

АЛЛАН Б. УОТТС

**„ДЗЕН-БУДИЗМ — ЧТО
ЭТО ТАКОЕ“**

История и практика

Нью-Йорк, 1975.

**Центр методов духовного развития
„Исток“**

Москва, 1993.

АЛЛАН Б. УОТТС

„ДЗЕН-БУДИЗМ — ЧТО
ЭТО ТАКОЕ“

История и практика

Нью-Йорк, 1975.

Центр методов духовного развития
„Исток“

Москва, 1993.

СОДЕРЖАНИЕ

Часть 1. Происхождение и история

Глава 1. Философия Дао	3
Глава 2. Происхождение Буддизма	18
Глава 3. Буддизм Махаяны	34
Глава 4. Возникновение и развитие Дзена	45

Часть 2. Теория и практика

Глава 1. «Пустой и чудесный»	47
Глава 2. «Сидеть спокойно, ничего не делая»	55
Глава 3. Дза — Дзен и коаны	64
Глава 4. Дзен в искусстве	69
Приложение. Письмо Такуана	81

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Происхождение и история.

Глава 1.

Философия Дао.

Дзен-буддизм — это образ жизни и взгляд на жизнь, который нельзя свести к какой-либо формальной категории современной западной мысли. Это не религия и не философия, не психология и не наука. Это образец того, что в Индии и в Китае называют «путь освобождения», и в этом смысле дзен-буддизм тождествен Даосизму, Веданте и Йоге. Дзен-буддизм не поддается положительному определению. Путь освобождения можно описать лишь косвенно, указывая на то, чем он не является, подобно тому, как скульптор обнажает образ, удаляя лишние пласты мрамора.

Большинство затруднений и загадок, встающих перед западными последователями Дзена, объясняется их незнанием с китайским методом мышления, который решительно отличается от нашего. Именно поэтому, если мы хотим критически отнестись к нашей европейской идеологии, он представляет для нас особый интерес. Трудность здесь состоит не в том, чтобы овладеть какими-то новыми идеями, отличающимися от наших так, как например философия Канта отличается от философии Декарта, или взгляды кальвинистов от взглядов католика. Задача заключается в том, чтобы уловить и оценить различие в основных предпосылках мысли и в самом методе мышления.

Причиной, по которой Дзен и Даосизм представляют на первый взгляд загадку для европейского ума, является наше ограниченное представление о человеческом познании. Мы считаем знанием только то, что Даосизм назвал бы условным конвенциональным значением.

Мы не чувствуем, что знаем нечто, пока не можем представить себе это самим в словах или в какой-нибудь другой знакомой кон-

венциональной системе, например, математических или музыкальных символах. Такое значение называется конвенциональным или условным, потому что оно есть вопрос общественного соглашения — договоренности относительно средств общения. Как люди, разговаривающие на одном языке, имеют молчаливую договоренность относительно того, какое слово заменяет какой предмет, точно также члены любого общества и любой культуры объединены узлами общения, покоящимися на всякого рода соглашениях относительно классификации и сценки предметов и действий.

Поэтому, например, задача воспитания состоит в том, чтобы приспособить детей к жизни в обществе, внушив им необходимость изучать и воспринимать коды этого общества, условности и правила общения, которыми оно скрепляется. Таким кодом является, во-первых, язык, на котором говорят его члены. Ребенка учат, что «дерево», а не «бужун» является условным знаком для данного предмета. Нетрудно понять, что незванный данный предмет не есть дерево на самом деле, что назвать данный предмет деревом — дело условное, вопрос конвенции. Менее очевидно, что конвенция предопределяет также границы того предмета, к которому привязано данное слово. Ведь ребенка учат не только тому, какое слово должно определять какой предмет, но также тому, как ему условно, в себе, отделять предметы друг от друга, проводить границы внутри каждодневного опыта. Так, научная конвенция определяет, является ли угорь рыбой или змеей, а грамматическая конвенция устанавливает, что из нашего опыта следует называть предметами, а что действиями или состояниями. Как условны эти конвенции видно, например, из такого вопроса: «Что происходит с моим кулачком, (существительное-предмет) когда я открываю ладонь?». Здесь предмет чудесным образом исчезает, потому что действие было замаскировано принадлежностью к части речи, обычно связанной с предметом. В английском языке отчетливо выступает различие между предметами и действиями, хотя и не всегда логически обоснованное, а в китайском языке многие слова являются одновременно и глаголами и существительными, так что человеку, мыслящему по-китайски, нетрудно видеть, что предметы являются также и действиями, что наш мир совокупность скорее процессов, чем сущностей.

Кроме языка ребенок должен воспринимать многие разновидности кодов, ибо необходимость существования требует соглашения относительно кодов закона и морали, этики и искусства, кодов веса, меры, чисел и в первую очередь ролей. Нам трудно общаться друг с другом, если мы не можем идентифицировать себя в терминах какого-нибудь амплуа: отец, учитель, рабочий, художник, джентельмен, спортсмен и т. д. В той степени, в какой мы идентифицируем себя с этими стереотипами и связанными с ними правилами поведения, мы и сами ощущаем, что на самом деле яв-

ляемся чем-то, потому что окружающим легко воспринимать нас, т. е. идентифицировать нас и чувствовать что мы у них «под контролем». Разговор двух незнакомых людей где-нибудь в гостях всегда очень неловок, если хозяин не идентифицирует их ролей, представляя их друг другу, ибо оба они не знают, какие правила общения и поведения следует в данном случае соблюдать.

Опять же легко заметить конвенциональный характер любых ролей. Человек, который является отцом, может быть и доктором, и художником, а также служащим и братом.

И очевидно, что даже совокупность всех этих амплуа далеко не исчерпывает самого человека, хотя и помещает его в какую-то графу поверхностной классификации. Но есть конвенции, которые определяют идентификацию самой личности, они носят более тонкий характер и гораздо менее очевидны. Мы научаемся весьма глубоко, хотя и не столь явно отождествлять себя со столь — же конвенциональным представлением о своем «Я». Ибо конвенциональное «я» или личность, образуется главным образом, как сумма отдельных, разрозненных воспоминаний, накопленных с момента рождения. В соответствии с конвенцией, «я» — это не просто то, что я делаю сейчас: «я» — это то, что я уже сделал, так что моя конвенционально обработанная версия своего прошлого может оказаться более реальным «я», чем то, что я есть в данный момент. Ведь то, что я есть — так мимолетно, неосвязаемо, а то, чем я был, является фиксированным и окончательным. Оно может служить твердой основой для предсказаний о том, чем я буду в будущем. Но таким образом получается, что я более прочно идентифицирую себя с тем, чего уже нет, чем с тем, что есть на самом деле.

Очень важно осознать, что воспоминания и эпизоды из прошлого, которые образуют историю человеческой личности, не более чем условный отбор. Из действительного бесконечного ряда событий и переживаний выбираются лишь некоторые и абстрагируются как наиболее важные, причем важность их, конечно, определяется конвенциональными мерками. Ибо сама природа конвенционального знания заключается в том, что она есть система абстракций. Она состоит из знаков и символов, в которых предметы и события сводятся к их самым общим значениям, как например, китайский иероглиф «жизнь» означает «человек», потому что является самым упрощенным и обобщенным изображением человеческой фигуры.

Это же относится и к словам, не являющимся иероглифами. Каждое из слов: человек, рыба, звезда, цветок, бежать, радость — указывает на некий класс предметов и действий, а они обнаруживают свою принадлежность к данному классу с помощью простейших определений, отвлеченных от сложного целого, которое представляют собой сами эти явления.

Таким образом, абстракция — почти необходимость общения, ибо она дает нам возможность оформить свой опыт с помощью несложного и быстрого производимого «охватывания» умом.

Когда мы говорим, что не можем думать одновременно о двух разных вещах — это все равно, что сказать, океан не может быть выпит залпом. Его, мол, нужно пить стаканами и осушать постепенно. Абстракция и конвенциональные знаки подобны таким стаканам: они раздробляют опыт на единицы, достаточно элементарные для того, чтобы воспринимать их по очереди, одну за другой.

Так, в общении с помощью конвенциональных знаков, представляется нам мир в абстрактном, линейном переводе.

А ведь в жизни мы видим мир, где на самом деле все происходит «сразу», одновременно, и его конкретная реальность никак не поддается адекватному выражению в этих абстрактных символах. Адекватное описание малейшей горсти пыли, при таком способе, заняло бы бесконечно много времени, так как пришлось бы по очереди описывать все пылинки, образующие целое.

Линейный «неодновременный» характер речи и мысли особенно отчетливо выступает во всех языках, где есть алфавит, и опыт выражается длинной цепочкой букв. Трудно сказать, почему мы вынуждены общаться с другими (разговаривать) и с самим собой (думать) этим «неодновременным» способом. Сама жизнь происходит отнюдь не таким неуклюжим, линейным путем, и наш собственный организм не прожил бы ни минуты, если бы давал себе в мыслях отчет о каждом вздохе, каждом ударе сердца, каждом нервном импульсе и т. д.

Но для того, чтобы объяснить, как это происходит, полезно проанализировать зрительное восприятие, которое представляет собой близкую аналогию процесса мышления. Мы владеем двумя видами зрения — центральным и периферийным, которое можно сравнить с двумя освещениями: направленным лучом и рассеянным. Центральное зрение необходимо для тщательной работы, чтения, — тогда наши глаза, как луч прожектора, направляются последовательно на каждый участок текста. Периферийное зрение менее сознательно, не так ярко. Мы пользуемся им в темноте и тогда, когда бессознательно замечаем предметы и движения, не лежащие на прямой нашего центрального зрения. В отличие от луча прожектора это зрение захватывает несколько предметов одновременно.

Итак, существует аналогия, а может быть, больше, чем аналогия, между центральным зрением и сознательным, «неодновременным» процессом и периферийным зрением, и тем весьма таинственным процессом, который позволяет нам регулировать невероятно сложный аппарат тела без всякого участия мысли. Следует оговорить, что мы называем наш организм сложным, когда пы-

таемся понять его в терминах линейного мышления неотделимого от слов и понятий. Но эта сложность принадлежит не столько нашему телу, сколько попыткам постичь его этим методом. Это все равно, что попытаться разглядеть обстановку большой квартиры с помощью одного единственного луча. Это также трудно, как написать не из чашки, а из вилки. Вообще для европейского сознания характерно представление, что мы не знаем как следует того, чего не можем выразить или передать другим в виде линейных знаков, т. е. мыслей и слов. Мы как гости на балу, стоящие по стеночке, которые не рискуют танцевать, пока им не нарисуют схему движения танца, т. е. гости, не умеющие воспринять танец «чутьем».

Мы почему-то не полагаемся на периферийное знание нашего сознания и недостаточно пользуемся им.

Это не значит, что на Западе вообще не умеют пользоваться «периферийным сознанием». Мы все время прибегаем к нему; каждый художник, работник или спортсмен особенно нуждаются в специфическом развитии этой способности. Но этот тип сознания в научном и философском обиходе не признается. Мы только-только начинаем оценивать его возможности и нам редко, почти никогда, не приходит в голову, что одна из самых важных областей его применения это то «познание реальной действительности», которого мы стремимся достигнуть с помощью громоздких конструкций теологии, метафизики и логики.

В древнем Китае существовало две «философские» традиции дополняющие друг друга: Конфуцианство и Даосизм. Не входя в подробности можно сказать, что первое учение занимается языковыми, этическими и ритуальными конвенциями, которые обеспечивают общество системами коммуникаций, т. е. его область — конвенциональное знание, и под знаком конфуцианства воспитываются дети, так, чтобы их своенравный и капризный нрав уложить в прокрустово ложе общественного порядка. Индивидуум находит себя и свое место в обществе с помощью формул Конфуция.

В противоположность Конфуцианству Даосизм, в основном, предмет внимания старости и особенно тех, кто покидает активную жизнь в обществе. Их отказ от жизни в обществе есть как бы символическое отражение внутреннего освобождения от ограничивающего воздействия конвенционального стандарта мышления и поведения. Ибо для Даосизма главное — это неконвенциональное значение; его интересует восприятие жизни не в абстрактных, линейных терминах мышления, а прямое, непосредственное.

Таким образом, Конфуцианство осуществляет социально необходимую функцию — втискивание природной спонтанности жизни в жесткие рамки конвенции. Эта цель достигается не только ценой конфликта и страдания, но и ценой утраты той неподражаемой

естественности и «самонеосознаваемости», которыми мы так лю- и мудрецов. Задача Даосизма — исправить неизбежный вред, наносимый этой дисциплиной, и не только восстановить, но и разбуемся в детях, и которые лишь изредка возрождаются у святых вить природную спонтанность, которая имеет в китайском языке особое название «самособойность». Ибо спонтанность ребенка, как и все в ребенке — черта детства. Воспитание культивирует в нем не спонтанность, а косность. В некоторых натурах конфликт между социальной конвенцией и природной, подавленной спонтанностью так велик, что выливается в преступление.

Безумие нравов — вот цена, которую мы платим за преимущества общественного порядка, в остальном совершенно несомненные.

Тем не менее ни в коем случае не следует понимать даосизм как революцию против конвенции, хотр это учение и использовалось иногда для ее прикрытия. Даосизм — это путь освобождения, а освобождения нервзя достичь с помощью революции. Всем известно, что революция, как правило, порождает тиранию хуже той, которув она ниспровергла. Быть свободным от конвенции — не значит восставать против нее; это значит — не обольщаться ей и вместо того, чтобы быть инструментом в ее руках, уметь пользоваться ею как инструментом.

На Западе нет общепринятого института, соответствующего Даосизму, потому что наша иудейско-христианская традиция отождествляет Абсолют-Бога — с конвенциями морального и логического порядка. И это можно считать величайшим несчастьем для культуры, так как отягощает социальный порядок чрезмерными авторитетами, вызывая те самые революции против религий и традиций, которыми так богата история Запада. Ведь одно дело сознавать себя в разладе с санкционированными обществом конвенциями, а совсем другое — чувствовать, что ты во вражде с самими основами и корнями бытия, с Абсолютом. Это чувство порождает такое непомерное ощущение вины, что оно стремится найти себе выход или в отрицании своей собственной природы или в бунте против Бога. Поскольку первое совершенно невозможно — как нельзя укусить себя за локоть, а также попытки примирения, как исповедь, уже не могут помочь — неизбежным становится второе. Революция против Бога, как и свойственно революциям, приводит к тирании и еще худшей — тирании абсолютистского государства: худшей потому, что государство и простить не может, оно не признает ничего кроме власти собственного правосудия.

Когда трон Абсолюта пустует, его узурпирует относительное и оскверняя Абсолют, творит подлинное кощунство — оно создает себе кумира из идеи, абсолютизирует конвенциональную абстракцию.

Разумеется, уже одно слово «Абсолют» создает впечатление чего-то абстрактного, понятого вроде «чистого бытия». Само наше представление о «духе», противостоящем «материи», явно ближе к абстрактному, чем к конкретному. Но, как учит Даосизм, а также другие «пути освобождения», Абсолютное нельзя смешивать с абстрактным.

Для того, чтобы почувствовать, что такое Даосизм, нужно по меньшей мере согласиться допустить, что возможен взгляд на мир, отличный от конвенционального, возможно знание иное, чем содержание верхнего слоя сознания, который воспринимает реальность в виде следующих друг за другом абстраций или (мыслей).

Это не так уж трудно, ведь никто не станет отрицать, что мы «знаем» как двигать руками, как принять решение, как дышать, хотя едва ли смогли бы объяснить на словах, как мы это делаем. Раз мы это делаем, значит мы знаем, как гто делать. Даосизм есть развитие именно такого знания: его рост создает у человека совершенно новое представление о себе самом, далекое от привычного конвенционального взгляда, и это представление освобождает человеческое сознание от мертвящего отождествления с абстрактным «эго». Нам кажется, что мы принимает решения реально, потому что опираемся на собранные веские данные, непосредственно связанные с нашей проблемой. Наш выбор не зависит от таких глупых случайностей, как «орел» или «решка», рисунок на кофейной гуще или трещины на панцире черепахи. Однако сторонник И-цзин, пожалуй, спросил бы нас, как мы узнаем, что собранных сведений достаточно для принятия решений? Ведь если бы мы собирали сведения строго «научным» образом, на сбор необходимой информации ушло бы столько времени, что действовать было бы поздно задолго до того, как сбор был бы кончен. Так откуда же мы узнаем, что располагаем достаточным количеством сведений? Может быть сами сведения сообщают нам об этом? Отнюдь нет. Сугубо рационально собираем мы необходимые данные и вдруг — то ли по наитию, то ли устав от размышлений, то ли потому, что наступил решительный миг мы действуем... Очень часто наши решения зависят от «наития» — иначе говоря, от «периферийного» зрения сознания. Поэтому правильность наших решений в конечном итоге зависит от способности «чувствовать» ситуацию, от степени развития этого периферийного сознания. Прежде, чем обратиться к «оракулу» следует должным образом подготовиться медленно и дотошно выполнить весь ритуал так, чтобы привести ум в состояние покоя, в котором легче будет проявиться интуиции... Опыт интуитивного принятия решений убедительно показывает, что периферийная способность сознания лучше всего проявляется в тех случаях, когда мы не вмешиваемся в нее, когда мы доверяем ей действовать самостоятельно, спонтанно, само собой.

Так начинают вырисовываться основные положения Даосизма. Во-первых, существует Дао, не поддающееся определению, «конкретное протекание мира». Путь жизни. Дао — «путь», «дорога».

Дао, о котором можно сказать,
Не есть вечное Дао.

Пытаясь, однако, хотя бы намекнуть, что он имеет в виду, Лао-Цзы говорит: «Вот вещь в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся! О беззвучная! О лишённая формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Ее можно считать матерью Поднебесной. Я не знаю ее имени, но если попытаться выразить ее, то обозначу ее иероглифом Дао».

И еще: «Дао бестелесно. Оно столь туманно и неопределенно. Однако и в его туманности и неопределенности содержатся образы. Оно столь туманно и неопределенно, однако в его туманности и неопределенности скрыты вещи. Оно столь глубоко и темно, однако в его глубине и темноте скрыты тончайшие частицы. Эти тончайшие частицы обладают действительностью и достоверностью». Важнейшее отличие Дао от обычного представления о божестве в том, что Господь создает мир актом творения, тогда как Дао создает мир «несотворенным». Ибо вещи сотворенные — это отдельные части собранные воедино, как механизм, или предметы, членение которых навязано извне, как например, скульптура.

Членение же всегда растущего происходит наоборот, изнутри и направлено во вне, поскольку в мире природы все развивается по принципу роста. Китайскому сознанию представляется более чем странным вопрос, как был сотворен мир. Если бы мир был создан постепенно, по частям, как собирался бы какой-нибудь механизм, то существовали бы его части ранее создания и не был создан тот, кто бы мог проследить со стороны эту сборку. Но мир, который растет, исключает какую-либо возможность узнать, как он растет на языке неуклюжих слов и понятий. Даосисту поэтому никогда не придет в голову такой вопрос: «Знает ли Дао, как оно создает мир?» Ведь Дао действует не планируя заранее, а затем выполняя, оно действует спонтанно. План Дао и его претворение происходят одновременно. Дао-цзы говорит: «Принцип Дао — спонтанность». Однако спонтанность не значит беспорядочный, слепой порыв, чистый каприз. Дело в том, что ум, привыкший к альтернативам конвенционального языка, не имеет доступа к достижению сознания, которое действует не по плану, хотя конкретнее доказательство возможности такого сознания у всех под рукой — это наше собственное тело, организованное без участия мысли. И Дао «не знает» как оно создает мир, точно так же, как мы «не знаем», как создаем свои умственные способности. «Все происходит вокруг нас, но никто не знает происхождения. Все яв-

ляется перед нами, но никто не видит врата. Все вместе и каждый в отдельности, люди ценят то знание, которое уже известно. Они не умеют пользоваться неизвестным, чтобы с его помощью достичь знания. Разве это не заблуждение?» — Чжуан-цзы.

Конвенциональное отношение познающего к познаваемому чаще всего есть отношение контролера к тому, что подконтрольно, т. е. отношение хозяина к слуге. Но в противоположность к понятию О Боге, который является господином вселенной поскольку он «нает все», Дао относится к тому, что оно творит по другому: «Великое Дао растекается повсюду. Оно может находиться вправо и влево. Благодаря ему рождается и существует все сущее, и оно не прекращает своего роста.

Оно совершает подвиги, но нельзя выразить в словах, в чем его заслуги. С любовью оно возвращает все сущее, не считает себя властелином всего сущего».

В традиционном европейском понимании Господь Бог к тому же полностью сознает себя: он абсолютно прозрачен и ясен самому себе и является образцом того, чем хотел быть человек, к сожалению, не понимающий полной невозможности такого бытия на данной ступени интеллектуального конвенционального состояния, а именно: быть сознательным руководителем, контролером и абсолютным властелином своего тела и духа. В противоположность ему Дао насковозь таинственно и темно. Вот что говорит дзен-буддист позднейшего периода: «Есть лишь одно: наверху оно удерживает небо, внизу оно подпирает землю; оно черно, как черный лак, и вечно и активно действует. Конечно темнота в переносном смысле слова, не тьма ночи, не черное в противоположность белому, а та чистая непостижимость, с которой сталкивается сознание, когда пытается проникнуть во мрак или погружается в собственные глубины».

«Когда высший узнает о Дао, он старательно исполняет его. Когда средний узнает о Дао, он то соблюдает, то теряет его. Когда низший слышит о Дао, он смеется над ним. Если бы он не смеялся над ним, оно не заслуживало бы имени Дао». — Лао-цзы.

Дело в том, что невозможно почувствовать, что подразумевается под Дао, не поглупев в каком-то особом смысле слова. Пока сознательный ум судорожно цепляется за свои абстракции, пытается втиснуть в сеть весь мир и настаивает на том, что жизнь должна точно укладываться в эти жесткие категории — до тех пор дух Дао останется ему чужд и сознание лишь зря надрывается. Дао доступно лишь сознанию, владеющему простым и неуловимо тонким искусством у-вей, которое является после Дао вторым основным принципом Даосизма. «У» — означает «не» или «нет», а «вей» — «действие», «делание», «стремление», «напряженность» или «занятость». Если вернуться к нашему примеру со зрением,

перитерийное зрение действует наиболее эттективно, когда мы как в темноте, смотрим на вещи не прямо, а искоса, углом глаза. Если нужно рассмотреть подробности отдаленного предмета, например, стрелки часов, глаза должны быть расслабленными, они не должны таращиться, не должны стараться рассмотреть предмет... Как ни усиливай работу мускулов рта и языка, вкус пищи не станет от этого острее. Мы не сможем возродить способности перитерийного зрения, если сначала не расслабим, своего резкого пристального взгляда. Ментальный или психологический эквивалент такого расслабления — нечто вроде слабоумия. Это не просто спокойствие ума, а особого рода «несхватывание умом». «Совершенный человек пользуется своим умом словно зеркалом: он ничего не схватывает и ничего не отвергает. Воспринимает, но не хранит». — Чжуан-цзы.

«Отбрось рассудок — и исчезнут тревоги...
Все люди счастливы, как на пиру,
Как на высокой башне в веселый день.
Я один спокоен, и ничего не выражает мой вид,
Как лицо ребенка, не умеющего улыбаться.
Я одинок и заброшен, точно бездомный.
У людей избыток всего,
У меня одного — нужда.
Может быть ум у меня-дурачка
И полон заблуждений
Грубые так сообразительны —
Я один, кажется, туп,
Грубые так проникательны,
Я один, кажется, глуп.
Я ко всему безразличен — как будто ничего не различно.
Я плыву по течению — как будто ни к чему не привязан.
У всех людей есть какое-то дело,
Один я не такой, как все.
Но я ишу поддержку у Праматери».

Лао-цзы.

Большинство даосистских текстов содержат некоторый преувеличенно усиленный образ. Это как бы юмористическая карикатура автора на самого себя. «Человек, обладающий силой добродетели (Дэ), живет в дому, но утруждая свой ум: и производит действия без треволнений. Представления о добре и зле, хвала и порицания окружающих не волнуют его. Когда все люди промеж четырех морей радуются в этом его счастье... С печалью на лице блуждает он, как дитя, потерявшее мать, с глупым видом бродит он, как заблудившийся в лесу. У него есть деньги, хотя он не зна-

ет откуда они: он ест и пьет вдосталь и не знает, откуда берется еда». Чжуан-цзы.

«Оставь мудрость, отбрось знание —
Это окупиться во сто крат.
Оставь «гуманность», отбрось «справедливость» —
И обретешь любовь к ближнему.
Оставь предусмотрительность, отбрось выгоду —
И не станет ни воров, ни разбойников.
Стань белым листом,
Лелей непосредственность.
Смирйай свое «я»,
Уничтожай желания.

Лао-цзы.

Задача здесь, конечно, не в том, чтобы довести свой ум до бессмысленного состояния идиотизма, а в том, чтобы пользуясь им без усилий, дать проявиться врожденным спонтанным силам сознания. И для Даосизма, и для Контуцианства основополагающим является представление о том, что естественному человеку можно доверять. С этой точки зрения европейское недоверие к человеческой природе выглядит извращенно. Человек не может искренне верить в порочность своей природы без того, чтобы дискредитировать саму эту веру, т. е. все представления извращенного сознания, суть извращенные представления. Будучи на поверхности весьма «замаскированным», технологический ум обнаруживает, что он унаследовал все ту же раздельность, ибо он пытается подчинить все человеческое существование контролю сознательного разума. Он забывает, что нельзя доверять разуму, если нет доверия мозгу. Ведь сила разума зависит от органов, которые вращены «бессознательным сознанием». Искусство «отпустить» свой ум описывает Ле-цзы, прославившийся мистическими способностями — умением летать по ветру. Здесь, несомненно, имеется в виду особое ощущение «ходьбы по воздуху», которое возникает, когда ум становится, наконец, свободным. Когда профессора Судзуки спросили, что чувствует человек, достигший сатори (дзэн-буддистский термин для описания «пробуждения»), он ответил: «Совсем как обычный, каждодневный опыт, только на два вершка от земли». И так, Ле-цзы попросили однажды рассказать, как он научился летать по ветру. Он рассказал об обучении, пройденном им под руководством своего учителя Лао-шина: «С тех пор, как я стал служить ему, прошло три года, и я изгнал из сердца думы о добре и зле, а устам запретил говорить о полезном и вредном. Лишь тогда удостоился взгляда учителя. К концу пятого года произошла перемена: в сердце родились думы новые о добре

и зле, уста заговорили о полезном и вредном. Лишь тогда удостоился улыбки учителя. К концу седьмого года произошла новая перемена. Я давал сердцу размышлять о чем угодно, но его уже не занимали добро и зло. Я давал устами своим произносить все, что угодно, но они не разговаривали о полезном и вредном. Лишь тогда учитель показал мне и усадил рядом с собой на циновку. Прошло десять лет, и как бы я не принуждал свое сердце думать, как бы ни принуждал свои уста говорить, уже не ведал, что для меня добро, что зло, что полезно и что вредно, перестал различать внутреннее от внешнего. И тогда все мои чувства как бы слились в одно целое: зрение уподобилось слуху, слух — обонянию, кулы сплывались воедино. Я перестал ощущать, на что опирается тело, на что ступает нога, следуя за ветром, начал передвигаться на восток и на запад. Подобный листу дерева или сухой шелухе, я, в конце-концов не осознавал — ветер ли оседлал меня или я — ветер». Описание этого психологического состояния сильно напоминает состояние приятного опьянения — и без неотвратимого «завтра» присущего алкоголю. «Пьяный вываливаясь на ходу из повозки, может сильно разбиться, но не до смерти. Кости у него такие же как и у других людей, а повреждения иные, ибо душа у него целостная. Сел в повозку неосознанно, и упал неосознанно. Думы о жизни и смерти, удивление и страх не проникали к нему в сердце и поэтому, сталкиваясь с предметом, он не сжимается от страха. Если человек обретает подобную целостность от вина, то какую же целостность должен он обрести от природы (спонтанно)». — Чжун-цзы.

Это бессознательное состояние не есть кома, это то, что последователи Дзена называют «не-ум», т. е. отсутствие обусловленного самосознания. Это состояние целостности, в котором сознание функционирует вольно и свободно и не ощущается никакого другого сознания или «эго», стоящего над ним с дубинкой. Если обыкновенный человек — это тот, кто ходит, поднимая ноги руками, то даосист — это тот, у кого ноги поднимаются сами. Различные отрывки даосских текстов наводят на мысль, что «не-ум пользуется интеллектом точно так, как мы используем глаза, когда направляем ваор то на один, то на другой предмет, не делая особых усилий разглядеть его. Как пишет Чжуан-цзы: «Младенец целыми днями глядит вокруг, не вникая, потому что глаза его не сфокусированы на каком-нибудь одном предмете. Он идет сам не зная куда, он останавливается, не созавая зачем. Сжимается и разжимается в гармонии со всеми вещами, плывет с ними на одной волне — таково главное в психологической гигиене».

«Если ты выпрямишь свое тело и сосредоточишь взор свой на одном — гармония небес снизойдет на тебя. Если ты соберешь свои знания и сосредоточишь мысли, Мудрость придет в твоё святилище. Дэ окутает тебя и Дао приютит тебя. Взгляд твой станет

подобным взгляду новорожденного агнца, который не спрашивает «отчего».

Неактивное действие ума можно показать на любом другом органе чувств. Это не равно, что слышать, не напрягая слух, ощущать запах со вдохом воздуха, ощущать вкус не чмокая языком, и касаться предметов без нажима. Каждое из действий — частный случай деятельности сознания, которое пронизывает всех и у китайцев получило особое имя — синь.

«Телом подобен иссохшим ветвям,
Духом подобен угасшему пеплу —
Сущность познал до глубоких корней.
Не стремиться к постижению причин.
Темный, туманный,
Без чувств и без мыслей (у-синь)
Что это за человек?»

Чжуан-цзы.

Мы обычно переводим синь как ум или сердце, но оба эти перевода неудовлетворительны. Его первоначальная идеограмма неоднозначна. А когда китаец говорит о синь, он часто указывает пальцем куда-то посреди груди, пониже сердца... Трудность в другом: синь употребляется не всегда в одном и том же значении. В выражении «у-сила» — «синь» означает некое препятствие, которое подлежит удалению, а иногда синь выступает, как синоним Дао. Особенно часто это встречается в дзен-буддистских текстах, где сплошь и рядом встречаются такие словосочетания, как «первоначальное сознание», «сознание Будды», «вера в сознание». Это явное противоречие снимается тем основополагающим соображением, «истинный ум — не ум», т. е. синь истинен и эффективен, когда он действует, как бы отсутствуя. Точно также глаза видят хорошо, когда они не видят самих себя, т. е. точек и пятнышек в воздухе... Переводя синь, как ум или сознание (довольно расплывчатые термины), мы имеем в виду не только интеллектуальное, мыслящее сознание и даже не только верхний слой сознания в целом. Ибо как учит Даосизм и Дзен — буддизм, центр психической деятельности человека лежит не в его сознательном мышлении и вообще не в его «эго».

Когда человек научится отпускать свой ум так, чтобы тот действовал со всей присущей ему от природы целостностью и спонтанностью, в человеке начнет появляться особого рода дар или сила добродетели, которую называют «Дэ». Это не есть добродетель в теперешнем смысле слова, как нравственная безупречность, а скорее в старом смысле слова, это талант, способность делать

добро «доброделание». Далее. Дэ есть естественная и спонтанная сила, которую нельзя культивировать или имитировать каким-либо познавательным образом. Лао-цзы говорит: «Высшее Дэ — не есть Дэ, почему оно обладает Дэ. Низшее Дэ — не свободно от Дэ, посему оно не Дэ. Высшее Дэ — не действует (у-вей) и не имеет цели. Низшее Дэ — действует и преследует цель».

Истинная добродетель не представляется добродетелью, поэтому она добродетель. Неистинная добродетель представляется безупречной добродетелью, поэтому она не добродетель. Истинная добродетель не деятельна и не нуждается в деятельности. Неистинная добродетель деятельна, и она нуждается в деятельности». — Лев Толстой.

В то время, как Конфуцианство проповедывало добродетель, стоящую в неуклонном следовании правилам и предписаниям, даосы подчеркивали, что такая добродетель конвенциональна и искусственна. Чжуан-цзы сочинил следующий воображаемый диалог между Конфуцием и Лао-цзы:

— Скажи мне, — сказал Лао-цзы, — в чем состоит милосердие и справедливость в отношении к ближнему?

— Они состоят, — ответил Конфуций, — в способности радоваться вместе со всем миром, во всеохватывающем чувстве любви без примеси «я».

Вот в чем милосердие и справедливость в отношении к ближнему. — Какая чушь, — воскликнул Лао-цзы. — Разве универсальная любовь не есть само в себе противоречие? Разве уничтожение «я» не есть положительная манифестация «я»? Господи мой, если вы не хотите лишить империю источника жизни — вот перед вами универсум, его порядок нерушим: вот солнце и луна — свет их неизменен; вот звезды — их созвездия не меняются; вот птицы и звери — они живут стаями и стадами, без перемен; вот деревья и кустарники — они растут снизу вверх — все без исключения. Будьте им подобны. Следуйте Дао и будьте совершенны. К чему эта бесплодная погоня за добрыми делами и добродетелью, это равно, что бить в барабан, отправляясь на розыски беглеца. Увы, Господин мой, много путаницы внесли вы в сознание человека». Даосская критика конвенциональной добродетели относится не только к сфере нравственности, но и искусству, ремеслу, торговле. Вот что пишет Чжуан-цзы: «Ремесленник Чун умел рисовать круги от руки ровнее, чем циркулем. Казалось, его пальцы так естественно приспособиваются к тому, над чем он трудится, что ему совсем не приходится напрягать внимание. Его сознание при этом оставалось одним (т. е. целостным) и не знало пут».

«Если ты не замечаешь пальцев ног, значит туфли впору. Если не чувствуешь своей талии, значит пояс не давит. Когда сознание не отмечает ни положительного, ни отрицательного, значит

сердце (синь) не давит... И тот у кого «не давит», никогда «не давит», он и не сознает, что ему «не давит». Так же ремесленник обходится без циркуля, так же и художник, музыкант не нуждаются в конвенциональной классификации, свойственной западному направлению мысли. Лао-цзы говорит:

«Пять цветов ослепляют зрение человека.

Пять звуков притупляют слух человека.

Пять вкусовых ощущений портят язык и нёбо.

Охота и погоня сводят человека с ума.

Цель, которой трудно добиться, губит поведение человека.

Вот почему мудрый заботится о желудке, но не о глазе».

Смысл этого отрывка в том, что восприимчивость глаза к цвету гораздо шире, чем фиксированное представление о пяти только цветах. В действительности существует только последовательная смена бесконечных оттенков, и расчленение их на отдельные цвета с помощью наименований отвлекает внимание от тонкости этих переходов. Вот почему «мудрый заботится о желудке, но не о глазе» — это значит, что судит, исходя из конкретного содержания опыта, а не из того, насколько этот опыт соответствует теоретическим нормам.

В конечном счете Дэ — это бесконечная искусность и творческая мощь естественной и спонтанной деятельности человека, сила, которая отказывает, когда ею пытаются овладеть в виде какого-то формального метода или технического приема. Это как искусство сороконожки из известной песенки управлять зараз всеми своими ножками.

«Сороконожка была вполне счастлива,

До тех пор, пока жаба в шутку

Не спросила ее: «Скажи пожалуйста,

В каком порядке движутся твои ножки?»

Сознание сороконожки так напряглось,

Что она лежала в траве как парализованная,

Размышляя о том, как сдвинуться с места».

Глубочайшее уважение к Дэ пронизывает все высшее достижение культуры древнего Востока, так что Дэ является основным принципом всех родов искусства и ремесла. Хотя эти искусства пользуются чрезвычайно сложной и с нашей точки зрения искуснейшей техникой, она сама по себе все же считается второстепенной, всего лишь средством. Лучшие же произведения искусства содержат элемент случайного. Это не просто мастерское подража-

ние случайному, притворная спонтанность, за которой искусно скрыт продуманный план. Представление о Дэ в искусстве затрагивает несравненно более глубокий и истинный уровень. Культура Даосизма и Дзена придерживается убеждений, что каждый человек может стать без всякого намерения со своей стороны источником самых чудесных неожиданностей. Всякая попытка описать и сформулировать Дэ в словах или «неодновременных» мыслительных знаках приводит к неминувшему искажению его. Эта глава поневоле представляет Даосизм в виде не то виталистической, не то натуралистической философии. Западные философы, увя постоянно терзаются, обнаружив, что они никак не могут сойти с избитой колеи привычных представлений. Как бы они ни старались, их «новая» философия оказывается подновленным вариантом прежних идей — монизма или плюрализма, философии реалистической или номиналистической виталистической или механистической. Ведь это единственно возможные альтернативы, которые представляет нам конвенция самой мысли: мысль не может коснуться чего-либо, не представив предмет в своих собственных формах выражения. Когда пытаешься изобразить на плоскости третье измерение, будет обязательно казаться, что оно то и дело сливается с длиной или шириной. Или как говорит Чжун-цзы: «Если бы слов было достаточно, то проговорив целый день, сумели бы исчерпать Дао. Поскольку же слов не достаточно, то проговорив целый день, можно исчерпать лишь вещи. Дао — высшее для вещей. Его не выразить ни в словах, ни в молчании».

Глава 2.

Происхождение Буддизма.

Основным принципом Конфуцианства является положение о том, что «не истина возвышает человека, а человек возвышает истину». «Человечность» или «человеческая сердечность» всегда ставились ими выше «правоты», ибо человек, как таковой превосходит любую идею, которую он создает. Бывают времена, когда страсти людей заслуживают гораздо больше доверия, чем принципы. Противоположные принципы, враждебные идеологии — неприемлемы, войны, ведущиеся из-за них приводят к взаимному истреблению. Куда менее разрушительны войны, возникающие из-за простой жажды наживы. Ведь при этом захватчик, по крайней мере, старается не уничтожить то, что собирается завоевать. Разумные — т. е. человеческие существа, всегда способны на компромисс, но люди, которые обесчеловечили себя, сделавшись сле-

пым орудием какой-нибудь доктрины или идеала, это фанатики, чья вера в абстракции превратила их во врагов всего живого.

Смягченный таким отношением к жизни, дальневосточный Буддизм более удобоварим и человечески естественен, чем Буддизм Индии и Тибета, чей жизненный идеал иногда кажется сверхчеловеческим, доступным скорее ангелам, чем людям. Но и в нем, как и во всех школах, буддисты придерживаются некоего среднего пути между крайними состояниями ангела и демона, аскетизма и чувственности. Они утверждают, что нет иного пути к окончательному «пробуждению» или состоянию Будды, как через человеческое состояние.

При попытке дать исторически точное описание индийского буддизма, а также той философской теории, из которой он вырастает, возникают серьезные трудности. Первая и самая серьезная — это проблема интерпретации санскритских и палийских текстов, которые образуют древнеиндийскую литературу. Это относится и впервые очередь к санскриту, священному языку Индии, и в частности, к той его специальной разновидности, которая употребляется в ведический период. Это пагубно сказывается на нашем понимании основных источников индуизма — Вед и Упанишад. Создание правильных европейских эквивалентов для философских терминов Индии помешало то обстоятельство, что первые лексикографы слишком поспешно находили параллели среди западно-европейских богословских терминов. Ведь в первую очередь они старались оказать помощь миссионерам.

Второе затруднение — почти невозможно выяснить, что представлял из себя первоначальный буддизм. Существует два списка буддийских священных текстов: Палийский канон Тхеравады или Южной школы буддизма, которая процветает на Цейлоне, в Бирме и Таиланде, и Санскритско-тибетско-китайский канон Махаяны или Северной школы. Исследователи считают, что Палийский канон, в целом, более древний, и что основные сутры, священные тексты канона Махаяны, были составлены не раньше I в. до н. э. Однако литературная форма Палийского канона наводит на мысль, что он не является буквальным воспроизведением слов Гаутамы — Будды. Если признать, что характер речи индийского учителя периода от 800 до 300 г. до нашей эры отражен в языке Упанишад, то очень уж этот стиль не похож на скучные разговоры и схоластическую манеру изложения священных текстов Палийского канона. Нет сомнения, что большая часть обоих канонов есть результат трудов пандитов Санкхи — буддийского монашеского ордена. Оба канона обнаруживают все признаки благоговейной переработки первоначального учения. И в них, как на иконах в храме, часто почти невозможно разглядеть живопись за слоем золота и драгоценных камней. Третья трудность — Индийско-буддийская традиция никогда не проявляла интереса к истории, столь

характерного для традиции Еврейско-христианской. Поэтому не существует почти никаких указаний на время происхождения того или иного буддийского текста. Задолго до того, как их записали, сутры передавались из уст в уста, и вполне возможно, что во время такой передачи, ссылки на исторические события менялись, удовлетворяя потребности момента. Более того, буддийский монах, писавший в 200 г. н. э., мог без всяких угрызений совести, приписать Будде свои собственные слова, если он искренне полагал, что они являются выражением его сверхличного состояния просветления, которого он достиг.

Основополагающей для индийской мысли и жизни с самых древних лет является мифологическая тема атма-яджна, акта самопожертвования. Этим актом Бог порождает вселенную и этим актом человек, следуя божественному образцу, воссоединяется с Богом. Акт, которым мир создается, и акт, которым он уничтожается — один и тот же, это отказ от своей личной жизни: как будто вечный космический процесс не что иное, как игра, где необходимо отбить мяч, как только его получишь. Отсюда основной миф индуизма: мир — это Божество, играющее в прятки с самим собой. В качестве Вишну или Брахмы Бог, под разными именами, создает этот мир актом саморасчленения или самозабвения. В результате чего, Одно становится многим и единственный актер играет бесчисленные роли. В финале он возвращается к себе для того, чтобы начать все с самого начала — Один, умирающий во многих и многих, умирающие в Одном.

«Тысячеглазый, тысячерукий и тысяченогий пуруша
Он закрыл собой всю землю и (еще) возвышается над ней
на десять пальцев.

Пуруша — это все, что стало и станет.

Он властвует над бессметрием, (надо всем), что
растет благодаря пище.

Огромно его величие, но еще огромней сам пуруша.

Четвертая часть его — все сущее, три части —
бессмертное в небе...

Боги, совершая жертвоприношение, приносили пурушу
в жертву.

Весна была его жертвенным маслом, лето-дровами,
осень — самой жертвой.

Из него принесенного в жертву, было получено
жертвенное масло.

Его обратили в те существа, которые (обитают) в воздухе,
в лесу, в селениях.

Когда разделили Пурушу на несколько частей он был
разделен.

Чем стали уста его? Чем руки? Чем бедра? Ноги?

Брахманом стали уста его, руки — кшатрием.

Его бедра стали вайшьей, из ног возник шудра.

Луна родилась из мысли, из глаз возникло Солнце,

Из уст Индра и Агни, из дыхания возник ветер,

Из пупа возникло воздушное пространство, из головы
возникло небо.

Из ног — Земля, страны света — из слуха, так
распределились миры».

Из тысячи голов, глаз, ступней Пуруши — части тела человеческих и прочих существ, ибо суть здесь в том, что То, что глубоко и насквозь знает каждого индивидуума — есть сам Бог, Атман, или «Я» мира. Каждая жизнь — это частица или роль, которая поглощает Божество приблизительно так, как роль Гамлета поглощает актера, который играя, забывает о том, что в действительной жизни он — мистер Смит. Акт самозабвения превращает Бога во все существа, но в них он не перестает быть Богом. «Ибо все сущее — четвертая часть его, а три четверти — бессметрное в небе». «Играя», Божество делится на части, но лишь на сцене, «попарошку», ибо в действительности, оно остается единым. И поэтому, когда пьеса приходит к концу, индивидуальное сознание, пробуждаясь, осознает свою божественную природу.

«В начале этот мир состоял из одного Атмана «Я» в форме Пуруши. Оглядываясь он не находил вокруг ничего кроме себя самого. Сначала он сказал: «Я есмь». Отсюда возникло слово Я. Поэтому и сейчас, когда человека окликают, он вначале отзывается: «Это я», а потом уже говорит, как его зовут».

(Врихадараньяка Упанишада).

Не следует забывать, что этот образ мира, как божественной игры, по форме мифологичен. Если бы мы прямо взяли и перевели его на язык понятий, как философский тезис, получился бы вульгарный пантеизм, с которым обычно, к сожалению, и путают философию индуизма. Представление о каждом существе, о каждой вещи, как о роли, которую играет самозабвенный Пуруша, не следует смешивать с логической или научной констатацией факта. Это утверждение об играющем Божестве по форме принадлежит поэзии, а не логике. «И вправду, этот Атман «Я» — как говорят поэты — странствует по нашей земле, воплощаясь из жизни в». Философии Индуизма чуждо ошибочное представление, что можно высказать информационное, фактическое и позитивное суждение, относительно конечной реальности. Как говорится в Упанишаде: «Там, где знание свободно от дуализма, свободно от обусловленности, непосредственно, не поддается описанию, что там? Сказать невозможно».

Любое положительное суждение относительно конечной реальности может быть высказано лишь в символической форме мифа, поэтически, так как то, что может быть названо и классифицировано, неминуемо принадлежит конвенциональной сфере. Индийская мифология разрабатывает тему божественной игры на сказочном уровне, охватывающем не только колоссальное представление о пространстве и времени, но и полярные противоположности наслаждения и боли, добродетели и порока. Сокровенное «Я» святого и мудреца является вместилищем Божественного начала не в большей степени, чем сокровенное «Я» развратников, трусов, безумцев или самих демонов. Оппозиция света и тьмы, добра и зла, наслаждения и боли, составляет существенные элементы игры. И хотя Божество отождествляется с Истиной, Вечностью и Блажеством, обратная сторона жизни является неотъемлемой частью. Ведь в каждой драме для нарушения «статус-кво» необходим свой злодей, и даже карточная игра не получит естественного развития, если не перешутать, перетасовать карты перед игрой. Так что для индуистского мировосприятия не существует проблемы зла. Мир конвенциональный, относительный, по необходимости является миром оппозиции: порядок не возможен там, где нет беспорядка, верха нет без низа, звука — без тишины, наслаждения — без боли.

Как говорит Ананда Кумарасвами: «Для того, кто убежден, что «Бог сотворил мир», вопрос, почему допустил он существование в мире всяческого зла, или того первого зла, которое воплощает в себе зло — такой вопрос лишен какого бы то ни было смысла. С таким же основанием можно спросить — почему он не создал мир, свободный от пространственных измерений или временной последовательности». Как гласит писание, бессчетные круговороты времени идет игра, проходя стадии проявления и растворения миров, измеряемые в кальпах, а кальпа составляет период в 4.320.000.000 лет. С человеческой точки зрения этот процесс представляется ужасающе однообразным, потому что он бесцелен и бесконечен. Но с божественной точки зрения, он обладает вечным очарованием детской игры, которая идет и идет, потому что время позабыто и исчезло, превратившись в один чудный миг.

Вышеописанный миф выражает не какую-нибудь формализованную философию, а переживание или состояние сознания, которое называется мокша — «освобождение». Более точно сказать, что индийская философия — это и есть такое переживание: вторичным и менее существенным является то, что она образует систему идей, которые пытаются перевести этот опыт на конвенциональный язык. И по существу эта философия становится близка только тому, кто сам пережил такой опыт, содержащий прямое, неконвенциональное знание, то самое, которое мы находим в Дао-

сизме. Его другие наименования — атмаджна (самосознание) или атма-бодхи (самопробуждение), ибо этот опыт есть одновременное раскрытие того, как и что есть «я», тогда я перестаю отождествлять себя с какой бы то ни было ролью или конвенциональным определением личности. Содержание этого открытия индийская философия описывает лишь в мифологических терминах, в таких выражениях, как «Я есть Брахман» или «Мы-одно с Тем», которое наводит на мысль, что самосознание есть осознание своего первородного единства с Богом!

Но заявление «Я есть Бог» не имеет такого значения, которым оно обростаёт в нудо-христианском контексте. Там мифологический язык как правило, смешивается с языком фактов, так что не существует четкого разграничения мышления между Богом, описанным в терминах конвенционального значения и Богом, как он есть в действительности. Индус говорит: «Я есть Брахман», но не подразумевает, что ему лично поручена вся вселенная и до малейших подробностей известен порядок ее существования. Во-первых, он отождествляет себя с Божеством не на уровне своей искусственной личности. Во-вторых, его «Бог»-Брахман — не отвечает лично за мир, он знает и действует в нем не так как человек, ведь он не воспринимает мир в терминах конвенционального факта и не действует на него со стороны путем намерений, усилий воли.

Само слово Брахман образовано от корня «брах» — что значит «расти». Творческая природа Брахмана, как и Дао, это спонтанность, присущая процессу роста, в отличие от интеллектуальной сознательности, присущей акту творения как созидания. Далее, хотя считается, что Брахман «знает» самого себя, это знание не есть информация, это не то знание, которое можно получить об объектах в отличии от субъекта. Как говорит Шанкара: «Ибо Он есть Знание, а Знание может знать другие объекты, но не может сделать себя объектом своего собственного знания — точно также, как огонь сжигает другие предметы, но не может сжечь самого себя». Для западного сознания представляется загадкой, почему индийская философия уделяет так много внимания объяснению того, чем мокша не является и почти не говорит — что же это такое. Это действительно не понятно, ибо если это переживание настолько бессодержательно и настолько далеко ото всего, что мы считаем важным, как объяснить огромное значение, которое оно имеет в индийских представлениях о жизни. Но даже на уровне конвенционального мышления легко понять, что знать, чем вещь не является, нередко не менее важно, чем знать, чем она является. Когда медицина не может предложить эффективного лекарства против какого-нибудь заболевания, есть некоторое преимущество в том, что мы знаем бесполезность общепринятых, патентованных

средств. Далее. Отрицательное знание в некотором отношении подобно пространству: это чистая страница, на которой могут появиться слова; порожний кувшин, в который можно влить жидкость, открытое окно, через которое может проникнуть свет, или пустая труба, по которой может течь вода. Очевидно, что ценность пустоты в движении, которое в ней может осуществиться или в веществе, которое будет в ней содержаться. Но в первую очередь, необходима пустота. Поэтому индийская философия так сосредоточена на отрицании, на освобождении сознания от любых понятий об истине. Она не предлагает никакой идеи и никак не описывает, чем должно наполнить пустоту в сознании, потому что любая идея заслонила бы факт: как солнце, нарисованное на оконном стекле, может загородить настоящий солнечный свет. И учителя не допускают изображения Абсолютной Истины мыслью — разве что настолько символически, что символ никак не спутаешь с реальностью. Поэтому практическое обучение пути освобождения — садхана — есть постепенное высвобождение Я, атмана, из любого вида отождествления. Освобождение состоит в сознании того, что «Я» не есть это тело, эти ощущения, эти чувства, эти мысли, это сознание. Ни один из возможных мыслимых объектов не есть моя сущность. В конечном счете эту сущность нельзя отождествить ни с каким понятием, даже с идеей самого Божества или Атмана.

Как гласит Мандукья Упанишада: «Это то, что не познает ни внутреннего, ни внешнего, ни их обоих: что не есть ни познание, ни непознание. Это невидимое, неизреченное, неуказуемое — суть постижение единого Атмана, конец Майи». Для сознания, взятого в целом, атман — то же, что глаз для зрения. Он ни свет, ни тьма, ни полное, ни пустое, некое непостижимое во-вне. В миг, когда прекращается всякое отождествление «Я» с вещами и понятиями, когда приходит состояние нирви-кальпа — «без понятий» — из невидимых глубин, подобно вспышке, является озарение, которое называется божественным — это знание Брахмана. В переводе на конвенциональный и мифо-поэтический язык, знание Брахмана — это открытие того, что мир, который казалось был многим, есть на самом деле одно, что на самом деле «все есть Брахман» и всякий дуализм — ложная выдумка. Как констатация факта, это утверждение логически бессмысленно и не несет никакой информации. Тем не менее это наилучшее из возможных описаний действительного переживания, хотя в тот самый миг, когда «последнее слово» уже готово сорваться с языка, язык как бы отнимается и откровение оказывается окопесшей или полной немотой. Мокша (пробуждение) считается также освобождением от Майи. Майя — одно из важных слов в индийской философии. Разнородный мир явлений и событий, как полагают, есть майя — в обычном понимании — иллюзия, которая скрывает единую, лежащую за ней реальность, Брахмана. Такое понимание создает впечатле-

ние, что мокша — это состояние сознания, в котором весь разнообразный мир природы исчезает из поля зрения, растворившись в беспредельном, тускло светящемся океане Вселенной. С таким представлением необходимо расстаться, ибо он подразумевает дуализм, несовместимость Брахмана и майи, а это противоречит основным принципам философии Упанишад. Ибо Брахман не есть Единое в противоположность множественному, не есть простое в противоположность сложному. Брахман свободен от оппозиции, это значит, что он не имеет противоположности, так как Брахман не принадлежит ни к какому классу, или говоря короче и точнее, находится вне классов.

Как раз классификация и есть майя. Это слово происходит от санскритского корня «мантр» — «измерять», «образовывать», «строить», или «планировать», который встречается в греко-латинских словах: материал, матрица, материя. Основа процесса измерения — деление. Оно производится, когда мы проводим пальцем отметку, делаем круг — от руки или циркулем, сыплем зерно или льем жидкость в мерку. Поэтому санскритский корень «два» — является корнем латинского «дуо», русского «два», английского «дуал» (двойной).

Сказать, таким образом, что мир фактов и событий есть майя — значит сказать, что факты и события, скорее единицы измерения, чем реалии природы. Мы должны далее расширить понятие измерения, включая в него любого рода ограничения, будь то описательная классификация или выборочный отбор. Тогда станет ясно, что факты и события — такие же абстракции, как линии меридиан или футы и дюймы. Вдумайтесь и вы согласитесь, что ни к одному факту нельзя подходить изолированно, брать его сам по себе. Факт всегда является, по меньшей мере в паре с чем-то, потому что отдельное явление непостижимо вне пространства, в котором оно находится. Определение, ограничение, очерчивание — все эти акты разделения и посему двойственности, дуальности, ибо как только проведена граница, образуются две стороны.

Такая точка зрения отпугивает тех, кто привык считать, что предметы, события, явления и есть самые что ни на есть кирпичи мироздания, надежнейшие из всех надежных реалий. Тем не менее, правильное понимание учения о майе, является важнейшим условием постижения индуизма и Буддизма. Стараясь проникнуть в его смысл, нужно уметь отказаться от различных «идеалистических» философий Запада, с которыми его часто путают. Мир, есть иллюзия сознания не в том смысле, что освобождений человек (дживанмукта) не видит ничего, кроме безбрежной пустоты. Нет, он видит мир тот же самый, что и мы. Но он не проводит в нем границ, неизмеряет его, не делит его, как мы. Мир в его восприятии не распадается на отдельные предметы и явления. Можно

считать, он видит, что кожа-это то, чем мы соприкасаемся с окружающим, а можно считать, что кожа — это то, что отделяет нас от окружающего. И далее, — кожу можно считать средством соприкосновения лишь потому, что прежде ее уже сочли средством отделения и наоборот. Учение о майе, таким образом, учение относительности. Оно гласит, что предметы, явления и события имеют границы не по природе, а в человеческом описании, и способ, которым мы описываем (или проводим границы) относителен, зависит от разных точек зрения. Возьмем, например, событие, которое называется первой мировой войной. Нетрудно заметить, что только с весьма условной точки зрения, можно считать, что она началась 4 августа 1914 и кончилась 11 ноября 1918 г. Историки обнаруживают подлинное начало войны и возобновление ее много раньше и позднее вышеуказанных дат. Ведь события могут расщепляться и сливаться в одно, как шарики ртути, в зависимости от изменчивого взгляда исторических наук. Границы событий скорее конвенциональны, чем естественны. Это видно так же на примере жизни человека, которая как известно, отсчитывается с момента родов, в то время, как ее можно было бы отсчитывать с момента зачатия или с момента отнятия от груди.

Подобным же образом легко увидеть конвенциональный характер отдельных предметов. Обычный человеческий организм понимается как целое, хотя с точки зрения физической, это столько предметов, сколько в нем органов, а с точки зрения социологической, это всего лишь частичка более крупного целого, которое называется группой, классом. Конечно мир природы изобилует поверхностями и линиями, участками и пустыми и плотными, и мы пользуемся всем этим для проведения границ между явлениями и предметами. Но учение Майи гласит, что эти формы (рупа) не имеют «самобытия», «самоприроды» (свабханы): они существуют не по собственному праву, но лишь в отношении к другому. Так, твердое тело не может быть определено иначе, как в соотношении с пространством. В этом смысле слова, твердое тело и пространство, звук и тишина, существующий и несуществующий, фигура и фон — неотделимы друг от друга, взаимосвязаны и взаимопроисходящи. Только благодаря Майе или конвенциональному разделению, они воспринимаются по отдельности.

Индийская философия рассматривает форму — рупу так же как и майю, потому что она преходяща. Когда в индусских или буддийских текстах говорится о «пустоте» или «иллюзорном» характере видимого мира природы, в отличие от конвенционального мира предметов, подразумевается именно преходящесть его форм. Форма — это поток, и поэтому она — майя, в несколько более широком смысле слова, в том смысле, что ее нельзя зафиксировать, схватить, форма — это майя, когда сознание пытается постичь ее и подчинить себе, заключить в твердые категории мысли, т. е.

обозначить именами и словами. Ибо это те самые существительные и глаголы, с помощью которых конструируются абстрактные и понятийные классы вещей и событий. Чтобы выполнить свое назначение, имена и термины должны по необходимости, как всякая единица, быть определенными и постоянными. Но они справляются хорошо со своей задачей в ограниченных рамках, но так часто человек подвергается искушению смешать измерения с измеряемым миром. Отождествить деньги с богатством, устойчивую конвенцию с текучей реальностью. Однако в той же мере, в какой он отождествляет себя и свою жизнь с этими косными и пустыми трафаретами, он обрекает себя на вечное разочарование, как тот, кто набирает воду решетом. Поэтому индийская философия неустанно напоминает, как глухо охотиться за вещами, требовать постоянства от отдельных существ и явлений — во всем этом она видит лишь ослепительные призраки, замороженность абстрактными мерками разума.

Майя, таким образом, ассоциируется с «намарупа» — с «именем и формой», стремлением разума уловить текущие формы природы в ячейки устойчивой классификации. Но стоит понять, что в конечном счете форма — пустота, в том смысле, что она неуловима и неизмерима — как мир форм становится уже не майей, а Брахманом, формальный мир становится реальным миром в тот самый миг, когда перестают противиться его изменчивой текучести. Ибо именно преходящесть мира и является его знаком божественности и неизмеримой бесконечности Брахмана. Преходящесть кажется гнетущей только сознанию, которое упорно стремится к овладению, но в уме, отпущенном на волю, плывущему вместе с потоком перемен, ставшим, по образному выражению Дзен-буддизма, мячиком в пене горного потока, ощущение преходящесть или пустоты порождает чувство восторга.

Итак, учение о майе подчеркивает, во-первых, невозможность уловления действительного мира в сети разума, в ячейки слов и во-вторых, текучий характер самих этих форм, которые мысль пытается определить. Мир фактов и событий — это в целом «нама» — абстрактные названия, и «рупа» — текучая форма. Он ускользает от постижения философа и отхватки искателя наслаждений, как вода, вытекающая из стиснутого кулака. Даже в представлениях о Брахмане, как о вечном, стоящем за этим потоком, о об атмане, как о божественной основе человеческой души, есть нечто обманчивое, ибо в той мере, в какой эти представления являются идеями, они также мало способны ухватить реальное, как любая другая идея. Именно это сознание тотальной неуловимости мира и лежит в основе буддизма.

Гаутама, «Просветленный» или Будда (умер в 545 г. до н. э.) жил в то время, когда уже возникли важнейшие из Упанишад и

их философия явилась отправной точкой для его собственного учения. Существовала традиция, воплощенная в Ведах и Упанишадах, которые передавались из уст в уста, и она была чисто религиозной, ибо охватывала образ жизни в целом, затрагивая все стороны жизни, от способов обработки земли до представления о конечной реальности. Будда действовал в полном согласии с этой традицией, когда, отказавшись от жизни «хозяина дома» и ставший со своей кастой, сделался «риши» — «лесным мудрецом», чтобы найти путь освобождения. Как у любого другого риши его поиски имели свои особенности, и его учение содержало анализ неудачных попыток людей осуществить на практике те верования, которые они исповедывали. Выход из касты есть открытое и очевидное выражение того, что человек осознал свою истинную суть, понял, что она «неклассифицируема», что «роли и личности» — чисто конвенциональны, и что подлинная природа человека — есть «ничто» и «никто»...

Это сознание и есть суть «бодхи», того пробуждения и просветления Будды, которое снизошло на него однажды ночью, когда он сидел под прославленным деревом Бо в Гайе, после семи лет медитации в лесном уединении. В течение семи лет Гаутама всеми силами пытался с помощью традиционных средств йоги и тапаса, созерцания и аскезы, проникнуть в тайну порабощения человека Майей. Он стремился найти выход из порочного круга цепляний за жизнь, подобно тщетной попытке руки уцепиться за самое себя. Все его старания были напрасны.

Вечный атман, истинное «Я» оставались недостижимыми. Как ни сосредотачивался он на собственном сознании, пытаясь проникнуть до самых его истоков и корней, он не находил ничего, кроме своего собственного усилия сосредоточиться. Вечером, накануне своего озарения, он просто «бросил все» и нарушив аскетическую диету, съел что-то питательное. И сразу после этого почувствовал, что в нем начинает происходить глубокая перемена. Он сел под дерево, дав обет не вставать, пока не достигнет высшего созерцания, и как гласит предание, сидел всю ночь, пока мелькнувшая на мгновение утренняя звезда, вдруг не вызвала у него ощущение знания и просветленности. Это и было «анутара самьяк самбодхи» — непревзойденное, совершенное просветление от Майи и от вечного круговорота рождений и смерти — самсары, того круговорота, который не может быть разорван, пока человек в любой форме цепляется за свою жизнь. «Вот так, Субхути, ни малейшей малости не приобрел я, благодаря непревзойденному, совершенному просветлению и именно поэтому, оно называется непревзойденное, совершенное просветление». — Будда в Ваджракракчедике.

И по мнению Дзен-буддистов, Будда «не сказал ни единого слова», не смотря на то, что ему приписываются тысячи изречений. Его истинная миссия не могла быть выражена в словах и та-

кова была ее природа, что когда слова пытались сформулировать ее, получалось, как будто она — ничто. И тем не менее, важнейшей традицией Дзена является передача того, что не может быть выражено речью, и выражается другим путем — «прямым тыканьем», неким несловесным способом общения, без которого буддийский опыт не смог бы переходить от поколения к поколению. Дзен-буддийское предание говорит, что Будда, держа в руке цветок и не произнеся ни слова, передал просветление своему любимому ученицу Махакасыяне. Однако в Палийском каноне рассказывается, что сразу после пробуждения, Будда отправился в Олений Парк Бенареса к отшельникам, с которыми вел там аскетическую жизнь и изложил в виде Четырех Благородных Истин учение. Эти четыре Истины составлены по ведическому образцу врачебных заключений: они содержат диагностику заболевания, его причину, суждение о возможности или невозможности выздоровления и способ излечения

Первая Истина касается трудного для понимания термина «дукха» — весьма приблизительно переводимого как «страдание». Им обозначается великая болезнь мира, та болезнь, от которой единственным лекарством является метод Будды — дхарма. Рождение — дукха, разрушение — дукха, болезнь — дукха, смерть — дукха, таковы же печаль и горе...

Соединение с неприятным, отлучение от приятного — дукха. Одним словом, это тело, этот пятирильный конгломерат, основа которого желание — тришна — есть дукха. Эту истину, однако, нельзя свести к общему утверждению, что жизнь есть дукха. Вернее было бы сказать, что жизнь, которую мы ведем, отравлена особо горьким разочарованием, охватывающим нас, когда рушатся надежды на достижение невозможного. Может быть поэтому точнее переводить дукха, как разочарование, хотя антонимом этого слова является «сукха», что значит «приятный», «сладкий».

По другой версии буддийского учения, дукха одна из трех неотъемлемых черт бывания и становления Бхаза, две же другие это: анитья — непостоянство и анатма — отсутствие «я». Идея анитья не есть опять же простая констатация того, что мир изменчив, скорее она означает, что чем более человек цепляется за жизнь, тем она ненадежнее. Сама по себе реальность ни постоянна, ни изменчива — она не подвластна определению. Но когда мы пытаемся ухватиться за нее, во всем обнаруживается изменчивость. Здесь как в случае с собственной тенью: чем быстрее догонять ее, тем быстрее она от тебя убегает. Понятие анатма не есть голое утверждение того факта, что в глубине нашего сознания нет «Я», которое можно было бы уловить непосредственным переживанием или понятийным путем. Вероятно Будда чувствовал, что в учении об Атмане в Упанишадах очень легко поддаться

ся порочной интерпретации, при которой Атман становится верованием, объектом желаний, целью стремлений, чем-то таким, в чем сознание уповает обрести надежное убежище от потока жизни. Будда считал, что так понятое «Я» — не есть истинное «Я», а всего лишь одна из бесчисленных форм майи. Концепция анатмана может быть выражена следующим образом: «Истинное «Я» есть «не — Я», ибо всякая попытка постичь «Я», уверовать в «Я» или обрести «Я» неминуемо его уничтожает».

Вторая Благородная Истина относится к причине фрустрации, которая называется тришна — желание или жадность, нарождаемая авидьей, т. е. неведением, омраченностью. Авидья и является точным антонимом пробуждения. Это состояние сознания настолько загипнотизированного майей, что оно принимает абстрактный мир вещей и событий за мир конкретных реальностей. На более глубоком уровне сознания, авидья — это незнание самого себя, непонимание того, что всякий захват оказывается тщетной попыткой захватить самого себя, или точнее заставить жизнь ухватиться за себя саму. Ибо для того, кто познал себя, не существует дуализма «Я» и «мы». Авидья выражается в «игнорировании» того факта, что объект и субъект взаимосвязаны, как две стороны медали, так что если один за другим гонится, другой убегает. Вот почему эгоцентрическое стремление господствовать над миром, захватить под контроль своего «я» как можно большую часть мира, очень скоро приводит к трудной проблеме контроля эго над самим собой. По существу, это весьма элементарная коллизия того, что сейчас называют самоконтролем, саморегуляцией, науку об управлении. С точки зрения механики и логики легко понять, что любая система, приближающаяся к самоконтролю, одновременно приближается и к полному саморазрушению. Такая система образует порочный круг, она обладает той же логической структурой, что и заявление, содержащее утверждение относительно самого этого заявления. Скажем, фраза «Я лгу», когда дальше утверждается что-либо о подлежащем. Такое утверждение бессмысленно вращается в собственном замкнутом кругу: оно всегда точно в той степени, в какой ложно и ложно в той степени, в какой верно. Или вот другой пример: пока я крепко держу мяч для того, чтобы сохранить над его движением полный контроль, я никак не могу кинуть его.

Следовательно, стремление к полному контролю над окружающим и над самим собой возникает из-за глубокой неуверенности контролирующего. Авидья — это неспособность осознать несостоятельность такой позиции. Так авидья порождает тщетное цепляние за жизнь, попытки управлять ею, которые есть не что иное, как чистое саморазрушение, а все вместе создает образ жизни, подобный порочному кругу, который индуизм и буддизм называют — самсара — круговорот рождения и смерти — и — рождения.

Активное начало круговорота называется кармой, когда человек вмешивается в жизнь таким образом, что вынужден вмешиваться в нее еще больше. Когда решение одной проблемы порождает новые проблемы, а контроль над чем-то одним создает необходимость в контроле многого другого. Карма поэтому удел всех тех, кто «хочет быть Богом» (сознательно или бессознательно). Они ставят ловушку миру и попадают в нее сами.

Третья Благородная Истина касается прекращения дукхи, саморазрушения, цепляния и всего порочного, стереотипного, кармы, которыми и порождается круговорот. Это окончание называется нирвана — слово настолько многозначной этимологии, что и простой перевод его представляет непреодолимые трудности. Его ассоциируют с санскритскими корнями, выражающими такие значения, как угасание пламени или просто выдох (экспирация), также прекращение волнового, вращательного или мыслительного движения. Если нирвана есть выдох — это акт человека, осознавшего тщетность попыток удерживать до бесконечности свое дыхание и значит терять его. Таким образом, нирвана является эквивалентом мокши, избавления или освобождения. На первый взгляд может показаться, что это отчаяние или признание того, что жизнь не оставляет камня на камне от наших попыток руководить ею. И все человеческие усилия и стремления не более, чем мелькнувшая на миг рука, пытающаяся ухватиться за облако. Но если взглянуть с другой стороны — это отчаяние, преобразовавшееся в радость и творческую мощь. Это сознание того, что потерять жизнь — значит обрести ее, обрести свободу действия не отравленную озабоченностью, не подорванную поражениями — всем тем, что создает страдания спасти свое «я» и попытки удержать его под контролем.

Если нирвана связана с прекращением движения, то этот термин совпадает с целью йоги, которая по определению йогасутры есть «читта вритти ниродха» — прекращение вращений сознания. Эти вращения ума — мысль, с помощью которой ум пытается овладеть миром и самим собой. Йога это практика остановки мысли с помощью мышления о них самих до тех пор, пока человек не ощутит со всей остротой тщетность этих попыток: когда этот момент наступает, процесс прекращается сам собой и сознание обретает свою естественную, незамутненную природу. Нирвана — это образ жизни, который начинается там, где кончается всякое цепляние за жизнь. В буквальном смысле нирвана — это исчезновение существ из круговорота рождений и переход их в состояние иное, которое не есть уничтожение, но просто ускользает от определений и поэтому остается вне измерений и границ. Достигнуть нирваны, все равно, что достигнуть состояния Будды, пробуждения. Но это не есть достижение в обычном понимании, потому что

никакие пробуждения и приобретения здесь не участвуют. Невозможно желать Нирваны или намереваться достичь ее, ибо все что является желаемым или постижимым объектом действия, по определению, не есть нирвана. Нирвана может возникнуть лишь непронзвольно, спонтанно, когда полностью осознана невозможность цепляний за свое «Я». Поэтому, кто стал Буддой — вне рамок. Будда вышел за рамки каких бы то ни было оппозиций и такие выражения, как высшее существо или высшее духовное развитие для него не имеют смысла.

Четвертая Благородная Истина описывает восьмеричный путь дхармы Будды т. е. метод или учение, с помощью которого саморазрушению кладется конец. Каждая часть этого пути сопровождается прилагательным семьяк, что значит «правильный», или «совершенный».

Весь путь последовательно выглядит так:

1. Правильный взгляд
2. Правильное отношение
3. Правильная (правдивая) речь
4. Правильное действие
5. Правильное поведение
6. Правильное стремление
7. Правильное внимание
8. Правильная концентрация

Не обсуждая эти пункты в подробностях, следует только сказать, что первые два посвящены правильному пониманию буддийского учения и человеческой ситуации. В некотором смысле первый раздел «правильный взгляд» содержит уже все остальные, ибо буддийское учение это в первую очередь способность к ясному сознанию, это умение видеть мир таким, каков он есть. Такое сознание подразумевает живое внимание к своему непосредственному опыту, к миру как он ощущается в данное мгновение, недоверие ко всяким наименованиям и этикеткам. Последний раздел пути — есть полнота первичного, абсолютно чистого созерцания, в котором уже нет дуализма познающего и познаваемого. Разделы, посвященные действию часто понимаются неверно, т. е. считаются, что они имеют сходство с «моральным кодексом». Буддизм, по убеждению Запада, существует как некий нравственный закон, предписанный Богом или природой, которому человек обязан подчиняться. Буддийские правила поведения — воздержание от захвата жизни, от захвата того, что не дано, от эксплуатации страстей, от лжи и опьянения — все это целесообразные наставления, которые принимаются добровольно, дабы удалить помехи, затрудняющие ясность сознания, Нарушение этих правил порождает

дурную карму, но не потому, что карма это закон или некое моральное возмездие, а потому, что все целенаправленные и мотивированные поступки, будь они с конвенциональной точки зрения хорошими или дурными, безразлично, являются кармой, раз они направлены на «овладение» жизнью.

Смрити — внимание и самадхи — концентрация. Совершенное внимание — это постоянное удержание в памяти и сознании своих чувств, ощущений и мысли — без какой бы то ни было цели и оценки. Это тотальная ясность и бдительность сознания и пассивного и активного, в котором события входят и уходят, как отражения в зеркале. Ничего не отражается, кроме того, что есть. «Гуляя, стоя, сидя или лежа, он сознает, что он делает так что, хотя тело его вовлечено, он знает его таким, как оно есть... Уходя или возвращаясь, всматриваясь или оглядываясь, сгибая или протягивая руку... Он действует с полной ясностью сознания».

При такой ясности сознания становится очевидным, что различие между мыслящим и мыслью, познающим и познаваемым, субъектом и объектом — чистая абстракция. Нет сознания с одной стороны и воспринимаемого мира с другой стороны — есть лишь процесс восприятия, в котором нельзя ничего захватить, ибо нет субъекта. Понятый таким образом процесс переживания перестает цепляться сам за себя. Мысль следует за мыслью без разрыва, не нуждаясь, иначе говоря, в том, чтобы разрознившись, стать своим собственным объектом.

«Где есть объект, там возникает осознание. Значит, сознание одно, а объект — другое? Нет, объект есть само сознание. Но может ли сознание обозревать себя? Нет, сознание не в состоянии обозревать само себя. Как лезвие ножа не может резать самого себя, как кончик пальца не может коснуться самого себя, так сознание не может увидеть само себя».

В буддийской терминологии слово дхьяна обнимает значение двух слов: смрити и самадхи, и точнее всего его перевести как концентрированное, единоплавленное созерцание. Оно единоплавлено, во-первых, в том смысле, что сосредоточено на настоящем, ибо для ясного сознания не существует ни прошлого, ни будущего, а только данный миг — экаксанато, что западные мистики называют «Вечное сейчас». Во-вторых, оно единоплавлено в том смысле, что является состоянием сознания, где не дифференцированы познающий и познаваемое. «Татхагатай является тот, кто видит то, что видно, но ему безразлично увиденное и неувиденное, видимое и видящий. То же самое относительно слышимого, ощущаемого, познаваемого — он не мыслит о них в таких категориях». — Ангутара.

Что означает слово дхьяна трудно почувствовать. Дхьяна — моментальное состояние освобожденного или просветленного чело-

века, естественного, свободного от того, чтобы смешивать конвенциональные понятия с реальностью. Интеллектуальное неудобство, которое мы ощущаем при попытке представить себе процесс познания без четкого «кого-то», кто познает и чего-то», что познается, подобно стесненному гостю, пришедшему на официальный прием в пижаме. Ошибка эта относится не к содержанию, а к форме.

И снова мы видим, как конвенция, как маяя измерений и описаний населяет мир призраками, которые мы называем существами и предметами. С такой силой завораживает нас власть конвенции, что мы начинаем верить в этих призраков, как в действительный мир, и делаем их своей любовью, своими идеалами, своей ценнейшей собственностью. Но мучительно беспокоящая мысль: «Что же будет со мной, когда я умру?», в конце-концов, ведь тоже самое, что вопрос: «Что будет с моим кулаком, когда я разожму руку?». Может быть, теперь мы сможем лучше понять прославленную формулу буддийского учения, которую дает «Висудхимага»:

«Есть страдание, но нет того, кто страдает.
Есть деяние, но нет того, кто творит его.
Есть нирвана, но нет того, кто стремится к ней.
Есть путь, но нет того, кто следует по нему».

ГЛАВА 3.

Буддизм Махаяны.

Собственно махаяническая традиция восходит происхождением к речам Будды, обращенным к его ближайшим ученикам, но до времени сокрытым от публичного обнародования, поскольку мир тогда еще не созрел для них. Эта идея «отсроченного откровения» — хорошо известный прием, дает возможность созреть традиции, развиться содержанию, скрытому в первоначальном зерне учения. Махаяна отличается от Палийского Канона, называя последний «Малой Колесницей Освобождения» (хинаяна), а себя «Большой (маха) Колесницей», большой потому, что она содержит большое богатство упай — методов достижения нирваны, от утонченной диалектики Нагарджуны, чья цель освобождения сознания от любых фиксированных концепций, до школы Сукхавати, или чистой Земли. Это учение об освобождении через веру в могущественного Амитабу-Будду Бесконечного Света, который как считают, достиг просветления за много веков до рождения Гаутамы. Эти методы включают также тантрический буддизм, согласно которому освобождение может быть осуществлено с помощью по-

вторения сакральных формул и слов, и половой любви, осуществляемой с шакти — духовной женой.

При первом изучении Палийского Канона создается впечатление, что освобождение можно осуществить чистым усилием и самоконтролем, и что ищущий должен отказаться от всех прочих дел и стремиться к достижению этого идеала. Сторонники Махаяны, однако, возможно, правы, считая, что Будда обучал этому лишь как упайе, искусному методу, с помощью которого ученик мог конкретно избежать того порочного круга, когда желаешь не желать, или пытаешься избавиться от эгоизма, полагаясь на самого себя. Ибо именно таков вывод, к которому приводит следование учению Будды. Можно считать этот вывод проявлением лени и недостатка характера, но представляется более правдоподобным, что те, кто упорствовал в своем самоосвобождении, просто не замечали заключающегося в нем парадокса.

Каждый раз, когда Махаяна проповедует освобождение путем собственных усилий, она использует его лишь как средство довести индивидуума до ясного сознания собственной несостоятельности. Многие указывают на то, что одним из самых ранних представлений Махаяны явилась концепция Бодхисаттвы — не просто потенциального Будды, а существа, отказавшегося от нирваны и тем самым достигшего более высокого уровня духовного, чем тот, кто вступил в нее и, таким образом, покинул мир рождений и смерти. В Палийском Каноне ученики Будды, которые достигли нирваны, называются Архаты — «Достойные», а в махаянических текстах идеал Архата рассматривается чуть ли не эгоистическим. Он годится для шраваки — «слушателя», который дошел лишь до теоретического понимания учения. Бодхисаттва же — это тот, кто, осознал, что в нирване, достигнутой собой и для себя одного содержится глубокое противоречие. Для многих масс людей Бодхисаттва стал объектом преклонения, бхакти, спасителем мира, который дал клятву не вступать в конечную нирвану, доколе все чувствующие существа тоже не достигнут ее. Ради них согласился он родиться снова и снова в круговороте Самсары, пока через бесконечные века даже трава и пыль не достигнут состояния Будды. Но с более глубокой точки зрения ясно, что идея Бодхисаттвы заложена в самой логике буддизма, что она естественно вытекает из принципа «незахватывания» и из учения о нереальности личного «я». Ведь если нирвана есть такое состояние, в котором совершенно прекращаются попытки «овладеть» реальность, т. е. осознается невозможность «овладения», то очевидно было бы абсурдным полагать, что сама нирвана есть нечто такое, чего можно добиваться, чем можно овладеть. И тем более если «я» действительно не более чем условность, бессмысленно считать нирвану состоянием, которого «добывается» какая-то индивидуальность.

Как говорится в Ваджракшике: «Все герои — Бодхисаттвы — должны воспитывать свой ум таким размышлением: чувствующие существа всех классов... благодаря мне достигают освобождения в нирване. Но когда громадная, бесчисленная, не поддающаяся измерению масса существ достигла таким образом освобождения, на самом деле, ни одно существо не освободилось. Потому что ни один Бодхисаттва, который поистине является Бодхисаттвой, не разделяет представлений о личностном «я», существующим в отдельном индивидууме». Отсюда вывод: Раз не существует нирваны, которой можно было бы достигнуть, и раз в действительности нет отдельных личностей, то наше рабство в круговороте Самсары — всего лишь видимость, на самом деле мы уже находимся в нирване, так что поиски нирваны бессмысленны. Это поиски того, что никогда не было утеряно. Бодхисаттва, естественно, не делает никаких поползновений, чтобы выйти из круговорота самсары, ведь это означало бы признать, что нирвана находится где-то в другом месте, что она нечто, чего следует добиваться и что самсара есть действительная реальность. Как гласит Ланкаватара Сутра: «Те, кто боясь страданий, возникающих от распознаваний рождений и смерти (самсары), ищут нирвану, не подозревают, что рождение-и-смерть и нирвану нельзя отделить друг от друга. Видя, что вещи подвержены не обладанию реальности, (они) воображают, что нирвана состоит в будущем уничтожении чувств и их полей».

Следовательно, стремиться стереть конвенциональный мир вещей и событий, означает признать, что он действительно существует. Отсюда махаянистический вывод: «То, что никогда не возникло, не нуждается в том чтобы быть уничтоженным».

Это не есть чистые спекуляции и софизм в духе субъективного идеализма или нигилизма. Это ответы на практические вопросы, которые можно сформулировать так: «Если мое «цепляние» за жизнь втягивает меня в порочный круг, как я могу научиться не цепляться? Как я могу силиться отпустить мир на свободу, если сами усилия как раз и являются «не отпущением»? Иными словами — старение не цепляться, это и есть цепляние, ибо мотив тут один и тот же: страстное желание избавиться себя от трудностей. Я не могу освободиться от этого желания, потому что это желание — то же самое, что желание освободиться от него. Возникает знакомая проблема «обратной связи»: проблема познается оттого, что ее пытаются решить, беспокойство — оттого, что беспокоятся, возникает боязнь самого страха.

Философия Махаяны предлагает резкий, но весьма эффективный ответ на эти вопросы и ему посвящены многочисленные сочинения, известные под названием «Праджняпарамита» — «мудрость для переправы на тот берег». Это литература тесно примыкаю-

щая к трудам Нагарджуны (200 г. нашей эры), который наряду с Шанкарой считается одним из величайших умов Индии. В упрощенном виде ответ заключается вот в чем: любая привязанность, даже привязанность к нирване тщетна, ибо не к чему привязываться. Это знаменитая Шуньявада Нагарджуны. «Учение о пустоте» — оно опровергает любые метафизические конвенции, наглядно демонстрируя их относительность. Диалектика, которой Нагарджуна уничтожает любую концепцию реальности, есть лишь орудие, с помощью которого разрывается порочный круг цепляний и завершает эту философию не жалкое нигилистическое отчаяние, а естественное, «несделанное» блаженство освобождения.

Слово «Шуньявала» образовано от корня «шунья» — пустота, нуль или от термина «шуньята» — пустотность, нулевость.

Этим словом Нагарджуна обозначил пустоту реальности, или точнее концепции реальности, которые создает человеческий ум. Концепция здесь включает не только философские воззрения, но и всякого рода идеалы, религиозные верования, конечные упования и честолюбивые стремления, т. е. все к чему стремится человек в своем сознании, что он «захватывает» для обеспечения своего материального и духовного благополучия. Шуньявада разбивает не только убеждения, сознательно приобретенные человеком, она также вскрывает те внутренние, скрытые и неосознанные предпосылки мысли и поступков, и подвергает их такой решительной обработке, пока самые глубинные пласты сознания приводят к полному бездействию, или точнее безмолвию. При этом даже сама идея шуньи должна опустошиться, свестись к нулю.

«Это ни «пустота», ни «не-пустота»,
Ни «оба вместе», ни «один из них».
Лишь для того, чтобы как-то обозначить,
Это называют «пустотой».

Метод Нагарджуны должен продемонстрировать, что ни одна вещь не обладает самобытием или независимым реальным существованием, а существует только в отношении к другим вещам (учение относительности). Ничто в природе не может существовать само по себе: ни вещь, ни факт, ни живое существо, ни событие. Поэтому бессмысленно иметь нечто в виде идеала и стремиться завладеть им. То, что выделено, существует лишь в отношении к своей противоположности, ибо то, что есть, определяется тем, чего нет; наслаждение определяется болью, жизнь — смертью, движение — покоем. Очевидно, наше сознание не может создать представлений о том, что значит «быть», не создавая при этом противоположного представления о «не-быть». Ведь идеи бытия и небытия являются абстракциями простейшего опыта, такого, например, как в правой руке у меня есть монета, а в левой — нет. С анало-

гичной точки зрения, такая же относительность существует между нирваной и самсарой, между просветлением и смраченностью. То есть, поиски нирваны подразумевают наличие и проблемы самсары, стремление к просветлению указывает на то, что человек находится в состоянии омраченности. Иными словами, как только нирвана становится объектом желания, она превращается в самсару, в часть самсары. Истинная нирвана не может быть желаемой, потому что она не может быть схвачена. Ланкаватара Сутра учит: «Что значит «недуализм?» Это значит, что свет и тень, длинный и короткий, черное и белое суть относительны и зависимы друг от друга: так же как нирвана и самсара, все вещи неотделимы».

Нирвана есть только там, где есть Самсара, Самсара есть только там, где есть Нирвана. Условия их существования не носят взаимоисключающий характер. Поэтому и говорится, что все вещи не дуальны, как не дуальны Нирвана и Самсара.

Но уравнение «Нирвана есть Самсара» верно также и в другом смысле: то, что кажется нам самсарой, есть на самом деле нирвана и то, что кажется нам миром форм — рупа, есть в действительности пустота — (шунья). Отсюда знаменитая формула:

«Форма не отлична от пустоты,
Пустота не отлична от формы.
Форма в сущности есть пустота,
Пустота в сущности есть форма».

Это не значит, что просветление приведет к бесследному исчезновению мира форм — к нирване нельзя стремиться как к «будущему уничтожению чувств и их полей». Сутра утверждает, что форма пуста, просто как она есть, во всей своей жгучей неповторимости. Смысл этого уравнения не в том, чтобы выдвинуть некий метафизический тезис, а в том, чтобы способствовать процессу просветления. Просветление никогда не наступает, пока человек пытается избежать или изменить каждодневный мир форм, избавиться от того переживания, в котором находится в данный момент. Любая попытка есть лишь новое проявление «захватывания». Но и само «захватывание» не может быть уничтожено силой, ибо: «Бодхи (просветление) — это пять чувств, а пять чувств — это Бодхи». Если кто-нибудь рассматривает Бодхи как нечто, чего следует добиваться, что следует вырабатывать в себе с помощью дисциплины, он повинен в гордыне».

Некоторые из этих страниц могут создать впечатление, что Бодхисаттва — это простой, вполне земной человек, который, поскольку самсара все равно оказывается нирваной, живет себе как ему вздумается, не пытаясь что-либо изменить. Но между край-

ними противоположностями существует обманчивое сходство, Безумцы нередко выглядят как святые, а мудреца скромность делает похожим на самого обыкновенного человека. Тем не менее не так то просто указать разницу и прямо сказать, когда и какие поступки совершает обыкновенный человек, в отличие от Бодхисаттвы и наоборот. В этом вся тайна Дзенбуддизма... Так называемый «обыкновенный человек» обладает лишь кажущейся естественностью, или лучше сказать, его истинная естественность воспринимается им как нечто неестественное. На практике просто невозможно решиться в сознательной форме прекратить стремление к нирване и обратиться к «обычному» образу жизни, ибо раз обыкновенная жизнь человека намерена, она уже перестала быть естественной.

Именно поэтому мысль о недостижимости нирваны, которую подчеркивают сутры Махаяны, должна быть воспринята не теоретически, не только как философский тезис. Человек должен ощутить всем нутром, что не к чему стремиться. Суть раскрывается, таким образом, лишь тогда, когда осознанно, что все намеренные акты — желания, идеалы, расчеты — бесполезны. Во всей Вселенной — как во вне, так и внутри нет ничего, чем можно было бы овладеть, и нет никого, кто мог бы чем-нибудь овладеть. Это открывается интуитивной мудрости, называемой праджня, которая видит относительный характер вещей. «Глаз праджни» видит человеческую ситуацию такой, как она есть: утоление жажды соленой водой, погоня за целыми, порождающими новую погоню, привязанность к объектам, которых мгновенный бег времени превращает в призраки. А тот, кто знает, жаждет, преследует и видит цель, к которой стремится, обладает осуществлением только в отношении к эфемерным объектам своего стремления. Он видит, что хватка, которой он держится за мир, есть петля, накинутая на его собственную шею, петля, лишаящая его той самой жизни, которой он так жаждет. И из этой ситуации нет выхода, нет способа отпущения, которым можно было бы овладеть усилием, волевым актом... Но кто же он, тот, кто ищет выход? Наступает момент, когда и добыча, достигает критической точки. Оно, так сказать, готово вскипеть. И тут происходит то, что Ланкаватара Сутра называет «переворотом в глубочайших пластах сознания». В этот миг чувство напряженности вдруг слетает и кокон, которым шелковичный червь обмотал себя самого, рвется, чтобы выпустить его свободным, крылатым мотыльком. Больше нет той озабоченности, которая, как паутина, гнездится в тайниках души каждого обыкновенного человека. Идеалы, честолюбие, уловки и самоутверждение уже не нужны, ибо теперь можно жить спонтанно, не стараясь быть спонтанным. Исчез и выбор — ибо ясно, что никогда и не было никакого личного «я», которое могло бы держать это «я» под контролем. Люди, изучающие Шуньяваду на Западе, час-

но не могут понять, как чисто негативный подход (тотальное отрицание Нагарджуны) может быть плодотворным для философии, чья цель — внутреннее переживание. Поэтому необходимо еще раз подчеркнуть, что отрицание здесь относится не к самой реальности, а к нашим идеям о реальности. Позитивное и творческое содержание Шуньяты не в самой ее философии, а в новом видении реальности, которое приходит, когда дело сделано. И Нагарджуна далек от того, чтобы портить это видение попытками описать его.

В философии Махаяны есть другой термин для описания реальности — «татхата», которое можно перевести как «таковость». Будда соответственно зовется «Татхагата» — тот, кто приходит и уходит «так». Слово татхата указывает на мир, как он есть, не заключенный и не расчлененный символами и определенными мыслями. Оно обозначает конкретное, происходящее сейчас, в отличие от абстрактного и концептуального. Будда является Татхагатой, «идушим так», потому что он открыт этому первичному, неконцептуальному миру, который неизъясним словами. Татхагата не смешивает этот мир с такими представлениями, как «бытие» и «небытие», «хорошее» и «дурное», «прошкое» и «будущее», «здесь» и «там», «движущееся» и «неподвижное», «постоянный» и «изменяемый». Поскольку татхата есть истинное состояние Будды и всех существ, тем же словом называется наше истинное или природное естество, иначе говоря «наша природа Будды». Одно из кардинальных положений Махаяны гласит: «Все существа одарены природой Будды и поэтому могут стать Буддами. Слово Будда часто употребляется для обозначения самой реальности, а не только пробужденного человека. Получается, что в Махаяне Будда часто рассматривается как олицетворение самой реальности и тем самым, создается основа для народных культов, в которых Будде поклоняются, по-видимому, как Божеству. Я говорю «по-видимому», потому что даже в Буддизме Махаяны нет прямых параллелей иуде-христианскому тезису, который строго отождествляет Бога с моральными принципами. Более того, различные Будды: Гаутама, Амитаба, Вайрочана и пр. — все они собственно являются олицетворением души человека.

Буддизм Чистой Земли (Сукхавати) является прямым продолжением учения о Бодхисаттвах, о том, что истинное дело полного освобождения человека — это освобождение всех остальных существ с помощью «упай» или «искусных методов». Благодаря праджне — интуитивной мудрости — Бодхисаттва проникает в природу реальности, а это, в свою очередь, вызывает в нем отклик — каруну — или сострадание ко всем, кто еще находится под игом невежества. На более же глубоком уровне «каруна» означает нечто большее, чем сострадание к невежеству других. Как мы видим, возвращение. Бодхисаттвы в мир было вызвано тем, что

самсара есть в действительности нирвана, что пустота есть на самом деле форма. Если праджня открывает, что «форма — это пустота», то каруна обнаруживает, что «пустота — это форма». Следовательно, происходит «утверждение» каждодневной жизни в ее естественной «таковости», что особенно подчеркивается в Махаяне Дзен-буддизма.

Это в частности обнажает и несостоятельность распространенного представления о Буддизме, как о философии отрицания мира, для которой неповторимость форм не имеет никакого значения. Благодаря каруне становится ясно, что растворение форм в пустоте ничем не отличается от повторяемых проявлений самих этих форм. Лишь условность разделяет жизнь вещей от их смерти: в действительности умирание и есть проживание. Признание того, что каждая единственная форма, как она есть является пустотой и что уникальность каждой формы возникает благодаря тому, что она существует в связи со всеми другими, составляет основной принцип учения Джармадхату — царства Дхармы, развитого в «Аватамшака Сутре». Это многотомное описание, возможно последняя кульминация индийской Махаяны. Излюбленный образ Сутры Аватамшака — огромная сеть из драгоценных камней или кусочков хрусталя, подобная сетке паутины, освещенной восходящим солнцем. Каждая драгоценность в ней отражает все остальные... Эта переливающаяся сеть и есть Дхармадхату, вселенная, царство бесчисленных «дхарм» или вещей-событий.

Китайские комментаторы разработали четыре принципа Дхармадхату:

1. Ши — неповторимые, индивидуальные «вещи-события» из которых состоит вселенная.

2. Ли — принцип конечной реальности, лежащей в основе множественности вещей.

3. Ли ши у ай — «нет преграды между принципами и вещами», т. е. нет несовместимости между нирваной и самсарой, пустотой и формой. Достижение одной не требует уничтожения другой.

4. Ши ши у ай — «нет границ между вещью и вещью» т. е. каждая вещь — событие связана со всеми остальными и самое глубокое проникновение в них есть их восприятие в «таковости».

На этом уровне любая вещь — событие воспринимаются как самоопределяющаяся, самопорождающаяся или спонтанная. Ведь естественным образом быть тем, что ты есть, быть татха, просто «таким» и значит быть вольным и свободным от преград. Учение Дхармадхату вкратце сводится к тому, что истинная гармония вселенной образуется, когда каждой вещи-событию предоставляется возможность свободно и естественно быть самими-собой, без малейшего вмешательства извне. С более субъективной точки зре-

ния это выглядит так: «Предоставь миру свободу быть тем, чем он является. Не отделяй себя от мира, не пытайся организовать его вокруг себя. Руки и ноги двигаются сами изнутри: нам не приходится при ходьбе переставлять ноги руками. Тело каждого человека есть система Ши-ши-у-ай.

Но Будда постигает, что вся вселенная есть его тело: чудесным образом взаимосвязанная гармония образовалась сама, не столько благодаря вмешательству извне, сколько изнутри. Философия Махаяны считает, что у Будды три формы, три «тела» (троичное тело). С точки зрения множества «вещей-событий» или как конкретная человеческая форма, тело Будды есть Нирманакайя — тело Трансформаций. Конкретные человеческие формы — это исторические и доисторические Будды: Гаутама, Касьяпа, Канамуки и так как они явились во плоти, Нирманакайя включает в себя, в принципе, весь мир форм. Второе тело Будды — Самбхогакайя — тело радости. Это область праджня (мудрости) и каруны (сострадания). Каруна сверху взирает на мир форм, а праджня поднимает взор к сфере пустоты. Третье тело Будды — Дхармакайя — тело Дхарм — пустота, «ничто». Нагарджуна не обсуждал каким образом пустота становится формой, Дхармакайя — Нирманакайей. Вероятно он чувствовал, что тот, кто не пережил прозрения, все равно в этом ничего не поймет. Сам Будда сравнивал такое любопытство с распросами человека раненного стрелой, который не решается вынуть ее из раны, не узнав предварительно всех подробностей о внешности, происхождении и мотивах человека, пустившего стрелу. Тем не менее, последователи Нагарджуны братья Асангха и Басубанху, разработавшие разновидность Махаяны, известную под названием Йогачары, сделали попытку обсудить именно эту проблему. По учению Йогачары наш мир форм есть — читтаматра — «только мысль» или виджняпрамита — «только представление». На первый взгляд эта точка зрения очень близка западным философским системам субъективного идеализма, где внешний материальный мир рассматривается как проекция сознания. Однако, между этими воззрениями есть большая разница. Махаяна и в этом случае как всегда является не столько теоретической и спекулятивной конструкцией, сколько раскрытием внутреннего опыта и средством пробудить этот опыт в других. Кроме того, слово «читта» не есть точный эквивалент западного термина «сознание». Западной мысли присуще традиция определять сознание как противоположность материи, а саму материю понимать не столько как меру, сколько как твердый объект измерения. Что касается меры, то как абстракция она по западным представлениям принадлежит скорее сознанию, чем материи, ибо мы привыкли считать дух не конкретным, а абстрактным. Но в буддийском понимании читта не противостоит какому-либо твердому телу, объекту. Мир вообще не представляется здесь

некоей субстанцией из которой, благодаря акту сознания или духа образовались разнообразные формы. Поэтому вопрос о том, каким образом бесплотный дух может влиять на твердую материю никогда не возникал в буддийской мысли.

Там, где мы говорим о материальном, физическом или вещественном мире, Буддизм употребляет термин «рупа», который соответствует скорее слову «форма», чем «материя». Но за рупой нет никакой материальной субстанции, разве что сама читта. Там, где мир никогда не делится на дух и материю, а скорее делится на дух и форму, слово дух не может иметь того же значения, что в первом случае. Так, например, слово «человек» имеет различное значение в зависимости от того, противопоставляем ли мы ему понятие «женщина» или «животное». Упрощенно, несколько огрубляя, эту разницу можно сформулировать так: западные идеалисты отталкиваются в своем понимании, в своей философии от мира состоящего из духа (или сознания) и формы материи, в то время как буддисты исходят из мира сознания и формы. Поэтому Йогачара не интересуется отношением форм материи к сознанию, ее интересуется отношением формы к сознанию и она делает вывод, что они суть формы сознания. В результате термин читта становится логически бессодержательным. Однако, поскольку буддизм занят в первую очередь областью опыта, которая является внелогической и не имеет содержания, в том смысле, что не символизирует и не обозначает ничего, кроме себя самой. Буддизм не возражает и против бессодержательных терминов. С логической точки зрения сказать, что «все есть сознание» равно утверждению, что «все есть все». Ибо раз нет ничего что не есть сознание, это слово не принадлежит ни к какому классу, не имеет ни границ, ни определений. С таким же успехом можно употреблять: слово «ба» — почти так, собственно и поступает буддизм, употребляя бессмысленное слово «татхата». Ибо функция этих бессмысленных слов — привлечь внимание к тому факту, что логика и смысл с его неотъемлемым дуализмом есть свойство мысли и языка, а не действительного мира. Несловесный, конкретный мир, не содержит ни классов, ни символов, которые всегда означают или указывают на что-то иное. Поэтому конкретный мир свободен от дуализма. Дуализм возникает только тогда, когда мы классифицируем, когда рассортировываем свой опыт по умственным ячейкам-ящичкам, а каждый ящик не был бы ящиком, если бы не имел своего «внутри» и «снаружи». Ментальные ящики, вероятно, образуются в сознании человека задолго до того, как формальное мышление и язык снабжают нас этикетками для их идентификации. Мы начинаем классифицировать, как только замечаем различие, закономерности и их нарушения, как только у нас возникает любого рода ассоциации. Но если слово «ментальный» вообще имеет какое-

нибудь значение, то этот акт классификации является действительно ментальным, ведь замечать различия и ассоциировать их друг с другом есть не что иное, как просто реагировать на раздражения органов чувств.

И так как классы являются продуктом сознания, наблюдения, ассоциативного мышления, продуктом мысли и языка, весь мир, если его рассматривать как простое собрание классов, объектов, есть продукт сознания. Это, мне кажется, и имеет в виду Йогачара, когда утверждает, что мир есть только сознание: «читтаматрама лакон». Это значит, что внешнее и внутреннее, до и после, тяжелый и легкий, приятное и неприятное, движение и покой все это суть идеи ли категории мысли. Они относятся к конкретному миру точно так же, как слова. Так что известный нам мир, если он воспринимается как мир расчлененный на классы, есть продукт мысли и точно так же, как звуко сочетание «вода» не есть вода на самом деле, классифицируемый мир не есть действительный мир. Йогачара берет читту как посылку и не определяет ее, так как читта здесь синоним шуньи и татхаты. Сознание: «Находитесь вне любых философских взглядов, оно за пределами умозаключений, оно неосвязаемо и даже никогда не рождалось. Я говорю: нет ничего кроме Сознания. Это — ни существование, ни несуществование, собственно говоря, оно за пределами существования и несуществования... Из Сознания рождаются бесчисленные вещи обусловленные распознаванием (т. е. классификацией) и энергией силы привычки. Эти вещи люди воспринимают как внешний мир. То, что кажется внешним, в действительности не существует: именно сознание и воспринимается как внешняя мимолетность. Тело, собственность, жилище — все это, говорю я, ничто иное как сознание».

Ланкаватара Сутра.

Внутри всего этого неопределенного континуума читты Йогачара различает восемь разновидностей виджняны — «распознающего сознания». У каждого из пяти чувств есть соответствующее сознание, а шестое «сознание-чувство»-мановиджня — объединяет пять предыдущих так, что то, что осязается или слышится, связывается с тем, что видится. Кроме этого существует манас-центр распознающей и классифицирующей деятельности сознания, и наконец, есть еще «сознание-склад» — алая виджняна — сверхиндивидуальное сознание, которое содержит в себе семена всех будущих форм. «Сознание-склад» почти равнозначно самой читте и является сверхиндивидуальным, поскольку предшествует любой дифференциации. Его не следует считать неким туманным эфиром, заполняющим все существа, потому что и пространство, и протяженность присущи ему лишь в потенции. Иными словами,

«сознание-склад» есть то, откуда свободно, «играючи» рождается мир форм. Махаяна не пытается объяснить воспроизводство мира из сознания какой-нибудь причиной. Это было бы ошибкой, ибо все, что связано с причинной зависимостью, не выходит за рамки майи. Выражаясь поэтически, мировая иллюзия возникает из Великой Пустоты без всякой причины, бесцельно и именно потому, что в этом нет никакой необходимости. Деятельность Пустоты игровая (викридитта), это не есть мотивированное личное действие (карма). И так, по учению Йогачары, воспроизводство мира форм происходит спонтанно из «сознания-склада», откуда оно поднимается в манас, где происходит первичная дифференциация, затем переходит в шесть «сознаний-чувств», которые в свою очередь создают органы чувств или «врата» чувств и через них проецируется в расчлененный на классы внешний мир. Буддийская йога состоит поэтому в том, чтобы воспроизвести этот процесс в обратном порядке (направлении): остановить распознающую деятельность сознания, предоставить категориям майи отпасть, вернуться назад в непроявленное состояние потенции, так, чтобы мир можно было увидеть в его нерасчлененной «такowości». Когда это достигнуто, пробуждается каруна и Бодхисаттва предоставляет проекции возникнуть снова, уже сознательно слившись с игровой и бесцельной (не ищущей выгоды) природой Пустоты.

ГЛАВА 4

Возникновение и развитие Дзена.

Знающие не говорят,
Говорящие не знают.

Своеобразный дух Дзена, вероятно лучше всего можно описать как некую «прямызну». В других школах буддизма пробуждение-бодхи представляется чем-то далеким, почти сверхчеловеческим, достижимым лишь после многих и многих существований, полных терпеливого усилия. В Дзене же всегда такое ощущение, будто пробуждение — нечто вполне естественное, почти осязаемое: оно рядом и может произойти в любой миг. Если его и трудно достичь, то лишь потому, что очень уж просто. Та же прямызна характеризует и методы обучения Дзена. Здесь истина указывается прямо и непосредственно, не отвлекаясь игрой в символы. «Прямо ткнуть» — значит открыто выразить Дзен с помощью несимволических действий и слов.

«Все, что ты видишь, есть То.
Впереди, позади, со всех десяти сторон.
Дай учителю сегодня же положить иконца
Твоим заблуждениям.
Природа небес первоначально чиста.
Но от разглядывания и вглядывания туманится».

«Прошлое находится в прошлом и не происходит из настоящего.
Настоящее находится в настоящем и не происходит из прошлого...»

Реки, которые соревнуются друг с другом в заполнении Земли, не текут. «Блуждающий воздух» разносимый ветром во все стороны, не движется. Солнце и Луна, вращаясь на своих орбитах, не сворачивают с пути». «Мудрость не познает, но озаряет глубочайший мрак. Дух не рассчитывает, но отзывается на требования данного момента. Благодаря тому, что не рассчитывает, дух сияет в одинаковой славе там за гранью. Благодаря тому, что не познает, мудрость озаряет тайну за гранью мирских дел. Но хотя мудрость лежит вне мира, мир всегда остается внутри нее».

Легендарная беседа Бодхидхармы с китайским императором Линга Бу дает представление о резком и прямом характере учителя Дзена. Император подробно описал, все что он сделал для распространения Буддизма в своей стране и спросил, что заслужил он своими деяниями. Он исходил из распространенного мнения, что постепенное накопление заслуг, порожденных добрыми делами, ведет ко все лучшему существованию в будущих жизнях и увенчается достижением нирваны. Но Бодхидхарма в ответ сказал: «Ровно ничего». Такой ответ подорвал веру императора в Буддизм и он спросил: «Каков же в таком случае основной принцип святого учения?» — Бодхидхарма ответил: «Да оно пусто, в нем нет ничего святого». «Кто же тогда ты, что стоишь перед нами?» «Я не знаю» — был ответ.

Нун Ко сказал Бодхидхарме: «У меня нет в душе покоя. Пожалуйста, успокой мою душу. «Вытащи и покажи ее мне», — ответил Бодхидхарма. «Тогда я успокою ее». «Но когда я начинаю искать свою душу, — возразил Нун Ко, — я никак не могу обнаружить ее». «Ну вот, — рявкнул Бодхидхарма, — я и успокоил твою душу». В этот момент у Нун Ко произошло просветление или сатори. Так что этот разговор призван служить первым образцом того, что стало характерным приемом обучения Дзена.

«Следуй своей природе и будь в гармонии с Дао.
Гуляй на воле и отбрось все заботы.
Если твои мысли связаны, ты портишь то, что истинно.
Не будь противником мира чувств,
Ибо когда ты им противишься,

Оказывается, что они тоже самое,
Что совершенное Просветление.
Мудрец ничего не добивается.
Невежественный человек сам тебя связывает...
Если трудиться над своим сознанием,
Как избежать тебе невероятной путаницы?»

Нун-нунг учит, что вместо попыток очистить или опустошить сознание, нужно просто дать ему волю, поскольку ум — это не то, чем можно овладеть. Отпустить ум — это то же самое, что отпустить поток мыслей и впечатлений, которые приходят и уходят в «уме».

ЧАСТЬ 2.

Глава 1.

Пустой и чудесный.

Начальные строфы старинного дзенского стихотворения гласят:

«Совершенный путь (Дао) не труден,
Нужно лишь избегать выбора и отбора.
Стоит отказаться от приязни и неприязни
И все станет ясно.
Различие толщиной в волосок
И небеса отделяются от земли.
Если хочешь постичь полую истину,
Не заботься о добре и зле.
Борьба добра и зла —
Это бесполезное состояние разума».

Конечно, это не значит, что нужно задавить в себе все чувства и воспитывать сознательное безразличие. Речь идет о том, чтобы подняться над всеобщим заблуждением, согласно которому хорошее и приятное могут быть оторваны от дурного и неприятного.

Первая заповедь даосизма учит: «Когда прекрасное кажется всем прекрасным, в нем есть уже безобразное; когда добро кажется всем добром, в нем есть уже зло. «Быть» и «не быть» — возникают одновременно. «Трудно» и «легко» — обозначают только вместе, «длинный» и «короткий» — взаимосвязаны, «высокий» и «низ-

кий» — взаимнопротивопоставлены, «до» и «после» — во взаимной временной связи.

Понять это — значит понять то, что добро без зла подобно вер-ху без низа, поэтому сделать своим идеалом достижение личного блага — все равно, что пытаться от «левого» поворачивать все вре-мя «направо». Но тогда приходится двигаться кругами. Логика эта настолько проста, что ее легко счесть упрощенной. И искушение это тем сильнее, что оно подрывает веру в то, что со временем все можно исправить и усовершенствовать. Ведь без этой веры жизнь человека, как гласит всеобщее убеждение, лишилась бы всякого смысла и стимула. И единственной альтернативой к жизни, кото-рая становится все лучше и лучше, является тусклое и пустое су-ществование, застойное и мертвое, такое безрадостное и пусто, что проще уж сразу покончить с собой. Уже само понятие этой «един-ственной альтернативы» свидетельствует о том, как крепко привя-зано наше сознание к дуалистическому образу мышления, как трудно мыслить нам иными категориями, чем «добро» и «зло» или «смесь» добра и зла.

Дзен является освобождением от этого трафарета. Его отрав-ной пункт, на первый взгляд достаточно мрачный, есть сознание абсурдности выбора, абсурдности представления о жизни, как о чем-то, что можно существенно улучшить, если все время будешь отбирать «хорошее». Человек должен в первую очередь свыкнуться с этой относительностью и твердо усвоить, что жизнь не являет-ся ситуацией из которой можно что-то извлечь, как из чего-то вне-положенного, вроде пирога или бочки с пивом. Достигнуть чего-то всегда означает что-то потерять, ведь чем больше ты достига-ешь, тем больше необходимость достигнуть еще большего. Есть — значит жить для того, чтобы снова проголодаться. Иллюзия суще-ственного улучшения возникает в момент резкой перемены, напри-мер, когда лежа в постели переворачиваешься на другой бок. Но-вое кажется приятным, пока сохраняешь ощущение разницы, но очень скоро оно начинает казаться не лучше прежнего. Приходит-ся обзавестись более мягкой постелью и тогда некоторое время можно спать спокойно. Однако решение проблемы образует в со-знании какую-то странную пустоту, и она спешит заполниться. Рождается новая насущная проблема, которую раньше не замеча-ли, и теперь она становится столь же безотлагательной и мучи-тельной, как и проблема твердого ложа.

Но ощущение пустоты возникает оттого, что чувство приятно-го сохраняется лишь по контрасту с чувством неприятного — по-добно тому, как объект становится заметным для глаза благодаря контрастирующему фону. Добро и зло, приятное и неприятное — сколь различны, столь и тождественны в своем различии, подобно

дву сторонам монеты, так что: прекрасное — безобразно, а безо-образное — прекрасно. Или говоря словами Дзенрина:

«Встретить беду — значит встретить счастье,
Встретить согласие — значит встретить противодействие».

А в другом двустишии это выражено еще более живо:

«В сумерках петушиный крик возвещает рассвет,
В полночь — яркое солнце».

Однако Дзен далек оттого, чтобы считать, что голодному луч-ше помирать сполуду, раз все равно он не может навсегда наест-ся. И не так жесток Дзен, чтобы запретить человеку почесать то место, где чешется. Разоблачение иллюзионной погони за добром не влечет за собой в качестве обязательной альтернативы постоян-ного зла. Человеческая ситуация напоминает положение «блох на горячей сковородке». Ни одна альтернатива здесь не является вы-ходом, ибо та блоха, что падает, через миг опять подпрыгнет, а та, что подпрыгнула, через миг упадет. Выбирать смешно, ибо вы-бора нет. Дуалистическому мышлению поэтому может показаться, что Дзен, подобно фатализму, отрицает свободу выбора. Когда Му-чу спросил: «Мы одеваемся и едим каждый день, как изба-виться от необходимости питаться и одеваться?» Он ответил: «Мы одеваемся и едим». «Не понимаю» — сказал монах. «Раз не пони-маешь, одевай свое платье и ешь свою пищу». Когда же его спро-сили, как спастись от жары, учитель отослал монахов в то место, где нет ни жары, ни холода. В ответ на просьбу пояснить свою мысль, он сказал: «Летом мы потеем, зимой — дрожим». Или как сказано в стихотворении:

«В холод мы собираемся вокруг очага
С пылающими дровами,
В жару сидим на берегу горного
ручья в бамбуковой роще».

Поэтому можно: «... увидеть солнце в разгар дождя, зачерпнуть воды из пламени костра». И все же это не фатализм. Здесь нет подчинения необходимости потеть от жары, дрожать от холода, когда голоден — есть, а когда устал — спать. Ибо подчинение судь-бе подразумевает того, кто подчиняется, кто оказывается беспощ-ной ипрушкой обстоятельств, а для Дзена личности не существ-вует.

Ведь противоположность субъекта и объекта, познающего и познаваемого, также относительна для Дзена, также неразличима и условна, как любая другая. Мы потеем не потому, что жарко. Потение — это и есть жара. Можно сказать, что солнце излучает свет благодаря солнцу. Такой подход кажется необычным, потому

что мы привыкли твердо считать, что сначала становится жарко, а затем уже в связи с этим, тело становится потным. И в перевернутом виде это также поражает, как сочетание «масло хлебом», вместо «хлеб с маслом». В Дзенрине, например, сказано:

«Огонь не ждет, пока созреет солнце,
И ветер не ждет, пока остынет луна».

Такое поразительное и на первый взгляд совершенно непонятное извращение здравого смысла, возможно прояснится, если объяснить один из самых популярных в Дзене образов — «луны в воде», в котором вода есть субъект, а луна — объект. Если нет воды, явления «луна в воде» тоже нет, как нет его и при отсутствии луны. Но когда восходит луна, вода «не ждет», чтобы отразить ее образ, и как только пролита крошечная капля воды, луна «не ждет», чтобы отбросить свое отражение, в целом обусловленное водой в той же мере, что и луной. И если вода выявляет яркость луны, то луна выявляет гладь и чистоту воды. Стихотворение Дзенрина гласит: «Деревья являют телесную форму ветра.
Болны воплощают жизненную силу луны».

Говоря менее поэтическим языком, человеческий опыт определяется природой сознания и характером восприятия самого человека не в меньшей мере, чем внешними объектами присутствие которых это сознание обнаруживает. Люди ощущают себя жертвами или игрушками своего опыта, когда отделяют «себя» от своего сознания, полагая, что природа их «душа-тело» есть нечто им внешнее, насильственно навязанное. Ведь они не выражали желания родиться, не просили, чтобы им был придан чувствительный организм, обреченный на мучения от перемежающихся радостей и страданий. Но Дзен просит нас вдуматься, «кто это не просил, чтобы его родили, еще до того, как был зачат своими родителями». Тут-то и выявляется, что вся конструкция субъективной обособленности, представления о себе, как о том, кому придано сознание, а опыт — «навязан», есть лишь иллюзия дурной семантики, типичное внушение ошибочного трафарета мышления. Ибо в действительности нет «меня самого», отдельного от «души-тела», которое определяет характер того, что со мной случается. Равно смешно говорить и о «душе-теле», как о чем-то, чему извне и насильственно была придана определенная структура.

«Душа-тело» и есть эта структура, и прежде чем она возникла, самой структуры «души-тела» не существовало. Эта проблема связана с самой природой мышления, которое способно конструировать символы вещей отдельно от самих вещей. Так возникает символ или понятие о себе самом, как о чем-то отличном от самого себя. И поскольку понятие несравненно легче постигнуть,

чем реальность, поэтому символ гораздо устойчивее, чем факт, мы постепенно начинаем отождествлять себя со своим понятием о себе. Так возникает субъективное представление о своем «я», которое обладает сознанием о внутреннем, обособленном субъекте, жертве непрощенного опыта. Дзен, с присущей ему любовью к конкретному, подчеркивает, что наше драгоценное «я» — есть не более чем понятие, полезное и разумное, пока мы относимся к нему как к понятию, но губительное, если мы отождествляем его со своей истинной природой. Отсюда неестественная склонность, следствие повышенного самосознания, которая проявляется у людей, чувствующих несоответствие или конфликт между своим представлением о себе с одной стороны, и конкретным, непосредственным ощущением себя в мире с другой.

Когда перестаешь отождествлять себя с представлением о себе, все взаимоотношения между субъектом и объектом, познающим и познаваемым подвергаются внезапной перемене, внезапной и решительной. Возникает действительная взаимосвязь, единство, в котором субъект создает объект в той же мере, в какой объект создает субъект. Познающий уже не отделяет себя от познаваемого, переживающий не обособлен от переживания. Соответственно, представление о том, что «от жизни надо нечто взять», из опыта — «нечто извлечь», кажется бессмысленным. Иными словами, становится ясно, как божий день, что в конкретной реальности у меня нет другого «я», чем совокупность всех вещей, которые я чувствую и сознаю. Это и есть учение Хуайена, доктрина алмазной сети, в которой в каждом драгоценном камне, как в капле отражаются все остальные.

Ощущение субъективной обособленности связано также с игнорированием относительности противоположности между произвольными и непроизвольными действиями. Эту относительность легко заметить, стоит лишь понаблюдать за собственным дыханием. Достаточно небольшого сдвига в исходной позиции, чтобы от ощущения «я дышу» перейти в ощущение «мне дышится». Мы считаем свои действия произвольными, когда они являются следствием принятого решения, и непроизвольными, когда они происходят без предварительного намерения. Но если бы сами решения были произвольными, каждому бы решению должно было бы предшествовать решение принять это решение, и выросла бы бесконечная цепь, которой, к счастью, не возникает. Как ни странно, если бы для того, чтобы решать, нам приходилось принимать решение, мы бы не были свободными в своих решениях. Мы свободны в них именно потому, что решение «присходит» в нас. Мы просто решаем, не имея ни малейшего представления о том, как это делается. Собственно говоря, это действие не является ни произвольным, ни непроизвольным. «Сжиться» с этой относительностью, значит претерпеть еще одну глубокую трансформацию своего опы-

та в целом, и представлять теперь свой опыт в любом из следующих вариантов. Первый — я чувствую, что все что происходит, зависит исключительно от моих решений. Второе — я чувствую, что все, включая мои решения, происходит совершенно спонтанно, само собой. Таким образом, решение самое свободное из всех моих акций — рождается внутри меня, как, скажем икота, или происходит вне меня, как пение птичек. Такой способ видения жизни описан одним из современных учителей Дзена, покойным Сокей-ан-Сасаки.

«В один прекрасный день я стер все в своем сознании. Я отбросил все желания, все понятия, я отказался от всех слов, с помощью которых я мыслил и которые оставались при мне и в покое. Я чувствовал себя как-то чудно, как будто меня куда-то несет или я соприкасаюсь с какой-то неизвестной мне силой... И вот — я вступил, я потерял ощущение границ своего физического тела. Конечно у меня оставалась кожа, но я чувствовал себя стоящим в центре вселенной. У что-то говорил, но слова уже потеряли свое значение. Я видел людей, проходящих ко мне, но все они, казалось, были одним и тем же человеком... И этот человек был я... Я никогда не знал этого мира, прежде я думал, что был создан, но теперь я вынужден был изменить свое мнение: я никогда не был создан, я всегда был вселенной, никакого особого мистера Сасаки не существовало».

Человек, осознавший, что его представление о себе — не есть он сам, таким образом, освобождается от субъективного разделения мира на «я» и «мой опыт» и обнаруживает истинную взаимосвязь между «я» и «внешним миром». Личность с одной стороны и мир — с другой — есть не более чем абстрактные границы или термины, описывающие конкретную реальность, которая находится «между» ними, как конкретная монета находится «между» абстрактными евкалидовыми поверхностями двух ее сторон. И реальность всех «неразрывных» противоположностей — жизни и смерти, добра и зла, наслаждения и боли, обретения и потери — есть то «между», для выражения которого у нас нет слов.

Отождествление человека со своим представлением о себе создает у него особое чувство устойчивости. Ведь это представление относительно неизменно, так как опирается на тщательно отобранные воспоминания из прошлого, которые обладают фиксированным и неизменным характером. Общественная конвенция поощряет человека связывать представление о себе со столь же абстрактными, чисто символическими и стереотипическими ролями, что помогает ему сформулировать о себе понятие вполне четкое и внятное для окружающих. Но в той же степени, в какой он отождествляет себя с этими представлениями, он чувствует, что жизнь летит мимо — и все быстрее и быстрее, по мере того, как он нарастает,

а его представления все более окостеневают, все более срастаются воспоминаниями. И чем сильнее он цепляется за мир, тем яснее видно, что жизнь вся в движении и изменении. Относительность времени и движения является одной из основных тем сочинения Догэна «Шобогендзо»: «... кажется, что берег движется. Но стоит приглядеться к самой лодке, как станет ясно, что движется она, а не берег. Когда мы наблюдаем Вселенную в сумятице души и тела, нам по ошибке кажется, что сознание наше постоянно, а Вселенная движется. Но если мы действительно практикуем (Дзен) и вернулись к самим себе, мы понимаем, что это заблуждение. Когда дрова превращаются в пепел, они никогда снова не станут дровами. Но это совсем не значит, что пепел раньше не был дровами. Следует понять, что по руддийскому учению дрова остаются дровами... Существуют стадии, ранние и поздние, но эти стадии четко разграничены. То же самое с жизнью и смертью. Мы, буддисты говорим: нерожденный есть неумирающий. Жизнь — это состояние времени. Смерть — это состояние времени. Они относятся друг к другу, как зима и весна, а буддисты не считают, что зима ПРЕВРАЩАЕТСЯ в весну, или что весна ПРЕВРАЩАЕТСЯ в лето». Этот отрывок — попытка Догэна описать то странное ощущение вневременных мигнов, которые возникают у человека, переставшего сопротивляться потоку событий: это особого рода неподвижность каждого из мгновений времени, которые воспринимает сознание, как бы плывущее вместе ни с ними, не сопротивляющееся их бегу. Подобного рода ощущения описывает Сутра: «Это тело — всего лишь группа элементов, соединившихся для его создания. Когда оно возникает, возникает только группа элементов. Когда оно распадается, распадаются только эти элементы. И когда эти элементы возникают в форме тела, не говори: «Я возникаю», а когда они кончаются, не говори: «Я кончаюсь». Так же обстоит дело с нашими мыслями (или переживаниями) предшествующими, последующими и промежуточными: мысли следуют друг за другом, не будучи связаны между собой. «Каждая из них находится в абсолютном покое».

Буддизм любит сравнивать течение времени с кажущимися бегами волн, когда в действительности вода лишь поднимается и опускается, но создается видимость, как будто «часть» воды движется. Такой же видимостью является представление о некой постоянной личности, движущейся сквозь последовательный ряд переживаний и образующей как бы соединительное звено между ними (переживаниями), так что юноша становится старцем, который затем становится трупом. Со стремлением к благу, таким образом, связана устремленность в будущее, иллюзия, из-за которой мы не можем быть счастливыми «без надежд на будущее» нашего символического «я». Дальний прогресс поэтому мыслится как продление человеческой жизни, причем совершенно забывается, что нет

ничего более относительного, чем ощущение протекающего времени.

Расцветающее на час сияние утра
Не короче тысячи лет
Прожитых гигантской сосной.

С точки зрения комара, десяток дней, неосознанно, приличный срок жизни. Черепаха, которая живет до ста лет, субъективно опускает то же, что комар. Сравнительно недавно продолжительность жизни человека составляла 45 лет. Сейчас она равна 65-70 годам. Но субъективно человек ощущает, что годы летят все быстрее и быстрее. И когда приходит смерть, она всегда приходит слишком рано. Как говорит Догэн:

«Цветы увядают, когда нам жаль расставаться с ними.
Сорняки вырастают, когда нам неприятно видеть их».

Это совершенно естественно, такова природа человека, и никакое продление и растяжение срока жизни не в силах этого изменить. Если же ценность и успех определяются в единицах времени, если необходима твердая уверенность в счастливом будущем, тогда наоборот, свободной жизни нет ни в помине — ни в настоящем, ни в будущем, ни в этом «счастливом» будущем. Ибо ничего кроме настоящего не существует, и если человек не умеет жить в настоящем, он вообще не умеет жить. Шобогендо учит: «Когда плывет рыба, она плывет все дальше и воде нет конца. Когда летит птица, она летит все дальше и небу нет конца. С незапамятных времен не встречалось рыбы, которая переплыла всю воду или птицы, которая перелетела все небо; но когда рыба нужна капелька воды, она расходует капельку, а когда рыбе нужно много воды, она расходует много... Из воды создает свою жизнь рыба, а из неба — птица. Но эта жизнь создается и птицей и рыбой. И в то же время и птица и рыба создаются жизнью».

Итак, есть рыба, вода и жизнь — все трое творят друг друга. Но если бы нашлась такая птица, что захотела бы сначала исследовать небесное пространство, или рыба захотела бы сначала измерить водную гладь, а потом уже летать или плыть — то наверняка заблудилась бы в небе или в море». Это значит, что следует шагать по жизни не задумываясь. Но вопрос о том, куда шагнуть, не должен становиться настолько важнее вопроса о том, где стоишь, чтобы и шагать уже не имело смысла. Жизнь в Дзене, таким образом, начинается с разоблачения несуществующих целей, таких как преследование добра, оторванного от зла, удовлетворение «я», которое есть всего лишь понятие, заботы о «завтра», которое так и не наступает. Ибо все это призраки-символы, которые лишь притворяются реальностью. Стремиться к ним — все

равно, что пытаться пройти сквозь стену, на которой согласно всем законам перспективы нарисована дверь. Короче говоря, Дзен начинается там, где уже не к чему стремиться, нечего приобретать. Нет ничего более ошибочного, чем представлять себе Дзен, как некую систему самоусовершенствования, как метод превращения в Будду. «Если человек стремиться к Будде, он теряет Будду». Ведь все иде самоусовершенствования, приобретения или достижения чего-то в будущем, соотношен с нашей личностью, с нашим абстрактным образом «я». Вот что пишет Дзинь-юань: «Тридцать лет, пока я изучал Дзен, я видел горы как горы и воды как воды. Затем, когда я приблизился к пониманию, я научился видеть, что горы — это не горы, а воды — не воды. Но теперь, когда я постиг самую суть, я понимаю. Просто я снова вижу, что горы — это горы, а воды — это воды». Вся трудность Дзена в этом повороте сознания от абстрактного к конкретному, от символического «я» к своей истинной природе. Пока мы лишь говорим об этом, пока мы поворачиваем в голове представление о «символе» и «реальности», или повторяем, что «я» не есть мое собственное представление о себе, мы остаемся в плену чистейших абстракций. Дзен выработал метод «прямого указания» именно для того, чтобы ткнуть носом в реальность. Ведь когда читаешь трудную книгу и хочешь сосредоточиться, мысль: «я должен сосредоточиться» помогает мало, начинаешь думать не о том, что читаешь, а о том, как сосредоточиться. Это не относится к Дзену. Изучая Дзен, практикуя Дзен, не надо о Дзене думать. Попасть в ловушку слов и представлений о Дзене и не к месту о нем говорить и поучать других — это значит, по словам древних учителей «вонять Дзеном».

Глава 2

Сидеть спокойно, ничего не делая.

И в жизни и в искусстве культурная традиция Дальнего Востока больше всего ценит естественность и спонтанность. Это неподражаемая искренность, окрашивающая действие необдуманное, непосредственно. Ведь человек, который мыслит или действует сознанием раздвоенным, звучит как надтреснутый колокол, одна половина в нем всегда на страже — она следит за другой, осуждает ее или одобряет. На самом деле сознание или истинная природа человека не может расщепиться. Как сказано в Дзенрине: оно

«Подобно мечу, рассекает все,
Но не может рассечь самого себя».

Подобно глазу, что видит все,
Но не может увидеть самого себя».

Иллюзия развоения возникает, когда сознание пытается одновременно быть собой и своим представлением о себе, т. е. когда факт и символ смешиваются губительным образом. Чтобы положить конец этой иллюзии, сознание должно перестать воздействовать на себя, на поток своего опыта с точки зрения представления о себе самом, которое называется «это».

Двустипшие из Дзенрина выражает это так:

«Сиди спокойно и ничего не делай,
Весна приходит и трава растет сама собой».

Это «само собой» и есть естественный процесс, который происходит и в сознании и во всем мире. Так видит глаз, так слышит ухо, так сам собой открывается рот, и его не приходится раздирать пальцами. Или снова прибегая к стихам Дзенрина:

«Синие горы — как есть синие горы.
Белые облака — как есть белые облака».

В этом акценте на естественность Дзен, несомненно, выступает наследником Даосизма и в дзенском обучении спонтанности действия или «чудесной деятельности» столь противоречивая «естественность» кажется весьма загадочной; может быть ключом к ней являются слова Юн-мена:

«Сидишь — и сиди себе,
Идешь — и иди себе.
Главное — не мельтешишь попусту».

Ведь основной признак естественности — это непосредственность цельного сознания, которое не мечется между противоположными импульсами.

Способность сознания взирать на жизнь как бы со стороны, размышлять над ней, осознавать свое собственное существование и критически относиться к происходящим в ней процессам — есть несомненно, особенность человеческого гения. Сознание обладает чем-то вроде схемы обратной связи. Этот термин, который употребляется для обозначения основного принципа в системе автоматизации, т. е. способность машин контролировать самих себя. Обратная связь позволяет машине получить сведения о результатах своей работы с тем, чтобы внести в нее исправления. Одним из обычных устройств такого типа является электрический термостат, регулирующий отопление. Установив желательную верхнюю и нижнюю границы температуры, мы подсоединяем термометр к топке таким образом, что он включает топку, когда температура

падает до нижней границы и выключает ее, когда она поднимается до верхней границы. С помощью этого устройства температура в доме поддерживается на желательном уровне. Термостат образует в топке некий чувствительный орган — предельно упрощенный аналог человеческого самосознания. Правильная установка системы обратной связи обычно представляет сложную механическую задачу. Исходный механизм, в нашем случае топка, регулируется системой обратной связи. Но эта система, в свою очередь, тоже нуждается в регулировке. Следовательно, для того чтобы полностью автоматизировать механическую систему, требуется целый ряд систем обратной связи, где одна система контролируется другой, та в свою очередь — третьей и т. д. Однако такую цель нельзя увеличивать до бесконечности, ибо если выйти за некие рамки, механизм «надорвется» в силу собственной сложности. Например, прохождение информации по цепочке контрольных систем может занять столько времени, что к исходному механизму она дойдет с большим опозданием. Точно так же, когда человек тщательно и во всех подробностях обдумывает дело, он может не успеть вовремя принять решение, необходимое для его выполнения. Иными словами, нельзя без конца контролировать свою способность к самоконтролю. В конце линии — и она не может тянуться слишком долго — должен находиться центр информации, который является последним. Неспособность довериться этому центру лишает человека способности действовать спонтанно, без скованности и задержки, и вся система оказывается парализованной.

Но система может парализоваться и по другой причине. Любая система обратной связи должна иметь некое «поле». Если сделать термостат абсолютно точным, то есть сблизить верхнюю и нижнюю границы так, чтобы температура была 70°, вся система развалится. Ведь в той же мере, в какой сближаются верхние и нижние границы, совпадают и сигналы включения и выключения. Если 70° есть одновременно и верхний и нижний предел, то команда «вкл.» есть в то же время и команда «выкл.», «да» подразумевает «нет», а «нет» подразумевает «да». Механизм в таких условиях начинанет дергаться: он будет включаться и выключаться, выключаться и включаться до тех пор, пока не расшатается окончательно и не развалит себя на куски. Система оказывается слишком чувствительной и она обнаруживает симптомы, поразительно напоминающие человеческую тревогу. Ведь когда человек сбивает «верхний и нижний пределы» — хочет быть одновременно и контролером и исполнителем, он все больше стесняет и стесняет себя, постоянно мечется или колеблется между противоположными побуждениями. Это и есть то, что Дзен называет бесконечным вращением в колеснице рождений — и — смерти. Жизнь человека состоит, в первую очередь, и в основном, в действии — он живет в конкрет-

ном мире таковости. Но мы обладаем способностью контролировать свои действия и сравнивать действительный мир с нашими воспоминаниями или «мыслями». Воспоминания складываются из более или менее абстрактных представлений — слов, знаков, упрощенных очертаний и других символов, которые можно с легкостью обозреть по очереди, друг за другом. Из таких воспоминаний и символов сознание конструирует понятие о себе самом, что соответствует, таким образом, термостату, т. е. центру из которого механизм получает информацию о своих прошлых действиях и возможность внести исправление. Для того, чтобы действовать «душа-тело» должны, разумеется, доверять этой информации, ибо попытка вспомнить, все ли мы в точности вспомнили, может довести до паралича. Но для того, чтобы в память не прекращалось поступление информации, «душа-тело», должны уметь действовать и «на свой страх и риск». Они не должны очень уж цепляться за накопленный ими же материал. Между центром информации и центром действия должна сохраняться некая дистанция или «отставание». Это совсем не значит, что для получения информации центр действия должен находиться в нерешительности. Это значит только, что он не должен отождествлять себя с центром информации. Отождествление сознания с его собственным о себе представлением действует, таким образом, парализующе, потому что представление — неизменно, оно создано раз и навсегда. И оно есть неизменное представление о «я», которое все время меняется.

Ясно, что цепляться за него, значит находиться в постоянной борьбе и противоречии с самим собой. Сознание не может действовать, если не откажется от безнадежной политики контролировать себя. Оно должно доверять своей собственной природе и действовать спонтанно, на свой страх и риск, пускаясь в неизвестность. Если ты хочешь думать — думай, но не думай над своим думаньем.

Все выше сказанное верно также и для взаимоотношений между чувством и действием. Ибо чувство не дает хода ни действию, ни самому себе, как разновидности действия, если втягиваться в цепь бесконечного наблюдения за собой и анализа собственных ощущений. Это происходит, когда в разгар наслаждения, я задаюсь вопросом, наслаждаюсь ли я в полную меру. Не довольствуясь вкусом пищи, я хочу насладиться еще и вкусом собственного языка. Не довольствуясь тем, что счастлив, я хочу почувствовать, что чувствую себя счастливым — как будто опасаясь, как бы чего не упустить. Полагаемся ли мы на свою память или доверяем сознанию действовать на свой страх и риск — результат один. В конечном счете человек действует и мыслит, живет и умирает благодаря источнику, лежащему за пределами нашего знания и управления. Но этот источник есть мы сами, и стоит понять это, как

он перестает противостоять нам и нависать над нами, как некая враждебная сила. В конце единственной альтернативой к паралическому действию оказывается прыжок в неизвестность по принципу — «будь что будет».

Принцип действия «без задней мысли», без раздвоения нельзя, однако, воспринимать всего лишь как правило и предписание. Мы не можем осуществить этого действия пока не поймем ясно, что иначе действовать просто невозможно.

«Люди страшатся забыть о своем собственном сознании на боязни провалиться в бездну, провалиться в пустоту, потерять опору, за которую можно ухватиться. Они не знают, что пустота на самом деле не пустота, а истинное царство Дхармы».

Как пустое небо не имеет границ,
И все же оно здесь, над нами, глубокое и чистое.
Стремясь познать его, ты его не заметишь.
За него нельзя ухватиться,
Но и потерять его невозможно.
Не достигая его, ты его достигнешь.
Когда Хты молчишь, оно говорит.
Когда ты говоришь, оно молчит.
Высокие ворота широко открыты
И нет толпы, запраждающей вход.

Постигнув это в момент своего «сатори», Хакуи воскликнул: «Как чудесно. Нет ни рождения-и-смерти, которых нужно бояться, ни высшего знания, к которому нужно стремиться». Как ни старайся, сопротивляться спонтанному Дао невозможно, как жить в каком-то ином месте, чем «здесь» и в каком-то ином времени, чем «сейчас». Поняв это, человек становится беззаботным.

«Не бежит от ложных мыслей и не стремится к истинным,
Ибо неведение и есть природа Будды,
А это призрачное, наверное, пустое тело —
И есть — Дхармакайя».

Человек перестает силиться быть естественным, поняв, что в этом нет нужды, и тогда в неожиданный момент эта естественность приходит сама собой. Наставники Дзена часто вызывают это состояние с помощью особого приема: не отвечая на вопрос ученика, они ждут, пока он отвернется и когда он уже готов уйти, вдруг окликают его по имени. Он естественно оборачивается: «Да?», а учитель восклицает: «Вот оно». Но человек реализует естественную жизнь не тем, что повторяет какие-то мысли или утверждения. Он реализует ее, когда осознает, что все эти способы ни к чему. Все средства и способы реализации Дао называют «ногами змеи», т. е. совершенно лишними приспособлениями.

Строгому рационалисту, конечно, может показаться, что вывод к которому мы пришли, есть абсурд — что отчасти и верно. С буддистской точки зрения, реальность как таковая не обладает неким внутренним смыслом, ибо она есть знак, не указывающий ни на что иное, чем он сам. Соприкоснуться с реальностью — с «такостью» — значит выйти за рамки кармы, за рамки конвенционального действия, и вступить в жизнь, лишённую юкакой бы то ни было личной цели.

Но для Дзена и для Даосизма это и есть подлинная жизнь, каждое ее мгновение самодостаточно и не нуждается в том, чтобы оправдываться какой-то внеположенной целью. Выркаясь словами Дзенрина:

Ты не веришь — так взгляни-ка на сентябрь,
Взгляни на октябрь.
Эти падающие желтые листья, покрывающие гору и реку.
Тот, кто это видит, подобен двум друзьям».

Из другого двустишия Дзенрина:

Как встретятся, все смеются и смеются —
О, эта роща, эти пальмовые листья».

Для даосского устроения в жизни бесцельной, пустой нет ничего угнетающего. Напротив, она созвучна вольным облакам и горным ручьям, которые никуда не впадают, цветам недоступных ущелий, красу которых никто не видит, и океанскому прибою, вечно омывающему песок. Следует также учесть, что опыт Дзена носит характер скорее выводов, чем поступков. Он никак не может служить первым шагом мифической или метафизической системы, ибо выводы скорее ведут к нему, чем вытекают из него. Подобно Блаженному Видению в христианстве это и есть «которое того которого, у которого уже нет которого» — подлинный конец, а не средство для достижения какого-то иного конца. Философам трудно согласиться с тем, что процесс мышления как и варка яйца не может продолжаться до бесконечности. Пытаться свести опыт Дзена в формулу «все есть Дао», а затем начать ее анализировать и делать из нее выводы — значит совершенно не понимать Дзен. Как распятие Христа, это «соблазн для иудеев» (материалистов) и безумие для эллинов (рационалистов). Сказать, что все есть Дао, значит почти выразить суть, но в тот самый миг, когда кажется, что уже постигаешь, слова вдруг рушатся, откровение превращается в околесицу. Ведь здесь мы находимся у самой границы слов, и они лопаются как мыльные пузыри, потому что они указывают на нечто, находящееся вне их, а здесь ничего внеположенного нет. Из того опыта, что «все вещи принадлежат единой

такости», нельзя делать посылку для создания мифической системы всеобщего братства и Дзен далек от этой ошибки. Это только значит, что Дзен начинается по ту сторону моральной позиции, санкции которой черпаются не из самой реальности, а из взаимного соглашения человеческих существ. Ведь при попытке их универсализовать или абсолютизировать, само существование оказывается невозможным: мы не можем прожить ни дня без того, чтобы не погубить жизнь других существ.

Если считать, что Дзен играет ту же роль, что на Западе религия, естественно возникает желание проследить логическую связь между его центральным опытом и прогрессом человеческих отношений. Но это как раз и значит ставить телегу впереди лошади. Куда вернее, считать, что подобного рода опыт или образ жизни является целью высоко развитых человеческих отношений. В культуре Дальнего Востока проблема человеческих взаимоотношений является областью скорее конфуцианиста, чем Дзена, но начиная с династии Сун, Дзен последовательно поддерживал конфуцианство и в Японии был основной силой, внедряющей его принципы в жизнь.

Это было в интересах Дзена, ибо он стремился к созданию культурной матрицы такого типа, где он мог бы процветать, не вступая в конфликт с социальным порядком. А конфуцианская этика, не претендуя на божественный или абсолютный характер, открыто провозглашала себя человеческой и относительной. Хотя по существу Дзен глубоко «непоследователен», его опыт дает последствия в том смысле, что может с пользой применяться в любой из возможных сфер человеческой деятельности. И где бы он не применялся, он на все кладет свой безошибочный след. Характерные признаки спонтанного поведения ощущаются и в «Ио чих джу» — «Иди вперед, не колеблясь», и в «у-вей», которое здесь можно перевести как «цельность», и в «у-ши», т. е. отсутствие аффектации или простота. Хотя Дзен не предписывает действиям никакой определенной направленности, так как не имеет ни цели, ни мотивов, он, не колеблясь, обращается к тому делу, которое возникает перед ним как необходимость. Сознание функционирующее без затора, без колебаний между альтернативами перевостепенно важно, и в обучении Дзену много места уделяют упражнениям, когда ученика ставят перед дилеммой, которую он должен решить, не застревая на обдумывании и «и выборе». Его реакция на ситуацию должна быть мгновенной и следовать за вызовом, как звук за хлопком ладони, как искра за ударом кремня. Ученик, не привыкший к такой реакции сначала теряется, но со временем, уверовав в свое «изначальное» или спонтанно сознание, он начинает реагировать легко и мгновенно, да и сами его ответы становятся на редкость меткими. С ним происходит то же, что бывает у

профессиональных клоунов, мгновенно импровизирующих остроумия в ответ на любую ситуацию. Судзуки перевел длинное письмо наставника Дзена Такуана о влиянии Дзена на искусство фехтования. Он подчеркивает, что «изначальное» или «нерожденное» сознание самого обыкновенного человека постоянно творит чудеса. Хотя на дереве бесчисленное количество листьев, сознание охватывает их сразу, не спотыкаясь ни на одном из них. Объясняя это одному монаху, Банкей сказал: «Чтобы убедиться в том, что ваше сознание и есть сознание Будды, обратите внимание на то, что все, что я говорю сейчас, доходит до вас и ни одного слова не теряется, хотя я не стараюсь силой внедрять это в вас». Сознательная мысль сама опирается на спонтанное функционирование системы организма как целого, так что для «я» просто нет иного выхода, как целиком полагаться на его работу. «Я — это есть его работа».

Освобожденное сознание может каждый раз реагировать с легкостью мячика, летящего в пене горного потока, и стать «мыслями», следующими друг за другом без задержки. Это нечто близкое психоаналитической технике «свободных ассоциаций», которая призвана удалить помехи, препятствующие свободному излиянию из подсознания. Если человек стесняет себя, оно автоматически исчезает, то как езда на велосипеде: если тебя станет клонить влево, ты не станешь сопротивляться падению, поворачивая руль направо, ты повернешь его налево и равновесие восстановится. И конечно, это тот же самый принцип, что применялся для выхода из противоречий «усилий быт, естественным», применимай само усилие быть естественным за естественное, не сопротивляйся стеснению... Когда говорят, что Будда свободен от мирских привязанностей, это ведь не значит, что он «каменный Будда» лишенный чувств, эмоций и ощущений голода и боли. Это лишь значит, что его ничто не стесняет, не связывает.

«Когда надо одеваться, оденься. Когда надо идти — иди. Когда надо есть — садись, забудь совсем о достижении состояния Будды. Ты говоришь, что достиг полной власти над своими шестью чувствами и над всеми своими поступками, но я считаю, что все это состояние кармы. Искать Будду и искать Дхарму — значит тут же создавать карму. Стремиться Стать Бодхидхарной — тоже значит создавать карму, так же как изучать сутры и комментарии к ним. Будда и патриархи — это люди свободные от подобной искусственности. Повсюду говорят, что есть Дао, которое нужно культивировать, и Дхарма, которую следует исполнять. Какое еще Дао следует культивировать? Какую еще Дхарму исполнять? Чего не хватает вам в том, как вы функционируете сейчас? Чего вы хотите добавить к тому, что вы есть? Нет ничего выше, чем носить платье и есть пищу. Вне этого нет ни Будд, ни патриархов». Это

и есть свойство «у-ши» — естественность без малейших устремлений или ухищрений к тому, чтобы стать естественным без мыслей о Дзене, Дао или Будде. Борьба с этими мыслями не следует «они отпадут сами собой, когда выяснится их ненужность. «Он не мешает там, где есть Будда, а там, где Будды нет, он ищет неостанавливаясь вперед. Держать в мыслях незначительное сознание, изначальную природу — это и есть главная болезнь Дзена».

Как рыба плавает в воде и не помнит о воде, как птица летит по ветру, но не знает о ветре, как истинному дзен-буддисту нет нужды «поднимать волны», когда не дует ветер, нестати притягивать религию и духовность, как нечто высшее и лучшее, чем сама жизнь, тобы святость «не торчала на виду как больной палец».

«Ступая по лесу, он не колышет травы,
Попружаясь в воду, он не волнует ряби,
Его никто не замечает, потому что он сам
Не замечает себя».

Часто говорят, что человек, цепляющийся за свое «я», живет как бы с постоянным шипом в теле, а буддизм — это другой шип, с помощью которого извлекается первый. Когда же первый шип вытащен, их обоих выбрасывают. Но как только буддизм — философия или религия — становится средством обретения духовной обеспеченности, новым способом цепляния за свое «я», то оба шипа сливаются в один — и как их тогда вытащить?

Выходит, как говорит Банкей, «вымывание крови кровью». Поэтому в Дзене нет «я», нет Будды, за которых можно уцепиться, нет добра, которое можно приобрести, и зла, которое следует искоренять, нет мыслей, которых следует избегать, и сознания, которое следует очищать, нет ни тела, которое погибнет, ни души, которая спасается. Одним ударом разбивается вся конструкция из абстракций: «Чтобы спасти жизнь, ее надо разрушить. Когда она полностью разрушена, человек впервые обретает покой, единым словом успокаиваются небеса и земля, единым мечом уравнивается весь мир».

«Если человек станет культивировать Дао — Дао не будет действовать: со всех сторон соревнуясь друг с другом поднимутся злые силы. Но стоит обнажиться мудрости (праджни) как все они исчезнут». Меч «праджни», который сверкает и отсекает абстракции, есть то «прямое указание», с помощью которого Дзен ускользает из сетей религиозности, и обращается прямо к человеку. Что есть Дао? «Облако в небе и вода в кувшине».

Дза-Дзен и Коаны.

«Прирожденная реализация есть чудесная практика». Но Дзен практикуется не для того, чтобы стать Буддой: его практикуют потому, что человек с самого начала и есть Будда, эта «прирожденная реализация» есть отправной пункт жизни в Дзене.

«Прирожденная реализация» есть тело, соответствующее правде (мудрости).

«Чудесная практика» — «употребление» — соответствует «каруне», действию исполненному сострадания, которое просветленный Бодхисаттва осуществляет в мире рождения-и-смерти.

Огромное значение уделяется практике медитации или «сидячему Дзену» — «Дза Дзену». В продолжительном, неподвижном сидении нет ничего противоестественного: так ведут себя кошки, собаки и другие животные; так ведут себя простые люди у всех народов — крестьяне.

Чтобы увидеть мир, конкретно таким, как он есть, нерасчлененным с помощью категорий и абстракций, необходимо смотреть на него с сознанием не размышляющим, т. е. не создающим о нем символов.

Дза-Дзен — это спонтанное, безотчетное осознание всего, что происходит здесь и сейчас. Сидят на твердо набитых подушках, скрестив ног (лотос, полулотос), руки спущены на колени — левая поверх правой, ладонями вверх, большие пальцы касаются друг друга, туловище выпрямлено, глаза открыты, взгляд перед собой вниз, дыхание равномерное и замедленное.

«Ты должен думать о сегодняшнем дне и о теперешнем часе и не заглядывать поминутно в завтра. Поскольку завтра неясно, неопределенно и с трудом поддается знанию, ты должен следовать по пути буддизма сегодня, пока ты еще жив... Ты должен забыть о хорошем и дурном в своей природе, о силе и слабости своих возможностей».

«Если приходит жизнь — жизнь,
Если приходит смерть — это смерть
С какой стати тебе подчиняться им?
Не возлагай на них надежд».

«Три мира» — прошлое, настоящее и будущее, в отличие от общепринятого мнения, не поддаются растяжению на бесконечность.

«Так называемое прошлое — это верхушка сердца;
Настоящее — это верхушка кулака;
Будущее — задняя часть мозга»

Время целиком, как оно есть находится здесь в этом теле. Прошлое существует в его памяти, будущее — в предвосхищении, и оба они есть настоящее, ибо когда мир рассматривается прямо без иллюзий, нет ни прошлого, ни будущего.

Система коана в том виде, в каком она сейчас существует — создание Хакуина (1685-1768) — крупнейшего учителя Дзена. Он придал обучению Дзену систематический характер, разделив его курс в школе на шесть ступеней. Первыми пятью ступенями являются группы коанов: 1. Хосшин — коан Дхармакайи, с помощью которых ученик вступает «во внешние ворота Дзена».

2. Кикан — коаны «хитрого препятствия», в которых состояние в первой группе выражается активно.

3. Гонзен — коаны «изучение слов», связанных с выражением понимания Дзена в словах.

4. Нанто — коаны «трудные для понимания».

5. Гон — коаны «пяти классов», основанные на пяти видах взаимодействия между «хозяйном» и «слугой» или между «сознанием» и «вещью-событием».

Шестая ступень — правила монашеской жизни. Обучение длится около тридцати лет.

Различие между адептами Дзена и обыкновенными людьми состоит в том, что последние не в ладу с собственной человечностью и пытаются стать то ангелами, то демонами, а первые говорят:

«Мы едим, испражняемся, спим, встаем.
Таков наш мир.
Все, что кроме этого нам остается,
Это — умереть».

Истина Буддизма настолько очевидна, что объяснять ее, значит скорее скрывать. Поэтому учителя Дзена несколько не «помогают» ученикам, ведь «помогать» и значило бы мешать. Наоборот, они только и делают, что напромождают перед учениками помехи и препятствия. Ученик Дзена обретает лишь тогда, когда до этого самостоятельно. «То, что вошло в ворота — не есть семейное сокровище», т. е., что тебе рассказывает другой — не есть твое собственное знание.

Работа наставника на первых порах состоит в том, чтобы мешать ученику и направлять его в сторону прямо противоположную той, куда он должен стремиться. Но делается это очень тонко, так

чтобы цель была скрыта. Всем известно, что природа Будды находится у человека внутри и искать ее вовсе бесполезно. Так что ученика не обманешь советами съездить в Индию и почитать такую-то сутру. Ученику поэтому велят, напротив, искать природу Будды в самом себе. Более того, поощряют искать ее со всей присущей ему энергией, не прекращая ни днем ни ночью, ни на минуту — даже в часы Дза-Дзена, работы или еды.

В сущности, его толкают на самое дурацкое занятие: он должен не переставая крутиться вокруг себя, как собака, пытающаяся поймать свой собственный хвост. На первой встрече наставник принимая ученика, с большой неохотой велит ему найти свое «изначальное лицо» или «выражение», т. е. свою основную природу, которой она была до того, как отец и мать зачали его.

Ученику велят придти вновь, когда он обнаружит ее и привести доказательство своего открытия. До решения коана ему запрещается общаться с другими учениками или обращаться к ним за помощью...

Размышляя над проблемой своего «изначального лица», ученик будет силиться и стараться представить себе, какой он был до того, как родился, или наоборот, чем в самой сердцевине своего существования является сейчас, какова основная реальность его существования вне рамок времени и пространства. Вскоре он обнаруживает, что у учителя совсем нет терпения выслушивать философские или еще какие-нибудь ответы. Он требует, чтобы ему «показали». Ему нужно некое конкретное, очевидное доказательство. Тогда ученик начинает демонстрировать «образец реальности» — камни, листья, деревья. Он издаёт крик, жест — все, что ему приходит в голову. Но все это решительно отменяется наставником, до тех пор, пока ученик уже не в силах изобразить ничего нового, придя в полное замешательство — и в этот миг он и начинает нащупывать правильный путь. Он будет «знать, что не знает». Есть поговорка: «Одной рукой не хлопнешь в ладоши». Отсюда коан Хакуина: «Каков звук хлопка от одной ладони?» Можно ли услышать то, что и звучит? Может ли издавать звук предмет, которому не обо что хлопнуть? Можно ли добиться «знания» о своей собственной природе? Что за идиотский вопрос!

Таковыми способами ученик постепенно доводится до сознания своей полной глупости — он чувствует себя, как бы вмерзшим в опромную ледяную глыбу, где нельзя ни пошевелиться, ни помыслить. Он ничего не знает, вот и все. Весь мир и в том числе он сам, есть ничто иное, как промада чистого сомнения. Все, что он слышит и видит непостижимо, как «хлопок одной ладони». На уроке он молчит как пень. День-деньской сидит или бродит как во сне — он сознает все, что происходит вокруг, машинально реагирует на обстоятельства, но не выходит из состояния глубокого оце-

пенения. Так проходит время. Но в один прекрасный момент ледяная глыба вдруг рушится и непостижимая промада мгновенно оживает. Проблема «кто он», «что он» вдруг оказывается явным абсурдом, вопрос-бессмысленным с самого начала. Нет больше того, кто задавал себе этот вопрос и пытался найти ответ. Но в то же самое время этот ходячий абсурд может смеяться и болтать, есть, пить, бегать, видеть небо и землю — и все это без малейшей мысли о том, что в глубине всего лежит проблема — некий психологический узел. Этот узел исчез потому, что «сознание, стремящееся к вознанию сознания» или «я», стремящееся к контролю над «я», изгнаны из действительности и разоблачены как абстракции, какими они всегда и были.

А с исчезновением этого тупого узла, пропало ощущение непроходимого ядра «это», противостоящего всему миру. Учителю достаточно одного взгляда, чтобы увидеть, что теперь ученик готов всерьез начать изучение Дзена.

Теперь учитель начинает ставить перед учеником козны, требующие совершения невыполнимых действий или мыслительных операций, как например:

«Вытащи четыре района Токио из своего рукава».

«Прекрати звон на далекой колокольне».

«По улице идет девушка. Старшая она сестра или младшая?»

Эти задачи должны показать ученику, что то, что является дилемой для мышления, не представляет затруднений для действия. Бумажный носовой платок легко становится четырьмя районами Токио, а вопрос о старшей или младшей сестре ученик легко решает, семеня по комнате, подобно девушке. Ведь в своей абсолютной «таковости» девушка просто «такая», а сестрой старшей или младшей она является лишь в отношении к другим. Дзен всего лишь игра слов. Ведь «выбивая клином клин», Дзен высвобождает людей из той неразберихи, в которую они попадают из-за смешения слов и представлений о реальности, с самой реальностью.

Заключительная группа коанов относится к пяти классам. Классы часто представляются в виде пяти типов взаимоотношений между господином и слугой или хозяином и гостем. (Сознанием и вещью-событием).

1. Господин сверху взирает на слугу.
2. Слуга снизу взирает на господина.
3. Господин.
4. Слуга.
5. Господин и слуга беседуют друг с другом.

Первые четыре позиции соответствуют четырем Дхармадхату школы Хуа-йена, это соотношение носит сложный характер. Пятая позиция соотносена с «естественностью». Иначе говоря, универсум или дхармадхату можно рассматривать с различных, равнооправданных точек зрения — как множественное, как единое, как одновременно единое-множественное, и как не единое и не множественное. Но в конечном счете, Дзен не принимает ни одну из этих точек зрения, хотя оставляет за собой свободу выбирать любую позицию в зависимости от обстоятельств.

Нужно понять, что то, чем мы являемся в сокровенной глубине своего существа никогда не будет отчетливым объектом аналитического знания. Что бы мы не познавали — жизнь и смерть, свет и тьму, твердое и пустое — все это будут лишь относительные аспекты чего-то столь же непостижимого, как скажем пространство. Пробуждение заключается не в том, чтобы узнать, что такое реальность. Как говорится в стихотворении Дзенриина:

«Подобно бабочкам, слетающим на только что посаженный цветок,
Бодхисаттва говорит: «Я не ЗНАЮ».

Пробуждение в том, чтобы знать, чем реальность не является. Оно в прекращении отождествления себя с каким бы то ни было объектом знания. Так же как бессмысленно любое утверждение о первичном веществе или реальности, вершина глупости есть любое суждение о том, чем я являюсь в сокровенных корнях своего бытия. Заблуждение — это бессознательное понимание среднего человека, его молчаливое допущение, что он есть «нечто». Но допущение «я» — «ничто» является, конечно, столь же ошибочным, ибо нечто и ничто, бытие и небытие есть понятия субъективные и равно принадлежащие области «зависимости». Одним из методов релаксации мышц, является то, что начинают с увеличения мышечного напряжения, и таким образом ясно чувствуется чего не надо делать. И первоначальные коаны могут, таким образом, пригодиться, как средство интенсификации абсурдных попыток сознания постичь самое себя. Но отождествлять «сатори» с наступающим чувством облегчения, с ощущением релаксации — глубоко неверно, ибо «сатори» есть само «отпущение», а не отпущение этого отпущения, Сознательным аспектом жизни в Дзене поэтому является не «сатори», не изначальное сознание, а все то, что может творить и видеть свободный человек, когда его сознание освободилось от судорог.

Но и простая вера Банкея в «нерожденное сознание» тоже является путем ведущим к «сатори». Чтобы «отпустить» себя, не обязательно доводить щепляния до такой степени, когда они становятся уже невыносимыми. Как бы в противоположность этому на-

силыственному способу, существует иной, так называемый — «мягкий способ». Это понимание того, что сознание — основная реальность, остается спонтанным, несхватываемым независимо от того, пытается человек схватить его или нет. То, что делает или не делает сам человек, в конечном счете значения не имеет, ибо это чистые пустяки. Думать, что человеку следует хватать или не хватать, отпускать или не отпускать, значит лишь усиливать ощущение, что это реально, и что его махинации — серьезные препятствия для Дао.

По сравнению со спонтанным функционированием «нерожденного сознания» эти усилия или неусилия равны нулю. Как говорит мистик Кихинбен из шин-шу: «Когда ты очистился от всех представлений о своей собственной силе, основанной на нравственных ценностях и дисциплинарных мерх, у тебя не остается ничего, чтобы объявило себя слушателем, и благодаря этому ты тогда уже не порпускаешь ничего из того, что слышишь».

Пока человек думает о том, чтобы слушать, он не может слышать как следует, и пока он думает о том, чтобы стараться или не стараться отпустить себя, он не может себя отпустить. Но думает ли человек о том, чтобы слушать или нет, уши его все равно слышат и ничто не может помешать звуку достичь его слуха.

ГЛАВА 4.

ДЗЕН В ИСКУССТВЕ.

К счастью, у нас есть возможность не только слышать о Дзене, но и видеть его. А так как «один раз увидеть лучше, чем сто раз услышать», искусство, выражающее Дзен является для нас прямым и непосредственным способом его восприятия. Это особенно верно еще и потому, что искусство, которое породил Дзен, не стало символично, как другие произведения Буддизма и религиозного искусства в целом. Излюбленные объекты дзенских мастеров-художников и поэтов — это то, что мы бы назвали природа, конкретное и земное. Даже рисуя Будду и Патриархов-наставников Дзена, они изображают их на редкость приземленно и по-своему. Кроме того, во всех своих видах искусство Дзена является чисто преимущественно репрезентативным. Даже в живописи принятие считать, что произведение искусства есть не столько изображение природы, сколько явление природы. Сама техника требует от художника искусства безискусности, которое Хабро Хасигава обозначил, как «управляемая случайность», и картина формируется также естественно, как скалы и трава, которые они изо-

бражают. Это не значит, что художественная форма Дзена создается чисто случайно, и картину может создать змея, которую окунули в чернила, а потом заставили извиваться на листе бумаги. Суть скорее в том, что для Дзена не существует дуализма, противоречия между природным элементом случайности и человеческим элементом управления. Конструктивные способности человеческого разума наиболее искусственны, формообразующие действия цветов и пчел, так что с точки зрения Дзена нет противоречия в утверждении, что техника и искусство есть дисциплинарная спонтанность мира из духовной и философской традиции, в которой дух отделен от природы и опускается с небес для того, чтобы поработать над ней в качестве сознательной энергии, воздействующей на инертную и покорную материю. Поэтому Мальро, например, любит поговорить о художнике, «покорившем» свой материал, как исследователи-путешественники или ученые говорят о покорении гор или покорении пространства. Для китайского и японского слуха это звучит смешно, ибо, когда вы поднимаетесь на гору, вас поднимают не только собственные ноги, но и сама гора, а когда вы рисуете, результаты не от одной руки, а в равной мере от чисти, чернил и бумаги.

В универсуме, основополагающим принципом которого скорее является относительность, чем борьба, нет цели, ибо в нем нет победы, которую можно одержать и нет конца, которого следует достичь. Ведь любой конец, как показывает само это слово — есть крайность, противоположность, и существует в отношении к другому концу. Поскольку мир никуда не идет и никуда не торопится. Все можно принимать легко, как делает это сама природа и в китайском языке «природные изменения» и «лепкость» одно и то же слово, отсюда первый принцип постижения Дзена и любого искусства Дальнего Востока во всех его видах: поспешность и все связанное с ней губительно.

ИБО ЦЕЛИ НЕ СУЩЕСТВУЕТ.

Стоит проявиться цели, как отработка техники искусства, овладение самым стержнем его метода становится невозможным. Под бдительным и критическим взглядом учителя, человек может чертить китайские иероглифы изо дня в день, из месяца в месяц. Учитель наблюдает за ним, как садовник за растущим деревом и хочет, чтобы его ученик вел себя как дерево — рос, без цели, не ища кратчайшего пути, потому что каждая ступень роста его есть одновременно и начало и конец. Так, законченный мастер не чаще поздравляет себя с «достижением» совершенства, чем самый неуемный начинающий.

Как это ни парадоксально, именно целеустремленная жизнь и лишена содержания, лишена сущности. Она спешит и торопится, но все упускает. Бесцельная жизнь не торопится и не упускает ни-

чего, ибо когда нет цели, нет опешки. Человек поворачивается к миру всеми своими чувствами и становится в силах сместить его. Отсутствии спешки связано с неким невмешательством в естественный ход события особенно, когда ощущаешь, что естественный ход подчиняется принципам, не фуждым человеческому разуму. Ибо, как мы видели, даосский духовный склад ничего не творит заново и ничего не принуждает, но все растит. Когда человеческий разум поднимается, как выражение того же самого равновесия между «ян» и «инь», что царит в природно-муниверсуме, воздействие человека на окружающую среду не воспринимается как насилие и вторжение извне. Разница между насилием и выращиванием не может быть поэтому выражена в виде определенных указаний на то, что следует и чего не следует делать. Она ощущается в первую очередь в том, как делается дело, и что при этом чувствуется. Но западному человеку это трудно объяснить, потому что в спешке люди вообще ничего не чувствуют.

Выражение этого особого духа в искусстве легче всего, вероятно, ощутить в живописи и поэзии.

Мастера Сунг были преимущественно пейзажистами и создали стиль живописания природы, который едва ли был превзойден где-нибудь в мире. Они рисуют природу: горы, воды, туман, скалы, деревья и птиц так, как чувствуют ее жизнь дзенбуддист или даос. Этот мир, которому человек принадлежит, над ним не господствует. Этот мир самодостаточный, он не был «создан для» кого-нибудь и не имеет цели. Как говорил Хоуан-чуэ:

«Над рекой — сияние луны, в соснах — вздохи ветра,
Всюду ночь и покой — зачем? И для кого?»

Пейзажи Сунг вовсе не так фантастичны и стилизованы, как кажется западным критикам. Когда едешь схожими местами в гористой местности, подобного рода вещи открываются при каждом повороте дороги, и только фотографа не хватает, чтобы сделать снимок, в точности на поминающий китайскую живопись. Поражительной чертой пейзажа Сунг, как и Шуми-е в целом является сравнительная пустота картины, пустота, которая, однако, сморитесь частью картины, а не просто незакрашенным фоном. Заполнив один уголок листа, художник оживляет всю поверхность картины. Ма-юань был одним из мастеров этой техники, которую можно назвать «живописью без живописи», как иногда называет ее Дзен «игрой на лютне без струн». Секрет этой техники заключается в умении уравновесить форму с пустым пространством, и, главное, почувствовать, когда «сказано» достаточно. Ибо Дзен не портит ни сатори, ни силы эстетического впечатления объяснениями, побочными мыслями или интеллектуальными толкованиями. Видимое в картине нераздельно слито с ее пустым простран-

вом, создает ощущение «чудесной Пустоты», из которой рождается событие. Не меньшее впечатление производит техническое мастерство художников, разнообразие движения кисти, толстого и тонкого изящества и грубой витальности. Эта кисть то тщательно вырисовывает все подробности дерева, то набрасывает одни лишь общие очертания и массы, фактуру которых создает «управляемая случайностью» — растрепавшая волосы кисти, неравномерная окраска бумаги тушью. Художники Дзена сохранили эту технику до наших дней в так называемом стиле «дзенго», изображающим китайские иероглифы, птиц и человеческие фигуры теми свободными и мощными взмахами кисти, которые кажутся еще полны движения, когда штрих уже нанесен. После Мо-дзи лучшим мастером грубой кисти был, вероятно, японский монах Сессю, чья модная техника позволила ему создавать, с одной стороны, самые утонченные ширмы с деревьями и птицами и горными пейзажами, напоминающие Хоиакуэя, а с другой — пейзажи, полные неистовой жизненной силы, которые он писал не только кистью, но и пучком погружаемой в тушь соломой, для того, чтобы получить правильную фактуру «развивающихся линий».

Западный глаз в этих картинах сразу же поражает отсутствие симметрии, последовательности, отклонение от правильных геометрических форм — прямых и кривых. Линия, проведенная кистью, как правило, зазубрена, угловата, странно искривлена, прерывиста и прерывисто плавна, но всегда она скорее спонтанна, чем предсказуема. Даже когда монах Дзен рисует один круг — это один из самых распространенных мотивов дзенго — этот круг не только слегка сдвинут и кривоват, но сама фактура линий полна жизни и напряженности, со случайными брызгами и пробелами от движений грубой кисти. Так абстрактная или «изеальная» окружность становится конкретной и естественной, живым кругом, точно так же, как скалы и деревья, облака и воды кажутся китайскому глазу более похожими на самих себя, когда они меньше всего напоминают умопостигаемые формы геометра и архитектора.

Западная наука сделала природу понятной с помощью симметрии и правил, она свела самые причудливые формы к разновидности правильной и измеряемой формы. В результате у нас есть тенденция относиться к природе и взаимодействовать с ней, как с неким упорядоченным началом, из которого начисто удален элемент спонтанности. Но этот порядок есть майя, и истинная таковость вещей не имеет ничего общего с чисто концептуальной скукой идеальной окружности, идеального квадрата и треугольника — исключая разве что случайные совпадения. Но именно поэтому западный ум так теряется, когда узаконенные концепции вселенной оказываются несостоятельными, и проявляется основа действия физического мира «принцип неопределенности». Мы считаем

такой мир бессмысленным и бесчеловечным, но близкое знакомство с китайскими и японскими произведениями искусства может повести нас к иному пониманию мира в его живой и в конечном счете неизменяемой реальности.

Му-джи и Ланго-чай сделали много портретов патриархов и наставников, рисуя их большей частью как одиноких безумцев, которые то хмурятся, то кричат, куда-то бредут или хохочут над непонимыми ветром листьями.

Дзен и до некоторой степени Дао, повидимому, являются единственной духовной традицией, которая чувствует себя настолько уверенно, что может позволить себе злые карикатуры на самое себя, или может быть, она уже так свободна от самосознания, что смеется над религиозной не только извне, но и изнутри ее.

Однако, в этих безумных образах художники Дзена выразили нечто большее, чем насмешку над собственным бессодержательным образом жизни, ибо поскольку от «гения до безумца один шаг», параллель между бессмысленным лепетом блаженного безумца и бесцельным существованием дзенского мудреца полна глубокого смысла. Говоря словами Дзенрина:

«Дикие гуси не стремятся отбросить отражение,
Вода не стремится воспринять их образ».

Бесцельное существование является таким образом, постоянной темой всех жанров искусства Дзена и выражает внутреннее состояние самого художника, который идет в Никуда и существует вне времени. Это ощущение иногда находит и на обычных людей, и именно в такие мгновения они схватывают ослепительные проблески мироздания, которые освежают в памяти случайные подвернувшиеся образы: запах горелых листьев на заре туманного осеннего утра, полет голубей в луче солнца на фоне тучи, или одинокий крик птицы в чаще леса. В искусстве Дзена любой пейзаж, любой набросок бамбука, колеблемого ветром или одиноких скал — есть эхо этих мгновений.

Если настроение данного мига выражает одиночество и покой, его называют САБИ.

Если художник ощущает подавленность и печаль, и при такой особом рода пустоте мельком замечает нечто обыкновенное и естественное во всей его удивительной «таковости», такое настроение называется ВАБИ.

Если мгновение вызывает более сильную, ностальгическую грусть, связанную с осенью и ощущением умирания мира, оно называется АВАР.

Когда в увиденном подозревается нечто мистическое и странное, как бы намек на нечто неведомое и вечно недостижимое, такое называется ЮГЕН.

Это четыре основных настроения общей атмосферы Дзена, окутывающей бесцельные мгновения жизни.

Художник Сунг: Шумие

Мусо Кюкина — 1275-1351 г.г.

Чо Десну — ум. 1431 г.

Шубун — 1414-1465 г.г.

Сога Ясоку — ум. 1488 г.

Сессю — 1421-1505 г.г.

Маймото Мусаши — 1582-1645 г.г.

К началу 17 века японские художники выработали и еще более суггестивный и «экспрессивный» стиль шу-ми-е, который называется ХАЙГА и является как бы иллюстрацией к стихотворениям ХАЙКУ. Этот стиль развивается из Дзена: непринужденных зарисовок дзенских монахов, которые служили иллюстрациями к стихам Зенри-кушу или к изречениям, взятым из различных сутр и мондо. Дзенго и Хайга представляют собой самые «крайние» выражения стиля шу-ми-е, здесь он наиболее естественен, без искусственности, неотесан и изобилует теми «управляемыми случайностями» кисти, которые воплощают чудесную бессмысленность самой природы.

С самого начала учителя Дзена выражали пристрастие к кратким, афористическим стихотворениям — лаконичным и прямым как их собственные ответы на вопросы о Буддизме. Многие из этих стихов подобны тем, что мы цитировали из Зенрина-Кушу, содержат прямое указание на Дзен и его принципы. Наиболее впечатляют те стихотворения, которые «ничего не говорят», т. е. не являются философскими комментариями к жизни. Один монах спросил: «Когда и речь и молчание недопустимы, как пройти, не совершив ошибки?» Учитель ответил:

Крик куропатки, благоухающие цветы».

«Никогда не забуду Кьянсу в марте —

Здесь, как в живописи, взят момент жизни в его «таковости» и наставники любили процитировать такое двустишие или четверостишие из классической китайской поэзии, которое ничего больше и не выражало. В этих стихах то же художественное видение мира, что и в картинах Ма-юаня или Му-дзи, где пустое пространство оживляется несколькими взмахами кисти. В поэзии таким пустым пространством является ятишина, которую требует и которую создает двустишие — безмолвие ума, когда человек не думает о стихотворении, а в действительности ощущает то же чувство, которое оно вызывает — и тем сильнее, чем оно короче выражено. В стихотворении, состоящем из 17 слогов, которое как бы состав-

ляет тему, едва успев ее коснуться, читатель часто видит лишь начало стихотворения, или даже его заглавие. Встречаются, конечно, и напыщенные стихи хайку, подобные японским картинам на дешевых лаковых подносах, изготовленных на экспорт.

Хорошее же хайку подобно камешку, брошенному в заводь сознания слушателя, оно вызывает ассоциации в зависимости от богатства его собственной памяти. Хайку приглашает слушателя к сочувствию, а не ошеломляет его, вызывая восхищение перед крадущимся поэтом.

Развитие хайку было, в основном, заслугой Басе — 1643-1694 гг., чье чувство Дзена испытывало потребность в поэзии совершенно в духе у-ши «ничего особенного». «Написать хайку, — говорил он, — может только пятилетний ребенок». И стихам Басе присуща та же вдохновенная объективность, что и удивлению, выраженному ребенком. Они возвращают нас к тому чувству мира, которое рождается в нас, когда мир впервые встал перед нашим изумленным взором:

«Зажги-ка огонь,
Что тебе покажу.
Огромный снежный ком».

Басе писал хайку самым простым разговорным языком и поэтому, естественно, избегал изысканных и сугубо ученых выражений. Он создал стиль, позволяющий обыкновенным людям стать поэтами. Его современник Банкей то же сделал по отношению к Дзену, ибо как сказано в одном из стихотворений Иккью:

«Все, что противоречит
Разуму и воле обыкновенных людей,
Нарушает закон людей
И закон Будды».

Здесь слово «обыкновенный» скорее обозначает «чисто человеческий», чем «просто пошлый». Таким образом, получилось, что 18 век явился свидетелем популярности Дзена, с невиданной силой растущей в Японии, охватившей всех, начиная с монахов и самураев, и кончая крестьянами и ремесленниками.

Подлинное настроение хайку «выдает себя» в одном стихотворении Басе, которое, однако, говорит чуть-чуть больше, чем положено истинному хайку.

«Как прекрасен тот,
Кто при виде молнии
Но помыслит: «Жизнь коротка».

Ибо хайку видит жизнь в ее таковости, без пояснений — мировосприятие, которое по-японски называется соно-нама — «как есть» или «просто так».

«Сорняки на поле риса —
Вырваны и брошены как есть —
Удобренне».

В Дзене человек не обладает иным сознанием, кроме содержания того, что он сейчас знает и видит — и это почти выражено в хайку Гочикю:

«Долгая ночь
Вода говорит
То, что думаю».

«Звезды в пруду.
Опять зимний ливень
Рябит воду».

В стихах хайку и вака, может быть, яснее, чем в живописи выступает тонкое различие между четырьмя типами настроений: саби, ваби, юнге, аваре. Тихое и трепетное саби ясно выражено в стихотворении:

«На голой ветке
Сидит ворона.
Вечер осенний».

Мемее очевидно, и потому более глубоко оно в таком хайку:

«Живет вода,
Колеблется вечерним ветром.
Ноги цапли.
В глухой чаще леса
Падает с дерева ягода —
Шум воды».

Саби — это одиночество в буддийском смысле слова, как непривязанность и способность видеть, что все происходит «само собой», в чудесной спонтанности. С этим настроением чувство глубокого, бесконечного покоя, которое вызывает, например, длительный снегопад, мягко окутывающий все звуки, слой за слоем:

«Снег идет, снег.
Бездонное, бескрайнее
Одиночество».

Ваби, неожиданное узнавание ее той же «таковости» в самых обыденных явлениях и особенно, в момент, когда честолюбие надежды вдруг заволокло мраком неизвестности.

«Изгородь — живая.
А вместо змака калитки —
Это змея.
Дятел долбит
Все в том же месте».
«Пустой зимой
По кадке с водой
Ходят ласточки».

Аваре — это печаль и ностальгия, но без горечи, без тоски по невозвратному былому. Это эхо того, что прошло и когда-то было мило, эхо хора, звучащее под сводами собора и придающее пению особую красоту.

«Никто не живет у заставы Фуга.
Деревянный навес, и тот развалился.
Все, что осталось — осенний ветер.
Вечер, туман,
И думы о прошлом.
Где оно?»

Аваре — это переходный момент, когда быстротечность жизни воспринимается еще с грустью и сожалением, но уже и как форма Великой Пустоты:

«Ручей скрылся
В траве уходящей.
Осени.
Падают листья,
Покрывают друг друга.
Дождь бьет по дождю».

Переход уже готов совершиться, поэт готов «достигнуть того берега» в хайку Иэсы, написанном на смерть его ребенка:

«Этот росный мир,
Он мог бы быть росинкой,
Если бы... если...»

Юнге, который содержит в себе некую тайну, описать труднее всего, так что пусть стихи сами говорят за себя:

«Море темнеет.
Голоса диких уток
Едва белеют».

«Жаворонок.
Упала сверху нота —
Ничего нет».

«В густом тумане
О чем перекликаются
Гора и лодка?
«Прыжок форели.
Облака проплывают
По руслу ручья».

И еще один пример мига, на этот раз из стихотворений Зенрина:

«В стихше мветре — все опадают цветы.
В крике птицы — все растет молчание гор».

Влияние Дзена скрыто проявляется и в хайку Моритаке, которое является «юнгиеном-наоборот» Зенрина и содержит такое двустишие:

«Зеркало, разбитое вдребезги, ничего уже не отражает.
Упавший цветок не вернется на ветки».

«павший цветок вернулся на ветки.
То была бабочка».

Говоря о Дзене и поэзии, нельзя опустить дзенского монаха школы Сото, отшельника Рискана (1758-1831). Часто думают, что святой — это человек, чье чистосердечие вызывает неприязнь окружающих. Рискан в этом отношении исключение — это святой, которого все любили, может быть опять же вот того, что он, подобно ребенку, был скорее естественен, чем добр. В каком-то смысле Рискан — это японский святой Франциск, хотя его религиозность менее открыта. Это бродяга-дурачок, который самозабвенно отдается детским играм, живет в лесу в одинокой хижине с протекающей крышей, где стены увешены стихами, начертантыми его восхитительно неразборчивым почерком.

«В дождливый день
Монах Рискан
Жалеет сам себя.
Скрежет ножа
По сковородке сливается
С голосами трех лягушек».

О вшах на пруди своей он размышляет как о насекомых в траве и выражает всевозможные естественные чувства — печаль,

одиночество, недоумение или жалость — ничуть не стыдась и нисколько не гордясь ими. Даже ограбленный, он остается богатым, ибо

«Вор
Не прихватил с собой —
Луну в окошке».

А когда у него нет денег —

«Ветер наносит
Палые листья. Хватит
Развести костер».

Каждый из описанных видов искусства требует технической сноровки, которая вырабатывается в соответствии с теми же принципами, что и обучение Дзёну. Наилучшее описание такого обучения — это книга Юджива Харригеля «Дзен в искусстве стрельбы из лука». У Харригеля ушло пять лет на то, чтобы научиться правильно отпускать тетиву лука, ибо это следовало делать «неумышленно», так, как спелый плод разывает, лопаюсь, свою кожуру. Он должен был решить парадокс — безжалостно тренироваться изо дня в день не делая «усилий». Научиться отпускать туго натянутую тетиву осмысленно, но без усилий. Учитель настаивал на том, чтобы он тренировался как можно больше, но одновременно запретил ему делать усилия. Ибо искусством этим не овладеешь по-настоящему, пока стрела не вылетит сама, пока тетива не отпускаяется без участия сознания. После многих лет тренировок однажды наступил день, когда это произошло само собой, как и почему, Харригель и не понял.

Так же обучают владению кистью в письме или рисовании. Кисть должна рисовать сама собой. Это невозможно и в том случае, если человек делает усилия. Тот же принцип действует и в фехтовании: нельзя сначала решить нанести удар, а потом произвести его — будет уже поздно. Решение и действие должно сливаться в одно. В этом смысл даосского образа дров и попла: дрова не «превращаются» в пепел — это значит, в них нет намерения стать пеплом до того, как они уже стали им — а с этого момента они уже перестают быть дровами. Доген настаивает на том, что два эти состояния резко отделены друг от друга, и точно так же учитель Харригеля требовал, чтобы ученик ни в коем случае не «смешивал» две разные операции — натягивание тетивы и отпуск ее. Ученик должен был натянуть тетиву до отказа и остановиться, не имел в сознании никакой цели, ни малейшего представления о том, что делать дальше. И снова это напоминает учение Догена, согласно которому, ученик должен сидеть в дза-Дзёне «просто так,

ради того, чтобы «сидеть» и не питать ни малейшего намерения достигнуть сатори.

Внезапные прозрения — суть хайку, описывающих природу, возникают таким образом. Этих картин никогда не увидишь, если станешь искать. Искусственное хайку воспринимается как кусок жизни, нарочно отломленный или оторванный от мирового целого а подлинное хайку падает само собой, подобно капле дождя и содержит весь мир в себе... Но там, где начинается Дзен, конечный результат не имеет никакого значения. Как мы видели на протяжении всей этой книги, Дзен не имеет цели — это поездка без места назначения, путешествие в никуда — идти, значит быть живым, но добраться до места — значит умереть, ибо, как гласит наша посылка: «Добрый дорога лучше приезда».

Мир, который на глазах превращается в сплошные пункты назначения без соединяющих их путешествий; мир, где всего важнее как можно скорее добраться куда-нибудь — такой мир лишается субстанции.

Человек может легко попасть во все места назначения, но стоит ли туда попадать? Ибо места назначения сами по себе слишком абстрактны, слишком евклидовы, чтобы им можно было радоваться, и от них, как и от всего прочего, остается оскомина, как от банана, в котором тебе осталась одна кожура. Так что смысл этих видов искусства, повидимому, в них самих, чем в их достижениях. И более того, истинная радость, которую они доставляют, рождается нечаянно, по ходу самих занятий, точно так, как удовольствие от путешествия возникает не столько от прибытия в место назначения, сколько от непредвиденных случайностей, которые происходят в дороге.

Поскольку Дзени не признает абсолютного дуализма контролера и контролируемого мира, разума и плоти, духовного и материального, в его технике всегда есть некий «физиологический» аспект. Какой бы метод ни избрали: дза-дзен, тя-но-ю или кэндо — большое значение уделяется правильному способу дыхания. Дыхание является не только одним из двух основополагающих ритмов тела, оно представляет собой также процесс, в котором контроль и спонтанность действия, произвольное и произвольное, обнаруживает свое наиболее очевидное единство.

Так называемое «нормальное» дыхание — это дыхание судорожное и беспокойное. Воздух при этом всегда задерживается, не выдыхается целиком, ибо человек как бы не в силах «отпустить» его и дать ему свободно пробежать весь свой путь в легких. Поэтому обучение правильному дыханию начинается с долгого выскобленного дыхания — его выпускают так, как будто из тела постепенно с помощью тяжелого свинцового шара выдавливается весь воздух: сначала этот шар как бы погружается в пружинную клетку, затем в

живот, а потом он вываливается на землю. Возвратный вдох при этом получается сам собой, как простое рефлекторное действие. «Путь мгновенного пробуждения» — это значит не только то, что сатори приходит мгновенно и вдруг, совершенно неожиданно, — скорость как таковая не имеет значения, дело в том, что Дзен есть освобождение от времени. Ведь стоит нам протереть глаза и хорошенько прищуриться, как мы убедимся в том, что никакого иного времени, чем данный миг не существует, а прошлое и будущее лишены конкретной реальности.

Пока это не стало ясным, кажется, что жизнь состоит из прошлого и будущего, настоящее — всего лишь бесконечно тонкий волосок, отделяющий одно от другого. Отсюда возникает «нехватка» времени, чувство, что жизнь летит мимо и исчезает прежде, чем мы успели ею насладиться. Но благодаря «пробуждению к мигу», человек обнаруживает, что все обстоит как раз наоборот: прошлое и будущее и есть летучие призраки, а настоящее — вечная реальность. Становится ясно, что линейная последовательность времен есть конвенция нашего одностороннего, вербального мышления, человеческого сознания, которое осваивает мир, захватывая его по частям, кусочкам и давая этим кусочкам названия вещей и событий. Но каждый такой захват исключает остальной мир, так как разум может составить приблизительную картину целого только путем мряда таких захватов, следующих друг за другом. Искусственность этого типа сознания выступает уже в том, что оно не может управлять и не управляет человеческим организмом, ибо если бы мы пришлось контролировать биение сердца, дыхание, деятельность нервов, желез, мышц и органов восприятия, оно бы металось как бешеное по всему телу, хваталось то за одно, то за другое. К счастью, это сознание не руководит телом: организм регулируется вневременным «изначальным» сознанием, которое взаимодействует с жизнью в ее целостности и поэтому может делать массу «вещей» одновременно.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Письмо Такуана о Дзене и искусстве фехтования.

Самым важным элементом в искусстве фехтования, как и в самом дзене, является то, что можно назвать «невмешательством сознания». Если между двумя действиями остается щель толщиной хоть в волосок, это уже задержка.

Когда хлопаешь в ладоши, звук раздается без задрожки. Он не ждет и не размышляет, прежде чем раздаться. Здесь нет посредствующего звена. Одно движение следует за другим без вмешательства сознательного человеческого разума. Если ты волну-

ешься и раздумываешь, что делать, когда противник готов напасть на тебя, ты предоставляешь в его распоряжение время, т. е. счастливую случайность: нанести смертельный удар. Пусть твоя защита следует за его нападением без вмешательства разрыва, тогда не будет двух отдельных действий, известных под именем защиты и нападения...

Твоя мгновенная непосредственная реакция приведет к самопоражению противника. Ты должен уподобиться локе, легко скользящей по речным порогам. В Дзене и фехтовании тоже, больше всего ценится ум, свободный от колебаний и от заторов, ум непосредничающий. Поэтому так часто упоминается в Дзене блеск молнии и искра, высекаемая из кремня. Было бы ошибкой понимать их всего лишь, как символы скорости, скорее, они воплощают непосредственность действия, ничем не прерываемый поток жизненной энергии.

Если к ситуации, хотя бы и очень отделенно примешивается промедление, — ты наверняка потерпишь поражение. Это, конечно, не значит, что надо стремиться к действиям необдуманным и стараться совершать их в возможно кратчайшее время. Если у тебя есть такое желание, оно уже и есть задержка...

Самое важное — это приобрести ментальное состояние известное под названием «неподвижная мудрость»... «Неподвижный отнюдь не значит окостеневший, бесчувственный или безжизненный, как камень или бревно. Это означает высшую степень неподвижности при сохранении неподвижного центра. В этом состоянии ум достигает величайшей степени живости и готовности направить свою энергию туда, куда нужно.

Внутри есть нечто неподвижное, и оно спонтанно перемешивается вместе с предметами, появляющимися перед ним. Зеркало мудрости отражает эти предметы по мере их появления, но само остается незамутненным и «н е п о д в и ж н ы м».

