это Чжао-чжоу сказал: «Неси это и дальше».

3. Вопрос, задавая который вопрошающий пытается уяснить состояние самого мастера. К Дун-фэню, жившему в горной хижине, пришел монах с таким вопросом: «Если бы сию минуту перед вами предстал тигр, что бы вы сделали?» Обитатель хижины издал тигриный рык, монах отпрянул, изображая ужас. Дун-фэн от души рассмеялся.

4. Вопрос, которым вопрошающий обнаруживает сомнение в своих достижениях, желая их подтверждения. Монах спросил Дао-у из Тяньхуана: «Что мне делать, если тень сомнения все еще омрачает душу?» У ответил на это: «Даже придерживаясь единства, ты видишь, какой шириной оно отмечено».

5. Вопрос, выдающий желание вопрошающего выяснить позицию мастера. Монах спросил Чжао-чжоу: «Все вещи сводимы к Единому; но к чему сводится Единое?» Чжоу ответил на это: «Когда я был в провинции Цинчжоу, мне сшили платье весом в семь цин».

6. Вопрос, задаваемый человеком, впадшим в растерянность, не знаящим, как продолжать занятия дзэн. Монах обратился к Син-хуа: «Я не в состоянии отличить черное от белого. Молю, просветите меня». Он еще не закончил вопроса, когда мастер отвесил ему хорошую оплеуху.

7. Вопрос, задаваемый с намерением прощупать уровень достижений мастера. Этот вид вопросов был широко распространен в те времена, когда повсюду

устраивались монастыри дзэн и монахи путешествовали от одного мастера к другому. Монах спросил Фэн-сюэ: «Как получается, что тот, кто не понимает, не имеет и сомнений?» Ответ мастера был следующим: «Когда черепаха ползет по земле, она не может не оставлять следов на влажной почве».

8. Вопрос, порождаемый неведением. Он, по видимости, не отличается от шестого. Монах обратился к Сюань-ша: «Я недавно пришел в монастырь. Пожалуйста, укажите, как мне продолжать занятия». — «Слышал ли ты бормотание потока?» — «Да, мастер». — «Коли так, тут и вход».

9. Вопрос, задаваемый имеющим свой взгляд на дзэн и желающим увидеть, как мастер оценит его. «Что до мирских знаний и логической ловкости — мне нет до них дела. Прошу вас, задайте мне тему дзэн». В ответ на эту просьбу монах получил от мастера хорошую оплеуху.

10. Вопрос, отсылающий к высказыванию одного из древних мастеров. Монах обратился к Юнь-мэню со словами: «Что следует делать, когда пределы незримы, как бы широко ни были раскрыты глаза смотрящего?» — «Смотреть!» — ответил Мэнь.

11. Вопрос, содержащий цитаты из сутр: «Согласно сутре, все существа наделены природой Будды; как же получается, что они об этом не знают?» «Они знают» — ответил Шоу-шань.

12. Вопрос, содержащий ссылку на общеизвестный факт. «Говорят, океан хранит драгоценный камень, как человек может достать его?» Фэн-сюэ ответил: «Когда приходит Ван-сян, блеск его ослепителен; когда шествует Ли-лоу, волны поднимаются до небес. Чем больше стараешься ухватить, тем дальше ускользает; чем пристальнее всматриваешься — тем больше сгущается тьма».

13. Вопрос рождается из непосредственно наблюдаемого факта: «Я вижу, что вы принадлежите к об-

щине. А что тогда есть Будда и Дхарма?» Ответ Сань-шэна был таким: «Это — Будда, это — Дхарма, знаешь ли ты об этом?»

14. Вопрос, содержащий гипотетический случай. «Этот Будда восседает в Зале; что есть другой Будда?» Цзин-шань ответил: «Этот Будда восседает в Зале».

15. Вопрос, за которым стоит действительное сомнение: «Все вещи таковы, каковыми они и являются от начала; что есть то, что за пределами существования?» «Твое утверждение простое, зачем спрашивать меня об этом?» — ответил мастер.

16. Вопрос с агрессивным намерением. «Патриарх пришел из Индии, что собирался он делать здесь?» Му-чжоу возразил: «Расскажи-ка сам, что он собирался делать?» Монах не ответил. Тогда Му-чжоу ударил его.

17. Вопрос, поставленный прямо и просто. Мыслитель, не исповедующий буддизм, обращается к Будде: «Слова или же не-слова — я не прошу ни того, ни другого». Будда хранит молчание. Мыслитель говорит: «Благословенный действительно исполнен сострадания и благодати. Он расчистил облака неясности ради меня, показав мне, как встать на путь».

18. Вопрос, не выражаемый в словах. Философ не буддист пришел к Будде и встал перед ним, не произнося ни слова. Тогда Будда сказал: «Изобилие, воистину, о философ!» Философ восхвалил: «Только благодаря милости Благословенного встаю я ныне на путь».

Из этой несколько путаной классификации мы можем видеть, сколь велико было разнообразие вопросов среди последователей дзэн в первые пять веков его неуклонного развития после Бодхидхармы. В особенности это касается трех веков после повсеместно почитаемого шестого патриарха Хуэй-нэна.

## 8. Развитие системы коанов и ее значение

Без сомнения, на протяжении этого довольно долгого периода в последователях дзэн не прерывалось возрастание просветленного сознания. В то же время в дзэн имела место тенденция, обычная для вещей этого мира, приводившая к измельчению опыта, вплоть до обращения его в концептуализм. Не изменилось положение дел, подлинный опыт мог бы окончательно исчезнуть. Литература же, по большей части состоящая из высказываний мастеров дзэн, утратила бы ясность или превратилась бы в предмет философской дискуссии.

Эта деградация, этот отход от жизни и опыта — феномен, повсеместно наблюдаемый в истории религий. Вначале всегда действует творческий гений, и система вырастает из его опыта. Люди менее одаренные собираются вокруг него, и он старается провести их через опыт, тождественный его собственному; иногда это удается, но неудач все же больше, чем успехов. Из-за того что большинство из нас не обладают достаточной самостоятельностью и творческой силой, нас удовлетворяет следование за лидером, который кажется таким великим, таким недосыгаемо высоким. Постепенно система окостеневает и, если не последует период оживления, самостоятельные личные переживания быстро отмирают. В китайской истории дзэн начало упадка совпало с изобретением коанов, хотя их введение и было неизбежно.

Целью системы коанов является искусственное, систематическое вызывание в сознании последователей дзэн тех состояний, которые древние мастера порождали в себе спонтанно. Эта система также направлена на развитие подобного переживания у гораздо большего количества адептов, нежели то, на какое мог надеяться прежний мастер. Таким образом, коан слу-

жит популяризации дзэн и одновременно становится средством сохранения опыта дзэн в его подлинности. Аристократический дзэн превращается в демократический, систематизированный и до некоторой степени механизированный дзэн. Без сомнения, в указанном смысле это было упадком. Но не случись этого нововведения, дзэн умер бы еще раньше. Мне думается, что именно техника практики коанов спасла дзэн как уникальное наследие дальневосточной культуры.

Чтобы внести еще бóльшую ясность в наше понимание обстоятельств, обусловивших необходимость развития коанов, я процитирую одного или двух мастеров, живших в одиннадцатом веке. Они позволят нам увидеть, что существовало по меньшей мере два направления, подрывавших позиции дзэн. Первое из них — это учение и практика абсолютного безмолвия, второе — привычка к интеллектуальности, довлеющая над дзэн извне. В абсолютном безмолвии, с которым всегда столь неустанно боролись мастера, часто видели существо учения дзэн, и оно, будучи неизбежным спутником практики дзэн, с готовностью возрождалось вновь и вновь.

Что же до интеллектуального понимания дзэн, то это оружие против живого опыта постоянно берут в руки как некоторые защитники дзэн, так и внешние наблюдатели. Нет сомнений, что именно здесь скрывается самый опасный враг дзэн. Если его не повергнуть решительным образом, он будет поднимать голову вновь и вновь, и особенно громким будет его голос во времена упадка дзэн. В одной из своих проповедей Чжэнь-цзин Кэ-вэнь (1024—1102) говорит: «Если речь идет о дзэн, то опыт для него — это все. То, что не основывается на опыте, находится вне дзэн. Поэтому изучение дзэн должно вырастать из самой жизни; сатори должно быть всепроникающим. Пока не все вычерпано до дна, дверь в мир бесов остается открытой».

Не говорил ли древний мастер, что бесчисленные трупы покрывают ровную и мягкую почву и что лишь те являются истинными последователями дзэн, кто прокладывает путь через тернистые чащи? В наши дни большинство воображает, что дзэн достигает своей цели, когда прекращена всякая телесная жизнь и остановлена деятельность сознания, когда в концентрации, свершающейся в один-единственный миг настоящего, достигается одномоментная вечность, и это — состояние абсолютного прекращения, холодно отчужденное от всего, подобное курильнице в придорожном святилище. К несчастью, они не в состоянии понять, что каким бы желанным ни было это состояние концентрации, оно, стоит лишь приобщиться к нему, препятствует достижению истинного внутреннего восприятия и явлению света, запредельного чувствам».

Да-хуэй пишет в письме к своему ученику Чжэнь-жу Дао-жэню: «Существуют две разновидности заблуждения, преобладающие ныне среди последователей дзэн, как мирян, так и монахов. Одни полагают, что в словах и фразах сокрыты удивительные вещи; придерживающиеся этого взгляда пытаются выучить много слов и фраз. Другие же доходят до другой крайности, забывая, что слова — это палец, указывающий на луну. Слепо следуя указаниям сутр, где о словах сказано, что они препятствуют верному пониманию истины дзэн-буддизма, эти последователи отрицают все словесные учения и просто восседают с закрытыми глазами, брови же их опущены, как если бы они совершенно умерли. Они называют это безмолвным сидением, внутренним созерцанием, размышлением в тишине. Неудовлетворенные своими уединенными упражнениями, они пытаются соблазнять других, чтобы те также приняли это ложное понимание дзэн и практиковали его. К таким невежественным и простодушным искателям обращаются они со словами:

„Один день безмолвного сидения — это шаг вперед”. Какая жалость! Им и невдомек, что они таким образом готовят себя к призрачной жизни. Только отринув эти заблуждения, мы можем надеяться на действительное продвижение в искусстве дзэн. Ибо в сутрах мы читаем, что как не следует привязываться к искусственным и нереальным вещам, выражаемым всеми людьми в словах, так же не следует придерживаться и противоположного взгляда, отрицающего все слова без исключения, забывая, что, будучи правильно поняты, слова несут истину и что слова и их значения ни различны, ни не-различны, но взаимно соотношены так, что одни без других не могут быть поняты...».

Изречения и беседы мастеров дзэн эпохи Да-хуэя содержат множество подобных рассуждений, на основании чего можно заключить, что, будь дзэн представлен наметившемуся в те дни пути развития, он наверняка деградировал бы, превратившись либо в практику безмолвного сидения и молчаливого созерцания, либо в простое заучивание множества изречений и бесед мастеров. Для спасения ситуации, обеспечения дальнейшего здорового развития дзэн мастера едва ли могли сделать что-нибудь лучшее, чем ввести практику коанов.

Что такое коан?

Согласно одному авторитетному мнению, коан означает «публичный документ, устанавливающий образец суждения». Посредством этого документа проверяется истинность понимания дзэн. Коан, как правило, представляет собой утверждение, принадлежащее старому мастеру, или же его ответ на заданный вопрос. Ниже приводятся некоторые примеры, обычно предлагаемые адепту.

1. Монах спросил Дун-шаня: «Кто есть Будда?» «Три цзиня льна», — ответил мастер.

2. Юнь-мэня однажды спросили: «Когда ни одна мысль не возмущает покоя сознания — есть в этом ошибка?» — «Такая же большая, как гора Сумеру».

3. На вопрос монаха: «Есть ли в собаке природа Будды?» — Чжао-чжоу ответил: «У!» (яп. — *му*). У буквально означает «нет» или «никакой», но в коане это слово не имеет отношения к своему буквальному значению, это — чистое и простое *у*.

4. Когда монах Мин догнал бежавшего Хуэй-нэна, он хотел выпытать у того секрет дзэн. Хуэй-нэн ответил вопросом: «Каким был твой изначальный облик до того, как ты родился?»

5. Монах спросил Чжао-чжоу: «Каков смысл прихода первого патриарха дзэн в Китай?» «Кипарис во дворе», — ответил мастер.

6. Когда Чжао-чжоу пришел изучать дзэн к Наньчуаню, он спросил: «Что есть Дао (или Путь)?» Наньчуань ответил: «Твое обычное сознание — это и есть Дао».

7. Монах спросил: «Говорят, что все вещи сводимы к Единому, но к чему должно быть сведено Единое?» Чжао-чжоу ответил: «Когда я был в провинции Цин, мне сшили платье, весившее семь цин».

8. Когда Пан, старый адепт дзэн, пришел впервые к Ма-цзу, чтобы совершенствоваться в дзэн, он задал такой вопрос: «Кто среди десяти тысяч вещей этого мира не имеет спутника?» Ма-цзу ответил: «Когда ты одним глотком выпьешь всю воду Си Цян, тогда я скажу тебе».

Когда такие задачи предлагаются для разрешения непосвященным, какую цель преследует мастер? Идея коанов — воспитать психологию дзэн в новичке и воспроизвести то состояние сознания, выражениями которого и являются эти странные высказывания. Иначе говоря, постигнув смысл коанов, ученик постигает и состояние сознания мастера, которое есть сато-

ри и без которого дзэн остается книгой за семью печатями.

На заре дзэн ученик шел с вопросом к мастеру, который через вопрошаемое оценивал ментальное состояние вопрошающего и решал, какая помощь необходима. Помощи этой иногда было достаточно для пробуждения к реализации. Но зачастую она лишь вела к усугублению смятения, к еще большему недоумению, что вызывало напряжение всех духовных сил, вело к активизации «поисков и ухищрений», о которых мы говорили на предыдущих страницах. На деле мастер предпочитал ждать первого вопроса ученика довольно долго, если таковой вообще задавался. Задать первый вопрос значило уже пройти половину пути к ответу, ибо вопрос приходил как результат напряженного духовного усилия ученика, дошедшего до кризиса. Сформулированный вопрос указывает на то, что кризис достигнут и сознание готово к его преодолению.

Так обстояли дела до распространения техники коанов, что было уже показано на примерах Линь-цзи, Нань-юэ и других.

С течением времени разрастался круг «вопросов и ответов» (яп. — *мондо*), которыми обменивались мастера и ученики. По мере увеличения объема литературы дзэн его последователи естественным образом предпринимали попытки интеллектуальных решений и интерпретаций. «Вопросы и ответы» перестали быть живыми переживаниями и интуициями сознания дзэн, став предметом логических изысканий. Это грозило обернуться катастрофой, но вместе с тем было совершенно неизбежно. Мастер, стремящийся видеть естественный рост сознания дзэн и способствовать интенсивному развитию традиции, не мог не осознавать действительного положения дел. Отдавая себе отчет в происходящем, он, конечно, стремился сформировать

такой метод, который бы обеспечивал достижение истины дзэн.

Метод, в сложившихся обстоятельствах напрашивающийся сам собой, состоял в отборе утверждений старых мастеров и использовании их как указателей. Указатель должен был действовать в двух направлениях: 1) контролировать работу интеллекта, или, скорее, предоставить интеллекту возможность самому видеть, куда и как далеко идти, осознавая вместе с тем существование недоступной ему области; 2) способствовать созреванию сознания дзэн, приближая окончательный взрыв сатори.

Когда коан действует в первом направлении, происходит то, что нами было названо как «поиск и ухищрение». Не интеллект, образующий лишь часть нашего существа, но вся личность, духовная и телесная, брошена на решение коана. Когда это чрезвычайное состояние духовного напряжения доведено до созревания под руководством опытного мастера, коан сам вырабатывает то, что определяется как опыт дзэн. Тогда достигается интуитивное постижение истины дзэн. Стена, в которую так бесцельно бился йогин до сих пор, рушится, открывая перед ним доселе невиданную перспективу. Без коана сознание теряет указатель и не в силах достигнуть сатори. Психологический *impasse* — необходимое условие сатори. Ранее, до распространения практики коанов, йогин сам, силой своего духовного напряжения, создавал в своем сознании такой предваряющий указатель. Но как только благодаря накоплению «вопросов и ответов» дзэн подвергся систематизации, необходимость коанов была признана мастерами повсеместно.

Злейший враг опыта дзэн, во всяком случае в начале пути, — интеллект, различающий объект и субъект и на этом различии настаивающий. Различающий интеллект должен быть жестко ограничен, иначе развертывание сознания дзэн невозможно. Коан по

своей структуре в высшей степени пригоден для достижения этой цели.

При первом же рассмотрении мы обнаруживаем, что в коане просто нет пространства для интеллектуальной интерпретации. Лезвие интеллекта недостаточно остро отточено, чтобы взрезать коан и посмотреть, что в нем содержится. Коан является не логическим положением, но выражением определенного духовного состояния, достигнутого дисциплиной дзэн. Например, какую логическую связь можно выявить между Буддой и «тремя *цзинями* льна»; между природой Будды и *у*; между тайным посланием Боддихармы и «кипарисом»? В учебнике дзэн, известном как *Хэкигансю* (кит. — *Би-янь-цзи*),<sup>1</sup> Юань-у высказывает следующие соображения относительно «трех *цзиней* льна» с примерами ложных интерпретаций этого коана:

«Многие в наши дни не приходят к истинному пониманию этого коана; это потому, что в нем нет трещины, за которую они могли бы зацепиться своими интеллектуальными зубами. Я имею в виду, что он слишком прост и в то же время безвкусен. Разные мастера по-разному отвечали на вопрос: „Что есть Будда?“ Один говорил: „Он восседает в зале Будды“, другой — „Тот, кто отмечен тридцатью двумя знаками превосходства“. А вот еще один ответ: „Кнут из бамбукового корня“. Непревзойденной остается странность, непостижимость ответа Дун-шаня: „Три *цзиня* льна“. Ответ этот закрывает путь любым размышлениям. Некоторые комментаторы говорят, что вопрос был задан, когда Дун-шань взвешивал лен, что и послужило причиной такого ответа. Другие же предполагают, что со стороны Дун-шаня это было

<sup>1</sup> Это излюбленный *vademecum* (справочник (лат.). — Прим. пер.) дзэн-буддистов. Дальнейшие пояснения см. ниже.

всего лишь уловкой, позволившей избежать прямого ответа; есть и такие, кто считает, что спрашивающий не сознавал того, что сам был Буддой, это, мол, и вызвало уклончивый ответ Дун-шаня. Все такие [комментаторы] подобны трупам, ибо они совершенно не в состоянии постичь живую истину.

Существуют еще и другие, принимающие „три *цзиня* льна“ за Будду [пантеистически интерпретируя коан]. Что за дикие и фантастические замечания можно услышать от них! Пока они обольщаются словами, им не проникнуть в сердце Дун-шаня, даже если они доживут до времен Будды Майтреи. Почему? Потому что слова — это только колесница, везущая истину. Не постигая смысла речей старого мастера, они пытаются найти его в словах, но там им не за что ухватиться. Истина — за пределами описания, как это и подтверждает древний мудрец, но именно слова являют истину.

Давайте забудем о словах, когда достигнем самой истины. Это свершится лишь тогда, когда через опыт увидим то, на что указывают слова. „Три *цзиня* льна“ подобны королевской дороге, ведущей к столице: встав на нее однажды, вы с каждым шагом продвигаетесь в верном направлении. Когда Юнь-мэнь спросили об учении, идущем дальше будд и патриархов, он ответил: „Клежка“. Юнь-мэнь и Дун-шань рука об руку идут одной дорогой. Когда вы совершенно очищены от нечистоты различий, вам не требуется ничего большего для постижения истины. Монах, желавший узнать, что есть Будда, пришел к Чжи-мэню и спросил его, что имел в виду Дун-шань под „тремя *цзинями* льна“. „Горы цветов, горы парчи“, — ответил Чжи-мэнь. И добавил: „Вы понимаете?“ Монах ответил: „Нет“. „Бамбук на юге, деревья на севере“, — заключил Мэнь.

С технической стороны, коан, предлагаемый непосвященному, направлен на «разрушение корня жиз-

ни», на «умерщвление исчисляющего сознания», на «искоренение всего сознания, действовавшего от века», и т. д. Это звучит мрачно, но конечная цель заключается в выходе за границы интеллекта, а они могут быть оставлены позади только тогда, когда все силы истощены в едином усилии. Логика оборачивается психологией, интеллект — волевым устремлением и интуицией. То, что не может быть разрешено на уровне эмпирического сознания, переносится в более глубокие слои. Так, мастер дзэн говорит: «Если пот никогда не струился по вашей спине, как вы можете увидеть корабль, плывущий против ветра?» «Если вы ни разу не промокли насквозь от собственного пота, не ожидайте увидеть жемчужный дворец, воздвигнутый на одной травинке».

Коан нельзя решить на более легких условиях. Но разрешенный однажды, он подобен камню, которым вы стучали в ворота: ворота открылись, и камень отброшен прочь. Коан полезен, пока духовные врата закрыты; лишь только они распахнулись — о нем можно забыть. За распахнутыми воротами взору открывается нечто совершенно неожиданное, невиданное прежде даже в мечтах. Если обратиться к коану с этой новой точки зрения, каким удивительно глубоким, идеально построенным, напроочь лишенным искусственности кажется он теперь!

### 9. Практические советы для решения коанов

Ниже приводятся некоторые практические советы мастеров различных эпох, касающиеся практики коанов. Ознакомившись с этими советами, мы увидим, какова была роль коана в развитии сознания дзэн и в каком направлении развивалась система коанов. Позже мы увидим, что расцвет коанов послужил толчком

для зарождения нового движения среди мастеров дзэн эпохи Мин: соединению практики коанов с *нэмбуцу*,<sup>1</sup> повторением имени Будды. Это стало возможно благодаря тому, что у психологического механизма коанов и повторения имени Будды есть общий знаменатель. (Эта тема будет обсуждаться отдельно в нижеследующих главах.)

Мастер дзэн из Хуанбошаня, живший, вероятно, в начале династии Сун, дает следующие советы практикующим дзэн:

«О братья монахи! Вы можете бойко и даже умно толковать о дзэн, о Дао, можете насмехаться над Буддой и патриархами; но, когда придет время подвести итоги, ваш пустословный дзэн не сослужит вам службы. Прежде вы соблазняли и вводили в заблуждение других, но настанет день, когда вы поймете, что соблазняли и обманывали себя самих. О братья! Пока вы еще сильны и здоровы телом, стяжайте подлинное понимание того, что есть дзэн. Не так уж трудно в конце концов вскрыть замок. И только потому, что вы не дали себе слово умереть в последней канаве, если не найдете путь к реализации, вы говорите себе: „Это слишком трудно, это выше моих сил“ Чушь! Если ваша воля крепка, вы найдете смысл вашего коана! Однажды монах спросил Чжао-чжоу: „Обладает ли собака природой Будды?“ Мастер ответил на это: „У!“ Посвятите же себя этому коану и доберитесь до его смысла. Посвящайте ему день и ночь, сидите вы или лежите, стоите или идете; отдавайтесь ему в течение всех двенадцати страж. Даже одеваясь и принимая пищу, даже отдавая дань естественным нуждам, каждой мыслью сосредоточьтесь только на коане. Из всех сил старайтесь удерживать его перед мысленным взором. Дни пройдут, прокатятся годы, но в полноте времен, когда сознание ваше будет собрано и

<sup>1</sup> По-китайски *нянь-фо*.

настроено, внезапно придет пробуждение — пробуждение в духе будд и патриархов. С этого момента, впервые и навсегда, куда бы вы ни пошли, нигде и никогда не соблазнит вас мастер дзэн».<sup>1</sup>

И-ань Чжэнь из монастыря Фо-цзи дает такой совет:

«В старину говорили: „Где достаточно веры, достанет и сомнения, а сомнение — это великий дух исследования; где жив великий дух исследования, там есть просветление“. Все, что приобретено вашим сознанием, выплесните из него прочь: выученное, услышанное, ложное понимание, умные и острые словечки, так называемую истину дзэн, учение Будды, самодовольство, невежество и прочее. Сконцентрируйтесь на коане, смысл которого все еще скрыт от вас. Сядьте, скрестив ноги, выпрямите спину и, не обращая внимания на время суток, удерживайте концентрацию до тех пор, пока не перестанете понимать, где находитесь, на востоке, западе, юге или севере, — как если бы вы были живым трупом.

Сознание движется в ответ на воздействия внешнего мира, и оно знает, когда его касаются. Придет время, когда затихнет волнение мыслей, прекратится работа сознания. И именно тогда ваш мозг вдруг разобьется вдребезги и вы впервые осознаете, что владеете истиной всегда, от начала времен. Это ли не величайшее удовлетворение?»

Да-хуэй был одним из величайших поборников коанов двенадцатого века. Одним из его любимых коанов было «У!» Чжао-чжоу, но имел он и свой собственный. Обычно он носил с собой короткую бамбуковую палку. Держа ее перед собранием монахов, он спрашивал: «Называя это палкой, вы утверждаете; называя не-палкой — отрицаете. Не утверждая и не

<sup>1</sup> Из *Дзэнкан сакусин* (*Прорыв через первые врата дзэн*).

отрицая, как назовете вы это?» В нижеследующем отрывке из своей проповеди монаху-садовнику Цзингуану, названной *Да-хуэй Бу-шуо* и записанной Цзю-цзином в 1190 г., он предложил другой коан:

«Истина (*дхарма*) не открывается только лишь посредством видения, слушания и размышления. Будь это так, истина была бы лишь видением, слышанием, мышлением; но не здесь лежит путь к истине. Ибо истина — не в том, что вы слышите от других или узнаете через понимание. Итак, держитесь в стороне от того, что видите, слышите, мыслите; смотрите на то, что внутри вас. Там — только пустота, только ничто, ускользающее от постижения, и ваша мысль не может быть остановлена на этом. Почему? Потому что это — обитель, которой не достигают чувства. Будь она достижима для чувств, она была бы бытием, которое можно помыслить, увидеть хоть краем глаза, и тогда она была бы подвержена закону рождения и смерти.

Главное — запереть органы чувств, уподобить сознание деревянной колоде. Когда же в этой колоде неожиданно рождается движение, звук, вы почувствуете себя подобно льву, свободно шествующему, никем не беспокоимому, или же подобно слону, переходящему водный поток спокойно и величественно, каким бы сильным ни было течение. В этот момент нет лишних движений, нет действия — только это и больше ничего. Пин-тянь Старший говорит так:

Не омрачено сияние небес,  
Закон пребывает вечно;  
Для тех, кто в те вошел врата,  
Ни размышлений нет, ни научений.

Вам следует знать, что только благодаря зрению, слуху и размышлению<sup>1</sup> вы вступаете на путь, и именно

<sup>1</sup> *Дришта—шрута—мата—джнята*, то есть видимое, слышимое, мыслимое, знаемое.

видение, слышание и размышление препятствуют вступлению. Почему? Представьте, что в руки ваши вложен обоюдоострый меч, уничтожающий и возрождающий жизнь, жизнь, в которой вы одарены зрением, слухом и мыслью. Только с этим мечом вы сможете извлечь пользу из зрения, слуха и мысли. Но если меч, отсекающий оба пути, меч, уничтожающий и возрождающий, потерял, ваши зрение, слух и мысль станут камнем преткновения, спотыкаясь о который, вы вновь и вновь падаете на землю. Ваше око истины совершенно ослепнет и, бредя наощупь в темноте, вы не найдете пути к освобождению и независимости. Если же вы желаете стать свободным хозяином самому себе, тогда, покончив со слухом, зрением и мыслью, не позволяйте вашему алчному, обезьяньему сознанию и дальше чинить вред; без лишнего шума держите его под контролем; чем бы вы ни занимались — сидите ли вы или лежите, стоите или идете, молчите или разговариваете, — сохраняйте сознание полностью собранным; сохраняйте его подобным туго натянутой струне; не упускайте его из рук. Как только оно выскользнет из-под контроля, оно тотчас же окажется на службе у зрения, слуха и мысли. Есть ли лекарство от этого недуга? Какое средство излечения применимо здесь?

Монах спросил Юнь-мэня: „Кто есть Будда?“ „Сухая тряпка“, — был ответ мастера. Это и есть лекарство. Идете ли вы, сидите или лежите, пусть ваше сознание будет неотрывно привязано к этой „сухой тряпке“. Настанет время, когда ваше сознание неожиданно остановится, как крыса, обнаружившая себя в *cul-de-sac*.<sup>1</sup> Потом следует прыжок в неизвестное с криком: „А, вот это!“ Сразу вслед за возгласом вы откроете себя. Вы обнаружите в то же время, что все учения древних мудрецов, развернутые в буддийской

<sup>1</sup> Тупик, ловушка (фр.). — Прим. пер.

Трипитаке, даосских писаниях, у конфуцианских классиков, — не более чем комментарии к вашему внезапному крику: „А, вот это!“».

Да-хуэй не уставал втолковывать своим ученикам важность сатори, уводящего за пределы языка и рассуждений, сатори, взрывающегося в сознании как только границы сознания оставались позади. Его письма и проповеди наполнены советами и руководствами, относящимися к достижению этой цели. Я приведу еще некоторые из них. Постоянное возвращение Да-хуэя к этой теме доказывает, что в его дни дзэн вырождался в форму простого безмолвия, с одной стороны, и в умствующий анализ коанов, оставленных старыми мастерами, — с другой.

«Практика дзэн должна завершиться сатори (кит. — *у-жу*). Это подобно воскресным лодочным гонкам: хотя они и проводятся в укромном месте, их участники всерьез нацелены на победу. Так было и с древними мастерами дзэн: ведь мы знаем, что победа может быть одержана только тогда, когда достигнуто сатори. Сатори должно быть достигнуто любым способом, но пока вы стараетесь водворить покой в себе и восседаете подобно мертвецу, вы не реализуете сатори. Почему? Не говорил ли один из патриархов, что чем больше пытаетесь вы достичь успокоения, подавляя в себе активность, тем более хрупким, легко разрушимым будет ваше спокойствие? Как бы решительно вы ни заставляли умолкнуть ваш смятенный разум, все-таки результат будет противоположен ожиданиям, и так будет до тех пор, пока с вами остается привычка к рассуждениям.

Поэтому оставьте привычку к рассуждению; пусть на вашем челе будут отмечены лишь два знака — „смерть“ и „рождение“, а ваше внимание будет сосредоточено на следующем коане, как если бы тяжкий долг довлел над вами. Думайте о коане вне зависимости от своих действий, круглые сутки, ночью и днем.

Монах спросил Чжао-чжоу: „Обладает ли собака природой Будды?“ Чжоу ответил: „У!“ Соберите свои мысли на этом „У!“ и посмотрите на то, что в нем. По мере усиления вашей концентрации вы почувствуете, что коан этот совершенно лишен вкуса, то есть невозможно подобрать интеллектуального ключа к его смыслу. Однако одновременно вы, возможно, ощутите, как в ваше сердце проникает радость, которая вскоре сменится иным чувством — чувством беспокойства. Не обращая внимания на эти меняющиеся эмоции, напряженным усилием заставляйте себя продолжать работу с коаном, пока не поймете, что, подобно старой крысе, забрались в тупик. Теперь необходимо повернуть назад, но на это не способен слабый разумом, вечно ошибающийся и колеблющийся».

В другом месте Да-хуэй говорит: «Упорно, каждое мгновение своей жизни продвигайтесь в работе с коаном. Если всплывает посторонняя мысль, не пытайтесь сознательным усилием подавить ее, но еще раз попытайтесь сосредоточиться только на коане. Двигаясь или сидя, непрерывно удерживайте на нем внимание. Если же обнаружите, что он совершенно лишен аромата, знайте — заключительный момент близок, не позволяйте ему выскользнуть из рук. Когда внезапно что-то, подобно молнии, сверкнет в вашем сознании, свет этот озарит всю вселенную, и вы узрите духовную землю просветленных, которая откроется вам вся на кончике волоска, и великое колесо Дхармы повернется в песчинке».<sup>1</sup>

Кун-гу Цзин-хун, живший в XV в., дает монахам аналогичный совет. Он говорит:

---

<sup>1</sup> Эти отрывки взяты из писем, проповедей и бесед Да-хуэя, известных как *Бу-шю*, *Юй-лу* и *Шу*. Да-хуэй был знаком с *Аватамсакой* (или *Гандавьюхой*), и в его сочинениях часто встречаются аллюзии на учения, содержащиеся в этих сутрах, как и в этом последнем предложении.

«„У!“ Чжао-чжоу, пока вы не проникли в его смысл, подобно серебряной горе или железной стене, [перед которой вы стоите в недоумении]. Но когда вы будете день за днем удерживать в себе „У!“, неустанно, не давая себе ни малейшего отдыха, пытаясь постигнуть его смысл, тогда настанет высший миг, он придет с такой же неизбежностью, как поток, прокладывающий себе русло. Тогда вам станет ясно, что в конце концов ни серебряная гора, ни железная стена не представляют больше угрозы. Главное — не слишком полагаться на ученость, но решительно подавить все сомнения и, в предельном напряжении собрав все свое существо, разрешить великую проблему рождения и смерти. Не тратьте свое время на раздумья об „У!“, не будьте таким простаком; не пытайтесь найти ложное решение, прибегая к спекуляциям и воображению. Решительно отдайте всего себя, свои сердце и душу, разгадке «У!». Тогда внезапно произойдет переворот всего сознания и озаренное ярким светом придет понимание конечной цели этого путешествия».

Автор *Зеркала для изучающих дзэн*<sup>1</sup> подтверждает соображения, высказанные в процитированных отрывках. Он также дает исчерпывающее описание психологии практики коанов:

«От посвятивших себя дзэн требуется внимание к живой, а не к мертвой фразе.<sup>2</sup> Пытайтесь найти

---

<sup>1</sup> Составлено Туй-инем, корейским мастером дзэн эпохи Мин (1368—1650 г. н. э.). Эта книга вышла в 1579 г.

<sup>2</sup> То есть *цзю*. Мастера дзэн, как правило, выделяют два вида *цзю* — живые и мертвые. Под «живыми» подразумеваются такие утверждения, которые не дают ключа к интеллектуальной интерпретации, перекрывая все пути эмпирическому сознанию; в то же время «мертвые *цзю*» — это те, которые могут быть подвергнуты логическому или философскому анализу, а значит, им можно научить, их можно запомнить. Таково определение Туй-иня.

смысл коана, прилагая к решению этой задачи всю свою духовную силу; будьте упорны, как курица, сидящая на яйцах, как кот, охотящийся за мышью, как голодный человек, жадно ищущий пищу; думайте о нем с сосредоточенностью жаждущего, стремящегося к воде, ребенка, думающего о матери. Если ваше усилие будет столь же напряженным и отчаянным, обязательно придет время, когда смысл коана рассветной зарей загорится в вас.

Существуют три вещи, которые принесут победу идущему путем дзэн: 1) великая вера, 2) великая решимость, 3) великий дух вопрошания. Нехватка одного из них уподобит вас кривобокому котелку со сломанной ножкой. Во всякое мгновение жизни, что бы вы ни делали, напряженно всматривайтесь в смысл „У!“ Чжао-чжоу. Постоянно удерживайте коан в сознании, и пусть не ослабевает в вас дух вопрошания. Продвигаясь в упорном и непрерывном вопрошании, вы увидите, что у разума нет ключей к коану, ибо он (коан) совершенно лишен смысла, в привычном понимании слова „смысл“; он совершенно плоский, он лишен вкуса, в нем нет ничего привлекательного, возбуждающего аппетит. Затем придет чувство беспокойства, смятения. Коль скоро вы достигли этого состояния, пришло время обнажить меч, броситься в бездну и тем самым заложить основание буддовости.

Не думайте, что смысл коана заключен в самом его разрешении; не рассуждайте о нем, не упражняйтесь на нем свое воображение; не ждите, что к вам придет сатори и освободит ваше сознание от его смутных идей. Сосредоточьтесь на непостижимости коана, над которым сознание, очевидно, не имеет власти.<sup>1</sup> В конечном

итоге с вами может произойти то же, что и со старой крысой, когда, забившись в дальний угол амбара, кидаясь из стороны в сторону, она вдруг находит лазейку. Измерять коан мерой разума, приложимой, как правило, к обычным вещам, прожить свою жизнь, двигаясь вверх и вниз по течению реки рождений и смертей, быть осаждаемым страхом, тревогой, неопределенностью — все это укоренено в воображении и рассчитывающем сознании. Вы должны понять, как поднять себя над житейскими тривиальностями, где

учеников от следующих десяти неверных подходов: 1) не занимайтесь рассуждениями, основываясь на воображении; 2) не позволяйте своему вниманию отвлекаться на поднятые брови мастера или на его подмигивания; 3) не пытайтесь извлечь смысл из слов, в которых выражен коан; 4) не пытайтесь изъяснять смысл коана словами; 5) не думайте, что смысл коана будет постигнут, если его представить как объект мысли; 6) не принимайте дзэн только лишь за пассивное состояние; 7) не судите коан исходя из дуалистической системы ю (санскр. — *астхи*) и у (*насти*); 8) не думайте, что коан указывает на абсолютную пустоту; 9) не превращайте коан в нечто рациональное; 10) не удерживайте свое сознание в состоянии ожидания того, как само собой придет сатори.

Упражнение в коане путают с так называемой медитацией, но эти рекомендации старого мастера, касающиеся практики коанов, с очевидностью показывают, что дзэн — не упражнение в медитации или пассивности. Когда мы правильно понимаем дзэн, — причем неважно, принадлежим мы к восточной или к западной культурам, — мы понимаем эту его особенность. Дзэн имеет совершенно определенную цель — «открыть сознание для сатори»; коан удерживается перед умственным взором именно с этой целью. Не следует медитировать над коаном или сохранять восприимчивость сознания; используя коан как шест, мы должны перебросить себя через поток относительности на берег абсолюта. Уникальная особенность дзэн-буддизма заключается в его способности к реализации этой цели, не прибегая к таким религиозным понятиям, как грех, вера, Бог, благодать, спасение, будущая жизнь и т. д.

<sup>1</sup> Для читателей, интересующихся прежде всего психологической стороной опыта дзэн, возможно, будут интересны дополнительные примеры рекомендаций, касающихся отношения йогина дзэн к коану. Туй-инь предостерегает своих

тонут столь многие. Не тратьте времени, расспрашивая всех и каждого, как это сделать, просто вложите в это дело всю душу. Вы — как mosquito, пытающийся ужалить железного быка: как раз в тот момент, когда железо кажется совершенно непроницаемым для вашего хрупкого жала, вдруг, забыв о себе, вы проникаете сквозь него, и дело сделано».

Можно считать, что процитировано достаточное количество авторитетных источников, чтобы стало ясным, как действует коан, приближая осуществление сатори; проясняются теперь и намерения мастера дзэн, вместе с учеником работающего над доведением его сознания до зрелости. Подводя итоги этой части, я бы хотел привести отрывок из сочинений Хакуина, основоположника современного варианта японской дзэнской школы *риндзай*. Рассуждения Хакуина показывают, как развивалась психология дзэн на протяжении более тысячи лет, не претерпевая значительных изменений со дней Хуэй-нэна и его китайских последователей.

«Желая достичь вечно юной истины не-я, вы должны однажды и навсегда отпустить себя и броситься в пропасть. Тогда вы восстанете вновь пробужденным, полностью владея четырьмя добродетелями — вечностью, блаженством, свободой и чистотой, которые принадлежат подлинному „я“. Что значит отпустить себя и броситься в пропасть? Представьте человека, забредшего в отдаленные горы, куда до него не осмеливался заходить никто. Он подходит к краю непостижимо глубокой пропасти; ноги его скользят по неровным камням, поросшим мхом; он не в состоянии сделать ни единого шага, ни вперед, ни назад; смерть смотрит ему в лицо. Единственная его надежда — схватиться за лозу. Его руки уже нащупали ее, вся жизнь его зависит от нее. Если по неосторожности он выпустит ее из рук, тело его неминуемо полетит в пропасть и разобьется на куски.

Так же и изучающий дзэн. Борясь с коаном, он доходит до предела умственного напряжения, и это напряжение полностью обездвиживает его. Подобно висящему над пропастью, он находится в совершенной растерянности, не зная, что же делать дальше. Если не считать случайно вторгающихся чувств смятения и отчаяния, это — сама смерть. Внезапно он чувствует, как его сознание и тело выбрасываются из существования вместе с его коаном. Это то, что названо „отпусканьем себя“. Выходя из состояния остоленения, восстанавливая дыхание, он чувствует себя подобно пьющему воду и познавшему ее прохладу. Это невыразимая радость».

## 10. Общие выводы о практике коанов

Резюмируя все изложенное выше, можно сказать, что обстоятельства, обусловившие неизбежность введения коанов, были следующими.

1. Если бы практика дзэн следовала естественному ходу своего развития, очень скоро она пришла бы к полному угасанию вследствие аристократической природы своих дисциплины и опыта.

2. За два-три столетия, последовавшие за эпохой Хуэй-нэна, дзэн исчерпал запасы творческой оригинальности. Необходимо было вдохнуть в него новую жизнь; в целях выживания следовало прибегнуть к радикальному методу, способному энергично оживить сознание дзэн.

3. По мере того как уходил век творческой активности, шло освоение все разрастающегося материала, известного как «истории» (*хуа-тоу*), или «условия» (*цзи-юань*), или же «вопросы и ответы» (*мэнь-да*), составившего основной массив истории дзэн. Все это стимулировало интеллектуальную интерпретацию, разрушительную для созревания опыта дзэн.

4. Безудержное распространение дзэнского квиетизма, начавшееся уже на раннем этапе истории дзэн, представляло наиболее реальную угрозу его живому опыту. Два направления — квиетизм, или школа «безмолвного просветления», и интуитивизм, или школа ноэтического опыта, — с самого начала находились если и не в открытой, то в замаскированной оппозиции друг к другу.

В силу этих обстоятельств коаны, введенные мастерами дзэн в десятом и одиннадцатом веках, были задуманы для решения следующих задач.

1. Популяризировать дзэн для нейтрализации его природной аристократичности, которая вела к угасанию живой традиции.

2. Придать новый стимул развитию сознания дзэн в целях активизации процесса созревания опыта.

3. Остановить рост интеллектуализма в дзэн.

4. Спасти дзэн от погребения заживо во тьме квиетизма.

На основе приведенных выше отрывков, касающихся коанов, можно сделать следующие выводы.

1. Коан дается ученику прежде всего для того, чтобы привести его сознание в полное замешательство.

2. Способность рассуждения держится в узде. Иначе говоря, поверхностные способности сознания должны бездействовать, чтобы более сокровенные и сущностные его силы были выведены на поверхность и пробуждены к их изначальной деятельности.

3. Решение коана требует максимального напряжения деятельного и волевого центров, являющихся подлинным основанием личностного характера. Именно это имеет в виду мастер дзэн, упоминая «великую веру» и «великий дух вопрошания» как две наисущественнейшие силы, необходимые для реализации успешного последователя дзэн. Все великие мастера стремились полностью, телом и духом, отдаться практике дзэн. В этом стремлении явлены величие их

веры в высшую реальность и сила духа вопрошания в них, выражающегося в «поисках и ухищрениях», не ослабевающего вплоть до достижения окончательной цели — вхождения в состояние Будды.

4. Когда духовная интеграция доходит до высшей точки, достигается нейтральное состояние сознания, ошибочно определяемое теми, кто изучает психологическую сторону религиозного сознания, как «экстаз». Дзэнское состояние сознания существенно отличается от экстаза. Экстаз — это замирание всех духовных сил при пассивно созерцающем сознании, тогда как дзэнское состояние сознания является результатом самой напряженно-активной работы тех фундаментальных сил и способностей, которые и составляют собственно личность. Эти последние пребывают в позитивной сосредоточенности на единственном предмете мысли; такое состояние называют состоянием «единомысленной сосредоточенности» (*экагра*). Оно также известно как состояние *дайги*, или «фиксации».<sup>1</sup>

Именно в этом состоянии эмпирическое сознание со всем своим содержанием, сознательным и бессознательным, готово выйти за свои пределы, ноэтически отнестись к неведомому, запредельному, бессознательному. В экстазе нет подобного выхода, поскольку он является недвижимой завершенностью, не допускающей дальнейшего развертывания. В экстазе нет ничего, имеющего отношение к «сбрасыванию себя в пропасть», или «отпусканию себя».

5. Наконец, то, что первоначально казалось временным замиранием всех психофизических функций, неожиданно рождает взрыв новых энергий, невысказанных ранее. Толчком к этой резкой трансформации могут стать внезапно раздавшийся звук, видение, какое-либо физическое действие, движение. Лишь

<sup>1</sup> По-китайски *дай-и*, см. *Очерки о дзэн-буддизме*. Ч. I. С. 303.

только пробьется источник новой жизни, во внутренней глубине сознания рождается всепроникающее прозрение; вместе с ним и коан раскрывает свои тайны.

Дзэн-буддисты дают следующее философское объяснение этим психическим фактам. Дзэн, будучи прежде всего живым опытом, не является ни философией, ни психологией. Опыт этот исполнен глубокого смысла и несет в себе живое, насыщенное энергией содержание. Он окончателен и самодостаточен. Он — окончательная истина, рожденная не от относительно-го знания и несущая совершенное удовлетворение всем человеческим чаяниям и нуждам. Он должен быть реализован непосредственно в самом субъекте, без опоры на какие-либо внешние авторитеты. Даже учения Будды и беседы мастера, как бы глубоки и истинны они ни были, не принадлежат ищущему, пока они не сращены с его существом, то есть пока они не выросли непосредственно из его собственного живого опыта. Эта личностная реализация учения и есть сатори. Все коаны суть прямое, интеллектуально непосредственное выражение сатори, отсюда их странность, неуклюжесть, непостижимость.

Мастер дзэн не ставит перед собой задачи сделать свои высказывания о сатори неуклюжими или логически неудобоваримыми. Подобно цветам, распускающимся в весеннее время, солнцу, излучающему свет, эти высказывания рождаются в сокровенном существе мастера. Поэтому, чтобы постичь их, следует уподобиться цветам и солнцу, следует войти в их внутреннее существо. Мы познаём коан, когда воспроизведем в себе то же психическое состояние, в каком находился мастер, изрекая его. Мастера избегают словесных объяснений, которые, возбуждая интеллектуальное любопытство, толкают к исследованию тайны. Интеллект, как наиболее досадное препятствие, или, скорее, как смертельный враг (по крайней мере в начале за-

нятий дзэн), должен на какое-то время быть устранен из сознания. Коан действительно является великой преградой на пути умствований. Дзэн же явно предпочитает психический факт понятию. Непосредственно переживаемые, несущие удовлетворение страждущему духу, эти факты неотвратимо вызывают к «ищущему и взывающему» сознанию последователя дзэн.

Именно потому, что данные личного опыта столь высоко ценятся в дзэн, у нас есть такие коаны, как «сухая тряпка» Юнь-мэня, или же «кипарис» Чжаочжоу, или «три цзиня льна» Дун-шаня и другие. В сравнении с такими индийскими выражениями, как «все есть пустота, нерожденное, за пределами причинности» или «вся вселенная содержится в одной песчинке», каким домашним духом веет от изречений китайских мастеров!

Таким образом, дзэн в большей степени отвечает задаче вытеснения интеллекта, поскольку он уводит наше эмпирическое сознание к самым глубоким его истокам. Если мы стремимся к достижению нозтического опыта совершенно иного порядка, нежели все нам известное, опыта, который принесет мир нашему духу, положив конец всем поискам и борениям, то нам следует прибегнуть к средству, не принадлежащему интеллектуальному миру, чуждому его категориям. Говоря более точно, специфической характеристикой дзэн должно быть нечто нелогичное, иррациональное, не поддающееся интеллектуальной интерпретации. Таким образом, упражнения в коанах были естественным этапом развития сознания дзэн в контексте истории человеческих битв за истину. Посредством коана вся полнота нашей психики приводится в состояние, в котором она созревает до сатори.

## 11. Личные свидетельства об опыте дзэн

Ниже приводятся некоторые описания действия коана в созревающем дзэнском сознании. Три таких описания уже приводились в первой части моих *Очерков о дзэн-буддизме* (СПб., 2000. С. 299—307). Сами по себе они могут являться объектами психологических исследований, но моя задача — показать роль коана в практике дзэн, показать мудрость этой системы, введенной мастерами эпохи Сун.

Дэ-и из Мэншаня,<sup>1</sup> представитель восьмого поколения последователей Фа-яня из Уцзушаня (умер в 1104 г.), так повествует о своих опытах дзэн:

«Я узнал о дзэн, когда мне было двадцать лет. Прежде чем мне исполнилось тридцать два года, я посетил семнадцать или восемнадцать мастеров дзэн, выясняя их метод и дисциплину, но никто не мог просветить меня в важнейших вещах. Когда позже я пришел к мастеру Хуань-шаню, он посоветовал мне всмотреться в смысл „У!“ (му), добавив: „Неусыпно бди над своим «У!» дни напролет, не уступая в бдительности коту, сторожащему мышь, наседке, высиживающей цыплят. Пока ты не добьешься прозрения, уподобься крысе, грызущей крышку гроба. И если ты с неослабевающим рвением будешь добиваться своего, обязательно настанет время, когда твое сознание пробудится”.

Следуя этим рекомендациям, я весь отдался работе. Миновали восемнадцать дней и ночей. Неожиданно, когда я пил чай, мне открылся смысл улыбки Кашьяпы, которой он ответил на цветок, показанный

<sup>1</sup> Все цитаты взяты из *Дзэнкан сакусин* («Прорыв через первые врата дзэн»). Биографии этих мастеров можно найти в одной из книг по истории дзэн — *Хуэй-юань сюй-ляо*.

Буддой собранию монахов. Я преисполнился радости. Я желал выяснить, было ли верным мое понимание и отправился навестить нескольких мастеров дзэн. Однако они не могли ответить на мой вопрос определенно. Некоторые говорили мне, что следует весь универсум отметить печатью *сагарамудра-самадхи*, не обращая внимания ни на что другое. На это я потратил еще два года. В шестой месяц пятого года Цзинтин (1265 г.) я был в Чжундине, что в Сычуани и, страдая от тяжелой дизентерии, находился в самом безнадежном положении. У меня не оставалось энергии, и не было мне никакой пользы от *сагарамудры* в этот час. Все знание дзэн, которое у меня было, не могло мне помочь. Язык отказывался говорить, тело — двигаться; оставалось только дожидаться смерти. Прошлое развернулось передо мной — все, что я сделал, все обстоятельства моей жизни; я был в ужасном отчаянии и не видел пути к избавлению.

В конце концов, решившись стать собственным мастером, я сумел собрать волю. Я медленно поднялся, зажег воскурения, положил подушки, поклонился Трем Драгоценностям и также богам-нагам, в тишине исповедовав перед ними свои грехи. Я молился, чтобы, если суждено мне было уйти тогда, я родился бы вновь силой праджни в хорошей семье и с ранних лет ушел бы в монахи. Если же меня ожидало чудесное излечение, я желал тут же стать монахом и посвятить оставшуюся жизнь исключительно изучению дзэн. И если суждено было прийти просветлению, я помог бы другим достичь его.

Сотворив эту молитву, я установил „У!“ перед умственным взором и направил на него внутренний свет. Несколько раз я чувствовал судорожное скручивание в своих внутренностях, но не обращал на это внимания; спустя некоторое время мои веки онемели и уже отказывались мигать, затем я перестал осознавать свое тело; одно лишь „У!“ занимало полностью мое созна-

ние. Вечером, поднявшись со своего места, я обнаружил, что почти оправился от болезни; я вновь сел и провел так всю ночь до утра, и тогда физическое расстройство полностью исчезло. Я снова был собой, хорошо себя чувствовал и настроение мое было прекрасным.

В восьмой месяц того же года я пошел в Цзянлин, где и обрил голову [то есть стал монахом]. Еще до конца года я отправился в паломничество, и как-то во время приготовления риса ко мне пришло понимание того, что коаном следует заниматься непрерывно, отдавая ему все силы. Тогда я поселился в Хуанлуэ, где и посвятил себя коану.

Почувствовав впервые сонливость, я, собрав волю, сумел воспротивиться сну и продолжал сидеть; тогда сон с легкостью отошел от меня. Во второй раз мне удалось так же легко справиться со сном. Третья атака была слишком сильной; я спустился со своего сиденья и стал совершать поклоны Будде, что и оживило меня. Снова заняв свое место, я возобновил упражнение. Но когда я больше не мог сопротивляться сну, я подложил подушку и немного вздремнул; позже подушку заменил мне локоть; в конце концов мне удалось не лечь вообще. Так я провел две ночи; на третью я был так утомлен, что мне казалось, будто мои ноги не касаются земли. Внезапно темное облако, до той поры препятствовавшее ясному видению, растворилось; я чувствовал себя словно только что искупавшимся, совершенно обновленным.

Что же до коана, то состояние духовной фиксации сохранялось, коан стоял в центре внимания без каких-либо усилий с моей стороны. Ни внешние ощущения, ни пять страстей, ни восемь помех больше не беспокоили меня; я был чист и прозрачен, как наполненная снегом серебряная чаша или как очистившееся от темных облаков осеннее небо. Упражнение мое подвигалось успешно, но точка переворота не была еще достигнута.

Немного спустя я оставил этот монастырь и отправился в Чже. По пути туда я перенес много трудностей, что сказалось и на моих упражнениях. Я пришел в монастырь Чэнтянь, возглавляемый мастером Гу-чанем, и там осел на какое-то время. Я дал себе клятву не покидать этого места, пока не реализую истину дзэн. Через месяц с небольшим я вновь достиг уровня, утраченного мной вследствие трудностей путешествия. Тогда же мое тело покрылось нарывами, но я был полон решимости продолжать занятия даже ценой собственной жизни.

Решимость подкрепляла мои духовные силы, к тому же я уже знал, как продолжать искания и бдения (*гун-фу*) даже в болезни. Однажды я, сконцентрировавшись на коане, шел на обед к пригласившему меня мирянину и был так погружен в упражнение, что прошел мимо дома, не понимая, где нахожусь. Это привело меня к пониманию того, что имелось в виду под продолжением упражнения даже во время работы. Духовное мое состояние тогда было подобно луне: свет ее проникает в глубины потока, как бы быстро ни неслись его воды. Несмотря на стремительное движение вод, луна сохраняет свою совершенную форму и покой.

На шестой день третьего месяца, когда я, как обычно, сидя на своей подушке, сохранял „У!“ в сознании, старший монах вошел в зал для медитации. Вдруг шкатулка с благовониями выпала у него из рук, со стуком упав на пол. Это мгновенно распахнуло мое сознание для нового духовного видения; перед взором моим сверкнула изначальная природа моего существа, исторгнув из меня крик; я поймал-таки старика Чжао-чжоу [автора «У!»]. Тогда я произнес следующие стихи:

Путь неожиданно завершился;  
Волны — просто вода для того, кто насквозь их прошел.  
Говорят, что старик Чжао-чжоу возвышается над всеми,  
Для меня ж его облик обычен.

В течение осени я беседовал со многими известными мастерами, такими как Сюэ-янь, Туй-гэн, Ши-фань и Сюй-чжоу. Последний посоветовал мне пойти к Хуань-шаню. Когда я пришел к Шаню, тот спросил: „Свет, покойно блистающий, наполняет вселенную до самых дальних ее пределов — разве эти слова не принадлежат литератору Чжан-чже?“ Не успел я открыть рот, как Шань воскликнул: „Хэ!“ («Кац!»), — и без дальнейших церемоний выпроводил меня. Это очень расстроило меня, и с тех пор мысли мои постоянно возвращались к этому случаю. Сидел я или стоял, ел или пил — мое сознание было занято им.

Шесть месяцев прошло с тех пор. Однажды весенним днем следующего года я возвращался из загородного путешествия. Когда я подошел к каменной лестнице, корка льда, до тех пор охватывавшая мой мозг, неожиданно растаяла, и я забыл о своей дороге. Сразу же пошел я к мастеру и, когда он повторил свой прежний вопрос, перевернул его сиденье. Теперь я полностью понимал коан, чьи узлы было так непросто распутать.

О братья! Идите до конца в своих дзэнских упражнениях. Если бы болезнь не настигла меня в Чжунцине, я мог бы впустую прожить свою жизнь. Главное — встретить мастера, одаренного настоящим духовным видением. Подумайте, как серьезно и упорно, днем и ночью древние мастера посвящали себя занятиям дзэн, чтобы постичь его последнюю истину».

Юань-чжоу Сюэ-янь Цзу-цин (умер в 1287 г.), ученик У-чжоу Ши-фаня (умер в 1249 г.), так повествует о своих опытах:

«Я оставил дом, когда мне было пять лет. Живя при мастере, слушая его разговоры с посетителями, я узнал о существовании дзэн; постепенно я уверовал в него, решив наконец посвятить себя занятиям дзэн. В

шестнадцать лет я принял постриг и в восемнадцать встал на путь паломничества. Оставаясь при Юане из Шуаншаня, целыми днями, с утра и до вечера я был занят делами монастыря, никогда не покидая его территории. Даже находясь в общей спальне или занимаясь своими делами, я складывал руки у груди и опускал взгляд на землю, глядя не дальше трех стоп.

Первым моим коаном было „У!“. Какая бы мысль ни рождалась в сознании, не теряя времени, я подавлял ее. Мое сознание, подобно пирогу из льда, чистому и гладкому, сохраняло свою поверхность совершенно спокойной. День пролетал с быстротой щелчка пальцев. Звуки колокола или барабана никогда не достигали моего слуха.

Когда мне было девятнадцать лет, я поселился в монастыре Линьинь, где познакомился с летописцем Лаем из Чучжоу. Он дал мне такой совет: „В твоём методе нет жизни, он ни к чему тебя не приведет. В нём есть двойственность: ты сохраняешь движение и покой как два противоположных полюса мысли. Тебе следует воспитать дух вопрошания (*и-цин*); глубина твоего просветления будет соразмерна силе твоего вопрошающего духа“. Получив такой совет, я изменил коан, выбрав теперь коан „сухая тряпка“. Приступив к внутреннему вопрошанию о его смысле, я перебрал всевозможные точки зрения и всевозможные способы. Но скука и беспокойство попеременно одолевали меня и у меня не было ни минуты спокойного созерцания. Я отправился в монастырь Цзинсы, где присоединился к группе из семи ревностных последователей дзэн. Убрав свои кровати, мы решили совсем отказаться от лежачего отдыха. Там был монах, его звали Сю; он не присоединялся к нам, но все время сидел на своей подушке подобно железному столбу. Я хотел поговорить с ним, однако встретил отказ.

В течение двух лет мы практиковали воздержание от лежания. Это совершенно истощило меня, и духов-

но, и физически. В конце концов я вернулся к обычному способу отдыха. Через два месяца здоровье мое восстановилось, дух же мой благодаря этой уступке природе набрался новых сил. На самом деле занятия дзэн не обязательно должны сопровождаться отказом от сна. Гораздо лучше позволять себе несколько часов здорового сна в середине ночи, тогда сознание напитается свежей энергией.

Однажды я встретил Сю в коридоре, и впервые мне удалось поговорить с ним. Я спросил его:

— Почему ты столь старательно избегал меня в прошлом году, когда я хотел поговорить с тобой?

От ответил:

— Ревностному ученику дзэн жаль тратить время даже на стрижку ногтей; гораздо больше времени тратится понапрасну в разговорах с другими!

Я решил обратиться к нему за помощью и поделился своей проблемой:

— Меня беспокоят две вещи: скука и беспокойство. Как мне преодолеть их?

Сю ответил:

— Это происходит потому, что тебе не достает решимости в твоём упражнении. Пусть твоя подушка будет высока под тобой, спина — пряма, как стрела; направь всю свою духовную энергию на коан. Что толку говорить о скуке и беспокойстве?

Этот совет дал новый толчок моим упражнениям: уже через три дня и три ночи я достиг того состояния, в котором двойственность тела и сознания больше не существовала. Я чувствовал себя прозрачным и настолько живым, что веки мои не закрывались ни на минуту. На третий день, проходя мимо ворот, я чувствовал себя, как если бы продолжал сидеть со скрещенными ногами на подушке для медитации. Неожиданно я увидел Сю.

— Что ты здесь делаешь? — спросил он.

— Пытаюсь реализовать истину (дао).

— Что ты называешь истиной?

Я не смог ответить, и это усилило смятение в моем сознании.

Я пошел в сторону зала медитаций и наткнулся на старшего монаха. Он сказал:

— Держи глаза широко открытыми и смотри, что все это значит.

Это придало мне сил. Я вернулся в зал и почти уже сел на свое место, как вдруг все изменилось. Широчайший простор раскрылся передо мной, казалось, что все, окружавшее меня, поглощено им. Опыт был неопишем и невыразим, я не знал ничего в мире, что могло бы сравниться с этим. Сходя со своего сиденья, я искал взглядом Сю. Он был очень доволен и повторял непрестанно: „Как я рад! Как я рад!“ Мы взялись за руки, вышли за ворота и пошли вдоль берега, заросшего ивами. Я смотрел вокруг, вверх и вниз — вся вселенная со множеством ее вещей казалась совершенно изменившейся; то, что прежде вызывало неприязнь, все невежество и все страсти человеческие — все это виделось теперь лишь изливанием моей внутренней природы, остающейся светлой, истинной, прозрачной. Это состояние сознания сохранялось во мне более полумесяца.

У меня, к сожалению, не было возможности побеседовать с мастером, чье духовное видение было бы истинно глубоким, поэтому какое-то время я оставался на этой ступени просветления. Эта ступень еще не была совершенной; прими я ее как окончательную, она стала бы для меня серьезным препятствием к истинному прозрению. Часы бодрствования и сна все еще не сливались воедино. Коаны, до некоторой степени допускающие рассуждение, были достаточно понятны; те же, что исключали всякую рационализацию, были по-прежнему подобны непреодолимой железной стене. Много лет я провел под руководством мастера У-чжуня, внимая его проповедям, обращаясь к нему

за советами; но долгожданное слово, которое освободило бы меня от внутреннего смятения, не приходило. В сутрах, в изречениях мастеров не встречал я ничего, что исцелило бы мою сердечную боль.

Так миновало десять лет, и я все никак не мог устранить непреодолимую внутреннюю преграду. Однажды, когда я ходил по залу Будды в Тяньму, взгляд мой упал на старый кипарис во дворе. Один лишь взгляд на это старое дерево распахнул совершенно новую духовную перспективу, внутри меня рухнули все препоны. Я словно вышел на яркий солнечный свет после долгого заточения в крошечной тьме. С тех пор меня не посещали сомнения ни в жизни, ни в смерти, ни в Будде, ни в патриархах. Я впервые осознал то, что лежало в основании внутренней жизни моего мастера У-чжуня, который и вправду заслужил свои тридцать увесистых ударов».

Тянь-шань Цюн, ученик Дэ-и из Мэншаня, оставил следующее описание:

«Когда мне было около тринадцати лет, я впервые услышал о буддизме; в восемнадцать я оставил дом, в двадцать два принял постриг. Сначала я отправился в Шичжуан, где узнал, что монах Сян сосредоточивал взгляд на кончике своего носа, и это удерживало его сознание в состоянии прозрачности. Позднее один монах принес от Сюэ-яня его „Советы в практике медитации“ (дзадзэн). Познакомившись с этим сочинением, я понял, что стою на ложном пути. Тогда я пошел к Сюэ-янню и, следуя его советам, посвятил себя всецело коану „У!“. На четвертую ночь я обнаружил, что весь взмок от пота, сознание же мое было ясным и излучало свет. Сидя в зале для медитаций, я ни с кем не разговаривал, весь отдаваясь дзадзэн.

Позже я отправился к мастеру Мяо из Гаофэна, от которого услышал: „Не прерывай упражнения, отдавайся ему на протяжении всех двенадцати страж.

Вставай ранним утром и сразу обращайся к коану. Пусть он все время предстоит перед твоим взором. Если почувствуешь усталость или сонливость, встань со своего места, пройди по залу, но даже тогда не позволяй коану ускользнуть от твоего умственного взора. Ешь ли ты, работаешь ли, или же хлопочешь по монастырским делам, никогда не выпускай коан из виду. Если так ты будешь поступать днем и ночью, состояние однонаправленности сознания (*экагра*) станет преобладающим, и чуть позже твое сознание, без сомнения, откроется для просветления”. Тогда я, следуя совету, продолжал упражнения и действительно в конце концов достиг этого состояния. Двадцатого марта Янь произнес следующую проповедь:

„Братья, когда вы чувствуете неодолимую дремоту, просидев долгое время на подушках, сойдите на пол, пробегите вокруг зала, прополощите рот, омойте лицо холодной водой; затем вернитесь к вашим подушкам. Держите спину прямо, подобно высоко воздвигнутому зданию; всю вашу духовную энергию бросьте на коан. Если в течение семи дней вы будете поступать таким образом, я уверяю вас, что просветление неминуемо придет, ибо именно так было со мной сорок лет назад”.

Я последовал этому совету и вскоре обнаружил, что мое упражнение обогащается большим светом и силой, чем обычно. На второй день я уже не мог закрыть веки, даже когда желал это сделать; на третий мне казалось, что я иду по воздуху; на четвертый же день земное перестало существовать для меня. В ту ночь некоторое время я стоял, облокотившись на ограду и, проверив себя, обнаружил, что все поле моего сознания пусто. Единственное, что присутствовало там, — это коан. Я вернулся и сел на подушку, и тут внезапно все мое тело, от головы до ног, словно раскололось; я почувствовал, что я выхвачен из бездны и подброшен вверх. Радость моя не знала границ.

Я поведал о своем опыте Яню, но не встретил у него полного одобрения. Он посоветовал мне продолжать упражнения, как и прежде. Когда же я обратился к нему за дальнейшими наставлениями, среди прочего он сказал следующее: „Если ты действительно хочешь достичь высшей истины буддизма, помни, что в твоём опыте все ещё не достаёт чего-то, не хватает последнего удара. Спроси себя: «Где мне не хватает этой окончательности?»» Я не мог не доверять его словам, и все же тень сомнения прокрадывалась в моё сознание. Тогда я продолжил свои упражнения дзадзэн и упорно работал ещё месяцев шесть.

Однажды у меня заболела голова и я готовил себе лекарство, когда монах, которого звали Цзяо Красноносый, спросил меня, как я понимаю историю о принце Ната?<sup>1</sup>

Услышав вопрос, я вспомнил, как когда-то старший монах У обращался ко мне с тем же вопросом, и я не смог ответить. Это воспоминание мгновенно привело меня к решению коана.

Позднее, когда Янь уже ушел из этого мира, я отправился к Мэн-шаню. Шань спросил меня: „Что в занятиях дзэн ты довел до завершенности?” Я не знал, что ответить. Шань посоветовал мне упражняться в успокоении, чтобы стереть мирскую пыль. Когда бы я ни входил в его комнату и ни пытался заговорить с ним, он сразу же восклицал: „Чего-то не достаёт!” Однажды я начал свой дзадзэн в четыре после полудня и упражнялся до четырех утра. Напряженной силой концентрации я достиг состояния

<sup>1</sup> «Принц Ната, разорвав свое тело, вернул свою плоть матери, а кости отцу, явив свое изначальное тело. Посредством своих чудесных сил проповедовал Дхарму на благо своих родителей». Это один из хорошо известных коанов. Смысл его в том, чтобы ученик обратился к своему «изначальному телу», свободному от всех внешних прикрас — духовных, физических, психических.

опьяняющего экстаза. Выходя, я натолкнулся на мастера и рассказал ему о своем переживании. Он ответил вопросом: „Каково твоё изначальное я?” Не успел я ответить, как он захлопнул дверь у меня перед лицом.

После этого я снова и снова напряженнейшим образом практиковал дзадзэн и часто доходил до экстатического состояния. Хотя смерть разлучила меня с прежним мастером прежде, чем я проник в существо дзэн, к счастью, под руководством нового мастера я достиг более глубоких реализаций. В действительности, если ты серьезен и исполнен решимости, реализации будут следовать одна за другой, счищая слой за слоем.

Однажды, просматривая *Письмена*<sup>1</sup> третьего патриарха, я встретил следующее: „Возвращаясь к корню, реализуешь смысл; следуя только видимости, теряешь субстанцию”. Прочтя это, я понял, что очистился ещё от одного слоя. Мастер Шань сказал: „Занятия дзэн подобны полированию драгоценного камня: чем больше его полируют, тем ярче он блестит. Не переставайте полировать даже тогда, когда блеск его станет совершенным. Слой за слоем снимая внешние покровы, вы высвобождаете свою жизнь, и в конце концов она предстанет более прекрасной и ценной, чем самый драгоценный камень”.

Однако, когда бы я ни пытался заговорить, мастер неизменно повторял свое: „Чего-то не хватает”. Однажды, когда я был глубоко погружен в медитацию, это „чего-то не хватает” всплыло в моём сознании. Все пути, связывавшие до тех пор мое тело и сознание, вдруг распустились, а вместе с ними растворилось мое тело до мозга костей. Я словно увидел вспыхнувшее внезапно солнце, разорвавшее тьму снеговых туч ярким светом своих лучей. Не в силах сдержать себя, я мгновенно прыгнул со своего места, по-

<sup>1</sup> Очерки о дзэн-буддизме. Ч. I. С. 234.

бежал к мастеру, схватил его с криком: „Чего же мне недостает теперь?!” Он трижды ударил меня, я же низко поклонился в ответ. Мастер произнес: „О Тянь-шань, долгие годы ты не жалел себя для этого мига. И вот сегодня ты достиг его”».

У-вэнь Цун из Сэншаня был преемником мастера дзэн Цина; ниже изложен его опыт:

«Ду-вэн был первым моим мастером на пути дзэн; по его указанию я должен был постичь смысл изречения: „Ни сознание, ни Будда, никакая из вещей, это”. Позднее мы объединились в группу из шести учеников, включая Юнь-фэна и Юэ-шаня, чтобы поддерживать друг друга в упражнениях дзэн. Затем я встретил мастера Цзяо У-нэна, он задал мне „У!”. Потом я отправился в Чжанлу, где, как и прежде, у меня были друзья, с которыми мы занимались, помогая друг другу. Однажды мне случилось встретить монаха Цзина из Хуайшаня; он спросил меня: „Какое твоё понимание дзэн после стольких лет занятий?” Я ответил: „Ни одна мысль не нарушает покоя моего сознания в течение всего дня”. Тогда он спросил: „Где родилось твоё понимание?” Я чувствовал, что знаю ответ, но не мог выразить его в словах. Видя, что мне недостает проникновения в суть предмета, Цзин сказал, что у меня все хорошо с сохранением покоя, но я не постиг предмета в его движении. Я был удивлен и попросил его посоветовать мне, как продолжать упражнения, чтобы достичь прозрения сути. На это он ответил: „Известно ли тебе, что говорит Чунань-лао? — «Если желаешь постичь суть, взгляни на Полярную звезду, повернувшись к югу»”, — и ушел, не прибавив больше ни слова.

Я не понимал, что это значит. Шел я или сидел, сознание мое было занято только этим. И через несколько дней я распростился с „У!”, сосредоточив внимание только на „Полярной звезде, увиденной на

юге”. Как-то, сидя на бревне в комнате для подстригания вместе с другими монахами, я почувствовал, как „сомнение” (и) полностью овладело мной. Я не отдавал себе отчета во времени; приближалось, наверное, время обеда, как вдруг, без предварений, я почувствовал, что сознание мое расширяется, становится чище, светлее и покойнее. Казалось, все мое сознание, все мои чувства — все разбилось, скинув внешние покровы; мир и все наполняющие его вещи — чувствующие и не чувствующие — все исчезло передо мной, оставив лишь широко простирающуюся пустоту.

Спустя какое-то время я очнулся, чувствуя, как пот струится по всему телу: теперь я знал, что значило видеть Полярную звезду на юге. Я вновь повстречал Цзина, и он спросил: „Кто есть так приходящий?” Я ответил: „Ни сам, ни другой”. Он опять спросил: „Если он ни сам и ни другой, то кто же?” „Тот, кто ест, будучи голоден, и спит, чувствуя усталость”, — ответил я. Тогда Цзин велел мне выразить опыт в стихах, что я и сделал, и все шло хорошо, без затруднений. И все же, я чувствовал, оставалось еще что-то окончательно не постигнутое.

Позднее я отправился в горы Сянъянь, где и провел лето. Было очень много moskitov и они мешали мне держать руки в правильном положении. Тогда я подумал о древних мастерах, жертвовавших своими жизнями ради Дхармы — мог ли я после этого обращать внимание на moskitov? Плотно сжав зубы, сцепив кисти рук, я установил „У!” перед внутренним взором, отчаянно противостоя moskitam. Подвергнув себя такому испытанию на выносливость, я смог привести и тело, и сознание в состояние покоя. У меня было чувство, что все строение рушится, оставляя меня в просторной пустоте — это был опыт, не передаваемый земными средствами. Я сидел с семи утра до двух пополудни. Тогда ко мне пришло понимание того, что в буддизме — вся полнота истины, и только

в силу нашей неспособности полностью понять его, иногда он кажется нам заблуждением.

Мое понимание дзэн было ясным и полным, но в скрытых, почти недостижимых уголках моего сознания оставалось еще нечто, не до конца проясненное, не полностью исчерпанное; вновь и вновь искал я уединения в горах: шесть лет я провел в Гуанчжоу, шесть — в Лиан, а потом еще три года в Гуанчжоу, где и достиг наконец освобождения в полном смысле этого слова».

## 12. Важность духа вопрошания и действие этого духа

Как уже отмечалось, последователь дзэн, для того чтобы подготовиться к решению коана, должен совершить следующее.

1. Пробудить в себе самое искреннее желание освободиться от уз кармы, от страданий рождений и смертей.

2. Осознать, что цель буддийской жизни заключена в достижении просветления, во возвращении того состояния сознания, которое называется сатори.

3. Осознать тщетность попытки достижения этой цели с помощью интеллекта; понять, что предельная проблема существования должна разрешаться самым живым и жизненным способом.

4. Верить, что реализация сатори есть пробуждение *буддхаты*, сокрытой в глубине каждого сознания.

5. Обладать сильным духом вопрошания, вечно понуждающим человека к личному переживанию присутствия буддхаты.

Без этих пяти составляющих готовности ума нельзя надеяться на успешное доведение до конца практики коанов.

Даже будучи психологически и умственно искусственным, последователь дзэн может и не верить, что коан — самый действенный метод достижения цели. Он может быть привержен дисциплинам школ *тяньтай* или *сингон*; или ему ближе метод повторения имени Будды, практикуемый в школе Чистая Земля; или повторение *даймоку*,<sup>1</sup> популярное в школе *нити-рэн*. Выбор обусловлен складом его характера, религиозными предпочтениями, связанными с его предыдущей кармой. В этом случае он не сможет успешно следовать дзэн, и его освобождение произойдет на другом пути.

Среди последователей дзэн также встречаются неверующие в коан, полагающие его искусственной конструкцией. Не останавливаясь на этом, порой и само сатори провозглашают они неким болезненным наростом, не принадлежащим подлинной, изначальной системе дзэн. Большинство японских приверженцев школы *сото* относятся именно к этой группе противников коанов. Разногласия в оценке действенности практики коанов и опыта сатори коренятся в расхождении философских интерпретаций дзэн в школах *сото* и *риндзай*. Если же говорить непосредственно о практике, то последователи обеих этих школ являются наследниками Бодхидхармы и Хуэй-нэна.

Как бы то ни было, вера в коан необходима тому, кто собирается посвятить себя дисциплине коанов, чтобы с ее помощью достичь сатори. Возникает вопрос: если перед нами стоит задача постижения смысла коана, то каким образом он (коан) — по крайней мере первый — должен быть введен в поле сознания и установлен в его центре? Очевидно, коан не содержит в себе логических коннотаций. Свою цель — отрезать все пути для спекуляции и воображения — он

<sup>1</sup> Даймоку — фраза «Наму Мёхо рэнгэ кё!» («Слава „Сутре лотоса благого Закона“!»). — Прим. отв. ред.

выражает со всей откровенностью. Например, йогину дзэн задан коан «У!» (или «му»); что и как он должен с ним делать? Без сомнения, от него не требуется размышлять о коане, ибо никакое логическое мышление здесь невозможно. «У!» не выдает своего смысла, пока мыслится в связи с собакой или же с природой Будды; это всего лишь *у*, простое и чистое. Коан не отрицает и не утверждает присутствия природы Будды в собаке, хотя Чжао-чжоу этим «У!» ответил именно на вопрос о природе Будды. Будучи задано начинающему как коан, «У!» стоит особняком, само по себе; именно этого и добиваются мастера дзэн, использующие коан как средство раскрытия глаза мудрости.

Так же и с «кипарисом». Это только «кипарис», не имеющий логической связи с вопросом: «Каков смысл прихода первого патриарха в Китай?» Ответ «кипарис» не отсылает нас к пантеистической интерпретации бытия, порой приписываемой буддизму. Так какую же позицию должны мы избрать относительно коана, коль скоро он дан нам как ключ к тайнам дзэн?

Для описания отношения сознания к коану, как правило, используются следующие китайские иероглифы: *ти-ци*, *ти-цы*, *ти-до*, *чжу*, означающие «поднимать», «поддерживать», «вздымать»; *кань*, что означает «видеть», «рассматривать», «держат перед глазами»; *сань* — «заниматься», «быть в чем-либо», «советоваться», «соотноситься с чем-либо»; *сань-цзю*, или *ти-цзю*, — «исследовать», «вопросать»; *гун-фу*, — «искать ключ», «искать решение», «упражнять сознание в предмете»; *яй*, что означает «проверять». Все эти термины в совокупности указывают на одно — «постоянное удерживание коана перед внутренним взором при неслабевающем старании найти ключ к его секретам».

Эти два процесса — удерживание и борьба за смысл — могут рассматриваться как один, поскольку

единственная цель удерживания коана в сознании заключается в попытках узрения его смысла. По мере развития упражнения искомый объективный смысл «У!», «кипариса», «трех цзиней льна» самоустраняется, но не из коана, а из сознания йогина. Именно в этот момент коан совершенно сливается, идентифицируется с ищущим и борющимся сознанием, и смысл выявляется через это слияние.

Сказать, что коан понимается, будет не совсем верным, поскольку в момент понимания коан уже не существует как нечто отдельное от сознания. Неправильным будет также утверждать, что это сознание, которое понимает себя, потому как понимание есть размышление, приходящее вслед, потом. Сознание же — реконструкция понимания. Здесь нет еще суждения, как нет ни субъекта, ни предиката. Есть только восклицание: «Ах!» Китайские термины, используемые в этой связи, весьма изобразительны: *хэ ди и ся* или *пэнь ди и фа*, что значит «один вырвавшийся крик». Сам момент описывается как «разрывание мешка», «опрокидывание шкатулки со смолами», «внезапный щелчок», «внезапный взрыв», «бамбук, лопающийся с треском», «разбивание пустоты» и т. д.

Слово «концентрация» очень часто используется в практике коанов; на самом же деле концентрация — не главное, хотя она неизбежна. Более существенна для упражнения воля к проникновению в «смысл» (у нас нет в запасе более подходящего слова) коана. Когда воля (или дух вопрошания) интенсивна и непрерывно деятельна, коан с необходимостью сохраняется в центре сознания, в то время как все прочие, посторонние мысли естественно выметаются прочь. Это выметание, исключение, есть лишь побочный результат, более или менее случайный. И именно в этом отличие коана от простой концентрации и также от индийской формы *дхьяны*, то есть от абстракции, медитации или прекращения мысли.

Теперь мы можем выделить две формы концентрации: одна осуществляется механически, другая является неизбежным, но по сути побочным результатом усиления вопрошающего духа. Когда совершенная концентрация с последующей за ней идентификацией достигнута (неважно, каким путем), она с неизбежностью ведет к конечному взрыву сатори. Подлинный дзэн всегда требует присутствия духа вопрошания, как это засвидетельствовано нижеследующими цитатами.

Да-хуэй, один из первых последователей системы коана, всегда подчеркивал важность этого момента; повсюду в его беседах, известных как «Проповеди Да-хуэя»,<sup>1</sup> мы находим упоминания этой темы. Обратите внимание на нижеследующие положения.

«Возьмите тот вопрос, который задевал вас всю жизнь, и всецело сосредоточьтесь на нем: „Это нечто священное или обыденное? Это сущность или не-сущность?“ Не отступайте от этого вопроса до самого конца. Не бойтесь погрузиться в пустоту, но поймите то, что порождает и вскармливает самое чувство страха. Это пустота или нечто иное?»

Да-хуэй не советует нам просто удерживать коан перед умственным взором. Он полагает, что в самый центр внимания коан должен быть помещен силой вопрошающего духа. Коан, поддерживаемый в уме этой силой, как говорит Да-хуэй, подобен «великому пожирающему огню, сжигающему любую ничтожную и праздную мысль, которая приближается к нему». Без этого философского духа вопрошания ни один коан невозможно было бы удержать в сознании на должном уровне. Поэтому, когда мастера дзэн говорят: «При изучении дзэн самое важное — поддерживать дух вопрошания; чем сильнее этот дух, тем более значительным будет идущее вслед за ним сатори; дейст-

<sup>1</sup> Да-хуэй бу-шю.

вительно, нет сатори там, где нет духа вопрошания; поэтому начинайте с вопрошания о смысле коана», — для них [мастеров] эти слова едва ли выходят за рамки здравого смысла.

У Гао-фэна Юань-мяо (1238—1295) мы читаем:

«Обычно я задаю своим ученикам следующий коан: „Все вещи возвращаются к Единому; но куда возвращается Единое?“ Я велю им приступить к поиску. Приступить к поиску означает пробудить великий дух вопрошания о высшем смысле коана. Множественность вещей сводима к Единому, но куда в конце концов возвращается это Единое? Я говорю им: вопрошайте со всей силой, заложенной в вашей личности, не давайте себе отдыха, пусть ваши усилия не ослабевают. Каково бы ни было ваше физическое состояние, каким бы делом вы ни занимались, никогда не проводите время в праздности. Куда же в конечном итоге возвращается Единое? Пусть ваше вопрошание добьется определенного ответа. Не впадайте в ничегонеделание; не увлекайтесь игрой своего блестящего воображения, но старайтесь привести себя в состояние совершенной идентификации, все время понуждая, подвигая вперед дух вопрошания, упорно и непрерывно. Тогда вы уподобитесь тяжелобольному, находящемуся в критическом состоянии, не имеющему аппетита ни к еде, ни к питью. Вы уподобитесь идиоту, не знающему, что есть что. Когда ваше вопрошание дойдет до этой стадии, значит близко то время, когда распустится ваш духовный цветок».

Гу-инь Цзин-цин в конце пятнадцатого века говорил о практике коанов следующее:

«„Искания и ухищрения“ (гун-фу) лучше всего практиковать там, куда не проникают шум и суета; оторвите себя от всего, что вас беспокоит; остановите размышление и воображение; всем сердцем отдайтесь задаче удержания в себе коана, никогда не позволяйте

ему выскользнуть из центра сознания, сидите вы или лежите, идете или стоите. Никогда не думайте о том, в каких обстоятельствах вы находитесь, о том, приятны они вам или неприятны, все время старайтесь держать коан в сознании и пытайтесь понять, кто есть тот, кто столь неустанно преследует коан, кто непрерывно задает вам этот вопрос. Действуя с напряженным усердием, вопрошая о самом вопрошающем, вы дойдете до того момента, когда продолжать вопрошание станет абсолютно невозможным, как если бы вы подошли к самым истокам реки, где путь вам преградили неприступные горы. Для вас наступило время, когда дерево с обвившей его глицинией падает наземь; время стирания, растворения различий субъекта и объекта, когда вопрошающий и вопрошаемое смешиваются, сливаются в совершенном тождестве, идентичности. Вместе с пробуждением от этого тождества приходит великое сатори, несущее мир всем вашим вопрошаниям и поискам».

Тянь-ци Шуэй<sup>1</sup> дает такой совет ученикам дзэн:

«Пусть из вашего сознания будут смыты все хитросплетения, вся изощренность; освободите себя от жадности и гнева, рождающихся в эгоизме, не позволяйте двойственным мыслям нарушать ваш покой; пусть сознание ваше будет чисто выметенным и отмытым. Как только очищение закончено, восстановите в сознании коан: „Все вещи разрешаются в Едином. Когда разрешается само Единое? И где это действительно и окончательно происходит?»

Размышляйте над этими вопросами от начала и до конца. Думайте о каждом из них по отдельности, или думайте о них одновременно как об одном предмете мысли, или просто исследуйте местопребывание Единого. В любом случае пусть вся цепь вопросов четко

<sup>1</sup> Из *Жизнеописаний знаменитых мастеров дзэн династии Мин* Чжу-хуна.

запечатлеется в вашем сознании, чтобы она стала единственным объектом внимания. Стоит вам допустить вторжение хотя бы одной праздной мысли в прочную, непрерывную цепь вопросов, это разрушит все упражнение.

Когда нет коана, который следует удерживать в сознании, нет и возможности реализовать сатори. Искать сатори без коана — значит просто кипятить песок, чтобы вырастить на нем рис.

Первое и самое существенное — пробудить великий дух вопрошания и стараться увидеть, где разрешается Единое. Когда жизнь этого духа не ослабевает, когда нет места тяжести, косности, томлению, тогда наступает момент — он приходит сам, без дополнительных усилий с вашей стороны, — когда сознание достигает совершенной концентрации. То есть вы сидите, лежите или идете, но не чувствуете этого — вы не осознаете, что делаете. Вы не знаете, где находитесь — на востоке или на западе, на севере или на юге; вы забываете, что владеете шестью чувствами; день неотличим от ночи, и наоборот. Но это — лишь подступы к сатори, а не само сатори. Вам еще предстоит сделать последнее, окончательное и решительное усилие вырваться из этого состояния экстаза; тогда пустота пространства будет раскромсана на куски и все вещи вернуться к совершенной гладкости. Когда вещи этого мира и миров вышних представляют себя в совершенной объективности, они подобны солнцу, показавшему свой лик из-за облаков».

А вот слова Чу-шаня Шао-ци:<sup>1</sup>

«Начинающие нуждаются во вспомогательных средствах для овладения дзэн; потому им советуют практиковать *нэмбуцу*, то есть размышлять о Будде. Будда — не что иное, как Сознание; или, скорее, то,

<sup>1</sup> *Жизнеописания* Чжу-хуна.

что жаждет увидеть это Сознание. Из чего рождается, где восстает эта мысль, это желание? „В Сознании”, — говорим мы. И это Сознание есть ни сознание, ни Будда, ни нечто. Что же оно тогда такое?

Чтобы найти ответ на этот вопрос, необходимо оставить все приобретенное на путях учения, интеллекта, знания; следует полностью отдаться вопросу: „Кто есть тот, кто практикует *нэмбуцу* (*наму-амида-буцу*)?” Пусть этот вопрошающий дух поднимется до высочайшей степени интенсивности. Не обращайтесь за помощью к рассудку; не отдавайтесь пассивности, не ждите, что сатори само достигнет вас; не позволяйте себе пестовать ложные мысли и не давайте волю воображению; не позволяйте утвердиться идеям различений. Если ваши борения и искания будут настоятельными, не допускающими перерывов и брешей, ваша дхьяна вызреет естественным образом, и ваш вопрошающий дух (*и-туань*) дойдет до неизбежного кризиса. Тогда вы увидите, что нирвана и сансара, земля чистоты и земля грязи и разложения — пустые слова, изначально же не существует ничего, что нуждалось бы в объяснениях или комментариях; вы увидите, что Сознание не есть нечто, принадлежащее области эмпирического сознания, а потому не может быть объектом интеллектуального познания<sup>1</sup>».

Дун-фэнь Цзи-шань,<sup>2</sup> расцвет которого пришелся на вторую половину пятнадцатого века, горячо под-

<sup>1</sup> Кит. *пу-кэ-тэ*, санскр. *анупалабдха*.

<sup>2</sup> Его гатха, посвященная опыту дзэн, приводится в *Жизнеописаниях знаменитых мастеров дзэн эпохи Мин*:

Здесь правит совершенная тишина, подавлены все деяния;  
Одно лишь касание — слышишь! — и рокочущий грома взрыв!  
Шум сотрясает землю, и содрогнулась тишь;  
Мой череп расколот на части, я пробудился от сна!

держивал идею пробуждения духа вопрошания, о чем свидетельствует следующий отрывок:<sup>1</sup>

«Если вы полны решимости вырваться из круга рождения и смерти, прежде всего вы должны пробудить в себе великое сердце веры и принести величайшие обеты. Пусть такой станет ваша молитва: „До тех пор пока коан, которого держусь я сейчас, не разрешен, пока остается незримым мое собственное лицо, бывшее моим еще до моего рождения, пока не разрушены хрупкие плоды перерождения, да не оставлю я коана, заданного мне для разрешения, не стану избегать истинно мудрых учителей, не обращусь в жадного искателя славы и богатств; если же эти обещания по моей воле будут нарушены, да паду я на дурных путях”. Дав эти обеты, пристально наблюдай за своим сердцем, чтобы быть достойным своего коана.

Когда тебе говорят, чтобы направил ты свой взор в смысл „У!”, самое существенное в этом деле — сосредоточить мысль на том, „почему” отсутствует в собаке природа Будды. Когда же в коане идет речь о едином всех вещей, пусть твоя мысль сосредоточится на „где” этого единого. Если же тебе сказано вопрошать о смысле *нэмбуцу*, пусть твое внимание в основном будет привязано к „кто” *нэмбуцу*. Так, обращая свет своего внимания вовнутрь, старайся погрузиться в глубины духа вопрошания. Если ты чувствуешь, что не возрастает сила в этом упражнении, повтори весь коан как законченное утверждение от начала и до конца. Такая упорядоченная настойчивость в размышлении над коаном поможет тебе поднять дух вопрошания вплоть до желанного результата. Когда все существо отдано поддержанию негасимого пламени этого духа, придет время и ты, сам того не ведая,

<sup>1</sup> Отрывок приводится в трактате *Прорыв через первые врата дзэн* (*Чань-гуань цэ-цзинь*).

„сделаешь сальто в воздухе”. Испытав это, можешь вернуться ко мне и попробовать справиться с моими тумками».

Кун-гу Хун<sup>1</sup> был сторонником и нэмбуцу, и коанов. Но, судя по его советам ученикам относительно коанов, он также придавал особое значение духу вопрошания как питающей и поддерживающей силе. Так, он говорит, что коан нужно «исследовать в тиши» (*мо-мо цань цзю*); что «у» должно «быть прояснено» (*мин*) посредством «яростного» (*фэнь-фэнь-жань*) обращения с ним; ученикам же дзэн следует сосредоточиться на следующей мысли: «Это сознание продолжает действовать, в то время как тело продолжает свое майеподобное существование; но где оно (сознание) обретет покой, когда мертвое тело будет сожжено? Чтобы выяснить, где обретается единство всех вещей, в самом себе ученик должен отразить проблему и исследовать ее так, чтобы ясно определить ее местонахождение».<sup>2</sup>

Когда система коанов стала прочно устоявшимся методом овладения дзэн, все эти мастера, жившие во времена поздней Юань и ранней Мин, были согласны в необходимости поддержания сильного духа вопрошания, как в отношении смысла коана, так и самого этого вопрошающего духа. Поэтому коан должен не просто удерживаться в сознании как нечто, что, подобно магниту, притягивает всю умственную и пси-

<sup>1</sup> Из *Жизнеописаний Чжу-хуна*.

<sup>2</sup> Чжу-хун так комментирует взгляды Хуна на нэмбуцу: «Когда дело касается нэмбуцу, Хун не так уж настаивает на возвращении духа вопрошания, как это было принято в те времена. В одном из своих писем он утверждает, что, хотя мастер Ю-тань рекомендует вопрошать о „кто” нэмбуцу, это вопрошающая форма нэмбуцу не является абсолютно необходимой, поскольку простой практики нэмбуцу в обычных рамках сознания вполне достаточно».

хическую энергию. Удерживание коана должно подпитываться и поддерживаться мощным подспудным течением духовной энергии, без опоры на которую удержание становится механическим, дзэн же теряет творческую жизненность.

Мы вправе спросить: почему механический метод не согласуется с духом дзэн? Почему следует отдать предпочтение методу вопрошания? Почему столь необходимо на протяжении всей практики коанов поддерживать силу духа вопрошания? С моей точки зрения, причина, по которой все мастера подчеркивали важность духа вопрошания, коренится в том обстоятельстве, что первоначально это упражнение появилось как воспроизведение сознания дзэн, естественно созревшего в умах ранних последователей дзэн. Эти первые подвижники, прежде чем посвятить себя дзэн, добросовестно изучали буддийскую философию и так хорошо разбирались в ней, что она уже их не удовлетворяла. Они чувствовали, что в ней сокрыто нечто более глубокое, чем только лишь анализ и интеллектуальное постижение. В них росло желание проникнуть за завесу тайны.

Что есть Сознание, или буддхата, или же бессознательное, вечно существующее за многообразием вещей, чье присутствие мы чувствуем в глубине себя? Мастера древности жаждали ухватить это непосредственно, интуитивно, уподобившись всем буддам прошлого. Побуждаемые этой жаждой знания, то есть духом вопрошания, они настолько интенсивно и неустанно всматривались в самих себя, что врата в конце концов распахнулись для них — и к ним пришло понимание. Это неустанное стучание в ворота и было тем необходимым предшествующим условием, которое привело к созреванию в них сознания дзэн.

Цель практики дзэн — вызвать это интенсивное состояние сознания. Пусть это происходит в каком-то

смысле искусственно, но мастера не могут ждать, когда гений дзэн спонтанно, а значит спорадически,<sup>1</sup> зреет в духовно менее подготовленных собратях. Если бы дзэн не умерил своей аристократичности, подарив возможность людям весьма средних способностей стать мастерами, возможно, ему пришлось бы довольно скоро покинуть землю, в которую Бодхидхарма и его последователи с таким трудом пересаживали этот экзотический цветок духа, желая, чтобы корни его проросли как можно глубже. Дзэн должен был подвергнуться демократизации, а значит, стать систематичным.

Бао-нэн Жэнь-ян<sup>2</sup> говорил в одной из своих проповедей: «С котомкой за плечами, с чашей в руках более двадцати лет я бродил по всей стране и посетил более дюжины мастеров дзэн. Но и поныне у меня нет особых достижений, которые я мог бы назвать своими. Даже если бы они были, скажу я вам, то и

<sup>1</sup> По словам Кун-гу Хуна, «возможно, в древности и были те, кто достигал сатори, не прибегая к практике коанов, но в наши дни нет человека, способного достичь сатори, не прилагая всех своих сил к этой практике».

<sup>2</sup> Бао-нэн Жэнь-ян был учеником Ян-ци Фан-хуэя (умер в 1046 г.). До того как стать адептом дзэн, он был блестящим знатоком философии школы тяньтай. Когда он пришел к Сюэ-доу, выдающемуся представителю школы дзэн Юнь-мэня, мастер сразу распознал будущего мастера дзэн. Чтобы ободрить его, Сюэ-доу саркастически приветствовал его: «О великий ученый!» Эти слова поразили, уязвили Жэнь-яна, он тотчас решил превзойти в дзэн даже этого великого мастера. Ожидания Сюэ-доу сбылись, и Жэнь-ян стал мастером. Однажды он поднялся на кафедру и произнес: «Смотрите-ка — вот я в аду вытягивания языка». С этими словами он схватил себя за язык, восклицая: «Ой! Ой! Этот ад устроен для лжецов!» В другой раз при виде монаха, воскуряющего благовония Будде перед обычной проповедью мастера, Бао-нэн объявил: «Монахи, мой помощник уже произнес проповедь», — и, не произнеся больше ни слова, спустился с кафедры.

тогда я был бы немногим лучше обломка скалы, лишнего соображения. Да и те почтенные мастера дзэн, которых я встречал, не имели ничего, чем могли бы одарить других. С тех пор я всегда оставался полным невеждой, не знающим простых вещей, не способным что-либо понять. И все же я доволен собой. Влекомый случайным ветром кармы, я оказался настоятелем скромного монастыря в стране Цзяннэн, призванный руководить другими, затерявшийся среди мирского люда. Здесь как хозяин принимаю я пилигримов, приходящих из разных концов земли. У нас всего в достатке — и соли, и риса, и соусов, и овса, чтобы накормить всех приходящих. За этими занятиями мое время проходит в покое и тишине. Что же до истины буддизма — даже о тени ее не приходится мечтать».

Если бы все мастера придерживались подобного возвышенного взгляда на дзэн-буддизм, кто мог бы наследовать им и обеспечить непрерывную передачу опыта и учения последующим поколениям? Ши-тянь Фа-сюнь (1170—1244) говорит:<sup>1</sup>

Дорогой Отцов лишь немногие могут пройти!  
Проложен над пропастью путь — то в бездны нисходит,  
то к кручам ведет;  
Проходим напрасно я руку свою протянул;  
Пусть мох зеленеет перед домом моим так густо,  
как хочет.

Именно такого понимания дзэн и следует ждать от подлинного мастера. Но когда на мох дзэнского двора не ступит ни одна человеческая нога, что тогда станет с самим дзэн? Было совершенно необходимо сделать дорогу хоть сколько-то проходимой. Для этого следовало ввести искусственные средства для привлечения

<sup>1</sup> Из его *Речений*. Т. II.

душ, которые в свое время станут подлинными хранителями традиции.<sup>1</sup>

Возникновение практики коанов было совершенно естественным явлением в истории дзэн. В сложившейся ситуации роль первого коана должна была заключаться в искусственном воссоздании того состояния сознания, которого древние мастера достигали спонтанно. Это состояние предполагает сосредоточение духа вопрошания вплоть до точки совершенной «концентрации», или «фиксации».

Коан не дает логического ключа, за который мог бы ухватиться интеллект. Поэтому начинающий йогин должен отказаться от логики ради психологии, от идеализации ради личного опыта, от поверхностного ради своего внутреннего существа.

В действительности коан не принижает способность рассуждения, то есть он не пресекает насильно ее деятельность. Поднимаясь перед йогиним «подобно железной стене и серебряной горе», препятствующей движению спекуляции и воображения, он просто не оставляет другого пути, кроме отказа от рассуждения. Коан толкает на поиск иных подходов. Йогин не может отказаться от духа вопрошания, ибо только в этом духе находит он силу и решимость пробиться через железную стену. Правильно укрепленный в сознании, коан никогда не разрушает, но придает силы, стимулирует дух вопрошания.

Именно беспокойство вопрошающего сознания не позволяло древним последователям дзэн удовлетвориться известными в то время объяснениями сущего; они шли к мастеру, хорошо зная, чего они хотят. Без этого постоянного, идущего изнутри побуждения к поиску они довольствовались бы теми философскими учения-

<sup>1</sup> О труднодоступности дзэн во времена его появления в Китае нетрудно заключить из предания о девятилетней безмолвной медитации Бодхидхармы, которой он предавался в полном одиночестве.

ми, которые можно было извлечь из сутр и шастр. Когда же практика коанов пришла на смену более спонтанному подъему сознания дзэн, этот внутренний порыв не мог оставаться нереализованным. *Сань-цин*, или *и-цин*, то есть порыв, или дух вопрошания, отныне неизменно лежит в основе практики дзэн. Мастера советуют: «Подумай, где ты упокоишься после смерти, после того, как тело будет сожжено!»; или же: «Задействуй всю свою духовную энергию и обрати вопрошание на ту последнюю обитель, куда неизменно возвращается Единое всех вещей»; «Пробуди в себе великий дух вопрошания и узри, куда возвращается Единое; не позволяй духу колебаться или ошибаться»; «Смотри, какова эта позиция сознания; смотри на смысл, выявляемый здесь; решительно выясняй все, что хранится здесь»; «Спрашивай о своем я, углубленно вопрошай свое я, преследуй свое я, исследуй самого себя; не позволяй другим говорить о том, что оно такое, не допускай словесных объяснений его».

Когда йогин борется с коаном таким образом, он, как и коан, всегда жив для духа дзэн. Перед ним стоит живая проблема, а не мертвая, поэтому сатори, следующее за ее разрешением, должно быть поистине живым опытом.

Переходя на уровень метафизики, можно сказать, что упорное обращение к духу вопрошания основано на твердой вере в действие буддхаты в каждом индивидуальном существе. В действительности, не что иное, как буддхата ведет нас к вопрошанию об обители Единого. Неиссякающая сила вопрошающего духа в последователях дзэн означает самоутверждение в них буддхаты. Отсюда и утверждение: «Чем крепче вера, тем сильнее дух вопрошания; чем сильнее дух вопрошания, тем глубже достигнутое сатори».<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Так говорит Фо-цзи Й-аньЧжэнь в истории дзэн *Хуэй-юань суй-ляо*.

Вера и дух вопрошания не противоречат друг другу, но взаимно дополняют и обуславливают друг друга. Теперь становится ясно, почему старые мастера так настаивали на поддержании интенсивности великого духа вопрошания в практике коанов. Возможно, они не осознавали логики, скрытой в их руководствах. Присутствие буддхаты становится ощутимо только при постоянном стучании в дверь, а разве это стучание не есть вопрошание? Китайский иероглиф, который я перевожу как «дух вопрошания», буквально означает «сомневаться», или «подозревать», но в нашем контексте более подходит «вопрошать». Тогда *дай-и* будет означать «великое духовное сосредоточение, наступающее в результате высшего напряжения вопрошающего духа».

Хакуин, в одном из своих писем сравнивая достоинства *нэмбуцу*<sup>1</sup> и коана, пишет: «Наиболее важное в практике [дзэн] — сильнейшая напряженность вопрошающего духа. Поэтому говорят, что чем сильнее вопрошающий дух, тем значительнее сатори; достаточно сильный дух вопрошания наверняка приведет к сильному сатори. Далее, согласно Фо-гуо, величайший недостаток для ученика дзэн — слабость духа вопрошания. Когда же вопрошание достигает высшей точки сосредоточенности, происходит взрыв. И если взять даже сто, нет, тысячу тех, в ком дух этот силен, уверяю вас, каждый из них достигнет решающей стадии. Когда настает момент величайшего сосредоточения, они чувствуют себя как бы сидящими в пустом пространстве, открытом с четырех сторон, простирающемся в безграничность. Они не знают, живы они или уже умерли. Они чувствуют необычайную прозрачность и свободу от всякой нечистоты, как если бы они были большой кристаллической купелью или же были заключены в огромной глыбе льда. Их можно уподо-

<sup>1</sup> Буквально «размышление о Будде».

бить человеку, лишенному всякого чувства: сидя, они забывают подняться, стоя — сесть.

Ни одна мысль, ни одно чувство не тревожат их сознания, отныне полностью и исключительно занятого коаном. Им советуют в этот миг не допускать в себя страх, не хранить воспоминания о различениях. Им следует решительно продвигаться вперед со своим коаном. Тогда внезапно они испытают нечто подобное взрыву — словно глыба льда разлетается на куски или рушится нефритовая башня. Событие это сопровождается чувством величайшей радости, подобного которому не случилось еще им переживать... Поэтому вам сказано: созерцайте коан „*му*“ («И») и постигните его смысл. Если ваш вопрошающий дух не знает отдыха, если он, свободный от мыслей, чувств и фантазий, направлен всегда на „*му*“, вы наверняка достигнете стадии великого сосредоточения... Все это произойдет благодаря присутствию в вас вопрошающего духа, ибо без него вам никогда не достичь вершины. Уверяю вас, вопрошающий дух — это крылья, несущие вас к цели».<sup>1</sup>

Мастера дзэн не могли одобрить механического, то есть не оживляемого духом вопрошания, метода работы с коаном, в частности потому, что сознание йогина при этом методе сосредоточивается только лишь на словах и звуках. Как мы увидим позже, это, возможно, не так уж и плохо. Однако, как полагают Хакуин и другие, в этом случае у нас нет верных гарантий того, что будет достигнута стадия величайшего сосредоточения, предшествующего взрыву сатори.

Присутствие вопрошающего духа прокладывает более верный путь к сатори. Это объясняется следующим: во-первых, именно сатори, и только оно, несет удовлетворение вопрошающему духу; во-вторых — и

<sup>1</sup> Взято из работы Хакуина *Оратэгама*, на которую я часто ссылаюсь в этом труде.

это важнее всего — вопрошающий дух пробуждает веру, лежащую в основании нашего существа. Мастера дзэн говорят: «Где есть вера (*синь*), есть и сомнение (*и*)», — то есть где есть вера, есть вопрошающий дух, ибо сомневаться — значит верить. Следует заметить, что сомнение и вопрошание в дзэн не означают скепсиса. Это — желание увидеть своими глазами, войти в непосредственное соприкосновение с объектом, устранив все, что стоит между ним (объектом) и видящим. Вначале ищущий не имеет четкого представления об объекте своего стремления, у него есть лишь вера в его существование, в его присутствие в нем самом (то есть в самом ищущем). Его не удовлетворяют простое описание или интеллектуальное объяснение, так как они не подтверждают его веры. Жажда подтверждения, желание увидеть свою веру неколебимо, абсолютно обоснованной (как в случае чувственного восприятия) свидетельствуют о пробуждении духа вопрошания. И если это так, то механическое повторение коана нельзя признать согласным с духом дзэн.

В книге *Предостережения Бо-шаня относительно практики дзэн*<sup>1</sup> (увидевшей свет в эпоху поздней Мин) детально обсуждается тема духа вопрошания (*и-цин*). Далее приводится краткое ее изложение.

В борьбе (*гун-фу*) за овладение дзэн необходимо иметь сильное желание разрушить сознание, подверженное рождению и смерти. Как только пробудилось это желание, йогин чувствует себя как бы охваченным языками пламени. Он не может спокойно оставаться в этом состоянии, не может тешить себя праздными мыслями и ему не приходится ждать помощи от других. Поскольку нельзя терять ни минуты, ему следует употребить всю свою силу, чтобы как можно скорее освободиться от этого состояния, не заботясь о последствиях.

<sup>1</sup> Автор этого труда — У-и Юань-лай (1575—1630).

Коль скоро есть желание, следующий шаг связан с техникой, в том смысле, что следует пробудить дух вопрошания, не давая ему угаснуть вплоть до последнего момента разрешения. Вопрошание обращено на то, «откуда» приходим мы, рождаясь, и «куда» идем, умирая. Желание встать над рождением и смертью дает вопрошанию жизненную силу. Исполнение же желания возможно лишь тогда, когда дух вопрошания достигнет зрелости и вспыхнет в сатори.

Метод доведения до зрелости состоит в следующем.

1. Не заботиться о мирских вещах.
2. Не привязываться к состоянию квинетизма.
3. Не позволять себе впадать в беспокойство из-за множественности вещей.
4. Бдительно следить за собой, уподобившись кошке, желающей съесть мышь.
5. Сосредоточить духовную энергию на коане.
6. Отказаться от попыток разрешения коана средствами интеллекта.
7. Отказаться от умствований.
8. Избежать подмены разрешения коана простым состоянием недеяния.
9. Не принимать временное состояние прозрачности за окончательное.
10. Не заниматься рецитацией коана, как если бы это была практика *нэмбуцу* или форма *дхарани*.

Если внимательно следовать этим предостережениям, то, без сомнения, дух вопрошания будет доведен до зрелости. В противном случае не только дух не может быть пробужден, но и сам йогин подвергается опасности встать на ложный путь и рискует никогда не разорвать узы рождения и смерти, то есть не реализовать истину дзэн.

Ложные пути, подстерегающие йогина, могут быть следующими.

1. Интеллектуализм, пытающийся выжать из коана логическое содержание.

2. Пессимистическая аура сознания, отдаваясь которой, йогин избегает обстановки, неблагоприятной для безмолвного созерцания.

3. Безмолвие, посредством которого он пытается подавить любые идеи и чувства, чтобы реализовать состояние успокоения или совершенной пустоты.

4. Попытка классифицировать или критиковать все коаны, оставленные древними мастерами, следуя своей собственной интеллектуальной интерпретации.

5. Признание существования в своем теле некоей сознательной сущности, просвечивающей через органы восприятия.

6. Признание того, что последняя посредством тела творит зло или благо.

7. Аскетизм, бесцельно подвергающий тело всевозможным умерщвлениям.

8. Идея некоей добродетели, стяжав которую йогин обретет желанную буддовость, то есть достигнет полного освобождения.

9. Либертинизм, не знающий никаких, моральных или иных, норм, регулирующих поведение.

10. Величественность или самодовольство.

Таковы вкратце пути тех, в ком дух вопрошания неискренен, а потому не отвечает духу практики коанов.

Только в *и-цин*, «духе вопрошания», мы в конечном итоге достигаем хакуиновского *дайги* (или *дай-и*), «великого сосредоточения», или «состояния единомысленности», «единства», в котором гора не видится как гора, а водная гладь не воспринимается как такая, ибо различия теряют свой смысл и предстают йогину как тождественные. Но и это — лишь одна из стадий на пути к окончательной реализации, в которой гора снова предстанет горой, а водная гладь — вод-

ной гладью. Если же эта стадия великой сосредоточенности воспринимается как окончательная, не будет взрывной вспышки сатори, не будет проникновения, прозрения реальности, не будет разрешения от уза рождения и смерти.

## Часть II

### 1. Практика коанов и нэмбуцу

Теперь мы можем рассмотреть, в каком отношении друг к другу находились упражнения в коанах и практика *нэмбуцу*. Китайский буддизм развивался двумя параллельными путями — дзэн и *нэмбуцу*. Исследование их взаимоотношений будет способствовать более ясному пониманию фундаментальных психологических фактов как буддийской жизни, так и религиозной жизни вообще.

Среди обстоятельств, приведших к механическому отношению к коанам, можно назвать преобладание практики *нэмбуцу* при династиях Юань и Мин. Буквально *нэмбуцу* означает «размышлять о Будде» и заключается, как правило, в повторении имени Будды Амитабхи (*о-ми-то-фо* — на китайском).

Историю *нэмбуцу* можно проследить вплоть до ее истоков, восходящих к ранней эпохе буддизма в Индии. В Китае первые последователи *нэмбуцу* объединились в Общество Белого Лотоса, которое возглавлял Хуэй-юань (умер в 416 г.). Постепенная демократизация буддийской веры — процесс, охвативший по времени несколько сменявших друг друга династий, — благоприятствовала распространению *нэмбуцу* по всему Китаю. Новая практика уживалась в соседстве с дзэн, более аристократичным по своей природе. На первый взгляд, *нэмбуцу* кажется прямой противоположностью дзэн: если последователь дзэн

не опирается ни на кого, кроме самого себя, то последователь нэмбуцу ищет свои основы исключительно в Будде. Однако анализ психологии нэмбуцу показывает, что повторение имени Будды, как оно практиковалось адептами школы Чистой Земли, может быть соотносено с удерживанием в сознании коана, что практикуется в дзэн. Именно это общее психологическое основание сделало возможным их взаимное сближение.

Вначале нэмбуцу отнюдь не было механическим. На первом месте стояло размышление о Будде, на втором — призывание его имени. Но, как и везде, содержание, первоначально определявшее форму, затем само стало определяться этой последней, то есть порядок изменился на противоположный. Призывание имени Будды теперь не сопровождается неизбежным размышлением о нем, о его всеобъемлющих добродетелях, о его спасительных обетах. Однако процесс повторения имени вызывает в душе повторяющего связанные с Буддой воспоминания и образы; сам не осознавая этого, он все глубже погружается в созерцание Благословенного. Призывание, поначалу только механическое, теперь движется в новом направлении.

Влияние этой психологически новой практики на приверженцев коанов особенно усилилось в период поздней Юань, и некоторые мастера дзэн решительно воспротивились ей. Они чувствовали опасность вырождения коана в нэмбуцу, что грозило разрушением как духа дзэн, так и основ практики коанов.

Даже в пятнадцатом веке, когда практика нэмбуцу приобрела всеобщее распространение, проникнув даже в монастыри дзэн, мастера оказывали ей сопротивление, советуя ученикам всматриваться в «кто» есть тот, кто призывает Будду, повторяет его имя. Например, Ду-фэн Цзи-шань,<sup>1</sup> умерший, вероятно,

<sup>1</sup> См. *Жизнеописания знаменитых мастеров дзэн династии Мин*, составленные Чжу-хуном.

где-то в конце пятнадцатого века, говорил: «Главное — постичь высший смысл жизни; поэтому прилагай все усилия, не жалея себя, всматриваясь в того, кто есть призывающий имя. Слово *кто* наиболее важно; сосредоточивайся на этом единственном слове».

Чу-шань Шао-цзи (1404—1473) писал одному из своих учеников: «Идея призывания заключается в осознании того, что Будда суть не что иное, как твое собственное сознание; но что есть это сознание? Направляй взор в то, откуда приходит мысль, заставляющая тебя произносить имя Будды; где она рождается? Иди дальше, вопрошай о *кто* личности, стремящейся увидеть, откуда приходит мысль. Это — сознание, Будда или материя? Но мастера говорят, что это ни то, ни другое и ни третье. Что же это?»

Так мастера понимали отношение нэмбуцу к практике коанов, давая соответствующие рекомендации желающим овладеть дзэн. Дух вопрошания никоим образом не упускался из виду. Приводимые ниже высказывания мастеров династий Юань и Мин ясно показывают, куда дул ветер в духовном мире четырнадцатого и пятнадцатого веков. Тянь-жу Вэй-цзэ, чей расцвет пришелся на начало четырнадцатого века, был значительной фигурой эпохи Юань. Несомненно, в то время движение нэмбуцу сильно наступало на дзэнскую культуру. Вэй-цзэ не мог игнорировать это обстоятельство и стремился ясно определить как суть расхождений дзэн и нэмбуцу, так и пределы их совпадения. Во втором томе своих *Речений (юй-лу)* он пишет:

«В наши дни как среди мирян, так и среди монашеской братии встречается много таких, которые желали бы при помощи нэмбуцу родиться в Земле Чистоты; они были бы не прочь отделить нэмбуцу от дзэн. С моей точки зрения, им недостает понимания того, что дзэн и нэмбуцу — это и не одно и то же, и

одно и то же. У этих двух традиций есть общая цель — понять смысл жизни. Дзэн непосредственно указывает на сознание каждого из нас, утверждая, что узрение изначальной природы каждого существа тождественно достижению буддовости. Нэмбуцу, в свою очередь, стремится к достижению Чистой Земли, которая и есть не что иное, как наше собственное сознание. Амитабха же тождествен изначальной природе каждого существа, которую мы стремимся узреть.

Если сказанное верно, как можем мы отделять нэмбуцу от дзэн? В сутре мы читаем, что это подобно вхождению в большой город, имеющий ворота с каждой из четырех сторон. Каждый человек, с какой бы стороны он ни подошел к городу, найдет свой вход — ведь ворот много. Войдя же, они оказываются в одном и том же городе. Дзэн и нэмбуцу обращены каждый к особому типу характера — вот и все.

В нэмбуцу вы можете отделить действительное от бесполезного. На основании чего? Когда в сознании нет и тени мысли о Будде и призывание не идет дальше губ, такая практика, очевидно, бесполезна. Если же уста и сознание совместно трудятся, прокладывая путь к Будде, неустанно твердя его имя так, что сознание действует в союзе с Буддой, нэмбуцу достигнет цели. Представим человека с четками в руках, повторяющего имя Будды, мысли которого между тем находятся в спутанном состоянии, в беспорядке блуждая по сторонам. Его призывание — на устах, но не в сердце. Он напрасно утомляет себя, труд его никчем. Не лучше ли с сомкнутыми устами посвятить свое сознание размышлению о Будде? Таким должен быть настоящий последователь нэмбуцу.

Разве не читаем мы в сутре, что все Татхагаты десяти сторон света, подобно матерям, заботящимся о своих детях, с любовью размышляют обо всех существах — ведь существа, которые тонут в океане рожде-

ний и смертей, подобны детям, блуждающим по чужим далеким странам. Будда думает обо всех, как любящая мать; он, возможно, не говорит о своем сострадании, но сердце его не оставит заботливой мысли о потерянных детях. Если бы дети так же неустанно думали о своей матери, неужели не настал бы день долгожданной встречи?

Поэтому сутра говорит, что когда все существа этого мира сердцами своими возжаждут Будды, когда они станут непрестанно размышлять о нем, то, без сомнения, узрят его, теперь или в будущем. „Теперь” означает эту жизнь, будущее — жизнь грядущую. Если это так, то наверняка жаждущий Будды, размышляющий о нем, войдет в суть Будды. В чем же отличие вхождения в суть Будды от достижения сатори в дзэн?

Мастер Хуань-чжу говорит: „Занятия дзэн направлены на прояснение смысла рождения и смерти, в то время как нэмбуцу предлагает окончательное решение этой проблемы — выбирай любой путь, нет смысла спорить о них. Верно, что они не противоречат друг другу, и все же недопустимо придерживаться обоих одновременно. Пусть последователь дзэн отдается только дзэн; тот же, кто посвятил себя нэмбуцу, пусть остается только с нэмбуцу. Когда же сознание гонится за обоими, оно не достигнет цели. Древний мастер сравнивал такое разорванное сознание с человеком, пытающимся сесть одновременно в две лодки и не севшим в итоге ни в одну. Возможно, в этом нет большого вреда поначалу, но в любой момент можно оказаться за бортом, если не соблюсти осторожность. Что до меня, я не так много знаю, но могу сказать, что лишь четыре слога стоит удерживать в сознании, если речь идет о нэмбуцу: *о-ми-то-фо* (*а-ми-да-буцу* — по-японски) — они укажут путь начинающему. Естественно, новичок теряется, не зная, как приступить к предмету. Но в занятиях коа-

ном вам всегда твердят, что вы владеете «изначальным обликом», тождественным облику всех Будд, только в нас он еще не узан. Постарайтесь увидеть его сами, не ища внешней помощи и опоры. Так обретете ключ, который поможет дальнейшему продвижению в дзэн».

Один из первых идею нэмбуцу в дзэн ввел Ян-мин Янь-шоу (умер в 975 г.). Он придавал большое значение практике нэмбуцу у йогинов дзэн, заявляя, что без нэмбуцу девять последователей дзэн из десяти не смогут достичь конечной цели, в то время как практикующие нэмбуцу достигнут реализации все без исключения. Но лучшие все же те, кто практикует одновременно и дзэн, и нэмбуцу, ибо они уподобляются тигру с рогами. Нелегко понять действительный смысл этого утверждения Ян-мина, поскольку он не сообщает нам ничего о практической стороне дела, то есть не дает конкретных рекомендаций по одновременному практикованию дзэн и нэмбуцу. Имеет ли он в виду, что следует практиковать нэмбуцу после достижения определенных результатов в дзэн, или наоборот? До тех пор пока этот практический вопрос не решен со всей определенностью, мы не вправе ни защищать, ни опровергать Ян-мина.

Мы видим теперь, что уже в начале десятого века нэмбуцу прочно укоренилось среди последователей дзэн. Ян-мин, один из величайших синкретических мыслителей, когда-либо живших в Китае, пытался охватить своей философией дзэн все школы и направления буддизма. Вполне естественно, что нэмбуцу не осталось в стороне. Кроме того, была еще одна, и весьма серьезная, причина равнодушия дзэн к достоинствам нэмбуцу. Слишком философичному (хотя и не в привычном смысле слова) учению дзэн свойственно некоторое пренебрежение эмоциональной стороной жизни. Дзэн, так сказать, упивается сатори, забывая тем временем о невежестве, горестях жизни, о

несправедливости этого мира. Дзэн не тешит себя надеждой на обетованную землю блаженства и чистоты, памятование о которой столь живо у последователей нэмбуцу. Не это ли имел в виду Ян-мин, говоря о необходимости дополнения дзэн нэмбуцу? Возможно, приводимые ниже замечания Кун-гу Цзин-луна, расцвет деятельности которого пришелся на начало пятнадцатого века, в некотором смысле находятся в согласии с этой интерпретацией. Он говорит:

«Практикующие дзэн посвящают свои силы изучению только лишь дзэн, полагая, что он один может привести их к тишине и покою. Что же до призывания имени Будды для перерождения в Чистой Земле, поклонения Будде, повторения сутр по утрам и вечерам — они далеки от этого. Таковы практикующие дзэн без нэмбуцу. Однако такие последователи дзэн далеки от правды; они просто фанатики коанов и ничем не отличаются от палки или камня. Пораженные этим умственным недугом, они уже не могут спастись, разве что один из десяти.

Дзэн — это живой дух; он подобен тыкве-горлянке, плавающей в воде: прикоснись к ней — и она бойко запляшет. Потому-то говорят, что следует внимать живому духу мастера, а не его мертвым словам. Но среди приверженцев дзэн есть и такие, кто не пренебрегает нэмбуцу, неизменно свершая утреннюю и вечернюю службы. Действительно, истину дзэн вы встретите повсюду — нужно просто искать ее. В каком бы монастыре ни оказался Сюэ-фэн, везде он работал поваром, Ян-цзи — смотрителем монастыря. Не пренебрегая своими повседневными обязанностями, внутри себя они истово отдавались дзэн. Ян-мин совершенствовал мастерство дзэн под руководством своего учителя Дэ-шао, однако это не мешало ему проповедовать учение Чистой Земли. Разве не был он округл внутри, а снаружи квадратен? В сокровенной глубине своей он обладал всем, что можно желать от

бодхисаттвы; с внешней же стороны поведение его было достойно шраваки. Он владел и дзэн, и нэмбуцу».<sup>1</sup>

Эта интерпретация несколько натянута, но очевидно, что в те дни практика нэмбуцу быстро подрывала позиции дзэн. Как мы скоро увидим, в психологии нэмбуцу действительно присутствует момент, легко соотносимый с механической стадией практики коанов. Именно это давало основание Кун-гу полагать нэмбуцу не менее эффективным методом осуществления истинной буддийской жизни, несмотря на то что он же рассматривает его как разновидность практики шраваков.

В письме к другому ученику, написанном, очевидно, в ответ на просьбу последнего разъяснить ему смысл практики нэмбуцу, Кун-гу рекомендует простое, не обязательно подкрепляемое философским настроением сознания, то есть вопрошающим духом, повторение *нам-амида-буцу*. Главное в нэмбуцу — иметь верующее сердце и спокойно, в тишине, не беспокоясь о мирском, проговаривать имя Будды. Гу говорит:

«Учение нэмбуцу — кратчайший путь к реализации буддийской жизни. Не теряй убежденности в нереальности телесного существования, ибо привязанность к тщете мирской жизни — причина перерождений. Чистая Земля — вот самое желанное, нэмбуцу — верная опора. Неважно, как ты размышляешь о Будде — напряженно или с ленцой; неважно, как призываешь ты его имя — громко или умеренно; не связывай себя правилами, сохраняй сознание невстревоженным, успокоенным, безмолвно созерцающим. Когда же оно достигнет состояния единства, ненарушаемого окружающим, тогда нежданно придет нечто,

<sup>1</sup> Взято из письма к одному из учеников, приведенного в *Жизнеописаниях знаменитых мастеров дзэн династии Мин Чжу-хуна*.

что вызовет в тебе совершенный духовный переворот, и ты осознаешь, что Чистая Земля Безмятежного Света есть не что иное, как просто вот эта земля, и Будда Амитабха есть твое собственное сознание. Но ты должен быть осторожным, не позволяя сознанию предвкушать это событие, ибо ожидание может стать препятствием для реализации.

Природа Будды порождается внезапностью, так как она не является продуктом интеллекта или воображения. Возможно, из моих слов ты сделаешь вывод, будто она — бессознательное состояние, но это будет лишь еще одной серьезной ошибкой, которой надо избегать. Единственное, что существенно в этой связи, — обладать верующим сердцем и не позволять вмешиваться ненужным и беспокойным мыслям. Предаваясь такой практике нэмбуцу, ты, если и не сподобишься сатори в этой жизни, после смерти наверняка возродишься в Чистой Земле, где, поднявшись на несколько ступеней совершенства, в конце концов достигнешь положения, с которым не расстанешься во веки.

Мастер Ю-тань наказывает своим ученикам сосредоточить внимание на следующих вопросах: «Кто есть тот, кто практикует нэмбуцу? Что есть моя собственная природа, или Амитабха?» Это можно определить как нэмбуцу, произносимое в скованном сознании и сопровождаемое духом вопрошания. Тебе не обязательно придерживаться этого метода — просто произноси свое нэмбуцу в обычном состоянии сознания».

Говоря о необязательности подкрепления нэмбуцу интенсивным духом вопрошания, Кун-гу расчищает путь механическому способу призывания. Именно это вынудило Хакуина и его школу выступить против некоторых китайских мастеров дзэн четырнадцатого столетия и более поздних времен.

Чжу-хун, автор книг *Мастера дзэн династии Мин, Первых врат дзэн* и других трудов, также яр-

стно критиковавшийся Хакуином, так комментирует Кун-гу Цзин-хуна: «Большинство учителей дзэн советуют всматриваться в того, „кто призывает имя Будды”, Цзин-хун же утверждает, что в этом нет необходимости. Как лекарство должно быть прописано в соответствии с болезнью, так же и истину следует проповедовать согласно способностям понимания. Справедливо и то и другое — не следует выбирать между ними».<sup>1</sup>

Этот метод призывания, нашедший поддержку у таких мастеров, как Цзин-хун и Чжу-хун, основан на определенных психологических данных, и, возможно, нам лучше подойти к рассмотрению предмета с точки зрения нэмбуцу, а не дзэн. Давайте же посмотрим, что в действительности подразумевается под нэмбуцу.

## 2. Нэмбуцу (нянь-фо) и сёмё (чэн-мин)

Нэмбуцу, или буддханусмрити, буквально означает «размышлять о Будде» или «медитировать над Буддой», «созерцать Будду»<sup>2</sup> и входит в список следующих шести предметов медитации, или созерцания, в *Махавьютпатти*: 1) буддханусмрити, 2) Дхарма, 3) сангха (община, братство), 4) шила (мораль, нравст-

<sup>1</sup> Жизнеописания знаменитых мастеров дзэн династии Мин.

<sup>2</sup> Судзуки употребляет термин «медитация», хотя буквальный смысл этого слова — «размышление», — возможно, не совсем точно передает смысл буддийской медитации, которая ближе к созерцанию, в напряженном сосредоточении на предмете медитации (созерцания) достигающему полной визуализации созерцаемого и растворения в нем или отождествления с ним. В отечественной традиции приняты оба варианта перевода. См. пер. Д. В. Поповцева «Сутры созерцания Будды Амитаюса» (Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 1999). — Прим. пер.

венность), 5) *тьяга* (отречение), 6) *девата* (боги). Нэмбуцу также входит в пять предметов практики сознания, известной как *У тин синь*, размышления о которых охраняют сознание от заблуждений. Предметы эти таковы: 1) нечистота тела, мысль о которой настраивает человека против похоти и жадности; 2) страдание, настраивающее против гневливости; 3) причинно-следственная связь — против глупости и безрассудных увлечений; 4) шесть элементов — против понятия о субстанциональном «я»; 5) дыхательные упражнения — против смятенного сознания. Хотя я и не в состоянии выяснить в точности каким образом, но четвертый предмет (из шести элементов: земля, вода, огонь, воздух, пустота, сознание) был заменен в комментарии Чжи-чжэ к *Саддхармапундарике* «созерцанием Будды» (нэмбуцу). Согласно одной работе, вышедшей в рамках школы тяньтай, это созерцание призвано противостоять тупости сознания, злым мыслям, физическим недугам.

Для буддистов естественно созерцать своего учителя, размышлять о том, чья великая личность порой производила на них более сильное впечатление, чем его учение. Когда они чувствовали, что недостаточно энергичны в поисках истины или же когда их сознание тревожили мирские соблазны, лучшим способом нравственно ободриться было, без сомнения, размышление об учителе. В начале своего развития нэмбуцу было чисто нравственной практикой, но по мере того как таинственная власть имени все больше захватывала религиозное воображение индийских буддистов, размышления о Будде как о личности, украшенной великими добродетелями, уступали место произнесению его имени. Как сказал философ: *Nec nomen Deo quae-ras, Deus nomen est.*<sup>1</sup> Имя не уступает субстанции,

<sup>1</sup> Не ищи имя Бога, Бог сам есть имя (лат.). — Прим. пер.

иногда оно даже действует более эффективно, чем именуемое, ибо зная имя, мы можем и бога заставить служить нам. Так было всегда, с первых дней существования любых религий мира. Когда Будда Амитабха достиг просветления, он пожелал, чтобы его имя (*намадхя*) наполнило своим звучанием весь хилиокосм, дабы было спасено каждое существо, слышавшее его.<sup>1</sup>

Но в сутре<sup>2</sup> упоминается не только практика произнесения имени. В ней встречаются такие выражения, как «*daśabhiś cittotpādaparivartaiḥ*»<sup>3</sup> — девятнадцатый обет в санскритском тексте, буквально переводимый как «десятикратное повторение мысли [о Чистой Земле]»; «*prasannacitta mām anusmareyuh*»<sup>4</sup> — восемнадцатый обет в санскритском тексте, означающий: «помня обо мне с чистыми мыслями»; «*antaśa ekacittotpādam api adhyāśayena prasādasahagatena cittam utpādayanti*»<sup>5</sup> — «[все существа] устремляются мыслью ввысь, пусть только однажды, устремляются мыслью ввысь в покое и благоговении». «*Читтотпада*», или «*анусмрити*», что значит «размышление о [Будде]», не тождественно «произнесению имени».

<sup>1</sup> См. *Сукхавативьюха сутру*.

<sup>2</sup> Это одна из трех основных сутр школы Чистой Земли: 1) *Сукхавативьюха сутра*, речь в которой идет о Блаженной Земле, где живет Будда Амитабха, и о его сорока восьми обетах (в санскритском тексте речь идет о сорока трех обетах); 2) *Сутра созерцания Будды Амитаюса*, в которой царя Вайдехи получает наставления от Шакьямуни относительно практики шестнадцати созерцаний (или визуализаций) Земли Блаженных и ее властелина; 3) *Сутра Амитабхи*, известная в основном как *Малая Сукхавативьюха*, которая также описывает Землю Блаженства. Амитаюс (Вечная Жизнь) и Амитабха (Бесконечный Свет) — имена одного и того же Будды.

<sup>3</sup> Max Muller. P. 15. I. 4.

<sup>4</sup> Ibid. P. 14. I. 15.

<sup>5</sup> Ibid. P. 47. II. 2, 3.

В *Пратьютпанна самадхи сутре*, переведенной на китайский уже во втором веке Локаракшей, встречается упоминание Будды Амитабхи на западе; впоследствии эта сутра рассматривалась как один из наиболее авторитетных источников школы Чистой Земли. Об имени Будды в ней говорится: «Бодхисаттва, который, слыша имя Будды Амитабхи, желает увидеть его, может постоянно лицезреть его, размышляя о его местопребывании». Термин, используемый здесь, — «размышляя» (кит. — *нянь*), а не «произнося». Всегда, когда Будда становится объектом медитации, неважно, к какой школе принадлежит последователь буддизма — к хиньяне, махаяне, дзэн или син, — Будда мыслится как личность, не только с физической точки зрения, но и с точки зрения духовной проникновенности.

Однако *Сутра созерцания Будды Вечной Жизни* рекомендует своим последователям формулу «поклоняюсь Будде Амитабхе», поскольку произнесение имени этого Будды освобождает от грехов, совершенных в их жизнях за пятьдесят миллиардов кальп. Если же сильная боль мешает умирающему размышлять о Будде, ему советуют лишь произносить имя Будды Вечной Жизни (Амитаюс). В *Малой Сукхавативьюхе*, то есть в *Сутре Амитаюса*, автор советует постоянно держать в сознании (*манасикара*) имя благословенного Амитаюса Татхагаты, который, когда придет время, поможет уйти из этой жизни с успокоенным сознанием.

Этим наставлениям сутр вторит Нагарджуна. В своем *Комментарии к Дашабхумике* (гл. V, «О легкой практике») он пишет, что, если желаешь быстро достичь стадии невозвращения, следует постоянно хранить в исполненном благоговения сознании имя Будды. Если обращать внимание прежде всего на слова, можно усмотреть разницу в терминах «удерживание в сознании» и «произнесение», или «призыва-

ние». На самом же деле удерживание в сознании имени Будды — то же, что и произнесение его устами, про себя или вслух. Смещение центра благоговейного внимания от размышления к произнесению, от воспоминания к призыванию — естественный процесс.

Дао-чо (562—645)<sup>1</sup> в своей *Книге мира и счастья*,<sup>2</sup> являющейся одним из основных источников учения Чистой Земли, цитирует некую сутру. Будды владеют четырьмя способами спасения: 1) посредством устных проповедей, подобных записанным в двенадцати разрядах буддийской литературы; 2) при помощи своего сверхъестественно прекрасного облика; 3) при помощи удивительных способностей, добродетелей и трансформаций; 4) посредством своих имен, произнесение которых устраняет все преграды и обеспечивает возрождение в области пребывания Будды.

К этому Дао-чо добавляет: «Мне думается, что современная эпоха принадлежит к четвертой полутысяче лет после Будды, и нам следует каяться в содеянных грехах, возвращать свои добродетели, произнося имя Будды. Разве не сказано, что, единожды подумав о Будде Амитабхе и произнеся его имя, мы очищаемся от всех грехов, совершенных в перерождениях за восемьдесят миллиардов кальп? Если одна мысль способна достичь столь многого, то насколько больше принесет постоянное размышление о Будде и раскаяние в [греховных деяниях]!» Все последователи нэмбуцу, приходившие к Дао-чо, с энтузиазмом воспринимали его учение. *Нэмбуцу (нянь-фо)* — «размышление о Будде» — постепенно отождествлялось с сёмё — «произнесением имени».

Действительно, произнесение имени более содержательно и действенно, чем размышление о различ-

<sup>1</sup> Один из выдающихся представителей школы Чистая Земля.

<sup>2</sup> *Ань-лэ-цзи*.

ных превосходных духовных добродетелях и физических достоинствах, которыми украшен Будда. Имя несет в себе и являет собой все, что может быть сказано о Будде. Размышление о нем означает удержание в сознании его образа, и в этом случае медитирующего могут посетить все виды галлюцинаций. В случае же произнесения имени все ментальные процессы направлены, скорее, в интеллектуальную сторону, здесь властвует совершенно другая психология.

Мы можем выделить два способа призывания имени Будды, или два способа отношения подвизающегося к объекту его поклонения. В одном случае призывание сопровождается мыслью о том, что «*poten est pitem*»,<sup>1</sup> то есть оно воспринимается как разновидность магической формулы. Тогда само имя рассматривается как обладающее некоей таинственной силой, способной творить чудеса. Например, в *Саддхармапундарики*, в гл. XXIV, где проповедуется поклонение Авалокитешваре, сказано:

«Сила произнесения имени бодхисаттвы-махасаттвы Авалокитешвары лишает [гоблинов и гигантов] способности воплощать свои замыслы». Или: «Не страшитесь, но все в один голос призывайте бодхисаттву-махасаттву Авалокитешвару, подателя безопасности, и будете избавлены от опасности, угрожающей от грабителей и врагов».

В этих случаях имя Авалокитешвары без сомнения обладает магической властью не только над врагами, но и над нечистыми страстями — ненавистью, ослепленностью и т. д. Произносящего его оно одаривает способностью достичь любого желаемого счастья. Гатхи, приводимые в этой главе, описывают все добродетели, проистекающие из Авалокитешвары; от йогина требуется только подумать о нем, то есть произнести его имя. Совершенно естественно, что свет

<sup>1</sup> Имя свято (лат.). — *Прим. пер.*

имени Авалокитешвары, как о нем проповедуется в сутре, вызвал среди ученых последователей школы син горячую дискуссию о том, где истоки чудесной спасительной силы Амитабхи — в его имени или же в его обетах.

Тянь-жу Вэй-цзэ, мастер дзэн эпохи Юань (XIV в.), был сторонником другого способа призывания имени или нэмбуцу. В своем труде, названном *Некоторые вопросы, касающиеся Чистой Земли*, он пишет:

«Нэмбуцу заключается в напряженном размышлении о тридцати двух знаках превосходства Будды. Они должны удерживаться в сознании, доведенном до такого состояния сосредоточенности, что Будда постоянно стоит перед взором медитирующего, неважно, открыты или закрыты его глаза. Узрение Будды еще в этой жизни может прийти и благодаря призыванию его имени, если последнее крепко схвачено сознанием. Вхождение в область присутствия Будды путем призывания его имени предпочтительнее нэмбуцу. Практикуя это призывание, следует сохранять полный контроль над мыслями, чтобы они не блуждали. Пусть мысль постоянно и непрерывно живет в имени Будды, вслух же повторяйте «О-ми-то-фо»<sup>1</sup> (или нэмбуцу). Каждый звук должен отчетливо звучать в сознании. Неважно, сколько раз вы повторите имя, главное — это совершенное соединение мысли и воли, сознания и уст».

В первом случае само имя считается обладающим чудесной силой, особенно в человеческих делах. Оно — магическая формула. Когда Амитабха пожелал, чтобы звук его имени наполнил всю вселенную, хотел ли он, чтобы оно стало своего рода талисманом или же он стремился наделить его нравственной силой, то есть сделать символом того, к чему стремится, чего жаждет человеческая жизнь, чтобы звук его имени вызывал в памяти его добродетели и достоинства, вдохнов-

<sup>1</sup> «А-ми-да-буцу».

ля слышащих имя последовать за ним? Скорее всего, именно последнее имел он в виду. Когда имя произносится, все, что стоит за ним, на что оно указывает, — все это пробуждается в сознании произносящего; более того, в конечном итоге собственное сознание йогина раскрывает в себе глубочайшие источники, открывает глубочайшую, сокровенную истину, которая есть не что иное, как реальность имени, то есть сам Амитабха.

Во втором случае необязательно произносить имя как указатель предполагаемой в нем сущности; цель произнесения — выработать определенный психологический процесс. Имя Будды может повторяться чисто механически, не отсылая повторяющего к носителю имени как объективной реальности. Именно это и произошло в поздней истории практики коанов. Переворот, произошедший в сознании одного старого скупца (не без участия Хакуина, основателя современной версии японской школы риндзай-дзэн), послужит хорошей иллюстрацией того, что я подразумеваю под психологическим процессом, вызываемым к жизни повторением имени Будды.

Одного из многочисленных мирских учеников Хакуина сильно беспокоил его скряга-отец, совершенно порабощенный деньгами, а потому не склонный к восприятию буддизма. Сын просил Хакуина указать ему способ, которым можно было бы отвратить мысли отца от порока. Хакуин предложил следующее: «Пусть скупой старец произносит нэмбуцу всегда, когда вспомнит об этом, и пусть за каждое повторение он получает монету. Если он повторит нэмбуцу сто раз в день, он получит сто монет».

Старик решил, что это — простейший в мире способ заработать деньги. Каждый день он приходил к Хакуину получить плату за нэмбуцу и был верен в своих расчетах, прося ровно столько, сколько раз произнес нэмбуцу. Он был увлечен своими заработками.

Спустя какое-то время он перестал приходить к Хакуину за ежедневной платой. Хакуин послал сына узнать, что случилось с отцом. Как выяснилось, отец был настолько захвачен произнесением нэмбуцу, что забывал вести счет. Именно этого и ждал от него Хакуин. Он посоветовал сыну оставить отца одного на некоторое время, потом же посмотреть, что с ним станет. Совету последовали, и спустя неделю отец сам пришел к Хакуину; свет его глаз говорил о том, через какой благодатный духовный опыт он прошел. Без сомнения, он достиг сатори.

Механическое повторение нэмбуцу, то есть ритмичное, монотонное прознесение имени Будды: «На-му-а-ми-да-бу, на-му-а-ми-да-бу...», — снова и снова, десятки тысяч раз создает состояние сознания, в котором все обычные функции сознания подавляются. Возможно, что это состояние близко к гипнотическому трансу, хотя, конечно, сущностно отлично от последнего своими плодами. Сознание нэмбуцу порождает наиважнейшее прозрение природы реальности, оказывая благотворное и длительное влияние на духовную жизнь посвященного. Гипнотический транс не дает ничего подобного, будучи болезненным состоянием сознания, не приносящим сколь-нибудь ценных плодов.

Что же до различия между практикой коанов и нэмбуцу, то, как уже неоднократно говорилось, оно определено присутствием духа вопрошания в первом и отсутствием интеллектуального элемента во втором.

### 3. Значение сёмё («произнесение имени») в школе дзёдо

После ухода Будды сильнейшим желанием его последователей было увидеть его вновь. Они не могли примириться с мыслью, что такая великая личность, как Будда, совершенно их покинула. Слишком глубоко

было впечатление, оставленное им, чтобы стереться так легко и быстро. Обычно так и бывает с тем, кто велик духом. Мы отвергаем саму мысль об исчезновении с его физической смертью всего, чем он был и чем он владел. Мы жаждем уверовать, что он все еще среди нас, все еще жив, — быть может, не так, как прежде, но все же присутствует хотя бы в том виде, который мы определяем как духовный. И пока мы думаем так, мы, конечно же, когда-нибудь и где-нибудь встретим его.

Так было с Христом, так было и с Буддой. Но Будда жил среди людей, искушенных во всех разновидностях концентрации, называемых *самадхи*, людей, постигнувших принципы практической психологии. В результате появились такие сутры, как *Сутра Медитации (Кангё)* и *Пратьютпаннасамадхи сутра (Хандзусаммай)*, в которых даны детальные руководства для достижения личной встречи и беседы с Буддой или с буддами. Прежде всего необходимо напряженное размышление об ушедшем мастере, пламенное стремление увидеть его еще раз; затем следует духовное упражнение, в котором объект размышления и стремления должен визуализироваться. Таков естественный порядок вещей.

Эта визуализация, по-видимому, развивалась в двух направлениях: номиналистическом<sup>1</sup> и идеалисти-

---

<sup>1</sup> Использование схоластического термина в этом контексте не совсем уместно, но я бы хотел выделить в практике нэмбуцу элемент преобладания имени над всем остальным. При помощи термина «номинализм» я хотел бы дать приблизительное определение того действующего в интенсивном удерживании имени принципа, который считается эффективным средством созревания самадхи единства, то есть возрождения в Чистой Земле Будды Амитабхи. «Идеализм» же или «концептуализм» будут означать позицию философов праджняпарамиты, пытающихся описывать высшую природу реальности посредством абстрактных, в основном негативных, концептуалистских терминов.

ческом. Важно отметить, что обе эти тенденции прослеживаются в одной и той же сутре — *Сампашатика праджняпарамите*,<sup>1</sup> переведенной на китайский Мань-то-ло-сянем из Фунаньгуо в 503 г. н. э. при династии Лян. Эта сутра принадлежит к группе сутр класса праджняпарамиты махаянской литературы. Она содержит сущность философии праджняпарамиты. Наиболее же поразительно и странно то, что две очевидно противоположные тенденции мысли, номиналистическая и идеалистическая, здесь существуют бок о бок. Я склонен подозревать, что пассажи номиналистского направления, столь влиятельного и важного для учения Чистой Земли, включены в сутру позднее. Как бы то ни было, процесс визуализирующей медитации, как правило, замещается в сутре идеализацией состояния Будды, типичной для праджняпарамитских текстов.

Сутра открывается речью Манджушри, в которой он выражает желание общаться с Буддой в истинном облике последнего:

«Для пользы и спасения всех существ я желаю видеть Будду как он есть. Я вижу его тождественного (*татхата*), не-инакового — Будду неподвижности и не-деяния; я вижу Будду свободного от рождения и смерти, формы и не-формы, пространственных и временных отношений, двойственности и не-двойственности, загрязнения и чистоты. Так зримый, он пребывает в своей истине, и это несет благо всем живым существам.

Так лицезрея Будду, [бодхисаттва] освобождается от привязанности и не-привязанности, от накопления и рассеивания...

<sup>1</sup> Существуют три китайских перевода этой сутры. Первый появился в 503 г. н. э., последний — в 693 г. н. э. Она известна как *Сутра Праджняпарамиты*, изложенная Манджушри (*The Buddhist Tripitaka*. Taisho Edition, N 293, 233, 220 (7)).

В таком лицезрении Будды ради блага всех существ сознание его [бодхисаттвы] не привязано к форме существ. Проповедуя всем существам ради обращения их к нирване, он не привязан к форме нирваны. Собрав все вещи в единый порядок ради блага всех существ, сознание не узнает их [как обладающих индивидуальной реальностью]».

В версии Сангхапалы, увидевшей свет несколькими годами позже перевода Мань-то-ло, мы читаем:

«Будда спросил: „Ты действительно желаешь узреть Будду?“».

Манджушри ответил: «Дхармакая Будды не может быть увидена. Я пришел сюда для лицезрения Будды, я сделал это ради всех существ. Дхармакая же Будды — за пределами мыслимости; она бесформенна, безвидна, она не приходит и не покидает; она ни существует, ни не существует; ни видима, ни невидима, она такова, какова она есть; она — предел реальности. Этот свет [истекающий из Будды, одаряя сверхъестественной силой воспринимающих его] есть праджняпарамита; праджняпарамита есть Татхагата, Татхагата — все существа; именно так я практикую праджняпарамиту».

В переводе Мань-то-ло эта праджняпарамита определяется как «беспредельная, безграничная, безымянная, бесформенная, пребывающая за пределами размышлений, не дающая ни опоры, ни зацепки, ни оскорбительная, ни благословенная, ни затемняющая, ни просветляющая, неделимая и непостижимая... Когда это переживается, то говорят, что просветление достигнуто».

Выраженная в этих отрывках мысль полностью совпадает с духом философии сутр праджняпарамиты. О Будде говорится в крайне абстрактных терминах посредством ряда отрицаний. В то время как идея Будды, кажется, не выходит за пределы вербализма (*адхивачана*), Будда все же выступает как нечто большее своего имени (*намадхя*). Сколько ни приве-

ди отрицаний, они не помогут ухватить таковость природы Будды. Это, конечно, не означает, что можно достичь Будды или, что, по сути, то же самое, праджняпарамиты, или высшего просветления, посредством простого повторения его имени. В этом случае произнесение имени Будды следовало бы рассматривать в несколько ином свете. Другими словами, его нужно было бы понимать не в смысле абстрактного отрицания, но в контексте психологического процесса, начало которому полагает повторение. Интересно наблюдать это смещение мысли от концептуализма к психологическому реализму. Давайте посмотрим, что скажет Манджушри о достижении высшего просветления при помощи имени Будды (*намадхя*).

Во второй части *Сапташатика праджняпарамиты* (версия Мань-то-ло) упоминается о самадхи, известной как *и-син*,<sup>1</sup> посредством которого йогин до-

<sup>1</sup> По версии Мань-то-ло-синя — «самадхи одного действия(?)»; в переводе же Сюань-цзана — «самадхи одного строя» (*эканимитта* (?) *вьюхасамадхи*). В санскритском тексте, приводимом здесь, самадхи именуется *экавьюхасамадхи*. *Вьюха* обычно переводится на китайский как *чжуан-янь*, что значит «украшение», «устройство» или «приведение в порядок». Смысл здесь, однако, не в простом обустройстве вещей ради красоты, но в наполнении абстрактной наготы реальности многими формами, и можно понимать этот процесс как близкий, синонимичный «индивидуализации», «особенным сущностям» (объектам). Поэтому *экавьюха* может означать «один особенный объект», тогда *экавьюхасамадхи* может быть понято как «самадхи с одним объектом в поле зрения». Довольно трудно, однако, отождествить слова *син* и *вьюха*, поскольку *син* обычно соответствует *чарье*.

Отрывок, содержащий описание *и-син самадхи*, отсутствует в переводе Сангхапалы, что позволяет предположить его более позднее включение в текст. Возможно, ранний текст *Сапташатика праджняпарамита сутры* сохранял все характерные особенности философии праджняпарамиты и был лишен примесей как визуализирующей медитации, так и номиналистического оттенка мысли.

стигает высшего просветления, входя в область присутствия всех будд прошлого, настоящего и будущего. Приведем это место в переводе Мань-то-ло:

«Существует самадхи *и-син*; когда сыновья и дочери благородных семей практикуют его, они вскоре осуществляют просветление.

Манджушри спросил: „О Благословенный, что такое самадхи *и-син*?”

Благословенный ответил: „Дхармадхату характеризуется единством, и самадхи, обусловленное этим [единством] Дхармадхату, названо самадхи единства (*и-син*). Когда же сыновья и дочери благородных семей желают вступить в это самадхи единства, им следует внимать беседам о праджняпарамите и, согласно услышанному, практиковать; и тогда они смогут вступить в самадхи единства, в котором они реализуют Дхармадхату в аспекте невозвращения, неразрушения, немислимости и беспрепятственности.

Если сыновья и дочери благородных семей желают вступить в самадхи единства, пусть сядут они в уединенном месте, оставив все беспокойные мысли и привязанность к формам; сознание же их должно сосредоточиться на Будде. И пусть они посвятят себя полностью и исключительно рецитации (*чэн*) его имени (*мин*, или *намадхя*), сидя в надлежащей позе, лицом повернувшись к Будде прямо и открыто. Когда же мысли их будут постоянно сосредоточены на Будде, то в мыслях этих узрят они всех будд прошлого, настоящего и будущего...”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> В переводе Сюань-цзана мы не находим упоминаний рецитации имени (*чэн*): «Сыновья и дочери благородных семей, желающие вступить в это самадхи, должны удалиться в уединенное место, далекое от суеты, сесть со скрещенными ногами, избегая мыслей о любых формах; пусть они, ради всех живых существ, в собранном и сосредоточенном сознании удерживают имя [Будды], размышляя о его личности, повернувшись к Будде лицом, сохраняя правильное положение.

В тексте Мань-то-ло содержится странная смесь философии праджняпарамиты и визуализации Будды с помощью его имени, повторяемого с сосредоточенностью на единственной мысли. В тексте Сюань-цзана речь идет о размышлении над совокупностью личностных особенностей образа Будды в связи с одновременным удерживанием в сознании его имени, что до некоторой степени находится в противоречии с идеей первого текста. В последнем упор сделан на произнесение имени, без каких-либо ссылок на визуализацию личных особенностей природы Будды. В то же время йогину обещают узрение не только одного Будды, чье имя повторяется, но всех будд прошлого, настоящего и будущего. Именно это предпочтение словесного или номиналистического повторения размышлению и визуализации составляет аспект, который чрезвычайно важен в учении Чистой Земли.

В *Пратьютпанна самадхи сутре*<sup>1</sup> визуализирующая медитация также сливается с номиналистическими тенденциями мысли. Тема беседы — объяснение бодхисаттве Бхадрапале процесса реализации самадхи, известного как *пратьютпанна*, в котором перед йогиним предстают все будды десяти сторон света, го-

---

Если мысли их постоянно будут сосредоточены на этом единственном Будде, они увидят всех будд прошлого, настоящего и будущего».

В санскритской *Саптамшатики* мы находим только «*tasya pāmadheyam grahitavyam*» (Необходимо сосредоточить свои мысли на его имени (санскр.). — *Прим. отв. ред.*).

<sup>1</sup> Также известная как *Сутра бодхисаттвы Бхадрапалы*, названная так по имени собеседника Будды. Существует четыре дошедших до нас китайских перевода этой сутры. Первый был осуществлен Лоу-цзя-цзянем около 179 г. н. э. Этот текст — один из наиболее авторитетных источников учения Чистой Земли. См. также сноску на С. 193 настоящего очерка.

товые ответить на все его вопросы. Йогин должен обладать следующими качествами для практики этого самадхи: 1) он должен питать великую веру в Будду; 2) он должен в высшей степени напрячь и задействовать всю свою духовную энергию; 3) он должен обладать полным и глубоким пониманием Дхармы; 4) ему следует постоянно находиться в общении с добрыми друзьями и достойными учителями. Если эти условия выполняются и самадхи доведено до зрелости, тогда благодаря, во-первых, поддерживающей и подкрепляющей йогина силе Будды; во-вторых, силе самого самадхи; в-третьих, силе, исходящей от соединенных в йогине достоинств, все будды явятся перед йогиним подобно образам, отражаемым в зеркале.

Вначале йогин слышит об имени Будды Амитабхи и о его Чистой Земле. При помощи этого имени он визуализирует все превосходные и исключительные черты Будды, такие как тридцать два основных признака великого мужа и восемьдесят малых. Йогин также визуализирует всю блистательную славу Будды, в сосредоточенном единомыслии размышляя (*нянь*) о его имени.

Достигнув полноты и совершенства в этом упражнении, йогин очищает свое сознание от всего, что загрязняет его. Когда сознание очищено, Будда отражается в нем; в конечном итоге сознание и Будда становятся одним, отождествляются так, как если бы сознание видело себя или Будда смотрелся бы в свое отражение; в то же время йогин не осознает этого самоотожествления. Пребывание в такой неосознанности есть нирвана. Вторжение самой незначительной мысли опрокидывает равновесие тождественности, порождая мир слепых увлечений.

Строго говоря, сомнительно, чтобы сутра действительно придавала такое значение имени и его повторению, как на этом настаивают последователи Чистой Земли. Насколько мы можем судить, визуализация

здесь не менее значима, чем размышление об имени. Правда, не будь имени, сознанию не за что было бы ухватиться; даже объективно существующее не существует для нас, пока оно не названо. Как только вещь обретает имя, определяются ее отношения с другими вещами, и ее значимость раскрывается во всей полноте. Амиитабха не существует, когда мы не можем призвать его по имени; в каком-то смысле наименование и есть творение. Но, с другой стороны, одно только именование не несет в себе реальной действительности, оно не столь уж производительно, если за ним не стоит соответствующая ему реальность. Просто сказав слово «вода», мы не утолим жажды; если воду визуализировать, если мысленно представить образ водного источника, слово «вода» дает психологически более реалистический результат. Но только оказавшись вблизи источника чистой воды, отпив из него, мы утолим жажду.

Создаваемая одной лишь волей и воображением, наполняющая умственный взор картина может быть в высшей степени интенсивной, но у человеческих сил, естественно, есть предел. Когда этот предел достигнут, прыжок в пропасть возможен только при наличии поддерживающей силы будд десяти сторон света. Таким образом, имя, отражение (или визуализация) и актуализация составляют тот естественный порядок вещей, который играет столь важную роль в системе учения Чистой Земли.

Благодаря пиетистскому синтезу Шань-дао (умер в 681 г.) визуализирующая медитация, номиналистическая установка и возрождение в Чистой Земле могли быть оформлены в систему, активно действующую в виде нэмбуцу, то есть в виде практики неустанного и сосредоточенного произнесения имени Будды Амиитабхи. После Шань-дао визуализация постепенно уступила место номинализму, захватившему всю школу Чистой Земли. В Китае примерно в то же время,

то есть одновременно с повсеместным распространением номинализма, все большее влияние приобретала практика коанов. В Японии же основание школы Чистой Земли как независимой общины способствовало укреплению нэмбуцу, то есть нэмбуцу, производимому вслух.

Это смещение акцента с идеализма на номинализм, с однонаправленного мышления на рецитацию вслух можно проследить на примере следующего отрывка из *Ань-лэ-цзи* Дао-чо, где содержится рассуждение о том, как следует практиковать нэмбуцу:

«Это подобно тому, как на человека, путешествующего по диким и пустынным местам, нападает разбойник. Разбойник яростно замахивается мечом на путника и готов в случае неповиновения убить его. Путник же, пытаясь спастись бегством от близкой и неотвратимой опасности, вдруг видит перед собой реку. По пути к ней он думает: „Когда я добегу до реки, должен ли я переправляться через нее в платье или лучше снять его? Хватит ли мне времени, чтобы раздеться? Но даже если я прыгну в реку в одежде, мой голова и шея не будут защищены от нападения“. В этот критический момент он не думает ни о чем, измышляя лишь способ переправы через реку. Все его сознание поглощено только этим. Так же и с последователем нэмбуцу. Когда он думает о Будде Амиитабхе, его сознание должно быть занято только одной мыслью, не оставляющей места ничему другому. Размышляет (*нянь*) ли он о Дхармакае Будды или же о его сверхъестественных силах, о его праджне и о свете, исходящем от его пучка волос, или же о его физическом облике и о его изначальном обете, он должен непрерывно произносить (*чэн*) имя Будды. Когда он будет совершенно поглощен этой единственной мыслью так, что в сознании его не останется места ни для чего другого, он обязательно сподобится перерождения в стране Будды».

В критический момент, подобный описанному в этом тексте, сомнительно, чтобы в сознании практикующего нэмбуцу осталось место для рефлексии. Все, что он в состоянии делать, — это произносить имя Будды, ибо он не располагает свободным психологическим временем, которое можно было бы посвятить размышлению о добродетелях Будды, его силах и облике. В этом случае его нэмбуцу может быть только *сэмё* (*чэн-мин*, буквально — «произнесение или выговаривание имени»). Выговаривание имени Будды, то есть повторение нэмбуцу, поглощает все его существо. Это все, что он в состоянии делать осознанно в данный момент, и никакая другая мысль не может войти в поле его сознания.

В своем комментарии к *Сутре медитаций* Шань-дао выделяет два вида практики нэмбуцу — «правильную» и «смешанную». «Правильная практика» заключается в сосредоточенном однонаправленном размышлении (*нянь*) об имени Будды Амитабхи. Но и здесь «размышление об имени» бессмысленно без тщательного выговаривания его. Такой образ размышления действителен только тогда, когда голосовые нервы и мускулы находятся в движении, аккомпанируя умственным представлениям. Сомнительно, возможно ли мышление вообще, глубокое или примитивное, без мускульного движения, каким бы незаметным, легким ни было последнее.

В добавление к этому психологическому обстоятельству философы Чистой Земли предлагают теорию о том, что имя (*намадхя*) содержит в себе все достоинства Будды, то есть все внутренние достижения и достоинства, принадлежащие Будде Амитабхе, такие как четвероякое знание, тройственное тело, десятиричная сила, четвероякое бесстрашие и прочие. В нем же содержатся все внешние функции и достоинства Будды Бесконечного Света: превосходные черты его облика, просвещающие лучи его света, его беседы о

Дхарме, его спасительные деяния и прочее.<sup>1</sup> Таким образом, как мы увидим далее, психология и философия объединенными усилиями выводят выговаривание имени на первый план учения нэмбуцу.

Гэнсин (942—1017), один из основоположников школы *дзёдо* (Чистая Земля) в Японии, в своей работе *Удзё-ёсю* (II. 1) поднимает следующий вопрос: «Достигается ли самадхи нэмбуцу посредством чистой медитации или это происходит благодаря произнесению нэмбуцу вслух?» И отвечает на него, цитируя *Мака-сикан* Тися-дайси (по-китайски — *Мо-хэ-чжи-гуань* Чжи-чжэ Да-ши):<sup>2</sup> «Иногда рецитация и медитация идут рука об руку; иногда медитация предшествует рецитации; иногда первой идет рецитация, затем — медитация. Когда рецитация и медитация следуют друг за другом, постоянно сменяя друг друга, тогда каждая мысль и каждый звук сосредоточены только на Амитабхе».<sup>3</sup> В этом отрывке, как мы ви-

<sup>1</sup> Из *Отрывков о нэмбуцу и изначальных обетах* Хонэна (*Сэндзяку нэмбуцу хонгансю*), часть 1. Здесь Хонэн пытается разъяснить свою позицию основателя школы нэмбуцу в Японии.

<sup>2</sup> *The Taisho Tripitaka*. N 1911.

<sup>3</sup> Затем Гэнсин цитирует другого авторитетного автора школы *дзёдо*, Хуай-ганя: «Согласно *Сутре медитаций*, человек утомленный или снедаемый тревогой не располагает временем для размышлений о Будде; по совету друзей он принимается за повторение имени Будды Амитабхи, и ему удается не прерывать своего повторения, отдаваясь ему всем сердцем. Точно так же пусть жаждущие достичь самадхи в нэмбуцу неустанно повторяют имя Будды вслух, не прерываясь ни на минуту, и тогда они обязательно реализуют самадхи и узрят святую общину будд столь же ясно, как при свете дня. Чем громче, на пределе своего голоса, вы повторяете имя Будды, тем легче достигнете самадхи в нэмбуцу. Если же голос ваш недостаточно громок, сознание легко может уклониться от пути. Йогин сам поймет это — нет нужды в указаниях со стороны».

дим, произнесение нэмбуцу вслух еще не заняло безусловно центрального места.

Только Хонэн (1133—1212), следуя учению Шань-дао, поставил нэмбуцу во главу угла. После него повторение имени Будды стало важнейшей практикой в школе Чистой Земли, последователи которой жаждали возрождения в Земле Будды Амиды. Восхваление добродетелей Амиды, приношение ему даров, сотворение поклонов, чтение сутр и созерцание его — все это никоим образом не забывается, но отныне главным актом благочестия становится повторение имени (*чэн-мин*). Йогин, постоянно произнося с благоговением имя Будды, — сидя или лежа, стоя или двигаясь, — спустя некоторое время, без сомнения, будет взят Амидой в свою обитель счастья. Эта практика, согласно мастерам школы дзэдо, полностью согласна с учением сутр, то есть с изначальными обетами Будды.

Чтобы подкрепить эту точку зрения, Хонэн снова цитирует Шань-дао, который полагал, что нэмбуцу — более легкая практика по сравнению с другими практиками поклонения. На вопрос, почему сосредоточенное повторение оттеснило медитацию на второй план, Шань-дао отвечает так: «Потому что на пути чувствующих существ столь много преград, а мир, в котором они живут, полон утонченных искушений; потому что сознание их всегда в смятении, ум груб и неуклюж, дух блуждает, где придется. Поэтому медитация — не их дело. Сжалившись над ними, Будда посоветовал им сосредоточиться на произнесении имени и практиковать его неустанно; делающие так будут вновь рождены в Земле Амиды».

Далее Хонэн утверждает, что размышление или медитация и есть повторение, то есть они, с его точки зрения, совпадают: размышлять об Амиде значит повторять его имя, и наоборот. *Нэмбуцу*, или «размышление о Будде», таким образом, совершенно слилось с

*сёмё*, «повторением и выговариванием имени»; медитация превратилась в повторение. Направление буддийской философии, условно обозначенное нами как номиналистическое, полностью овладело умами последователей школы Чистой Земли, когда им открылось присутствие в имени элемента, недоступного пониманию. Теперь я намерен рассмотреть психологическое значение этого произносимого вслух нэмбуцу, а также выяснить его отношение к практике коанов.

#### 4. Психология сёмё и отношение его к практике коанов

Наряду с произнесением нэмбуцу вслух Хонэн и его предшественники не забывали подчеркивать, как важно и необходимо, чтобы сердце практикующего было исполнено веры. Созерцание Будды как обладающего всеми добродетельными свойствами и тридцатью двумя признаками великого существа несомненно требует напряженнейшей концентрации и может превосходить физические возможности обычного человека. В сравнении с этим повторение имени представляется гораздо более легким делом.

Имя можно уподобить алгебраическому символу: подобно тому как символы *a* или *s* могут обозначать любое число, имя Амиды можно рассматривать как представляющее все, что содержится в понятии Будды, — не только самого Амиды, но и всех будд, которым несть числа. Произнося его имя, человек погружается в глубины своего религиозного сознания. Однако простое произнесение не принесет плодов, оно бессмысленно; звук имени должен стать результатом глубоких размышлений, усердных исканий, великой веры, которые если и не предшествуют, то должны хотя бы сопутствовать выговариванию. В этой практике уста и сердце следует привести в совершенное согласие.

В этой разновидности нэмбуцу сознание сосредоточивается на имени, а не на внешней форме Будды. Тридцать два признака его величия не отражаются в сознании йогина. Имя занимает все поле сознания. В *Малой Сукхавативьюхе*<sup>1</sup> мы читаем: «amitāyusas tat-hāgatasya namadheyam śroṣyati śrutvā ca manasikariṣyati...» («Пусть услышит он имя Татхагаты Амитаюса и, услышав его, сохраняет его в уме...»).

Китайский автор переводит слово *манасикари* как *чжи-ци*, что значит «удерживать предмет мысли неподвижно в сознании». Имя помещено в центр внимания, оно произносится не только устами, но и сердцем. Без сомнения, этот вид нэмбуцу оказывает значительную помощь в концентрации. Призывание образа Будды чревато многими психологическими опасностями и отклонениями: посвященный может стать неизлечимой жертвой галлюцинаций. Озвучивание является великим шагом к достижению истинного религиозного самадхи.

Цель нэмбуцу, как мы это ясно увидели, часто трансформировалась. Первоначально это было памятованием о Будде, тоской по ушедшему учителю, стремлением узреть его вновь — желание естественное и очень человеческое. Позже целью практики стало вхождение в мир идеализированного Будды, вечно пребывающего в Земле чистоты и счастья. Наконец, явно выраженной целью сосредоточенного удерживания имени в сознании стало снискание милостивого внимания Будды к грешному посвященному. Мастера школы Чистой Земли интерпретировали эти изменения как полностью согласующиеся с учением Будды, развернутом в различных сутрах этой школы.

Встает следующий вопрос: можно ли говорить о наличии некоего психологического фона, обусловившего эту трансформацию? Нет ли у произнесения

нэмбуцу вслух некоей имплицитной, неявной цели? Является ли направление адепта к Чистой Земле Амиды единственным предметом этой практики? Было ли в психологическом опыте мастеров нечто, быть может не до конца ими осознанное, что побудило их проповедовать простое произносимое вслух нэмбуцу вместо других религиозных деяний, таких как чтение сутр, медитации над Буддой, поклонение ему, пение гимнов, восхваляющих его?

Когда поставлена цель нравственного, духовного возрастания, простое произнесение имени, будь это даже имя Святейшего, не кажется столь же действенным, как медитирование над ним и чтение его проповедей. Рекомендую произносить нэмбуцу вслух, учителя Чистой Земли искренно верили в сутры. Но сутры говорят о многом, и на их основе можно было развить и другие учения. Ибо сутра, как и любое религиозное произведение, несет в себе возможность самых разнообразных интерпретаций, отвечающих личному опыту читателя.

Очевидно, что развитие нэмбуцу, произносимого вслух, наряду с философской и религиозной должно было иметь психологическую основу. Хотя, конечно, именно философский аспект в основном — и это обстоятельство было вполне осознанно — направлял религиозное сознание учителей.

Было бы противно рассудку видеть в психологии нэмбуцу вслух единственное основание учения Чистой Земли. Такие понятия как грех, реальность страданий, всеохватная любовь Амиды также являются существенными факторами. Но целью моего настоящего исследования будет анализ именно психологической стороны.

Дать имя — значит различить, различить — значит опознать реальность индивидуального объекта, сделать его доступным человеческому пониманию и сердцу. Поэтому выговаривая имя, мы чувствуем, что

<sup>1</sup> *Anecdota Oxoniensia*. Arian Series. Vol. I, pt II. P. 96.

и сам предмет здесь, с нами. Постепенное превращение размышления о Будде в произнесение, выговаривание его имени было процессом в общем совершенно естественным. Особого внимания заслуживает то обстоятельство, что имя Будды на протяжении всей истории почитания его в Китае и Японии сохранило свою первоначальную санскритскую форму, а вернее, ее транслитерацию.

Почему же к Будде не обращались по-китайски или по-японски, а использовали только первоначальное санскритское слово, несколько трансформированное? «*Наму Амида Буцу*» и «*Нань-у О-ми-то-фо*» — так на японском и китайском читается санскритское «*намо амитабхая буддхая*». *Намо*, или *намас*, означает «поклонение», или «приветствие, отдавание чести», *амитабхая буддхая* — «Будде Бесконечного Света», что по-китайски звучит как «*гуэй и у лян гуан фо*». Почему бы им не сказать просто «Поклоняюсь Будде Бесконечного Света» вместо «*Наму Амида Буцу*» или же «*Нань-у О-ми-то-фо*»?

Эти транслитерации не имеют смысла для японского или китайского обыденного сознания, поскольку это просто модификация санскритских звуков, очевидно лишенных смысла. Для китайца или японца они — разновидность *дхарани* или *мантры*, которые должны произноситься на языке оригинала, без перевода. Ведь если *дхарани* перевести на другой язык, оно, лишенное рационального смысла, останется просто набором звуков. В чем причина того, что рациональность уступает дорогу не-рациональности, смысл — бессмыслице, ясность — темноте, различность — неразличности? К чему это постоянное «*Наму Амида Буцу*, *Наму Амида Буцу*»?

На мой взгляд, причину следует искать не в магической силе имени, но, скорее, в психологическом эффекте, производимом повторением. Присутствие рационально постижимого смысла вызывает бесконеч-

ный ряд идей, чувств: сознание включается в работу, порождая логические хитросплетения или неодолимо погружаясь в трясину воображения и ассоциаций. Но при повторении бессмысленных звуков сознание останавливается, не находя повода к блужданиям. Здесь нет пространства, куда могли бы вторгнуться образы и галлюцинации.

Используя буддийские метафоры, можно сказать, что внешняя пыль различий скрывает изначально ясную поверхность внутреннего зеркала просветления.

Чтобы избежать этой трагедии, необходимо лишить звуки голосового нэмбуцу умопостижимого смысла. Перерождению нэмбуцу размышления и медитации в произносимое вслух предшествовал некий психологический опыт мастеров, желавших сосредоточить сознание на природе (или буддовости), а не на личности Будды. Мысль о личности Будды, как они полагали, требует наличия высшей деятельности духа, не всегда, однако, ведя к подлинным достижениям.

Мастера дзёдо всегда подчеркивали важность тройственной установки сознания, которая должна сопутствовать проговариванию нэмбуцу вслух. Установка эта определяется следующими составляющими: 1) искренность сердца, 2) направленная вовнутрь вера, 3) стремление к Чистой Земле. Без этих субъективных факторов никакое нэмбуцу — сколько бы раз оно ни было произнесено — не поможет посвященному достичь желанной цели. Вместе с тем мастера столь усердно проповедовали так называемый легкий метод спасения, стремясь в наиболее убедительном свете выставить необходимость практики нэмбуцу «вслух», что в конечном итоге важность соблюдения этих субъективных условий отступала на второй план. В результате последователи школы Чистой Земли иногда чересчур увлекаются речевым нэмбуцу, пренебрегая правильными субъективными условиями.

Едва ли такую практику можно считать правильной. И все же, неужели в позиции мастеров нет ничего, что могло бы послужить оправданием этой ложной тенденции? Разве они не подчеркивали важность субъективных факторов как сообщающих максимальную действенность нэмбуцу «вслух»? Так ли важно для достигшего требуемого внутреннего состояния, посвятит он себя чтению сутр, поклонам или произнесению вслух нэмбуцу? Но мастера, особенно школы дзёдо, последователи Гэнку и Хонэна, неуклонно настаивают на произнесении имени Будды в форме «Наму Амида Буцу» как на существеннейшей практике, вытесняющей все остальные упражнения на второй план. Согласно этим мастерам, именно «Наму Амида Буцу» обеспечивает возрождение в Блаженной Земле.

Если признать последнее возможным, тогда следует предположить, что произнесение нэмбуцу вслух совершает таинственную работу в глубинах сознания йогина. Когда неустанным повторением имени Будды создается определенное состояние сознания, не сам ли Будда овладевает сознанием, внушая практикующему уверенность в будущей судьбе? Такая ли психология была целью Шань-дао, Хонэна и других учителей школы дзёдо?

Когда такие великие наставники дзёдо, как Шань-дао, Дао-чо и Хуай-гань указывают два пути к возрождению в Чистой Земле, а именно произнесение нэмбуцу и практикование других достойных деяний, решительно отдавая предпочтение первому пути как более согласному с учениями сутр; когда они отождествляют «размышление» и «медитацию» (*нянь* — на китайском; *анусмрити* — на санскрите) с «озвучиванием», или «произнесением» (*чэн*), говоря, что размышлять о Будде — значит произносить его имя, где находят они основание для подобной идентификации — в логике или же в психологии? С точки зрения

логики, напряженное размышление о предмете не предполагает произнесения его имени; размышление не зависит от выговаривания имени вслух, в том числе и тогда, когда в медитации сознание погружается в предмет благоговейного почитания. Но, будучи еще и психологическим актом, размышление об абстрактных предметах находит поддержку как в рассматривании неких графических изображений, букв, диаграмм, так и в произнесении имен, про себя или вслух. Основываясь на этом психологическом факте, мастера, должно быть, и пришли к выводу, что размышление о Будде есть произнесение его имени, что размышление и произнесение идентичны.

Хуай-гань<sup>1</sup> в своем комментарии к известному отрывку из работы *Да-цзи юэ-цзан цзин* говорит:<sup>2</sup> «Посредством великого размышления ты достигаешь лицезрения великого Будды, посредством же малого размышления лицезрешь малого Будду. Великое размышление означает призывание [имени] Будды с большими усилиями; малое же размышление — с малыми».

Я не совсем уверен, что точно понимаю смысл «лицезрения малого и большого Будды», но этот отрывок несомненно показывает, какое большое значение наставники придавали громкому произнесению нэмбуцу. Чем напряженнее мускульное усилие, с которым мы произносим имя Будды, тем более высокой концентрации мы достигаем, а следовательно, более действенным будет удерживание в сознании «Наму Амида Буцу».

Каковы бы ни были доктринальные интерпретации этого факта, в психологическом опыте учителей, без сомнения, должно было присутствовать нечто, что позволяло им утверждать тождество мышления (*нянь*) и

<sup>1</sup> Цитируется Хонэном в его *Сэндзяксю*, часть I.

<sup>2</sup> *Чандрагарбха*, перевод на китайский осуществлен Нарендраяшасом в 550—577 г. н. э.

произнесения (*шэн*). Не напоминает ли вам это о дзэн, адепт которого твердит неустанно свое «У!» сегодня, завтра, и так без конца?<sup>1</sup> Не отсюда ли это истощение всех сил в произнесении нэмбуцу целыми днями, день за днем, множество раз в день — по десять, пятьдесят, до ста тысяч раз? В Киото есть храм школы дзёдо, носящий название «Один миллион раз», что указывает на число повторений нэмбуцу. То обстоятельство, что вокализация, или озвучивание, способствует концентрации, легло в основу доктрины нэмбуцу (*сёмё*, или *шэн-мин*).

Если имя Будды повторяется с такой частотой, десять или двадцать тысяч раз непрерывно, практика становится механической, без сознательного усилия и, следовательно, без сознательной реализации трех условий посвящения. Можно ли эту механизацию рассматривать как действенный путь к перерождению? Разве тот, кто посвятил себя нэмбуцу, не должен сделать решительное усилие, чтобы наконец достичь зрелости в своей вере и практике? Порождается ли этим постоянным бессмысленным бормотанием определенное чувство уверенности в сознании посвященного, чувство, не допускающее сомнений в грядущем перерождении в Чистой Земле и спасении силой милости Амиды?

Когда нэмбуцу выливается в произнесение дхараны, в котором отсутствует сознательное обращение к смыслу, буквальному и благочестивому, оно приводит к такому состоянию сознания, при котором сметаются прочь все дрейфующие на поверхности идеи и чувства. Говоря в этических терминах, это ситуация невинности, поскольку в ней нет различия добра и зла, и поэтому учителя дзёдо утверждают, что нэмбуцу уничтожает все грехи, свершенные в течение бесчисленных предыдущих жизней.

<sup>1</sup> См. одно из писем Кун-гу Хуна.

Многочисленное повторение «Наму Амида Буцу»<sup>1</sup> имеет аналог в суфизме, последователи которого повторяют имя «Аллах». Р. А. Николсон в своих *Исследованиях исламского мистицизма*<sup>2</sup> отмечал, что это практикуется «как метод, используемый исламскими мистиками для осуществления *фана*, или ухода от своей самости». Примерно об этом говорил Паскаль: «*Oubli du monde et de tout hormis Dieu*».<sup>3</sup>

Мы не можем поверить в то, что простое повторение «Наму Амида Буцу» гарантирует посвященному перерождение в Чистой Земле, несмотря на все уверения в этом, содержащиеся в сутрах дзёдо или высказанные учителями данной школы. Только тогда повторение достигнет своей цели, когда оно произведет в верующем определенную трансформацию сознания. Не та ли это реализация, которая известна как самадхи нэмбуцу, или самадхи единственности (*экавьяха*)?

Во второй части *Анракусю (Ань-лэ-цзи)* Дао-чо отрывки, посвященные самадхи, заимствованы из разных сутр. Автор старается показать, что самадхи — это действенный способ войти в мир всех будд прошлого, настоящего и будущего. Но, с точки зрения спасения (или просветления), какая польза в узрении будд, если даваемые ими уверения в спасении не вызывают в сознании адепта ощущения истинности переживания? Узрение Будды должно объективно соотноситься с внутренней реализацией, которая, если мы говорим о психологии, представляется более важной темой для рассмотрения.

Есть одна сутра, носящая название *Босацу нэмбуцу саммай кё*, которая впервые была переведена на

<sup>1</sup> На практике это произносится как что-то вроде «*нам ман да бу, нам ман да бу...*».

<sup>2</sup> R. A. Nicholson. *Studies in Islam Mysticism*. P. 7—9.

<sup>3</sup> «Забвение мира и всего, кроме Господа» (фр.). — *Прим. пер.*

китайский язык Дхармагуптой в эпоху Суй. В ней даются подробные наставления к практике самадхи нэмбуцу. Согласно этой работе, главное преимущество самадхи состоит в том, что оно позволяет реализовать высшее просветление. Очевидно, вхождение в мир всех будд не означает узрения их как сообщества духовно просветленных существ, не означает и объединения с ними в сфере, запредельной всем формам существования. Адепта убеждают в необходимости практики нэмбуцу для узрения будд, но, когда он действительно входит в самадхи, он видит их совершенно иначе, чем предполагал до того.<sup>1</sup>

Хонэн в своем труде *Сэндзякусю* (часть II) приводит отрывок из *Жизней благочестивых последователей школы Чистой Земли*, где рассказывается о достижении самадхи Шань-дао. Согласно этому изложению, самадхи, помимо всего прочего, дарует проороческое прозрение духовного состояния окружающих; например, там упоминается о том, что Шань-дао рассказывал о прошлых жизнях своего учителя Даочо, а также о перерождении последнего в Земле Амиды.

Но, предположив, что самадхи не в состоянии идти дальше стяжания такого рода чудесных способностей, мы вынуждены были бы признать, что у него мало общего с духовным укреплением и уверенностью в освобождении. В самадхи, достигаемом посредством нэмбуцу, должно быть нечто большее. Учителя школы Чистой Земли слишком упорно выдвигали на первый план религиозные воззрения, касающиеся рождения после смерти, и пренебрегали психологическим эффектом, производимым постоянным повторением «Наму Амида Буцу». Они были поглощены постоянным напоминанием об этом веке упадка, в который

<sup>1</sup> Ниже приводится история Хакуина о двух последователях дзёдо. См. С. 207—208.

так трудно сохранять и поддерживать чистую форму буддизма. Они не уставали уверять, что в этих удручающих обстоятельствах произнесение имени Будды — лучшее, простейшее и вернейшее средство, которое позволит существам эпохи деградации войти в страну будд и погрузиться в океан их бесконечной любви.

Синран развил эту идею до ее полного логического завершения, утверждая, что возрождение в Чистой Земле может быть обеспечено всего лишь десятикратным повторением имени Будды, которое «не предполагает ни особого, совершаемого в тиши и безмолвии созерцания Будды, ни напряженного размышления о нем, нужно одно простое произнесение его имени». Мне трудно поверить, что учителя, бесконечно уверяя учеников в необходимости произносить нэмбуцу один или десять раз, — чтобы уж наверняка быть услышанными Буддой, — совершенно не отдавали себе отчета в особой психологии нэмбуцу.

## 5. Цель практики нэмбуцу

В этой связи можно задаться вопросом: что бы ни содержало в себе самадхи, какова действительная цель нэмбуцу — рождение в Чистой Земле или же само самадхи? Быть может, самадхи — это некое предвкушение рождения? Ни один из учителей дзёдо, насколько мне известно, не высказывался с полной ясностью по этому вопросу. Но если такая постановка вопроса допустима, то не может ли самадхи рассматриваться как субъективный или психологический аспект упражнения нэмбуцу, а рождение — как аспект объективный и онтологический?

В этом случае самадхи и рождение являются одной и той же, но по-разному описываемой вещью. Вместе с тем если самадхи достижимо в этой жизни, а рожде-

ние свершится только после смерти, то необходимо отметить, что самадхи тождественно рождению в специфическом смысле. Рождение не может описываться как явление объективное и временное, оно доступно нам лишь в форме субъективной уверенности в его неизбежности. Если это так, то рождение должно означать духовное возрождение и тем самым может считаться тождественным самадхи.

Этот взгляд на самадхи находит поддержку в произведении *Андзин кэцудзёсё* неизвестного автора, одном из центральных трудов, посвященных учению школы дзёдо. Автор утверждает, что реализация самадхи дает незыблемое основание вере в изначальный обет Амиды, дарующей посвященному уверенность в грядущем перерождении. Ибо самадхи приходит, когда сознание посвященного совершенно отождествлено с сознанием Амиды, так что всякая мысль о двойственности уничтожена, стерта с его поверхности. Это заключение — не только логическое, но и основывающиеся на действительном положении дел — связано с неизбежным признанием того, что в основе всей структуры буддийской философии лежит идеалистический монизм, что справедливо даже для реалистического дзёдо. В *Сутре созерцания* мы читаем:

«Будда сказал Ананде и Вайдехи: „Увидев это, вы должны размышлять о Будде. Вы спросите — как? Каждый Татхагата Будда имеет свое тело в духовном мире (*дхармадхату*) и входит в сознание каждого чувствующего существа. Поэтому, когда вы думаете о Будде, ваше сознание само украшается тридцатью двумя признаками величия и восемьдесятю меньшими признаками превосходства. Ваше сознание преобразуется в природу Будды; это сознание есть не что иное, как сам Будда. Океан истинного всезнания, которым владеют все Будды, разливается в вашем сознании и мысли. Поэтому вы должны сосредоточенно

погрузиться в созерцание Татхагаты Будды, который есть Архат и Совершенно Просветленный”».

В *Пратьютпанна самадхи сутре*,<sup>1</sup> которую мастера дзёдо рассматривают как один из основных источников своего учения, Будда говорит:

«И вот, Бхадрапала, когда молодой изящный человек желает увидеть свой собственный облик, уродливый или прекрасный, он берет чашу с очищенным маслом или же с чистой водой, кристалл или зеркало. Когда же один из этих четырех предметов отразит его образ, он точно будет знать, какой у него облик — безобразный или красивый. Бхадрапала, полагаешь ли ты, что увиденное молодым человеком в одном из четырех предметов всегда существовало там?»

Бхадрапала ответил:

— Нет, о благословенный.

— Следует ли понимать отражение как не-сущность?»

— О нет, благословенный.

— Следует ли понимать его как находящееся вне отражающих предметов?»

— О нет, благословенный. Ведь и масло, и вода, и кристалл, и зеркало — все они прозрачны, чисты, не замутнены грязью или пылью и отражают образ того, кто стоит перед ними. Образ не исходит из отражающего предмета, не попадает в него извне, он не создается искусственно, но и не возникает сам собой. Образ приходит ниоткуда, исчезает в никуда, он не подвержен рождению и смерти, у него нет постоянного пристанища.

<sup>1</sup> Первый китайский перевод осуществлен Чжи Лоу-цзячанем, пришедшим в Китай во второй половине второго века, в эпоху поздней Хань. Английский перевод сделан с китайского перевода Джнянагупты (568 г. н. э.), поскольку этот вариант отличается большей ясностью, хотя последователи школы Чистой Земли, как правило, используют перевод Чжи Лоу-цзя-чяня. См.: *Taisho Tripitaka*. N 416—419.

Когда Бхадрапала закончил говорить, Будда сказал:

— Бхадрапала, все это так, как ты говоришь. Когда отражающие предметы чисты и ясны, образ отражается в них без помех. Так же и с бодхисаттвой. Когда он созерцает будд, сосредоточившись на одной этой мысли, он видит их; явившись ему, они остаются с ним; оставаясь с ним, они объясняют ему все, что он желает понять. Просветленный ими, он исполнен радости. Теперь он размышляет так: „Откуда пришли эти будды? Куда исчезло это тело, бывшее моим?“ Так размышляя, он видит, что все Татхагаты приходят из ниоткуда и в никуда удаляются. Также и с моим собственным телом — не существует пути, которым оно пришло, не может быть и возвращения.

И снова он размышляет: „Этот тройственный мир существует только благодаря сознанию. В соответствии со своими мыслями я вижу себя в своем собственном сознании. Мое узрение Будды исходит из моего сознания, оно согласно с ним. Мое сознание и есть Будда, мое сознание есть Татхагата. Мое сознание есть мое тело, сознание видит Будду, сознание не знает себя, оно не видит себя. Когда мысли приходят в движение, тогда существует нирвана. Все вещи в самих себе не имеют реальности, они возникают благодаря мысли и законам изначального происхождения (*пратитьясамутпада*). Когда мысль исчезает, исчезает и сам мыслящий“.

Ты должен знать, Бхадрапала, что все бодхисаттвы посредством самадхи достигают великого просветления».

Рассматривая с этой абсолютно идеалистической позиции нэмбуцу-самадхи, реализуемое посредством постоянного повторения «Наму Амида Буцу», мы можем утверждать, что и самадхи, и утверждение веры в Будду, и уверенность в грядущем возрождении в

Земле чистоты относятся к одному и тому же психологическому факту, лежащему в основе доктрины дзёдо.

В своем комментарии к *Сутре созерцания* Хонэн говорит, что посвященный, отдаваясь исключительно практике нэмбуцу, день и ночь произнося имя Будды, — сидит он или стоит, лежит или идет, — должен уподобиться человеку, потерявшему способность чувствовать, должен стать глухим, немым или же идиотом. Неважно, сколько это продлится — день, два, неделю, месяц или несколько лет. Когда же практика осуществляется должным образом, посвященный, без сомнения, достигнет самадхи: рано или поздно его «око Дхармы» откроется, и он увидит мир, запредельный и мысли, и воображению. Он увидит «таинственную область, где все мысли прекращаются, и все вообразимое отлетает прочь в соответствии с состоянием самадхи».

В этом состоянии самадхи посвященный получает полное подтверждение своей веры, как говорит автор *Андзин кэцудзёсё*: «Тело становится Наму Амида Буцу». Если это так, разве подобное таинственное состояние сознания не соответствует тому, что реализуется в практике коанов?

Учителя дзёдо недвусмысленно заявляют, что повторение нэмбуцу — самый легкий способ спасения всех существ. Тезис этот находит основание в изначальном обете Амида: Будда уверяет своих последователей в их грядущем возрождении в Блаженной Земле, которого они не минуют, если только будут произносить его имя, демонстрируя свою добрую веру и желание быть спасенными.

Для усиления и укрепления позиций учения мастера дзёдо, с одной стороны, прибегают к пышным эпитетам, описывая красоты Чистой Земли; с другой же, неустанно рисуют несчастья и ужасы этого мира, беспомощную невежественность погрязших в грехе су-

шество, населяющих эту землю. Поэтому те, кто ищет утешения в этом учении, должны со всем усердием посвящать себя «Наму Амида Буцу», неустанно повторяя эту фразу. Действуя таким образом, они придут к тому, что их конечная цель, то есть присоединение к сообществу Чистой Земли, постепенно уступит место непосредственной каждодневной практике нэмбуцу. И даже когда внимание сознательно сосредоточено на возрождении в Чистой Земле, бессознательное включается в работу независимо от этой конечной цели, достижение которой предполагается лишь после ухода из земной жизни. Более близкие события всегда требуют более непосредственного и напряженного сосредоточения.

Когда концентрация доведена до высочайшего напряжения, приходит интуитивное постижение таинственных, мистических истин: возрождение есть не-возрождение; мыслить о Будде — значит не иметь никаких мыслей; каждый момент — последний; это сознание есть не что иное, как сам Татхагата; в то время как тело принадлежит этому миру, сознание блаженствует в Чистой Земле; это тело, как оно есть, принадлежит тому же уровню бытия, что и бодхисаттва Майтрея, и т. д. Подобные утверждения кажутся не такими уж характерными для дзёдо, противореча общему реалистическому ее настрою. Однако мы не вправе игнорировать этот мистицизм, внедряющийся в основы практического дзёдо. Впрочем, нет сомнений в том, что истоки его — в психологии нэмбуцу.

Направление *син*, также принадлежащее школе Чистой Земли, подчеркивает важность веры как единственного необходимого условия перерождения в земле Амиды. Абсолютное доверие должно быть возложено на мудрость Будды, простирающуюся далеко за пределы человеческих понятий. Уверовав в эту чудодейственную мудрость Амиды, верующий будет тут же взят в обитель Будды. Нет нужды ожидать по-

следнего момента, когда толпа гостеприимных будд спустится к вам; не нужно питать тревожных страхов о своей судьбе после смерти, гадая, избегнете ли вы *нараки* (ада) или нет. Все, что требуется, — отстранить от себя мысли о себе и безусловно довериться Будде, который сможет лучше позаботиться о вашем благоденствии (*сюдзи-сё*). Не стоит беспокоиться о последнем часе, когда вы попроситесь с жизнью на этой земле. Если еще при жизни вам посчастливилось попасть к мудрому наставнику и с его помощью вы смогли пробудить в себе одну только мысль доверия Будде, этот момент пробуждения был последним мигом вашей земной жизни. Когда, веруя в изначальный обет Амида, вы произнесете «Наму Амида Буцу», вы можете быть уверены в возрождении в его Земле; ибо верующее сердце и есть возрождение.<sup>1</sup>

Но как взрастить в себе такое верующее сердце, которое сразу же возносит в область Совершенно Просветленного, куда тебя сопровождает сам Майтрея?<sup>2</sup> Едва ли этого можно достигнуть, просто внимая учителям, неустанно твердя нэмбуцу. Как прийти к такой абсолютной вере — вере, субстанционально тождественной просветлению? Откуда может прийти уверенность в возрождении? Как можно не питать сомнений в своем будущем?

Должно быть пробуждено определенное состояние сознания, которое принесет подтверждение веры. Рассуждения, чтения сутр, внимание речам мудрых и просветленных не вызовут к жизни это состояние. Как мы знаем из истории религий, необходимо интуитивное прозрение в истину, в данном случае тождественное отказу от себя ради изначального обета Амиды. Не это ли свершается в тот миг, когда «Наму

<sup>1</sup> Из *Юй-син сё мон-и*.

<sup>2</sup> Там же.

Амида Буцу» вспыхивает в глубине сердца (*адхья-шаяа*)? Не об этом ли говорят и учителя син: «Один лишь раз произнеси имя — и ты спасен!»

## 6. Мистицизм нэмбуцу и произнесение имени

Такая интерпретация нэмбуцу позволяет нам понять слова Иппэна:<sup>1</sup> «Возрождение есть первое пробуждение мысли, и оно предполагает существование того, в ком свершается пробуждение. „Наму Амида Буцу” и есть возрождение; возрождение есть нерождение. Когда происходит эта реализация, провидчески называю я ее первым пробуждением мысли. Когда человек поглощен именем Будды, превосходящим время, свершается возрождение, не знающее начала и конца.

Иногда различают последнее мгновение жизни и жизнь каждодневную, но это различие основано на сбившейся с пути мысли. В „Наму Амида Буцу” нет последнего мгновения, нет и каждодневной жизни. Это реальность, пребывающая во всех временах. Что же до человеческой жизни, то она — цепь мгновений, длящихся от вдоха до выдоха. Вот почему мгновение мысли есть последнее мгновение жизни. Если же это так, мгновение мысли есть последнее мгновение, и каждое мгновение суть возрождение».

Смысл этих мистических рассуждений Иппэна проясняют нижеследующие его высказывания.

«Когда сознание уничтожено в „Наму Амида Буцу”, это — верная мысль для последнего мгновения».

<sup>1</sup> Иппэн (1229—1289) — основатель секты *дзи*, которая тоже относится к школе Чистой Земли. Его *Изречения* полны мистических мыслей.

«Существует только имя Будды, за его пределами нет ни произносящего, ни призываемого. Есть только имя Будды, и за его пределами нет возрождения. Все существующее — это добродетели, хранящиеся в имени Будды. Если же это так, то, когда вы произнесением „Наму Амида Буцу” постигаете все вещи как нерожденные, стирая следы сознающего ума, то первая мысль, пробужденная таким образом, будет истинной мыслью вашего последнего мгновения, ибо не существует ничего, кроме мысли просветления, которая и есть „Наму Амида Буцу”.

Пусть имя владеет вами, а не вы — именем. Все вещи принадлежат одному сознанию, но это сознание не проявляется само по себе. Глаз не может увидеть себя, дерево не горит само собой, хотя по природе своей легко воспламенимо. Держи зеркало перед собой — и глаз увидит себя: таковы свойства зеркала, в этом его добродетель. Зеркало — одно на всех, все мы владеем им. Это великое зеркало просветления; таково имя, уже реализованное всеми буддами. Поэтому узри свой изначальный облик в зеркале просветления. Не читаем ли мы в *Сутре созерцания*, что это подобно видению своего облика в зеркале?

Дерево возгорится, если поднести огонь; огонь сжигающий — тот же, что и огонь, скрытый в дереве. Итак, все вещи обретают действительное существование благодаря согласию причин внутренних и внешних. Мы все наделены природой Будды, но лишь огонь трансцендентальной мудрости, которая есть не что иное, как имя (*намадхья*), может разжечь костер, в котором сгорят дотла наши страсти. Школа дзёдо учит, что тот, кто желает ухватить предмет, должен сначала избавиться от него. Сознание должно помнить о предписанном запрете».

В буквальном смысле «Наму Амида Буцу» не является именем (*намадхья*). *Наму* (*намас* на санскрите) означает «поклонение» или же «почтительное

приветствие, отдавание чести»; но обычно вся фраза «Наму Амида Буцу» рассматривается как имя, мистическая деятельность которого так высоко оценивается. Мастера школы Чистой Земли чрезвычайно подробно разрабатывали философскую сторону этой темы, но, как ни странно, всегда хранили молчание относительно психологической ее составляющей. Возможно, истоки этого молчания — в их концепции Амиды, онтологичной в самом фундаментальном смысле. Но, когда утверждается, что имя только одно и существует, а потому в нем стирается двойственность, противостояние того, кто повторяет имя, и того, к кому он (повторяющий) обращается, — это утверждение относится скорее к мистическому опыту, а не к метафизической рефлексии. Опыт произнесения имени единоприроден опыту решения коана. Когда объективная сторона опыта интерпретируется метафизически, имя объективируется и Амида становится абсолютной «силой другого»; но, с другой стороны, если посвященный — последователь дзэн, его понимание будет совершенно идеалистическим.

Автор *Андзин кэцудзёсё* придавал имени такое же значение, как и Иппэн: «Ни на мгновение не нарушается единство произносящего „Наму” и Амида Буцу: каждая мысль его есть мысль о „Наму Амида Буцу”. В каждом вздохе своем он слит с добродетелями Будды; все его существо есть субстанция „Наму Амида Буцу”... Если же в нем есть понимание смысла нэмбуцу-самадхи, тогда и телом, и сознанием своим он есть „Наму Амида Буцу”.

Поэтому, когда все существа прошлого, настоящего и будущего вращивают одну лишь мысль о вере в [изначальный обет Амиды], мысль эта сливается с единой мыслью о просветлении, [впервые пробужденной в Будде]; и тогда сознания всех чувствующих существ в десяти сторонах света в момент произнесения имени также возвращаются к мысли о просветлении.

Ни мыслимое, ни изреченное, родившись в посвященных, не остается с ними — [все они возвращаются к источнику, в котором рождается просветление]. В изначальном обете имя и сущность слиты воедино, поэтому имя содержит в себе всю сущность просветления. Будучи сущностью просветления, оно есть место для перерождения существ всех десяти сторон света».

Осознавали или нет мастера школы дзёдо (включая син) это обстоятельство, но в их метафизических выводах (или же в их теологии, если термин этот вообще применим к буддизму) отчетливо проступает психологический элемент. Мы не можем утверждать, что психология — это все в религии, хотя основной фон задает именно она. Даже в син, где вера стала основным принципом учения, многие изречения Синрана, ее основателя, останутся непостижимыми, если не принимать во внимание его мистического опыта.

Например, проповедуя идентичность имени и изначального обета, заключающуюся в их недоступности человеческому пониманию, он основывает этот тезис на учении самого Будды. Объяснение достаточно просто, но как нам достичь подтверждения своей веры? Особенно тогда, когда мастера син убеждают нас отказаться от учености и рассуждений, как можем мы принять то, что механически вливается в наши головы; иначе говоря, какой авторитет послужит гарантией? Очевидно, мы должны воспроизвести в себе — и это касается даже тех, чей ум далек от логики, — определенное психологическое состояние, которое позволит просто сказать «да» всему, во что требуется уверовать. Почему следует произносить имя вместе с верованием в обет? Возможно, произнесение и есть верование, и наоборот; но это отождествление также должно основываться на опыте, а не на логическом рассуждении.

«Обет и имя нераздельны, ибо без обета нет имени, как нет обета без имени. Даже это утверждение

требует человеческого разума. Но, веруя в обет, превышающий возможности человеческого понимания, и в имя, также за пределами понимания, вы произносите имя с одной только мыслью — зачем же вам прибегать к собственному пониманию?»<sup>1</sup>

Кажется, достаточно одной веры, чтобы обрести уверенность в возрождении в Чистой Земле и в просветлении. Почему же так важно произнесение имени? Согласно мастерам син, не существует произнесения имени без веры, как нет верующей мысли, оторванной от имени; но почему же такое значение придается имени? Почему «Наму Амида Буцу» столь существенно для подтверждения веры?

Имя, чье значение заключается в отсутствии значения, — поскольку оно (имя) трансцендентно относительно человеческого знанию, — должно хотя бы однажды сбываться в опыте, чтобы можно было признать справедливость сказанного выше. С точки зрения дзэн, «Наму Амида Буцу» — это коан, заданный последователям школы Чистой Земли. Когда-нибудь, уже в который раз произнося имя, вы постигнете его тайну. Это — тот миг, когда ключ дается посвященному, когда ему вверяются все сокровища религиозного сознания.

«Изначальный обет Амида приглашает в его Землю Благословения каждого, кто с абсолютным доверием и уверенностью произнесет его имя. Человек может иметь веру, но он ничего не достигнет, если имя не произнесено. Другой же может в интенсивном сосредоточении произносить имя, но, если его вера недостаточно глубока, перерождения не будет. Твердо верующий в перерождение, к которому приведет нэмбуцу, и в то же время неустанно твердящий имя, без сомнения, переродится в Земле Воздаяния».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Маттоссё*. Это собрание двадцати трех писем Синрана.

<sup>2</sup> Там же.

Итак, мы видим, что без веры перерождение невозможно, но к чему здесь все-таки имя? Чтобы постичь эту тайну, принадлежащую к трансцендентальной мудрости всех будд, необходимо проникнуть в глубины нашего собственного существа и, согласно дзёдо, там мы встретим «Наму Амида Буцу», достигающее самого дна.

## 7. Опыт и теоретизация

Любая религия стоит на фундаменте мистического опыта, без которого рушатся все ее метафизические или теологические построения. Именно в этом состоит отличие религии от философии. Все философские системы могут когда-нибудь рухнуть; источник же глубочайших тайн, питающий религиозную жизнь, не иссякнет вовеки. Ни дзёдо, ни дзэн не могут оторваться от этого источника. Дзёдо основывает свое учение на нэмбуцу, дзэн — на упражнении коанов. В своих теоретических построениях они очень близки друг другу.

Дзёдо жаждет увидеть своих последователей возрожденными в Земле Благословения, достигшими там просветления. С этой целью им проповедуют об их греховности, об интеллектуальной неспособности постичь высшие истины буддизма и об их чрезмерной обремененности прошлой кармой, не позволяющей самостоятельно, своими усилиями освободиться от оков. Амида стоит перед ними, его изначальный обет подобен милостиво протянутой руке, опершись на которую можно перейти на тот берег потока рождений и смертей. Но до этой руки дотянется лишь тот, кто в сосредоточенности на «одной мысли» (*экаччита*) произнесет имя спасителя.

Пробуждение этого состояния сосредоточенности на единственной мысли, на «одной мысли веры» составляет главную проблему учения дзёдо. Обет, имя,

«одна мысль веры», произнесение имени, перерождение — таковы звенья цепи учения Чистой Земли. Ухватившись за одно из звеньев, вы ухватитесь и за всю цепь, и повторение имени мастера дзёдо считают важнейшим из звеньев. Именно в этом месте встречаются опыт дзэн и опыт дзёдо. И у нэмбуцу, произносимого вслух, и у коана одно основание.

С психологической точки зрения, цель повторения нэмбуцу вслух заключается в устранении фундаментального дуализма, являющегося основным условием действия нашего эмпирического сознания. Когда дуализм преодолен, все теоретические трудности и противоречия с легкостью разрешаются. Собрав в максимальном напряжении свои мысль и волю (*адхьяшана*), адепт бросается в глубины своего существа. Однако он не просто странник, ничем и никем не направляемый. Он владеет именем. С именем он продвигается вперед; с именем он спускается в бездну; он всегда помнит о нем, обращается к нему, хотя зачастую и чувствует себя разлученным с ним.

Однажды, сам не зная как, он перестает быть собой, перестает быть тем, кто произносит имя. Остается одно имя: он (произносящий) сам есть имя, имя есть он. Затем вдруг исчезает и это; то же, что есть, нельзя назвать состоянием духовной пустоты или совершенной бессознательности. Никакие психологические определения не в силах описать этого состояния сознания. Но и это еще не конец пути; новое пробуждение приходит так же внезапно, как и прежде. Он пробуждается, и вместе с пробуждением приходит мысль. Эта мысль — имя и вера в изначальный обет Амида и в возрождение. Восстание из состояния абсолютной тождественности знаменуется произнесением «Наму Амида Буцу», ибо к пробуждению адепт приходит через учение своей школы.

Религия по сути своей — личный опыт. Вместе с тем вера, реализованная на этом пути, пронизана ин-

теллектом. Ведь когда опыт обретает имя, то есть когда он полагается как вера, он уже прошел через крещение интеллектом. Последний сам по себе бессилён, но, соединившись с опытом, он вновь обретает авторитетность. Таким образом, почти все религиозные противоречия группируются вокруг философии опыта; другими словами, они возникают на почве теологических тонкостей, но не самого опыта. Разночтения в интерпретации опыта зачастую становятся причиной наиболее яростных преследований или кровавых войн.

Как бы то ни было, именно религиозный опыт — это та неистощимая энергия, которая питает и метафизические системы. Этим объясняется разнообразие интеллектуальных интерпретаций, сосуществующих даже в едином комплексе буддизма. Таковы дзэн и дзёдо: они говорят на разных языках, на уровне же психологии их опыт в значительной степени совпадает.

Этим также объяснима и историческая связь, существующая между дзёдо и дзэн. Для поверхностного или интеллектуального взгляда любой из коанов дзэн и «Наму Амида Буцу» кажутся бесконечно далекими друг от друга.

«Что есть то, чему веки нет спутника?» — «Я скажу тебе, когда ты одним глотком проглотить все волны Си!» Или: «С какой целью Бодхидхарма пришел с Запада?» — «Восточные горы плывут по волнам».

Интеллект не в силах усмотреть связь между этими коанами и «Наму Амида Буцу». Буквальный смысл «Наму Амида Буцу» — «Поклоняюсь Будде Амитабхе», и это достаточно ясно. Что же до гор, плывущих по волнам, осушения реки одним глотком, то в этих высказываниях нелегко обнаружить смысл. О них можно сказать только одно: «Абсурд!» Разве можно обнаружить связь этих абсурдных высказываний с нэмбуцу?

Как уже отмечалось, нэмбуцу в ходе своего развития утратило значение «созерцания Будды», «раз-

мышления о Будде», полностью отождествившись с именем (*мин-хао*), а скорее, даже с «произнесением имени» (*чэн-мин*). На смену созерцанию и размышлению, или «вхождению в мир Будды», приходит постоянное повторение фразы, не обязательно обращенное к какой-либо определенной объективной реальности, но воспринимаемое просто как именование того, что лежит за пределами понимания, или даже как символ, указующий на нечто неопишное, не имеющее признаков, полностью превосходящее интеллект, а значит, подразумевающее некое значение, превосходящее значение.

На этой стадии нэмбуцу имя довольно близко подходит к коану. Если до сих пор нэмбуцу и практика коанов шли каждый своей дорогой, теперь они оказались соседями, и каждый из них узнает себя в другом.

Дзэн стремится к очищению сознания от всех интеллектуальных примесей, чтобы во всей своей чистоте и ненарушаемой простоте оно было готово к первому пробуждению мысли. Именно с этой целью совершенно лишенный смысла (в обыденном понимании) коан задают последователям дзэн. Смысл этого упражнения состоит в возврате к изначальной пустоте, в которой еще нет действующего сознания. Таково состояние не-рожденности. С него начинаются и дзэн, и дзёдо.

## 8. Воззрения Хакуина на коан и нэмбуцу

В заключение я позволю себе привести следующий отрывок из письма,<sup>1</sup> написанного Хакуином одному из своих учеников благородного происхождения, где

<sup>1</sup> Из небольшой книги *Оратэгама*, где собраны некоторые его письма. Большинство его последователей хорошо знакомы с этой работой.

он сопоставляет достоинства нэмбуцу и практики коанов как действенных средств, способствующих реализации сатори. Хакуин отнюдь не принижает значимость нэмбуцу или сёмё, практически совпадающих в сознании последователей школы Чистой Земли, но он полагает, что коан обладает гораздо большей эффективностью, активно пробуждая дух вопрошания в сознании йогина дзэн, а именно этот дух в конечном итоге поднимается до опыта дзэн. Нэмбуцу также способно достичь окончательного опыта, но только в исключительных случаях, поскольку в нэмбуцу нет ничего, что пробуждало бы к жизни дух вопрошания.

Хакуин также приводит несколько историй о тех адептах нэмбуцу, которым удалось достичь сатори. Начнем именно с этих мест.

«В период Гэнроку (1688—1703) жили два буддиста: одного звали Эндзо, другого — Энгу. Достигнув реализации, Эндзо встретил Докутана, мастера дзэн, который спросил:

— Где ты родился?

— В Ямасиро.

— Какова твоя вера?

— Чистая Земля.

— Сколько лет Амиде?

— Столько же, сколько и мне.

— Где он теперь? — спросил Докутан.

Вместо ответа Эндзо слегка сжал левую ладонь и поднял ее.

Увидев этот жест, Докутан удивился и произнес:

— Ты — истинный адепт нэмбуцу.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Некий генерал спросил Шуо-шаня Ши-чжи, сколько ему лет. Тот ответил: «Столько же, сколько пустоте пространства». — «Каков же возраст пустоты пространства?» — «Он равен возрасту Шуо-шаня» (*Передача Светильника*, XI). (Здесь Хакуин описывает психологическое состояние йогина дзэн, практикующего упражнение «му». Эти рассуждения приводились выше на С. 146—147).

Позднее Энгу также достиг реализации».

Примерно в то же время жил другой человек по имени Сокуо, также практиковавший нэмбуцу. Благодаря сосредоточенности он реализовал истину буддизма. Хакуин отмечает, что Сокуо сам описал это.

Таким образом, мы видим, что Хакуин отнюдь не был сторонником исключительно дзэн, он просто не желал, чтобы следующие этой дисциплине отклонялись от уже выбранного ими пути.

Далее в этом же письме мы читаем:

«Когда я говорю, что „*му*” («У!») и *мёго* (*намадхья*, или же имя Будды, нэмбуцу) — вещи одного плана, следует вспомнить и о некотором различии между ними относительно времени конечного опыта и глубины интуиции. Для наиболее одаренных последователей дзэн, стремящихся остановить постоянный поток двойственных фантазий, удалить катаракту невежества, ничто несравнимо по действенности с „*му*”. В гатхе Фа-яня из Уцзушана об этом говорится так:

Клинок Чжао-чжоу вытащен из ножен,  
Он холоден, как лед, сияет, словно пламя!  
Если рискнешь спросить: „Как это может быть?”,  
Вмиг пролегает граница между этим и тем.

В этот высший миг [опыта дзэн] нирвана и сансара подобны вчерашнему сну; океан миров великого хилиокозма кажется лишь мыльным пузырем; все святое прошлого, настоящего и будущего — не более чем вспышками молнии. Это величайший миг сатори, знаменующийся *хэ ти и ся* (восклицанием «хэ!»).<sup>1</sup>

Опыт этот неопишуем, и он никогда не может быть просто передан другим. Только испивший воды знает, холодна она или тепла. Десять сторон света претвори-

лись в пространство твоего присутствия. Прошое, настоящее и будущее сосредоточены в этом моменте твоего сознания. Даже небожители не знают радости, сравнимой с этой; еще меньше знакома она людям. Этот взлет духовной жизни может быть достигнут всего за несколько дней, если только йогин полностью отдается своему упражнению.

Как можно довести дух вопрошания до состояния столь великой концентрации?

Необязательно избегать деятельности, нет нужды искать особых мест уединения и тишины. Усердно вопрошайте о смысле „*му!*”, говоря себе: „Это тело, принадлежащее мне, и есть само «*му!*»; какой смысл скрыт в этом? Что значит отбросить прочь все мысли и фантазии, отдаться только «*му!*»? Какой здесь смысл?” И если вы будете упорствовать в этом, сосредоточившись на одной-единственной мысли, настанет миг, когда состояние великой концентрации станет преобладающим.

Услышав об этом состоянии великого внутреннего единства, вы можете испытать чувство смутения и даже ужаса; но следует помнить, что это упражнение ведет вас к опыту внутренней реализации, которой достигли все Будды, ибо она разрушает пограничные врата вечного перерождения. Это достижение неизбежно сопряжено с некоторыми трудностями.

Размышляя об этом, я вспоминаю бесчисленных йогингов дзэн, которые испытали величайшую радость, пройдя через состояние великой концентрации и „великой смерти”; но мне известны лишь немногие последователи нэмбуцу, достигшие реализации — зачастую лишь частичной — через *мёго* (*намадхья*, то есть «Наму Амида Буцу»). Мастер из Эсин-ина благодаря своим достоинствам, духовной силе, искренности веры мог бы через месяц-другой, самое долгое — через год достичь прозрения истины буддизма, открыть, что он сам является воплощением таковости,

<sup>1</sup> См. также С. 133, где цитируются сходные выражения. Все они указывают на внезапность сатори, сторонниками которой были Хуэй-нэн и его последователи.

посвяти он себя „му!“ или же „трем цзиням льна“. Как жаль, что вместо этого он с поразительным упорством в течение долгих сорока лет все свои силы и время отдавал повторениям „Наму Амида Буцу“. Это связано с отсутствием великого духа вопрошания даже у усерднейших последователей нэмбуцу. А ведь этот дух — скорейший путь к окончательной реализации.

Другой пример мы встречаем в личности Хонэна Сёнина, чьи нравственность, гуманность, трудолюбие и духовное мужество были необычайны. О нем рассказывали, что он мог читать сутры в темноте благодаря свету, исходящему из его глаз. Столь высоко одаренный человек мог бы с легкостью достичь высочайшего просветления, присутствуя в нем дух вопрошания. У него не было повода жаловаться, что недостаточная длина каната мешала ему измерить глубину источника.

С другой стороны, почему такие высоко одаренные мастера, как Ян-цзи, Хуан-лун, Чжэнь-цзин, Сигэн, Фо-цзянь и Мяоси (Да-хуэй), которые должны были знать сотни тысяч имен Будд, равно как и сотни тысяч мантр и дхарани, выбирая темы медитаций для учеников, всем им предпочитали „му!“? Они бы не поступали так, если бы не особая привлекательность этого коана. В чем она состоит? В его способности пробуждать дух вопрошания в сознании йогина, что так трудно сделать при помощи повторения *мёго*, то есть „Наму Амида Буцу“.

Тем не менее причиной распространения нэмбуцу, или сёмё, среди последователей дзэн, соблазнившихся возможностью возрождения в Чистой Земле, был закат духа дзэн в те времена [династии Юань и особенно Мин], когда идея дзёдо пользовалась значительной поддержкой. Во времена же расцвета дзэн не только в Китае, но и в Индии мастера со всей строгостью и полным сознанием своего долга блюли чистоту миссии дзэн. Они боялись только того, что в случае

упадка дзэн духу его останется недолго „ковылять“, вскоре и он падет; никогда не помышляли они об обращении к нэмбуцу, о возрождении в Чистой Земле. Но, увы, время шло, и в конце династии Мин появился хромой мастер по имени Чжу-хун из Юньси; его мастерству в дзэн не хватало завершенности, его прозрение было не слишком глубоким. Он бродил где-то в промежуточном пространстве между нирваной и сансарой. Для такой души было совершенно естественным покинуть истинный дух дисциплины ради поисков спасения, которое обещало Общество Белого Лотоса, в древности возглавляемое Хуэй-юанем.

Называя себя учителем Лotosового пруда, он писал комментарии к сутрам школы Чистой Земли для наставления своих учеников. Юань-сянь из Гушаня, известный как учитель Юн-цзяо, объединившись с Чжу-хуном, написали работу, посвященную доктрине Чистой Земли (*Цин-цзы яо-юй*). С тех пор чистота духа дзэн претерпела непоправимые искажения не только в самом Китае, но и в Японии. Даже таким мастерам, как Лин-цзи, Дэ-шань, Фэнь-ян, Цы-мин, Хуан-лун, Чжэнь-цзин, Сигэн, Мяоси и другие, было не под силу остановить мощный натиск учения школы Чистой Земли, угрожавший поглотить сферу подлинного дзэн.

Когда я так говорю, может показаться, что я слишком строг к учению Чистой Земли и напрочь отвергаю практику нэмбуцу. Это не совсем так. Но я не могу одобрить тех ленивых последователей дзэн, которые, претендуя на то, что практикуют именно эту дисциплину, вместе с тем слабы умом и малодеятельны. Слишком вялые для подлинной дисциплины, они с возрастом, чувствуя приближающийся конец, пытаются спастись бегством, ища новой надежды и нового начала в практике нэмбуцу. Они рассказывают всем и каждому, что нэмбуцу — лучший способ спасения, идеально подходящий для живущих в эти последние

дни. Они кажутся достаточно благочестивыми, на деле же оскверняют и поносят дзэн, прикидываясь его верными последователями. Они подобны тем насекомым, которые, зарождаясь и вырастая на деревянном столбе, питаются им, съедая его в конечном итоге до трухи. Разве не заслуживают они самой суровой критики?

Со времен Мин эти последователи нэмбуцу, маскирующиеся под адептов дзэн, были весьма многочисленны. И все они — ничтожные, „пыльноголовые“ ученики дзэн. Около пятидесяти лет назад я слышал, как мастер сокрушался о положении дел в мире дзэн: „Увы! Что же будет через три сотни лет после нас? Наверное, весь мир дзэн превратится в зал нэмбуцу, где деревянный колокол оглашает помещение, звоня в такт голосам“. Насколько я могу судить, этот пессимизм нельзя назвать обосновательным. И вот вам последнее доброе слово, еще оставшееся у такого старика, как я. Не смотрите на это слово как на разновидность „Кац!“<sup>1</sup>, не обращайтесь с ним как с дхарани и тем более не глотайте, как проглотили бы горькую пилюлю. Так какво же оно, самое доброе слово дзэн? Монах спросил Чжао-чжоу: „Обладает ли собака природой Будды?“ Чжоу сказал: „Му!“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Когда эта работа была еще в печати, господин Косан Готто из монастыря Мёсиндзи в Киото сообщил мне о еще не опубликованном письме Хакуина, где тот пишет, что недавно пришел к замене коана «му!» коаном «одной ладони», который теперь и задает студентам, поскольку он гораздо более действенен в пробуждении духа вопрошания. С легкой руки Хакуина коан «одной руки» стал одним из любимых среди последователей мастера, и эта привязанность сохранилась вплоть до наших дней. Этот коан состоит в следующем: «Услышь, как звучит хлопок одной ладони». Звук издают две хлопающие ладони, и нет никакой возможности, чтобы хлопок издала одна рука. И вот Хакуин требует, чтобы его ученики услышали этот хлопок. Могут сказать, что коан этот в боль-

ПРИЛОЖЕНИЯ<sup>1</sup>

## 1

О, что за редкий случай,  
Десять тысяч монет отдать за него не жалко!  
Шляпа на голове; на бедрах моих повязка;  
Полная луна и легкий ветерок в посохе моем!

Согласно второй части *Передачи Светильника*,<sup>2</sup> эту гатху изрек монах Хуэй-юань, пришедший к самореализации в тот момент, когда он неожиданно споткнулся, прогуливаясь по двору. Однако в другом месте она приписывается Чжэн-у Сюн-юну.

---

шей мере интеллектуален, чем «му!». То, что Хакуин, всегда столь яростно пропагандировавший и отстаивавший дух вопрошания, противопоставляя его механическому методу нэмбуцу, теперь пришел к коану «одной ладони», который может открыть взгляд, — это обстоятельство чрезвычайно значимо для истории сознания дзэн. Когда я займусь написанием истории дзэн-буддизма в Китае, я, наверное, буду рассматривать этот предмет с позиции, несколько отличной от представленной в этом очерке.

<sup>1</sup> Этот раздел содержит некоторые *токи-но-гэ* (см. *Очерки о дзэн-буддизме*. Ч. I. С. 196) мастеров дзэн вместе с рассказами о поводах, приведших их к сатори. Я привожу этот материал, надеясь, что он поможет изучающим психологию религии хотя бы чуточку проникнуть в сознание йогина дзэн, созревающее для окончательного и высшего опыта. Знакомство с этим материалом в связи с техникой упражнения коанов прояснит природу дзэн-буддизма.

<sup>2</sup> *Сюй чжуань дэн лу*, ниже сокращенно называемая *Сюй чжуань*, состоит из тридцати шести частей, содержащих записи мастеров дзэн, живших между второй половиной десятого и четырнадцатым веком. Эта работа является продолжением *Чжуань дэн лу*. История Хуэй-наня изложена в XX части, Сюн-юна — в XIV.

Хуэй-тан Цзу-синь<sup>1</sup> (1025—1100) в течение нескольких лет изучал дзэн под руководством Хуэй-на-ня из Хуанбо. Однажды, знакомясь с историей дзэн, он прочел:

«К До-фу пришел монах и спросил:

— Как поживает бамбуковая рошца До-фу?»

— Один или два наклонились.

— Не понимаю.

— Три или четыре из них искривились.

Это мондо открыло Цзу-синю глаза. Он отправился к мастеру Хуэй-наню и, когда собирался уже поклониться, постлав свой цзо-цзюй (коврик для сидения), мастер улыбнулся ему, сказав:

— Теперь ты вошел в мою комнату.

Цзу-синь был рад слышать это:

— Если истина дзэн такова, какой обладаю я теперь, для чего же вы заставляли нас биться над смыслом этих старых рассказней?<sup>2</sup>

Мастер ответил так:

— Как бы вы открыли себя, если бы я не заставлял вас неустанно бороться за смысл, пробуя все возможные пути к нему, — что и привело вас в конечном итоге к состоянию не-стремления, не-усилия, когда вы видите все своими глазами, сами себе кивая в ответ».

## 3

Бурлящий горный поток — это Будды язык, широкий  
и длинный;  
Вершина горы, бесконечная света и тени игра,  
на гранях ее — не его ли Чистое Тело?»

<sup>1</sup> Сюй чжуань, XV.

<sup>2</sup> Хуа-тоу — записи бесед мастеров дзэн. Когда они задаются йогину дзэн как упражнение, то становятся коаном.

Восемьдесят четыре тысячи гатх за ночь одну прочтены,  
Но пред другими смогу ли когда-нибудь все  
их прочесть?»

Это стихотворение вышло из-под пера поэта Су Дун-по.<sup>1</sup> Звезда его литературного дарования сверкала ярче всех, освещая культурный мир эпохи Сун. Будучи в Цзиннани, он услышал о мастере дзэн по имени Хао, который жил тогда в Юйцзюани и был известен своими остроумными ответами. Дун-по тоже был остер на язык. Желая заткнуть за пояс мастера дзэн, поэт переоделся, чтобы не быть узанным, и пришел к мастеру. Тот спросил:

— Как тебя зовут?»

— Мое имя Чэн (весы). Эти весы взвешивают всех мастеров мира.

Хао воскликнул:

— Кац!

И поинтересовался:

— Сколько это весит?»

Самонадеянный поэт не знал, что и ответить; ему пришлось снять шляпу перед победителем.

## 4

Когда И-хай<sup>2</sup> пришел к Ци из Юньцзюй, последний спросил:

— Что это такое, что так приходит ко мне?»

Это распахнуло очи сознания Хая — он достиг сатори; и в результате родилась гатха:

— Что это такое? — вымолвил Юньцзю;

Спрошенный же враз остолбенел:

Даже если кивнуть сразу, ответив: «Вот это», —

Все равно не спасешься, заживо будешь погребен.

<sup>1</sup> Сюй чжуань, XX.

<sup>2</sup> Там же, XI.

Двадцать лет я паломником шел,  
Свершая свой путь с востока на запад:  
Теперь же, дойдя до Цисяня,  
Ни шагу не сделаю больше.

Это выражение принадлежит Чжи-жу<sup>1</sup> из монастыря Цисянь на горе Лушань, где он достиг сатори под руководством Юань-туна.

Когда Ян-шань изучал дзэн под руководством Бай-чжана, он был столь болтлив, что на одно слово Бай-чжана у него всегда было готово десять. Чжан сказал однажды:

— После меня кто-нибудь позаботится о тебе.

Позднее Ян отправился к Вэй-шаню. Вэй спросил его:

— Мне говорили, что, будучи у Бай-чжана, на одно его слово у тебя всегда было десять, это так?

— Да, так говорят.

Вэй опять спросил:

— Что ты можешь сказать о последней истине буддизма?

Ян уже открыл рот, чтобы ответить, и в этот миг учитель воскликнул:

— *Кац!*

Три раза повторял мастер свой вопрос, и трижды, лишь только ученик открывал рот, звучало «*Кац!*». Наконец Ян не выдержал — поникнув головой, с глазами, полными слез, он произнес:

— Мой усопший мастер говорил мне, что я встречу кого-то, с кем мои дела пойдут лучше. Сегодня я встретил его.

<sup>1</sup> Там же, XII.

Полный решимости пережить истину дзэн, он отдал три года напряженной духовной дисциплине. Однажды Вэй-шань увидел его сидящим под деревом. Подойдя, он коснулся его спины своим посохом. Ян-шань повернулся и Вэй сказал:

— О Цзи [это было имя Яна], можешь ли ты произнести хоть слово теперь?

— Нет, — был ответ Яна, — ни слова не скажу я сам и не стану занимать у других.

— О Цзи, ты понимаешь.<sup>1</sup>

Чтобы понять историю Дао-юаня, рассказанную ниже, требуется знакомство с Бай-чжаном и его старейшей лисой.

Всякий раз, когда Бай-чжан произносил проповедь о дзэн, среди слушателей присутствовал какой-то старик. Однажды после окончания проповеди старик остался. Бай-чжан спросил его, кто он такой. Старик ответил:

— Во времена Будды Кашьяпы я жил на этой горе. Однажды некий монах спросил меня, подвластен ли йогин, воспитавший свой дух в величайшей дисциплине, закону причинности. Я ответил, что нет, не подвластен.<sup>2</sup> Поэтому я попал на животную стезю существования и с тех пор всегда был лисой. Я бы хотел, чтобы вы были так добры и подсказали мне решение, которое спасет меня от перерождений.

— Что ж, спрашивайте, — согласился Бай-чжан.

<sup>1</sup> Приводится Ши-у Цин-хуном (1272—1352) в его *Речениях*.

<sup>2</sup> *Бу лао инь го*, буквально «не подпадать под причины и действия».

— Йогин, прошедший через великую духовную дисциплину, подчинен закону причинности или нет?

— Он не затемняет закона,<sup>1</sup> — ответил Бай-чжан.

Едва он закончил говорить, как старик уже постиг истинную природу закона причинности. Уходя, он сказал:

— Теперь я освобожден от животного пути существования. Я жил на противоположном склоне холма. Не будете ли вы так добры сжечь мое тело, как подобает поступать с телом монаха.

Бай-чжан велел секретарю вывесить объявление, что после дневной трапезы состоится похоронная церемония, на которой должна присутствовать вся братия. Монахи не понимали смысла сообщения, поскольку среди них не было умерших. Бай-чжан же отправился к другому склону холма и из небольшой пещеры извлек мертвую лису. Останки были кремированы и, как и просил странный старик, похоронены согласно монашескому уставу.

Этот вопрос о *бу лао инь го* и о *бу мэй инь го* чрезвычайно важен не только для буддистов всех направлений и школ, но и для философов, и для религиозно настроенных людей. Другими словами, это вопрос свободы воли, божественной благодати, вопрос об освобождении из-под власти кармы; это вопрос о логике и духе, науке и религии, природе и сверхприроде, нравственной дисциплине и вере. В самом деле, это одна из самых фундаментальных религиозных проблем. Если будет *бу лао инь го*, то весь строй, весь план универсума оказывается под вопросом, ибо именно *инь го*, закон причинности, связывает существование в единое целое. Основы общества падут, если не будет нравственной ответственности.

<sup>1</sup> *Бу мэй инь го*, буквально «не затемнять причины и действия».

Каково различие между *бу лао* (не подпадать) и *бу мэй* (не затемнять)? «Не подпасть» — это нравственный поступок, «не затемнять» — интеллектуальная позиция. Первое полностью выводит индивида из сферы причинности, которая и есть этот мир особенностей, где мы существуем. Здесь есть противоречие: быть в этом мире и в то же время быть вне его. В случае с *бу-мэй*, «не затемнять», происходит смещение нашей сознательной установки в направлении мира, лежащего над причиной и действием. И в силу этого смещения вся жизнь начинает звучать в новой тональности, которую можно назвать духовным *бу лао инь го*.

После этих вводных замечаний, нижеследующее станет яснее.

Дао-юань,<sup>1</sup> изучавший дзэн под руководством Хуэй-наня (1002—1069), однажды услышал, как два монаха обсуждали коан о Бай-чжане и лисе. Один говорил: «Ведь даже если ты скажешь *бу мэй инь го*, ты не освободишься от лисьего существования». Другой подхватил: «То есть *бу мэй инь го*, и кто когда-либо попадал в лисью форму существования?» Услышав этот разговор, Дао-юань ощутил в себе небывалый подъем духа вопрошания. Сам не зная как, он оказался на тропе, ведущей к вершине горы. Он подошел к ручью и собирался переправиться через него, и тут сознание его распахнулось для истины, сокрытой в коане. Когда позже он рассказывал это Хуэй-наню, слезы бежали по его щекам. Хуэй-нань велел ему отдохнуть на сиденьи своего помощника. Неожиданно пробудившись от глубокого сна, Дао изрек:

Причина и действие — ни подпадание, ни затемнение?  
Будь ты монах иль мирянин — не от чего бежать.

<sup>1</sup> Сюй чжуань, XVI.

Вот человек, чья царственная воля не знает равных себе;  
Его не удержит сума, не скроет покров;  
Посох по воле своей вправо иль влево вращает,  
Прыгает он в гущу львов златогривых, этот мастер лис.

8

И-хуай из Тяньи,<sup>1</sup> живший во второй половине  
одиннадцатого века, был сыном рыбака. Прожив не-  
сколько лет среди монахов, он пришел к Мин-цзяо  
для более глубоких занятий дзэн.

Первым делом Цзяо спросил его:

— Как тебя зовут?

— Мое имя И-хуай.

— Почему бы тебе не назваться Хуай-и?

— Но когда-то мне дали именно это имя.

— Кто дал тебе его?

— Прошло уже десять лет со времени моего по-  
стрига.

— Сколько пар сандалий износил ты за время  
своего паломничества?

— О мастер, прошу вас, не смейтесь надо мной!

— Я совершил множество ошибок, как и ты. Что  
скажешь на это?

Хуай не знал, что ответить.

Тогда Цзяо отвесил ему пощечину, добавив:

— Ах ты, праздный болтун, убирайся прочь!

Когда Хуай вновь пришел к мастеру, последний  
заметил:

— Утверждение не достигает цели, отрицание  
тоже не достигает, также и одновременное утвержде-  
ние и отрицание. Так что ты там говоришь?

<sup>1</sup> Там же, VI.

Заметив колебания Хуая, учитель наградил его  
еще одним ударом и велел убираться прочь. Так по-  
вторялось четыре раза.

Хуай был приставлен следить за запасами воды в  
монастыре. Однажды, когда он нес воду, коромысло  
внезапно сломалось. Этот случай был толчком, рас-  
крывшим ему истину, прежде скрытую для него. Сти-  
хотворение, в котором он излил свои чувства, звучит  
так:

Раз, два, три, четыре, пять, шесть, семь —

Да, этот горный пик высотой во много тысяч футов;

И вот, смотри-ка, кто-то там стоит на одной ноге;

Он утащил алмаз из пасти дракона;

Все тайны Вималакирти<sup>1</sup> в одном лишь слове

он держит.

Мастер Цзяо ударом по доске подтвердил истин-  
ность опыта.

9

Монах Лин-тао<sup>2</sup> был учеником Лэ-таня Хуай-дэ-  
на. Когда мастер спросил его, какова была цель при-  
хода патриарха с Запада и зачем он, как говорят, пе-  
редал печать единого сознания, указывающую прямо  
на человеческую природу, позволяя обретать состоя-  
ние Будды, Лин-тао не смог ответить.

— Кем ты был до того, как стал монахом? —  
спросил Дэн.

— Я был пастухом.

— И как ты смотрел за скотом?

— Я выводил стадо рано утром, возвращался же с  
наступлением темноты.

— Твое невежество великолепно.

<sup>1</sup> Там же, V.

<sup>2</sup> Там же.

Эти последние слова мастера тут же привели сознание Лин-тао к сатори, которое он выразил так:

Расставшись с привязью воловьей, стал я  
монахом бездомным;  
Лицо и голова обриты, прикрыто тело *цзя-ша*  
(кашай).  
А если кто меня и спросит, зачем с Запада приходит  
Патриарх,  
Я пропою, перехватив свой посох: «Ла-ли-ла!»

10

Когда Юнь-фэн Вэнь-юэ<sup>1</sup> пришел обучаться к Да-юю Шоу-чжи, он услышал от мастера следующую речь:

— О монахи, вы собрались здесь и каждодневно поглощаете огромное количество овощей. Но назови вы их просто грудой овощей, вы отправитесь в преисподнюю с неуклонностью летящей стрелы, — тут мастер прервал речь и покинул возвышение.

Вэнь-юэ был удивлен, не понимая смысла услышанного. Вечером он пришел в комнату мастера. Тот спросил:

— Что ты ищешь?

— Я ищу истину дзэн, — ответил Юэ.

Но мастер не был расположен наставлять его:

— Колесо жизненного вещества должно начать вращаться прежде, чем приведено в движение колесо Дхармы (истины). Ты молод и силен, почему бы тебе не побродить по округе в поисках пропитания для братии? Все мое время поглощает борьба с голодом, как же я могу распространяться о дзэн ради твоего блага?

<sup>1</sup> Там же, IX.

Юэ со смирением подчинился мастеру и с тех пор следил за запасами еды в монастыре.

Прошло немного времени и Да-юй перешел в Цуйянь; Вэнь-юэ последовал за ним. Когда он попросил мастера наставить его в дзэн, мастер ответил так:

— Буддизм не возражает против множества мозолей. В эту холодную и снежную погоду не позаботишься ли ты об угле для братии?

Юэ вновь подчинился и работал со старанием. Когда же он вернулся, мастер попросил его взять на себя обязанности смотрителя монастыря, поскольку это место пустовало и не было достойных кандидатов на него. Юэ это не нравилось, поскольку ему все время приходилось отдавать время занятиям, с его точки зрения, не имеющим прямого отношения к самому учению дзэн. Он с грустью понимал, что мастер почему-то настроен против него.

Работая в дальней части здания, он, вероятно, много размышлял, но в целом его сознание всегда находилось в состоянии напряженной собранности. Однажды обручи на деревянной бочке, служившей ему сиденьем, неожиданно лопнули, и он упал. Этот случай и пробил брешь в темном и замкнутом до этих пор пространстве его сознания, через которую хлынули потоки света. Тогда он мгновенно постиг тайные пути, которыми шли мысли его мастера. Он поспешно накинул верхнее платье и пошел к мастеру Шоу-чжи. Тот с улыбкой приветствовал Юэ:

— О *вэйна*,<sup>1</sup> как рад я видеть, что ты реализовал это!

Юэ дважды поклонился и вышел, не сказав ни слова.

<sup>1</sup> Кармадана на санскрите. Это монастырская должность, соответствующая иногда должности мастера церемоний, иногда — должности общего смотрителя или надзирателя.

Юй из Дулина,<sup>1</sup> ученик Ян-цзи (умер в 1049 г.), занимался тем, что кормил монахов-паломников, проходивших мимо его храма. Однажды, принимая монаха, пришедшего от Ян-цзи, он спросил, как мастер учил его дзэн. Монах ответил:

— Обычно мой мастер задает следующую задачу ученикам: «Однажды к Фа-дэну пришел монах и спросил: „Как сделать еще один шаг, когда дошел до конца столба длиной в сто футов?“ Фа-дэн ответил: „Ох!“»

Услышав это, Юй сильно призадумался. Эта история намекает на гатху, принадлежащую Чжан-ша Цзин-цэню:<sup>2</sup>

Застыл человек на конце столба длиной  
в сотню футов —  
Он встал на путь, но сам еще несовершенен;  
Пусть же дальше идет с конца столба длиной  
в сотню футов,  
Ибо тогда вся вселенная на десять сторон окрест  
его телом станет.

Человек уже добрался до конца столба, как же может он двигаться вперед? Но ведь чтобы пережить истину дзэн, надо сделать сальто.

Однажды Юй получил приглашение и отправился в путь на хромом осле. Когда он переезжал через мост, осел споткнулся о выбоину и седок упал. «Ох!» — громко воскликнул Юй, и это его восклицание пробудило сокрытые в нем силы сознания, приведя его к состоянию сатори. Опыт этот нашел выражение в следующих строфах:

<sup>1</sup> Сюй чжуань, XIII.

<sup>2</sup> Передача Светильника, X.

Есть у меня сверкающий алмаз,  
Под спудом забот мирских он долго был погребен.  
Покровы пыльные спали нынче утром,  
Камень сияет вновь;  
Он голубые горы осветил, бегущие вдаль,  
в бесконечность.<sup>1</sup>

Один драгоценный камень, открытый Юем из Дулина, помог пробудиться сознанию Шоу-дуаня из Байюня.<sup>2</sup> Ян-цзи, который был мастером Шоу-дуаня, однажды спросил его, кто постриг его в монахи.

— Юй из Дулина, — ответил Дуань.

— Я знаю, что Юй упал с хромого осла, что и привело его к сатори. Знаешь ли ты наизусть сочиненное им тогда стихотворение?

Дуань прочел все четыре строфы, начиная со слов «Есть у меня сверкающий алмаз...».

Как только он закончил, Ян-цзи радостно рассмеялся и быстро вышел.

Шоу-дуань недоумевал. Этой ночью он не сомкнул глаз. С первыми лучами солнца он вновь явился к мастеру и спросил его о смысле вчерашнего смеха. Это происходило в конце года. Мастер спросил:

— Не видел ли ты вчера на улицах охотников на дьявола?

— Да, я их видел.

— По сравнению с ними тебе как будто чего-то не хватает, правда?

Это замечание опять повергло в недоумение Шоу-дуаня.

<sup>1</sup> Приводится также в моих *Очерках о дзэн-буддизме*. Ч. I. С. 298.

<sup>2</sup> Сюй чжуань, XIII.

— Что вы имеете в виду, наставник? Молю вас, объясните.

— Им нравится, когда над ними смеются, ты же боишься насмешек, — объяснил мастер.

После этих слов Дуань достиг сатори.

### 13

Цзю-инь Цзюй-нэ<sup>1</sup> из области Шу, достигший расцвета в середине одиннадцатого века, был великим ученым, столь глубоко искушенным в *Пундарике* и других системах буддийской философии, что даже маститые ученые стремились заниматься под его руководством. Однако он, видимо, ничего не знал о дзэн. Однажды к нему пришел посетитель, хорошо осведомленный о положении дзэн на юге. Он сказал, что весь буддийский мир Китая увлечен учением Бодхидхармы; что Ма-цзю — один из самых выдающихся его последователей, который появился для того, чтобы исполнилось пророчество Праджняталы,<sup>2</sup> — так повлиял на буддийских ученых страны, что даже глубоко образованные и понимающие люди, вроде Ляна и Цзяня, известных во всей провинции Шу, либо бросили своих учеников, либо сожгли собрания своих комментариев, чтобы полностью отдаться дзэн.

Рассказ этот произвел сильное впечатление на Цзю-нэ. По совету гостя он отправился странствовать, чтобы своими глазами убедиться в сказанном.

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Согласно дзэнской традиции, двадцать седьмой патриарх дзэн Праджнятала (непосредственный предшественник Бодхидхармы) в своем пророчестве упоминал о «лошади, которая будет попирать весь мир копытами». Иероглиф «лошадь» читается как «ма», что совпадает с именем Ма-цзю. — *Прим. отв. ред.*

Несколько лет бродил он по провинциям Цзин и Чу, но не выяснил ничего особенного. Он отправился далее на запад и провел десять лет в Сянчжоу под руководством Юна из Дуншаня. Как-то он читал трактат, посвященный *Аватамсака сутре*. Приводимый ниже отрывок произвел на него такое глубокое впечатление, что сознание его наконец открылось для истины дзэн:

«Гора Сумеру возвышается посреди великого океана, достигая высоты в 84 тысячи йоджан, вершина же ее не может быть измерена посредством рук и ног. Это означает, что гора из 84 тысяч человеческих горестей поднимается над великим океаном страстей. Когда существа достигают такого состояния сознания, в котором отсутствуют мысли [относительности], и из которого удалены все желания, тогда — даже перед лицом этого мира множественностей — страсти их умолкают. Все мирские невзгоды становятся вершиной всезнания, страсти — океаном всезнания. Напротив того, когда сознание исполнено мыслей, размышлений, принадлежащих относительности, оно связано. Тогда возрастают мирские горести, глубже становятся страсти, человеку недоступно достижение вершины знания, которая и есть сущность буддовости».

Цзюй-нэ отметил тогда: «Согласно Ши-гуану, „нет ни намек на разгадку“, согласно Ма-цзю — „невежество, довлевшее с безначальных времен, растаяло нынче“. И это — не лживые речи!»

### 14

Цин-юань Фо-янь из Лунмэня,<sup>1</sup> умерший в 1120 г., вначале был приверженцем школы *виная*. Как-то, читая *Пундарiku*, он наткнулся на следующий отрывок:

<sup>1</sup> Сюй чжуань, XXV.

«Эта Дхарма есть нечто, выходящее за пределы мысли и различения». Прочитанное поразило его. Он пошел к учителю и спросил, что такое Дхарма, выходящая за пределы разума. Учитель не смог просветить его в этом вопросе. Так Фо-янь увидел, что простая ученость и образование не смогут разрешить высшую проблему существования, подверженного закону рождения и смерти.

Фо-янь отправился на юг, чтобы увидеть Фа-яня из Дайбина. Как-то, собирая милостыню в округе Лу, он споткнулся и упал. В тот момент, когда он страдал от боли, он случайно подслушал, как двое мужчин бранились, третий же прервал их ссору словами: «Я смотрю, вы оба все еще потекаете своим страстям». Тогда Фо-янь достиг состояния, близкого сатори.

Но о чем бы он ни спрашивал Фа-яня, ответ был один:

— Мне не заменить тебя, главное — понять все самому.

Это замечание возбудило в Цин-юане желание глубже узнать дзэн. Он решил получить сведения у старшего монаха по имени Юань-ли, но тот лишь схватил его за ухо и так протащил вокруг очага, приговаривая:

— Лучше понять все самому!

— Если и вправду есть дзэн, почему бы тебе не открыть его секрет для меня? Иначе я скажу, что все это — лишь надувательство, — не отступал от своего Цин-юань.

Ли же вразумлял его:

— Настанет день, когда ты поймешь все, что случилось сейчас с тобой и со мной.

Когда Фа-янь оставил Дайбин, Цин-юань ушел от него и провел лето в Цзиншани, где близко познакомился с Лин-юанем. Теперь Цин-юань обратился за советом к нему:

— Недавно я узнал об одном мастере в городе, чьи речи больше соответствуют моему пониманию. Может быть, мне отправиться к нему?

Однако Лин-юань убеждал его возвратиться к Фа-яню — лучшему наставнику дзэн в те дни, — добавляя, что те, чьи речи кажутся ему более понятными, — всего лишь учителя философии, а не подлинный мастер дзэн.

Цин-юань последовал совету своего друга и вернулся к предыдущему мастеру. Однажды холодной ночью он сидел один и пытался найти в золе хоть какой-нибудь тлеющий уголек. Ему посчастливилось в толще золы выкопать крошечный уголек величиной с горошину. Тогда он подумал, что и истина дзэн так вот открывается тому, кто неустанно копает до самого основания сознания, лежащего в его глубине. Он взял со своего стола историю дзэн, известную как *Передача Светильника*, и взгляд его упал на историю о По-цзао-до («разбитая жаровня»)<sup>1</sup>. Именно этот рассказ открыл его духовное око — в нем вспыхнуло сатори. Ниже приводится стихотворение, сочиненное им впоследствии:

Птицы щебечут в лесах;  
Укрывшись плащом от стужи, всю ночь просидел  
я один.  
Крошечный живой уголек, погребенный в золе, говорит  
о тайне жизни;  
Жаровня разбивается на куски, когда дух открывает  
путь возвращения.  
Сияет раскрытая истина, но люди не видят  
ее смятенным своим умом;  
Как ни проста мелодия, кто же ее оценит?  
Размышляю об этом, память жить во мне долго будет;  
Широко открыты врата, но как одиноко здесь!

<sup>1</sup> Изложение истории смотри ниже.

История По-цзао-до, упоминаемая в тексте, такова. По-цзао-до — имя, данное Хуэй-анем одному из своих учеников из Суньюэ. Буквально оно означает «разбитая жаровня, рассыпавшаяся на части», что связано со случаем из жизни одного безымянного мастера дзэн, который благодаря этому стал известен.

В одной из деревень области Суньюэ находилось святилище, где была установлена жаровня. Эта жаровня являлась объектом культа для окрестных сельских жителей, которые зажаривали в ней множество живых существ для жертвоприношений.

Этот безымянный мастер однажды посетил святилище в сопровождении своих учеников. Он трижды ударил по жаровне своим посохом, приговаривая: «Ах ты, дряхлая жаровня, да ты просто груда кирпича и глины! Да где твоя святость? Где твой дух? А ведь все требуешь, чтобы множество существ жарилось в тебе ради жертвы!» С этими словами мастер ударил по жаровне еще три раза. Она накренилась и, упав на землю, разлетелась на куски.

Вдруг через какое-то время неизвестно откуда явился человек в голубом платье и в высоком головном уборе. Он склонился в низком почтительном поклоне перед мастером. На вопрос мастера, кто он, явившийся ответил:

— Я дух жаровни, стоявшей в святилище. Долгие годы провел я здесь в заключении из-за предыдущей кармы. Внимая вашей проповеди о нерождении, я освободился от уз и рожден ныне на небесах. Я явился, чтобы выразить вам свою благодарность.

— Нерожденность суть изначальная природа твоего существа. Не было нужды в моих проповедях, — ответил мастер.

Небесное существо поклонилось и исчезло.

Позднее монахи, сопровождавшие мастера, и другие люди спрашивали:

— Мы провели с вами много времени, но никогда не достаивались ваших личных бесед о Дхарме. Что за наставления получил от вас дух жаровни — столь действенные, что они позволили ему тут же родиться на небесах?

— Я сказал ему лишь то, что он — не более чем груда кирпича и глины; я не имел других наставлений, предназначенных именно для него.

Монахи-прислужники и другие монахи стояли неподвижно, не произнося ни слова. Мастер добавил:

— Вы понимаете?

Старший служитель монастыря ответил за всех:

— Нет.

— Изначальная природа всех существ — почему вы не понимаете этого? — продолжал мастер.

Все монахи склонились в поклоне перед мастером, который воскликнул:

— Она упала, она упала! Разбилась на части, разбилась на части!<sup>1</sup>

## 15

Вэнь-чжунь из Лэтаня (1061—1115) с юности посвятил себя изучению буддийской философии, но позже оставил свои занятия, поскольку это его не слишком увлекало. Затем он занялся изучением дзэн и отправился на юг, где много лет оставался с Чжэнь-жу из Вэйшаня. Шли годы, однако он не продвигался вперед в своих занятиях. Тогда он отправился к Чжэнь-цзину из Цзюфэна — другому значительному мастеру дзэн того времени.

Цзин спросил его:

— Из какого города ты родом?

— Из Синьюань-фу.

— А сейчас откуда ты пришел?

<sup>1</sup> Передача Светильника, IV.

— Из Дайяна.

— Где провел ты лето?

— В Вэйшане.

Цзин протянул руку со словами:

— Как это выходит, что моя рука так похожа на руку Будды?

Чжунь онемел, не находя ответа.

— До сих пор ты довольно легко и блестяще отвечал на мои вопросы. Стоило заговорить о Будде — и ты умолк. В чем проблема? — насмешливо поинтересовался мастер.

Чжунь признался, что не понимает.

— Все совершенно открыто и находится прямо перед тобой, какой тебе еще нужен наставник?

Десять лет оставался Чжунь со своим мастером Чжэнь-цзином, повсюду следуя за ним. Цзин был неразговорчивым учителем и никому не давал наставлений, хотя число его учеников постоянно росло. Когда бы ни входил монах в его комнату за советом, мастер неизменно закрывал глаза, сидя на коленях и не произнося ни слова. Если же мастер видел, что кто-то направляется к нему, он тут же вставал и шел в сад, где помогал садовникам рыхлить землю. Таков был его обычный способ обращения с учениками. Вэнь-чжунь говаривал своему другу Гуну: «Разве наш мастер не желает наставлять своих последователей в Дхарме? Трудно понять его».

Однажды Вэнь-чжунь собрался постирать свою одежду. Отодвинув запруду палкой, он приступил к стирке, как вдруг сознание его пробудилось в сатори. Он бросился стремглав к мастеру и спешно поведал о происшедшем с ним. Мастер же лишь холодно упрекнул его: «Почему ты ведешь себя столь непристойно?»

Кэ-цин Фо-гуо<sup>1</sup> (умер в 1135 г.) родился в конфуцианской семье. В молодости он жадно поглощал классические тексты. Однажды он отправился в буддийский монастырь, где ему довелось познакомиться с буддийскими трудами. У него возникло ощущение, будто он вспомнил что-то давно забытое. «Должно быть, в предыдущей жизни я был монахом», — подумал он.

Позже он принял обеты буддийского монаха и полностью посвятил себя изучению буддийской философии. Однажды он тяжело заболел и был почти при смерти. И тогда он подумал так: «Согласно учению Будд, правильный путь к достижению нирваны не может быть найден в словах и голых логических рассуждениях. Я искал его в звуках и формах и потому заслуживаю смерти». Оправившись от недуга, Фо-гуо отказался от своего прежнего метода и отправился к мастеру дзэн по имени Чжэнь-цзюэ Шэн. Наставления Шэна заключались в том, что он пронзал ножом свою руку, говоря, что каждая капля крови стекает из Цаоци. В Цаоци жил шестой патриарх Хуэй-нэн, там же он основал свою школу; слова Шэна указывали на то, что стремящийся стяжать истину дзэн должен отдать свою жизнь ради этого.

Вдохновленный этим, Фо-гуо посетил многих мастеров дзэн. Все они высоко оценивали его достижения, а некоторые даже думали, что он будет основателем новой линии в школе Риндзая (Линь-цзи). В конце концов Фо-гуо пришел к Фа-яню из монастыря Уцзу, который, однако, не одобрил его взглядов на дзэн. Фо-гуо же полагал, что Фа-янь намеренно про-

<sup>1</sup> Сюй чжуань, XXV. Он больше известен как автор Би-янь-лу. Его почетный титул — Юань-у Чань-ши, то есть «мастер дзэн совершенного просветления».

тиворечит ему. Высказав свое неудовольствие в весьма резком тоне, он собирался уже покинуть Фа-яня, когда последний сказал: «Подожди, пока не заболешь серьезно, тогда ты вспомнишь меня».

Будучи в Цзиньшани, Фо-гуо подхватил лихорадку, от которой ужасно страдал. Он старался справиться с ней, черпая силы в своем опыте дзэн, но это не приносило облегчения. Тогда-то он и вспомнил пророческое предостережение Фа-яня. Почувствовав себя лучше, он тут же отправился в монастырь Уцзу. Фа-янь был рад возвращению раскаявшегося ученика. Немного спустя у Яня был посетитель, который, исполнив свою официальную миссию, возвращался в столицу. На его вопрос об учении дзэн Фа-янь ответил: «Известно ли вам одно романтическое стихотворение, последние строфы которого напоминают нам о дзэн? Они звучат так:

То и дело она зовет служанку — к чему так часто?  
Ведь просьб у нее нет.  
Только одно: быть может, возлюбленный голос  
ее услышит».

Когда мастер дочитал стихотворение, молодой чиновник произнес:

— Да, да, мастер.

Мастер же посоветовал ему серьезно поразмышлять об услышанном.

Фо-гуо в это время отсутствовал. Когда он вернулся и услышал об этой беседе, он обратился к мастеру:

— Мне говорили, что вы читали романтические стихи молодому гостю в мое отсутствие, понял ли он?

— Он узнает голос.

— Там говорится о том, что «возлюбленный голос ее услышит»; если же молодой человек услышал голос, что с ним не так?

Вместо прямого ответа, мастер неожиданно спросил:

— Каков смысл прихода патриарха с Запада? Кипарис во дворе. Как же так?

И при этих словах духовный глаз Фо-гуо сразу же раскрылся для истины дзэн. Он выскочил из комнаты и увидел петуха, бьющего крыльями на ограде и издающего радостный крик.

— Это ли не голос? — воскликнул он. Потом он сложил следующую гатху:<sup>1</sup>

Золотая утка за парчовой завесой уж больше  
не курится ароматом;  
Средь музыки и пения хмельным уходит он,  
опершись на друзей:  
Счастлирое событие в жизни влюбленного юноши,  
Одной любимой позволено узнать об этом.

Мастер Фа-янь добавил к этому:

— Великое дело жизни, побудившее будд и патриархов явиться среди нас, не для слабых характеров и низших существ. Я рад, что помощь моя доставила тебе радость.

Хуэй-цинъ Фо-цзянь<sup>2</sup> из Дайбина в течение многих лет изучал дзэн под руководством разных мастеров, а потому полагал, что достиг полного совершенства. Но Фа-янь из Уцзушани отказался подтвердить истинность его понимания, что сильно обидело Фо-цзяня. Он ушел от мастера вместе со своим другом Фо-гуо. Последний все же вернулся в Уцзу и достиг

<sup>1</sup> Эта история уже приводилась в первой части *Очерков о дзэн-буддизме*. С. 297.

<sup>2</sup> Сюй чжуань, XXV.

реализации. Фо-цзянь спустя какое-то время тоже вернулся, собираясь вскоре отправиться в другое место. Фо-гуо же советовал ему остаться с мастером, говоря:

— Мы были в разлуке с тобой больше месяца. Как ты думаешь, изменился ли я со времени нашей последней встречи?

— Это-то меня и смущает, — ответил Фо-цзянь.

А дело все в том, что, вернувшись к мастеру, Фо-гуо, как уже говорилось выше, быстро достиг сатори. Это событие, происшедшее в тот месяц, когда друзья были разлучены, повлекло за собой такую перемену в духовной жизни Фо-гуо, что Цзянь находился в полном недоумении относительно причины и смысла этой трансформации.

Фо-цзянь решил остаться в Уцзушани со своим старым мастером Фа-янем и добрым другом Фо-гуо. Однажды Фа-янь упомянул «мондо» между Чжао-чжоу и неким монахом:

«Монах спросил:

— Каков Ваш способ обучения?

— Я глухой. Говори, пожалуйста, погромче, — попросил Чжао.

Монах повторил вопрос. На что Чжао сказал:

— Ты спрашиваешь меня о моем методе обучения, а я вот уже выяснил, в чем заключается твой».

Это мондо и стало последним толчком, открывшим ум Фо-цзяня к сатори. Встретив мастера, он спросил:

— Молю, укажите мне, в чем последняя истина дзэн?

— Мир множественностей отмечен печатью Одного, — ответил мастер.

Цзянь с поклоном удалился.

Позднее, когда Фо-гуо и Фо-цзянь беседовали о дзэн, они вспомнили историю о том, как Дун-сы

спрашивал Ян-шаня о ярком камне из моря Чжэнь.<sup>1</sup> Когда беседа дошла до слов «не мог выдвинуть разумных доводов», Фо-гуо удивился: «Раз уже сказано, что камень в руках, — откуда эти речи об отсутствии слов и доводов?» В этот день Фо-цзянь не нашелся, что ответить. Однако на следующий он сказал так: «Дун-сы желал иметь именно камень, а не что-нибудь другое, а Ян-шань только плел старые корзинки». Фо-гуо согласился с ним, но посоветовал поговорить с мастером.

Когда Фо-цзянь пришел в комнату мастера и уже собрался было обратиться к нему, мастер набросился на того с попреками. Бедняга был ошеломлен и в смятении покинул комнату мастера. Вернувшись к себе, он заперся в комнате, до глубины души возмущенный обращением мастера.

Фо-гуо, узнав о случившемся с другом, отправился проведать его. Постучал в дверь.

— Кто это? — раздался голос Цзяня.

---

<sup>1</sup> История о драгоценном камне такова:

«Ян-шань пришел к Хуэю из Дунсы (742—823 гг.) для беседы о дзэн. Хуэй спросил:

— Где твоя родина?

— Я пришел из Гуаннани.

— Мне рассказывали, что в море Чжэнь, что в Гуаннани, есть ярко блестящий драгоценный камень. Правда ли это?

— Да, это так.

— Какой формы этот камень?

— Он открывается, когда светит луна.

— Ты принес его с собой?

— Да.

— Почему же ты не покажешь его своему старому мастеру?

— Вчера я видел Вэй-шаня, он также был не прочь посмотреть на камень; но у меня не было слов, чтобы выразить мой ответ, не мог привести я и разумных доводов».

Узнав друга, он впустил его. С самым невинным видом Фо-гуо спросил товарища:

— Ты видел мастера? Как вы побеседовали?

Цзянь же принялся упрекать друга:

— Это все из-за тебя. По твоему совету я остался здесь, и что из этого вышло? Наш мастер только обругал меня.

Гоу от души рассмеялся и наконец сказал:

— Ты помнишь, что ты говорил мне недавно?

— Что ты имеешь в виду? — отозвался раздраженно Цзянь.

— Не говорил ли ты, что в то время как Дун-сы желал иметь камень и ничто другое, Ян-шань только плел старые корзинки.

Услышав свое же утверждение из уст друга, Цзянь сразу ухватил суть. Тогда Фо-гуо и Цзянь отправились к мастеру, который при их приближении лишь кратко отметил:

— О брат Цзянь, на этот раз ты получил это!

## 18

Фо-дэн Шоу-сюнь (1079—1134)<sup>1</sup> приступил к занятиям дзэн под руководством Гуан-цзянь Ина. Затем он отправился в Дайбин, где пребывал в то время Фо-цзянь. Шоу-сюню все не удавалось ухватить суть дзэн. Он наложил печать на свое ложе, дав такой обет: «До тех пор пока я не постигну истины дзэн в этой жизни, это ложе не будет расстелено и не даст моему телу отдыха». Днем он сидел в медитации, ночь проводил стоя. Он отдался дзэн со страстью, граничащей с отчаянием. Так прошло семь недель. Однажды Фо-цзянь произнес проповедь, в которой были такие слова: «Мир множественностей отмечен

<sup>1</sup> Сюй чжуань, XXIX.

печатью Одного». Эти слова открыли духовный глаз Шоу-сюня. Фо-цзянь же отметил: «Жаль, что этот лунатик унес с собой камень, излучающий свет!»

Затем он обратился к Сюню:

— Лин-юнь говорил: «С тех пор как я увидел персики в цвету, сомнение ни разу не приходило ко мне». Что же это такое, когда никто и ни в чем не питает сомнений?

— Не говори, что Лин-юня не посещают сомнения. На самом деле сомнению и теперь невозможно нигде появиться, — ответил Сюнь.

— Сюань-ша критиковал Лин-юня, говоря: «С тобой все в порядке в доступной тебе мере, но ты не достиг подлинного проникновения». Ответь мне теперь: где это непроницаемое? — спросил Цзянь.

— Глубже всего чувствую я вашу бабушкину доброту.

Цзянь одобрил это последнее замечание. Сюнь же позже произнес следующие стихи:

Весь день, не поднимая головы, смотрел он в небеса.  
Увидев персики в цвету, впервые брови приподнял:  
Однако помни, мир еще опутан сетью;  
Только прорвавшись через последние врата,  
найдешь истинный покой.

Юань-у Фо-гуо, прослышав об этом, все же сомневался в достижении Шоу-сюня. Он захотел подвергнуть Сюня испытанию, чтобы лично убедиться в подлинности его опыта. Он предложил ему прогуляться вместе в горы. Когда они дошли до глубокого пруда, Фо-гуо довольно грубо толкнул своего спутника в воду и в то же время спросил:

— Что ты скажешь о Нью-тоу до того момента, как он увидел четвертого патриарха?<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Беседу Нью-тоу и Дао-синя (четвертого патриарха дзэн в Китае) смотри в первой части *Очерков о дзэн-буддизме*. С. 241—242. Эта беседа часто использовалась как сюжет для мондо.

- Глубок пруд, много в нем рыбы.
- Что после встречи?
- Высокое дерево приглашает ветры.
- Что, когда он и видим, и не видим?
- Вытянутые ноги суть ноги согнутые.

Это испытание полностью удовлетворило Фо-гуо, который, таким образом, стал отчасти крестным отцом Шоу-сюня.

Очерк второй

## ТАЙНОЕ ПОСЛАНИЕ БОДХИДХАРМЫ,<sup>1</sup> ИЛИ СОДЕРЖАНИЕ ОПЫТА ДЗЭН

«В чем смысл прихода Бодхидхармы с Запада?» Этот вопрос, очень часто задаваемый мастерами дзэн, составляет один из важнейших предметов изучения дзэн. Однако данный вопрос отнюдь не связан с прибытием в Китай Бодхидхармы, то есть не связан с историческим значением его для китайского буддизма.

Как повествуется в дзэнских хрониках, Бодхидхарма высадился на южном побережье Китая в первый год Пу-тун (520 г. н. э.). Но вопрос о его прибытии не имеет никакого отношения к этим историческим подробностям. Ведь дзэн превосходит пространствен-

---

<sup>1</sup> Историчность Бодхидхармы иногда подвергается сомнению, но, коль скоро речь идет о дзэн, вопрос этот не так уж важен. В области исторических изысканий дзэн довольствуется фактом своего появления в Китае, связью этого появления с неким индийским учителем, у которого было особое послание для китайских буддистов того времени; причем особенность эта заключалась в непередаваемости его посредством устных или письменных знаков. Все, что говорят или пишут о Бодхидхарме хроники дзэн-буддизма и истории китайского буддизма в целом, могло происходить в действительности, а могло и не происходить. Пусть историки изучают достоверность этих фактов; тем же, кто изучает дзэн, важно лишь одно: «В чем заключалось послание первого учителя дзэн?» Этому и посвящен настоящий очерк.

но-временные условия и, естественно, возвышается над историческими фактами. Его последователи — особая общность трансценденталистов. Спрашивая о первом приходе Бодхидхармы в Китай, они стремятся проникнуть в глубинный смысл его учения, — если таковой вообще существует, — учения, которое, как они полагают, он духовно передал своим ученикам. В Китае было немало иностранных учителей буддизма и ученых, пришедших в эту страну до Бодхидхармы, и все они считались благочестивыми и начитанными. Они перевели множество буддийских текстов на китайский язык. Некоторые из них были опытными адептами медитации, силой которой совершали чудесные деяния, подчиняя себе невидимых духов, населявших Китай в те далекие времена. Не будь у Бодхидхармы четко определенной цели, отличавшей его от его многочисленных предшественников, не было бы ему нужды появляться среди них. Какова была миссия, которую намеревался он исполнить среди народов Дальнего Востока?

Он не делал никаких открытых заявлений относительно своей миссии. Как свидетельствует историческая традиция, он просто исчез из мира — исчез на девять долгих лет, проведя их в полном уединении на горе Суншань, что в царстве Вэй. Если у него и было какое-то послание к буддистам Китая об истине буддизма, оно должно было быть чем-то совершенно уникальным, необычным. В чем смысл его упорного и длительного затворничества? Что означало его молчаливое учение?

Возможно, когда это станет ясным, буддизм откроет глубоко скрытое сокровище, не поддающееся ни словесным описаниям, ни логическому анализу. Вопрос о смысле прихода Бодхидхармы с Запада непосредственно указывает на присутствие истины, мистически сокрытой в глубине всей системы буддизма. Проблема сводится к поиску сущности буддизма, как

ее понимал первый патриарх дзэн. Существует ли в буддизме нечто такое, что не могло быть выражено и объяснено в канонических писаниях, собранных в «Трех корзинах» (*Трипитака*) и разбитых на девять или двенадцать разделов? Короче говоря, в чем истина дзэн? Все ответы, которые могут быть получены на этот важнейший вопрос, суть различные пути к высшей, окончательной истине.

Насколько можно судить по дошедшим до нас историческим записям, этот вопрос, по-видимому, впервые был поднят во второй половине седьмого века, то есть через сто пятьдесят лет после прихода Бодхидхармы. Однако идея, легшая в его основу, должно быть, вызревала и раньше. Когда Хуэй-нэн, шестой патриарх, основал то, что может быть названо исконной, собственно китайской школой дзэн, отличавшейся от индийского дзэн первого патриарха, китайские буддисты наверняка уже осознали всю важность духовного послания патриархов дзэн. С тех пор вопрос о смысле прихода первого патриарха с Запада естественным образом стал одним из самых значимых предметов обсуждения среди последователей дзэн.

Как свидетельствует *Передача Светильника*, первыми вопрос о смысле прихода Дхармы в Китай задали Дань-жань и Хуай-жан. Последний, придя к национальному наставнику Хуэй-аню (это происходило где-то во второй половине седьмого века), спросил:

— В чем смысл прихода первого патриарха с Запада?

— Почему ты не спрашиваешь о своем сознании? — ответил учитель.

— Что есть наше собственное сознание, господин?

— Ты должен созерцать работу, делаемую втайне.

— Что есть работа, делаемая втайне?

Учитель просто открыл и закрыл глаза, не вдаваясь в словесные объяснения.

Возможно, следующим вопрошателем, занесенным в анналы, был некий монах, живший в начале восьмого века. Он пришел к Сюань-су из Хаолиня и задал этот главный вопрос дзэн, на который мастер ответил: «Когда ты понимаешь — оно не понято; когда же ты сомневаешься — не подвержено сомнению». В другой раз мастер ответил так: «Это то, что не может быть ни понято, ни подвержено сомнению; и вновь — ни подвержено сомнению, ни понято».

Как и в других случаях, бесконечное разнообразие ответов, даваемых мастерами на этот вопрос, столь велико, что грозит совершенно сбить с толку начинающего, доведенного до полной растерянности, который уже не надеется выбраться из этого лабиринта мысли и достичь сути. И самое ужасное — чем чаще задавался вопрос, тем разнообразнее становились ответы, и ни один мастер не повторял другого, по крайней мере в словесных выражениях. Не поступай они так, возможно, дзэн давно прекратил бы свое существование. Вместе с тем оригинальность и индивидуальность мастеров вместо того чтобы внести окончательную ясность в предмет, служили лишь его крайнему усложнению.

Если же задаться целью тщательно изучить все ответы, то обнаружится, что все их можно распределить под несколькими заголовками или рубриками. Эта классификация, конечно, не означает приведения непостижимого к менее непостижимому, но она может помочь изучающему дзэн — пусть приблизительно и только отчасти — подобрать своего рода ключи к пониманию послания дзэн. Нижеследующее и является моей несовершенной попыткой установить некоторые ориентиры, или указатели, на этом трудном пути изучения дзэн.

1. Случаи, в которых используются находящиеся рядом предметы. В момент вопрошания мастер может заниматься каким-то делом, просто смотреть в окно,

спокойно сидеть в медитации. Тогда его ответ отсылает к предмету, связанному с его занятием. В таких случаях, что бы он ни сказал, это не является абстрактным утверждением по поводу предмета, намеренно выбранного для иллюстрации его мысли.

Так, например, Вэй-шань, отвечая Ян-шаню, сказал: «Что за чудный светильник!» Возможно, в этот момент он смотрел на светильник или же последний стоял неподалеку, и мастеру показалось удобным именно его упомянуть в связи с актуальной на тот момент темой. В другой ситуации его ответ на тот же вопрос был бы иным: наверняка он нашел бы другой адекватный и более уместный способ демонстрации дзэн. В этом отличие дзэн от концептуальной аргументации философов.

Чжао-чжоу ответил так: «Кипарис во дворе»; Фэнь-ян Шань-чжао: «Как хорошо охлаждает этот веер из голубого шелка!» Подобные ответы бросают серьезный вызов нашей способности воображения. Связь между приходом патриарха дзэн в Китай и такими предметами, как светильник, кипарис, шелковый веер кажется весьма далекой. Но именно эту связь и должен обнаружить ученик дзэн. Согласно мастерам, поняв «кипарис во дворе», поймешь и смысл дзэн-буддизма, а когда поймешь смысл дзэн-буддизма, все прочее станет понятным: все богатое разнообразие ответов, приводимых далее, станет более или менее ясным. Одна нить проходит через сто восемь бусин на четках.

2. Случаи, когда высказываются определенные суждения о самом вопросе или о состоянии спрашивающего.

Да-мэй Фа-чжан ответил со всей определенностью: «Нет никакого смысла в его приходе с Запада».

Му-чжоу Цзун: «У меня нет ответа».

Лян-шань Юань-гуань: «Не болтай ерунды».

Цзю-фэн Пу-мань: «Что толку спрашивать других?»

Бао-мин Дао-чэн: «Я никогда не бывал в западном мире».

Нань-юэ Сы: «А вот еще один идет той же старой дорогой».

Бэнь-цзюэ Шоу-и: «Это подобно торговле водой на берегу реки».

Бао-нэн Жэнь-ян: «Это все равно что к снегу добавить мороз».

Лун-я Чжу-дун: «На этот вопрос труднее всего ответить».

Ши-тоу Си-цянь: «Спроси столб, стоящий вон там». Видя же полное непонимание со стороны спрашивавшего монаха, он добавил: «Мое невежество еще хуже твоего».

Цзин-шань Дао-цинъ: «Твой вопрос не относится к сути». На вопрос же монаха, как следует спрашивать, мастер следующим образом навел его на суть: «Я скажу тебе, когда умру».

Не могу не процитировать Линь-цзи, известного грубостью и прямоотой своего обращения с монахами, а также своим возгласом «Кац!». В этом вопросе он проявил необычайную для себя «рассудительность». На вопрос о смысле прихода патриарха с Запада он ответил:

— Будь в том хоть какой-то смысл, никто не смог бы спасти даже его самого.

— Если не было смысла, что же это за истина, которую, как говорят, обрел с помощью Бодхидахармы второй патриарх?

— То, что называют «обретением», — парировал мастер, — в действительности есть «не-обретение».

— Если это так, каков смысл «не-обретения»?

— Именно потому, что твое сознание вечно устремляется за всякой вещью, которая появляется перед ним, и не знает, где остановиться, патриарх объявил тебя глупым искателем чужой головы, которую ты желаешь поместить поверх своей собственной. Если

же ты, не откладывая, обратишь свой свет внутрь себя, поразмыслишь и перестанешь искать внешние вещи, тогда ты осознаешь, что твое собственное сознание не отличается от сознания Будд и патриархов. Придя таким образом в состояние надеяния, ты, как тебе и сказано, обретишь истину, — сказал Линь-цзи.

3. Случаи, в которых мастера обращаются к «прямому действию». С данным вопросом это случалось не так уж часто, хотя использование прямого действия — довольно обычное дело в демонстрации дзэн-буддизма со времен Ма-цзу, история которого приводится ниже.

Ма-цзу был одним из величайших мастеров в истории дзэн, и фактически именно благодаря его мастерскому способу выражения дзэн последний был признан великой духовной силой в Китае.

Когда Шуэй-лао спросил Ма-цзу о смысле прихода Бодхидахармы с Запада, Ма-цзу тут же повалил любопытного на землю сильным ударом в грудь. Это-то и пробудило Шуэй-лао к реализации истины буддизма. Поднявшись на ноги, он, хлопая в ладоши и громко хохоча, воскликнул: «До чего странно! Очень странно! Все бесчисленные самадхи и все неопишуемые религиозные истины ясны — теперь я знаю их все от начала и до конца, даже если они раскрываются на кончике волоска».

С этими словами он поклонился и тихо удалился.

4. Случаи, когда мастер или монах производят какое-нибудь действие. Это один из излюбленных приемов мастера, и не трудно понять, почему. Поскольку дзэн не может быть объяснен в словах, следует прибегнуть к действию или к жесту,<sup>1</sup> дабы приблизить

<sup>1</sup> Было бы не совсем верно говорить, что жест или действие что-либо объясняют. Они не несут в себе смысла, который выходил бы за их пределы. Если бы они предполагали

истину к ученику. Дзэн есть истина жизни, поэтому для своего самовыражения он употребляет нечто более близкое и непосредственное, чем слова, — то, что можно найти в движении, символизирующем жизнь в ее текучести. Можно прибегнуть и к словам, но эти слова будут предназначены для выражения не идей, а некоей живой, действующей сущности. Этим объясняются в равной мере ответы-действия и ответы-восклицания, или возгласы.

Когда Сюэ-фэн и Сюань-ша чинили изгородь, Ша спросил:

— Каков смысл прихода Дхармы с Запада?

Фэн тряхнул изгородь.

— К чему столько шума? — спросил Ша.

— А как еще с тобой обходиться?

— Будь добр, передай мне *мие-тоу*,<sup>1</sup> — промолвил Сюань-ша.

Тоу-цзы Да-тун, встретив мастера Цуй-вэя в зале Дхармы, спросил его о смысле прихода патриарха из Индии. Цуй-вэй отвернулся. Однако Да-тун желал получить ясные наставления и поэтому Цуй-вэй сказал: «Ты желаешь еще пригоршню грязи на свою голову?» — имея в виду, что спрашивающий уже испулся в грязи, хоть и не догадывался об этом. Когда Цуй-вэй отвернулся, это и был ответ на вопрос; будь духовное око Да-туна открыто, он узрел бы смысл без дальнейших разъяснений. Ему это не удалось, что и вызвало упрек мастера, который, впрочем, не следует

наличие такового, они были бы словами, произносимыми всем телом, а не частью его, и заключали бы в себе некую идею. Действие дзэн свободно от какой-либо намеренной символизации со стороны мастера. Что же до восприятия ученика, до его понимания, то оно осмысливается на основе внутреннего опыта последнего, не определяясь ничем внешним.

<sup>1</sup> Инструмент, используемый при починке и установлении изгороди.

понимать как подразумевающий какую-то недоброжелательность или желание оскорбить.

Во всех *мондо*, как и в других формах дзэнского общения, между мастером и учеником существуют совершенная искренность и доверие. Слова часто могут быть грубыми, но таков обычный способ выражения у мастеров дзэн, которые желают только одного — привлечь такие души, которые не сломаются под бременем дисциплины. Дзэн — отнюдь не демократическая религия. По сути, он обращен к элите.

К Сян-яню пришел монах от Вай-шаня. Сян-янь спросил его:

— Один монах спросил как-то Вэй-шаня о смысле прихода патриарха в Китай, в ответ Вэй-шань поднял свой *хоссу*. Как ты понимаешь этот жест Вэй-шаня?

— Идея мастера — прояснить сознание вместе с материей, раскрыть истину посредством объективной реальности, — ответил монах.

— Твое понимание, — заявил мастер, — само по себе удовлетворительно. Но зачем так спешно теоретизировать?

Монах вернул мастеру его вопрос:

— Каково твое понимание?

Как и Вэй-шань, Сян-янь поднял свой *хоссу*.

В другой раз в ответ на вопрос о приходе Боддхидхармы Сян-янь положил руку в карман, когда же он достал ее оттуда, она была сжата в кулак. Он раскрыл его, как если бы держал что-то, предназначенное спрашивавшему. Последний встал на колени и простер обе руки в позе принятия. «Что это?» — спросил Сян-янь. Монах не ответил.

Этот же Сян-янь является автором хорошо известного коана о человеке на дереве. Коан звучит так: «Это подобно человеку, висящему над пропастью в тысячу футов глубиной: он висит, держась зубами за ветку, ноги его не касаются земли, рукам не за что ухватиться. Представьте, что к нему подходит некто и

спрашивает: „Каков смысл прихода первого патриарха с Запада?“ Если этот человек откроет рот для ответа, то он упадет и погибнет, если не ответит — обидит спрашивающего пренебрежением. Как ему поступить в это критическое мгновение?»

Один монах спросил Лэ-бу о приходе Дхармы, мастер же стукнул своим хоссу по соломенному стулу со словами: «Ты понимаешь?»

Монах признался, что нет. Тогда мастер сказал: «Внезапный звук грома в небе, весь мир замер — лягушка же в глубине колодца даже не подняла головы».

Был ли любопытный монах такой лягушкой в старом колодце? Язык мастера остер и язвителен. У Басё, великого японского поэта, мастера хокку,<sup>1</sup> есть такие строки:

В старый заросший пруд  
Прыгает лягушка —  
О, этот всплеск воды!

Именно этот всплеск воды пробудил его к истине дзэн-буддизма. Сам опыт не мог быть выражен иначе — отсюда и хокку, описывающее ситуацию просто, без примеси чувств, без комментариев. Лягушка — частый персонаж японской литературы, образ ее порождает множество поэтических ассоциаций, связанных с покоем и одиночеством.

5. Случай с упоминанием вещей, невозможных в этом относительном, связанном причинностью мире.

Лун-я Чжу-дун сказал: «Подожди, пока заговорит темная каменная черепаха, тогда я скажу тебе, в чем смысл прихода патриарха».

Отвечая Лун-я, желавшему выяснить смысл этого исторического события, Дун-шань отослал его к столь

<sup>1</sup> Короткое стихотворение-эпиграмма из семнадцати слов.

же невозможному порядку вещей: «Подожди, пока река Дун не потечет вспять; когда это случится — я скажу тебе». Самое странное заключалось в том, что река потекла вспять, и Лун-я постиг смысл сказанного.

Ма-цзу, который был, как я не устаю подчеркивать, одной из выдающихся фигур в истории дзэн, поставил Пан-юню, мирскому последователю буддизма, подобное же условие: «Когда одним глотком ты выпьешь всю воду реки Си, я скажу тебе, какой смысл сокрыт в путешествии патриарха».

Все это непостижимо до тех пор, пока наше ограниченное сознание подчинено пространственно-временным отношениям. Смысл этих бессмысленных, на первый взгляд, выражений постигается только при выходе за пределы нашего относительного опыта. Мастера дзэн не приемлют абстракций и теоретизаций, поэтому их высказывания кажутся совершенно неуместными и абсурдными. Обратите внимание на то, как приводимые ниже ответы играют на той же струне трансцендентализма.

Бэй-юань Тун ответил так: «Погибшая сосна склонилась над стеной, пчелы озабоченно пьют нектар из цветов».

Ши-мэнь Цзун: «Смотри, корабли плывут над горами Цзюли».

К мастеру Ши-шуану Син-куну пришел монах и спросил его о смысле прихода патриарха.

— Представь человека на дне колодца глубиной в тысячу футов, — предложил мастер, — если ты сможешь достать его оттуда без помощи веревки, я отвечу на твой вопрос о приходе патриарха в нашу страну.

Монах, судя по его ответу, не принял слова мастера всерьез.

— Недавно, — сказал он, — почтенный Чан из Хунани был поставлен настоятелем монастыря; он также по-разному разъясняет нам эту тему.

Син-кун позвал мальчика-прислужника и велел ему «гнать прочь этого безжизненного парня».

Мальчик — впоследствии он стал известен как Ян-шань, один из самых одаренных мастеров дзэн, — как-то спросил Дань-юаня, как же достать человека из колодца. На что мастер воскликнул:

— Зачем доставать этого дурака со дна колодца?!

Спустя какое-то время мальчик обратился с тем же вопросом к Вэй-шаню. Вэй-шань позвал:

— О Хуэй-цзи! [Это было имя молодого монаха.]

— Да, мастер! — отозвался тот.

— Ну вот, он и наверху! — закончил мастер.

Впоследствии монах стал искушенным адептом дзэн и был поставлен настоятелем монастыря в Юань-шане. Вспоминая прежние перипетии, он говорил: «От Дань-юаня я получил имя, от Вэй-шаня же — субстанцию». Мне кажется, мы можем здесь поставить философию на место «имени», а опыт — на место «субстанции».

6. Случаи, в которых утверждается некий трюизм. Они противоположны предшествующим. «Монахи, вы ходите по миру, пытаетесь уяснить смысл прихода патриарха с Запада, но это лучше известно колонне, стоящей перед вами, — говорил Юнь-мэнь. — Вы желаете знать, каким образом колонна понимает смысл прихода патриарха в нашу землю?» В таком виде эти слова далеки от трюизма; но далее, отвечая на им же поставленный вопрос, Юнь-мэнь заявляет: «Девять раз по девять будет восемьдесят один».

Мастер дзэн превратился в математика. Очевидно, он полагал, что таблица умножения объясняет истину буддизма. Его ссыла на колонну, кажется, усложняет дело, но на самом деле это лишь его искусная уловка (*упая-каушалья*); поняв же выражение «девять раз по девять будет восемьдесят один», вы разгадаете тайну всего рассуждения, если она вообще есть.

Перед учеником дзэн стоит задача установить внутреннюю связь между невозможными утверждениями, приведенными выше, и трюизмом, содержащимся в высказывании Юнь-мэня. Возможно ли их примирить? Это должно быть сделано. В противном случае мастера не предлагали бы взаимно противоречивых положений в качестве разрешения одной и той же проблемы. Коль скоро существует такая вещь, как дзэн, должен быть определенный способ синтеза всех противоречий. Именно в этом направлении работают мастера дзэн, на это обращена вся сила их духовного дара. Будучи не философами, но прагматиками, они обращаются к опыту, а не к словесным ухищрениям, — опыту настолько фундаментальному, что в нем все сомнения разрешаются в гармоническое единство. Любые отсылки к простым данным опыта, равно как и невозможность утверждений мастеров, должны рассматриваться как проистекающие непосредственно из их сокровенного цельного опыта.

Тянь-му Мань сказал: «На три года приходится один високосный». Во времена повсеместного употребления лунного календаря такое высказывание, конечно, было трюизмом. Все это знали, но какова связь этого высказывания с приходом патриарха?

Вопрошавший монах удивился:

— О чем это вы говорите?

— Праздник хризантем отмечают на девятый день девятого месяца.

Праздник хризантем отмечается и в Китае, и в Японии во время наиболее пышного цветения хризантем. Число девять считается счастливым у китайцев, когда же его удваивают, — счастливым вдвойне; отсюда и выбор дня празднования. Но как это объясняет смысл прихода Бодхидхармы в Китай в начале шестого века?

Фо-цзянь Хуэй-цин отвечал так: «Когда попробуешь на вкус уксус, узнаешь, что он кислый; попробуешь соль — узнаешь, что она соленая».

Когда монах спросил Сань-шэна Хуэй-жэня о смысле прихода патриарха с Запада, мастер ответил:  
— Протухшее мясо притягивает мух.

Монах рассказал об этом Син-хуа, который не согласился с таким ответом. Когда же монах и его спросил, зачем пришел патриарх в Китай, мастер ответил:

— На спине загнанного осла достаточно мух.

Так в чем отличие Син-хуа от Сань-шэна, на котором он (Син-хуа) так настаивает? Если речь идет о мухах, так ли важно для них, где они собрались — на тухлом мясе или же на умирающем осле?

7. Случаев молчания не так уж много. Я приведу один. Когда к Лин-шу Жу-миню обратились с вопросом о приходе Бодхидхармы, он ответил молчанием. Позже, уже после его смерти, его ученики хотели воздвигнуть монумент из камня, на котором были бы записаны его деяния и изречения. В памятный перечень необходимо было включить и случай молчания. В то время старшим монахом был Юнь-мэнь, и братия обратилась к нему, чтобы он подсказал, как следует записать это молчаливое действие мастера. Ответ был прост: «Мастер!»

Юнь-мэнь прославился своими однословными ответами — он не бросался словами. В самом деле, если ты должен что-то сказать, если в этом есть крайняя необходимость, тогда одно-единственное слово должно попасть прямо в цель. Как легко заметить, одно-единственное слово «мастер» подразумевает здесь множество вещей. Какое из значений имел ввиду Юнь-мэнь, когда он произнес это слово, останется проблемой, над разрешением которой суждено неустанно биться ученику дзэн. Но действительно ли это служит прояснению смысла молчания, которое должно было быть запечатлено на каменной плите? Бай-юнь Шоу-дуань посвятил этому следующие стихи:

Единственное слово — «мастер» — величественно  
возвышается, подобно горе;

Одно оно — основа всей правды и всей лжи в мире;  
Все воды стремятся к океану и в конце пути  
вливаются в него.

Нависающие густые облака в конце концов плывут  
к горам и находят там свой приют.

8. Случай, когда мастера делают бессмысленные замечания, непостижимые для интеллекта. Конечно, большинство изречений мастеров дзэн кажутся бессмысленными и недоступными пониманию, однако в приводимых ниже ответах невозможно обнаружить вообще никакой связи с содержанием вопроса. Кажется, что смысл их заключается исключительно в том, чтобы еще больше сбить с толку и запутать новичка. Возьмем, например, такой случай.

К Ши-шуану Цин-чжу пришел монах с вопросом о приходе патриарха. Ответ мастера был такой:

— Одинокий камень в воздухе.

Когда же монах поклонился, вероятно для того, чтобы поблагодарить мастера за это непонятное наставление, мастер спросил:

— Ты понял?

— Нет, господин.

— Твое счастье, что нет, — заметил мастер, — если бы ты понял, голова бы твоя разлетелась на части.

Ответ Нань-дая Циня звучал так: «Черепаший волос длиной в дюйм и весом в семь фунтов».

Янь-цзяо Да-ши ответил: «Сегодня и завтра».

Юнь-мэнь Дао-синь сказал:

— Тысячелетняя кладбищенская змея сегодня вырастила на своей голове пару рогов.

— Это обычный стиль вашего обучения? — спросили его.

— Тот, кто истолковывает, теряет жизнь, — ответил мастер.

Жалит ли змея, постигнувшая дзэн, самодовольного монаха или дело в чем-то другом — трудно обна-

ружить смысл этих замечаний, пытаюсь истолковать их буквально. Так называемый опыт дзэн призван уничтожить все пространственно-временные отношения, в плену которых мы живем, работаем, рассуждаем. Только для того, кто прошел крещение этим опытом, один волосок черепахи может весить семь фунтов, а событие тысячелетней давности становится живым переживанием настоящего мгновения.

9. Случаи, когда мастера высказывают обыденные замечания, которые не являются ни трюизмами в точном смысле слова, ни бессмысленными утверждениями, как в предшествующих случаях, но относятся, скорее, к языку повседневного общения. В меру присущей нам способности рассуждать мы не в состоянии обнаружить какой-либо связи между этими высказываниями и заданным вопросом. Однако, без сомнения, в таких случаях мастера совершенно серьезны; и нередко упорным искателям истины открывается смысл этих как бы нечаянно летающих с уст мастера замечаний. Поэтому наша задача — стараться увидеть то, что скрыто за оболочкой слов.

Юэ-дин Дао-лунь дал такой ответ: «Как освежающе прохладно! Этот ветерок развеял жару у крыльца».

Следующие три мастера упоминают природные явления в таком же духе.

Бао-хуа Сянь сказал:

— Ветер, несущий стужу, обрывает листья в лесу.

— Что это значит? — удивился монах.

— Когда приходит весна, почки набухают вновь, — был ответ мастера.

Гуан-фу Тань-чжан на вопрос о приходе патриарха в Китай ответил:

— Когда приходит весна, цветут все растения.

Монах, как обычно, признался в непонимании и услышал в ответ:

— Когда осень приходит, листья опадают.

Ответ Бао-чаня Пу также был связан с временем года и растительной жизнью:

— Что же до пионового дерева, то его цветов мы ожидаем по весне.

Смысл сказанного ускользал от монаха, и мастер пришел на помощь, еще дальше углубившись в область ботаники:

— Желтые же хризантемы наиболее пышно цветут в девятый месяц года.

Монах был явно не прочь поговорить:

— Коли так, вы чрезмерно напрягаете силы, обучая других.

— Ошибся! — был окончательный вердикт мастера.

Утверждения, собранные в «природной группе», отличаются большей ясностью, чем посвященные волоску черепахи весом в семь фунтов, реке, выпитой одним глотком, но мы довольно быстро достигаем границ этой ясности. Пытаясь с помощью этих изречений уяснить смысл прихода Бодхидхармы, мы сталкиваемся с полной их неуместностью в данном контексте, наше воображение отказывается проникнуть за завесу таинственности, покрывающую всю эту область. Что же до упоминания природных явлений при истолковании проблем дзэн, то в литературе мы находим множество примеров такого рода, поэтому так легко прийти к заключению о наивном натурализме мастеров, не знающих более высоких, идеалистических порывов.

10. Случаи поэтического описания окружающей обстановки. Мастера, как правило, являются поэтами. Их видение мира в значительной мере синтетично и образно. Они не критикуют, принимая то, что есть; они не держатся в стороне от природного мира, но вливаются в него. Потому-то, когда они слагают свои стихи, их «эго» не выпирает наружу, но живет среди других как одно из многих, естественно принадлежа к

общему порядку и действуя на общее благо. Можно сказать, что, когда поэт идет по полю, его «я» становится простой травинкой; оно становится одним из облаков, что целуются с горными вершинами, когда он в Гималаях; оно шепчет и бормочет в горном потоке, рокошет в волнах океана; колеблется на ветру вместе с бамбуком, прыгает в старый колодезь и квакает вместе с лягушкой в лунную ночь. Когда мастера дзэн вливаются в естественный ход вещей мира, их поэтический дух парит свободно, спокойно и благоговейно.

Монах спросил Да-туна Цзи:

— В чем смысл прихода патриарха с Запада?

Мастер ответил так:

Заросли бамбука в первом дворе;  
Зелень его и после мороза свежа!

Когда монах захотел выяснить подлинный смысл этого ответа, мастер продолжал в том же духе:

Слушаю шорох ветра в роще  
И понимаю, что много тысяч стволов бамбука  
колышется там.

Как поэтично описал Ян-шань Юн пагоду — вероятно, пагоду своего затерянного в горах монастыря, — хотя при переводе на другой язык ускользает все поэтическое звучание пяти китайских иероглифов: «Одинокий шпиль, что пронзает зимнее небо!»

Тянь-и Хуэй-дун — еще один дзэнский поэт, чудесно описавший одинокую горную тропу, бегущую вдоль журчащего потока. Должно быть, его монастырь, как и многие другие, ютился в горном районе, далеко от человеческого жилья. Когда его спросили о приходе патриарха, он сказал:

На одинокой тропе, где путника редко встретишь,  
Нависших вечнозеленых сосен тени легли.

Монах не понял, и мастер добавил:

Через рощу бамбуков, сквозь освежающий шорох  
Горный поток бежит, танцует и бормочет.

— Следуя этому наставлению, все мы освободимся от сомнений, — поблагодарил мастера монах.

— Всею свое время. Остерегайся поспешности, — предостерег его мастер.

Тянь-чжу Чун-хуэй, умершему в конце восьмого века, принадлежит много поэтических дзэнских изречений. Широко известен его ответ на вопрос о приходе патриарха:

Серая обезьяна, держа детенышей в лапах, вниз  
с зеленых вершин спускается осторожно.  
Бабочки и пчелы среди свежей листвы озабоченно  
пьют нектар.

Я хочу обратить особое внимание читателя на то, что если многие мастера дзэн весьма безразличны в своем отношении к эмоциональной стороне жизни, то Чун-хуэй с тонким чувством упоминает материнскую доброту обезьяны и трудолюбивых насекомых. Его отношение к приходу патриарха в Китай светится человеческой нежностью.

11. Теперь мы подходим к ряду исключительных случаев, которым не найти аналога ни в истории религий, ни в истории философии. Влекомые горячим желанием передать знание дзэн-буддизма своим ученикам, мастера дзэн порой прибегали к совершенно уникальному методу.

К Ма-цзу пришел монах с таким вопросом:

— Если выйти за пределы четырех утверждений и ста отрицаний, прошу вас, скажите прямо, в чем смысл прихода патриарха на нашу землю?

Ответ мастера трудно назвать прямым, так как он лишь извинился, сказав:

— Я устал сегодня и не могу сказать тебе ничего об этом. Тебе лучше пойти к Чжи-цану с этим вопросом.

Монах отправился к Чжи-цану, как ему было сказано, и задал свой вопрос:

— В чем смысл прихода патриарха с Запада?

— Почему бы тебе не спросить об этом мастера?

— Но мастер отправил меня к вам.

Цан, однако, тоже извинился:

— У меня так болит голова, я совсем не расположен к объяснениям. Не пойти ли тебе лучше к брату Хаю?

Монах послушно отправился к Хаю и попросил прояснить его понимание прихода патриарха.

— Раз уж до этого дошло — я ничего не знаю, — ответил Хай.

Когда монах все это рассказал мастеру, последний воскликнул:

— Голова Цана бела, Хая же — черна.

Какая бы истина дзэн ни содержалась в этом, не странно ли отсылать старательного искателя истины от одного учителя к другому, каждый из которых, ссылаясь на болезнь, отказывается пролить свет на интересующую монаха тему? Возможно ли, чтобы в подобной тривиальности содержался дзэн?

Фэн-чжоу У-е спросил Ма-цзу:

— Какую тайную духовную печать принес патриарх с Запада для передачи ученикам?

Поскольку здесь вопрос выражен другими словами, то он может показаться отличным от рассматриваемого нами, но окончательный смысл его тот же. И в этом случае Ма-цзу, наставник более восьмидесяти полностью реализовавших себя мастеров, прибегнул к той же уловке, что и в предыдущей истории. Он извинился, сказав:

— Я так занят сейчас, о почтенный монах, не придешь ли как-нибудь потом.

У-е уже выходил, когда мастер позвал его: «О почтенный монах!» Монах обернулся.

— Что это? — воскликнул мастер.

У-е тут же понял весь смысл происходящего и поклонился, мастер же в этот момент заметил:

— Что толку от поклонов, деревянная твоя башка!

Цзин-бин Лин-цзунь спросил как-то Цуй-вэя У-сяо:

— В чем смысл прихода патриарха с Запада?

— Подожди, пока мы останемся одни. Тогда я скажу тебе.

Немного спустя Цзунь снова обратился к мастеру:

— Никого нет.

Вместо ответа Вэй взял монаха с собой прогуляться в бамбуковой роще. Мастер хранил молчание, тогда Цзунь повторил вопрос, прибавив, что поблизости никого нет. Вэй указал на бамбук со словами:

— Как длинен этот бамбук! А этот как короток!

Это восклицание пробудило сознание Цзуня, он реализовал истину дзэн. Заняв позже место настоятеля монастыря, он часто рассказывал монахам, как добросердечен был его прежний мастер, как усердно старался он помочь другим, и что с тех пор он, Цзунь, уже не знает, что хорошо, а что — нет.

Этот последний случай напоминает мне о Гуэй-суне Дао-чуане и его замечании относительно камней. Когда монах спросил мастера, был ли буддизм в горах Цзюфэншань, где тот проживал, Дао-чуань ответил: «Да». В ответ же на дальнейшие расспросы он сказал: «Камни большего размера велики, меньшего же — малы».

12. Случаи, в которых мастер провоцирует спрашивающего на совершение какого-либо действия. К этому методу прибегали не слишком часто, если сравнивать с другими случаями. Я знаю лишь пару случа-

ев такого рода. Лун-я Чжу-дун, увидев впервые Цуй-вэй, спросил:

— Каков смысл прихода патриарха с Запада?

— Будь добр, передай мне чань-пань, он стоит вон там.

Получив же чань-пань, Цуй-вэй стукнул им любопытного.

Позднее Лун-я отправился к Линь-цзи и задал ему тот же вопрос. Линь-цзи обратился к нему с аналогичной просьбой, словно был осведомлен о предшествующем случае:

— Передай мне подушку, — попросил он монаха.

Получив же желаемое, мастер размахнулся и ударил Лун-я подушкой, употребив ее так же, как Цуй-вэй — чань-пань. В обоих случаях Лун-я был возмущен подобным обращением.

— Что до битья — ладно, пусть бьют сколько им угодно, — говорил он, — только в этом нет и следа от прихода патриарха.

Приводимый ниже случай не может быть безоговорочно отнесен к этому ряду. В нем есть нечто, напоминающее о случаях, которые мы обсуждали под одиннадцатым номером. Когда Лэ-дань Фа-хуэй обратился к Ма-цзу с вопросом о смысле прихода патриарха, Ма-цзу попросил:

— Подойди-ка поближе.

Спрашивающий подошел, и Ма-цзу наградил его оплеухой, заметив:

— Шесть ушей не в ладу сегодня, приходи-ка ты завтра.

На следующий день Хуэй пришел в зал Дхармы и, поздоровавшись с мастером, вновь попросил разъяснить смысл прихода патриарха.

— Подожди, я поднимусь на помост и тогда сообщу это тебе.

Эти слова оказались решающими для монаха, так как открыли его духовный глаз, и он объявил:

— Благодарю вас за свидетельство от всей общины.

Обойдя один раз вокруг зала, он вышел.

Монах спросил Му-чжоу Цзуна о приходе патриарха с Запада, мастер же ответил так:

— Почему этот монах не подойдет ближе?

Монах подошел.

— Я звал того, что с востока от Чжэ, — удивился мастер, — а чего хочет от меня пришедший с запада от Чжэ?

13. Случаи, когда даются ответы, не содержащие определенного разрешения проблемы, поставленной в вопросе. Это обычная ситуация для ответов мастеров дзэн, и в этом отношении их ответы едва ли вообще могут считаться таковыми. Одни лишь поэтические описания наблюдаемых вокруг вещей или же предложения совершить некое действие не могут удовлетворить тех, кто привык искать концептуальных интерпретаций. Случаи, отнесенные мной к этой группе, обладают всеми характерными для дзэн чертами. Причина, по которой я объединил их в одну группу, главным образом заключается в том, что они не подходят ни к одному из описанных выше типов. Читатель поймет это, познакомясь с некоторыми примерами.

К Чжуань Гуэю обратился монах с традиционным вопросом о патриархе.

— Пока освещен восточный дом, западный погружен во тьму, — ответил мастер.

Будучи не в состоянии понять смысл ответа, монах просил дальнейших разъяснений. Тогда мастер добавил:

— Имея дело с лошадью, мы седлаем ее; осла же отправляем вертеть мельничный жернов.

Ответ Тянь-туна Хуай-цина звучал так:

— Не позволяй песку попасть в твои глаза.

Когда его спросили, как это понимать, он сказал:

— Избегай попадания воды в уши.

Ответ Дао-юаня Си-лана был довольно суровым:

— Если в этом есть хоть капля смысла, отсеки мне голову.

На вопрос «почему?» он пояснил:

— Или тебе неизвестно учение? Сказано: «Отдай жизнь за Дхарму».

Юнь-гай Чжи-юн упомянул о старом каменном памятнике, вселяя таким образом в вопрошающего надежду на возможность проникнуть в смысл прихода патриарха:

— Трудно прочесть надпись на старинной монастырской плите.

Не указывает ли его ответ на то, насколько трудно объяснить дзэн обыденному сознанию рациональным способом? Ведь дальше он добавляет:

— Лбы читателей изборождены морщинами.

Как я уже отмечал, китайский язык является языком дзэн-буддизма *par excellence*. Поскольку грамматические связи между словами слабы, многое представлено воображению и суждению читателя. Поэтому кажущееся неуместным выражение, слетевшее с уст мастера, может постепенно наполниться смыслом. Так, например, когда Чэн-синь Цун ответил: «Пешеход думает о своем путешествии», — имел ли он в виду путешествие патриарха в Китай? Или же усилия монаха постичь дзэн он уподобляет трудностям, выпадающим путнику, который странствует по дорогам Китая и страдает от непогоды, столь частой в этой стране? Быть может, он хотел обратить спрашивающего, представшего перед мастером в одежде странника, к размышлениям о собственных делах?

За исключением голого изречения мастера в тексте нет ничего, что явно указывало бы на эти возможности. На просьбу же прояснить смысл сказанного он просто замечает: «Покрепче завяжи сандалии». Не больше и не меньше.

Или другой пример. Чжао-мин Цзэ сказал: «Свежий ветер поднимается в лазурных небесах». Идет ли здесь речь о субъективном сознании Бодхидхармы, в котором, как и в небесном просторе, все эгоистические движения мертвы? Или же это относится к поднимаемому ветру, неизвестно откуда пришедшему и неизвестно куда летящему? Последующие слова мастера не вносят ясности: «Полная луна отражается в Янцзыцзян».

Может, имеется в виду, что, хотя луна и не видит своего отражения в воде, она все же отражается, потому что есть вода, которая отражает ее и будет отражать всегда, даже если это будет грязная лужа у обочины дороги? Не подобен ли приход Бодхидхармы с Запада лунному отражению в реке Янцзыцзян? В нем пробудилось стремление отправиться в Китай, подобно тому как луна выходит из облаков, как только они рассеются; и он пришел, и учил, и умер — а луна все серебрит своими лучами волны Янцзыцзян.

Хэй-шуэй Чжэн-цзин высказал мысль, которая в каком-то смысле более величественна и энергична, чем предыдущая, и превосходит ее в безмятежности и отчужденности. Согласно Хэй-шуэю, смысл прихода Бодхидхармы в Китай таков:

Просторно, необъятно, бесконечно это, оно наполнило  
собой вселенную!

Взгляни на Будду-солнце — и мгла тумана  
рассеивается в его лучах.

Отвечая на дальнейшие вопросы о действии Будды-солнца, он сказал так: «Даже великая земля не может скрыть его, оно являет себя в этот самый миг!»

14. Мы подошли к последней группе ответов на вопрос о смысле прихода Бодхидхармы с Запада, которая, однако, может оказаться далеко не последней при более пристальном изучении всего их многообра-

зия, поскольку в литературе дзэн можно обнаружить случаи, не подходящие ни под один из четырнадцати выделенных мной типов. Все же, мне кажется, я достаточно подробно обрисовал их многообразие, чтобы у читателя сложилось общее представление о дзэнских высказываниях, по крайней мере относящихся к нашей теме. Будем считать, что эта группа — последняя из затрагивающих тему прибытия патриарха.

В нее входят случаи, когда ответы мастера были в той или иной мере связаны с личностью самого патриарха. До сих пор ответы никак не касались главного героя, теперь же речь идет непосредственно о нем и о его деяниях. Вместе с тем ответы по-прежнему не касаются сути вопроса: смысл его прихода в Китай не объясняется доступным для наших простых умов способом. В этом отношении случаи, вошедшие в последнюю группу, также далеки от ясности, как и все предыдущие.

Ответ Сян-линя Чэнь-юаня был таким: «Как же утомительно долго пришлось ему сидеть!» Был ли Бодхидхарма истощен девятилетним сидением? Или же это замечание относится к сидению в медитации вообще, включая и случай мастера? Быть может, говорящий приносит извинения за то, что наставника вынудили сидеть так долго?

Нелегко выбрать что-то определенное. Именно в этом отношении дзэн трудно постижим на обычных путях мысли. Одних лишь слов недостаточно для передачи смысла, тем не менее, будучи существами разумными, мы не можем воздержаться от суждений. Эти суждения могут быть ошеломляющими, заводящими в тупик или несущими просветление — в зависимости от нашей силы прозрения. Чжан-бэй Шань ссылается на более ясные обстоятельства: «Он пришел из Западного царства и исчез в земле Тан».

Следующее утверждение касается второго, а не первого патриарха. Фу-цин Вэй сказал: «Не так уж

трудно было стоять в снегу; он попал в цель, отрубив себе руку».

Очевидно, он полагал, что смысл прихода патриарха из-за морей заключался в том, что второй патриарх сам себя искалечил? Или же он имел в виду, что истинный смысл может открыться только после суровой духовной дисциплины? Если и так — это было не ответом на вопрос, но лишь указанием пути к его окончательному разрешению.

Ответ Юэ-хуа звучал так: «Император династии Лян ничего не знал о нем». В ответ на дальнейшие расспросы он сказал только: «Он отправился домой, унося с собой лишь один башмак». Это просто рассказ о жизни Бодхидхармы, близкий замечанию Линя: «Ничего не было достигнуто во дворце Лян; в царстве Вэй сидел он, глубоко погруженный в медитацию».

Им вторил и Шан-цюань Гу: «Он никогда не появлялся во дворце Лян; затем он отправился домой, держа в руке лишь один башмак».

Близок предыдущим и ответ мастера Цзин-фу Жи-юя: «Никто не знал о нем в те девять лет, что он сидел, вперившись взглядом в стену, но все услышали о нем, когда он повернул на Запад с одним башмаком в руке». Для внесения большей ясности в сознание спрашивающего мастер добавил: «Если хочешь знать о происшедшем в далекую эпоху Пудун, нет нужды в знаниях о гряде Цунлин».

Цунлин — горная гряда, отделяющая Китай от Центральной Азии, которую, как рассказывается в жизнеописаниях Бодхидхармы, он пересек на обратном пути в Индию. Он шел босой, неся один свой башмак в руке, другой же нашли в его могиле, которую вскрыли, когда рассказ о его переходе через Цунлин распространился среди его китайских последователей.

Как мы ясно видим теперь, все эти замечания не имеют никакой связи с задаваемым вопросом о смыс-

ле прихода патриарха с Запада, или, иначе говоря, об истине дзэн-буддизма, отличающего себя от философских учений других буддийских школ. Эти высказывания касаются жизни патриарха, и мастера явно не намерены раскрывать смысл дзэн в более ясных выражениях, нежели те, к которым они обычно прибегают.

Перебрав различные виды ответов на один-единственный вопрос, можно сделать по меньшей мере один вполне закономерный вывод, а именно: истина дзэн-буддизма, символизируемая приходом первого патриарха в Китай, может быть выражена всеми доступными человеку способами, и в то же время она не может быть передана тому, кто духовно не подготовлен к ее восприятию.

Истина эта может быть выражена в словах или интерпретирована действием, но едва ли будет верно сказать, что она таким образом объясняется, истолковывается или показывается. Изрекая невероятные суждения, совершая таинственные движения, мастер дзэн стремится предоставить тем самым ученику возможность самому прийти туда, где скрыта искомая истина, и постичь ее. Все это разнообразие ответов — указатели, не имеющие ничего общего ни с истолкованием, ни с определением, ни с тем, что обычно для так называемого научного языка. Если мы станем искать признаки последнего в ответах дзэн, то пойдем не по тому следу. Все противоречия, весь абсурд поставлены на службу цели мастера. Поняв их как указатели, направляющие нас к одной-единственной истине, мы неизбежно найдем то место, которое указывают все они, столь различные, на первый взгляд. Там, где все они сходятся, пребывает мастер, чувствуя себя совершенно как дома в себе и в мире.

Представьте множество лучей, исходящих из одного центрального источника света. Лучи бесчисленны, и, стоя на конце одного из них, мы не представля-

ем, как соединить один луч с остальными. Здесь — вздымающаяся высоко гряда гор, там — гладь вод, простирающаяся до горизонта; как можем мы сделать море из гор, горы из моря, когда на конце одного луча видим лишь край моря или же окончание горной гряды? В дзэн существует лишь иррациональность, ею он живет и дышит. И так будет всегда. У рациональности нет путей к нему. Противоречие не даст нам сомкнуть глаз ночь напролет.

Необходимо двигаться вдоль луча абсурдности и своими глазами увидеть его источник. Увидев однажды источник света, мы уже знаем, как идти вдоль другого луча, в конце которого обнаружим совершенно другой ряд вещей. Большинство из нас стоит на периферии, стараясь обозреть целое. Это-то положение и стремится изменить мастер дзэн. Пребывая в средоточии вечной гармонии, он знает, к чему мы привязаны, в то время как мы, находясь на другом конце, остаемся смятенными, запутанными, совершенно не понимающими, как и куда идти. В противном случае — откуда черпает мастер свои бесчисленные абсурдности и нелепости, сохраняя невозмутимое спокойствие и полную удовлетворенность самим собой?

Однако все сказанное выше являет собой лишь попытку нашего пропитанного логикой ума проникнуть в смысл изречений мастера дзэн. Сами же мастера, вероятно, видят все в ином свете. Мастер может сказать, что нет периферии помимо центра, ибо центр есть периферия, а периферия — центр. Думать же, что существуют две отличные друг от друга вещи, рассуждать о странствии вдоль луча к источнику — значит исходить из ложного различения (*парикальпа*). «Когда одна собака лает на тень человека, десять тысяч собак сделают ее человеком», — так гласит китайская поговорка. «Помни о первом лае», — посоветует мастер.

ДВА УЧЕБНИКА ДЗЭН:  
БИ-ЯНЬ-ЦЗИ И У-МЭНЬ-ГУАНЬ

Когда Ло-хань Жэня спросили о смысле прихода патриарха, он ответил вопросом:

— Что называешь ты «смыслом?»

— Разве в его приходе с Запада не было смысла?

— Это рождается на кончике твоего языка, — ответил мастер.

Возможно, все это коренится в нашем субъективном различении, основанном на ложном понятии реальности. Но, наш добрый мастер дзэн, без этой различающей способности — ложная она или истинная, — как можем мы постичь тебя? Мастер же есть мастер, потому что мы есть то, что мы есть. Различение должно где-то начинаться. И золотая пыль, как бы дорога она ни была сама по себе, попадая в глаз, ранит его. Следует держать глаз открытым и чистым, золотую же пыль использовать по ее назначению.

Рассмотрев все эти положения, предположения, выражения мастеров, что́ ответу я сам, если придет ко мне некто с вопросом: «В чем смысл прихода Бодхи-дхармы с Запада?» Не будучи адептом дзэн, я не знаю, как ответить с позиций трансцендентализма дзэн, и ответ мой будет лишь ответом недалекого человека, ибо я скажу: «Неизбежно!» Где начинается это «неизбежно»? Никто не знает, где, как и почему; просто это так, а не иначе. «Обитающее нигде» приходит ниоткуда и возвращается в никуда.

Девять лет он сидел, и никто не знал его;  
Унося башмак в руке, тихо домой ушел,  
без церемоний.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Большинство цитат в этом очерке взято из работы Чань линь лэй цзю из двадцати глав, составленной в 1307 г. Название ее переводится как «Материалы дзэн (Буквально — древесина. — Д. Т. С.), систематизированные и собранные». Книга эта очень редка.

I

БИ-ЯНЬ-ЦЗИ

Би-янь-цзи, или Би-янь-лу,<sup>1</sup> — одна из наиболее важных книг в традиции школы риндзай (линьцзи), особенно в Японии. Она состоит из поэтических комментариев Сюэ-доу на сто «случаев»,<sup>2</sup> взятых по большей части из истории мастеров дзэн, известной как *Передача Светильника*, с дополнительными замечаниями Юань-у. Сюэ-доу был великим мастером школы Юнь-мэня, его расцвет приходится на начало династии Сун (980—1052). Он отличался недюжинным литературным дарованием. Когда его поэтические комментарии были обнародованы, они были с восторгом встречены в литературных кругах того времени.

Юань-у (1063—1135) во время своего пребывания в столице Шу, отвечая пожеланиям своих учени-

<sup>1</sup> Хэкигансю, или Хэкиганроку — на японском языке. Би-янь означает «Зеленая скала», цзи — «коллекция», лу — «запись». «Зеленая скала» — название места занятий Юань-у.

<sup>2</sup> «Случай» — возможно, не самый удачный термин для перевода слова цзе, обозначающего каждый отдельный пример в Би-янь. Цзе означает «стандарт», или «элемент», «пункт» в перечислении.

ков, использовал работу Сюэ-доу в своих беседах и проповедях о дзэн. Когда позднее, в период Чэн-хуа (1111—1118), он пришел к Лин-цзюаню Юаню в Цзяшань, что в Личжоу, его вновь попросили провести несколько бесед об этой книге. Записи, сделанные его учениками, составили отдельную книгу. Каждый случай предварялся вводными пояснениями и сопровождался замечаниями и критикой в духе дзэн. Эту судьбу разделили и стихи Сюэ-доу.

Юань-у был слишком равнодушен к этим записям своих бесед, сделанным его учениками, чтобы тратить время на их сопоставление и пересмотр, что привело к распространению этих заметок среди его последователей в достаточно незаконченном, не всегда внятном виде. Опасаясь, что в конце концов текст непоправимо исказится, Гуань-ю У-дан, один из учеников Юань-у, решил создать авторизованное *editio princeps*,<sup>1</sup> ограничив таким образом возможные вариации на эту тему, порождаемые беспорядочным копированием. Книга появилась в напечатанном виде весной 1125 г., двадцать лет спустя после третьей лекции мастера о *Би-янь-цзи*. Ни издатель Гуань-ю У-дан, ни Пу-чжао, написавший предисловие, не упоминают о том, просматривал ли сам автор текст перед печатью.

Позднее Да-хуэй — пожалуй, самый блестящий и одаренный ученик Юань-у — сжег *Би-янь-цзи*, видя, насколько мало помогает она истинному пониманию дзэн. Хотя нам не совсем ясно, что в действительности он предпринял, книга исчезла из обращения. И только двести лет спустя (в 1302 г.) Чжан Мин-юань из Ючжуна нашел удовлетворительный список *Би-янь-цзи* в Чжэнду, в Шу. Он сопоставил его с другими копиями, хранящимися на юге, и в результате получился тот вариант, которым мы и располагаем.

<sup>1</sup> Главное издание (лат.). — Прим. отв. ред.

Считается, что первым *Би-янь-цзи* привез из Китая Догэн, основатель секты сото в Японии, и случилось это на третий год периода Кароку (1227 г.), примерно за восемьдесят лет до издания Чжана. Когда последнее попало в Японию, точно неизвестно. Связь между китайскими и японскими мастерами в ту эпоху была довольно активной, и книга, возможно, была привезена одним из японских монахов, изучавшим буддизм в Китае. В начале пятнадцатого же столетия в Японии уже появилось собственное издание *Би-янь-цзи*.

Порядок книги следующий: каждый случай предварен вводным замечанием Юань-у; изложение самого случая перемежается критическими комментариями; затем следует пояснение случая; вслед за ним идет поэтическая оценка или критический комментарий Сюэ-доу, также перемежающиеся замечаниями Юань-у; в заключение даны пояснения стихов.

Ниже приводится случай № 55.

## II

### СЛУЧАЙ № 55. ДАО-У И ЦЗЯНЬ-ЮАНЬ ПОСЕЩАЮТ СЕМЬЮ ДЛЯ ОПЛАКИВАНИЯ УМЕРШЕГО<sup>1</sup>

#### Введение

[Совершенный мастер дзэн] безмятежно утверждает в себе всю полноту истины и свидетельствует ее

<sup>1</sup> Дао-у, чье личное имя было Юань-чжи, был учеником Юэ-шаня. Он умер в 835 г. (династия Тан) в возрасте шестидесяти восьми лет. Однажды, когда вместе с монахом Юнь-янем они прислуживали мастеру Юэ-шаню, последний обратился к Юань-чжи:

— Когда ум твой не может постичь, остерегайся выразить это словами: как только ты произнесешь хоть слово, чело твое украсится рогами. Что скажешь на это?

каждым движением; пробиваясь сквозь встречные потоки, он контролирует обстоятельства и смотрит прямо в тождественность вещей. Как кремьнь высекает искры, как вспыхивает молния, так и он мгновенно устраняет затруднения и неясности; ухватив тигра за голову, он не выпускает из рук и хвоста; он словно находится на каменной вершине высотой в тысячу футов. Но не будем распространяться о подобных [достижениях мастера], посмотрим, располагает ли он

Юань-чжи молча покинул комнату. Юнь-янь же спросил мастера:

— Как же так — мой старший брат-монах не ответил вам?

— Что-то у меня побаливает нынче спина. Догони-ка Юань-чжи, спроси у него сам о его понимании, — посоветовал мастер.

Юнь-янь поспешил вслед за собратом-монахом и, догнав, спросил:

— Скажи мне, брат, почему ты ушел, не ответив мастеру?

— Тебе лучше спросить у мастера, — последовал довольно загадочный ответ Юань-чжи.

Ши-шуан был учеником Дао-у Юань-чжи. Однажды он обратился к мастеру с вопросом:

— Когда вас уже не будет с нами и кто-нибудь спросит меня о самой последней, окончательной вещи, как мне ответить?

Мастер вместо ответа позвал своего мальчика-служку, который тут же пришел на зов.

— Наполни кувшин свежей водой, — велел мастер. Затем помолчал немного и повернулся к Ши-шуану:

— Так о чем ты спрашивал?

Ши-шуан повторил вопрос. Мастер встал и вышел из комнаты. Эти уходы были излюбленным методом Юань-чжи, когда он желал показать истину дзэн.

О прочих его деяниях и речениях рассказано в *Передаче Светильника*, XXIV.

доступным пониманию способом демонстрации истины ради пользы других. Вот случай, о котором нам следует поразмыслить.

### Иллюстрирующий случай

Дао-у и Цзянь-юань пришли в дом, чтобы оплакать умершего. Цзянь-юань постучал по крышке гроба и сказал:

— Жив или мертв? (— Что ты говоришь? — Ну, ты отнюдь не жив. — Этот парень все еще бродит между двух путей.)

— Живой? Я не говорю тебе. Мертвый? Я не говорю тебе. (— Когда поет дракон, сгущается туман; когда раздается рев тигра, поднимается ветер. — Эта шляпа как раз впору этой голове. — О доброта бабушки!)

— Почему бы не сказать? (— Ложный путь! — Сомнений нет — допущен промах!)

— Я сказал, что не говорю тебе. (— Грязная вода льется прямо тебе на голову! — Первая стрела была легка, вторая же проникает глубже.)

По дороге к дому (— Довольно оживленно!) Цзянь-юань сказал:

— О мой мастер! Будьте добры, поведайте мне об этом. Если вы откажете мне, я ударю вас. (— Это уже что-то. — Редко встречаются мудрые, большинство из них глупы. — Тот, кто настолько переполнен бессмыслицей, отправляется в ад стремительней стрелы.)

— Что до ударов — пожалуйста, ударь, если это доставит тебе удовольствие; а что касается рассказов — мне нечего сказать тебе. (— Серьезные дела требуют повторения. — Он даже не догадывается, что его ограбили. — Нежность этого старика безгранична. — Первая идея все еще утверждается.)

Цзянь-юань ударил мастера. (— Отличная работа! — Скажи мне, какой прок бить его? — Иногда приходится страдать от несправедливого обращения.)

Позднее, когда Дао-у умер, Цзянь-юань отправился к Ши-шуану<sup>1</sup> и рассказал ему эту историю. (— Осознанно переступил. — Не знаю, было ли это правильным или нет. — Если же правильно, как чудесно!)

— Живой? Я не говорю тебе. Мертвый? Я не говорю тебе! (— Как освежающе! — Некоторых привлекает и повседневная еда!)

— Почему не сказать мне? (— Те же слова, нет разницы и в смыслах. — Скажи мне, разве это не тот же самый вопрос, что и первый?)

— Я сказал, что не говорю тебе, — сказал Ши-шуан. (— Над нами — небеса, под нами — земля! — Когда волны плещутся вокруг Цаоци, сколько смертных тонет на суше!)

Это мгновенно пробудило Цзянь-юаня к пониманию. (— Ох уж этот недальновидный парень! — Меня-то не обманешь!)

Однажды Цзянь-юань вошел в Зал Дхармы с лопатой и прошелся взад и вперед, с запада на восток, с востока на запад. (— Воскресший мертвец! — Хорошо! Это представление разыгрывается ради прежнего мастера! — Не спрашивай о других. — Смотри, как опозорил себя этот парень!)

— Что ты делаешь? — обратился к нему Ши-шуан. (— Слепо следуя по стопам другого!)

— Ищу святые кости моего прежнего мастера. (— Слишком поздно, это все равно что тащить за мешком лекарств за катафалком. — Он пропустил первый шаг — это слишком плохо. — Что ты говоришь?)

<sup>1</sup> См. выше.

— Гигантские волны катятся повсюду, вдали и вблизи; вспененные моря затопляют небо; какие же святые кости прежнего мастера должен искать ты здесь? — спросил Ши-шуан. (— Что до этого, пусть посмотрит другой мастер. — Что толку следовать толпе?)

В этом месте Сюэ-доу замечает:

— Какая жалость! Какая жалость! (— Слишком поздно. — Это все равно что натягивать тетиву, когда разбойник уже убежал. Лучше уж похоронить его в той же могиле.)

Цзянь-юань сказал:

— Следует быть благодарным как раз за этот миг. (— Скажи теперь, к чему все это сводится, в конце концов? — Что покойный мастер говорил тебе прежде? — Этот парень никогда — ни в начале, ни в конце — не знал, как освободить себя.)

Монах Фу из Тайюаня замечает:

— Святые кости прежнего мастера все еще здесь. (— О мои ученики, видите ли вы их? — Это как разрыв молнии. — Эти сандалии так сношены! — В общем, это чего-то стоит.)

### Комментарии

Дао-у и Цзянь-юань как-то отправились навестить одну семью, чтобы оплакать умершего. Цзянь-юань постучал по гробу и сказал:

— Живой? Или мертвый?

— Живой? Я не говорю тебе. Мертвый? Я не говорю тебе, — ответил Дао-у.

Поняв смысл этого замечания, вы будете знать, куда вам назначено идти. Именно здесь и нигде больше лежит ключ, который избавит вас от уз рождения и смерти. Вы еще не раздобыли его? Тогда можете соскользнуть с пути на каждом повороте. Смотрите,

как усердны были эти жившие в старину ученики дзэн! Шли они или стояли, сидели или лежали, мысли их постоянно были сосредоточены на одном предмете. Как только пришли они в дом скорби, Цзянь-юань, не теряя времени, стучит по гробу, обращаясь к Дао-у: «Живой? Или мертвый?» Дао-у не медлит с ответом: «Живой? Я не говорю тебе! Мертвый? Я не говорю тебе!» В тот же миг Цзянь-юань упускает буквальный смысл слов мастера, что вызывает следующий вопрос: «Почему не скажете мне?» — «Я сказал, я не говорю тебе!» Сколько доброты было в его сердце! Одна ошибка следует за другой.

Цзянь-юань еще не пришел «к самому себе». На полпути к дому он снова обращается к мастеру со словами: «О мастер, прошу, расскажите мне об этом. Если вы откажете, я ударю вас». Этот парень не знает сути. Это история доброты, не встретившей благодарности. Но Дао-у, добрый, как родная бабушка, исполненный нежности, отвечает: «Что до битья — бей, если это доставит тебе удовольствие; что же касается слов — мне нечего сказать тебе!»

В ответ Цзянь-юань ударил мастера. Это не было удачным ходом, и все же, можно сказать, что он выиграл у мастера одно очко. Дао-у от всего сердца делал все возможное для просветления своего ученика. И все же в тот момент ученику не удалось ухватить смысл. Получив удар от Цзянь-юаня, Дао-у говорит: «Тебе лучше оставить монастырь на какое-то время. Если старший монах узнает об этой истории, у тебя могут быть неприятности».

Цзянь-юань незаметно покинул монастырь. Сколько доброты было у Дао-у! Позднее, придя в один небольшой храм, Цзянь-юаню довелось слушать, как один из братьев-мирян читал *Каннон сутру*. Услышав слова: «Тем, кому суждено было спастись в образе *бхиккху* (монаха), Каннон проповедовал в форме *бхиккху*», — он мгновенно пришел к реализации.

Тогда он сказал себе: «Я и в самом деле ошибался, я не понимал тогда моего мастера. Это не имеет отношения к словам».

Один древний мастер заметил: «Даже исключительно мудрые спотыкаются о слова». Некоторые пытаются умом постичь смысл позиции Дао-у. Они говорят, что, отказываясь говорить о происшедшем, он уже сказал нечто. Мастер совершает «сальто через спину», чтобы увести в сторону, вызвать чувство смятения. Если таким должно быть толкование, то хочется спросить, когда же насладимся мы покоем сознания? Только ступая по твердой почве реальности, мы знаем, что расстояние, отделяющее нас от истины, не превышает ширины волоса.

Вспомним, что, когда семь мудрых женщин Индии пришли в Лес Смерти, одна из них спросила, указав на труп: «Мертвое тело здесь, но где личность?» Старейшая воскликнула: «Что? Что?» После чего все они, как сказано, пришли к *ануппаттикадхармашанти* — к осознанию истины, заключающейся в том, что все вещи изначально суть нерожденные. Как много подобных им встречаем мы в наши дни? Быть может, одного на тысячу или на десять тысяч.

Цзянь-юань затем отправился к Ши-шуану и просил просветить его в том деле, о котором говорилось выше. Но Ши-шуан лишь повторил слова Дао-у: «Живой? Я не говорю тебе! Мертвый? Я не говорю тебе!» Когда же Цзянь-юань возмутился: «Почему вы не говорите мне?» — Ши-шуан ответил тем же: «Я сказал: я не говорю тебе!» Это-то и открыло сознание Цзянь-юаня.

Однажды Цзянь-юань вошел в Зал Дхармы с лопатой и стал прохаживаться взад-вперед. Его намерением было попасть на глаза мастеру, который, как и ожидалось, потребовал объяснений: «Что это ты делаешь?» Цзянь-юань ответил: «Ищу святые кости моего прежнего мастера!» Ши-шуан, стараясь выбить

опору из-под ног Цзинь-юаня, заметил: «Гигантские волны катятся повсюду, вдали и вблизи, белые вспененные моря затопляют небо; что это за святые кости своего мастера ищешь ты здесь?»

Цзянь-юань уже высказал свое намерение искать кости прежнего мастера, так что же имел в виду Ши-шуан, высказывая свои соображения? Если вы понимаете, что заключают в себе слова «Живой? Я не говорю тебе! Мертвый? Я не говорю тебе!» — вы поймете, что с начала и до конца этой истории сердце и душа Ши-шуана открыты вашим взорам. Но как только вы начинаете рассуждать об этом, колебаться, размышлять, суть ускользает от вас.

Ответ Цзинь-юаня — «Это тот самый миг, за который следует быть благодарным» — показывает, насколько его настоящая позиция отлична от прежней, когда он был так невежествен. Череп Дао-у сияет как золото; если же ударить по нему — поет, как медный котел. Замечание Сюэ-доу — «Какая жалость! Какая жалость!» — имеет два значения, в то время как утверждение Тай-юаня — «Священные кости прежнего мастера все еще здесь!» — попадает прямо в цель.

Чтобы собрать все это в единое целое и представить вашим взорам, скажите мне теперь, каково наилучшее место в этой истории? И где то место, в котором вам следует преисполниться благодарности? Не известна ли вам поговорка «Сумеешь пробиться через одно препятствие, пройдешь через тысячу и даже десять тысяч»? Если вы счастливо миновали то место, где Дао-у говорит: «Я сказал: я не говорю тебе!» — вы в состоянии заткнуть рот любому болтуну в этом мире. Если же вы не можете пройти через это и выбраться наружу, уединитесь в своей комнате и напряженно работайте, чтобы проникнуть в истину дзэн. Не теряйте времени в праздности и ничегонеделании.

## Поэтическая оценка Сюэ-доу

У лошади и зайца — рога. (— Отсеки их. — Как замечательно! — Как это освежает!)

Корова и овца безроги. (— Отсеки их. — Сколько шума! — Можешь провести других, но не меня.)

Ни пылинки нет, ни малейшей! (— Над нами — небо, под нами — земля; я один почитаем! — Куда ты пытаешься пробраться?)

[И все же] горам подобны, сродни вершинам! (— Где они? — Это взбаламучивание волн на суше. — Это больно трется по твоему носу.)

Священные кости в желтой позолоте и ныне здесь. (— Вырван язык, перерезано горло. — Отложи в сторону. — Боюсь, его никто не знает.)

Волны белопенные залили небеса, где их настигнем? (— Хватка немного ослабла. — Тут-то и упустил это. — Глаза и уши полны всем этим.)

Настигнуть негде их! (— Это-то я и сказал тебе! — Это уже что-то. — Наверняка свалился в бездну.)

Ушел на Запад [Бодхидхарма] с одним лишь башмаком, где ж ныне след его? (— Когда отцы оставляют вещи незавершенными, их потомки несут бремя последствий. — Наноса удар, должно спросить: «Почему это здесь и сейчас?»)

## Комментарии

Эта поэтическая оценка Сюэ-доу показывает, сколь глубоко и полно понял он этот случай. Будучи наследником школы Юнь-мэня,<sup>1</sup> он знает, как тройным ударом забить гвоздь в тело суждения. Его стихи схваты-

<sup>1</sup> Это одна из пяти школ дзэн, наряду со школами *линъ-цзи*, *цаодун*, *вэйян* и *фаянь*.

вают самую жизненно важную часть, утверждая там, где утверждение невозможно, открывая проход там, где нет прохода. Так он провозглашает:

У лошади и зайца — рога;  
Корова же и овца безроги.

Позвольте спросить, как это получилось, что зайцы и лошади имеют рога, а коровы и овцы — нет? Если же вы понимаете обсуждаемый случай, вы проникнете и в смысл утверждения Сюэ-доу, цель которого — благо других. Некоторые придерживаются ошибочного взгляда на это, говоря: «Утверждает мастер или отрицает — и в том и в другом случае он все равно нечто утверждает. В конечном итоге отрицание есть то же, что и утверждение. Раз зайцы и лошади не имеют рогов, он говорит, что они их имеют; коль скоро коровы и овцы рогаты, он утверждает, что они безроги».

Такое понимание предмета не имеет смысла. Искусство древнего мастера богато и разнообразно, и поэтому он знает, как творить подобные чудеса. И все они — ради вашего блага, ради воспитания в вас способности вырваться из черной пещеры преследующих вас духов. Пройдя через это, поймете — немногого это стоит.

У лошади и зайца — рога;  
Корова же и овца безроги.  
Ни пылинки нет, ни малейшей!  
[И все же] подобны горам, сродни вершинам!

Эти четыре строфы подобны брошенному вам прямо в лицо драгоценному камню, исполняющему желания, совершенному по форме. Заключительная часть стиха дает окончательное разрешение всего случая:

Святые кости в желтой позолоте и ныне здесь;  
Волны белопенные залили небеса,  
Где мы настигнем их?

Эти строфы посвящены замечаниям Ши-шуана и Фу из Дайюаня. Но что породило следующие строфы?

Настигнуть негде их!  
С одним лишь башмаком в руках ушел на Запад  
Бодхидхарма,  
Где след его теперь?

Так священная черепаха оставляет за собой след. И здесь Сюэ-доу «совершает поворот», чтобы прийти на помощь другим. Древний мастер говорит: «Прилепляйся к живому слову, а не к мертвому». Если же след этого слова потерян, отчего весь мир погряз в борьбе, стараясь ухватиться за него?

### III

#### У-МЭНЬ-ГУАНЬ

*У-мэнь-гуань*<sup>1</sup> — еще одно пособие по дзэн-буддизму, беседы на темы которого часто проводятся в буддийских монастырях. Эта книга проще предыдущей, *Би-янь-цзи*, поскольку содержит только сорок восемь «случаев» и принадлежит перу одного автора. Композиция *У-мэнь-гуань* проста, она включает в себя сам случай и комментарии к нему в стихах и прозе. Автор этой книги Хуэй-кай (1183—1260)<sup>2</sup> достиг творческого расцвета в период поздней Сун (960—1279). В дополнениях к *Передаче Светильника* мы

<sup>1</sup> *Мумонкан* — на японском. (На русский язык переведен А. Мищенко с английского издания, осуществленного Р. Х. Блайсом: *Мумонкан. Застава без ворот. Сорок восемь классических коанов дзэн с комментариями Р. Х. Блайса*. СПб.: Евразия, 2000. — *Прим. пер.*)

<sup>2</sup> *Сюй чжуань*, XXXV.

встречаем упоминание о нем как об ученике Вань-шоу Чун-гуаня. Когда ему открылись тайны дзэн после размышлений над «У!», он произнес такие стихи:

С голубых небес белое светит солнце — грома раскат!  
На земле все живое глаза широко распахнуло,  
Бесконечные множества, как по команде, в поклоне  
склонились;  
Смотри же и слушай! Место свое покинув,  
гора Сумеру весело пляшет *сань-дай!*<sup>1</sup>

Свой труд — *У-мэнь-гуань* («Застава без ворот») — Хуэй-кай посвятил императору Ли-цзуну по случаю празднования четвертой годовщины (1229 г.) его коронации. В предисловии автор пишет:

«Во всех учениях Будды самое существенное — постичь сознание. К этой цели ведет множество дорог, центральная застава не имеет ворот. Как провести ищущих через лишнюю восточную заставу? А разве не дошли до вас слова древних мудрецов: „Вошедшее чрез врата ничтожно, достигнутое относительными средствами обречено на гибель”? Изречения, подобные этому, поднимают волны в безветрие, они подобны болезненному для нежной кожи уколу. Что же до тех, кто ищет мудрость в словах, пытается отлупить луну палкой, почесать мозоль через башмак, — какое отношение все они имеют к истине?»

Проводя лето в Лунсяне в Восточном Китае в первый год периода Шао-дин (1228 г.), я должен был присматривать за учениками-монахами, желавшими посвятить себя дзэн. Я прибегнул к помощи коанов древних мастеров — так поднимают камень с земли, чтобы постучать в ворота. Каждый ученик занимался согласно своим способностям. Постепенно росло число замечаний, в конечном итоге они вылились в книгу.

<sup>1</sup> Веселый народный танец.

Сорок восемь случаев, собранных здесь, не подчинены системе. Эта коллекция была названа *У-мэнь-гуань*.

Если человек по-настоящему отважен, он, не страшась встающих на пути опасностей, единолично пробьется через позиции врага. Его, словно восьмирукого Нату, никто не остановит. Даже двадцати восьми индийским и шести китайским патриархам придется вымалывать себе жизнь у столь безупречного духа. Если же он поддастся неуверенности и колебаниям, то сравнить его можно с тем, кто через окно смотрит на всадника, — не успеешь моргнуть, а всадника уже нет. Вот мои стихи:

Великий путь не имеет врат,  
[Но] как петляют тропы!  
Минуй эту первую заставу,  
И вот идешь по вселенной царственно одинок.

Чтобы показать вам, что представляет собой *У-мэнь-гуань*, как разительно отличается этот компендиум от *Би-янь-цзи*, я выбрал следующий отрывок.

### Случай I. Чжао-чжоу и его «У!»

К Чжао-чжоу пришел монах и спросил:  
— Наделена ли собака природой Будды?  
— У! — ответил мастер.

### Комментарий У-мэня

В занятиях дзэн самое важное — пройти через пограничную заставу, воздвигнутую древними мастерами. Чтобы достичь сатори, следует отсечь все ходы, все тропы сознания. Пока застава не пройдена и не отсечены пути сознания, вы подобны душам, связанным с травами и растениями. Что же такое эта застава древних мастеров? Это не что иное, как „У!” — под-

линная застава дзэн; потому и книга эта названа *У-мэнь-гуань*.

Прошедшие чрез заставу допущены к лицемерию не только старого мастера Чжао-чжоу, но и всех мастеров, в свой черед хранивших и передававших истину дзэн. Они пойдут рука об руку с ними, беседа друг с другом, видя и слыша все, что видят и слышат они. Нет радости выше этой!

Вы желаете пройти через заставу?

Если решились, сотворите из всего вашего тела с его тремястами и шестьюдесятью костями, с его восьмьюдесятью четырьмя тысячами волосками единственный дух вопрошания; направьте его и сосредоточьтесь на этом слове „У!“. Днем и ночью не выпускайте его из сознания. Но не принимайте его за пустоту, не обращайтесь с ним, привычно орудя понятиями бытия и небытия. Пусть оно станет для вас проглоченным, раскаленным докрасна железным шаром: при всем желании вы не сможете изрыгнуть его. Пусть все злокачественные знания и ученость, приобретенные по привычке к усердию, будут отринуты. После того как достаточно времени отдадите вы этому упражнению, сознание постепенно созреет и достигнет единства внешнего и внутреннего. Об этом достижении вы узнаете сами, а не услышите от других.

Это можно сравнить с немым, погруженным в грезы. Он знает, что он видел, но не может поведать о своих сновидениях другим. Когда же придет время окончательного, последнего взрыва, результат сравнится с целым миром, захваченным врасплох, потрясенным до основания. Как если бы вам неожиданно достался большой меч Гуань Юя<sup>1</sup> и вы можете размахивать и рубить им по вашему усмотрению.

<sup>1</sup> Гуань Юй (160—219) — полководец, прославившийся своей преданностью правителю Лю Бэю. Впоследствии стал восприниматься как бог войны и богатства. — *Прим. отв. ред.*

Неважно, кто противостоит вам — Будда или мастер, вы без церемоний устраняете его с дороги. И даже в критический миг, когда речь идет о жизни и смерти, ничто не лишит вас чувства уверенности и свободы. Вы — совершенный мастер, господин самого себя, проходящий через шесть путей существования и четыре формы жизни.

Вы можете спросить, как же работать с „У!“? Всю энергию, до истощения всех сил, направьте на коан, не допускайте перерывов в упражнении, и тогда придет время, когда возгорится еще один святильник Дхармы. Вот мои стихи:

Природа Будды в собаке? [„У!“]  
Подъем закончен, заповедь ясна;  
Стоит меж бытием и небытием качнуться —  
Безжизненным трупом стал».

## ПАССИВНОСТЬ В БУДДИЙСКОЙ ЖИЗНИ

### Предварительные замечания

Этот путь, Господь, только твой,  
В какой ни лежал бы он тьме;  
Проведи же своей рукой  
По избранной тобой тропе —  
И лучшей не выбрать мне.  
Камениста она иль ровна,  
Петляет или пряма —  
К твоей приведет тишине.  
Избери друзей моих братство,  
Укажи мне заботу и дело,  
Бедность даруй иль богатство,  
Больное иль сильное тело.

Во всем, в великом и малом,  
Не мой, о не мой будет выбор!  
Ты — водитель мой, моя крепость.  
Моя мудрость, и все, что есть.<sup>1</sup>

Чувство пассивности, присущее религиозному опыту, столь характерно выраженное в этих строках, — чувство естественное и всеобщее. Мы видим, что религиозное сознание предполагает осознание, с одной стороны, беспомощности конечного существа, с дру-

<sup>1</sup> Гораций Бонэр (1808—1889) — шотландский пресвитерианский писатель, автор «Гимнов веры и надежды» (1855—1866). — Прим. отв. ред.

гой же — зависимости от бесконечного существа, в какой бы форме оно ни постигалось. Конечная сторона нашей природы может протестовать, заявляя: «Зачем ты меня оставил?» Но до тех пор пока бунт владеет нашей душой, пока в ней нет места для религиозного опыта, мы еще не спасены. Спасение приходит со словами: «Отец, в твои руки предаю душу свою» или: «Господь, ты уничтожаешь меня, и все же я верую в тебя».

Это смирение, или самоотдание, и есть состояние пассивности, приемлющее «Твою волю» превыше всего мира конечных существ. Таково характерное для религиозного сознания отношение к жизни и миру, и мы знаем, что весь религиозный опыт психологически тесно связан с чувством пассивности. Цель настоящего очерка — проследить определяющую роль этого чувства и посмотреть, в какие формы выливается оно в буддийской жизни, включая жизнь дзэн.

### I

#### Учение о карме

На первый взгляд, пассивность кажется несовместимой с интеллектуализмом, которым проникнут буддизм, и особенно дзэн, неустанно подчеркивающий важность духа самостоятельности. Эта последняя черта с очевидностью проступает, когда мы, например, читаем: «Бодхисаттва-махасаттва, пребывая в уединении, сам с собой, должен предаться размышлению в самом себе, силой только лишь своего внутреннего ума, не полагаясь ни на кого другого».<sup>1</sup> А в *Дхамма-*

<sup>1</sup> *Ланкаватара*, перевод мой [Д. Т. С.]. С. 115. «*Bodhisattvo mahasāttva kākī rahogataḥ svapratyātmabuddhyā vicārayaty aparapraṇeyah*».

паде мы читаем следующее: «Ибо сам человек совершает зло, и сам оскверняет себя. Не совершает зла он тоже сам, и сам очищает себя. Чистота и скверна связаны с самим собой. Одному другого не очистить».<sup>1</sup>

Кроме того, Четыре Благородные Истины, Двенадцатиричная Цепь Происхождения (*пратитья-самутпада*), Восьмиричный Благородный Путь и т. д. — все это стремится к просветлению и освобождению, а не к зависимости, к только лишь восприимчивости. «Увидеть своими собственными глазами и освободиться» — вот девиз Будды, который, кажется, не оставляет места для пассивности. Последняя вступает в свои права лишь там, где человек делает себя восприимчивым за пределной силы.

Достижение пассивности в буддизме особенно затруднено учением о карме. Учение о карме — основа, на которой ткалась вся ткань индийской мысли. Буддизм, как произведение индусского воображения, не мог не вплести ее в свое полотно. Рассказы *Джатак*, описывающие жизнь Будды в тот период, когда он находился на стадии бодхисаттвы и упражнял свой дух для достижения окончательного просветления, — не более чем идея кармы в ее конкретном приложении к пути нравственно совершенного героя. Шакьямуни не мог бы стать Буддой, если бы не приобрел на протяжении всех предшествующих жизней богатства своих добродетелей (*кушаламула*).

Принцип кармы — «что бы человек ни посеял, ему придется это пожинать» — правит всей жизнью буддиста; ведь чем, как не нашей собственной кармой, создается наша индивидуальность. Так, в *Милинда-*

<sup>1</sup> *Attanā 'va katam pāpam attanā saṅkilissati, Attanā akataṃ pāpam attanā 'va visujjhati, Suddhi asuddhi praccattāṃ nā 'ñño aññaṃ visodhaye.*

[Цит. по: *Дхаммапада*, 165. Пер. с пали В. Н. Топорова. СПб., 1993. С. 92. — Прим. отв. ред.].

*паньхе* мы читаем: «Все существа имеют карму как свою долю; они суть наследники своей кармы; карма — исток их существования, в ней же их прибежище; карма награждает их ничтожным или великим уделом».<sup>1</sup> Это же подтверждает *Самьютта никая*:

Поступки благие и злодеянья —  
Все, что ни делает смертный, здесь пребывая,  
Этим он обладает, и это может назвать своим.  
Это с собою возьмет, прочь уходя.  
Это влечется за ним, куда б ни пошел он,  
Тени подобно, не отстающей вовеки.<sup>2</sup>

Согласно *Висуддхимагге* (гл. XIX), карма может быть разделена на несколько групп, в соответствии со временем созревания ее плодов, порядком и качеством созревания: 1) карма, приносящая плоды в настоящем существовании; приносящая плоды в неопределенном будущем и прошлая карма; 2) весомая карма, изобильная, непосредственно близкая, привычная; 3) продуктивная карма, поддерживающая, противодействующая, разрушительная.<sup>3</sup> Таким образом, круг кармы и круг плодов вращаются постоянно. Кто же несет на себе карму, кто пожинает ее плоды?

Здесь никто не свершает деянья,  
Здесь никто не вкусит плода;  
Вращаются лишь составные части —  
Только этот верен взгляд.

Так деянье и плод,  
Все вращаясь, из причин своих прорастают;  
Вечен круг — семя и древо;  
Кто скажет, где он начался?

<sup>1</sup> Цит. по: Warren. «Buddhism in Translations». P. 255.

<sup>2</sup> Ibid. P. 214.

<sup>3</sup> Ibid. P. 245 ff.

В деяньи нет плода,  
Плод не живет в деяньи;  
Друг друга лишены они,  
Но без деянья нет плода.

Как нет огня в бриллианте,  
В солнце иль в навозе,  
Так нет его и вне их —  
Кто ж видел огонь без дров?

В самом деяньи никогда  
Не распознать его плода,  
Ты не найдешь его вовне.  
Но и деянья нет в плоде.

Деянья от плодов своих отделены,  
Как и плоды от их посеявших деяний.  
Но, в свой черед, деянью вслед  
Плод созревает.

Ни бог небес, ни Брахмы мир  
Не породил круговращения рождений и смертей;  
Вращаются лишь составные части,  
Толчку природы и причины повинуюсь.<sup>1</sup>

Деятельность кармы кажется совершенно безличностной; как говорится в приведенных отрывках, она совершенно безразлична ко всем и каждому — творят они добро или зло. Нет того, кто совершает деяние, как нет и пожинающего плоды. Пять составных частей (*скандхи*) сочетаются и рассеиваются согласно неизбежному закону кармы. Но, поскольку за ними не стоит личный исполнитель, который должен реально чувствовать всю значимость кармы, по-видимому, не так уж важно, какой поступок совершен и что за плод он породит. Тем не менее буддистам советуют не вставать на путь бесчестных поступков: «Если даже

<sup>1</sup> Ibid. P. 248—249.

человек сделал зло, пусть он не делает его снова и снова, пусть он не строит на нем свои намерения. Накопление зла — горестно».<sup>1</sup>

Почему горестно? Почему намерения? Рассуждения хинаянистов логически безупречны. Когда же дело доходит до практической психологии, одного только рассуждения уже недостаточно. Разве чувство не более реально, чем соединение пяти *скандх*? Комбинация, то есть единство, кажется чем-то бóльшим, чем факт комбинации. Как бы то ни было, здесь я не собираюсь досконально обсуждать учение о карме. Удовлетворимся еще одной цитатой из *Муламадхьямака-карики* (гл. XVII) Нагарджуны, где учение о карме предстает в новом свете:<sup>2</sup>

«Все чувствующие существа рождаются согласно своей карме: добрые люди рождаются на небесах, злые и порочные — в адах, идущие путями праведности осуществляют нирвану. Укрепляясь в шести добродетелях совершенства, человек обретает способность различными путями облагодетельствовать своих собратьев по существованию; это, в свою очередь, принесет ему благословенье не только в этой, но и в последующих жизнях.

Карма может быть двух видов: внутренняя, или ментальная, называемая *четана*; и физическая, выражающаяся в речи и телесных движениях. Последнюю называют карма „после намерения“ (*четайтва*).

Карма также может различаться на несущую в себе „указание“ (*виджняпти*) и на не несущую такового. Действие с указанием суть такое действие, цель которого легко прочитывается окружающими, в то

<sup>1</sup> *Дхаммапада*, 117.

<sup>2</sup> Издана Луи де ла Валле-Пуссенон (P. 302, ff.). Подробное изложение теории кармы см. в *Абхидхармакоше* (перевод того же автора), гл. IV. Здесь дается в сокращенном варианте.

время как действие, не несущее указания, не имеет совершенно никакого физического выражения. Осуществление сильного действия с указанием пробуждает в сознании действующего желание вновь совершить подобный поступок, хороший или дурной.

Это подобно семени, из которого прорастает растение и затем приносит плоды, следуя принципу непрерывности; без семени нет непрерывности; только благодаря непрерывности приходит плодоношение. Сначала существует семя, потом — плод; между ними нет прерывности, как нет и постоянства. Вслед за пробуждением первого намерения следует непрерывный ряд ментальных действий, что и ведет к плодоношению. Без этого первого движения сознания не будет мысленной цепи, находящей выражение в движении. Таким образом, существует непрерывность кармы и ее плодов. Поэтому, свершив десять деяний блага и чистоты, содеявший может быть уверен вобретении счастья в этой жизни и в своем возрождении после смерти среди небожителей.

В карме есть нечто, что не будет утрачено никогда, от чего невозможно освободиться даже после свершения кармы. Это нечто — *авипранаши*<sup>1</sup> — можно уподобить заключению договора; карму же, то есть действие, можно сравнить с долгом. Человек может растратить одолженное, но, согласно документу договора, однажды ему придется возвращать долг кредитору. Это „невывсвобождаемое” всегда остается после кармы, и его не под силу растворить даже философской интуиции (*даршанамарга*).

Будь оно подвержено деструкции, карма была бы бесплодной. Единственная сила, способная противодействовать *авипранаши*, — нравственная дисциплина (*бхаванамарга*). Каждая карма, будучи однажды

<sup>1</sup> «Неуничтожимый», или «невывсвобождаемый», «неразрушимый».

свершенной, порождает свои последствия посредством *авипранаши*, пока на пути ее не воздвигнется преграда в виде достижения состояния архата, или смерти, или созревания окончательного плода кармы. Этому закону кармы подчинены как добрые, так и дурные поступки».

Хотя основная идея Нагарджуны заключается в устранении таких понятий, как «деятель», «поступок», «претерпевающий», — другими словами, всего, что структурирует учение о карме, — введение идеи *авипранаши* представляется довольно плодотворным.

Однако в учении о кармической непрерывности есть достаточно темных мест, особенно в детальном описании ее практического действия. Также и в теоретическом плане это учение не производит впечатления чего-то абсолютно обоснованного и неопровержимого. В самом общем виде можно утверждать, что карма ориентирована на акцентирование личной свободы, нравственной ответственности, чувства независимости. С религиозной же точки зрения, в контексте учения о карме нет необходимости в бытии божьем, в творце или нравственном судье, судящем человеческое поведение, оценивающим его как благое или злое.

В этой ситуации буддийское восприятие жизни как боли и страдания неизбежно должно было привести к созданию систематического учения о самодисциплине, самоочищении, само-просветлении, где нравственный центр тяжести всегда находится в самости, в «я», а не во внешнем деятеле. Именно этот принцип кармы и действует в реализации нирваны. Но может возникнуть вопрос: что есть эта «самость», «я»? И еще, что есть то, что никогда не «теряется», не «утрачивается» в карме, свершенной умственно или физически? Какова связь между «самостью» и *авипранашей* — тем, от чего «я» не может освободиться? Где обитает само это «неразрушимое»?

Между буддийским учением о «не-я» и утверждением существования некоего элемента, «который не может быть утрачен» в непрерывности карма-силы, — а именно он делает карму плодоносящей, — существует некий зазор, расщелина, через которую необходимо навести мост, чтобы философия буддизма могла развиваться дальше. Мне представляется, что понятие *алавиджняны* — «всесохраняющего духа», то есть духа, сохраняющего в себе семена кармы, — было неизбежным следствием в сложившейся ситуации. Но давайте посмотрим, что же в действительности означает «самость», или «я».

### Понятие «самости»

«Самость» — идея достаточно сложная и даже зыбкая. Когда мы говорим, что некто должен нести ответственность за сделанное им «самим», мы едва ли можем точно определить как границы этой «самости», так и ее содержание. Индивиды очень тесно связаны друг с другом не только в общественной, но и во все-ленской жизни — тесно до такой степени, что в действительности едва ли вообще возможно говорить о существовании индивидов в абсолютном, так сказать, смысле этого слова.

Индивидуальность — лишь один из аспектов существования. Как в мысли мы отделяем один предмет от другого, так и в реальности мы все кажемся друг другу различными и отдельными. Однако при более тщательном размышлении обнаруживается, что индивидуальность есть фикция, так как мы не в состоянии с уверенностью указать ни ее размеров, ни границ, которые сливаются, не оставляя четких, неразмытых линий между так называемыми индивидами. Здесь преобладают открытость, состояние взаимного проникновения. Вероятно, будет более точным сказать,

что не существует индивидов как таковых, что они — лишь некие часто упоминаемые объекты, значение которых достаточно трудно уяснить, если рассматривать каждого в отдельности, вне его связи с другими аналогичными объектами.

Реальность индивида возможно признать только тогда, когда он мыслится относительно неиндивидуального. Положение их парадоксально: они остаются индивидами до тех пор, пока не являются таковыми. Как только индивидуальное существо выделено как таковое, оно тут же перестает быть индивидуальным. «Индивидуальная самость» — иллюзия.

Таким образом, «самость» не обладает абсолютным, независимым существованием. Нравственная же ответственность в этом случае кажется каким-то интеллектуальным паллиативом. Можно ли считать вора действительно ответственным за свои поступки? Возможно ли выделение некоего конкретного индивида, который должен претерпеть все последствия своих антисоциальных привычек? Может ли он действительно быть ответственным за все им содеянное, коль скоро он такой, какой есть? Является ли его *свабхава* делом его собственных рук? Именно здесь скрыто средоточие вопроса: «Насколько далеко простирается ответственность индивида за его действия?» Иными словами, «насколько далеко „он” отделим от общества, составной частью которого он является?» Разве общество не отражается в нем? Не является ли он одним из созданных этим обществом продуктов?

В Чистой Земле нет преступников и грешных душ не потому, что подобные им не рождаются там, но главным образом благодаря общей окутывающей их атмосфере, которая очищает их. Хотя окружение не является полностью определяющим, все же участие его, особенно окружения общественного, в формировании индивидуального характера весьма значительно.

Если так обстоит дело, где следует нам искать реальный смысл учения о карме?

Интеллект жаждет получить четко очерченную фигуру, к которой можно было бы отнести сам поступок или его «невысвобождаемое» нечто (*авипрана-ша*). Тогда было бы возможно и «математическое» описание кармы как имеющей творца, деятеля, претерпевающего и т. д. Но, коль скоро реальных индивидов не существует, а карма понимается как нечто, не порождаемое поступками определенного деятеля, чем тогда становится столь упорно защищаемое буддистами учение о карме? Наличие действия, благого, злого или нейтрального, очевидно: существует и тот, кто вонзает кинжал, и тот, кто падает замертво, сраженный ударом. Как же тогда можно утверждать, что не существует ни убийцы, ни убийства, ни убитого? Во что превращается нравственная ответственность? Как тогда возможно приобретение и накопление достоинств или достижение просветления? И наконец, кто есть Будда, а кто — лишь невежественный, запутавшийся смертный?

Можем ли мы сказать, что общество или даже вся вселенная несет ответственность за совершение убийства, коль скоро факт последнего установлен? Вправе ли мы утверждать, что причины и условия, приведшие к нему, как и все следствия этого деяния, коренятся во всей вселенной? Или же индивид является окончательным, абсолютным фактом, и все, исходящее от него, к нему же и возвращается, не имея отношения к его собратьям по бытию, к его окружению, общественному и физическому?

В первом случае нравственная ответственность растворяется в неосязаемой всеобщности; во втором — неосязаемое целое кристаллизуется в одном-единственном индивидууме, и в таком случае речь идет о действительной нравственной ответственности, но субъект при этом оказывается в полной изо-

ляции, как если бы все мы были песчинками, не имеющими отношения к другим таким же песчинкам. Какая же из этих позиций более согласна с обстоятельствами человеческого существования? В приложении к буддийскому учению о карме вопрос звучит так: «Следует ли буддийскую карму понимать индивидуалистически или же космологически?»

### *Теория кармы в буддизме махаяны*

Исторически буддизм начал с индивидуалистической интерпретации кармы. Достигнув же своей кульминации в процессе формирования и расцвета махаяны, он пришел к космическому истолкованию кармы. Речь идет не о том смутном, абстрактном, философском толковании, о котором говорилось в предыдущей главе, но о вполне конкретном, духовном. Вкратце оно заключается в следующем: сеть вселенной простирается во времени и пространстве, беря начало в центре, известном как «моя самость», несущая все грехи мира на своих плечах. Чтобы искупить себя сполна, «самость» полна решимости подчиниться системе нравственной и духовной дисциплины; она жаждет очиститься от нечистоты и, очистившись, освободить весь мир от его недостатков.

Такова позиция махаяны. Различие между махаянской и хинаянской формами буддизма во многом связано с этим различным истолкованием кармы. Махаяна подчеркивает важность «другого», или «целостного», аспекта кармы, то есть важность всеобщего спасения, в то время как хинаяна держится за «самость». Поскольку, как считают хинаянисты, механизм кармы все-таки действует, — внешне безлично, но в реальности индивидуалистично, — следует оборвать, прекратить эту жизнь боли и страдания при помощи самодисциплины, нравственного аскетизма и самопозна-

ния. Никто извне не может помочь страдающему вырваться из плена; все, что может сделать для него Будда, — указать ему путь к освобождению. Но если он сам не идет по этому пути, никто и ничто, даже власть и добродетель Будды, не могут заставить его идти вперед. «Будьте светильниками и прибежищем для самих себя (*аттадипа-аттасарана*)» — таков был наказ Будды его хинаянским последователям, ибо он не мог распространить свою духовную добродетель и достижения на своих последователей и на другие чувствующие существа. С точки зрения хинаяны, эта ситуация неизбежна: «Ни на небе, ни среди океана, ни в горной расщелине, если в нее проникнуть, не найдется такого места на земле, где бы живущий избежал от последствий злых дел».<sup>1</sup>

Но махаяна не могла удовлетвориться столь узким взглядом на вещи, она жаждала распространить действие *каруны* (любви) до отдаленнейших краев вселенной. Если принадлежащая мне *праджня* (мудрость) может охватить самые далекие вселенные, почему моя *каруна* не в состоянии простереть над ними свои крылья? Почему желание Будды (*пранидхана*), чтобы все существа достигли духовного благоденствия, не может действительно приближать своего осуществления? Будда достиг просветления лишь после того, как вобрал в себя множество добродетелей на протяжении бесчисленных кальп (эонов). Должны ли мы полагать, что все эти добродетели и заслуги послужили только его пользе?

Карма должна иметь космологический смысл. В действительности индивиды являются индивидами только до тех пор, пока они мыслимы в связи друг с другом и также со всей системой, которую они собой образуют. Одна волна, однажды поднявшись, меняет тем не менее всю поверхность воды. То же и с нравст-

венной дисциплиной и духовным достижением Будды: они не могут оставаться в нем как изолированное событие в той общности жизни, которой и он принадлежит. Поэтому сказано, что, когда он достиг просветления, вся вселенная соучаствовала в его мудрости и добродетели. Махаяна стоит на этой фундаментальной идее просветления, и ее учение о *тахазатагарбхе*, или *алаявиджняне*, отражает космологическое понимание кармы.

## II

### *Развитие идеи греха в буддизме*

Коль скоро буддизм хинаяны ограничивает действие кармы областью индивидуальных поступков, последователи этого направления стремятся преодолеть карму самодисциплиной. Жизнь есть страдание, а страдание — результат ложного поведения в прошлом. Чтобы освободиться, необходимо выдвинуть противодействующую силу. Мы видим, что хинаянисты подходили к этой проблеме, так сказать, «научно». Когда же махаянисты обнаружили в карме нечто выходящее за рамки индивидуальности, их схема спасения, естественно, должна была отойти от индивидуализма хинаянистской дисциплины. «Сила самости» едва ли в состоянии решить проблему космологической кармы. Опираясь на «самость», искусственно выделенную из тотальности чувствующих существ, мы идем ложным путем. «Самость» не есть окончательный факт, и религиозная дисциплина, опирающаяся на ошибочную идею «самости», в конечном итоге приведет к нежелательному концу, а возможно, окажется и вовсе бесплодной.

В махаяне религиозное сознание буддизма вступило в новую фазу, до сих пор лишь смутно предчувствуемую хинаянистами: раскрытие космического смысла кармы принесло с собой идею греха.

<sup>1</sup> *Дхаммапада*, 127.

В буддизме грех означает невежество, то есть неведение, незнание смысла индивидуальной или окончательной судьбы своей «самости». В положительном смысле грех — это утверждение своей самости как окончательной *свабхавы* в поступке, мысли и речи. Когда человек преодолевает эти два препятствия, неведение и самоутверждение, когда он встает над ними, его полагают безгрешным. Таким образом, махаяна должна ответить на вопрос, как подняться над ними.

Известный испанский драматург Кальдерон пишет: «Величайшее преступление человека заключается в том, что он был рожден». Это утверждение совершенно истинно, ибо греховно само вхождение в существование в качестве индивидов, отлученных от общей целостности вещей. И если, с определенной точки зрения, мы не можем отрицать всю силу этого факта, значит мы должны попытаться нейтрализовать, свести к нулю его негативные последствия, изменив направление нашего движения. И это изменение курса произойдет только тогда, когда мы отождествим себя со всем космосом, с тотальностью существования, с буддхатой, в которой есть наше бытие. Неизбежность греха тогда оборачивается возможностью посвятить себя высшему плану существования, где не правит закон кармического индивидуализма и само-ответственности.

Когда карму толкуют как то, что управляется «самостью», задача освобождения от ее зловредных плодов представляется сравнительно нетрудной, так как касается только «самости». Но если грехом являются вера в реальность индивидуальной души и соответствующее этой вере поведение, как если бы спасение зависело только от самодисциплины или от самопросветления, то сделанное в махаяне представляется более значительным, нежели работа хинаяны. Речь идет о том, что лежит за пределами индивида, поэтому нечто большее, чем индивидуальность, должно действо-

вать в сердце махаяниста, и тогда работа эта будет результативной. Так называемая «самость» должна быть поддержана силой, выходящей за пределы «самости» и в то же время тесно с ней связанной. В противном случае взаимопомогающая деятельность «я» и «не-я» будет лишена гармонии.

В действительности идея греха, а значит, чувство боли и страдания порождены отсутствием гармонического отношения между тем, что мыслится как «я» и как «не-я». Религиозный опыт махаяны доступен более ясному описанию, чем опыт хинаяны.

### *Реальность, лежащая за пределами «самости»*

*Буддхата*, или *дхармата*, — имя, данное махаянистами тому, что, не будучи «самостью», в то же время находится в ней. Именно выявление этой сущности легло в основу как осознания греха, так и возможности просветления. *Буддхата* — сущность буддовости, без которой она (буддовость) недостижима. Постигаемый безличностно, или объективно, Будда есть *Дхарма*, закон, истина, реальность. *Дхармата* — то, что лежит в основе *Дхармы*, определяет ее. *Дхармата* и *буддхата* взаимозаменяемы, но опыт последователей махаяны в большей степени описывается в терминах *буддхаты*.

Введение понятия *буддхаты* превращает исторического Будду в Будду трансцендентального. Он больше не Муни из рода Шакья, но манифестация вечного Будды, воплощение *буддхаты*. В таком качестве он больше не является индивидуальной личностью, ограниченной в пространстве и времени. Его духовность изливается из него и во всей своей силе осеняет его собратьев по бытию, способствуя их продвижению и развитию в направлении буддовости. Но помощь

его пропорциональна силе желания и искренности усилия, с которыми они, эти собратья, стремятся к достижению цели. Цель состоит в очищении от грехов, грех — в вере в субстанциальность «самости» (*свабхава*), утверждении правомочности и безусловности ее претензий; и наконец, грех заключается в отсутствии осознания имманентной данности *буддхаты* в каждом существе.

Поэтому в интеллектуальном плане очищение от греха достигается постижением той истины, что в «самости» присутствует нечто больше, чем она; в плане же волевым очищение суть воление и исполнение воли того, что трансцендентно «самости», но действует в ней и через нее.

Именно здесь скрыта наибольшая трудность для идущих путем махаяны: быть заключенным в то, что мы, существа, обладающие лишь относительным, ограниченным сознанием, называем «самостью», одновременно выходя за пределы этой сущности, знать то и желать того, что явно не принадлежит ее сфере. Это ли не попытка достичь невозможного? Но без этого не будет мира в нашем сознании, покоя и тишины в душе. Однажды встав перед этим вопросом, споткнувшись о него на путях нашего религиозного опыта, мы должны найти какое-то разрешение его. Но как?

В буддизме греховность не означает присутствия в нас множества злых намерений, желаний, наклонностей, которые, реализовавшись, способны разрушить как своего носителя, так и других. Идея гораздо глубже. Она охватывает глубины нашего существа: греховно представлять свою индивидуальность окончательным фактом существования и действовать исходя из этого представления. До тех пор пока мы есть то, что мы есть, нам не избежать греха, и такая греховная форма существования — корень всех наших духовных горестей и неурядиц. Именно это имеют в виду после-

дователи школы син-буддизма, говоря, что все труды, даже полагаемые нравственно благими, в сердцевине своей гнилы, если они являются результатом усилия «самостной воли». Такие труды и поступки не освобождают нас от уз кармы. Если мы желаем освобождения, сила *буддхаты* должна подкрепить или полностью заместить «самость». Буддахата, если она имманентна нашему существу, — а мы не можем мыслить ее иначе, — должна быть пробуждена, чтобы осуществить в нас, зажатых в тисках индивидуализма, свою работу.

Пробуждение и действие буддхаты в смертных грешных существах не могут быть совершены посредством логики и рациональной аргументации, о чем свидетельствует и вся история религий. Вопреки своей общей интеллектуальной направленности буддизм учит нас обращению к чему-то иному. Глубокое сознание греховности, интенсивность жажды освобождения от конечности индивидуального существования вкупе с усердием в пробуждении буддхаты — таковы основные условия спасения. Психологический опыт, вырастающий на этой почве, естественно, будет окрашен чувством пассивности.

### *Новая ступень развития буддизма*

Буддизм, чья общая интеллектуальная направленность, вопреки учению о «не-я» (*анатта*), привела к индивидуалистической интерпретации кармы, в конце концов нашел способ освобождения от железных кандалов кармы, обратившись к понятию буддхаты. Благодаря ему конечные существа получают возможность вырваться из цепи причинности мира духов, но в то же время их религиозным сознанием овладевает понятие греха, связанное с ними сущностно как с ограниченными во времени и пространстве. Ибо грех означа-

ет беспомощность конечных существ, их неспособность выйти за свои пределы. А коли так, избавиться от греха — значит отдаться на попечение высшего бесконечного существа, то есть отказаться от самостоятельных попыток спастись и привести себя в такое духовное состояние пассивности, которое подготовит почву для вхождения в «самость» более высокой реальности. Этому вторит стихотворение Вордсворта:

Я мыслю: мир исполнен сил,  
Волнующих наш разум тайно.  
Кто мудрость тихую в душе взрастил,  
Их собеседник станет беспечальный.

Но, стоя в средоточии вещей,  
Ты глух для их немолкнущих речей.  
Своей лишь мысли говор слышишь  
И ей ответа тщетно ищешь.

А я на старом валуне сижу,  
Сквозь сито грез просеиваю время;  
Толкую ли о чем, иль молча вдаль гляжу —  
Не тяжко мне земное бремя.

Как уже говорилось, понимание кармы в махаяне, скорее, космологично, то есть основной упор делается на ее сверхиндивидуалистическом, а не на индивидуалистическом аспекте. Попытка Нагарджуны нейтрализовать карму является, скорее, отрицательным моментом развития этого понятия в истории буддизма. До тех пор пока в рамках хинаяны карма постигалась в ее индивидуалистическом аспекте, для чувства пассивности просто не было места. Но с развитием махаянского истолкования кармы чувство непреодолимого давления захватило сознание буддистов, так как карма теперь понималась как стоящая на более глубоком, мощном и широком основании, чем то, которое допускалось в предшествующем толковании. Это основание уходило корнями в космос, которому не в силах про-

тивостоять конечные индивиды. Чувство беспомощности естественным образом побудило последователей махаяны повернуться лицом к существу, способному преодолеть подавляюще огромную силу кармы.

Религиозному сознанию махаяны присуща еще одна особенность, придающая особую настойчивость обращению к сверхиндивидуальным силам буддхаты. Я имею в виду чувство сострадания (*каруна*), решительно выходящее за рамки индивидуализма. Это — тревожащее, идущее вразрез с инстинктом самосохранения чувство. Корнями же оно уходит вглубь, скрепляя самый фундамент человеческой природы.

Сострадание идет рука об руку с печалью, ведь сострадательная душа всегда грустит при виде невежества и смятенности этого мира, и вместе с этой грустью в ней растет осознание своего соучастия во всеобщей несурaziце и раздробленности. Чувство греховности — результат всего этого. Возможно, именно здесь следует искать одну из причин притягательности аскетической практики для религиозно настроенных душ, испытывающих смутное ощущение виновности без ясного понимания его причин. Когда непреодолимая власть кармы сочетается таким образом с состраданием, печалью и чувством собственной греховности, позиция буддиста в отношении себя самого приобретает совершенно иной оттенок: он — уже не опирающийся лишь на себя индивидуалист, он жаждет отождествления с силой, охватывающей всю вселенную в ее многообразии.

### III

#### Психология пассивности

Состояние пассивности принадлежит области психологии; когда же речь идет о метафизической или теологической ее интерпретациях — это вопрос несколь-

ко иного рода. Когда грешник чувствует себя очищенным от греха, для его сознания это чувство безусловно пассивно. Субъективное чувство может быть подвержено объективной проверке, а может и не быть. Вместе с тем мы не можем утверждать, что чувство пассивности — единственное чувство, представленное для сознания.

Это чувство, настигающее нас внезапно, — хотя, возможно, мы просто не в состоянии проследить весь путь его развития, — становится доминирующим особенно тогда, когда мы понимаем, что даже напряженнейшее волевое усилие не приближает нас к освобождению. Тщательный анализ пассивности с определением всех ее составляющих выявляет присутствие некоего интенсивно-активного начала внутри нас, без которого пассивность невозможна. Будь эта активная подоснова совершенно бледной, абсолютно бесцветной, в ней не окажется и тени пассивности. Самый факт восприятия пассивности как таковой доказывает существование в нас силы, которая готовит себя к состоянию восприимчивости. Исключительное в своем роде учение о «силе другого», выдвигаемое иногда последователями школы син, а также христианскими квиетистами, — довольно хрупкая конструкция.

Человек, приверженный индивидуализму, — утверждает он его осознанно или нет, — неизменно испытывает чувство подавленности, которое можно интерпретировать как греховность. В захваченном этим чувством сознании нет места, куда могла бы войти и где бы действовала «сила другого». Непреодолимая преграда закрывает путь. Для такого человека совершенно естественно полагать, что с устранением преграды он станет совершенно пуст. В действительности это не ведет ни к совершенной пустоте, ни к абсолютному ничто. В противном случае «силе другого» просто не с чем было бы работать.

Отказ от силы «самости» предоставляет «силе другого» возможность выйти на сцену. Уход «самости» и появление «другого» происходят одновременно: не бывает такого, чтобы сначала ушла «самость», а затем, по истечении времени, «сила другого» предъявила права на вакантное место. Данные опыта свидетельствуют не в пользу этого предположения, ибо ничто не может работать в пустоте. Напротив, должно быть нечто такое, за что могла бы «зацепиться» «сила другого»; должна быть форма, в которую она сможет втиснуться. Самоопределение «силы Другого» невозможно, если нет ничего, кроме абсолютной пустоты пассивности. Подавление «самости» означает не полное ее уничтожение, но ее совершенную готовность воспринять в себя высшую силу. Применительно к этой восприимчивости нельзя забывать о существовании принимающей силы, ставшей пассивной. Учение же об абсолютной «силе другого» психологически безосновательно, метафизически неустойчиво.

### *Абсолютная пассивность и либертинизм*

Учение об абсолютной пассивности способно породить и часто порождает разрушительные последствия двух видов. Первый вид можно назвать негативным, поскольку он склоняется к квиетизму, бездействию, погруженности в созерцание, ко всеотрицающей и всестирающей *дхьяне*, или *ниродхе*. Другой же тип положителен, будучи агрессивен и самоутверждающ в своем практическом действии. Примером последнего могут послужить учение и жизнь сторонников секты *Свободного Духа* в четырнадцатом веке. Когда «я» полностью стирается, уничтожается и замещается Богом, то это уже не «я», которое мыслит, желает и живет, но сам Бог; он полностью овладевает «я», дейст-

вует в нем и через него, он желает в нем. Ниже<sup>1</sup> приводится отрывок из *Двенадцати бегиннок Рёйсбрука*,<sup>2</sup> где тот ясно выражает позицию бельгийской общины Свободного Духа:

«Без меня Господь не обладал бы ни знанием, ни силой; ибо это я с Господом сотворил самого себя и все вещи. Из моих рук вышли небеса, земля и все существа. Какие бы почести ни воздавались Господу, они воздаются и мне, ибо в существе своем и по своей природе я есмь Господь. Сам же я не надеюсь и не верю, не имею ни любви, ни доверия к Богу. Мне не о чем молиться, нечего выпрашивать, ведь я не почитаю Господа больше, чем самого себя. И не существует в Господе различий: нет в нем ни Отца, ни Сына, ни Святого Духа [...] ибо с этим Богом только я, и я есть то, что есть он [...] и чем без меня он уже не будет».

У другого автора мы находим следующий диалог<sup>3</sup> между братом общины Свободного Духа и инквизитором Эбернардом де Фрейенхаузенем:

«— Что есть свобода Духа? — спрашивает Эбернард де Фрейенхаузен Конрада Каннера.

— Она существует там, где умолкли угрызения совести и человек не может грешить больше.

— Достиг ли ты этого совершенного состояния?

— Да, в такой степени, что могу возрастать в благодати, ибо я един с Богом, и Господь Бог — одно со мной.

<sup>1</sup> Цит. по: A. Wautier D'Aygalliers. *Ruysbroeck the Admirable*. P. 46.

<sup>2</sup> Йоханнес ван Рёйсбрук — величайший фламандский мистик XIV в., известный как Рёйсбрук Удивительный. В действительности Рёйсбрук выступал с памфлетами, направленными против общины Святого Духа. — *Прим. пер.*

<sup>3</sup> A. Allier. *Les Frères du Libre-Esprit*. Цит. по: A. Wautier D'Aygalliers. *Ruysbroeck the Admirable*. P. 43.

— Должен ли брат Святого Духа подчиняться авторитету?

— Нет, он не подчинен никому, не связан он и правилами Церкви. Когда кто-либо мешает ему поступать по своему желанию, он вправе убить вставшего на его пути. Он может следовать всем движениям своей природы; уступая своим желаниям, он не впадает в грех».

Антиномичность питает жизнь инстинкта и интуиции, она действует в обоих направлениях, как благом, так и злом, согласно глубинной предрасположенности субъекта. Склонность к антиномизму присуща всякой религиозной жизни, а жизни мистика — в особенности. Когда разум слишком слаб, чтобы утверждать и отстаивать свои права, или же отходит на задний план, занимает подчиненное положение, антиномизм становится аморальным и опасным. Именно это часто и происходит с теми, в ком состояние пассивности соединяется с так называемой духовной свободой. Результат подобного союза крайне неблагоприятен. Д'Эгальер (С. 46—47) так описывает взгляды некоторых последователей Свободного Духа:

«Поэтому они даже утверждают, что, пока человек стремится к добродетели и желает исполнить драгоценную волю Божию, он еще не совершенен, ибо поглощен овладением вещами... Поэтому-то они и полагают, что могут не верить в добродетели, не стремиться к дополнительным благам, не грешить... Следовательно, они способны пойти навстречу каждому желанию, рождаемому низшей природой, ибо они вернулись к состоянию невинности, и законы более не властны над ними.

Поэтому, раз уж природа падка на то, что приносит ей удовольствие, и если сопротивление таким склонностям своей природы должно хоть в малейшей степени ограничить или истребить умственную праздность, следует подчиниться таким склонностям.

Все они — предтечи Антихриста, прокладывающие дорогу различным ересям. Они заявляют, что свободны, что находятся вне велений нравственности и добродетели. Но их свобода — свобода говорить, что им угодно, не встречая опровержений, следовать лишь своей воле во всем, не подчиняясь никому и ничему. Будучи свободны в своей плоти, они дают телу все, чего бы то ни пожелало... Высшая святость человека для них состоит в покорном, без отвращения приятии всего, к чему ведет природный инстинкт, в отдавании себя во власть каждого побуждения, в удовлетворении требований тела... Они жаждут грешить и наслаждаются нечистотой своих деяний, не страшась, не испытывая угрызений совести».<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Сравните позицию последователей Свободного Духа со взглядами, выраженными в *Праджняпарамите*: если первые смакуют чувственное, последние характеризуются глубокими метафизическими интуициями, уходящими за пределы области относительного, двойственности бытия и не-бытия, желания и отсутствия желаний, неведения и просветления. Нижеследующие отрывки взяты из *Праджняпарамиты*, изложенной Манджушри (*Самташатики праджняпарамита* — так звучит название ее на санскрите):

«Шарипутра сказал:

— О Благословенный, Манджушри учил, что праджняпарамита находится за пределами понимания тех бодхисаттв, которые лишь начинают практиковать свою дисциплину.

В этот момент Манджушри обратился к Шарипутре:

— То, о чем я учу, непостижимо не только для них, но также и для тех архатов, которые завершили практику. В действительности никто не понимает моего учения полностью. Почему? Потому что бодхи [истина просветления] есть нечто, что не может быть постигнуто эмпирическим сознанием (*виджняна*), понято разумом (*самбуддха*); оно за пределами видения, слышания, воспоминания; оно не рождено и не может быть разрушимо, оно неопишимо и неопределимо. Коль скоро такова природа бодхи, мы не можем сказать, существует оно или нет. Оно не воспринимается и не может быть достигнуто.

Тогда Шарипутра спросил:

— О Манджушри, разве не существует дхармадхату, воспринимаемого Буддой?

— О Шарипутра, — отвечал Манджушри, — нет дхармадхату, которое воспринималось бы Буддой, ибо дхармадхату есть Будда, и Будда есть дхармадхату, — не существует восприятия себя самого. Дхармадхату означает, что все вещи пусты, и эта пустота всех вещей суть бодхи. Между ними нет различий, нет двойственности. Раз нет двойственности — нет и восприятия; раз нет восприятия — нет определения (*адхивачана*); где невозможно определение, там нет мысленных конструкций (*виджняптика*), таких как деяние и не-деяние, бытие и не-бытие; там отсутствуют все субъективно конструируемые объекты. Такова природа всех вещей, чье проявление, здесь и там, суть не более чем наша мысленная конструкция.

О Шарипутра, совершать несправедные деяния — значит достигать непостижимого, достигать непостижимого — значит творить Реальность. Реальность недвойственна. [Таким образом, раз несправедные деяния, непостижимость и Реальность неотделимы друг от друга, значит нет того, кто совершает преступления, ибо это значило бы достигать непостижимого или породить Реальность, а это невозможно.] Существа, обремененные непостижимостью, не могут ни попасть на небеса, ни встать на пути зла, ни войти в нирвану. Творящие несправедные деяния не предназначены преисподней. Как несправедные деяния, так и непостижимость принадлежат Реальности, Реальность же по природе своей недвойственна: она не рождена и не может быть уничтожена; она не приходит и не уходит; она — не причина, не результат; не благо, не зло; не предназначена ни путям зла, ни небесам, ни достижению нирваны, ни странствию через рождения и смерти. Почему? Потому что в подлинном дхармадхату нет ни блага, ни зла, ни низкого, ни высокого, ни предшествующего, ни последующего.

О Шарипутра, монах, совершивший тяжелое преступление, не обрекает себя на преисподнюю; верно блюдуший все установления морали не рожден в небесах. Преступник не погружается в пучины рождения и смерти, не заслуживает презрения, смерти, не отторгается от милости и так далее; так же и блюдуший закон не реализует нирвану, не будет восхвален, окружен дружбой, одарен милостью и прочее. Почему? Пото-

Психологически вполне объяснимо, что, чувствуя себя во власти Бога, отдаваясь чему-то в значительной мере превосходящему его индивидуальность, мистик может отдаться чувственной жизни. Во всех религиях присутствует тенденция утверждения инстинктов, или природных побуждений, не контролируемых рассудочной моралью.

Когда существование принимается как принадлежащее непостижимой мудрости Будды или Бога, притяжение часто содержит в себе одобрение всех зол, которые несет в себе плоть. Вот почему ортодоксия столь неохотно внимает евангелию пассивности, если ее не вынуждают к этому определенные обстоятельства. Пассивность таит в себе весьма серьезные опасности. В заявлении учителей школы син: «Вы спасены такими, какие вы есть», — то есть в учении о всеобнимающей любви Амиды, простирающейся на всех несчастных смертных с их грехами и грязью, даже несмываемой, полно ловушек, если, конечно, пыл их не умерен здравым размышлением и сильным нравственным чувством. Сентенции типа «Не утруждайся мыслями о жизни» или «Итак, не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем»,<sup>1</sup> — прекрасны. Буддисты, как и христиане,

---

му что в подлинном дхармадхату царит принцип тождества, в ней нет различий между насилием и соблюдением...

Тогда Манджушри так сказал Благословенному: „Бодхи есть пять неправедных деяний, а пять неправедных деяний есть бодхи. Почему? Потому что и бодхи, и пять неправедных деяний не существуют, их истинная природа не может быть постигнута. Не существует ни восприятия, ни воспринимающего, ни видения, ни видящего, ни знания, ни знающего, ни анализа, ни анализирующего. Так может быть сказано и о бодхи, и о пяти неправедных деяниях. Тот же, кто видит бодхи как нечто достижимое, нечто, в чем возможно упражняться, падает в самонадеянность”».

<sup>1</sup> Евангелие от Матфея. 6 : 34. — Прим. пер.

всем сердцем принимают содержащуюся в них истину. В то же время мы должны понимать, что эта разновидность «моментализма» предполагает жизнь, которая сродни птице в небе, лилиям в поле. В подобном мироощущении всегда скрыта возможность соскользнуть прямо в пропасть либертинизма или же антиноизма.

Поэтому истинная религия старается избегать абсолютного субъективизма, и это совершенно справедливо. И все же нам трудно пренебречь утверждениями мистика, с такой простотой и невинностью выраженными в приводимой ниже истории жизни благочестивого буддиста, ведь они столь далеки от агрессивных заявлений братьев Свободного Духа.

В провинции Идзумо Китибэй был состоятельным крестьянином, но когда в нем пробудилось религиозное сознание, он больше не мог довольствоваться прежними условиями своей жизни. Продав все свое имение, с полученными деньгами он отправился странствовать. Китибэй переходил из одного места в другое, ища наставлений в син-буддизме. Позднее он распродал и почитаемые им святыни вместе с мебелью и самим домом; сбросив с себя бремя всех земных забот, Китибэй полностью посвятил себя изучению буддизма. Он неустанно путешествовал, слушал беседы и проповеди учителей син.

Много, много лет прошло таким образом. Соседи его обычно ворчали: «Китибэй кружит по стране в золотых сандалиях», — имея в виду, что все его богатство, все его имение поглотила религия. Он не имел ничего против бедности, говоря: «Достаточно того, чтобы прожить день». В семьдесят он все еще продавал рыбу, чтобы обеспечить себе пропитание, хотя редко зарабатывал больше нескольких *тобьяку* (грошей). Когда однажды соседский ребенок принес ему охапку цветов, он был благодарен до глубины души: «По милости Амиды я дожил до того дня, когда могу

поднести ему эти цветы». С этими словами он направился к алтарю. Ребенка же отблагодарил двумя *тобьяку* — своим дневным заработком.<sup>1</sup>

Разве буддист, подобный этому Китибэю, не является также и христианином? Он не заботится о завтрашнем дне, и едва ли смог бы он прожить в наши дни постоянного экономического стресса. И все же в жизни Китибэя есть нечто притягательное. Ролл говорит о «созерцателе, [который] всем своим существом обращен к невидимому свету, взирая на него с такой тоской и жаждой, что люди часто считают его дурачком или сумасшедшим, ибо сердце его охвачено любовью к Христу. Даже телесный облик его меняется, причем настолько сильно, что кажется, будто это Божье дитя стало лунатиком».<sup>2</sup> «Дурачок Господа» или «Божий лунатик» — так его называют. Наверно, Китибэй тоже изменился внешне, став прекрасным лунатиком.

### Описание пассивной жизни

Психологическое состояние этой религиозной веры довольно точно описывает мадам Гийон:<sup>3</sup>

«Я говорю с тобой без утайки, мой дорогой брат. И в первую очередь душа моя, как мне кажется, настолько едина с Господом, что моя воля полностью растворена в воле Господней. Я живу, насколько я в состоянии это выразить, далеко от себя и от всех

<sup>1</sup> Андзин Сёва, XVIII.

<sup>2</sup> Richard Rolle. *The Amending of Life* / Ed. H. L. Hubbard. 1922. P. 91.

<sup>3</sup> Гийон Жанна-Мари Бувьер де ла Мотт (1648—1717) — знаменитая женщина-мистик из Франции. В своих произведениях описывала различные мистические переживания, опыт растворения в Боге. За свои взгляды мадам Гийон неоднократно преследовалась официальной церковью. — *Прим. отв. ред.*

остальных существ, — живу в единстве с Богом, ибо пребываю в единстве с Его волей... Именно так Господь, в своей всеподающей милости, стал для меня Всем во Всем. Моя самость, когда-то беспокоившая меня, теперь ушла, я уже не нахожу ее. Так Господь являет себя в вещах и событиях, — а это единственный путь, на котором „Я ЕСМЬ“, или Бесконечное Существование, может быть познано; все стало в каком-то смысле Богом для меня. Во всем, что есть, во всем, что происходит, нахожу я Господа. Творение — ничто, Бог есть Все».

Томас Афэм на основании автобиографии мадам Гийон и других литературных материалов приводит собственную версию разговора, произошедшего между ней и Боссюэ, епископом Мо, в то время признанным «лидером французской церкви». Беседа эта многое проясняет во взглядах квиетистов на религиозный опыт, и я позволю себе процитировать небольшой отрывок:

«Боссюэ: „Я заметил, что употребляемые вами термины и слова часто отличны от тех, что я обычно встречал в теологических сочинениях. Возможно, это отчасти объясняется указанными вами причинами. И все же они могут быть ложно истолкованы, что, в свою очередь, приведет к заблуждению. Необходимо удостовериться в их точном значении. Иногда то, что считаете высшим состоянием религиозного опыта, вы описываете как состояние *пассивности*; иногда же называете это состояние *пассивно-активным*. Признаюсь, мадам, я с опаской отношусь к непонятным для себя выражениям, которые кажутся по меньшей мере не вполне согласующимися с нравственной деятельностью и ответственностью человека”.

Мадам Гийон: „Я несколько не удивлена, мсье, что вы упоминаете эти выражения, и все же мне трудно найти другие. Попытаюсь объяснить. На ранних этапах религиозного опыта человек находится в том

состоянии, которое можно назвать *смешанной жизнью*; иногда действия его исходят от Господа, но чаще, пока он не достиг значительного совершенства, он действует лишь от себя самого. Его внутреннее движение, до тех пор пока божественная благодать не выправит его, рождается лишь в нем самом и отмечено теми искажениями, которыми отмечено все, что исходит из этого источника. Когда же душа, исполненная совершенной и чистой любви, полностью обратится, и все в ней подчинится Господу, тогда ее состояние всегда будет либо *пассивно*, либо *пассивно-активно*.

Но я желаю подчеркнуть, — хотя, возможно, натолкнусь на возражения с вашей стороны, — что есть несколько причин, заставляющих предпочесть выражение *пассивно-активный*. Освященная душа, хоть и не имея больше своей собственной воли, никогда не находится в совершенной неподвижности. Во всех обстоятельствах и во всех случаях имеет место действительно определенный акт со стороны души, а именно *акт со-действия* с Богом; пусть порой это просто со-действие тому, что *сейчас есть*, содействие, определяющее религиозное состояние приятия и терпения; зато в других случаях это содействие отнесено к *тому, что должно быть*, к ожидаемым плодам действия, будучи, следовательно, состоянием движения и свершения”.

Боссюэ: „Думаю, что понимаю вас, мадам. Между этими двумя ситуациями действительно существует упомянутое вами различие; но, коль скоро выражение *пассивно-активный* подходит к обоим видам, я полагаю, именно его следует предпочесть. Вы прибегаете к этому сложному термину, мне кажется, потому, что тут следует выразить наличие двух актов, или действий, а именно: действие приуготовляющей, или *предупреждающей*, благодати со стороны Господа и содействующий акт со стороны твари; на первом этапе

душа пассивна, или только восприимчива, на втором же активна; но эта активность следует Божественному указанию”».

«Пассивно-активный» или «активно-пассивный» — и то и другое описывает ментальность мистика квиетистского типа. Как правило, он не осознает своего активного участия в собственном религиозном опыте, он даже желает не замечать его вовсе, исходя из своей религиозной философии. Но, как я уже говорил, не существует абсолютно пассивного состояния сознания, ведь таковое означало бы абсолютную пустоту; быть же пассивным означает иметь в себе нечто готовое к восприятию. Даже Господь не может действовать там, где не с чем или не над чем работать. Пассивность — термин относительный, указывающий на непроанализированное до конца состояние сознания. В нашей религиозной жизни пассивность наступает как кульминация напряженнейшей активности; без этого предваряющего условия пассивность — голая пустота, бессодержательность, где с самого начала не было и следа сознания, даже в форме пассивности.

«Я живу, но это не я, а Христос живет во мне». Это — пассивность, в той мере, в какой индивид, хоть он и присутствует как живущий, не сам владеет своей «самостью», но нечто или некто другой владеет ей. «Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге» (Колос. 3 : 3). Осужденное на смерть мертво в тебе, предназначенное к жизни — живет. Это вовсе не означает полного уничтожения, напротив, это — жизнь в самом жизненном смысле слова. Жизнь есть деятельность и, в сущности, — высшая ее форма. Абсолютная же пассивность есть сама смерть.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Сравни примечание на С. 67—68, где приводится метафора трупa у Св. Франциска.

## Пассивность и буддизм Чистой Земли

Наиболее отчетливо идея пассивности прослеживается в учении Чистой Земли, хотя в той или иной степени она присутствует во всех школах буддизма, даже в школе Святого Пути. Синран, великий поборник учения о *тарики* («силе другого»), в своих проповедях выдвигал на первый план пассивность как основной мотив религиозной жизни своих последователей. Его идея ясно выражена в тех фрагментах его проповедей, где он обрушивается на «самостную силу» или «самостную волю» (*хакарай*): «Под „волей самости” я понимаю, — говорит он, — „самостную волю” приверженцев [Святого Пути], опираясь на которую каждый из них в различных жизненных обстоятельствах твердит имена Будды, но не [имя Амиды]; закаляет себя в достойных трудах, но не в [произнесении имени Амиды]; следующий заветам Святого Пути питает и поддерживает лишь свою собственную волю, при помощи которой стремится он исцелить недуги, поражающие тело, речь, мысль, и, восстановив здоровое состояние, желает возрождения в Земле Чистоты.

Те же, кто посвятил себя „силе другого”, всю веру своего сердца отдают изначальному обету Амиды, выраженному в его восемнадцатом обете, когда он клянется принять в своей Земле Чистоты всех существ, если только они будут повторять его имя и пожелают быть им спасенными. В этом, как говорит Пресвятой, нет человеческого устроения, а лишь устроение клятвы Татхагаты. Под „человеческим устроением” имеются в виду „самостная воля” и „самостная сила”, которые суть человеческие устроения. Что же до „силы другого” — это целокупно-сердечная вера в изначальный обет, который верующим в него дарует уверенность в грядущем возрождении в земле Амиды. И во всем этом нет человеческого

устроения. Не следует беспокоиться и сомневаться, примет ли Татхагата стремящегося к нему, если будет он осквернен грехами.

Пусть сознание стремящегося к Амиде не будет встревожено ничем: со всеми своими страстями, присущими ему как невежественному и грешному смертному, будет он возрожден в земле Амиды; и пусть не воображает, что это случится благодаря его доброй воле и праведному поведению. Ибо до тех пор пока сознание его опирается на „самостную волю”, он не сможет возродиться в Чистой Земле». <sup>1</sup>

Лексикон Синрана изобилует такими выражениями, как «безыскусное искусство», «бессмысленный смысл», «ненамеренность», «естественность», «тождественность», «естественный ход вещей», «тропы абсолютной свободы», «беспрепятственный путь», «запредельна умствованиям и ухищрениям невежд» (о воле Будды), «абсолютная вера в обет Татхагаты, не замутненная человеческими ухищрениями», «великое верующее сердце есть буддхата, буддхата есть Татхагата» и т. д.

В конечном итоге смысл всех этих выражений, которыми изобилует лексикон син-буддизма, заключается в культивировании пассивности как доминирующего душевного состояния его последователей. Пусть Амида исполняет свой изначальный обет, принесенный им на заре своего религиозного пути, что, по сути, означает: «Уверуем всем сердцем в него — и он неизбежно, естественно, внезапно найдет путь в наши сердца, не требуя от нас никаких усилий; он войдет в наши грешные сердца и после нашей смерти вознесет нас в свою Землю Чистоты и Блаженства». Живя на этой земле, привязанные к ней прошлой кармой, связанные законами плоти, влекомые инстинктивной и бесконтрольной жизненной силой, мы не в состоянии

<sup>1</sup> *Маттосё*.

вырваться из этого потока; но пока остается в силе изначальный обет Амиды, доказавший свою действительность в его собственном просветлении, нам нет нужды беспокоиться о грешном течении нашей земной жизни.

Абсолютная вера кладет конец всем терзаниям осознающего свою греховность духа. Грехи, совершаемые нами, смертными, не могут быть полностью искоренены, так как пока мы принадлежим относительному существованию, пока мы ограничены и нами играют силы, не поддающиеся контролю «самостной воли», мы не в состоянии полностью избавиться от темных страстей, желаний и порывов. Вопреки этому обстоятельству наши грехи нас больше не тревожат — ведь они не могут повлиять на нашу жизнь после смерти. Разве мы не спасены уже силой изначального обета Амиды, принятого нами безусловно? Не эта ли неуверенность в нашем посмертном существовании, или, как сказали бы христиане, в нашем бессмертии, постоянно подпитывает нашу озабоченность греховным земным существованием? Это не означает, что мы продолжаем грешить или находим удовольствие в грехе, подобно некоторым сторонникам антиномизма. В действительности, грехи наши по-прежнему тревожат нас, но они не в состоянии поколебать нашу веру в Амиду, в ждущее всех нас просветление и освобождение. Душа отныне покойна, со всеми своими грехами, угрызениями и печалью она сохраняет уверенность, надежду и трансцендентальную радость.

Ричард Ролл (Richard Rolle), автор книги *Исправление жизни* (*The Amending of Life*), был христианским мистиком четырнадцатого столетия. Его идея греха и чистоты сердца во многом перекликается с изложенными выше взглядами. Он пишет:

«Кто может истинно утверждать: „Я свободен от греха”? Никто в этой жизни; ибо не говорит ли Иов: „Хотя бы я омылся снежною водою и совершенно

очистил руки мои, то и тогда Ты погрузишь меня в грязь, и возгнушаются мною одежды мои”.<sup>1</sup> „Хотя бы я омылся снежною водою” означает истинное раскаяние; „и совершенно очистил руки мои” делами невинности, „то и тогда Ты погрузишь меня в грязь” грехов, которые могут быть прощены, но которых трудно избежать; „и возгнушаются мною одежды мои”, то есть плоть моя заставит меня ненавидеть себя самого, чувственность же, легковесная, вялая, готовая увлечься прелестью этого мира, часто вводит в грех. Апостол говорит: „Не позволяйте греху править вашим смертным телом”; „Грех должен быть в нас, но нет нужды подчиняться ему”... Хотя иногда он совершает простительное прегрешение, но отныне, коль скоро всем сердцем он обратился к Господу, грех в нем разрушен. Огонь любви сжигает в нем все семена греха — так испаряется капля воды, попав в очаг».

В этих размышлениях, словно в скорлупе, содержится буддийское учение о «силе Другого»; в них же — значение пассивности для психологии буддизма.

В новое время Итирэн-ин (1788—1860) был одним из последователей учения о «силе другого». В своих проповедях он говорил:<sup>2</sup> «Если что-то, даже незначительное и мелкое, все еще тревожит вас, значит ваша вера в Амиду все еще не абсолютна. Если вас снедает беспокойство, то вы далеки от верования в Амиду; но даже когда вы наслаждаетесь обретенным наконец покоем — это еще не истинный покой. Когда вы не обрели еще безмятежного сердца, напряженные усилия добиться его — не совсем верный путь. Неверно и подвергать свою веру испытанию, желая узнать, крепко ли ее основание в Амиде.

Почему? Потому что все эти попытки заглянуть в свое собственное сознание уведут вас от Амиды,

<sup>1</sup> Евангелие от Иова. 9 : 31, 32.

<sup>2</sup> *Андзин Сёва* (Беседы о духовном мире).

ведут нас по ложному пути. Действительно, как легко сказать: „Оставь свою собственную силу”. Но как трудно это на деле! Поэтому я повторяю снова и снова: „Не смотри на свое сознание, устремив взор прямо на Амиду”. Найти опору в Амиде означает встать перед зеркалом изначального обета и увидеть Амиду лицом к лицу».

### *Пассивность есть приятие жизни как она есть*

Пассивность не тождественна саморефлексии или самоисследованию. Она является полным приятием Амиды. До тех пор пока остаются хоть какие-то следы сознательного усилия, ухищрения (*хакарай*), вы все еще не отделились Амиде. Вы и изначальный обет — два различных предмета мысли; единства еще нет. Оно достигается приятием, а не борьбой. В этом случае пассивность отождествляется с приятием существования как оно есть.

Веровать — значит быть, а не становиться. Становление предполагает неудовлетворенность существованием, желание измениться, то есть осуществлять «мою волю» вопреки «твоей воле». Что бы мы ни говорили о нравственных идеалах совершенства, религия — это приятие вещей как они есть, как дурных, так и благих. Религия в первую очередь желает «быть». Поэтому веровать — значит существовать. На этом фундаменте стоят все религии. На языке психологии это означает, что религиозное сознание вращается на оси пассивности. «Ты хорош такой, какой ты есть», или «будь в добрых отношениях с Богом и миром», или «не заботься о завтрашнем дне» — вот последнее слово любой религии.

Настроенный именно на этот лад, Риндзай (Линьцзи, умер в 867 г.), основатель одноименного направ-

ления в дзэн-буддизме, говорил: «Истинно религиозному человеку не остается ничего, кроме как продолжать жить своей жизнью как она дана ему в разных обстоятельствах земного существования. Он тихо пробуждается утром, одевается, идет на работу. Желая идти, он идет; желая сидеть — сидит. Он не устремляется на поиски буддовости, даже и не вспоминает об этом. Как это возможно? Древний мудрец говорит: „Если вы сражаетесь, пытаетесь достигнуть буддовости, и сознание ваше ухищряется, стремясь к этому, тогда, видимо, ваш Будда и вправду — источник вечного перерождения”».<sup>1</sup> Сомневаться равно самоубийству; бороться, что значит «отрицать», согласно буддийской фразеологии, тождественно вечному перерождению, плаванию по океану рождений и смертей.

Одного человека по имени Дзээмон, из провинции Мино, серьезно беспокоила проблема спасения души. Он изучал буддизм, но не достиг ничего. Тогда он отправился в Киото, где в то время большой известностью пользовался Итирэн-ин, великий учитель син-буддизма. Дзээмон поведал ему о тревоге, снедающей его сердце, прося наставить его в учении Синрана-сёнина. Итирэн-ин ответил: «Тебе столько же лет, сколько есть». (Спасение через Амиду заключается в приятии себя таким, какой ты есть.) Однако Дзээмон не удовлетворился ответом и продолжал возражать, на что Итирэн лишь повторил: «Ты спасен таким, какой есть».

Искатель истины не был готов в тот момент принять слова учителя, так как еще не освободился от борений и ухищрений ума. Он продолжал донимать учителя, требуя новых подтверждений. Учитель же не

<sup>1</sup> Этот перевод передает лишь смысл, поскольку буквальный перевод Риндзая потребовал бы пространных комментариев.

изменял выбранному курсу, повторяя: «Ты спасен таким, какой есть», — и с этими словами он оставил смущенного Дзээмона. К счастью для последнего, Итирэн был учителем *тарики*; будь он мастер дзэн, я уверен, что обращение его было бы более крутым.<sup>1</sup>

Квакер Джон Вулман (Woolman) (1720—1772) умер от оспы. Перед смертью горло его было поражено так сильно, что он уже не мог говорить. Он попросил чернил, перо и с трудом написал: «Верую, что пребываю здесь по мудрости Христовой, что же до смерти и жизни — не знаю». Эта исповедь очень напоминает слова Синрана в его *Таннисё*: «Я произношу свое *нэмбуцу*, как учил меня мой добрый учитель. Что же до моего рождения после смерти в Земле Чистоты или же в аду — мне это неизвестно».

Синран часто говорит о непостижимости мудрости Будды. Наше здешнее бытие полностью зависит от нее, и не нашему ограниченному знанию нащупать эту тайну, так же как нет нужды упражнять здесь свою конечную волю. Мы просто принимаем существование как оно есть, всю нашу веру отдав бесконечной мудрости Амиды. Все, что следует сделать, — упокоиться с этой верой, этим доверием, приятием и не-

---

<sup>1</sup> Дзэ-шань Сюань-цзянь, который до своего обращения в дзэн был знатоком *Ваджраччхедика праджняпарамиты*, однажды вышел на кафедру со словами:

— Сегодня вечером я не разрешаю задавать вопросы, каждый задавший получит тридцать ударов.

Вперед выступил монах. Он собирался поклониться учителю, когда получил от него удар.

— Ведь я не задаю вопроса, почему же вы ударили меня? — удивился монах.

— Где твоя родина? — спросил мастер вместо ответа.

— Я прибыл из Синьло (то есть из Кореи).

— Ты заслужил тридцать ударов, — заявил учитель, — прежде чем ступил в лодку.

(*Передача Светильника*, XV).

ведением. Прекрасно, что это неведение обладает достаточной мудростью, чтобы даровать нам полное и глубокое удовлетворение этой жизнью и последующей.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Дзэн знает два вида неведения: одно обладает мудростью и доверием, другое же — полная тьма.

Дун-шань пришел к Хуэй-чжао из Шуманя. Последний спросил:

— Ты стал уже мастером монастыря, чего же ты ищешь здесь?

— Я измучен сомнениями и не знаю, что мне делать. Поэтому и пришел к тебе.

Тогда мастер позвал:

— О Лян-цзе! — так звали Дун-шаня. Лян-цзе тут же отозвался:

— Да, господин.

— Что это? — воскликнул мастер. Цзе не нашелся с ответом.

— Чудный Будда, без сомнения. Как жаль, что он не горит. (*Передача Светильника*, IX)

Раз нет пламени, то «неведение» не обладает просветляющей силой. Когда придет осознание этого, свершится просветление.

Хуэй-лан спросил Ши-тоу:

— Кто такой Будда?

— Ты не обладаешь природой Будды.

— Как насчет этих существ, пресмыкающихся вокруг?

— Они скорее обладают ею, чем нет.

— Как же получается, что я лишен ее?

— Это потому, — ответил мастер, — что ты сам этого не хочешь признать.

Эти слова заставили Хуэй-лана пробудиться к собственному просветляющему «неведению».

(Там же, XIV).

Яо-шань сидел в медитации, когда Ши-тоу спросил:

— Что это ты делаешь здесь?

— Я не делаю ничего.

— Коли так, ты просто праздно сидишь.

Мистическое знание, или мистическое неведение, и происходящее отсюда удовлетворение выразительно иллюстрирует стихотворение в тридцать один слог, принадлежащее Иппэну-сёнину (1229—1289). Когда он изучал дзэн под руководством Хото (1203—1298), последний пожелал узнать, как понимает Иппэн смысл утверждения «Как только возникла мысль — пришло пробуждение». Иппэн ответил стихами:

Когда Имя произносим,  
Нет ни Я, ни Будды.  
Есть только  
На-му-а-ми-да-бу-цу, —  
Голос один лишь слышим.

Однако мастер дзэн не одобрил понимания Иппэна, тогда последний произнес такие стихи:

Когда Имя произносим,  
Нет ни Я, ни Будды.  
Есть только  
На-му-а-ми-да-бу-цу,  
На-му-а-ми-да-бу-цу!<sup>1</sup>

— Праздно сидеть — тоже дело, — возразил Яо-шань.  
— Если, как ты говоришь, ты ничего не делаешь, что это такое «ничего не делать?»  
— Даже мудрые не знают этого, — ответил Яо-шань.  
(Там же).

Это «неведение» совершенно другого рода, не так ли?  
Чжэнь-лань спросил Ши-тоу:  
— В чем смысл прихода первого патриарха с Запада?  
— Спроси об этом тот столб.  
— Я не понимаю.  
— Мне тоже это непонятно, — был ответ Ши-тоу, который тем не менее зажег «неведение» Ланя — и оно стало просветленным.  
(Там же).

<sup>1</sup> Изречения Иппэна.

Это было одобрено мастером. В религии Иппэна дзэн и син соединены в гармоническое целое самым практическим образом. Когда эта идея *сономана* (*ятхабхутам*) переводится в плоскость человеческих отношений, мы получаем то, что излагается в нижеприведённой отрывке, где воля самости отринута как препятствующая действию Всеединого, то есть Амиды.

«Когда бунтующая воля твоей самостной силы отброшена, побеждена, ты осознаешь, что значит довериться Амиде. Ты жаждешь спастись, и Будда всегда готов спасти тебя, и все же твое возрождение в Земле Чистоты не кажется тебе делом, легко решаемым. Почему так? Потому что твоя бунтующая воля все еще самоутверждается. Это подобно заключению брака между молодым человеком и девушкой. Родители с той и другой стороны желают соединить их в браке. Одна сторона говорит: „Нет нужды давать за девушкой приданое“. Однако другая сторона считает это необходимым, поскольку жених принадлежит к более богатой семье и невесте следует прийти в семью хотя бы со своей одеждой. Все согласны и готовы к браку, но гордость мешает им достичь желаемого. Если бы семья невесты приняла предложение другой стороны, разделив настроение, с которым предложение делается, желаемое было бы достигнуто без дальнейших промедлений и шума.

Таково же отношение Будды и чувствующих существ. Будда говорит: „Придите“. Почему же тогда не прийти к нему такими какие мы есть? Но непокорная, бунтующая воля, качая головой, отказывается: „При всей его доброй воле, не могу я прийти к нему как есть, я должна сделать что-то, чтобы заслужить его призыв“. Это — гордость, самомнение. Это — гораздо больше того, что ждет и требует от тебя Будда. Все лишнее, порождаемое твоей надменностью, самомнением и ограниченной философией, чинит лишь

препятствия на пути милости Будды в твое сердце. Все, о чем тебя просят, — протянуть руку, в которую Будда уже готов вложить монету спасения. Будда зовет тебя, лодка ждет, чтобы переправить тебя на другой берег потока; не нужна плата, единственное движение, которое нужно сделать, — ступить прямо в челн. Ты не можешь воспротивиться, говоря: „Это слишком трудная задача“. Почему же тогда ты не отдаешься полностью обету Будды о спасении, не позволяешь его воле возобладать над твоей?»<sup>1</sup>

Молинос писал Петруччи: «Одно из основных правил, помогающих мне сохранять душу в постоянном покое, может быть выражено следующей фразой: „Желая лишь высшего блага, я могу не лелеять стремления<sup>2</sup> к тому или этому добру; и что бы ни дало мне это высочайшее благо, чего бы оно ни потребовало от меня, я должен быть готов ко всему“. В этой фразе лишь несколько слов, но как много в них сокрыто».<sup>3</sup> Если спросить наставника син, какие слова столь содержательны, что способны порождать высшее благо, он ответит без промедления: «На-му-а-ми-да-бу-цу, На-му-а-ми-да-бу-цу!» Ибо это действительно магический «сезам», который уводит вас сразу по ту сторону рождения и смерти.

<sup>1</sup> Выдержка из VIII—XIII *Изречений Сюсона* (1788—1860), одного из учителей син-буддизма. Эти изречения собрал и издал Гэсё Сасаки в 1907 г.

<sup>2</sup> Абсолютное подчинение католических монахов вышестоящим есть также выражение пассивности религиозной жизни. Когда человек может привести себя к подчинению, он испытывает определенное чувство облегчения от давящего бремени самоответственности, что родственно религиозному чувству мира и покоя.

<sup>3</sup> Kathleen Lyttleton's Introduction to Molinos' *Spiritual Guide*. P. 25. (Молинос Мигель де (ок. 1640—1697) — испанский мистик, главный представитель квиетизма, пострадал от церковного преследования. — *Прим. отв. ред.*)

Весьма значимым фактом религиозного опыта, который следует отметить в этой связи, является требование отречения от всякого знания и учености, приобретенных искателем истины или Бога. Будь то христианин или буддист, идет ли речь о школе Чистой Земли или Святого Пути — это требование равно непреложно для всех.

Диаметральная противоположность религиозного опыта интеллектуальному знанию очевидна — ведь не познания и не ученость обеспечивают обретение царства Господнего, лишь когда будете «как дети», и не только в смиренности сердца, но и в простоте мысли, тогда войдете в него. Язвы тщеславия, надменности и самолюбия — так называемую человеческую праведность — все это следует отбросить как «грязную одежду». Но почему все же следует отказаться от услуг интеллекта? Душа может жаждать одиночества и тишины, но почему постоянное чтение религиозных книг постепенно становится столь изнурительным? Почему Иисус благодарил Отца за то, что тот скрыл «эти вещи» от мудрых и благоразумных, открыв их младенцам, не способным к «глубоким размышлениям и тонким рассуждениям»?

Св. Бонавентура «учит нас не изобретать понятия о чем-либо, даже если речь идет о Боге, потому что удовлетворенность представлениями, образами, определениями воли или благодати, триединства, единства или даже самой божественной сущности, как бы тонки и одухотворенны они ни были, — все это суть несовершенство».<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Цит. по: *Spiritual Guide*. P. 76, 77. Эта напряженная личностная интонация отличает христианство от буддизма. Даже там, где глубоко чувствуется личное отношение, например в школе син, называющей Амиду своим «Оя-сама» (ро-

Св. Августин искренне признавался: «О Господь, я бродил подобно заблудшей овце, в судорожных размышлениях ища тебя вовне, в то время как ты пребывал во мне. Я с тревогой искал тебя повсюду, ты же устроил свою обитель внутри меня, только бы я жаждал тебя, задыхался от этого желания. Я бродил по улицам и площадям городов этого мира, ища тебя; и не нашел, ибо тщетны были мои поиски вовне того, кто был внутри меня».<sup>1</sup>

Причина, по которой интеллект не пользуется благорасположением религиозных учителей, заключена в следующем: он дает нам не саму вещь, но лишь представление о ней, образы, объяснения и упоминания о ней; он всегда ведет нас прочь от самих себя, и мы теряемся в джунглях бесконечных спекуляций и фантазмов, не дающих ни внутреннего мира, ни духовного отдыха. Интеллект всегда смотрит наружу, забывая о том, что «есть внутренний взгляд, способный воспринять Единого Истинного Бога». Жерсон<sup>2</sup> так говорит в этой связи:<sup>3</sup> «Хоть я и провел сорок лет в чтении и молитвах, я не могу найти ничего более действенного, ничего более непосредственного в мистической теологии, чем то, что душа должна уподобиться малому ребенку и нищему в присутствии Божьем».

Буддизм — религия, фундаментальным образом направленная против неведения (*авидья*), как это показано в предыдущих цитатах. Неведающие (*бала*), смятенные, запутанные (*бхранти*) и простодушные

датель), нет такой интенсивности человеческого чувства, как описано здесь. Дзэн исключительно метафизичен (если этот термин может быть приложим к дзэн), он отчетливо безличностен.

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Жерсон Джон (1363—1429), или Жан Шарль де Жерсон, — французский ученый и церковный деятель. — *Прим. отв. ред.*

<sup>3</sup> Молинос. С. 72.

(*притхаг джана*) часто осуждаются в буддийских сутрах как не способные постичь глубочайшие истины просветления.

Это правда, что буддизм в большей мере интеллектуален, чем христианство, и буддийская мысль устремлена в основном к интуитивному постижению пустоты существования, а не к погруженности в любовь к высшему существу. Но несмотря на это, в буддийском учении довольно сильно звучит мотив тщетности, бессмысленности всех интеллектуальных построений в контексте опыта истинной буддийской жизни, действительная цель которой — отказ от устремлений самости и предпосланных метафизических установок. Это означает сохранение сознания в совершенной чистоте, или же в состоянии абсолютной нейтральности, пустоты; другими словами, сознание должно прийти к простоте ребенка, не будучи обременено гордостью и ученостью.

Хонэн-сёнин (1133—1212) в своем *Сочинении на один лист* ясно излагает отношение школы Чистой Земли к неведению и простосердечию:

«Под нэмбуцу я понимаю не практику медитации над Буддой, о которой говорят мудрецы Китая и Японии, и не повторение имени Будды, практикуемое как итог изучения и постижения смысла нэмбуцу. Я имею в виду простое повторение имени Амиды, сопровождающееся неколебимой уверенностью, что это приведет к рождению в Чистой Земле. Нет нужды в лишних размышлениях. Часто упоминают тройственное сердце и четыре вида упражнения, но все это в полной мере содержится в вере в то, что рождение в Чистой Земле совершенно обеспечивается „Наму Амида Буцу“. Тот же, кто воображает большее, не снищет благословения двух святых — Амиды и Шакьямуни — и будет исключен из изначального обета. Верующие в нэмбуцу, сколь бы искушены они ни были во всех учениях Шакьямуни, должны вести себя так,

словно они совершенные невежды, не знающие ничего, им следует уподобиться простосердечной преданной женщине. Избегайте педантизма, повторяйте имя Будды, всем сердцем отдаваясь этому».

Синран-сёнин (1173—1262), будучи учеником Хонэна, озвучивает те же чувства в своем *Таннисё*:

«[Некоторые полагают], что спасение тех, кто читает и изучает сутры и комментарии, весьма сомнительно. Однако такой взгляд далек от истины. Все священные книги, посвященные разъяснению истины силы Другого, показывают, что буддой станет каждый, кто, веруя в изначальный обет, повторяет нэмбуцу. Разве для рождения в Чистой Земле нужны еще какие-то знания, кроме этого? Пусть те, кто сомневается, в поте лица своего отдаются занятиям, чтобы уяснить смысл изначального обета. Как жаль, что некоторые, несмотря на усердное изучение священных книг, все же не в состоянии понять смысл священного учения. Имя таково, что его может повторять самый простодушный человек, не понимающий ни одной фразы в священных писаниях. Поэтому практику эту и называют легкой».

Дзэн, относясь к буддийскому направлению Святого Пути, также сторонится изучения и чтения сутр. Это отношение к учености нашло яркое выражение в истории о Хуэй-нэне, шестом патриархе дзэн. Летописцы дзэн представляют его невежественным продавцом хвороста и сопоставляют с его соперником Шэнь-сю, чья ученость была предметом зависти пяти сотен учеников Хун-жэня. О том же говорит и главный, вызывавший наибольшие нападки сторонников *тяньтай* в эпоху Сун девиз последователей дзэн: «Не полагайся на букву!».

Кто когда-либо изучал дзэн, должен быть знаком с его отношением к учености и интеллекту. Литература его полна высказываний, подобных следующим: «Я не могу сказать тебе ни одного слова о том, что такое дзэн»; «За все эти сорок девять лет моей проповеди

я не произнес ни звука»; «Это все — твоя ученость; дай мне то, что ты открыл в самом себе»; «Что вы собираетесь делать с вашим чтением сутр, не имеющим никакого отношения к вашему внутреннему человеку?»; «Со всей своей эрудицией как вы справитесь со смертью?»; «Все сутры и комментарии, столь благоговейно вами изучаемые, — разве они не просто ветошь, пригодная лишь для того, чтобы стереть ею грязь?» и т. д.

Наиболее весомая причина, по которой религиозный опыт столь ценит неведение, заключается в природе самого интеллекта. Будучи сущностно дуалистическим, он нуждается в некоей отправной точке, отталкиваясь от которой, он начинает делать суждения, выводить заключения, утверждать.

Эта привычка ума стремиться к выверенным и четким суждениям и цепляться за них находится в противоречии с религиозной структурой сознания, настроенной на приятие существования как оно есть, без лишних вопросов, протестов, сомнений. Религиозный опыт изъясняется простыми, прямолинейными и неизощренными выражениями, не желая иметь дело ни с диалектикой, ни с мелочными дискуссиями.

И в дзэн-, и в син-буддизме мистическая интуиция лучше всего приживается в сознании, не отягощенном предвзятостью, особенно вскормленной учеными занятиями. Лишь полностью очищенное от налета интеллектуальной пыли зеркало сознания отражает славу и любовь Господа, как сказали бы христиане. Поэтому неведение и наивность идут рука об руку с пассивностью.

### *Бессамость и пустота*

Переводя учение о пассивности на язык философии, мы получим учение об *анатмане*, или *не-эго*, которое, получив дальнейшее развитие, выливается в

доктрину *шуньяты*, или пустоты. Как я уже объяснял, учение о несамостной субстанции, или не-я-субстанции, не столь нигилистично, как могут подумать небуддийские философы. Отрицание эго постоянно звучит и у христианских мистиков. Когда Св. Бернард цитирует Исаяю (10 : 15): «Величается ли секира пред тем, кто рубит ею? Пила гордится ли пред тем, кто двигает ее? Как будто жезл восстает против того, кто поднимает его! Как будто палка поднимается на того, кто не дерево!» — он заключает: «Действительно, способность прославиться в Господе исходит из одного лишь Господа». Но мы можем сделать и другое заключение: «Бог есть все во всем, и нет эго-субстанции» или, иначе: «В Нем мы живем и движемся, и в Нем даровано нам бытие наше, и потому относительные существа как таковые пусты (*шунья*) и не рождены (*анутпанна*)». С логической точки зрения, буддийские ученые предстают лишь более честными и радикальными, более последовательными в развитии темы.

Автор *Theologia Germanica* говорит: «Мы должны это понимать так, как если бы Господь сказал: „Тот, чья воля изъясняется без меня или же он не в том полагает себя, в чем моя воля, противопоставляет свою волю моей. Моя же воля такова, что никто не может полагать свою волю не в то, в чем моя, и нет воли помимо меня и без моей воли; так же как нет без меня ни субстанции, ни жизни, ни этого, ни того, так не должно быть и воли, отдельной от меня и без моей воли». Переведя это на язык буддизма, мы получим: «Нигде и не для кого я не есть „чтойность“, как и для меня нигде нет „чтойности“ кого-бы то ни было».<sup>1</sup> *Висуддхимагга* (гл. XVI) гласит:

Несчастье одно существует, несчастных же нет,  
Делающий не существует; нет ничего — лишь деянья.

<sup>1</sup> Перевод Н. С. Варен.

Так, есть нирвана, стремящихся к ней нет.  
Путь существует, идущего нет по нему.

Следует помнить, что учение Будды об *анатмане*, или *анатте*, является не итогом психологического анализа, но утверждением религиозной интуиции, в которой напрочь отсутствует дискурсивное рассуждение. Именно на пути непосредственного познания буддийский опыт обнаружил, что в сердце, из которого начисто выметен сор обычных эгоцентричных побуждений и желаний, не остается ничего, что могло бы претендовать на звание эго. Конечно, теория анатмана полностью сформировалась уже в рамках буддийской философии, но данные, ее подкрепляющие и наполняющие конкретным содержанием, были данными живого буддийского опыта. Мы всегда должны помнить о той истине, что религия начинается с опыта и лишь затем философствует, поэтому и философский критицизм должен основываться на фактах, а не на голой философии, сформулированной именно так, а не иначе.

Учение о шуньяте также является утверждением, рожденным религиозной интуицией, а не абстрактным формулированием пустых идей. Будь это иначе, такое учение никогда не стало бы основополагающим, фундаментальным для всех школ буддизма махаяны, не оказало бы столь плодотворного, вдохновляющего влияния на его последователей. Эту тему я подробно обсуждаю в своих *Исследованиях Ланкаватара сутры* и, думаю, излишне повторяю здесь высказанные там соображения. Хочу лишь отметить, что шуньята, обычно переводимая как «пустота», или «отсутствие», что соответствует буквальному смыслу слова, не поддается истолкованию в терминах относительного знания и логического анализа, так как она — выражение непосредственного прозрения природы существования. Философствование, выросшее вокруг нее, является поздним добавлением, плодом буддийской учености.

### Пассивность и терпение, или смирение

В то время как одна сторона пассивной жизни выражается в стремлении к либертинизму, другая ее сторона характеризуется неким духом отчужденности от человеческих интересов. И все же опыт пассивности порождает и некоторые практические добродетели; другими словами, там, где существуют эти добродетели, они рождаются именно из опыта пассивности. Добродетели, о которых пойдет сейчас речь, присущи религиозной жизни вообще, безотносительно к ее теологии, буддийской или христианской.

В буддизме обычно насчитывается шесть таких добродетелей. Это — *парамиты*: *дана*, *шила*, *кшан-ти*, *вирья*, *дхьяна* и *праджня*.<sup>1</sup> Две последние парамиты, то есть медитация (*дхьяна*) и интуитивное знание (*праджня*), могут и не иметь прямого отношения к пассивности, поэтому здесь мы не касаемся их. Первые же четыре чрезвычайно важны; можно сказать, весь дух махаяны выражается в них. Все же первая из этих четырех (практика милосердия, которая в буддизме также подразумевает жертвование своей жизнью ради дела) и вторая (соблюдение нравственных предписаний) стоят в стороне от предмета нашего исследования.

Я бы хотел внимательно рассмотреть два классических примера *кшан-ти* и *вирьи*, которые, как я полагаю, особенно тесно связаны с пассивной жизнью и философией *шуньяты*. Конечно, можно полагать, что и *кшан-ти* (терпение) также сращено с пассивностью, но как тогда быть с *вирьей* (энергией), которая явно противостоит способности смиренного страдания?

<sup>1</sup> Перевод этих шести добродетелей совершенства таков: 1) милосердие, или подаяние; 2) нравственность; 3) терпение, или смирение; 4) крепость духом; 5) медитация; 6) интуитивное знание.

Можно ли полагать, что энергия проистекает из религиозной пассивности и пустоты?

Это чрезвычайно важный момент как для жизни махаянского буддиста, так и для учения *Праджняпарамита сутры*. Согласно последней, по которой живет бодхисаттва, неистощимые источники энергии становятся доступны именно благодаря пустоте вещей. Если бы за нашим существованием стояло нечто определенное, мы не могли бы обладать такой энергией, какую излучал бодхисаттва Садапрадурита. Благодаря этой энергии возможны терпение и смирение. Быть пассивным, или практиковать *кшан-ти*, не означает полностью подчиниться, отдаться страданиям всех видов, обрушивающимся на нас из вечных источников; это означает доведение до предельного напряжения добродетели энергии (*вирья*) в жизни пустоты, что и есть жизнь бодхисаттвы (*бодхисаттвачарья*). Так, в *Алмазной сутре* мы читаем:

«О Субхути, когда Калираджа срезал плоть мою со всех моих членов, у меня не было представления „я“, представления „личность“, представления „бытие“, представления „живое существо“; у меня не было ни представления, ни не-представления. Почему? Потому что, Субхути, если бы тогда у меня было представление „я“, представление „личность“, представление „бытие“, представление „живое существо“, то у меня должно было быть представление о злой воле. Почему? Потому, о Субхути, что я помню, как пятьсот рождений назад я был риши Кшантивадинам. Тогда я также не имел представления „я“, представления „личность“, представления „бытие“, представления „живое существо“...»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> S. V. E., XLIX. P. 127—128. (Русский перевод Ваджрачхедика праджня-парамита сутры см.: Е. А. Торчинов. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000; его же перевод — Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 1999. — *Прим. пер.*)

Мы видим, что без философского понимания пустоты не будет действительного терпения, пассивности в жизни махаянского буддиста, который, будучи преисполнен энергией, никогда не устает от поисков высшего блага. *Шуньята, кианты и вирья* неразделимы. История бодхисаттвы Садапрудиты многое проясняет в этом отношении. Она приводится ниже.

### *История Садапрудиты*

Будда сказал Субхути: «Если ты действительно стремишься к праджняпарамите, ты должен уподобиться в своей жизни бодхисаттве Садапрудите, который ныне живет жизнью бодхисаттвы в облике Татхагаты Бхишмагарджитаниргошасвары. Когда он страстно жаждал реализации праджняпарамиты, ему был голос с небес, возгласивший: „Если направишься ты на восток, там сможешь внимать праджняпарамите. Направляясь туда, оставь все мысли об усталости, сне, еде и питье, забудь о дне и ночи, холоде и жаре. Не тревожься ни о чем подобном, пусть ни одна мысль об этом не беспокоит тебя. Избегай лести, не лелей в себе самомнения и надменности; освободись от идеи бытия, от желания стяжать славу, достичь благосостояния; освободись от пяти препятствий, от зависти; избегай утверждать двойственные понятия, касающиеся субъекта и объекта, внутреннего и внешнего, и так далее; идя этой дорогой, не сворачивай в сторону, ни вправо, ни влево; не думай о направлениях — о том, что впереди или сзади, наверху или внизу; пусть тебя не беспокоят твоя форма (*рупа*), чувство (*ведана*), мысль (*самджня*), мотивация (*санскара*) и сознание (*виджняна*). Почему? Потому что тот, кого это тревожит, идет к рождению-и-смерти, а не к буддийской жизни, и он никогда не достигнет праджняпарамиты”.

Услышав этот голос с небес, Садапрудита сказал: „Я поступлю согласно этому велению. Ибо мое желание — вобрав в себя все истины буддизма, стать светом для всех чувствующих существ”. Таинственный голос дал бодхисаттве наставления относительно махаянского видения мира, абсолютного доверия к учителю праджняпарамиты; он предостерег его от искушений Злодея, принимающего самые разнообразные формы, чтобы препятствовать искателю истины на его пути.

Садапрудита, следуя наставлениям, начал свое странствие на восток, но пройдя немного, он подумал: „Почему не спросил я голос, как далеко на восток следует мне идти и от кого услышу я о праджняпарамите?” И как только эта мысль настигла его, он почувствовал такую сильную печаль и сожаление от своей глупости, что не мог ничего предпринять, а лишь отдался глубочайшему горю и самоупрекам. И все же он был полон решимости стоять на своем, не думая о трудностях и длительности предприятия. Если бы только он получил указание свыше! Его отчаяние граничило с отчаянием отца, потерявшего единственного ребенка, и у него не было другой мысли, кроме желания знать, что делать дальше. И вдруг — о чудо! Некто в облике Татхагаты явился перед ним и произнес:

„Ты хорошо поступил, Садапрудита! Все будды прошлого поступали так же, будучи решительно устремлены к реализации праджняпарамиты. Иди же на восток и, пройдя пятьсот йоджан, ты придешь в город, известный как Гандхавати, прекрасно украшенный, построенный из семи драгоценных камней. В этом городе есть высокая просторная терраса, на которой высится великолепный дворец, принадлежащий бодхисаттве Дхармодгате. Великое множество богов и людей, желающих внимать речам этого бодхисаттвы о праджняпарамите, собираются там.

Садапранудита, он и есть твой учитель, и с его помощью ты придешь к пониманию праджняпарамиты. Иди же, двигаясь на восток, пока не достигнешь этого города. Иди, как если бы тело твое пронзила отравленная стрела и ты можешь думать только о том, как тебе быстрее извлечь ее из тела; не давай себе отдыха, пока не достигнешь места, освященного присутствием твоего учителя, бодхисаттвы Дхармодгаты.”

Внимая этому голосу, Садапранудита вошел в состояние экстаза, теперь он мог более или менее ясно созерцать духовные образы всех будд. Когда же он вышел из самадхи, все будды внезапно исчезли. Теперь новый вопрос мучил его: „Откуда явились эти будды? Куда они ушли?” Он был опечален, но еще более, чем прежде, полон решимости достичь дворца Дхармодгаты.

Однако ему следовало подумать о подношениях<sup>1</sup> для своего учителя. Он был беден и не знал, где и как

<sup>1</sup> Буддисты приносят дары объектам поклонения ради своего собственного духовного развития, которое стимулируется этим актом пожертвования. Поэтому дары предназначены не для снискания милостей того, кому они приносятся. Что стали бы будды делать со всеми приносимыми им материальными ценностями, музыкальными инструментами, божественными девами? Практика самопожертвования направлена на благо самого дающего. Совершаемая в подлинном духе самоотречения жертва принимается Буддой. Известна история о мастере дзэн, проживавшем в Энгакудзи, Камакура, в начале эпохи Токугава, которая хорошо иллюстрирует природу буддийских жертвований. Когда храм этого мастера потребовал обновления, один богатый купец, почитатель мастера, предложил ему большую сумму денег на нужды храма. Мастер принял ее без каких-либо выражений признательности и отложил в сторону. Купец, чувствуя, что его подношение не оценено по достоинству, пустился в объяснения того, как сильно сказалось это пожертвование на его капитале, что это было подлинной жертвой с его стороны и, возможно, он заслужил хотя бы одно слово признательности от мастера. Мастер же сказал

раздобыть необходимые дары, но решимость его была неизменна. Тогда Садапранудита решил продать себя, думая: «Я прошел через множество рождений и всегда был в тенетах эгоистических побуждений, никогда не творя деяний блага и чистоты, которые спасли бы меня от мучительных страданий».

Придя в большой город, он отправился прямо на базар, предлагая желающим купить себя. Возгласы его были услышаны Злодеем (Марой), который тут же околдовал всех жителей города, ибо он боялся, что, достигнув цели, Садапранудита поведет людей к реализации праджняпарамиты. Но одну девушку из богатого дома не затронула тень Мары.

Садапранудита же, чей возглас остался без ответа, думал в печали: „Как же тяжел мой грех! Даже когда я готов принести себя в жертву ради высшего просветления, никто не выйдет навстречу мне, не примет моей жертвы!” Бог богов Шакрадевендра все же услышал его. Ему захотелось испытать этого искателя истины. Бог принял форму брахмана и явился перед Садапранудитой. Уяснив причину его горьких сожалений, брахман сказал: „Мне не нужен ты сам, но я собираюсь совершить один ритуал, мне нужны для него человеческие сердце, кровь и костный мозг. Дашь ли ты мне их?” Садапранудита почувствовал необычайную радость, когда понял, что сможет добыть дары для подношения учителю и что тогда ему будет позволено внимать речам о праджняпарамите. Он тут же согласился отдать все требуемое за любую цену, какая только будет предложена.

Брахман достал острый нож и вонзил его в правую руку Садапранудиты. Когда же крови было достаточ-

тихо: «Почему должен я благодарить тебя за пользу, которую ты принес себе своим даром?» Приношения, пожертвования являются самопожертвованиями, частью процесса отказа от своего «я».

но, он собирался уже рассечь правое бедро жертвы, чтобы достать мозг, как вдруг девушка из богатого дома увидела их из своих покоев. Она выбежала из дома и бросилась к ним со словами: „О господин, для чего ты это делаешь?“ Садапранудита объяснил ей, в чем дело. Девушка была потрясена столь полным забвением себя и обещала ему изыскать любые дары, какие он только пожелает для подношения Дхармодгате.

Брахман же, приняв свой подлинный облик, обратился к Садапранудите: „Ты хорошо поступил, о сын благородной семьи! Теперь я убежден в твоей преданности Дхарме. Так же сильна была преданность всех будд прошлого, когда они стремились к праджняпарамите. Моим единственным желанием было удостовериться в искренности твоих намерений. Какой награды ты желаешь?“

Садапранудита ответил: „Дай мне высшее просветление!“

Но бог признался, что не в состоянии выполнить эту просьбу, и тогда Садапранудита пожелал, чтобы тело его было восстановлено в прежнем, не израненном виде. Это и было сделано, после чего Шакрадевендра исчез. Девушка же отвела Садапранудиту в дом, где познакомила с родителями. Они были потрясены его историей и даже позволили дочери следовать за ним. Были приготовлены богатые дары, и в сопровождении пяти сотен девушек-прислужниц они продолжили свое странствие на восток к городу Гандхавати.

Наконец они достигли города и увидели бодхисаттву Дхармодгату, беседующего о Дхарме. Когда искатели истины приблизились к нему, их вновь приветствовал Шакрадевендра, совершивший чудо с драгоценным ларцом. Ларец, как говорили, содержал праджняпарамиту, но никому не было позволено открыть его, так как сам Дхармодгата запечатал его семью печатями. Ларцу также принесли пожертвования.

Во дворце Дхармодгаты Садапранудита, девушка и пятьсот прислужниц воздали ему подобающие почести. Цветы, благовония, ожерелья, стяги, платья, золото, серебро, драгоценные камни и другие дары были принесены к его стопам. И все это сопровождалось музыкой. Садапранудита поведал бодхисаттве о своей миссии и о пережитом на пути к Гандхавати. Затем он выразил желание узнать, откуда явились ему будды и куда они ушли, хотя он желал, чтобы они никогда не покидали его и он всегда был осенен их присутствием.

На это Дхармодгата ответил: „Будды приходят ниоткуда и уходят в никуда. Почему? Потому что все вещи принадлежат таковости и неподвижны, и эта таковость суть не что иное, как сам Татхагата. В Татхагате нет ни прихода, ни ухода, ни рождения, ни смерти; ибо высшая реальность не знает ни прихода, ни ухода, и эта реальность есть сам Татхагата. Пустота не знает ни прихода, ни ухода, и эта пустота и есть Татхагата. То же можно сказать о таковости (*ятхаватта*), об отрешенности (*вирагата*), о прекращении (*ниродха*) и о пространстве — все эти качества принадлежат Татхагате. О сын благородной семьи, без этих качеств (*дхарм*) нет Татхагаты. Как тождественны они, так же и Татхагата; все они принадлежат одной таковости, которая не есть ни два, ни три. Она — выше чисел и нигде нельзя ее достигнуть.

Ближе к концу весны, в жаркое время, в полях появляется мираж, который неведающие принимают за расстилающуюся перед ними гладь вод. Сын благородной семьи, откуда приходит, как ты думаешь, эта туманная, созданная испарениями видимость? От восточного моря? Или от моря западного? Или же от северного моря? От моря южного?“

Садапранудита ответил: „В мираже нет настоящей воды, как же можно рассуждать о том, откуда она пришла, куда уйдет? Невежды принимают это за воду, хотя там ее нет вовсе“.

„Так же, — продолжал Дхармодгата, — и с Татхагаты. Когда человек привязан к своему телу, форме, голосу, он пускается в размышления «откуда», «куда». Он — лишенный ума невежда, который воображает, что в мираже есть настоящая вода. Почему? Потому что о буддах нельзя думать как об обладающих материальным телом: они — Дхарма-тело, а Дхарма в своей сущности не знает ни «куда», ни «откуда».

Сын благородной семьи, это подобно тем созданным магией фигурам — слонам, лошадям, повозкам, воинам, — которые приходят ниоткуда и уходят в никуда. Это подобно тем Татхагатам, которые один, два, десять, двадцать, пятьдесят, сотню, даже больше сотни раз являются человеку в грезах. Пробудившись же от грез, он не видит ни одного из них.

Все вещи подобны грезе, сну, они лишены субстанциальности. Но невежды не понимают этого, они привержены формам, именам, физическим телам (*рупакая*), словам и фразам; им кажется, что различные будды входят в существование и уходят из него. Они не постигают истинной природы вещей, как и природы будд. Такие будут странствовать и перерождаться на всех шести путях существования, разлученные с праджняпарамитой, отделенные от всех учений буддизма. Только те, кто понимает природу высшей реальности (*дхармата*), кто не делает различий относительно «откуда» и «куда» Татхагаты, живут в праджняпарамите и достигают высшего просветления. Они суть истинные последователи Будды, они достойны почитания других, они — подлинный источник благословения этого мира.

Сын благородной семьи, это подобно сокровищам, скрываемым морем, которые не принесены с востока или запада, юга или севера, сверху или снизу. Они произрастают в море благодаря достойным деяниям чувствующих существ. Они не существуют независи-

мо от цепи причинности, а исчезая, не уходят на восток, запад или еще куда-либо. Когда условия благоприятно сочетаются, они входят в существование, когда же соответствующие условия рассеиваются, исчезают и возникшие благодаря им вещи.

Сын благородной семьи, так же происходит и с телом Татхагаты, которое не является чем-то определенным. Оно не приходит с той или другой стороны, но не существует и вне цепи причинности, ибо оно — продукт предшествующей кармы (*пурвакармавиपाка*).

Сын благородной семьи, это подобно музыкальному звуку лютни, который рождается из сочетания ее остова, покрытия, струн и смычка, направляемого человеческой рукой. Когда они не соединены воедино, звук не исходит ни из одной из этих частей. Необходимо их согласованное действие, чтобы произвести звук. Так же точно и Татхагата: он является итогом бесчисленных достойных деяний прошлого, без которых непостижимы его «откуда» и «куда». Ничто не происходит из одной-единственной причины, но должно соединиться несколько причин, чтобы получился результат. Когда же они прерывают свое согласованное и соединенное действие, Татхагата оставляет существование. Поскольку это так, мудрые не говорят о его появлении и исчезновении. Действительно, не только для Татхагаты, но для всех вещей не существует ни рождения, ни смерти; нет прихода и ухода. Это — путь к высшему просветлению и к реализации праджняпарамиты”.

Как только эта речь смолкла, вся вселенная, от обителей богов до жилищ злых духов, мощно содрогнулась. Все растения вдруг распустились во всей полноте цветения, и Шакрадевендра со своими четырьмя царями-хранителями сторон света пролили на бодхисаттву Дхармодгату ливень цветов. Это объяснялось тем, что речь бодхисаттвы Дхармодгаты о „куда” и

„откуда” Татхагаты раскрыла духовные очи многих и многих существ, приведя их к высшему просветлению.

Это наполнило сердце бодхисаттвы Садапранудиты необычайной радостью, ибо теперь, более чем когда бы то ни было, он утвердился в своей вере в праджняпарамиту, как и в том, что ему предначертано достичь состояния Будды. И вновь принесены были дары Дхармодгате, который сначала, чтобы свершилась полнота достойных деяний Садапранудиты, принял их, затем вернул обратно. После этого Дхармодгата удалился в свой дворец, чтобы оставаться в нем и не являться вновь, пока не истечет семь лет: таков был его обычай — погружаться в глубочайшее самадхи на семь лет. Но Садапранудита был полон решимости ждать сколь угодно долго у дворца Дхармодгаты, так как он желал вновь внимать речам о праджняпарамите и о ее искусных средствах (*упая-каушалья*). Столь глубока была его любовь к учителю, что все это время он не отдыхал на ложе, не вкушал тонкой пищи, никогда не тешил свою чувственность удовольствиями, но лишь ждал со страстным нетерпением выхода Дхармодгаты из его глубокой медитации.

Наконец Дхармодгата вышел из медитации. Садапранудита подготовил почву для речей учителя, вновь пролив свою кровь, так как Злодей опять внушил ему отчаяние, лишив возможности достать воды. Но вновь Шакрадевендра пришел ему на помощь, предоставив украшения и дары. Дхармодгата теперь произнес речь о тождестве всех вещей, а следовательно, о праджняпарамите, в которой нет ни рождения, ни смерти, которая свободна от всех видов логических определений.

Внимая этой глубочайшей речи о трансцендентальной природе праджняпарамиты, Садапранудита реализовал шесть миллионов самадхи и вошел в сферу присутствия будд, которых было больше, чем песка на

берегах Ганга. Среди великого собрания бхикшу они беседовали о праджняпарамите. Тогда мудрость и знания бодхисаттвы Садапранудиты превысили возможности понимания смертных; мудрость его стала подобна бескрайнему простору океана, и куда бы он ни шел, нигде не был он отлучен от будд».

## V

### Молитва и нэмбуцу

Христианским способом пробуждения духа пассивности является молитва. «Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно».<sup>1</sup> Вот преподанный основателем христианства пример того, как сотворить в себе такое состояние сознания, для которого довлеющей будет «Твоя воля», а не «моя воля». Этому вторит автор *Подражания Христу*, говоря: «Если хочешь сокрушения во глубине сердечной, войди во внутреннюю храмину свою и отгони от себя мирское смятение, по Писанию: на ложах ваших умилитесь».<sup>2</sup> (Кн. I, гл. XX, 5).

Удалиться в уединенное место и посвятить себя молитве, если ты христианин, или же медитации, если ты буддист, — одно из необходимых условий достижения религиозной душой высшей реальности, к единению с которой она вечно стремится.

Изложенная ниже история о трех монахах взята из введения к *Исправлению жизни* Ролла, написанного Х. Л. Хаббардом [R. Rolle. *The Amending of Life* /

<sup>1</sup> Евангелие от Матфея. 6 : 6.

<sup>2</sup> Фома Кемпийский. *О подражании Христу*. Пер. К. П. Победоносцева. Рим, 1949. С. 44.

Ed. H. L. Hubbard]. В ней повествуется о том, как каждый из трех монахов «разными путями идет к осуществлению своего призвания. Один избирает дело примирения людей; второй — посещения больных; третий предпочитает тихую жизнь отшельника. Первые два в конце концов понимают невозможность решения взятых на себя задач; тогда они идут к третьему и рассказывают ему о постигших их неудачах. Последний предлагает каждому своему собрату наполнить сосуд водой и вылить ее в большую чашу. Затем он просит их сразу же взглянуть в чашу и сказать, что они там видят. Они отвечают: „Ничего“. После же того как вода успокаивается, они видят свои лица, ясно отраженные в покойной воде. „Так же и мы с вами, — говорит отшельник, — вы, живущие в мире, не видите ничего в силу постоянного движения и деятельности людей. Я же, одиноко живущий в тиши и мире, могу видеть и Бога, и людей”».

Ясно, что Божий образ не отражается в мутной и беспокойной воде. Прибегая к терминологии буддизма, можно сказать, что, пока *дзирики* (собственная или самостная сила) пытается реализовать себя, в душе нет места для вхождения в нее *тарики* (силы другого) Бога, как бы интеллектуально ни истолковывалось это понятие. Католический священник отец Тиссо пишет в своей книге *Внутренняя жизнь*: «Господь желает быть жизнью в моей жизни, душой в моей душе, всем моим существом; он желает прославить себя во мне и сотворить меня прекрасным в нем самом».<sup>1</sup> Душа может породить в себе это состояние духовности, когда уподобится только что отполированному зеркалу, без единого пятна «пыли самости». Тогда Бог отразится в нем и я увижу Его «лицом к лицу».

Что же до духовного упражнения и укрепления сознания в пассивности, необходимой для единения с

Богом, то в этой области католическая литература более богата, чем протестантская. Это естественно, если вспомнить, что протестантизм делает упор на вере как основном залого спасения, предпочитая ее любым формам духовных упражнений. Возможно, католики склонны к формализму и ритуализму, но до тех пор пока они не встречаются с интеллектуальными трудностями в усвоении своего собственного учения, их «духовные упражнения» являются психологически действенным способом актуализации желаемого состояния. Мистические опыты, рассматриваемые ими как особые дары Господа, требуют некоторых предваряющих шагов, определяемых как «приурочивание», «очищение», «размышление», «медитация», или «созерцание».

В буддизме направление *син*, как и протестантизм, подчеркивает важность веры, поэтому его последователям неведомы особые психологические методы для усиления субъективной силы веры, помимо проповедей священника и бесед с ним о периодически возникающих сомнениях. Однако именно *син*, если сравнивать ее с другими школами буддизма, в большей степени подчеркивает важность действия *тарики* (силы другого), выводя на первый план опыта его пассивную сторону. Все, что содержит даже слабый оттенок «я», в *син* не приветствуется. Более важно просто слушать учителя и доверять ему — вернее, тому посланию, которое через учителя доводит до нас Шакьямуни, кто исторически первым познакомил нас с изначальным обетом Амиды. *Син* — последовательно пассивная религия.

*Дзёдо*, из которой как раз и выделилась *син* как особая секта Чистой Земли, имеет в своем арсенале способ подготовки сознания к окончательному опыту того, что в буддизме известно как *андзин* (*ан* — мир; *дзин*, или *син*, — сознание), что значит покойное состояние сознания, или «внутренняя тишина». Этот спо-

<sup>1</sup> Цит. по: *The Life of the Prayer* / Ed. W. A. Brown. P. 157.

соб — произнесение нэмбуцу, то есть призывание, повторение имени Амида, Наму Амида Буцу (на санскрите — *намо митабхая*) — «Поклоняюсь Будде Бесконечного Света». Эта формула, или фраза, должна повторяться в своей китайской (*на-мо-о-ми-то-фу*) или японской (*на-му-а-ми-да-бу-цу*) форме, но не в первоначальной санскритской или другой транслитерации. Некоторые наиболее рьяные сторонники этого направления, например Тань-луань (476—542), Хонэн (1132—1212) и другие, доходили, как свидетельствуют источники, до повторения этой фразы по сотне тысяч раз в день.

Осознаваемая цель нэмбуцу — снискать милость Амида, погрузиться в нее, постоянно призывая его имя. Психологически же это означает подготовку сознания к прекращению всей его поверхностной деятельности и к пробуждению в подсознательных глубинах более мощной, чем эмпирическое эго, силы. В теологическом или метафизическом планах подобная практика может иметь много значений, в психологическом — является попыткой нащупать новую жизнь для сознания, достигшего, как ему самому кажется, своего предела (этот целевой аспект роднит нэмбуцу с определенным видом христианской молитвы<sup>1</sup>). Нэм-

<sup>1</sup> Молитва может быть разделена, согласно автору *Des Grâces d'Oraison*, на две категории: обычная и необычная, или мистическая. Обычную молитву можно назвать естественной, в противовес мистической, которая суть сверхъестественная, так как католические теологи слово «мистический» используют для обозначения сверхъестественных молитвенных состояний, не достижимых силами только лишь человеческой воли. С психологической стороны, нет сомнений в том, что «сверхъестественное» есть лишь продолжение «естественного»; стоя же на позициях теологии, католики, разумеется, стремятся выделить особую сферу для «сверхъестественного». Обычная молитва подразделяется на четыре степени: 1) читаемая вслух, то есть простая рецитация; 2) медитация, в которой

буцу направлено на исчерпание сил и возможностей конечного сознания, которое, дойдя до этого выхода, или безвыходности, бросается ниц перед чем-то ему неведомым; известно лишь, что это «нечто» есть бесконечная реальность.

### Практика дзадзэн и пассивность

Кажется, в дзэн нет и следа пассивности. Согласно своим же заявлениям, он представляет собой то крыло восточного махаянского буддизма, которое акцентирует значение «самостной силы». Кроме того, дзэн интеллектуален, так как первостепенную важность для него имеет интуитивное постижение истины. Дзэн — почти философия. Но в плане психологическом сознание последователя дзэн мало чем отличается от других видов религиозного сознания: способ его действия в нашем эмпирическом сознании такой же, как и в других типах религиозного опыта. Как бы мы ни интерпретировали опыт дзэн метафизически, какое бы содержание ни находили в нем, совершенно определенное чувство пассивности, без сомнения, в нем присутствует. Выход за пределы ограниченного интеллекта не подразумевает использования сил самого интеллекта — это действие исходит из чего-то боль-

присутствует цепь определенных рефлексий или доводов; 3) действенная молитва, в которой преобладают аффекты; 4) молитва простоты, где интуиция заменяет размышление и чувства; аффекты не слишком разнообразны и выражаются лишь в нескольких словах. Нэмбуцу, если использовать католическую терминологию, может быть как просто произносимой вслух молитвой, так и молитвой простоты; оно может быть даже мистической молитвой, когда молящийся охвачен силой изначального обета Амида. Характер нэмбуцу меняется в зависимости от индивидуальности адепта и от его духовного состояния в момент рецитации.

шего. До тех пор пока существует нечто трансцендентное сознанию, но действующее в сознании и через сознание, последнему приходится выбирать пассивную роль — у него просто нет другого выбора.

Возможно, сознание «самостной силы» (*дзирики*) слишком сильно, отчетливо в дзэн, но даже это обстоятельство не может отменить того принципа опыта, только который и может привести сознание к постижению запредельной ему реальности. «Пассивно-активный» или «активно-пассивный» — выбор того или другого термина зависит в большей степени от индивидуальной психологии, а не от самого факта, поскольку факт допускает самые противоречивые интерпретации. Для более ясного представления о позиции дзэн в этом вопросе мы должны ознакомиться с практикой *дхьяны*,<sup>1</sup> или *дзадзэн*,<sup>2</sup> как ее называют в Китае и Японии. Дзэн не совпадает полностью с индийской дхьяной, хотя дзэн — сокращенное *дзэнна*,<sup>3</sup> что является транслитерацией санскритского слова *дхьяна*; в действительности и в том и в другом случае практикуется одинаковое положение тела. Нижеследующие указания,<sup>4</sup> которые дает нам мастер дзэн, проливают некоторый свет на медитацию дзэн.

<sup>1</sup> Слово *дхьяна* обычно переводится как медитация, но в действительности — это практика ментальной концентрации, в которой остановлены, прекращены все интеллектуальные процессы; сознание сохраняется очищенным от всех идей, кроме той единственной, которая дана как предмет медитации.

<sup>2</sup> *Цзо чань*. Пояснения см. в первом выпуске *Очерков о дзэн-буддизме*. С. 381, прим.

<sup>3</sup> *Чань на*.

<sup>4</sup> Автор этих *Указаний* неизвестен, обычно же считается, что они возникли на основе *Предписаний для зала медитаций*, составленных Бай-чжаном (720—814), основателем монастырской дзэнской системы в Китае. Первоначальные *Предписания* были утрачены во время падения династии Тан; они были восстановлены Цзун И в 1103 г. в эпоху Сун. Работа, известная ныне как *Бай-чжан Цзин-гуэй*, является более

«Бодхисаттва, укрепляющий себя дисциплиной в праджне, прежде всего должен пробудить в себе великое сострадающее сердце, принести великие вселенские обеты, быть искушенным во всех видах самадхи, чтобы принести освобождение всем существам, ибо бодхисаттва не ищет спасения для себя лишь одного. Пусть он отречется от всех внешних связей и отношений и оставит все свои земные дела, тогда сознание его и тело, став одним, в движении и покое, пребудут в совершенной гармонии. Питание его должно быть упорядоченным: оно не должно быть чрезмерно избыточным или слишком скудным; сон его также должен быть умеренным: не слишком долгим, но и не слишком коротким.

Желая практиковать медитацию, пусть удалится он в уединенную комнату, где приготовит себе толстую, хорошо набитую подушку для сидения; платье же его и пояс пусть не стесняют тела. Затем он принимает предписанную позу. Ему следует сесть со скрещенными ногами так, чтобы правая его стопа легла на левое бедро, левая же стопа — на правое. Иногда допускается поза с полускрещенными ногами, при которой левая нога просто покоится на правом бедре. Затем он должен положить правую руку с обращенной вверх кистью и вложенной в нее кистью левой руки на левую ногу; большие же пальцы обеих рук соединены над ладонями.

Теперь он медленно и спокойно поднимает все тело, совершая повторяющиеся движения вправо и влево, назад и вперед до тех пор, пока тело его не займет

поздней компиляцией, составленной в 1265 г. под покровительством императора Дай-цзун из династии Юань. *Предписания*, приводимые здесь, взяты из этого труда. Упоминание Юань-туна из Фаюня указывает на то, что этот вариант содержит отрывки текста самого Цзун И, поскольку Юань-тун был его мастером.

правильного, совершенно прямого положения. Следует внимательно следить, чтобы тело не склонялось ни в одну из сторон — ни вправо, ни влево, ни назад, ни вперед; спина должна быть выпрямлена, чтобы голова, плечи, спина, поясница должным образом поддерживали друг друга подобно *чайтхе*. Ему не следует сидеть слишком прямо и напряженно, ибо тогда он скоро почувствует усталость. Главное, чтобы уши и плечи, нос и пупок располагались вертикально по отношению друг к другу, в то время как язык должен лежать у верхнего нёба, а зубы и губы плотно сомкнуты. Глаза пусть будут слегка открыты во избежание сна.

По мере углубления медитации мудрость этой практики станет совершенно явной. Великие мастера медитации древности всегда держали глаза свои открытыми. Юань-тун, дзэнский мастер из Фаюня, всегда возражал против закрытия глаз, называя подобных практикующих „обитателями пещеры в темной долине”. В этом скрыт глубокий смысл, открытый знающим. Когда положение тела устоит и дыхание станет равномерным, тело медитирующего расслабится. Ему не следует занимать сознание идеями, хорошими или дурными. Где возникает мысль — всегда есть осознанность; там же, где есть осознанность, — суть упущена. Когда упражнение продолжается довольно долго, все тревожащие мысли естественным образом прекратятся и возобладает состояние единства. Такая техника медитации.

Медитация — путь к миру и счастью. Причина же того, что многие заболевают и чувствуют недомогаение, кроется в незнании, неумении их правильно подготовиться к этому упражнению. Если же они поймут и усвоят все эти предписания, они без особого напряжения достигнут не только легкости тела, но и остроты духа, что приведет в конечном итоге к очищению сознания. Понимание Дхармы выпестует дух и прине-

сет медитирующему радость чистого благословенного успокоения.

Если же он уже достиг реализации в себе самом, его практика медитации будет подобна дракону, погружающемуся в воду, тигру, взбирающемуся на холм. Когда же реализация еще не достигнута, медитация подобна ветру, раздувающему огонь: больших усилий не потребуется, [он вскоре достигнет просветления]. Не следует лишь обманываться относительно природы само-реализации.

Когда дух укрепляется, он становится более подверженным искушениям Злодея, приходящего во всевозможных формах, как приятных, так и отвратительных. Поэтому практикующий должен сохранять свое сознание в гармоничном равновесии; тогда ничто не сможет препятствовать его продвижению в медитации. О различных ментальных помрачениях, вызываемых действием Мары, подробно повествуется в *Лэн-янь сутре*,<sup>1</sup> *Тянь-тай чжи гуань* и в *Книге о практике и реализации* Гуэй-фэна. Желаящие подготовиться к нежелательным событиям должны быть осведомлены относительно этого предмета.

Желая выйти из медитации, практикующий должен медленно и мягко встряхнуть тело, тихо встать со своего сидения; никогда не следует вставать резко. Встав же, он должен постараться сохранить ту духовную силу, которую приобрел в медитации, так же осторожно и аккуратно обращаясь с ней, как если бы он нянчил ребенка; это поможет ему довести до зрелости свою способность к концентрации.

[В буддийских занятиях] практика медитации стоит на первом месте. Когда сознание не находится под достаточным контролем, в нем нет успокоения и практикующий не сможет устоять в критический момент. Когда ищешь драгоценный камень, вода должна быть

<sup>1</sup> *Шурангама*, XIII.

спокойной — волнение затруднит поиск. Пусть же воды медитации будут ясными и незамутненными, тогда драгоценный камень духа сам воссияет из глубин. Поэтому-то в *Сутре совершенного просветления*<sup>1</sup> мы читаем: „Праджня, чистая и неповрежденная, рождается в медитации”. В *Сутре лотоса благого закона*<sup>2</sup> читаем: „Удались в уединенное место, подчини дисциплине свое сознание, пусть станет оно неколебимым и недвижимым, как гора Сумеру”.

Теперь нам известно, что верный путь к реализации святости, запредельной мирской обыденности, — это покойная жизнь. Только благодаря силе концентрации некоторые мастера древности отошли в вечность, сидя со скрещенными ногами или просто стоя прямо. Но даже когда вся жизнь посвящена [реализации истины], многие трудности и неудачи ждут вас на этом пути, а хуже всего — когда болезнь настигнет вас. Как можем мы противостоять атакам кармы? Древний учитель говорит: „Если вы не обладаете достаточной силой концентрации для разрушения обители смерти, вам придется вернуться [в этот мир] со слепыми глазами, не достигнув ничего. Жизнь ваша будет потрачена впустую”.

Верные друзья дзэн, с удовольствием прочтите слова эти неоднократно и какова бы ни была польза, извлеченная из [практики медитации], она будет принадлежать не только вам, но и другим, ибо все вы на этом пути достигнете просветления».

### *Роль коана в дзэн*

Когда говорят, что буддизм как махаяны, так и хинаяны интеллектуально насыщен, это совсем не озна-

<sup>1</sup> Там же, II.

<sup>2</sup> Там же, V; в версии Кумарадживы.

чает, что главная роль в развертывании буддийского религиозного сознания принадлежит логике или философии. Он опирается скорее на интуитивное понимание высшей религиозной истины, чем на покорное, доверчивое приятие учения основателя. Буддизм учит также, что наиболее действенными способами обретения этого интуитивного понимания является практика медитации, известная как дхьяна, или дзадзэн. Рекомендациям, приведенным в предыдущей главе, следуют все буддисты — индийские, тибетские, китайские и японские, исключая приверженцев школы Чистой Земли. Последователи Будды веруют в то, что, когда практика дзадзэн доведена до совершенства, понимание вырастает само собой из наших глубин. Как уже говорилось, праджня отражается в спокойной, не встревоженной ничем воде дхьяны.

Однако, когда вместе с распространением и ростом популярности системы коанов медитация была оттеснена на задний план, на передний вышла интуиция. Да-хуэй (1089—1163) смело заявляет: «Некоторые отдают предпочтение скорее дхьяне, чем интуиции (праджня), для меня же на первом месте стоит интуиция, а уж затем — дхьяна». Он был одним из самых рьяных сторонников коанов в Китае, противостоя в этом своему великому современнику Хун-чжи (1091—1157). Как я уже объяснял в предыдущем очерке, а также ранее, в первой части очерков о дзэн, последователи дзэн, практикующие коаны, очень агрессивно относятся к пассивной стадии религиозного опыта.<sup>1</sup> В их упражнении нет и тени пассивности. Его

<sup>1</sup> Например, Торэй, один из главных учеников Хакуина, пишет в своем издании текста *Чань гуань цэ-цзинь* (1762): «Лев не станет есть мяса, оставленного орлом, тигр не питается мертвыми животными», — имея в виду, что гордый дух йогина дзэн не подчинится мягкотелой женскости учения о «силе Другого».

целью является интеллектуальная, а не эмоциональная пассивность, столь ясно проступающая как в христианской мистике, так и среди последователей школы Чистой Земли. Метод упражнения коанов направлен на волевое перекрытие всех дискурсивных ходов интеллекта, что подготавливает в сознании адепта дзэн соответствующую почву для вспышки интуитивного знания. Они шествуют через лес идей, чья густая чаща заполняет их сознание; когда же истощенные борьбой они готовы сдаться, неожиданно состояние сознания (выражаясь языком психологии), к которому они столь напряженно, хоть и вслепую, прокладывали путь, становится превалирующим.

Этот последний отказ и есть то, что я определил бы как состояние пассивности в нашем религиозном опыте. Без этого отказа от усилия, интеллектуального, волевого или эмоционального, — как бы мы ни определяли этот психологический процесс, — опыт окончательной реальности невозможен. Позвольте мне привести несколько отрывков из книги *Дзэнкан сакусин*,<sup>1</sup> название которой можно приблизительно перевести как *Прорыв через первые врата дзэн*. К этому труду, как к сильнейшему стимулятору для истощенных нервов, наиболее часто обращаются адепты дзэн.

«Пусть два иероглифа — „рождение“ и „смерть“ — будут запечатлены на вашем челе до тех пор, пока вы не достигнете понимания их смысла; ибо Владыка смерти наверняка потребует от вас точного отчета о своей жизни, когда вы предстанете перед ним. Не говорите тогда: „Мне никогда не напоминали об этом!“»

Когда вы посвятите себя занятиям дзэн, необходимо проверять себя каждый миг и постоянно удерживать предмет (коан) перед своим умственным взором

<sup>1</sup> Чань гуань цэ-цзинь, составлено Чжу-хуном (1531—1615).

так, чтобы вы могли сами увидеть, когда вы накапливаете силу, когда — нет, где требуется большая концентрация, где — нет.

Некоторые впадают в дрему, как только усядутся на свою подушку, или же позволяют всевозможным случайным мыслям отвлекать и беспокоить их. Как только сойдут они с подушки, они „отпускают на свободу свои языки“. Пытаясь совершенствоваться в дзэн таким образом, они никогда не преуспеют, даже если доживут до прихода дня Майтреи. Поэтому вам следует, задействуя всю свою энергию, взяться за коан и попытаться решить его, не позволяя себе расслабляться ни днем, ни ночью. Тогда вы не будете просто сидеть недвижно и праздно, как если бы были трупом. Если же туча смятенных мыслей осаждает вас и вы не в состоянии, несмотря на все усилия, вырваться из их плена — бросьте все с легкостью, сойдите со своего места, быстро пробегитесь разок, затем вернитесь к своему месту. Пусть глаза ваши будут открыты, руки сомкнуты, позвоночник выпрямлен; отдайтесь, как прежде, вашему коану и тогда почувствуете большое облегчение и свежесть, как если бы в кипящий котелок вылили кувшин холодной воды. Если вы будете упорствовать в упражнении подобным образом, то наверняка достигнете цели».<sup>1</sup>

Другой мастер дзэн<sup>2</sup> дает следующие советы: «Некоторые мастера в наши дни, хоть их собственные глаза видят не так уж ясно, учат просто довольствоваться пустотой сознания;<sup>3</sup> есть и другие — те, что

<sup>1</sup> Эти указания относительно того, как начать дзэнскую практику, дал Фа-янь из Уцзушаня одному из своих учеников.

<sup>2</sup> Взято из письма Цзун-гао Да-хуэя.

<sup>3</sup> Не будет лишним обратить внимание читателя на это осуждение Да-хуэем «голой пустоты». Дзэн часто критикуют (не только небуддисты, но и сами буддисты) за то, что он якобы учит доктрине пустого ничто, или состояния абсолют-

учат принимать вещи слепо, как они есть, и созерцать их как таковые, в простой данности; существуют еще и такие, которые советуют вовсе ни на что не обращать внимания. Все это — односторонние толкования дзэн, идущие ложными путями, они никогда не достигнут цели. Главная идея занятий дзэн — сконцентрировать сознание в одной точке; когда это приобретено, все достигнуто успеха: то есть когда настанет соответствующее время и все условия полностью созреют, реализация придет сама собой, внезапно, подобно вспышке молнии.

Пусть ваше повседневное мирское сознание будет направлено к праджне, тогда в момент смерти вы сумеете ускользнуть из-под власти своей прошлой злой кармы. Даже если не сможете достигнуть реализации в этой жизни, при следующем своем рождении вы наверняка окажетесь в сердце самой праджни и насладитесь ее полной реализацией; это совершенно ясно, вы не должны сомневаться в этом.

Только пусть ваше сознание ухватится хорошенько за коан, удерживая его непрерывно. Если же беспокойные мысли осаждают вас, нет нужды пытаться яростно подавлять их; лучше стараться полностью сохранять внимание на коане. Идете вы или сидите, неколебимо и полностью отдайтесь коану, не давая себе отдыха. Когда же ваша приверженность коану сохранится неизменной в течение какого-то времени, наступит период безразличия (буквально — *безвкусиа*). Это хорошо, не отвлекайтесь, но держитесь и дальше этого, и тогда духовный цветок внезапно раскроется во всей своей красе; в свете, освящающем десять сто-

---

ной пассивности, где стерты все следы воления, во всех его формах. То, что представляет из себя «дух вопрошания», отсутствовало в связи с практикой коанов. Когда этот дух отсутствует, йогин дзэн может взрастить в себе ложную форму пассивности.

рон, явятся владения Господина сокровищ на кончике одного лишь волоса; и тогда вы повернете колесо Дхармы, даже сидя в сердцевине атома».

Это упражнение дзэн, исполненное трудностей и напряжения сил, разрешающее задачу само-наблюдения, кажется полной противоположностью пассивности. Но мы должны помнить, что пассивность никогда не приходит сама по себе, она не связана с простой апатией и праздноностью сознания, которые напоминают лишь ощущения у растений. Пассивность в своем высочайшем религиозном смысле означает разрушение твердой коры эгоизма, релятивизма, растворение в бесконечности Дхармадхату. Это растворение психологически ощущается как восприимчивость, теологически же интерпретируется как чувство совершенной зависимости, которое я и определяю в этом очерке как пассивность.

Для последователей дзэн это — состояние «полной захваченности праджней», или «реализации праджни». Махаянские сутры, как правило, посвящены не только буддам и бодхисаттвам, но — и это замечательное обстоятельство — и Праджняпарамите. Во всех сборниках гимнов дзэн всегда упоминается «Махапраджняпарамита», как если бы она была личностной сущностью, подобной буддам и бодхисаттвам прошлого, настоящего и будущего. Более того, праджня сравнивается с великим и совершенным зеркалом, в котором отражается мир множественности как он есть, *ятхабхутам*. Это — совершенное зеркало пассивности, выражаясь принятым здесь языком. Нижеследующее, я надеюсь, прояснит этот момент.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> См. также *Приложения* к этому очерку, где даны переводы трудов мастера дзэн и учителя дзёдо.

## Совершенство пассивности в буддийской жизни

Когда подобный религиозный опыт достигает зрелости, то есть когда он сопровождается нравственным совершенством, буддист в конце концов достигает того, что известно как *анабхогачарья*.<sup>1</sup> Вместе с *анабхогачарьей* к нему приходят все прекрасные добродетели, как это подробно изложено в *Дашабхумика сутре*, где говорится, что достигшие этой стадии совершенства ведут жизнь бодхисаттвы, то есть исполняют идеал буддизма махаяны. Мы же можем сказать, что жизнь без усилий есть совершенство пассивности.

Согласно *Дашабхумика сутре*, жизнь, лишенная усилия, достигается тогда, когда бодхисаттва переходит от седьмой стадии духовной жизни к восьмой, реализуя то, что называется «принятием всех вещей как нерожденных» (*анутпаттикадхармакшанти*).<sup>2</sup> Обращаясь к сутре,<sup>3</sup> читаем:

«Бодхисаттва Ваджрагарбха сказал: „О сын Будды, когда бодхисаттва, находясь на седьмой стадии, полностью понял то, что означает очищение путей трансцендентальной мудростью и искусными средств-

вами (*праджнопая*), когда он собрал подготовительный материал (*самбхара*), оснастил себя обетами, когда его поддерживает сила Татхагаты, а в себе он взрастил силу из своих достоинств, усердно размышляя о способностях, убеждениях и удивительных качествах Татхагаты, с которыми он пребывает в согласии, полностью очищенный, с искренним сердцем и исполненный размышлений, возвышенный в добродетели, знании и силе, великий в сострадании и жалости ко всем без исключения чувствующим существам, в стремлении к пути мудрости, превышающем всякую меру, когда обретает он поистине знание изначальной природы вещей, нерожденных (*анутпанна*), произведенных (*аджата*), лишенных индивидуальных черт (*алакшана*), никогда не вступавших в сочетания (*асамбхута*), не подлежащих разрушению (*авинашита*), не исчезающих (*аништхита*), не изменяющихся (*аправритти*), не прекращающихся (*анабхивритти*), лишенных самостной субстанции (*абхавасвабхава*), когда обретает он знание того, что все вещи остаются неизменными в начале, середине и в конце, принадлежа таковости, неразличности, когда обретает он знание всезнающего, [наконец], когда он так обретает знание того, что есть в действительности, тогда он полностью освобождается от таких индивидуализирующих идей, какие творят сознание (*читта*) и его агент (*мановиджняна*), тогда он столь же отрешен, как небо, и нисходит на все предметы, словно на пустое пространство, тогда говорят, что он достиг приятия всех вещей как нерожденных (*анутпаттикадхармакшанти*).

О сын Будды, как только достигает бодхисаттва этого приятия, он вступает на восьмую стадию, именуемую недвижной (*ачала*). Это — внутренняя обитель бодхисаттвы, которую трудно постичь, ибо она за пределами различения, отделена от всех форм, всех идей и всех привязанностей; она превосходит расчет и

<sup>1</sup> Подробное разъяснение этого важного понятия см. в *Очерках о дзэн-буддизме*. Ч. I. С. 91, прим., 112; *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*. P. 43, 378; *The Laṅkāvatāra Sūtra*. P. 78, и др.

<sup>2</sup> Это один из буддийских терминов, довольно часто ложно интерпретируемый западными буддологами. По сути, им не удается проникнуть в смысл центрального понятия махаяны, согласно которому все вещи (*сарвадхарма*) не рождены (*анутпанна*), недостижимы (*анупалабдха*) и поэтому пусты (*шунья*).

<sup>3</sup> Издано Radher. P. 63 ff.

ограниченность, поскольку лежит за пределами [познания] шравак и пратьекабудд, она, вечно пребывая в успокоении, выше всех тревог.

Как бхикшу, украшенный сверхъестественными способностями и свободой сознания, постепенно входит в самадхи прекращения, и все его духовные тревоги стихают и он освобождается от различения, так и бодхисаттва выходит на стадию неподвижности, отстранившись от деяний усилия (*абхого*); он достигает отсутствия усилий, полагает конец всем борениям — ментальным, словесным и физическим; он — за пределами различений, так как отстраняет все формы беспокойства; теперь он утверждает в самой Дхарме, в которой находит наслаждение как в плоде всех прошлых усилий и работы.

Это подобно человеку, который во сне оказался в большой реке, он пытается добраться до другого берега, он использует всю свою энергию и борется со стихией всеми доступными способами. Из-за этих усилий и ухищрений он пробуждается от сна, пробудившись же, успокаивается. Так же и бодхисаттва видит, как все существа тонут в четырех потоках, и в своей попытке спасти их он напрягает все силы яростно, неуклонно; благодаря этому яростному и неуклонному напряжению он достигает стадии неподвижности. Однажды оказавшись на этой стадии, он оставляет все свои борения, он освобождается от всей деятельности, порождаемой понятием двойственности и привязанностью к видимому.

О сын Будды, подобно тому как сознание существа, рожденного в мире Брахмана, не терзается мучительными страстями, так и бодхисаттва входит в обитель неподвижности: сознание его полностью свободно от всех деятельных усилий, произрастающих в извилистом сознании. В сознании такого бодхисаттвы действительно не существует различительных представлений о Будде, бодхисаттве, просветлении или

нирване. Насколько ничтожно малы в нем мысли о мирских вещах!

О сын Будды, ради своих первоначальных обетов бодхисаттва видит всех будд; благословенные являют себя ему, чтобы утвердить в нем мудрость Татхагаты, которая позволит ему вступить в поток Дхармы. Тогда они возгласят: „Хорошо сделано, хорошо сделано, о сын благородной семьи, это — кшанти (приятие) первого порядка, и оно согласно с учением всех будд”. Но, о сын благородной семьи, ты еще не приобрел десяти сил, четверичного бесстрашия и восьми особых качеств, коими обладают все будды. Ты должен еще работать для приобретения этих качеств, и никогда не выпускай из рук кшанти.

О сын благородной семьи, ты утвердился в безмятежности и освобождении, но существует множество невежественных существ, не достигших покоя, мучимых злыми страстями, повергаемых в печаль разнообразными размышлениями. Таким должен ты явить сострадание. О сын благородной семьи, памятуя о своих изначальных обетах, должен ты облагодетельствовать все существа и всех их повернуть к непостижимой мудрости.

О сын благородной семьи, высшая сущность всех вещей извечно такова, какова она есть, — явились Татхагаты или нет; все они именуются Татхагатами не потому, что реализовали эту высшую сущность вещей, ибо все шраваци и пратьекабудды также реализовали сущность неразличенности. О сын благородной семьи, ты должен созерцать наше тело, знание, землю Будды, сияющий венец, искусные средства, голос чистоты. Все это невозможно измерить, и всем этим можешь украсить и ты.

Говорим тебе вновь, о сын благородной семьи, ныне ты владеешь одним светом, светом, освещающим реальную природу всех вещей как нерожденных и находящихся за пределами различения. Но свет ис-

тины, которым обладают Татхагаты в его бесконечной подвижности, действии, явлении, за пределами всякой меры, исчислению, сравнению и соразмерности. Ты должен направить свое внимание на это, чтобы осознать это.

О сын благородной семьи, наблюдая безграничные просторы земель, бесчисленные мириады существ и бесконечные виды вещей, ты должен знать их все истинно, так, как они есть”.

Так, о сын Будды, все будды одаривают взошедшего на эту стадию бодхисаттву неподвижной бесконечностью знания, обращая его к знанию различий и к порождаемой этим знанием деятельности. И то и другое находится за пределами измерений.

О сын Будды, если будды не пробудят в этом бодхисаттве жажды знания всезнающего, он уйдет в паринирвану, отказавшись от благодеяний для всех существ. Но будды даровали ему бесконечность знания и исходящую из него способность благодеяния, поэтому знание его и его деятельность в один лишь миг времени превосходят все, что было достигнуто им за время, прошедшее от первого пробуждения в нем жажды просветления до достижения им седьмой стадии; последняя не может сравниться даже и с одной сотой частью предыдущей стадии, даже и с одной бесконечно малой частью ее; между ними невозможно провести никакого сравнения вообще. По какой причине?

Потому что, о сын Будды, бодхисаттва, достигший теперь этой восьмой стадии, первоначально вступив на путь духовной дисциплины лишь с одним телом, теперь владеет бесконечными телами, бесконечными голосами, бесконечным знанием, бесконечным рождением и бесконечными чистыми землями; он также приводит к зрелости бесконечное число существ, приносит дары бесконечному числу будд, постигая бесконечные учения будд; он украшен бесконечными

сверхъестественными силами, присутствует на бесконечных собраниях и беседах; посредством бесконечных тел, речей, мыслей и поступков обретает он бесконечное понимание всего, что связано с жизнью бодхисаттвы, — все это благодаря достижению им неподвижности.

О сын Будды, это подобно человеку, отплывшему в океан в лодке: пока не вышел он в открытое море, он полагается лишь на весла, которыми нужно непрерывно грести, но как только челн его выплыл в море, он может предоставить его воле ветра, теперь от него не потребуются усилия. Плывая теперь через море, за один день он с легкостью пройдет больше, чем даже за сотню лет напряженного плавания по мелким заводам.

Точно так, о сын Будды, и бодхисаттва, накопив великий запас достойных деяний, направляя челн махаяны прямо в океан жизни бодхисаттвы, вступает однажды со знанием без усилия в область знания, добытого всеведущими. До тех пор пока он полагается на свои предыдущие достижения, которые отличаются целенаправленностью (*сабхогакарма*), ему не достичь его, даже и на протяжении бесконечного числа кальп...»<sup>1</sup>

Утверждая, что состояние, несколько туманно описанное в *Дашабхумика сутре*, и есть буддийская пассивность, мы в то же время не можем не отметить ее отличия от того, что обычно понимается, особенно в христианстве, под божественной одержимостью, полным смирением перед «твоей волей», или *тарики*,

<sup>1</sup> Перевод выполнен, скорее, в вольном стиле, так как буквальный был бы недоступен пониманию большинства читателей. Далее текст углубляется в детальное описание жизни бодхисаттвы на восьмой стадии неподвижности. Но приводимый здесь отрывок достаточен для прояснения особенностей духовной жизни бодхисаттвы, когда он живет жизнью без усилий.

«силой Другого». Корень различия — в сильной окрашенности буддизма интеллектуализмом, что следует из частого употребления термина «знание» (*джняна* или *праджня*), хотя здесь имеется в виду знание не в относительном смысле, но интуитивное, над-интеллектуальное знание. Даже в школе Чистой Земли, где с такой очевидностью проступает эмоциональная сторона религиозной жизни, отказ от себя ради непостижимой мудрости (*ачинтьяджняна*) Татхагаты идет рука об руку с доверием к всеохватной любви Амитабхи. Действительно, высшая цель последователей син, как и всех буддистов вообще, — достижение полного просветления; и они стремятся к осуществлению этой цели в Земле Чистоты, где правит лично Будда Амитабха. Чтобы быть допущенными в эту Землю, они безо всяких условий отдают себя его хранительной любви.

По сути, две эти стороны религиозного опыта — чувство и интеллект — соединяются воедино в сердце адепта син. Чувство собственной греховности составляет содержание эмоциональное, в то время как стремление к просветлению — содержание интеллектуальное. Пассивность сильнее проступает в чувстве, но и в интеллекте она не отсутствует полностью, как например в ситуации понуждения интеллекта к отказу от логических рассуждений, что необходимо для достижения опыта высшего просветления, пережитого Буддой, или же в жизни бодхисаттвы, бесцельной, лишенной усилий, воспаряющей над телеологическими борениями.

Чтобы более отчетливо проявилось различие между христианством и буддизмом в отношении фундаментального для обоих понятия пассивности, при помощи которого сторонники обоих учений пытаются интерпретировать свои религиозные переживания, я процитирую отрывок из *Theologia Germanica*,<sup>1</sup> при-

<sup>1</sup> Переведено Susanna Winkworth. 1901. P. 96.

ближающийся к буддийскому чувству и все же отличный по сути:

«Если ты спросишь теперь: „Тогда в Христе было ‘зачем?’” — я отвечу: „Спроси солнце, почему оно светит?” Оно ответит: „Я должно светить и не могу иначе, ибо таковы моя природа и свойство; свет же, даруемый мной, не от меня исходит, и не зови его моим”. Так же точно Господь Бог и Христос и все, кто божествен и принадлежит Богу. В них нет воления, нет действия, нет желания, кроме тех, которые устремлены к Его благодати как благодати и ради благодати, и нет у них другого „зачем”, кроме этого».

С этим согласятся все буддисты, но «благодать» — это слишком по-христиански и, кроме того, не затрагивает последнего основания всех вещей, которое суть «пустота». Потому-то и говорит Пан:<sup>1</sup>

Старый Пан ничего не желает от мира:

Пусто все для него, даже циновка, которой нет  
у него,

Ибо в доме его пустота абсолютная правит;  
Как пуст он, сокровищ не сберегая!  
Лишь солнце встает, он шествует сквозь пустоту,  
Солнце сядет — он спит, в пустоте прикорнув;  
В пустоте восседая, песни пустые поет,  
Песни пустые эхом звучат в пустоте.  
Не удивляйся ты этой пустой пустоте.  
Ведь пустота есть обитель всех будд;  
Пустота непостижима людьми этого мира,  
Но пустота — подлинное сокровище.  
Если скажешь, что нет пустоты,  
Тяжко ты будд оскорбишь.

<sup>1</sup> Его расцвет пришелся на период Юань-хэ (806—821). Он был младшим современником Ма-цзу.

«Пустота» (*шуньята*) — это благая весть *Праджняпарамита сутры*, источник всей философии и практики махаяны. Только благодаря пустоте как основе существования вообще возможен этот мир махаяны с ее логикой, этикой, философией и религией. Пустота не предполагает относительности, как иногда истолковывают ее буддологи; она — выше, дальше этого; она сама делает возможной эту относительность. Пустота есть интуитивная истина, посредством которой мы в состоянии описать существование как многоликое и обусловленное. Буддийская пассивность вырастает из интуиции, именуемой *праджняпарамита* в *Праджняпарамита сутре*, и *пратьятмарьяджняна* — в *Ланкаватара сутре*. Интуиция есть просветление — как кульминация всей буддийской дисциплины, как начало жизни бодхисаттвы. Потому-то в *Вималакиртинирдеша сутре* мы читаем, что все вещи устроены в «не-пребывании», которое и есть пустота, *апратиштхити*, или *шуньята*; а в *Ваджрачхедика сутре* — «*na kvacit pratishthitam cittam utpādayitavyam*» («мысли должны пробуждаться, нигде не обитая»).

Когда некая вещь установлена (*пратиштхита*), возникает нечто определенное, фиксированное, и это определение есть одновременное начало и порядка, и смятения. Если Господь Бог есть высшая основа всех вещей, он сам должен быть пустотой.<sup>1</sup> Если Он вооб-

<sup>1</sup> Прочитируем еще раз *Theologia Germanica* (р. 184): «Ибо Бог есть Единое и должен быть Единым, и Бог есть Все, и должен быть Всем. Тогда то, что есть, не будучи Единым, не есть Бог; то, что есть, но не есть Все и превыше Все-го, также не есть Бог; ибо Бог есть Единое и превыше Единого, Все и превыше Все-го... Человек не может найти в Боге все удовлетворение, если все вещи не есть Единое для него, если

ще есть что-то определенное, будь то благо или зло, прямизна или кривизна, чистота или муть, он подчиняется принципу относительности; а именно: он перестает быть Богом, но становится богом, подобным нам, смертным и страдающим. «Иметь свое основание в нигде» означает «быть пустым», «быть непривязанным», «быть совершенно пассивным», «полностью отдаться иной силе» и т. д.

Эта буддийская, или дзэнская, жизнь пустоты может быть проиллюстрирована тремя способами, каждый из которых по-своему значим, поскольку описывает особую сторону жизни.

Единое не есть Все, если нечто и ничто не тождественны для него. Но только там, где так происходит, будет истинное удовлетворение, и не иначе».

Это замечательно, но зачем ограничивать Бога: если Бог есть «Единое и превыше Единого, Все и превыше Все-го» — разве это не пустота? Сам Господь должен обретаться в ней. Когда мы останавливаемся на Боге, отказываясь идти дальше, сам Господь теряет свое пристанище, он не может оставаться даже там, где был. Либо он там, где Все, либо его вообще там нет, он не может быть «Всем и превыше Все-го», как бы этого ни хотелось теологам, ибо тогда он убивает себя. Спасение Бога из этого затруднительного положения — лишь в помещении его в пустоте, где он действительно может быть «Всем и превыше Все-го». Если поместить его в другое место, он перестанет быть собой, и «истинное удовлетворение», к которому с такой страстью стремятся христиане, будет недостижимо. До тех пор пока буддологам не удастся проникнуть в истинную значимость *шуньяты*, пока они довольствуются толкованием ее как относительности или простого ничто, они не могут и надеяться понять махаяну. Повторяю, только в пустоте возможно увидеть «нечто и ничто тождественными». «Нечто» здесь — это буддийское *asti*, «ничто» — *naсти*. Истинная праджня достижима только тогда, когда двойственность бытия и не-бытия превзойдена. Нет сомнений, что в этом отношении буддийская философия и опыт глубже христианского опыта.

1. Когда Субхути тихо сидел в пещере, боги прославили его, осыпая небесными цветами. Тогда сказал Субхути:

— Кто вы, осыпающие меня цветами с небес?

— Мы — боги, и наш глава — Шакрадевендра.

— Что восхваляете вы?

— Мы славим твои речи о праджняпарамите.

— Я не произнес ни слова о праджняпарамите, вам незачем меня славить.

Но боги стояли на своем:

— Ты не говорил ни о чем, мы же ничему не внимали; ничто не произнесено, нечему внимать; и это — истинная праджняпарамита.

С этими словами они вновь сотрясли землю и вновь осыпали его цветами.

Сюз-доу посвятил этому стихи:

Дождь затихает, тучи застыли, день разгореться готов;  
Горы подобно картине вдали показались: как синевой  
сердце волнуют!

Тихо в пещере, в неведении полном Субхути сидит;  
Но посмотри! Ливню подобно цветы проливаются  
с неба, и содрогнулась земля!

Эти стихи графически описывают внутреннюю жизнь пустоты, и мы видим, что пустота — это не относительность, не ничто. Вопреки, или, скорее, благодаря, неведению Субхути на него проливается дождь небесных цветов, появляется мощный хребет крутых гор, и горы эти подобны прекрасной картине для созерцания и радости всех тех, кто понимает.

2. Когда Вималакирти беседовал с Манджушри и другими бодхисаттвами, там же присутствовала небесная дева, внимательно слушавшая все, о чем говорилось. И вот, приняв свой подлинный облик богини, она пролила на всех святых, собравшихся там, ливень небесных цветов. Цветы, что падали на бодхисаттв,

не касались их, те же, что слетали на шраваков, приставали к ним, и невозможно было их стряхнуть. Небесная дева спросила Шарипутру, одного из самых известных среди бывших там шраваков, отличающегося способностью к тонким диалектическим рассуждениям:

— Почему хочешь ты отряхнуть цветы?

— Они не согласуются с Дхармой, поэтому-то я и отряхиваюсь.

— О Шарипутра, — обратилась к нему дева, — не думай, что цветы не согласны с Дхармой. Почему? Потому что они не знают различий, это ты различаешь. Те, кто ведет аскетическую жизнь, следуя учению Будды, совершают незаконное деяние, впадая в различения. Они должны отказаться от всех различий, тогда жизнь их будет согласна с Дхармой.

Взгляни на этих бодхисаттв, цветы не коснулись их, ибо они превосходят все различающие мысли. Слабая душа всегда даст злему духу возможность возобладать над ней. Также и шраваки: боясь круговорота рождений и смертей, они становятся жертвой чувств. Те же, что ушли от всех страхов и тревог, не связаны пятью желаниями. Цветы пристают к тем, у кого не развязаны узлы, но они летят мимо тех, у которых все узлы развязаны. (То есть когда в нас самих реализована пустота, ничто не возобладает над нами, ничто не пристанет к нам: ни грязь, ни цветков не найдут ничего, за что можно было бы зацепиться.)

Жизнь пустоты, как мы видим, — это жизнь неразличности; там солнце встает для злых и добрых, дождь проливается на справедливых и несправедливых. Различение же предназначено миру отдельных существований, где проходит наша относительная индивидуальная жизнь, но, если мы стремимся обрести обитель за пределами этого существования, где обретается истинный мир, мы должны стряхнуть всю пыль относительности и различения, которая окутала нас и

мучала так долго. Пустота не должна пугать нас, как об этом часто предупреждает и *Праджняпарамита сутра*.

Когда все сделано и все изречено,  
В конце увидишь ты:  
Тот бóльшую из всех вкушает благодать,  
Чей успокоен ум.<sup>1</sup>

Где обрести этот успокоенный ум? Это составляет величайшую религиозную проблему. Буддизм махаяны решительно отвечает: «В пустоте».

3. Согласно *Передаче Светильника* Дао-юаня, перед беседой Фа-жуна (594—657)<sup>2</sup> с Дао-синем, четвертым патриархом в Китае, птицы навещали его в пещере, где он медитировал, и приносили ему цветы. История обходит этот сюжет молчанием, но поздняя традиция обогатила его следующими подробностями: после этой беседы Фа-жун не получал больше цветочных приношений от своих пернатых поклонников. Мастер дзэн спрашивает: «Почему птицы приносили цветы до беседы Фа-жуна с четвертым патриархом? Почему перестали приносить после?» Фа-жун был великим знатоком праджняпарамиты, то есть учения о пустоте. Может быть, птицы приносили цветы потому, что он был святым, обладающим столь пустым сознанием? Но после беседы по какой-то причине он утратил свою святость и птицы перестали поклоняться ему? Не есть ли святость то же, что и пустота? Существует ли нечто в пустоте, что можно назвать святым? Когда пустота полностью реализована, не исчезают ли и святость, и божественность, и все прочее? Не есть

<sup>1</sup> Во Томас (1510—1566) — английский поэт. — *Прим. отв. ред.*

<sup>2</sup> Эта беседа приводится в первой части моих *Очерков о дзэн-буддизме*. С. 241—242. См. также С. 239—240 этой книги.

ли это состояние, полностью лишенное теней (*анабхаса*)?

Фа-яню из Уцзушаня был задан такой вопрос:

— Почему цветочные дары получал Фа-жун до беседы?

— Все мы восхищаемся богатыми и благородными, — ответил мастер.

— Почему приношения прекратились после беседы?

— Все мы недолюбливаем бедных и униженных.

Может быть, У-цзу имеет в виду, что Фа-жун был богат и потому любим всеми существами, принадлежащими этому миру, но, став бедным и пустым, не был более почитаем никем на земле?

Дао-цянь, ученик Вэнь-и (885—958), дал один и тот же ответ на эти два вопроса.

— Почему цветы приносились Фа-жуну до беседы?

— Ньютоу.

— Почему прекратились цветочные приношения после?

— Ньютоу.

Ньютоу — название горы, куда Фа-жун удалился для медитации. Значит ли это, что Фа-жун остался тем же старым монахом-отшельником, несмотря на пережитой им опыт? Или имеется в виду, что высшее основание вещей остается неизменным и вечно пустым, какие бы изменения и многообразие ни отличали его внешних проявлений? Взгляд дзэн на пассивность и пустоту, какие переживает в своем религиозном опыте буддист, проступает в случаях с Субхути и небесной девой, так же как и в комментариях относительно цветов, приносимых Фа-жуну.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Приведем еще несколько комментариев дзэн относительно беседы Фа-жуна с Дао-синем:

Монах спросил Дэ-шаня Ми:

— Что вы скажете о Ньютоу до беседы с четвертым патриархом?

Да-хуэй так пишет Чэнь Мин-чжуну, одному из своих мирских учеников:<sup>1</sup>

«Будда проповедовал все виды учений потому, что люди должны освободиться от множества мыслей. Если мы свободны от мыслей, нет нужды излагать какую-то доктрину. Поистине, доктрины не обладают субстанциальностью, да и мысли не имеют никакого определенного основания, из которого они возникают. Как доктрины, так и учения пусты по своей природе. Пустота составляет характер реальности.

— Когда приходит осень, листья желтеют и опадают.

— А после беседы?

— Когда приходит весна, луга зеленеют.

Тянь-чжу Шань так ответил на первый вопрос:

— Одинокая деревушка вдали от человеческих селений; далекую гору редко посещают друзья.

На второй:

— Осенний ветер шелестит в сосновой роще, что растет вдоль горной тропы; полная луна, яркая и спокойная, всю ночь освещает расписанный зал.

Сян-тянь Цзин на первый вопрос ответил:

— Укус зовет мух.

На второй:

— Дом покинут, в нем не осталось и тени живого существа.

Бао-фэн Цин на первый вопрос сказал:

— Он — другой простолоудин. (Буквально: Цзин-сань и Бянь-сы.)

На второй:

— Лицо его и голова покрыты грязью и пеплом.

Желающие понять, что значит в махаянском буддизме пустота, должны внимательно обдумать эти замечания древних мастеров относительно смысла беседы Дао-синя и Ньютоу.

<sup>1</sup> Из его *Изречений (юй-лу)*, XXIII.

Большинство буддистов в наши дни все же принимают эту пустоту за ничто и боятся приблизиться к ней. Те же, кто вскармливает в себе эту идею, путают средство с целью и принимают болезнь за лекарство. Сожалея о таких несчастных, мирянин Пан сказал так: „Не бойтесь впасть в пустоту, ибо это в конце концов не такая уж плохая вещь”. И еще: „Я прошу вас, считайте все вещи, о которых мыслите как о реальных, пустыми; никогда не считайте их действительными, ибо по природе своей они пусты”.

Если ты достигнешь глубокого прозрения этой истины, ты избавишься от своей злой кармы и неведения, преследующих тебя от века, и все твои сомнения растают, как кусок льда. Все учения Будды, содержащиеся в Трипитаке, — не более чем эта истина [о пустоте, которой учит Пан]. Если у тебя достаточно твердой веры, ты, без сомнения, реализуешь великую истину освобождения. Только пусть будет известно, что есть миг осознания того, что развязан высший узел, [который связывал тебя с относительностью].

Это — время, когда ты осознаешь, что нет различия между высказыванием Пана и учением Будды, изложенным в Трипитаке, нет ни различия, ни первого, ни последующего, ни больше, ни меньше; далее ты увидишь, что не существует таких вещей, как учения, мысли и прочее, [в реальность которых ты привык верить].

[В этот момент] все миры десяти сторон есть сама пустота, и нет того, кто так думает о них. Если же ты полагаешь, что есть, то это означает, что существует тот, кто проповедует пустоту, существует тот, кто внимает проповеди, а значит, есть все виды учений, которым внимает каждый, все виды мыслей, которые могут быть удостоверены [как реальные]. Если это истинно, то есть если существует внимание и удостоверение, то значит, что внутри существует тот, кто удостоверяет, снаружи существует то, что удостоверя-

ется. Тот, в ком не уничтожена эта болезнь [двойственности], согласно сутрам, думает, что существует реальный проповедник Дхармы, и поэтому оскверняет Будду, Дхарму, сангху. И еще, такие святотатцы заклеяны в сутрах потому, что они, веруя в реальность вещей, привержены понятию эго, личности, существа или творца жизни; или же, веруя в нереальность вещей, они также привержены представлению об эго, личности, существе, творце жизни. Эта двойкая приверженность бывает тогда, когда, как я уже говорил, утверждается [двойственная] вера в то, что внутри находится удостоверяющий, а снаружи — удостоверяемое. Сутры всегда предостерегают против двойственности...

Что же до твоего понимания коанов, уверяю тебя, ты уже твердо усвоил общую идею учения, но, боюсь, взор твой еще не проник достаточно глубоко в фундаментальный принцип буддизма. Эту ошибку обычно совершают новички. Если ты действительно понимаешь, что я имею в виду, отстранись от всего, что отличается односторонностью. Собери все утонченнейшие учения будд и патриархов, закрой их, отложи, попытайся всмотреться в то, как обстояли дела до прихода Будды Бхишмасварараджи.<sup>1</sup> Тогда ты будешь совершенным мастером всех учений. Будда говорит: „Те существа, что восхваляют колесницу Будды, падут на злые пути существования“. Если ты истинно осознаешь, что подобные вещи действительно происходят, ты сможешь употребить все, что я сказал здесь, [в своей повседневной жизни]. И тогда ты сможешь избежать плена вещей, но можешь и не бороться за освобождение. „Быть так“ или „не быть так“, или же „быть так и не быть так“ — все подойдет тебе. Все учения дзэн, все жизненные переживания станут столь же легко доступными твоему пониманию, сколь

<sup>1</sup> То есть до начала развертывания мира.

легко здоровый человек поднимает руку, а стрела летит из натянутого до предела лука. В этом нет искусных усилий — вещи следуют своему естественному порядку. Когда ты придешь к осознанию этого, ты поистине сможешь сказать, что не существует ни добра, ни зла, ни Будды, ни существ, ничего.

До тех же пор остерегайся делать слишком много утверждений, ибо ты можешь случайно обойти вниманием предостережение Юн-цзя: „Старайся не навлечь на себя достойное сожаления горестное существование чрезмерно смелым отрицанием закона причинности. Не позволяй неведению и распущенности завлечь тебя слишком далеко“. Когда основы утверждены, остальное придет само собой; состояние единственности будет реализовано так, что ты не узнаешь об этом».

## 2

Иппэн-сёнин (1239—1289), основатель направления *дзисю* в школе дзёдо, несколько раз упоминался в нашей книге. Когда-то он подвизался в учениках дзэн, но затем отдался своей миссии, которая заключалась в пропаганде нэмбуцу. Исполняя эту миссию, он проводил свою жизнь в постоянных путешествиях по стране, из одного ее конца в другой. Этот обычай непрерывных странствий стал впоследствии правилом для его последователей, которые следовали таким образом не только по стопам их основателя, но и самого Шакьямуни. Когда Иппэн почувствовал близость смерти, он велел сжечь все свои книги и рукописи, говоря, что единственно достойное сохранения после его ухода — это «Наму Амида Буцу», и ничего больше. Ниже приводится одно из нескольких сохранившихся его писем:<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Впервые собраны в 1763 г.

«Ты спрашиваешь меня о духовной позиции, которую должен ты занять относительно нэмбуцу. Все, что требуется от посвятившего себя нэмбуцу, — это произнесение „Наму Амида Буцу“, и у меня нет других наставлений для тебя. Говоря „Наму Амида Буцу“, ты обретишь духовный мир.

Все учения, что оставили нам мудрые и искушенные в науках, суть лишь множество указателей, служащих нашему спасению от всех форм заблуждений, которые мы взращиваем; все они, в общем-то, лишь временные лекарства. Последователь нэмбуцу в них не нуждается. Повторять нэмбуцу во всех обстоятельствах — этого достаточно.

Когда Куя-сёнина спросили однажды: „Как следует произносить нэмбуцу?“, — он ответил просто: „Оставьте!“<sup>1</sup> Дальнейших пояснений не последовало. Это слово записано в поэтическом собрании Сайгё, и, на мой взгляд, это — поистине золотое высказывание. „Оставьте!“ — вот все, что требуется от адепта нэмбуцу. Пусть оставит он ученость и мудрость, как и невежество; пусть оставит он все представления о добре, зле, богатстве и бедности, благородстве и низости, преисподней и рае, как и представления о всех видах сатори, которым учат различные школы буддизма. Отбросив все эти вносящие сумятицу представления и желания, пусть отдастся он полностью произнесению „Наму Амида Буцу!“ И это будет совершенно согласно с трансцендентальным обетом Амиды: повторять нэмбуцу вновь и вновь с совершенной сосредоточенностью мысли на нем одном. Тогда настанет момент, когда ты осознаешь, что, пока ты повторяешь „Наму Амида Буцу“, не существует ни Будды, ни тебя само-

<sup>1</sup> Приведу стихи Иппэна:

Когда покинут ум, покидающий тело,  
Мир не сбивает нас больше с пути,  
Мир, где живу я, завернутый в черную рясу монаха.

го, ни какого-либо рассуждения. Где бы ты ни нашел себя, в каком бы окружении ни оказался, дурном или хорошем, для тебя это все — Земля Чистоты; тебе нечего искать здесь, нечего разъяснять.

Каждое живое существо вместе с горами и реками, травой и деревьями, дующим ветром и бегущими волнами — все это пребывает в согласии, единстве с произношением нэмбуцу. Не одно только человечество соучаствует в трансцендентальном обете Амиды.

Если находишь трудным для понимания то, о чем я говорю, тогда оставь это, покинь вместе со всем остальным, не беспокоясь ни о чем, не планируя ничего, отдайся изначальному обету и тверди свое нэмбуцу. В каком бы состоянии сознания ты ни повторял его, спокойном или нет, произнесение „Наму Амида Буцу“ не противоречит изначальному обету, рожденному в трансцендентальной мудрости Амиды, оно совершенно соразмерно размаху его обета. Помимо же этого не о чем заботиться. Единственное мое желание — чтобы, вернувшись к первоначальным своим простоте и невинности, ты повторял нэмбуцу: „Наму Амида Буцу!“».

3

Гуэй-цзун Чжи-чжи жил в скромной хижине на горе Лу-шань.<sup>1</sup> Впервые прозрев истину дзэн, он сочинил стихи:

Если там вы не бывали, побывайте только раз;  
Хоть я там и был однажды — на лице  
улыбку вижу;

Брови ни к чему не нужны,  
Но без них — как некрасиво!

<sup>1</sup> Сюй чжуань, XVI.

Он был автором и следующего стихотворения, в котором столь точно выражает свое понимание пустоты; стихи не следует воспринимать как простое описание одинокой хижины, где живет он, вода компанию лишь с облаками.

Одинокая хижина на вершине, что вздымается среди  
тысяч других;  
На одной половине — старый монах, облако —  
на другой.

Прошлая ночь была бурной — облако унесло;  
Где уж ему сравниться с тихою жизнью старца.

## УКАЗАТЕЛЬ

- абхавасвабхава 365  
абхиджня 86  
*Абхидхармакоша* 293  
абхисамая 13  
абхога 366  
Авалокитешвара 165  
*Аватамсака сутра* 13—  
17, 35, 86  
Августин, св. 332  
авинашита 365  
авипранаша 294, 295, 298  
аджата 365  
адживачана 171, 313  
адхьяшая 198  
алакшана 365  
алаявиджняна 296, 301  
*Алмазная сутра*, см. *Вад-  
жраччхедика сутра* 181,  
183, 192, 196, 197  
Амида 151, 154, 159, 162,  
166, 175, 176, 314,  
320—324, 370  
Амитабха, см. Амида  
*Амитаюс сутра* 162, 163,  
182  
анабхаса 377  
анабхинивритти 365  
анабхогачарья 364  
Ананда 192  
анасрава 70  
анатман (или анатта) 305,  
335, 337  
андзин 351  
*Андзин кэцудзёсё* 192, 195,  
200, 201  
*Андзин Сёва* 316, 323, 324  
аништхита 365  
*Анракусю*, см. *Ань-лэ-цзи*  
анупалабдха 138  
анусмрити 162, 186  
анутпанна 365  
анутпаттикадхармакшанти  
279, 364, 365  
*Ань-лэ-цзи* 177, 189  
апратиштхити 372  
арьяджняна 14  
асамбхута 365  
асрава 70  
асти 109  
ачала 365  
ачинтьяджняна 370  
ачитта 62  
Бай-чжан 82, 83, 216—  
218, 354  
*Бай-чжан Цзин-гуэй* 354—  
358  
Бай-юнь Шоу-дуань 254  
Бао-мин Дао-чэн 246

Бао-нэн Жэнь-ян 142, 143, 246  
 Бао-хуа Сянь 256  
 Бао-чань Пу 257  
 Басё 250  
 Бернард, св. 336  
 Би-янь-цзи 98  
 бодхи 312, 314  
 Бодхидхарма 20, 22, 37—41, 54, 84  
 бодхисаттвачарья 339  
 Бонавентура, св. 331  
 Босацу нэмбуцу саммай кё 189  
 Боссюэ 317—319  
 буддханусмрити 13, 160  
 буддхата 130, 141, 145, 146, 302—305, 321  
 Букко-кокуси 35  
 бу лао инь го 217—219  
 бу мэй инь го 218, 219  
 бхаванамарга 294  
 Бхадрапала 174, 193, 194  
 Бхадрапала бодхисаттва сутра, см. Пратьютпанна самадхи сутра  
 Бхишмагарджитаниргошасвара 340  
 Бхишмасвара раджа 65, 380  
 бхута 19  
 Бэй-юань Тун 251  
 Бэнь-цзюэ Шоу-и 246

Ваджрагарбха 364  
 Ваджрасамадхи сутра 32  
 Ваджрарачхедика праджняпарамита сутра 42—45, 47, 55, 85, 326, 339  
 Вайдехи 162, 192

Вайрочана 80  
 Вайшали 22  
 Вань-шоу Чун-гуань 284  
 вашаваргин 13  
 ведана 340  
 виджняна 312, 340  
 виджняпти 293  
 виджняптика 313  
 Вималакирти 22, 374  
 Вималакиртинирдеша сутра 65, 372  
 випашьяна 61, 65  
 вирагата 345  
 вирья 338—340  
 Висуддхимагга 291, 292, 336, 337  
 Во Т. 376  
 Вулмэн Дж. 326  
 вьюха 172  
 вьюхасамадхи 172  
 Вэй-шань 82, 216, 245, 249, 252  
 Вэнь-и 377  
 Вэнь-чжунь 231, 232

Гандавьюха, см. Аватамсака  
 Гандхавати 341  
 Гао-фэн Юань-мяо 124, 135  
 Гийон Жанна-Мари Бувьер де ла Мотт 316—319  
 Гуан-фу Тань-чжан 256  
 Гуан-цзянь Ин 238  
 Гуань-ци 25  
 Гуань-ю У-дан 272  
 Гу-инь Цзин-цин 135, 136  
 гун-фу 68, 132, 135, 148  
 Гуэй-сун Дао-чуань 261  
 Гуэй-цзун Чжи-чжи 383

Гэнку 186  
 Гэнсин 179

Да-гуань 57  
 Дай-ань 82, 83  
 дайги 113, 146, 150  
 дай-и, см. дайги  
 Дайо-кокуси 68  
 Дайэ, см. Да-хуэй  
 Да-мэй Фа-чжан 245  
 дана 338  
 Дань-жань 243  
 Дань-юань 252  
 Дао-синь 376  
 Дао-у из Тяньхуана 88  
 Дао-у Юань-чжи 273—280  
 Дао-цян 377  
 Дао-чо 164, 177, 189  
 Дао-юань 217, 219, 220, 264  
 Дарума, см. Бодхидхарма даршанамарга 294  
 Да-тун Цзи 258  
 Да-хуэй 21—28, 31, 39, 66, 67, 93, 102, 105, 106, 134, 210, 272, 359, 378—381  
 Да-хуэй Бу-шуо 103, 134  
 Да-цзи юэ-цзан цзин 187  
 Дашабхумика сутра 364—369  
 Да-юй 51—53, 60, 67, 69  
 Да-юй Шоу-чжи 222, 223  
 Джатаки 290  
 Джеймс У. 29, 71  
 джняна 370  
 Джнянагупта 193

дзадзэн 354—358  
 дзёдо 168, 179, 180, 185, 186, 188—192, 195, 196, 199, 201, 203, 206, 210, 351, 363, 381  
 Дээмон 325, 326  
 дзирики 354  
 дзисю 381  
 Дээнкан сакусин 19, 102, 116, 139, 159, 360, 361  
 дзэнна, см. чань-на  
 Дин 74, 75  
 Догэн 273  
 Докутан 207  
 До-фу 214  
 Ду-вэн 128  
 Дун-сы 237, 238  
 Дун-фэнь Цзи-шань 88, 138—140  
 Дун-шань 24, 35, 94, 98, 99, 250, 327  
 дунь-цзяо 46  
 Ду-фэн Цзи-шань 138, 152, 153  
 Дхампада 290, 292, 293, 300  
 дхарани 149  
 Дхармагупта 190  
 дхармадхату 174, 192, 313, 363  
 Дхармакая 63, 86, 87  
 дхармата 303, 346  
 Дхармодгата 341—349  
 дхьяна 61, 86, 133, 338  
 Дэ-и из Мэншаня 116—120, 124  
 Дэн Инь-фэн 81, 82  
 Дэ-шань Ми 377  
 Дэ-шань Сюань-цзянь 47—50, 57, 326

Дэ-шао 157  
дянь-синь 47

Жерсон Джон 332  
Жизнеописание знамени-  
тых мастеров дзэн эпо-  
хи Мин 136, 138, 140,  
152, 158, 160  
Жэнь тянь янь му 87

Записи о передаче Светиль-  
ника 38, 207, 213, 229,  
271, 326, 327, 376

И-ань Чжэнь 102  
Иов 322  
Иппэн-сёнин 198, 328,  
329, 381—383  
Исайя 336  
Итирэн-ин 323, 325  
и-туань, см. и-цин  
И-хай 215  
И-хуай 220  
и-цин 121, 138, 146, 148,  
150  
йогачара 49

Калираджа 339  
Кальдерон 302  
Кангё 169  
Каннон сутра 278  
кармавиджняна 19  
кармадана 223  
каруна 300, 307  
Кашьяпа 116  
Китибэй 315, 316

Книга о практике и реали-  
зации 357  
Комментарий на Дашаб-  
хумика сутру 163  
Косан Готто 212  
Кун-гу Цзин-лун, см. Кун-  
гу Цзин-хун  
Кун-гу Цзин-хун 106, 140,  
142, 157, 158, 160, 188  
куфу, см. гун-фу  
кушаламула 290  
Куя-сёнин 382  
кшанты 31, 338, 340, 367  
Кшантивадин 339  
кэнсё 29  
Кэ-цинь Фо-гуо 146, 233—  
235, 239, 240

Лай из Чучжоу 121  
Ланкаватара сутра 10, 13,  
289, 372  
Ли-лоу 89  
Лин-тао 221  
Лин-цзюань Юань 272  
Лин-шу Жу-минь 254  
Линь-цзи 13, 25, 50—53,  
59, 63, 67, 69, 74, 96,  
246, 262, 324  
Лин-юань 228  
Лин-юнь 239  
Ли Сюань-цзяо 29  
Локаракша 163  
Лоу-цзя-цянь 174, 193  
Ло-хань Жэнь 270  
Лунтань, см. Чун-синь  
Лун-я Чжу-дун 246, 250,  
262  
Лу Цзи-и 21  
Лу-цзю 22

Лэ-бу 250  
Лэ-дань Фа-хуэй 262  
Лэн-янь сутра, см. Сад-  
дхармапундарика сутра  
Лэ-тань Хуай-дэн 221  
Лян-цзе, см. Дун-шань  
Лян-шань Юань-гуань 245

Магадха 22  
Мака-сикан 179  
Малая Сукхавативьюха,  
см. Амитаюс сутра  
манасикара 163, 182  
Манджушри 22, 312—314,  
170, 171, 173, 374  
мановиджняна 365  
Мань-то-ло-сянь 170—174  
Мара 343  
Маттосё 202, 320, 321  
Махавьютпатти 160  
Ма-цзю 23, 54, 81, 85, 95,  
245, 259—261  
мёго, см. намадхя  
Милиндапаньха 290  
Мин (монах) 45, 95  
мин-хао, см. намадхя  
Мин-цзяо 220  
мокша 13  
Молинос 330  
мо-мо цань цзю 140  
мондо, см. также мэнь-да  
96  
Мо-хэ чжи-гуань, см. Мака-  
сикан  
Муламадхьямака-карика  
293—295  
Мумонкан, см. У-мэнь-гу-  
ань  
Му-чжоу 75—77, 90

Му-чжоу Цзун 245, 263  
Мэн-шань 126—128  
мэнь-да 111  
Мяо, см. Гао-фэн Юань-  
мяо  
Мяо-си, см. Да-хуэй  
Мяо-цзун 31

Нагарджуна 163, 293, 295,  
306  
намадхя 162, 209, 210  
на-мо-о-ми-то-фо, см. На-  
му Амида Будду  
Наму Амида Будду 138,  
158, 184, 186, 195,  
197—204, 352, 381  
Нань-дай Цинь 255  
Нань-чуань 95  
Нань-юэ Сы 54, 80  
нарака 197  
насти 109  
Ната 126  
ниродха 345  
нитирэн, школа 131  
Ньютоу, см. Фа-жун Ньютоу  
нянь 163, 175, 177, 178,  
186, 187

Общество Белого Лотоса  
151  
Оратэгама 146, 147, 200,  
207

Павел, св. 47  
Пан-юнь 251  
паравритти 20  
парамита 338

парикальпа 269  
паринирвана 368  
Петруччи 330  
Пин-тянь Старший 103  
По-цзао-до 229—231  
праджнопая 365  
праджня 86, 87, 300, 338,  
370  
праджняпарамита 14, 340,  
363, 372  
*Праджняпарамита сутра*  
372, 376  
Праджнятала 226  
пранидхана 5, 300  
пратитьясамутпада 194, 290  
пратиштхита 372  
*Пратьютпанна самадхи*  
*сутра* 163, 169, 174,  
193, 194  
пратьятмарьяджняна 372  
*Пундарика*, см. *Саддхар-*  
*мапундарика сутра*  
пурвакармавиपाка 347  
Пу чжао 272  
пэнь ди и фа 133

Рейсбрук 310  
Риндзай, см. Линь-цзи  
Ролл Ричард 316, 322, 349  
рупа 340  
рупакая 346

сабхогакарма 369  
Садапрарудита 340—349  
*Саддхармапундарика сут-*  
*ра* 32, 161, 165, 357  
Сайгё 382  
самадхи 172, 190, 191

самбодхи 13  
самбхара 365  
самджня 340  
*Самьютта никая* 291  
сангха 160  
Сангхапала 171, 172  
сансара 138, 208  
санскара 340  
сань-дай 284  
сань-цин, см. и-цин  
Сань-шэн Хуэй-жэнь 254  
*Сапташатика праджняпа-*  
*рамита сутра* 170, 171,  
173, 312—314  
Сасаки Гэсё 330, 331  
свабхава 297, 302, 304  
свапратьятмарьяджняна-га-  
тигочара 13  
Свободного духа, секта 309—  
312  
Святого Пути, школа 320,  
334  
Северная школа дзэн 46  
Сёити-кокуси 71  
сёмё 164, 168, 178, 206  
Си-гэн 210  
син-буддизм 196, 201, 305,  
325, 335, 351  
сингон 131  
Синран-сёнин 191, 201,  
202, 320, 321, 326, 334  
Син-хуа 88, 254  
синь 148  
скандха 19, 292  
Сокуо 208  
сото 131  
Субхути 22, 340, 374  
Су Дун-по 215  
Судхана 15, 16  
*Сукхавативьюха сутра* 162

Сумеру 35, 95, 227, 284,  
358  
*Сутра Помоста* 41, 43,  
65, 66  
Сучандра 15, 16  
Сы-синь У-синь из Хуан-  
луна 18  
*Сэндзякусю* 187, 190  
Сю 121, 122  
Сюань-су из Хаолия 244  
Сюань-цзяо 65  
Сюань-цэ 65, 66  
Сюань-ша 89, 239, 248  
Сюй-чжоу 120  
*Сюй чжуань дэн лу* 213  
Сюэ-доу 142, 271, 281  
Сюэ-фэн 25, 157, 248  
Сюэ-янь 120, 124, 125  
Сян-линь Чэнь-юань 266  
Сян-янь 249, 250

Тай-юань 280  
*Таннисё* 326, 334  
Тань-луань 352  
тарики 320, 370  
Татхагата 154, 194, 321,  
345—348  
татхагатагарбха 301  
татхата 170, 345  
Тиссо 350  
Тися-дайси, см. Чжи-чжэ  
да-ши  
токи-но-гэ 213  
Торэй 359  
Тоу-цзы Да-тун 248  
Тофукудзи 71  
Туй-гэн 120  
Туй-инь 107—109  
тьяга 161

Тянь-жу Вэй-цзэ 153, 166  
Тянь-и Хуэй-дун 258  
Тянь-лун 13  
Тянь-му Мань 253  
Тянь-нин 25  
тяньтай 65, 131, 161  
*Тянь-тай чжи гуань* 357  
Тянь-ци Шуэй 136  
Тянь-чжу Чун-хуэй 259  
Тянь-шань Цюн 124—128

У (монах) 126  
У-вэнь Цун из Сэншаня  
128—130  
*Удзё-ёсю* 179  
У-е из Фэнчжоу 81  
У мэнь гуань 271, 283—  
287  
упая-каушалья 252, 348  
У-чжоу Ши-фань 120  
У-чжунь 123

Фа-дэн 224  
Фа-жун Нютоу 376, 377  
Фа-чуань из Цзяншаня 33  
Фа-янь из Дайбина 228  
Фа-янь из Уцзушаня 116,  
208, 233—235, 361, 377  
Фо-гуо, см. Кэ-цинъ Фо-  
гуо  
Фо-дэн Шоу-сюнь 238—  
240  
Фо-цзянь 210, 253  
Франциск, св. 67, 68  
Фу из Тайюаня 277  
Фу-цин Вэй 266  
Фэн-сюэ 89  
Фэн-чжоу У-е 260

Фэнь-фэнь-жань 140  
Фэн-ян 245

Хай 260  
хайку, см. хокку  
хакарай 320, 324  
Хакуин 110, 146, 147, 166—  
168, 206—208, 212,  
213  
Хао 215  
хокку 250  
Хонэн-сёнин 179, 180, 195,  
210, 333, 352  
Хото 328  
Хуай-гань 179, 186, 187  
Хуай-жан 243  
Хуан-бо 50—53, 58, 63, 69  
Хуан-лун 118, 120  
Хуань-чжу 155  
Хуань-шань 116  
хуа-тоу 111, 214  
Хун-жэнь 42, 58, 334  
Хун-чжи 359  
Хуэй-ань 243  
Хуэй из Дунсы 237  
Хуэй-кай 283  
Хуэй-кэ 29, 37—41, 58  
Хуэй-лан 327  
Хуэй-нань 214, 219  
Хуэй-нэн 35, 36, 41—47,  
54, 55, 58, 63, 79, 80,  
95, 334  
Хуэй-тан Цзу-синь 214  
Хуэй-хай, см. Хай  
Хуэй-цинь Фо-цзянь 235—  
238  
Хуэй-чжао из Шуманя 327  
Хуэй-чжун 85  
Хуэй-юань 151, 213

Хуэй-юань суй-ляо 116, 145  
Хэй-шуэй Чжэн-цзин 265  
Хэкигансю, см. также Би  
янь цзи 98, 271  
Хякудзё, см. Бай-чжан

Цаоци 65, 233  
Цзин-бин Лин-цзунь 69,  
261  
Цзин-гуан 103  
Цзин-фу Жи-юй 267  
Цзин-цзы яо-ю 211  
Цзин-цэнь из Чжанша 79,  
224  
Цзин-шань Дао-цинь 246  
Цзи-юань 111  
цзо-чань, см. дзадзэн  
Цзо-чань И 61  
Цзу-инь Цзюй-нэ 226, 227  
Цзун И 354, 355  
Цзун-ми 29  
Цзу-цзин 103  
Цзюй-нэ, см. Цзу-инь  
Цзюй-нэ  
Цзю-фэн Пу-мань 245  
цзянлин 83, 118  
цзянь-син, см. кэнсё  
цзянь-цзяо 46  
Цзянь-юань 273—280  
Цзяо красноносый 126  
цзя-ша 222  
Ци-ань из Яньгуаня 80  
Ци из Юньцзюй 215  
Цин-юань Фо-янь 227  
Цуй-вэй У-сяо 248, 261,  
262  
Цуйянь 223  
Цунлин 267  
Цы-мин 211

Чан из Хунани 251  
Чань гуань цэ-цзинь, см.  
Дзэнкан сакусин  
Чань линь лэй цзю 270  
чань-на, см. также дхьяна  
354  
чань-пань 262  
чарья 172  
четаитва 293  
четана 293  
Чжан-бэй Шань 266  
Чжан Мин-юань 272  
Чжан-чже 120  
Чжао-бянь 33  
Чжао-мин Цзэ 265  
Чжао-чжоу 57, 88, 95, 101,  
103, 107, 119, 212, 236,  
285  
чжи 29  
Чжи-жу из Цисяня 216  
Чжи Лоу-цзя-чань 193  
Чжи-мэнь 99  
Чжи-цан 260  
чжи-ци 182  
Чжи-чжэ 161  
Чжуань Гуэй 263  
Чжу-хун, см. Дзэнкан са-  
кусин  
Чжэн-у Сюн-юн 213  
Чжэнь-жу Дао-жэнь 93  
Чжэнь-жу из Вэйшаня 231  
Чжэнь-лань 328  
Чжэнь-цзин из Цзюфэна  
210, 231, 232  
Чжэнь-цзюэ Шэн 233  
Чистая Земля, школа, см.  
дзёдо  
читта 365  
Чун-синь 47, 48, 63  
Чу-шань Шао-цзи 137, 153

чэн-мин, см. сёмё  
Чэн-синь Цун 264

Шакрадевендра 343, 374  
Шакьямуни 22, 162, 290,  
333, 351  
шаматха 65  
Шан-цзюань Гу 267  
Шань-дао 83, 176, 180,  
186  
Шань-чжао из Фэнъяня 87  
Шаолинь 22, 41  
Шарипутра 312—314, 375  
Ши-гуан 227  
шила 86, 160  
Шильпабхиджня 16  
Ши-мэнь Цзун 251  
Ши-тоу Си-цзянь 81, 83,  
246, 327, 328  
Ши-тянь Фа-сюнь 143  
Ши-у Цин-хун 217  
Ши-фань 120  
Ши-шуан Син-кун 251  
Ши-шуан Цин-чжу 255  
Шоу-дуань из Байюня 225  
Шоу-шань Ши-чжи 89,  
207  
шуньята 55, 336, 337,  
372  
Шуэй-лао 23, 247  
Шэнь-сю 35, 41—43, 334  
Шюнь-хуэй 29

экавьяхасамадхи 172  
экагра 62, 113  
экамухуртена 35  
эканимитта 172  
экачитта 203

Энгакудзи 343  
Энгу 207, 208  
Эндзо 207  
Эсин-ин 209

Юань из Шуаншаня 121  
Юань-сянь из Гушаня 211  
Юань-тун из Фаюня 355,  
356  
Юань-у 28, 98, 271, 272  
Юань-у Фо-гуо, см. Кэ-  
цинъ Фо-гуо  
Юань-чжоу Сюэ-янь Цзу-  
цинъ 120—124  
Южная школа дзэн 46  
Юн из Дуньшаня 227  
Юн-цзя 381  
Юнь-гай Чжи-юн 264  
Юнь-мэнь 24—26, 75—  
77, 89, 95, 99, 104, 115,  
252, 271  
Юнь-мэнь Дао-синь 254,  
255

Юнь-фэн Вэнь-юэ 128, 222,  
223  
Юнь-янь 273, 274  
Ю-тань 140, 159  
Юэ-дин Дао-лунь 256  
Юэ-шань 128, 273

Ян-мин Янь-шоу 156, 157  
Ян-цзи 210, 224, 225  
Ян-шань 86, 87, 216, 237,  
245, 252  
Ян-шань Юн 258  
Янь из Гушаня 25  
Янь-цзяо Да-ши 255  
Яо-шань 327, 328  
ятхабхутам 329, 363  
ятхаватта, см. татхата

D'Aygaliers A. Wautier 310  
Nicholson R. A. 189  
Warren H. C. 291  
Poussin L. de la Vallée 310

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие издателя . . . . .	7
Предисловие автора к первому изданию . . . . .	10
Очерк первый. ПРАКТИКА КОАНОВ КАК ПУТЬ К РЕАЛИЗАЦИИ САТОРИ, ИЛИ ДОСТИЖЕНИЮ ПРОСВЕТЛЕНИЯ. . . . .	12
Часть I . . . . .	12
1. Опыт за пределами знания. — 2. Значение сатори в дзэн. — 3. Главные особенности сатори. — 4. Психологические условия достижения сатори до введения системы коанов. Конкретные примеры. — 5. Факторы, определяющие опыт дзэн. — 6. Психологические предпосылки и содержание опыта дзэн. — 7. Техника дисциплины дзэн на раннем этапе его истории. — 8. Развитие системы коанов и ее значение. — 9. Практические советы для решения коанов. — 10. Общие выводы о практике коанов. — 11. Личные свидетельства об опыте дзэн. — 12. Важность духа вопрошания и действие этого духа . . . . .	151
Часть II . . . . .	151
1. Практика коанов и нэмбуцу. — 2. Нэмбуцу (нянь-фо) и сёмё (чэн-мин). — 3. Значение сёмё («произнесение имени») в школе дзёдо. — 4. Психология сёмё и отношение его к практике коанов. — 5. Цель практики нэмбуцу. — 6. Мистицизм нэмбуцу и произнесение имени. — 7. Опыт и теоретизация. — 8. Воззрения Хакуина на коан и нэмбуцу . . . . .	212
Приложения . . . . .	213

Очерк второй. ТАЙНОЕ ПОСЛАНИЕ БОДХИ-ДЖАРМЫ, ИЛИ СОДЕРЖАНИЕ ОПЫТА ДЗЭН . . . . .	241
Очерк третий. ДВА УЧЕБНИКА ДЗЭН: БИ-ЯНЬ-ЦЗИ И У-МЭНЬ-ГУАНЬ . . . . .	271
I. Би янь цзи . . . . .	271
II. Случай № 55. Дао-у и Цзянь-юань посещают семью для оплакивания умершего . . . . .	273
III. У-мэнь-гуань . . . . .	283
Очерк четвертый. ПАССИВНОСТЬ В БУДДИЙСКОЙ ЖИЗНИ . . . . .	288
Предварительные замечания . . . . .	288
I. Учение о карме. — Понятие «самости». — Теория кармы в буддизме махаяны . . . . .	301
II. Развитие идеи греха в буддизме. — Реальность, лежащая за пределами «самости». — Новая степень развития буддизма . . . . .	307
III. Психология пассивности. — Абсолютная пассивность и либертинизм. — Описание пассивной жизни. — Пассивность и буддизм Чистой Земли. — Пассивность есть приятие жизни как она есть. — Неведение и пассивность. — Бессамость и пустота . . . . .	337
IV. Пассивность и терпение, или смирение. — История Садапрудиты . . . . .	349
V. Молитва и нэмбуцу. — Практика дзадзэн и пассивность. — Роль коана в дзэн . . . . .	363
VI. Совершенство пассивности в буддийской жизни. — Пустота и жизнь в дзэн . . . . .	377
Приложения . . . . .	378
Указатель . . . . .	385

*Научное издание*

Дайсэцу Тэйтаро Судзюки  
ОЧЕРКИ О ДЗЭН-БУДДИЗМЕ  
(вторая часть)

Редактор издательства Л. А. Бабушкина  
Художник П. Палей  
Технический редактор И. М. Кашеварова  
Компьютерная верстка Л. Н. Напольской

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.  
Сдано в набор 25.02.2004. Подписано в печать 01.06.2004  
Формат 84х108 1/32. Бумага офсетная  
Гарнитура Академическая. Печать офсетная  
Усл. печ. л. 21. Уч.-изд. л. 17,3. Тираж 2000 экз.  
Тип. зак. № 4086. С 102

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1  
main@nauka.nw.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов во ФГУП ИПК  
«Ульяновский Дом печати». 432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

ISBN 5-02-026865-8



# Очерки О ДЗЭН- БУДДИЗМЕ

**Данная книга – одна из первых работ  
известного японского ученого,  
популяризатора дзэн-буддизма Судзуки  
Дайсэцу Тэйтаро.**

Во второй части своих «Очерков о дзэн-буддизме» Д.Т.Судзуки вновь обращается к популярной дальневосточной школе буддизма. На этот раз объектом рассмотрения известного японского ученого становится феномен коана. Исследуя этот важный элемент дзэнской практики, который мастера дзэн вот уже на протяжении столетий применяют для того, чтобы помочь своим ученикам достичь пробужденного состояния, автор разбирает историю зарождения и развития коана, сопоставляет коан с дисциплиной повторения имени Будды Амида, развитой в японской школе дзёдо (Чистая Земля). Кроме этого, он приводит оригинальную классификацию дзэнских ответов на ключевой вопрос-коан о смысле прихода Бодхидхармы с Запада, а также размышляет о психологии пассивности в буддийской жизни.

