

ГЕНРИХ ДЮМУЛЕН



ИСТОРИЯ
ДЗЭН БУДДИЗМА
ИНДИЯ И КИТАЙ

1

BIBLIOTHECA ORIENTALIA

ГЕНРИХ ДЮМУЛЕН

ИСТОРИЯ
ДЗЭН
БУДДИЗМА
ИНДИЯ И КИТАЙ



ОРИС
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
1994

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ

Японский язык представляет собой неотъемлемую часть истории Дзэн, в первую очередь потому, что на Запад Дзэн пришел из Японии и в его японской форме, а также и потому что я писал эту книгу преимущественно, основываясь на японской литературе по Дзэн. Поэтому все дзэнские термины приводятся в их японской форме. Даже когда речь идет о китайских названиях сочинений, названиях храмов и названиях разных школ, предпочтение обычно отдается их японской форме произношения; часто в скобках приводится их китайское звучание. Имена собственные всегда приводятся в их оригинальном звучании (китайском или японском) и в соответствии с азиатским обычаем вначале стоит фамилия или родовое имя, а потом — личное имя. Имена дзэнских наставников часто включают в себя названия храмов или гор, на которых находился монастырь; потом добавляется одно из их многочисленных монашеских имен. Обычно в дзэнской литературе встречается полное имя наставника, а потом одно из его прочих имен, которое выбирается произвольно и используется на протяжении всего исследования.

Хотя большинство специальных терминов выделено курсивом, наиболее распространенные буддийские термины особо не выделяются.

Санскритское слово дхарма (пали, дхамма; кит. *фа*; яп. *хо*), которое проникло и в европейские языки, требует кратких пояснений. Можно выделить три основных значения этого слова: (1) долг, закон, учение; (2) вещь, элемент бытия; (3) вселенская буддийская реальность (дхармадахту). Нередко первое и третье значения переходят одно в другое. Второе значение восходит к философии Шравакаяны (в особенности к «Абхидхармакоше»), но присутствует и в дзэнских текстах. В том случае, когда Дхарма пишется с заглавной буквы, оно обычно относится ко всеобъемлющей буддийской реальности.

«ОРИС» * «ЯНА-ПРИНТ», 1994
Г. Г. Семенов,
художественное оформление
А. М. Кабанов,
перевод с английского
«BIBLIOTHECA ORIENTALIA»™
А. И. Бреславец

ISBN 5-88436-026-6

ВВЕДЕНИЕ

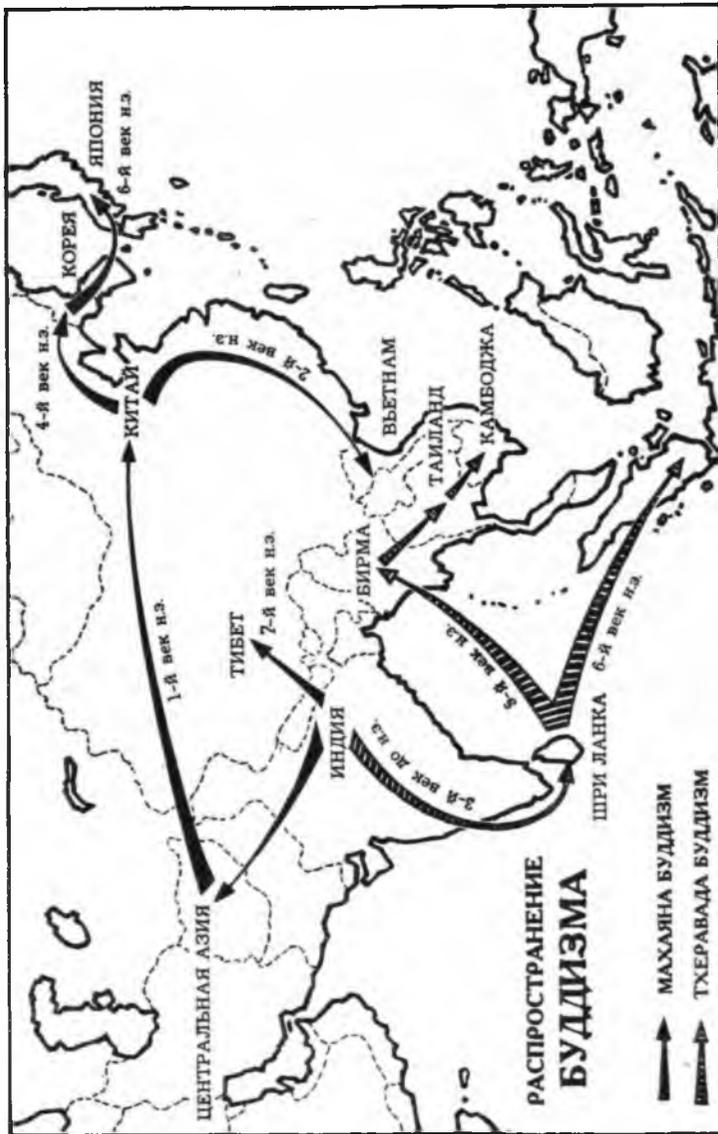
Дзэн (кит. *чань*, сокращение от *чань-на*, транслитерации санскритского термина *дхьяна*, или его палийского аналога *джьяна*, означающего «медитация») является названием для буддийской школы Махаяны, возникшей в Китае и практикующей медитацию в позе потоса (яп. *дзадзэн*; кит. *цзо-чань*), а также использующей коаны (кит. *гун-ань*) в качестве средства для достижения просветления — *сатори*. В религиозной и духовной истории Азии дзэнские школы, дзэнский опыт и дзэнское просветление занимают необычайно важное место. В силу его духовной и человеческой глубины Дзэн привлекает к себе все большее внимание и на Западе. Теоретический и практический интерес к Дзэн стимулировал появление обильной и разнообразной литературы по данному вопросу; многочисленные переводы дзэнских источников на европейские языки также способствовали повышению интереса к истории Дзэн-буддизма.

История — наука весьма претенциозная. Подверженная постоянным переменам и пребывающая в развитии, она ставит перед исследователем все новые и новые проблемы. Хотя научные изыскания в области Дзэн-буддизма все еще пребывают в зачаточной стадии, в настоящее время наблюдается переход на более высокий уровень. На первом этапе появлялись преимущественно общие работы, антологии избранных дзэнских текстов и исследования, авторы которых стремились дать, прежде всего, общее представление о данном вопросе. На втором этапе наши знания о Дзэн стали более глубокими, что позволило обеспечить более широкий выбор литературы, появились более обстоятельные монографии, написанные философами и специалистами по сравнительному религиоведению, где данный вопрос рассматривается более глубоко и обстоятельно.

МЕТОДЫ НАУЧНОГО ПОДХОДА И ИХ ОГРАНИЧЕННОСТЬ

Для историка Дзэн-буддизм является одновременно увлекательным и сложным предметом. Сложность определяется, в основном, невозможностью восстановить связи между хитросплетением перекрещивающихся линий, из которых складывается его полная картина. Это относится и к общей внешней картине — сразу вспоминается широкое распространение Дзэн во времени и в географическом пространстве — а также вся совокупность религиозных, культурных и психологических факторов, которые определяют его внутреннюю сущность.

Некоторые обстоятельства представляются более очевидными. На первый план выступает факт, что школа Дзэн занимает в буддизме особенно важное место. Вопреки некоторым утверждениям, которые пользовались



популярностью в начале века, Дзэн — это не просто одно из ответвлений, а несомненно — движение более важное, в котором значимые для буддизма установки и идеалы находят свое оптимальное воплощение. Короче говоря, основу Дзэн составляет буддизм; без Шакьямуни и его просветления дзэнское учение представить просто невозможно. В то же время, своими наиболее выдающимися достижениями буддизм обязан Дзэн. Можно с полным основанием утверждать, что без Дзэн буддизм не был бы тем, чем он является ныне. В Дзэн нашла воплощение одна из наиболее чистых форм проявления религиозной сущности буддизма; он является плодом и цветком этого большого дерева.

В тех странах Восточной Азии, где распространена традиция Махаяны — в Китае (ранее сюда входил и Вьетнам), Корее и Японии — Дзэн является самой влиятельной школой. Отголоски влияния Дзэн можно обнаружить и в более отдаленных регионах, особенно в Тибете, где отдельные направления ламаизма обнаруживают некоторые общие корни с Дзэн, а также в странах Юго-Восточной Азии с традицией буддизма Тхеравады, где ортодоксальные буддийские учения невозможно до конца понять, не обратив внимания на противодействующие неортодоксальные традиции. Влияние Дзэн сразу ощущается при беседах с прогрессивными тхеравадинскими монахами, поскольку Дзэн постепенно начинает занимать место и в сознании последователей Тхеравады.

Следует признать общеазиатский характер Дзэн. Когда на Западе пытаются применять восточные методы медитации, Дзэн нередко ставят в один ряд с йогой, для чего имеются весьма веские основания, поскольку при всех отличиях, на которые указывают ученые, обе школы, в основу которых положена медитация, обладают некоторыми общими принципами.

В Дзэн слились воедино йога и даосизм. Вернее, будет правильным сказать, что буддийская практика медитации, на которую несомненное влияние оказала йога, волилась в более широкий поток исконно китайского даосизма. Однако чисто внешнее сходство между буддизмом и даосизмом еще не позволяет нам сделать вывод, что между этими двумя направлениями с древнейших пор существовали какие-либо контакты. Поэтому-то их соединение в махаянистском Дзэн и представляет особый интерес.

При всех этих связях и противоречиях между азиатскими религиозными традициями, перед историком возникают сложные и неразрешимые проблемы, которые будут сохраняться и в будущем. Взаимосвязи и соответствия могут также проявляться и через противоречия. Однако, когда речь идет обо всех азиатских религиях в целом, историк должен стараться избегать тенденции к ограничению и упрощению.

В истории Дзэн-буддизма прежде всего следует стараться объяснить, каким образом краеугольные камни Дзэн покоятся на фундаменте учения Будды и азиатской ментальности. Хотя в таком случае историку придется заниматься изысканиями, выходящими за пределы махаянистской школы Дзэн, тем не менее, ему никогда не следует упускать из вида саму эту школу. Некоторые удивительные личности в истории Дзэн предстают как высокие и могучие маяки в океане дзэнской мысли. Они не только освещают и подчеркивают сущность Дзэн, но и выступают в качестве предвестников нынешнего

дзэнского плюрализма. В Дзэн азиатская духовность представлена особенно широко в формах светского, культурного и особенно — психологического проявлений, было бы непозволительным упускать из виду эти разнообразные направления. Таким образом, создаваемая нами историческая картина неизбежно будет включать и человеческие факторы, которые иногда даже будут определяющими. История занимается конкретными людьми, которые не были бы тем, кем они являлись на самом деле, если бы не отбрасывали при этом тени.

Феномен Дзэн — весьма сложный и многоплановый. Являясь неотъемлемой частью азиатской духовной культуры, он взаимосвязан с другими многочисленными течениями и движениями. Поэтому историки Дзэн порой забрасывают свои сети так далеко и широко, что их поиск становится слишком неопределенным. Возможно, именно поэтому некоторые страстные пропагандисты Дзэн распространили само понятие «Дзэн» на самые разные психологические явления. Конечно, необходимо пытаться рассматривать Дзэн в широкой перспективе и стараться избегать преждевременного игнорирования возможных параллелей. Тем не менее, чтобы дать соответствующую оценку месту Дзэн в религиозной истории, требуется четко определить его границы. Предметом нашего исследования является школа Дзэн-буддизма в Махаяне. Для нас имеет большое значение все то, что поможет лучше понять истоки, пути развития, видоизменения и влияния этой школы. И все же, учитывая длительность существования и богатство Дзэн в широком культурном контексте, мы можем претендовать только на то, чтобы лишь в самых общих чертах воссоздать картину его религиозного и культурного содержания.

ПОЗИЦИЯ Д. Т. СУДЗУКИ

Один из наиболее известных интерпретаторов Дзэн-буддизма, Д. Т. Судзуки, предложил Западу учение Дзэн, почти лишенное истории и метафизики, лежащее за пределами всяких понятий и парадоксов. В своем «Введении в Дзэн-буддизм» он пишет:

Можно сказать, что христианство является монотеистичным, а Веданта — пантеистична, но применительно к Дзэн подобные утверждения будут неверны. Дзэн ни монотеистичен, и ни пантеистичен; такие определения не применимы к Дзэн. Дело в том, что в Дзэн не существует объекта, на котором можно было бы сосредоточить сознание. Дзэн — это облако, плывущее в небе. Он не закреплен никаким болтом, не подвешен на веревочках. Дзэн стремится к тому, чтобы освободить сознание, сделать его раскрепощенным; даже представление о единичности или всеобщности является сдерживающей преградой и уздой, которые угрожают изначальной свободе духа.¹

Одним из первых пытаюсь объяснить для Запада смысл Дзэн, Судзуки настойчиво предостерегал против любых попыток свести дзэнский опыт к философской системе. Он часто подчеркивал принципиальное различие между

Дзэн и йогой или практикуемыми в буддизме йогоическими формами медитации. Несомненно, в его трудах содержится много ценной исторической информации, которая помогает нам понять сущность Дзэн, но все же он никогда не предлагает читателям картину Дзэн-буддизма в ее историческом развитии. Прославленный китайский историк и философ Ху Ши критиковал своего японского коллегу за недостаточное внимание к исторической обусловленности Дзэн:

Я решительно не принимаю утверждений, что человеческому разуму не по силам понять и оценить Дзэн.

Школа Дзэн является неотъемлемой частью истории китайского буддизма, а история китайского буддизма является составной частью общей религиозной истории Китая. Дзэн можно понять только в рамках его исторического контекста, точно также и другие китайские философские учения должны изучаться и осмысляться в их историческом контексте.²

Как это бывает в большинстве научных споров, расхождения во взглядах этих двух азиатских ученых никогда не были четко определены. Несомненно, Судзуки обладал более глубоким опытом и знанием Дзэн. За время, прошедшее после этого спора, многие ученые сошлись во мнении, что религиозный опыт, в особенности, когда речь идет о более возвышенных, трансцендентных сферах, лежит за пределами метафизических понятий, и его невозможно полностью выявить из исторической перспективы. Конечно, можно считать, что дзэнский опыт выходит за пределы времени и пространства. Но пусть даже дзэнский опыт извечно выскальзывает за пределы исторического исследования, для изучения Дзэн история играет важную роль. Обильная историографическая литература, которая появилась в течение последних двух десятилетий, свидетельствует о том, что положение Судзуки о внеисторичности Дзэн не получила полного признания. Или же это, возможно, даже является указанием на то, что утверждение Судзуки воспринимается в его изначальном смысле — как предупреждение против тех, кто считает позитивистский подход наиболее подходящим для понимания Дзэн.

История должна сознавать свою собственную ограниченность. Это же касается и метафизики. Но при изучении Дзэн-буддизма невозможно обойтись ни без истории, ни без метафизики. По поводу метафизики будет уместным напомнить слова Рудольфа Отто в его предисловии к первой немецкой публикации о Дзэн: «...никакой мистицизм не может существовать сам по себе; для него неизбежно должна иметься какая-то основа, которую он усиленно старается упразднить, хотя она-то и придает ему характерную специфику и оригинальность, отличающую от всех прочих форм мистицизма»³.

Что же касается истории, то никто не станет отрицать ценности выявления конкретных фактов, точной информации о произошедших событиях, которые должны быть включены в соответствующий контекст. Когда мы исследуем истоки и исторические корни явления, это позволяет нам лучше понять его сущность. Именно поэтому и необходимо исследовать самые ранние формы проявления Дзэн. Как уже отмечалось, они присутствуют в йогое и даосизме, равно как и в буддийских сутрах, но что еще более важно — в идеях

крупнейших представителей Дзэн-буддизма. Ранний этап становления Дзэн невозможно понять без тщательного изучения его основных школ и направлений. Более того, многочисленные и разнообразные художественные и культурные проявления Дзэн сами по себе, в первую очередь, зависят от конкретных культурных и исторических контекстов.

АЗИАТСКИЙ И ЗАПАДНЫЙ СПОСОБЫ ПОЗНАНИЯ МИРА

История стремится к познанию фактов. Интеллектуальная история и история религий направлены на то, чтобы познавать человеческие мысли, чувства и поступки во всей их глубине. Разумеется, достичь этого в полной мере никогда не удастся. Чем основательней мы пытаемся проникнуть в глубины человеческого духа, тем осторожней и внимательней следует нам быть. Всякий раз, рассматривая различия между Востоком и Западом, между азиатскими и европейскими культурами, следует помнить о тех сложностях, которыми отмечены усилия человечества доказать собственную религиозную глубину. К счастью, настойчивые усилия современных специалистов по разным проблемам Азии, при благоприятных научных условиях в современном мире, делают возможным встречу культур этих двух регионов. В наше время Запад и Восток знают несравненно больше друг о друге, чем это было всего столетие назад. В то же время, ускоренный ритм единообразной технической цивилизации заставляет все большее и большее количество людей вести такой образ жизни, который преимущественно, если даже не исключительно, ориентирован на внешние формы проявления. Для большинства людей самоуглубленность человеческого духа просто недоступна: лишь немногие серьезные, пытливые натуры стремятся постичь более глубокие сферы духовной и религиозной действительности. Сравнивая принципиально разные образы мышления на Востоке и на Западе, можно сказать, что путь к более глубокому взаимопониманию труден, но при этом возможен. Я глубоко убежден, что за пределами и внутри всех этих очевидных и неоспоримых различий имеется какая-то общая основа, какой-то общий горизонт. Я уверен, что подобная убежденность может стимулировать деятельность, которая не только увлекательна и многообещающа, но и способна изменить мир. В таком контексте задача ученого состоит не только в том, чтобы бросать вызов и вдохновлять, но также сдерживать и предостерегать. Все это настолько непосредственно связано с изучением истории Дзэн, что заслуживает более пристального внимания.

Познание людьми истины основывается не только на интеллекте. Скорей, это холистический опыт, в основе которого лежат чувства, и прежде всего — зрение и слух. Более глубокое понимание истины через созерцание произведений искусства приобретает особое значение. В этом отношении теперь существуют возможности для более глубокого постижения Востока, которых не было у прежних поколений жителей Запада. Благодаря достижениям высокоразвитой технологии в области графического искусства и доступности музеев во всем мире в наши дни все богатство художественного наследия

стало достоянием широкой публики. Туризм также открывает широкие возможности для путешествий, благодаря чему миллионы людей могут лично приобщиться к художественным сокровищницам Азии. Существование подобных мостиков открывает широкие возможности, но и повышает степень ответственности. Первое соприкосновение со странностями иного мира может быстро утолить страстную жажду экзотики. Многие туристы этим и удовлетворяются и не извлекут более никакой пользы от своей встречи с азиатской культурой. Те же, для кого реальным является мир духовный, обнаружат, что первое знакомство с необычной, новой культурой влечет их к более глубоким поискам в сокровищах азиатского искусства. Для них будет недостаточно первоначального очарования: подлинное искусство, если оно затрагивает человеческую духовность, побуждает наблюдателя к тому, чтобы самому обрести внутренний опыт, направленный на уяснение и подлинное понимание смысла искусства.

Дзэн-буддизм, изобилующий необыкновенными произведениями искусства, приглашает к встрече, после которой сущность подлинного предстает заново. Если для того, чтобы правильно постичь богатство дзэнского искусства — то есть слиться с ним в процессе медитации — мы сможем решительно отказаться от привычного западного способа мышления, тогда мы сможем и лучше подготовить себя для приближения к глубинам Дзэн. Людям Запада искусство предоставляет приятный и относительно менее мучительный путь к постижению истины, чем медитация. Но чтобы следовать этому пути, чтобы исследовать богатство азиатского, и з особенности — Дзэн-буддийского искусства, необходимо стараться не попасть в ловушку, и не сравнивать его с западным искусством. Первоочередная задача должна состоять в том, чтобы обнаружить, что именно пытается сказать это искусство, проникнуть в его внутренний смысл. В этой книге я надеюсь попытаться оказать посильную помощь тем, кто именно так старается подойти к азиатскому искусству.

Основным средством для понимания при общении является язык. Поэтому многие западные люди, интересующиеся Востоком, усердно стремятся к тому, чтобы непосредственно слушать голос восточной мудрости, и для этого изучают азиатские языки. Немало стремящихся познать Дзэн сталкиваются с насущной потребностью изучить очень трудный язык, поскольку сознают, что большая часть обильного и особо духовного богатства часто сокрыта под пеленой странных и невнятных китайских и японских словесных форм. Японские дзэнские наставники охотно обучают своих западных учеников хотя бы части основной дзэнской лексики, смысл которой они потом тщательно им объясняют. Таким образом, многие западные люди, практикующие Дзэн, усвоили небольшой запас выражений на азиатских языках, как это бывает с теми европейскими поклонниками классики, которые никогда не смогли глубоко изучить эти сочинения в оригинале, но, тем не менее, знают несколько ключевых выражений по-гречески.

В то же время, о чем красноречиво свидетельствуют достижения в области современной философии языка, простого знания языка оказывается недостаточно. Межличностная коммуникация, которая и является основной целью всякого языка, состоит во взаимном понимании того, о чем говорится. А для

этого приходится прибегать к интерпретации. Поэтому при встрече с миром азиатской духовности важную роль играет герменевтика. Буквального перевода оказывается недостаточно; не помогает и словарь в виде синонимов для терминов и понятий или их парафразов. Совсем напротив — чтобы расчистить путь для лучшего понимания того, что является новым и совсем иным, лучше всего сначала очистить свое сознание от западных лингвистических структур. Содержание азиатской духовности, как это прекрасно известно всякому, кто пытался серьезно понять Восток, невозможно свести к общему знаменателю, применимому и к Западной культуре. Из-за принципиального различия применять к Востоку западные понятия нужно с предельной осторожностью. Разумеется, ученым приходится использовать подобные термины, поскольку их задача состоит в том, чтобы передать восточную духовность на западных языках, но при этом они должны постоянно помнить, что между языками разных культур не существует точных «эквивалентов», что отличающиеся вербальные структуры невозможно свести к общей «равнозначной ценности». Всякий перевод представляет собой интерпретацию, и поэтому ни один перевод не способен обеспечить безупречную передачу полного содержания чужого слова или выражения. Поэтому важно принять сам Восток за отправную точку, попытаться войти в него с максимально возможной эмпатией, позволить Востоку самому проявиться во всей своей многогранности. Большую помощь в этом могут оказать конкретные примеры и символы, поскольку они обращаются к тому общему, что присуще всем людям. И все же наша способность понять то, что совсем иначе объясняет нам иная культура, будет зависеть от того, насколько нам удастся в самом деле войти в эту культуру.

Встреча Запада с Востоком во многом зависит от способности обеих сторон понять друг друга. В данном случае усилия, направленные на постижение Дзэн, стоят того не только потому, что Дзэн обладает проверенными временем методами медитации, но и из-за присущей ему силы выражения. Дзэнская литература на Дальнем Востоке является красноречивым свидетельством способности Дзэн к коммуникации как при помощи языка, так и при помощи жеста или гримасы. Приверженцы религии во всем мире восхищаются дзэнскими сборниками коанов — одной из самых любопытных форм в мировой литературе, которая изобилует загадками и намеренной игрой слов, экзотическими взрывами и парадоксами. В этих сборниках, равно как и в других речениях просветленных дзэнских наставников, мы обнаруживаем высказывания поразительной силы. В этом отношении особенно впечатляют такие личности, как Хуй-нэн, Линь-цзи, Догэн и Хакуин. У этих четырех гигантов дзэнской мысли мы обнаруживаем необычайную силу языка — такую же самую силу, которая сияет во многих сочинениях и других наставников — в соединении с глубочайшими философскими откровениями. Процесс открытия мира дзэнской литературы еще только начинается. Имена двух выдающихся пионеров в этом деле, Д. Т. Судзуки и Вильгельма Гундerta, навсегда останутся в нашей памяти. Хотя в настоящее время исследователи дзэнской литературы преимущественно занимаются чисто лингвистическими проблемами, они тем самым прокладывают путь к тому, чтобы подготовить почву для более глубокого проникновения в вопросы ее содержания и смысла.

Три великих азиатских страны своими религиозными и культурными достижениями внесли значительный вклад в историю Дзэн-буддизма. Это сразу же создает огромные проблемы, но, в то же время, и обещает щедрое вознаграждение. При историческом подходе необходимо должным образом рассмотреть различия между культурами Индии, Китая и Японии. Хотя Дзэн принадлежит Китаю с Японией, Индия является не просто его отправной точкой. Значительный вклад йоги и раннего буддизма требуют выборочного, но достаточно подробного анализа, хотя он и будет всегда осуществляться с учетом главной задачи данной работы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Daisetz Teitaro Suzuki. An Introduction to Zen Buddhism. New York, 1964, с. 41.
2. Hu Shi. Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method.— «Philosophy East and West», 3 (1953), с. 3—4. Ответ Судзуки («A Reply to Hu Shi»), напечатанный в том же выпуске журнала, был переиздан в его книге: Suzuki. Studies in Zen. New York, 1975, с. 135—64, где он предваряется кратким изложением доводов Ху Ши (с. 129—35). Ху Ши завершает свою критику цитатой из книги Судзуки «Living by Zen». В своей статье Ху Ши развивает свои взгляды на историю Дзэн в Китае, впервые высказанные им в работе под названием «The Development of Zen Buddhism in China»,— SPSR, 15:4 (1932), с. 475—505. Книга Судзуки Living by Zen впервые была опубликована в 1950 г., и впоследствии переиздана под редакцией Кристмаса Хэмфриса (London, 1972).
3. S. Ohasama & A. Faust. Zen: der lebendige Buddhismus in Japan. Gotha, 1925, с. ix.

Часть 1

ИСТОКИ И КОРНИ ДЗЭН В ИНДИИ

Глава 1

ШАКЬЯМУНИ, ПРОСВЕТЛЕННЫЙ

ЛИЧНОСТЬ БУДДЫ

Дзэн-буддизм возводит свою историю непосредственно к самому Шакьямуни, основоположнику буддизма. Личность Будды оказывается в самом центре духовной традиции, которую Дзэн признает своей. Однако утверждения, что история Дзэн действительно начинается с Шакьямуни — что потребует дополнительных разъяснений — никак не связаны с вопросом об историчности личности Будды или подлинности линии наследников, восходящей к нему. Оба этих утверждения ни в коей мере не следует ставить на одну доску.

Едва ли у кого-то еще возникают сомнения относительно историчности Шакьямуни¹. Хотя в палийском каноне, который обрел окончательную форму через несколько веков после вступления Будды в нирвану, содержится много сведений, которые, с исторической точки зрения, представляются сомнительными, и хотя историческое ядро истории жизни Будды обильно украшено легендами, а на облик его наложились древние мифы, мы располагаем архитектурными и художественными памятниками огромной исторической ценности, которые были созданы за несколько веков до нашей эры. Более того, вскоре после кончины Будды, буддизм превратился во влиятельное

религиозное течение; существовали многочисленные монастыри и множество преданных последователей. Излишний исторический критицизм, который периодически возрастает и был особенно моден в девятнадцатом веке, в наше время стал более реалистичным и уравновешенным. Учитывая характер доступных нам источников, подлинную историю невозможно полностью отделить от легенд. И все же большинство буддологов признают наличие несомненного исторического ядра в событиях, которые излагаются и в палийских, и в санскритских текстах схожим образом. Уже никто не пытается выдвигать гипотез, которые сводили бы личность Будды к солнечному мифу или брагмачестивой легенде, в основе которой лежат деяния какого-то святого йогина.

Стремление Дзэн возводить свою традицию к Шакьямуни объясняется несколько иными причинами. То, что фигура Шакьямуни помещается у самых истоков Дзэн (при том, что этому нет никаких исторических подтверждений) заставляет нас принимать подобное утверждение как фактор самоосознания Дзэн. При историческом анализе, сколь бы критическим он ни был, необходимо также принимать во внимание и самоосознание в рамках рассматриваемого течения, поскольку именно такое самоосознание и определяет сущность этого религиозного направления. Личность же Будды преимущественно выступает в качестве одной из определяющих характеристик Дзэн, продолжая сохраняться в мышлении, самозабвенной преданности и образе жизни последователей Дзэн.

С одной стороны, можно восстановить жизнь и подлинный облик Будды по сведениям в палийском каноне и прочих «биографических» источниках. Совсем иными будут определяющие характеристики, которыми образ Будды характеризуется в различных школах, чем и определяется огромное разнообразие в рамках буддийской религии. Эти характеристики могут носить весьма общий характер, но, тем не менее, они важны для всех традиций в рамках буддизма. В данном случае Дзэн не является исключением, когда выделяет некоторые черты образа Будды, которые оказываются особенно важными для дзэнской традиции.

Исторический подход такого рода допустим, потому что Будда занимает исключительное положение среди выдающихся духовных наставников Азии — аскетов, святых и мудрецов. Он не является индийским отшельником или духовным наставником, не был он и мудрецом-мистиком вроде Яджньвалкья, которые помогали своим последователям постичь более сокровенные глубины вечной мудрости. Жизнь и деяния Будды вырвались из древней ведической традиции Индии и открыли новые горизонты. Прочно уходя корнями в индийскую почву, на которой он вырос, Будда не спустился с заоблачных высот в виде аватары, а родился в благородной семье воинов, которая, как гласят легенды, обладала внушительным состоянием. Принц Сиддхартха предпочел отказаться от земной власти и избрал религиозную стезю, и именно на религиозном поприще снискал он славу в Индии у своих современников. После того, как он достиг просветления, ему был дарован титул Будды — «Пробужденного». В представлениях его последователей этот титул указывает на религиозный статус вселенской значимости, который выходит далеко за пределы его родной Индии.

Будду в равной степени признавали и в Индии, и в странах Восточной Азии, которые, хотя и воспринимаются на Западе как нечто единое — Азия, — на самом деле резко отличаются друг от друга, и их не следует считать чем-то единым. В сущности, Индия и Восточная Азия в культурном отношении отличаются друг от друга точно также, как германская и латинская культуры в Европе отличаются от культур Малой Азии и их семитских соседней. Величественная сила и благожелательное восприятие учения Будды ощущаются не только в Индии и в странах с сильным влиянием индийской культуры — на Цейлоне (Шри Ланка), в Бирме, Таиланде, какое-то время — в Индонезии, а до недавнего времени в Камбодже и Лаосе, — но также и в таких странах Восточной Азии, как Китай, Корея и Япония. Школа Дзэн-буддизма, впитавшая дух Китая и Японии, в основном ориентируется на его личность, поскольку именно в нем ученики видят пример достижения просветления, видят в нем Возвышенного, который символизирует собой всеобщность просветления.

Образ Будды в лице Шакьямуни претерпел кардинальную эволюцию в рамках общего развития буддийской доктрины, практики и толкований. Мы рассмотрим этот процесс подробнее, когда речь пойдет об истории Дзэн. Но, прежде всего, следует постоянно помнить, что все эти изменения каким-то образом связаны с историческим Буддой, и потому вызывают религиозное почтение у всех, кто избрал для себя его учение. Личность Будды достойна уважения. Даже для тех буддистов, которым старшие монахи и наставники в медитации указывают на чисто земной характер исторического Шакьямуни, основателя их религии, отодвигая при этом все неземные и сверхъестественные элементы в его биографии в область мифов и легенд, это ни в коей мере не влияет на то, что наибольшим почтением пользуется фигура самого Будды. Хотя он всего-навсего был человеком, для его последователей Будда остается наивысшим существом. Даже те последователи Дзэн, которые достигли высшей стадии просветления, продолжают глубоко почитать Шакьямуни, убежденные, что уровень его просветления намного превосходит познанное всеми прочими. Будда достоин чистого и простого почитания. Подобное отношение, характерное для буддизма в целом, оказало решающее и глубокое влияние также и на Дзэн-буддизм.

В этом отношении дзэн-буддисты придерживаются тех же принципов, что и буддисты всех прочих направлений. Принимая во внимание многообразие буддизма, возникает естественный вопрос, какие же общие принципы объединяют эту традицию. Одна из основных функций личности Будды в том и состоит, чтобы обеспечивать такое единство; при оценке Дзэн-буддизма особенно важно об этом помнить. С момента принятия Дзэн на Западе некоторые ученые довольно часто проводили на религиозном уровне различие между «Буддизмом» и «Дзэн-буддизмом». От этого неизбежно проистекает неверное впечатление, что их можно ставить рядом как две разные религии — что было бы такой же ошибкой, как рассмотрение протестантизма и католицизма без упоминания, что они имеют общую основу в лице Христа. Если мы будем использовать слово «буддизм» как общий термин для обозначения конкретной религиозной традиции, то тогда Дзэн окажется одной из школ в рамках этой традиции. Что же касается связей между этой школой и

породившей ее традицией, то, прежде всего, хотя этим все и не ограничивается, следует обратить внимание на образ Будды, а точнее — на образ Шакьямуни, исторического Будды. Именно в нем и заключены сама сущность, самая сердцевина Дзэн. И это подтверждается не только текстами, недостатка в которых нет, но и высказываниями подлинных дзэнских наставников, а более всего — знакомством с последователями дзэн, откуда становится ясно, что именно означает образ Будды для Дзэн-буддизма.

ВЕЛИКИЙ ЖИЗНЕННЫЙ ОПЫТ

Очевидно, что между Дзэн-буддизмом и образом Шакьямуни существует несомненная связь. Для дзэн-буддистов наиболее важным моментом среди огромного количества легенд о Будде является факт его просветления. Существует взаимное соответствие между четырьмя важнейшими событиями в жизни Будды: между его рождением и первой проповедью, с одной стороны, и просветлением и вступлением в нирвану, с другой стороны. Но центральное место явно занимает достигнутое им просветление. Шакьямуни вошел в историю как Просветленный. Согласно буддийским писаниям, благодаря этому несравненному опыту он осознал себя святым и наивысшим Буддой. В истории буддизма решительное признание в вере его ученика Шарипутры характеризуется как «львиный рык»:

Господы! Я имею такую веру в Возвышенного, равной которой, я полагаю, никогда не было, и никогда не будет, и ныне, когда речь идет о высшей мудрости, нет никого иного, ни странствующего аскета, ни брамина, который был бы более великим и мудрым, чем Возвышенный.²

Имеющиеся в палийском каноне сообщения о просветлении Будды не могут претендовать на то, что они являются исторически верными.³ И все же подлинность его духовного опыта не вызывает сомнений. Палийские источники на самом деле не соответствуют дзэнским представлениям о том, что просветление Будды было внезапным, экстагическим прорывом, подобным мощному потоку, прорывающемуся через каменную запруду. Согласно палийской традиции, восходящей к йоге, Шакьямуни постиг великую истину в течение трех ночных страж. В дзэнской литературе этому обстоятельству не придается особого значения. В истории жизни Шакьямуни имеется достаточно свидетельств, что этот опыт преобразил его. Во всяком случае, его духовный опыт воспринимается как прототип «Великого Просветления». В каком-то смысле, вступление Будды в нирвану произошло уже тогда.

Вполне естественно, что дзэн-буддисты испытывают благочестивое почтение ко всем эпизодам жизни Будды, со всеми ее легендарными элементами. В занятиях принца Сиддхартхи медитацией под деревом сизигиум последователи Дзэн усматривают опыт, который свидетельствует о созерцательных способностях молодого человека, хотя в нем часто не замечают предвестия грядущего великого опыта. Их глубоко волнуют рассказы о том, как Будда покинул родительский дом, оставил дворец, жену и ребенка. В Дзэн, как и в буддизме в целом, этот уход из дома в бесприютность является основным

условием для всех, кто следует духовной стезе. Тщетность всех йогических самоистязаний, которым подвергал себя аскет Гаутама, подтверждает точку зрения Дзэн, что невозможно вызвать просветление насильно; однако эта убежденность вовсе не исключает строгой дисциплины в дзэнских монастырях, или же громкие крики и внезапные удары, которые часто встречаются в школе Риндзай. Различные эпизоды в жизни Будды вызывают у дзэн-буддистов благоговение, вполне сходное с тем, о котором можно прочесть в изобилующих анекдотами биографиях дзэнских наставников, и свидетельствуют о многообразии путей, ведущих к подлинному духовному пробуждению.

Отдельные элементы в биографии Будды не могут отвлечь внимание последователей Дзэн от центрального события в его жизни — просветления. Фигура тощего и подавленного аскета, который, подкрепив силы порцией риса, поднесенного ему благочестивой женщиной, садится в позу лотоса под деревом пиппала (*Ficus religiosa*) в Урувела на берегу реки Нераньджьяра, полный решимости не сдвинуться с места, пока он не вкусит плода Великого Просветления; фигура человека, который сидит неподвижно и подобно тому, как море, взбудораженное набегающей могучей волной, оказывается захваченной духовным опытом и погружается в безмятежное спокойствие — вот подлинный образ Будды! Все истинные последователи Дзэн твердо убеждены, в тот момент Шакьямуни испытал не что иное, как «просветление всех будд и патриархов», которое признается дзэнскими наставниками и о котором в дзэнской литературе говорится с высочайшим пиететом.⁴ Дзэн воспринимает себя частью традиции, восходящей к этому великому духовному опыту.

Всякое просветление невыразимо в словах, оно лежит за пределами слов и понятий. Этот основополагающий принцип распространяется и на «Великое Просветление» Будды. В то же время, не следует забывать, что всякий опыт сопровождается собственным истолкованием, и это означает, что высший духовный опыт предполагает толкование, в котором заключен всеобъемлющий взгляд на мир. Согласно общепринятым буддийским представлениям, содержание просветления Будды содержится в его первой проповеди в Бенаресе. Подкрепленная авторитетом того, кто достиг просветления, эта проповедь отражает религиозное видение мира и жизни самим Буддой, видение, которое отчасти было новым, а отчасти облекало некоторые традиционные представления в новую и более ясную форму. Форма, которую эта проповедь обрела в палийском каноне, была видоизменена пересказчиками и редакторами поучений Будды, хотя и невозможно с уверенностью утверждать, до какой степени.

Изначальные слова Будды нам неизвестны, но достаточно того, что в Бенаресской проповеди содержится ядро всего того, что открылось Будде после просветления.

Дзэн-буддисты считают, что в просветленном видении мира Буддой сохранились ключевые для всякого последователя Дзэн истины. В своем наставлении Будда представил просветление как опыт самого бытия. Просветленный увидел вещи такими, какие они есть на самом деле, т. е. в их экзистенциальной реальности. Прежде всего, ему открылся смысл страдания (в широком смысле этого слова): причиной страдания являются рождение и исчезновение, становление, или, используя буддийский схоластический термин, — «зависимое

происхождение» (пали. *патичча-самутпада*; санскр. *пратитья-самутпада*). Это учение утверждает непрочность всего сущего в этом мире; в Дзэн-буддизме этот аспект особенно важен. При помощи медитации на просветленном Будде последователи Дзэн могут укрепляться в убеждении о непрочности всего сущего. В этом мире становления (*сансара*) все вещи пребывают в экзистенциальном состоянии непостоянства. Избравшие путь Дзэн шаг за шагом приближаются к пониманию этой истины и тем самым приближаются к духовному опыту Будды о всеобщности страдания и непостоянстве бытия.

Кроме того, частью духовного опыта Будды является путь, ведущий к освобождению, который в той части Бенаресской проповеди, где говорится об «Истине Пути», называется Восьмеричным Путем. Между путем Дзэн и этой первоначальной буддийской стезей спасения, освещающей дорогу всем живым существам, погруженным во мрак наполненного страданием бытия, и обещающей им спасение, существует основополагающая общность. Тогда все вещи, какие они есть, наполняются светом. Если взгляд дзэн-буддистов на мир является по преимуществу оптимистическим, то это объясняется отблеском надежды, которую излучает «Великий Духовный Опыт» Будды, предоставляя гарантии тем, кто ступают по тернистой тропе Дзэн.

ПЕРЕДАЧА ОПЫТА ПРОСВЕТЛЕНИЯ

Среди обильной дзэнской литературы в Китае эпохи Сун (960—1279) имеется пять хроник, в которых утверждается значение просветления Шакьямуни для Дзэн-буддизма. Из так называемых «Пяти записей о светильниках» (яп. *Готороку*, кит. *У-дэн лу*)⁵ становится ясно, насколько важно для Дзэн сохранять традицию передачи просветления.

Передаваемый из поколения в поколение «светильник» — это опыт просветления или, в более широком значении, — сознание Шакьямуни. В пяти этих хрониках сделана попытка проследить точную линию передачи учения от Шакьямуни до времени их создания. Хотя эти хроники только отчасти могут служить как источники по истории Дзэн в Китае, они помогают нам уяснить принципы самоосознания Дзэн. В сущности, каждое последующее религиозное направление или ответвление пытается продемонстрировать свою причастность к истокам. На карту ставятся и ортодоксия, и власть, но школа Дзэн озабочена не просто обоснованием своей законности в качестве единой организации. Она не стремится быть просто организацией, а настаивает на том, что является преемницей духовной традиции. С точки зрения Дзэн-буддизма, все то, что происходило в рамках Дзэн, само по себе является сущностью буддийской истины. Могут возразить, что для подобной передачи учения едва ли имеют значение имена и генеалогические линии. Каждый подлинно просветленный дзэнский наставник с этим согласится. И все же Дзэн принадлежит истории, и пять хроник сунского времени, при всех их исторических несоответствиях, указывают на одну из наиболее характерных черт Дзэн.

Эти пять хроник были составлены за относительно короткий промежуток времени в двести лет. Первая из них известна как «Записи о передаче

светильника [составленные в годы] Цзин-дэ», является основной. Составленная дзэнским монахом Дао-юанем (он принадлежал к линии Хогэн) в 1004 году, она была преподнесена императору Чжэнь-цзуну Северной династии Сун и, с императорского благословения, напечатана в 1011 г. В хронике рассказывается о том, как просветленное сознание Шакьямуни передавалось через столетия, начиная с его ученика Кашьяпы, или Махакашьяпы («великого Кашьяпы») вплоть до времени составления хроники. Шакьямуни является последним из семи Будд; с Кашьяпы начинается линия из двадцати восьми индийских патриархов, которая заканчивается на Бодхидхарме, первом китайском патриархе Дзэн. Таким образом, Кашьяпа, ученик, о котором так много говорится в палийском каноне⁶, является первым официальным наследником сознания Шакьямуни. Согласно традиции, он в молодом возрасте женился, но потом ушел от мира и уже никогда более не сожительствовал со своей супругой. Когда он впервые встретил Будду, то бросился к его ногам, вступил в его общину и принял монашество. В знак особой благосклонности Будда обменялся с Кашьяпой платями. В буддийских писаниях о Кашьяпе говорится как о «первом, кто строго соблюдал монашеские правила»; в монашеской общине он играл ведущую роль.

Вторая из китайских хроник династии Сун, «Записки о широко распространенном светильнике, [составленные в годы] Тянь-шэн», составлена трудолюбивым мирянином, который был последователем школы Риндзай. Не перечисляя предшествующих Будд, эта хроника начинается прямо с Шакьямуни и излагает достопамятное событие, с которым Дзэн связывает свое возникновение. Согласно этому повествованию, однажды, во время проповеди на вершине Коршунов, Возвышенный протянул всем собравшимся там золотой цветок лотоса. Только Кашьяпа понял его и улыбнулся. Согласно второй книге этой хроники, которая, вероятно, является более ранней версией этого хорошо известного события, «тогда Почитаемый в Мире обернулся к собравшимся и сказал: «Я обладаю Истинным Глазом Дхармы, Чудесным Сознанием Нирваны. Я доверяю его Махакашьяпе»».

Третья хроника, озаглавленная «Дополнительные записи о светильнике Цзянь-чжун Цзин-го», была завершена в 1101 (а издана в 1103 г.) ученым монахом по имени Фо-го Вэй-бо из школы Юньмэнь. В заглавии первой книги — «Истинная школа» — уже видна цель этого сочинения: сохранить непрерывной традицию передачи подлинного просветления. Линия наследования прослеживается от Шакьямуни через двадцать восемь индийских и шесть китайских патриархов примерно до конца династии Тан (618—906 гг.). Индивидуальные биографии очень короткие; эпизод о передаче просветленного сознания Кашьяпе упоминается только мельком.

Все то, чего недостает третьей хронике, восполняется в четвертой. Как явствует из ее названия, она представляет собой «Собрание основных сведений из записей школы Дзэн о наследовании светильника». Эта хроника является трудом Хуй-вэн У-мина, монаха, принадлежавшего к йогическому направлению школы Риндзай. В ней собрана воедино вся доступная информация о семи Буддах, после чего следуют рассказы об индийских и китайских патриархах и завершается биографиями современников составителя, который закончил свой труд в 1183 г. В этой хронике мы находим и обращенные к

Кашьяпе слова Шакьямуни в наиболее чеканной форме, которая с тех пор и утвердилась в дзэнских школах. В первой книге хроники говорится:

Почитаемый в Мире произнес: «Я обладаю Глазом Истинной Дхармы, Чудесным Сознанием Нирваны, Истинной Formой Бесформенного, Возвышенными Вратами Дхармы, которые не основываются на словах или письменных знаках, но представляют собой особую передачу вне писаний. Это я и доверяю Махакашьяпе».

Последняя из пяти хроник, «Обстоятельные записи о светильнике [составленные в годы] Цзя-тай», была завершена в 1204 н. Лэй-ань Чжэн-шоу, монахом школы Уммон. Это подробное повествование (куда входят краткие биографии светских друзей дзэнских монахов, эпизоды из жизни приверженцев Дзэн, поэтические и прозаические сочинения) рассказывает, в первую очередь, о дзэнских деятелях сунского времени. Эти записки также входят в число «пяти хроник», повествующих о «передаче светильника» — просветления, достигнутого Шакьямуни.

Основополагающая история о духовной передаче истины улыбающемуся ученику Кашьяпе стала неотъемлемой частью дзэнского наследия, по меньшей мере, с того момента, как была отчетливо сформулирована в четвертой хронике. Важность этого эпизода для дзэнской традиции не в последнюю очередь объясняет то место, которое он занимает в практике Дзэн, в основном — в той форме (очевидно, восходящей к версии в четвертой хронике), в какой она известна в одном из самых популярных и широко используемых сборников коанов — «Мумонкан»⁷. В своем критическом комментарии наставник У-мэнь приправляет эту историю некоторой долей юмора:

Весьма странно! А что, если бы все в этом великом собрании улыбнулись, как бы тогда был передан истинный Глаз Дхармы? А как вообще был бы передан Глаз Дхармы, если бы Кашьяпа вообще не улыбнулся? Когда кто-то утверждает, что истинный Глаз Дхармы возможно передать другому, это подобно тому, как старик с золотистым лицом показывает фокусы у деревенских ворот. Но если кто-то заявит, что его невозможно передать, то как же тогда он мог быть доверен только одному Кашьяпе?⁸

Согласно традиции, Ананда — любимый ученик Будды и второй среди двадцати восьми дзэнских патриархов, сумел достичь просветления только после кончины Будды. История о передаче просветления Ананде также стала в сборнике «Мумонкан» одним из коанов⁹. В этом коане также упоминается о платье, которое Шакьямуни, одновременно с передачей своего сознания, вручил Кашьяпе. Легенда гласит, что Кашьяпа был обязан хранить платье и передать его грядущему Будде, Майтрея. Именно поэтому тело Кашьяпы после его вступления в нирвану не было кремировано, как предписывал обычай, и считается, что он, облаченный в платье Будды, пребывает внутри горы Куккутапада в ожидании прихода Майтреи¹⁰.

Согласно одной санскритской хронике, прежде чем вступить в нирвану, «наставник Дхармы» Кашьяпа передал Дхарму Ананде и указал, что последний должен избрать своим наследником Шанавасу¹¹, который стоит третьим в списке двадцати восьми индийских патриархов Дзэн. Некоторые из последу-

ющих имен в этом списке (Упагупта, Дхитика, Васумитра) также встречаются в ранних буддийских списках наследников Дхармы¹². Учитывая то важное место, которое они занимают в духовной традиции Дзэн-буддизма, следует отметить также имена четырнадцатого и пятнадцатого индийских патриархов Дзэн — Нагарджуны и его ученика Канадевы (также известного под именем Арьядева).

Разумеется, список двадцати восьми индийских патриархов Дзэн не может претендовать на историческую достоверность. И все же эта непрерывная линия духовного наследования традиции является основным элементом самопознания Дзэн. Именно благодаря передаче опыта просветления Шакьямуни и сохраняет свое место в Дзэн-буддизме.

ШАКЬЯМУНИ В ГЛАЗАХ ДЗЭН-БУДДИСТОВ

Опыт просветления Шакьямуни, передававшийся из поколения в поколение, занял важное место в Дзэн-буддизме. Возникнув примерно через тысячу лет после кончины Почитаемого в Мире, Дзэн унаследовал также и рассказы о жизни Будды, которые переплелись с йогой и обросли чудесными легендами. Особенно сильными йогоические элементы были там, где речь шла о медитации и его необычайных способностях. Согласно легенде, еще бодхисаттвой он вошел в тело своей матери в «глубоком осознании» и оставался в нем в позе йогоической медитации, т. е. в позе лотоса. Его мать Майя, сама пребывавшая на высшем уровне сознания, была преисполнена благоговения. Ранее уже упоминалось о медитации под деревом сизигиум. Чудесные способности Будды снискали ему славу «величайшего из всех йогоинов»¹³. Приводятся легенды о его способности проходить сквозь материальные предметы и читать мысли. Он обладал духовной силой излечивать болезни. Его вступление в нирвану также описывается как опыт йогоической медитации. Элементы йоги появляются во всех направлениях буддизма, хотя и в самых разнообразных формах. В Дзэн-буддизме, по крайней мере, отчасти, как мы увидим в следующей главе, их корни можно обнаружить у индийского Шакьямуни.

Во всех формах буддизма имеется теоретическое обоснование родства с Шакьямуни. Если существует изначальная буддийская доктрина, по-разному интерпретируемая различными школами, то ее можно обнаружить в основных элементах, которые являются общими для всех ответвлений. Однако китайские дзэнские патриархи в своей разработке учения, которое возникло через несколько веков после смерти Будды, обнаруживают многочисленные отклонения от первоначального духа учения Шакьямуни. Даже если они сосредотачивали свое внимание на «Великом опыте» Просветленного, основные элементы видения мира Шакьямуни стали неотъемлемой частью дзэн-буддийской мысли через посредство систем Махаяны.

Во время рассвета классического китайского Дзэн личность Шакьямуни, равно как и опыт его просветления, нередко передавались через парадоксальные противоречия, о чем в изобилии свидетельствуют различные коаны и сборники высказываний китайских дзэнских наставников. Шакьямуни никоим образом не предстает в них как великий основатель, на котором сосредоточено

религиозное поклонение. Хорошо известно высказывание в «Риндзайроку»: «Если встретишь Будду, убей его!»¹⁴. В комментарии к одному из коанов в «Мумонкан» наставник У-мэнь замечает: «Для того, кто на самом деле понял ответ Чжао-чжоу, не существует ни Шакьямуни в прошлом, ни Майтреи в будущем»¹⁵. В другом месте У-мэнь иронически заявляет: «Добрый старый Шакья разыграл перед нами деревенскую комедию»¹⁶. В этих дзэнских источниках признается, что Шакьямуни вышел за пределы не только своей человеческой личности, но и своего просветленного состояния Будды. Как явствует из следующего коана, существует нечто, превосходящее Будду:

Наставник Фа-янь с Восточной Горы сказал: «Даже Шакья и Майтрея являются его рабами. Кто же это?»¹⁷

Возможно, что этот вопрос следует понимать как: «Что же это такое?». Однако комментаторы используют для объяснения китайского иероглифа, который буквально означает «другой», личное местоимение «он», даже если при этом подчеркивают, что это «он» стоит вне всякого дуализма. В данном случае мы имеем дело с метафизической основой Дзэн-буддизма, т. е. с необходимостью преодолеть всякий дуализм. До тех пор, пока на пути к этому стоит какой-либо образ Будды, Будду нужно убить. Однако подобные высказывания о Шакьямуни ни в коей мере не противоречат тому, о чем ранее говорилось в этой главе. Для Дзэн превыше всего невыразимость опыта.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Шакьямуни, что буквально значит «мудрец (муни) из племени Шакья», также известен под именем Будда, Просветленный; когда молодой принц еще жил в доме родителей, его звали Сиддхартха; Готама (на пали) или Гаутама (на санскрите) — его родовое имя; иногда его также называют «аскетом Гаутама». В традиции единодушно считается, что он прожил 80 лет. Обычно как даты его жизни приводятся 560—480 или 563—483 гг. до н.э. Японские ученые выдвигали доводы в пользу более поздней датировки. По поводу дат жизни Будды см. E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*. Lovain, 1967, с. 13 и далее. М. Винтерниц рассматривает в «Истории индийской литературы» (M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*. Leipzig, 1907—1922: см. т. 2, ч. 2, с. 2, 357 и далее) несоответствия по вопросу года кончины Будды. Х. Бехер, рассматривая эту проблему, приводит убедительные свидетельства и приходит к выводу: «Многое можно привести в подтверждение того факта, что впервые буддийская хронология была видоизменена... в правление Ашоки или несколько позже, и что дату смерти Будды... следует отнести к первой половине четвертого века». См. его статью «Buddhism» в «Theologische Realenzyklopädie», Berlin, 1977—, т. 7, с. 320—21. Также см. H. Becher, *The Date of the Buddha Reconsidered*, «Indologica Taiwanensia», 10 (1982), с. 29—36.

2. «Махапариниббана суттанта», 1:16; См. *Dialogues of the Buddha*, Pt. II, tr. by T. W. & C. A. F. Rhys Davids. London, 1977, с. 87.

3. Х. Ольденберг считает, что «анализ исторической критики не позволяет вынести четкого и категорического решения, заявить решительно Да или Нет» (H. Oldenberg, *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*. Delhi, 1971, с. 108). Также см. замечания

Э. Дж. Томаса по поводу исторической недостоверности палийского канона (E. J. Thomas, *The Life of the Buddha as Legend and History*. London, 1927, с. xxiv).

4. Термин «просветление всех будд и патриархов» часто встречается в сочинениях Догэна, дзэнского наставника, известного своей приверженностью традиции, и даже ныне его можно услышать в дзэнских храмах.

5. Эти пять хроник: «Кэйтоку дэнтороку» (кит. *Цзин-дэ чуань-дэн лу*, ок. 1004), Т. 2076, т. 51; «Тэнсё котороку» (кит. *Тянь-шэн гуан-дэн лу*, ок. 1036), Z. 2B, 8:4—5; «Кэнто сэйкоку дэкутороку» (кит. *Цзянь-чун цзинго сюй-дэн лу*, 1101), Z. 2B, 9:1—2; «Сюмон рэнто зё» (кит. *Цзун-мэнь лян-дэн хуйяо*, 1182), Z. 2B, 9:3—5; «Катай футороку» (кит. *Цзя-тай пу-дэн лу*, 1204), Z. 2B, 10:1—2. В этих хрониках выстраивается линия традиции. «Кэйтоку дэнтороку» и «Дэнто зё» начинаются с биографий семи будд, предшествовавших Шакьямуни; «Катай футороку» начинается только с Бодхидхармы. Об этих пяти хрониках также см. «Zen Dust», с. 348—52, 412—13.

6. Основываясь на источниках, Ламмот подробно рассказывает о Кашьяпе (или Махакашьяпе), который сыграл ведущую роль в деле основания монашеской общины. О нем говорится, что он был «первым, кто строго соблюдал заповеди». Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, с. 19; также см. с. 24, 71, 101, 137. О последователях Будды см. с. 226ff, а также генеалогическую табл. на с. 73.

7. Случай 6. Совершенно очевидно, что впервые эта история упоминается в хронике «Тэнсё котороку». См. *Zen Dust*, с. 151—52.

8. Китайские иероглифы, входящие в термины «Истинный Глаз Дхармы» и «Чудесное Сознание Нирваны» входят в названия двух японских дзэнских храмов: Сёгэндзи, возведенного в Ибука в честь знаменитого наставника Кандзана (1277—1360) и Мёсиндзи в Киото, храма школы Риндзай. См. *Zen Dust*, с. 326.

9. Случай 22.

10. См. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, с. 227, 230.

11. Lamotte, *Histoire*, с. 226—27.

12. Lamotte, *Histoire*, с. 773; также см. с. 149—50, 190—92, 203—04, 207, 226—32.

13. Это выражение встречается в санскритском тексте, дошедшем до нас в тибетском переводе. Оно приводится в книге Н. Beckh, *Buddha und seine Lehre*. Stuttgart, 1958, с. 120.

14. Риндзай эсё гороку (кит. *Линьци хуй-чжао юйлу*), в 1 кн. (Т. 1985, т. 47), очевидно, было составлено его учеником Хуй-жанем; относительно составителя и первоначальной даты издания существуют некоторые сомнения. См. *Zen Dust*, с. 346—47.

15. Случай 37.

16. Случай 42.

17. Случай 45. Идея о существовании чего-то, превосходящего Будду, присутствует в сборнике «Мумонкан» также в случаях 37, 42 и 43. См. объяснения, которые приводятся в моем переводе этого сочинения: Mumonkan, *Die Schranke ohne Tor*. Mainz, 1975, с. 133—34, 148ff, 154, 157—58.

ЭЛЕМЕНТЫ ЙОГИ В БУДДИЗМЕ

Далеко не случайно, что большинство — даже самых подробных исследований по йоге — не дают определения этого термина. Понять сущность столь отличного от известного нам, столь объемного и столь глубокого явления представляется почти невозможным. Имеет смысл сосредоточиться на классическом описании йоги у Патанджали. Большинство современных исследователей возводят его основной текст, «Йога-сутру», ко 2 в. н.э.¹ Возникновение же самой йоги восходит к еще более древним, почти доисторическим временам. Начатки только в этом веке раскопки в Мохенджо-Даро и Хараппе (2500—2000 до н.э.) содержат явные указания на практику йоги в этих доарийских городах². Упоминания о йоге встречаются в некоторых упанишадах. Позднейшие индийские религиозные верования и философские системы пропитаны влиянием йоги. Проникновение йоги в разнообразные и порой даже противоречащие друг другу формы интеллектуальной и духовной жизни продолжается и по сей день. Западных людей привлекает интегральная йога современного мистика и мыслителя Ауробиндо, равно как и отдельные формы христианской йоги. Даже и сегодня всякий, кто вырос на индийской почве или приехал туда, чтобы приобщиться к этой сложной и богатой культуре, испытывает влияние йоги.

Смешение йоги с буддизмом — а этот процесс продолжался многие столетия — является вехой на пути йоги в истории Индии. Этот феномен заслуживает особого внимания, поскольку йогические корни можно обнаружить и в дзэнской школе медитации. Прежде чем приступить к подробному рассмотрению данного вопроса, будет, видимо, уместным обозначить основные элементы йоги, которые имеют значение и для буддизма в целом, и для Дзэн — в частности.

Удобной отправной точкой для объяснения йоги является корневое санскритское слово «юдж», которое означает «место в ярме», «сбруя», «связывать воедино», «соединять» или «приручать». Индийцы использовали это слово для обозначения разнообразных способов сосредоточения, медитации и аскетизма, поскольку были глубоко убеждены в необходимости настойчивых, методических усилий для достижения окончательного освобождения через контроль над своим «я» и космическими силами.

Подобно древним практикам шаманизма, истоки йоги скрываются во мраке прошлого. Но в отличие от шаманских приемов, которые направлены на овладение магическими силами и достижение экстатических состояний, в йоге медитация и структурированные духовные упражнения используются для освобождения от пут земного существования. И хотя примитивные шаманские элементы в самых разнообразных формах проникли в йогу, для концепций йоги они никогда не являлись основными. Чудесные способности шамана, которые нередко охотно демонстрируют йоги, считаются только побочными

элементами. В своем классическом труде о йоге Элиаде выделяет четыре основных достижения шаманизма, причем все они выходят за пределы естественных законов и все присутствуют в йоге³. Но уже на основании этого факта он приходит к заключению, что существует явное «различие между йогическими методами медитации, и приемами, при помощи которых достигается шаманский экстаз»⁴. Шаманская магия ни в йоге, ни в буддизме, где мы также встречаемся с магическим шаманским феноменом, не является основополагающим элементом⁵. Ниже будет объяснено, каким образом Дзэн-буддизм отмежевывается от мира магии.

В основе йоги лежит убежденность в основополагающем единстве между небесными существами и космосом, в соответствии с которым индивидуальная личность представляет собой микрокосмос, физически-духовное целое, связанное со Вселенной и ее силами. Взаимодействие между телом и духом достигается при помощи сложных йогических приемов и отчетливо проявляется в принятии разных поз тела (*асана*), ритмическом дыхании (*пранаяма*) и сосредоточении (*дхарана*). Во всяком описании йоги, когда делается односторонний упор на физические или духовные упражнения, упускается из виду один важный момент — единство тела и духа. Только тот, кто самозабвенно отдается йогическим упражнениям, используя все свои физические и духовные силы, может достигнуть цели, которую ставит перед собой йога. Только тогда можно достичь контроля над собой и космосом, и прямо здесь, на земле стать *дживанмухтой*, освободившись при этой жизни.

Следует отметить первостепенное место, которое уделяется медитации в духовных упражнениях йоги, поскольку она явно было характерной чертой индийской духовности, откуда потом распространилась по всему свету. В то время как в других культурах духовный потенциал обильно накапливался при помощи теоретических рассуждений и философской мысли, индийцы отдавали предпочтение практике сосредоточения и медитации. Вместо того, чтобы заниматься постижением окружающего мира, они стремились проникнуть в глубины психики. В этом отношении пути греков и индийцев разошлись на самом раннем этапе. В индийских Ведах индо-арийское духовное наследие было «азиатизировано»⁶. По мнению Элиаде, основным было влияние автонного, доарийского населения Индии. «Явным указанием на уникальность индийской йоги является „отсутствие йогического комплекса у других индо-европейских народов“»⁷. Поиски внутреннего пути являются одной из основных отличительных черт йоги.

Другой, важной для понимания буддизма, и в частности — Дзэн, характеристикой йоги является ее ориентированность на окончательное спасение. Для точного определения данной цели потребовалось бы тщательное исследование всего комплекса проблем, связанных с традицией йоги. Часть этого комплекса следует принимать во внимание при рассмотрении отношения йоги к буддизму. Таким образом, я постараюсь провести сравнение между конечными целями йоги и буддизма в контексте буддийских категорий нирваны и просветления. В качестве пути спасения основу йоги составляет религиозная релевантность, хотя во многих периферийных формах этой традиции она исчезает. Конечная цель достигается через опыт освобождения, и эта характеристика пути спасения в йоге объединяет ее с буддизмом.

ПРАКТИКА МЕДИТАЦИИ В ИНДИЙСКОМ БУДДИЗМЕ⁸

Если «первый расцвет йоги» в самом деле приходится на время жизни Будды⁹, то наличие йогических элементов в легендах о Будде, которые содержатся в палийском каноне и в буддийской истории, представляется более правдоподобным. Некоторые исследователи буддизма утверждают, что «йога является основным составляющим элементом первоначального учения буддизма»¹⁰, и даже считают буддизм «ответвлением йоги»¹¹. Другие высказывали даже крайнюю точку зрения, что «весь буддизм от начала и до конца является ничем иным, как йогой»¹². Это утверждение представляется справедливым для методов сосредоточения в раннем буддизме, поскольку почти все они обнаруживают следы и параллели в ранней йогической традиции¹³.

В любом случае, первоначальная форма буддизма сокрыта во мраке, особенно, когда это касается тех элементов, которые он мог позаимствовать из йоги. Критические исследования текстов, не включенных в палийский канон, и ранних санскритских сочинений не позволяют нам сделать однозначно бесспорных заключений об учении и религиозной практике раннего буддизма. Твердо уверенным можно быть только в одном — что Четыре Благородные Истины и Восьмеричный Путь составляют суть учения примитивного буддизма. Уже на самой ранней стадии Четыре Благородные Истины являлись объектом для медитации и религиозной практики¹⁴. Буддийская практика явно отличалась от йоги тем, что отрицала всякое чрезмерное физическое напряжение и аскетизм, настаивая на приверженности «Срединному Пути», унаследованному от самого Будды.

В сутрах палийского канона встречаются многочисленные описания уровней и состояний медитации. При всех неоднократных повторах и частичных совпадениях, которые сильно затрудняют обобщение этого материала, будологи исследовали его и суммировали настолько, что теперь представляется возможным выявить параллели с йогой¹⁵. Хайлер предлагает нам логически стройную общую картину, в центре которой помещены четыре уровня дхьяны, с которыми взаимосвязаны все прочие феномены. Однако попытки создать всеобъемлющую картину всех различных медитативных систем раннего буддизма — например, последовательность из тридцати семи ступеней, которые, согласно «Махапариниббана-сутта», Будда якобы предложил своим последователям в качестве вершины пути к просветлению — не принесли желаемых результатов. Ниже я упомяну только наиболее важные структурные элементы и модели, которые имеют отношение к йоге.

Восьмеричный Путь, который для верующего является практическим краеугольным камнем первой проповеди Будды, представляет собой лейтмотив для жизни буддиста. Его значение выходит далеко за пределы практики сосредоточения; невозможно отрицать наличие в Восьмеричном Пути и элементов йоги. Существуют всевозможные интерпретации Восьмеричного Пути: семь первых ступеней могут считаться подготовительными к конечной цели созерцания (*самадхи*), или же в восьми стадиях можно усмотреть последовательный путь к спасению, когда каждая ступень играет определенную роль в достижении спасения¹⁶.

Согласно исчерпывающей характеристике палийского канона, движение по пути спасения начинается с соблюдения моральных заповедей (*шила*), далее — к пристальному сосредоточению (*самадхи*), где достигается спасительное знание (*панья*), которое неразрывно связано с освобождением (*вимутти*)¹⁷. Эта четверичная формула, которая встречается во многих текстах и восемь раз повторяется в «Махапариниббана-сутте» составляет основу учения о спасении в раннем буддизме. Пристальное сосредоточение является всего-навсего средством, но при этом занимает центральное место. Моральные принципы ведут к сосредоточению, которое сопровождается приобретением чудесных способностей (*иддхи*)¹⁸, а знание, обретенное через созерцание, приводит к освобождению. Помимо хорошо известных Пяти Заветов¹⁹ и прочих многочисленных предписаний, монашеский моральный кодекс требует от *брахмачарья* безбрачия²⁰. Предварительным условием для достижения состояния сосредоточения является обуздание органов чувств, бодрствование духа и постоянный самоконтроль — качества, характерные для йоги.

В одном из методов, рекомендуемом в палийском каноне под названием медитации на четырех «неизмеримых» (*аппаманья*), которые также именуются четырьмя «Обителями Брахмы» (*брахмавихара*) или четырьмя «практиками» (*бхавана*), наблюдается тесная связь с принципами морали. Считается, что при помощи этих упражнений монах может увеличить силы, которые заполняют его сердце — доброжелательность (*метта*), сострадание (*каруна*), сопереживание (*мудита*) и невозмутимость (*упеккха*)—

над одной небесной областью, а потом — над второй, над третьей и четвертой областями, вверх и вниз, вдоль и поперек, абсолютно во всех направлениях, изливая на весь мир силы доброжелательности (либо сострадания, сопереживания, невозмутимости), которые заполняют его сердце.²¹

Медитативная практика также рекомендуется в «Йога-сутре», и, скорее всего, она является общим наследием древней индийской духовности. В буддизме ей отводится очень высокое место, как основному проявлению духовности на его ранней стадии²².

В йоге медитация начинается с тела. Как отмечает Хайлер, «пристальное сосредоточение представляет собой исключительно духовную деятельность; сидячая поза является только вспомогательным фактором»²³. И при этом в буддизме не предполагается медитации или более высокого состояния сознания, если не применяется сидячей позы со скрещенными ногами (*асана*). Подобная поза, когда торс выпрямлен, а ноги сложены, известна в Индии с незапамятных времен. Поиски ее истоков приведут нас в далекое прошлое, к фигурке из раскопок в Мохенджо-Даро, которая, вполне вероятно, изображает йога²⁴. И в Упанишадах, и в раннебуддийских сутрах говорится об аскетах и учениках Будды, которые сидели в медитации в прохладных рощах в тени деревьев, достигая там единения с Брахманом или постигая истину о печали и тщетности всех земных вещей, и предвкушая блаженство Нирваны.

Наряду с предписанной позой тела, ритмическое дыхание относится к древнейшим элементам в наследии индийской йоги. В то время как во многих

йогических практиках требуется подавить осознание самого процесса дыхания как последней жизненной функции, «избирательный и радостный» контроль за дыханием, который превозноется во многих буддийских сутрах, означает, что дыхание должно осознаваться:

Монах вдыхает и выдыхает, осознавая это. Когда он делает глубокий вдох, он распознает: «Я делаю глубокий вдох»; а когда он медленно выдыхает, то распознает: «Я медленно выдыхаю». Когда он делает короткий вдох, он распознает: «Я делаю короткий вдох»; а когда он быстро выдыхает, он распознает: «Я быстро выдыхаю»²⁵.

Буддисты отвергают насильственное подавление дыхания, которое встречается в йоге. На четвертом уровне дхьяны дыхание само собой становится неощутимым.

Четыре состояния сосредоточения (папи — *джьяна*; санскр. *дхьяна*) и четыре бесконечных состояния (*арупа*), которые в палийском каноне во многих случаях последовательно соединяются с девятой стадией разрушения сознания и ощущений (*ниродха*), составляют ядро медитативной практики в индийском буддизме²⁶. После преодоления пяти препятствий (*ниварана*): желаний, ненависти, лени, страха и сомнений, начинается подъем по четырем стадиям сосредоточенности. На первой стадии, предполагающей внутреннее спокойствие и прекращение желаний, внешние объекты еще сохраняются, и блаженное ощущение охватывает адепта. На второй стадии достигается освобождение от внешнего мира, но исчезает осознание внешних объектов, а радость пропитывает тело. На третьей стадии это ощущение радости уступает место невозмутимости, а духовное сосредоточение доводится до совершенства. Четвертая — наивысшая стадия дхьяны представляет собой состояние полной невозмутимости (*упеккха*), когда исчезает весь мир, а вместе с ним — все радости и страдания. При созерцании бесконечности адепт последовательно проходит состояния бесконечности пространства, бесконечности сознания, бесформенности, и мира, лежащего за пределами сознательного и бессознательного. Последующее «разрушение сознания и ощущений» означает не окончательное освобождение в нирване, а экстатическое состояние.

Четыре стадии пристального сосредоточения занимают среди методов медитации центральное положение. Согласно традиции, Будда вступил в нирвану на четвертой стадии дхьяны. На этой стадии открываются двери ко всем более высоким духовным способностям (*иддхи*), приобретенным в процессе медитации, и в число которых входят паранормальные состояния сознания и такие необычные физические способности, как левитация, умение становиться невидимым, пребывать одновременно в двух разных местах, проходить сквозь материальные преграды, или же касаться солнца и луны, а также ясновидение и пр.²⁷ Три распознавания (*тевидджа*), из которых состоит знание (*панья*) — третий элемент этой четверичной формулы — также обладают этим чудесным качеством. Те, кто достигают знания на четвертой стадии дхьяны, способны вспоминать о своих прежних формах существования, распознавать судьбу всех живых существ в цикле перерождений и постигать природу страданий и способы их устранения. Наивысшее знание, которое включает в себя понимание всех более высоких уровней

буддийского учения, создает условия, чтобы стать святым (*архант*; санскр. *архат*).

В этой связи следует отметить два направления в практике медитации, которые находят отражение также и в Дзэн. В то время как воспринимаемые предметы (*камматтана*)²⁸ скорее указывают на психотехнику, чем на духовное размышление, они значительно помогают адепту приобщиться к таким основополагающим истинам, как непостоянство жизни (*аничча*), несубстанциональность индивидуального бытия (*анатта*) и всеобщность страдания (*дуккха*), к понятиям, которые являются предварительными условиями для всякой успешной буддийской медитации. В Дзэн не имеется столь детальных предписаний, хотя последователю Дзэн предлагаются упражнения, которые, подобно предписаниям в сутре о необходимости сосредоточить свое внимание на нечистотах и уродстве тела, дезавуируют красоту и демонстрируют слабость человека. Дзэнские наставники много говорят своим ученикам о смерти и самоотречении, поскольку, постигнув эти основные истины, им будет намного легче достичь просветления. Дзэнский монастырь столь же сильно проназан осознанием непостоянства бытия, как это было и в местах собраний бхикку.

Практика исключительной направленности сознания на один объект, известная как *касина*, также приводит к состоянию сосредоточенности. При этом упражнении достигается необычайная степень сосредоточения, когда все внимание концентрируется на физическом объекте. Монахи пристально всматриваются в круг из земли или глины, в сосуд с водой, или же смотрят в огонь, на вершину дерева, покачиваемую ветром (это будет *касина* основных четырех элементов — земли, воды, огня и ветра), либо же они могут направлять свое внимание на цветочное, пространственное или световое пятно. Они всматриваются до тех пор, пока «знак» объекта не впечатывается в их сознание настолько глубоко, что они могут отчетливо видеть его даже с закрытыми глазами. В тантрическом буддизме похожую роль выполняет медитация на мандале, и не исключено, что этот тип медитации развился из *касины*²⁹. В Дзэн также используются символические изображения духовных реальностей, усваиваемые через сосредоточение, которое достигается при помощи органов чувств. В китайском Дзэн среди наставников школы Игё мы встречаем так называемые «круговые фигуры», которые близки практике *касины*. Символические изображения метафизических истин также распространены в Дзэн. Эти изображения часто служат не только иллюстрациями абстрактной истины, но и являются средствами для совершенствования в сосредоточении. В двух вышеупомянутых медитационных практиках очевидно стремление к духовному началу. Подобная устремленность, имеющая значение и для буддизма, и для йоги, в раннем буддизме обозначается палийским словом *сати* (санскр. *смрити*), означающим «запоминание», но применительно к медитации используемым в смысле «внимательность», «осторожность», «осознание» или «сохранение в сознании». Ключевым является пристальное внимание к дыханию и телесным функциям. В стереотипной формуле для четвертой стадии *дхьяны сати* означает «глубинное сознание», которое очистилось в невозмутимости. «Внимание к телу» (*каягата сати*) особенно рекомендуется адептам, дабы противостоять демону Мара, т.е. чтобы

умиротворить пагубные влияния мира чувств. Связь подобной внимательности с духовной сосредоточенностью совершенно очевидна³⁰. На основании этого мы можем сделать вывод, что существует тесная взаимозависимость между раннебуддийской практикой *сати* и дзэнскими методами достижения духовного сосредоточения через практику коанов.

Этот обзор практик пристального сосредоточения в индийском буддизме показывает, до какой степени медитационные методы раннего буддизма пронизаны йогой. Учитывая неясность исторических связей, трудно дать обоснование конкретных случаев прямой зависимости. «Йога-сутра», которую часто привлекают как наиболее надежный текст для сравнений между йогой и созерцательной практикой раннего буддизма, появилась несколькими столетиями позже возникновения буддизма. Во времена Шакьямуни и становления буддийской монашеской общины техника йоги уже была широко известна и применялась в религиозной жизни Индии. Современные буддологи обычно признают наличие тесных контактов между йогой и ранним буддизмом. Предложенный выше краткий обзор этих связей должен помочь нам лучше уяснить отличительные черты Дзэн. В то же время анализ того, как нирвана связана с йогическим опытом, также может помочь нам понять в более широкой перспективе взаимосвязь между просветлением и спасением в Дзэн-буддизме.

НИРВАНА: КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ БУДДИЙСКОГО ПУТИ³¹

Влияние йоги также заметно и в ранней буддийской концепции нирваны. Этимологически слово «нирвана» обладает отрицательным значением. Оно восходит к санскритскому глаголу *va* (дуть подобно ветру) с отрицательным префиксом *nir* и обозначает абсолютное затишье, когда нет дуновения ветра, когда огонь затух, свет погас, звезды исчезли, а святой умер³².

Подчинение желания, подчинение ненависти, подчинение смятения — это, о друг, и называется нирваной³³.

Растворено тело, прекратилось восприятие; все ощущения исчезли. Все формы обрели спокойствие: сознание погрузилось в состояние покоя³⁴.

Согласно знаменитому сравнению Будды, святой исчезает в нирвану подобно масляному светильнику, погружающемуся в самого себя и угасающему, после того как все масло выгорело. Подобный язык и образность вызывают в памяти такие понятия, как пустотность и ничто³⁵.

В то же время, буддисты всегда рассматривали нирвану в качестве конечной цели и восхваляли ее как совокупное блаженство, наивысшее счастье, обитель мира и остров спасения³⁶. Точно также, как конечная цель йоги (называемая в «Йога-сутре» *кайвалья*) освобождает йогина от всяческих обуз, так и невыразимая словами нирвана, отрезанная от миров, где приходят в бытие и умирают, дает буддисту гарантию избавления от мимолетности жизни;

для нее характерно подавление всех желаний к миру чувств (*кама-танха*), к существованию в этом изменчивом мире (*бхава-танха*) и к самоугасанию (*нибхава-танха*). Подобно конечной стадии йоги, нирваны можно достичь только при помощи созерцания. В раннебуддийском учении говорится о двух видах нирваны: о нирване «в этом мире» (*дхиттхе дхамме*) и нирване «без остатка», или без телесной сущности (*упадхи*) — *паринирване* (*париниббанае*). На самом же деле между двумя этими типами не существует принципиального различия. В обоих случаях достигается полное освобождение: «Это умиротворенность, восторг, упразднение всех чувственных желаний — нирвана». В отрицательном смысле ее называют «уничтожением», в положительном же — «царством бессмертия» (*амата дхату*).

Окончательное освобождение, достигаемое и в йоге, и в буддизме при помощи медитации, по-разному истолковывается в учениях этих двух традиций. Йога впитала в себя множество самых разных религиозных и философских представлений, и потому приписывает окончательному состоянию освобождения разные значения. Представленное в «Йога-сутре» объяснение конечной цели также отлично от буддийской нирваны. Понятие *кайвалья*, обычно переводимое как «абсолютная непричастность»³⁷ или «изолированность»³⁸, или же «обнаженность»³⁹, или же «существование-для-себя»⁴⁰ в философии Санкхья, на которой и основывается «Йога-сутра», обозначает отделение *пуруша*⁴¹ (дух, человеческое существо, «я») от *праkriti* (природы), что является результатом обращенных вовнутрь усилий во время медитации. И все же, несмотря на явную зависимость от философии Санкхья, систему йоги у Патанджали нельзя с ней отождествлять⁴².

Канонические буддийские сочинения мало помогают нам уяснить, что же представляет собой конечная цель — нирвана. Там сообщается, что Будду часто спрашивали, будет существовать Совершенный или нет после смерти. Как и в случае с другими «метафизическими» вопросами, Будда уклонялся от ответа, очевидно, считая, что решение подобных проблем не представляет никакой ценности применительно к единственно необходимому — достижению спасения. Поэтому его и обвиняли в философском агностицизме⁴³. Вполне возможно, что Будда отказывался высказываться по поводу жизни после смерти из-за невозможности говорить о таких проблемах обычным языком, поскольку человеческие слова неспособны дать адекватное выражение тому, что лежит по другую сторону — на другом берегу, в царстве бессмертия.

Попытки логически разрешить парадокс буддийского учения о нирване приводят либо к нигилистическим, либо к материалистическим объяснениям, хотя Будда отвергал оба этих подхода. Шакьямуни объявил ересью материалистическо-нигилистическое учение (*учхедавада*), которое не признает никакого освобождения, равно как и метафизическое учение о субстанции (*сассатавада*), утверждавшее, что существуют неизменные, неразрушимые тела. Был ли Срединный Путь его окончательным словом, как позднее утверждалось в философии Махаяны? На самом деле нам неизвестно, как Шакьямуни понимал нирвану. В нашем распоряжении нет и исторических источников, которые позволили бы восстановить учение первоначального буддизма. Согласно

объяснениям раннебуддийских философов, склонных к скептицизму и пессимизму, изначально, если не всегда, нирвана соотносится с освобождением от цикла рождений—смертей, что позволяет избежать существования, подверженного закону кармы.

И все же в палийском каноне содержатся упоминания о более высокой, трансцендентной реальности, лежащей за пределами любой логической мысли, но, тем не менее, доступной постижению благодаря прорыву во время созерцания. Например, мы читаем:

Существует, о ученики, нерожденное, невозникшее, несотворенное, неоформленное. Не будь его, о ученики, нерожденного, невозникшего, несотворенного, неоформленного, то был бы невозможен выход из мира рождения, возникновения, сотворения, оформления⁴⁴.

Великий океан глубок, неизмерим, непостижим. То же самое можно сказать, если применять к Совершенному подобные определения телесных форм: он глубок, неизмерим, непостижим как и великий океан⁴⁵.

Здесь отрицание означает полный выход за пределы человеческой мысли и речи. В следующих стихах слышатся те же самые мистические нотки:

Того, кто удалился на покой, нельзя измерить никакой меркой.

О нем нельзя сказать ни единым словом.

Улетучилось все то, что ухватывала мысль.

И загорожен всякий подступ к речи⁴⁶.

Если слово мистицизм в его самом широком смысле включает в себя всматривание в знание или, пусть даже косвенным и неполным образом, соприкосновение с трансцендентной реальностью, то можно с полной уверенностью утверждать, что буддийский путь к спасению, равно как древняя индийская традиция Вед и Упанишад, пропитаны этим мистическим качеством. В этом смысле мистицизм встречается почти во всех религиях в человеческой истории, но особенно, — в духовном мире Индии, где ощущается сильное влияние йоги. С самого начала буддизм отстаивал столь же строгий контроль за чувствами и любыми устремлениями, какого требовал от своих последователей «Срединный Путь» между удовольствиями и аскетизмом, и вел решительную борьбу за духовное восстановление, которое и является залогом его последующего успеха. Отсутствие соответствующей метафизики вполне компенсировалось вдохновлявшейся мистицизмом философией Махаяны.

КОРНИ ДЗЭН В ЙОГЕ

Следует выразить благодарность Д.Т. Судзуки за то, что он показал западным читателям уникальность дзэнского пути⁴⁷. Этому ему удалось добиться, четко противопоставив Дзэн йоге. Он ощущал необходимость поступить так, поскольку западные люди, включая востоковедов и специалистов по истории религии, были склонны сваливать все азиатские способы медитации,

в том числе йогические и дзэнские, в один котел. Но когда Судзуки довел свое противопоставление до того, что вообще отказался признавать наличие какого-либо родства между этими двумя традициями, требуется сделать некоторые уточнения.

Уже тот факт, что Дзэн причастен к буддизму, означает, что он родственен и йоге, оказавшей влияние на весь буддизм. Если ранее я касался преимущественно раннего буддизма в Индии, это не значит, что я намеревался упустить наличие йогических элементов в позднем буддизме Махаяны. Строго говоря, уже сами корни Дзэн, восходящие к буддизму Махаяны, являются достаточным свидетельством его близости йоге.

В дополнение к этим довольно абстрактным утверждениям, конкретная картина Дзэн, разделяющего с йогой многие положения, служит сильным доводом в пользу близости этих двух методов медитации. Поскольку полная картина Дзэн проявится только после того, как мы рассмотрим его развитие и глубже проанализируем его характерные особенности, ограничимся пока что несколькими краткими замечаниями.

Упомянутые в начале данной главы характеристики йоги — осознание космического единства, неразделимость души—тела в человеческом существе, первостепенная роль медитации, и опыт освобождения — несомненно, отражают его ранние черты, и все они могут быть обнаружены в Дзэн—буддизме. В Дзэн они принимают особую форму, но как и в случае с йогой, мы по-прежнему остаемся в сфере дальневосточной духовной традиции. Для западных людей это единство особенно отчетливо проявляется в ее внешних формах, но это внешнее единообразие в полной мере свидетельствует и о внутреннем родстве. Последователь Дзэн, который, как некогда и сам Будда под деревом пипала, сидит в позе лотоса, напоминает йогина. Подобно йогинам, последователи Дзэн стремятся регулировать свое дыхание и сосредотачиваться на одном объекте, хотя, разумеется, в разных направлениях Дзэн эти методы неодинаковы. Однако внешние параллели не обнаруживают полного, основного сходства. Йога и Дзэн отличаются по многим важным моментам, и это касается не только их конечных целей, но и методов в достижении этих целей. Это станет более ясно в последующих главах, когда мы подробнее рассмотрим, какую специфическую форму принял Дзэн в разных странах.

В заключение отметим, как понималась в этих двух традициях конечная цель — опыт освобождения. Мы уже упоминали, что йога и Дзэн придают этому наивысшему опыту разное истолкование. Однако наиболее важное обстоятельство состоит в том, что обе традиции своей конечной целью считают *опыт*. На основании опыта, приобретенного через восхождение, восточные духовные наставники предпочитают делать заявления о всеобщей релевантности. Если принимать эти утверждения всерьез, то не только йога и Дзэн, но и всякий подлинный опыт, который касается сути человеческого бытия, окажется, в сущности, всегда одним и тем же; различие будет только в принятых установках. Несомненно, глубокий опыт затрагивает самую сокровенную суть человеческого бытия. Также не остается сомнений, что Восток достиг особых успехов в развитии медитативного опыта — на что, увы, Запад не всегда обращал должное внимание. Но при окончательном

анализе выясняется, что подобный опыт имел место в обоих полушариях — в сущности, во всем мире. Теперь важно его проанализировать и по достоинству его оценить. При всей общности характеристик этот опыт применялся по-разному, в зависимости от народа, культуры, времени и места. Историческое исследование данного феномена потребовало бы обратить более пристальное внимание на вызвавшие его причины и обстоятельства, на конкретные результаты и следствия, к которым они привели. Когда исследователи Дзэн рассматривают традицию йоги, они обнаруживают ее родство с Дзэн, и причина этого, несомненно, заключается в общности человеческой природы и опыта, но при этом обе традиции (равно как и накопленный ими опыт) также требуют пристального исторического анализа. Всеобщность человеческого опыта всегда относительна, и потому всегда возможно обретение более полного и глубокого исторического знания о нем.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Хотя о самом Патанджали, предполагаемом авторе «Йога-сутры», ничего конкретного не известно, ныне не считается возможным отождествлять его с одноименным автором санскритской грамматики, жившим во 2 в. до н.э. Большинство ученых считает, что первый из них жил между 2 и 4 в. н.э., когда буддизм Махаяны был уже в полном расцвете. См. Hauer J.W. *Der Yoga: Ein indischer Weg zum Selbst*. Stuttgart, 1958, с. 228 и 223ff; также см. главу, где рассказывается о возникновении йоги в ведический период, сс. 19—95. Мирча Элиаде считает, что собранные и классифицированные Патанджали «аскетические практики и формулы для созерцания» уже «были известны в Индии с незапамятных времен» (M. Eliade. *Yoga: Immortality and Freedom*. Princeton, 1973, с. 7).

2. О раскопках, религии и культуре Харалпы и Мохенджо-Даро см. M. Eliade. *Yoga*, с. 353—358.

3. К ним относятся (1) инициация, сопровождаемая символическим расчленением, смертью и воскрешением, (2) мистические путешествия в роли целителя, (3) владение стихией огня и (4) способность принимать облик животных и становиться невидимым. Eliade. *Yoga*, с. 320.

4. Eliade. *Yoga*, с. 327.

5. Магические йогические способности приписывались и Будде. К ним относятся чисто шаманские «фокус с веревкой» и «фокус с манго», когда помещенное в землю семя вдруг вырастает в дерево, а также производство «внутреннего тепла». Eliade. *Yoga*, с. 321—22, 330ff.

6. Eliade. *Yoga*, с. 360.

7. Eliade. *Yoga*, с. 360.

8. С течением времени работа Хайлера (F. Heiler. *Die buddhistische Versenkung: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*. München, 1918) приобретает все большее значение. Также см. Eliade. *Yoga*, с. 162—99; J.W. Hauer. *Der Yoga*, с. 165—81; D. Schlingloff. *Die Religion des Buddhismus*. Berlin, 1962—63, Bd. 1—2; и прочую литературу, приводимую в примечаниях к данной главе. Все приводимые в скобках термины (если это особо не оговаривается) являются палийскими.

9. Hauer. *Der Yoga*, с. 13; с. 227.

10. В качестве доказательства в пользу данного утверждения Э. Дж. Томас приводит аргумент, что сверхъестественные способности, известные в йоге как *вибхути*, упоминаются в древнем буддийском тексте покаяния (*латимоккха*). См. E. J. Thomas. *The History of Buddhist Thought*. London, 1933, с. 17.

11. L. de la Vallée-Puossin. *Nirvana*. Paris, 1925, с. 11.

12. H. Beckh. *Buddha und seine Lehre*, с. 138. Дж. Вундерли называет буддийское сосредоточение «порождением йоги» (J. Wunderli. *Schritte nach innen*. Freiburg, 1975, с. 123).

13. Подробные свидетельства приводятся в книге: Heiler. *Die buddhistische Versenkung*, 44—47. Хауэр утверждает, что «два пути — йога и буддизм... [являются] ...разными позднейшими ответвлениями одного и того же направления» (J. W. Hauer. *Der Yoga*, с. 39). Хайлер же говорит о «религиозной психотехнике» йоги (F. Heiler. *Die buddhistische Versenkung*, с. 44). Точно также Л. де ля Валле Пуссен говорит о «преимущественно психической и гипнотической йоге» (L. de la Vallée-Puossin. *Nirvana*, с. 12). О буддизме и йоге также см. A. B. Keith. *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*. Oxford, 1923, с. 143ff.

14. Thomas. *The History of Buddhist Thought*, с. 42—43; также см. с. 42—57.

15. Из выше упоминавшихся работ особенно см.: Heiler, Beckh, Schlingloff, Thomas, Keith. Наиболее обстоятельное изложение методов медитации содержится в «Висуддхиматта» Буддхагхоши (5 в. н.э.). См. перевод с пали: Nyanamoli. *The Path of Purification*. 2nd ed. Colombo, 1964.

16. См. истолкование Восьмеричного Благородного Пути: Beckh. *Buddha und seine Lehre*, с. 144—47. Бекх придерживается мнения, что «первые семь ступеней Восьмеричного Пути являются только вспомогательными (*париккхара*) и предваряют восьмую стадию духовного сосредоточения или медитации (*самадхи*)» (с. 145). Напротив, японский буддолог Уи Хакудзю считает, что Восьмеричный Путь представляет собой чисто аскетическое упорядочивание жизненного процесса, и никак не связан с опытом, который лежит за пределом ощущений. См. Уи Хакудзю. *Индо тэцугакуси (История индийской философии)*. Токио, 1935, с. 99 и далее.

17. Heiler. *Die buddhistische Versenkung*, с. 5. В этой четверичной формуле Бекх видит метод упорядочивания, характерный для «Дигха никайя», согласно которому, «все буддийские принципы содержатся in nuce» (Beckh. *Buddha und seine Lehre*, с. 45ff).

18. О связи «иддхи», относящихся к «высшим духовным способностям», с медитацией см. Eliade. *Yoga*, с. 177ff, а также соответствующие разделы в кн.: Heiler. *Die buddhistische Versenkung*, с. 31—35, и Beckh. *Buddha und seine Lehre*, с. 187—92.

19. К предостережениям против убийства, кражи, прелюбодеяния и обмана было добавлено запрещение употреблять спиртные напитки. Первоначально этот запрет распространялся также на буддистов-мирян, мужчин (*упасака*) и женщин (*упасика*).

20. Статус *брахмачарья* также рекомендуется в Упанишадах и «Йога-сутре» в качестве оптимального средства для созерцания. О значении данного термина см. Thomas. *The History of Buddhist Thought*, с. 44. Наставники Дзэн вплоть до наших дней всегда сознавали важность для медитации сексуального воздержания, хотя и не давали

этому столь четких обоснований, как утверждает Элиаде: «Йога придает огромное значение тем „тайным силам порождающего начала“, которые, в случае их растрачивания, приводят к утере самой драгоценной энергии, умственных способностей и затрудняют занятие сосредоточением» (Yoga, с. 50).

21. Как отмечает Хайлер, «Четыре Неизмеримых», часто упоминаемые наряду с другими способами медитации (сосредоточение и состояние бесконечности) в качестве предварительной стадии, скорее следует рассматривать как «независимый уровень сосредоточения, параллельный и равнозначный остальным» (Heiler. Die buddhistische Versenkung, с. 81); они появляются также и в йоге. Бекх считает «Неизмеримые» состоянием сознания, соответствующим первому предостережению против убийства, и подчеркивает важность сострадания (Beckh. Buddha und seine lehre, с. 153—54).

22. Шлинглофф считает «Неизмеримые» медитативным основанием буддийского учения и завершает свой труд изложением пути их развития (Schlingloff. Die Religion des Buddhismus, с. 92—99). Хайлер также обращает внимание на их особое значение. «Четыре Неизмеримых», считает он, должны стать «неотъемлемой частью медитирующего», а также «проникновением, трансформацией и осуществлением чьего-то бытия на его самом глубинном уровне» (Heiler. Die buddhistische Versenkung, с. 347). Однако для Ламотта они не более, чем «hors d'oeuvre» к буддийскому пути спасения (Lamotte. Histoire du bouddhisme indien, с. 48). W. L. King. Buddhism and Christianity: Some bridges of Understanding. London, 1963, с. 175ff. и H. de Lubac. Aspects du bouddhisme. Paris, 1951 дают оценку этой практике медитации, сравнивая ее с христианской любовью к ближнему. По этому поводу также см. мою работу: Begegnung mit dem Buddhismus: Eine Einführung. Freiburg, 1978, с. 82—85, 108.

23. Heiler. Die buddhistische Versenkung, с. 9.

24. Eliade. Yoga, с. 430.

25. Цит. по Heiler. Die buddhistische Versenkung, с. 9. Контролируемое дыхание (*пранаяма*) часто используется в йоге, но и в буддизме оно имеет огромное значение. В палийском каноне подчеркивается, что адепт должен «направлять свое внимание на каждое конкретное дыхание». См. Beckh. Buddha und seine Lehre, с. 164—65. О важности соотношения дыхания с позой в йоге см. Eliade. Yoga, с. 53—59. В этой практике Элиаде усматривает «отказ», благодаря которому адепт выходит за пределы обыденного, профанического, человеческого состояния сознания.

26. Описание состояний сосредоточения и состояний бесконечности составляет основу труда: Heiler. Die buddhistische Versenkung, с. 9—28. Также см. главу о препятствиях в первой книге «Абхидхамма-питака», «Дхаммасангани», переведенную в кн. C. A. F. Rhys Davids. A Buddhist Manual of Psychological Ethics. London, 1974, с. 287—92.

27. Чудесные сверхъестественные способности (санскр. *сиддхи*) в йоге играют первостепенную роль. О значении магических способностей в йоге см. Eliade. Yoga, с. 85—94; о параллелях между буддизмом и йогой см. Hauer. Der Yoga, с. 170. Также см. прим. 18 к данной главе.

28. Воспринимаемые предметы описываются в «Сатипаттхана-сутте»; список из сорока *камматпхана* можно найти в «Висуддхимагга». См. Heiler. Die buddhistische Versenkung, с. 13ff.

29. См. H. von Glasenapp. Buddhistische Mysterien. Stuttgart, 1940, с. 107—108.

30. Основным текстом палийского канона является «Сатипаттхана-сутта», существующая в английском переводе: Dialogues of the Buddha [Diggha Nikaya], vol. 2, tr. by T. W. and C. A. F. Rhys Davids (Sacred Books of the Buddhists, vol. 3), 1910; repr. London, 1977. Также см. две статьи об этом тексте: L. Schmithausen в ZMR 57 (1973), с. 161—86 и 60 (1976), с. 241—66. Медитация *сати* все еще активно применяется в буддизме тхеравады. Ее отголоски можно и ныне видеть в современном бирманском методе медитации. См. «Exkurs über die neue burmesische Meditationsmethode im Vergleich mit dem Zen-Weg» в моей книге «Östliche Meditation und christliche Mystik. Freiburg—München», 1966, с. 209—16.

31. На западных языках имеется обильная литература о нирване. Богатая информация и интересные параллели приводятся в исследовании: G. R. Welbon. The Buddhist Nirvāna and Its Western Interpreters. Chicago, 1968.

32. Об истории и этимологии данного термина см. Thomas. The History of Buddhist Thought, с. 121—22; de la Vallée-Poussin. Nirvāna, с. 54. Уэлбон (см. выше прим. 31) исследует все взаимосвязи этого слова.

33. «Самьютта никая», цит. по H. Oldenberg. Buddha: His Life, His Doctrine, His Order, с. 264. Также см. «Ангуттара никая», 3:55, 4:34.

34. «Удана», VIII, 9, цит. по H. Oldenberg. Buddha, с. 266.

35. У негиллистического истолкования нирваны, некоторое время преобладавшего на Западе, ныне осталось только несколько убежденных приверженцев. Накамура Хадзимэ настойчиво подчеркивает положительный характер нирваны: «В отличие от преобладающего на Западе мнения относительно нирваны, стремление к исчезновению в смысле уничтожения или небытия (*вибхава-танха*) на самом деле категорически отвергалось Буддой... Следует считать метафорическим выражение, что нирвана означает отрицание». См. Nakamura Hajime. «The Basic Teachings of Buddhism», — H. Dumoulin, ed. Buddhism in the Modern World. New York, 1976, с. 18.

36. Накамура (там же, с. 19—22) выбрал из палийского канона длинную цепь символических выражений, которые символизируют блаженное счастье в «идеальном состоянии». В завершение своего тонченного анализа нирваны Ольденберг (H. Oldenberg. Buddha, с. 285) приводит следующие слова: «Тот, кто пропитан добротой, монах, который привержен учению Будды, пусть же он обратится к краю мира, где непостоянство вещей обретает свой конец, пусть обратится к счастью» («Саттанипата», 1093, «Дхаммапада», 23, 203, 225, 368).

37. Eliade. Yoga, с. 93; также см. с. 16.

38. Beckh. Buddha und seine Lehre, с. 143.

39. Hauer. Der Yoga, с. 108; также см. с. 338.

40. Wunderli. Schritte nach innen, с. 140.

41. «...пуруша невыразим». См. Eliade. Yoga, с. 16.

42. Хауэр усматривает причину этого отличия «в противопоставлении глубокого и непосредственного опыта йоги спекулятивным построениям Санкхья» (Hauer. Der Yoga, с. 284).

43. См. соображения Накамура относительно молчания Будды по метафизическим вопросам: Nakamura H. «Die Grundlehren des Buddhismus. Ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition», — H. Dumoulin, ed. Buddhismus der Gegenwart. Freiburg, 1970, с. 10. Э. Конзе

подчеркивает прагматичный характер буддизма как пути, ведущего к спасению (E. Conze. *Buddhism: Its Essence and Development*. New York, 1975, с. 15ff; также см. с. 38ff). О том, как это относится к трансцендентности см. мою работу: H. Dumoulin. *Begegnung mit dem Buddhismus*, с. 56ff.

44. «Уддана», VIII, 3.

45. «Самьютта никая», IV, с. 374ff.

46. «Суттанипата», с. 1074ff. Приводимые в тексте часто цитируемые высказывания Будды (прим. 44 и 45) встречаются у Ольденберга, когда он рассматривает «вопрос о конечной цели» (Oldenberg. *Buddha*, с. 277—85). Эти хорошо выверенные страницы его труда представляют интерес и поныне, а его выводы сейчас звучат с еще большей убедительностью: «В древнем буддизме веру следует принимать такой, какова она есть, и понимать в ее собственных терминах».

47. Судзуки (D. T. Suzuki. *Introduction to Zen Buddhism*) отмечает: «Дзэн — это не то же самое, что *дхьяна*» (с. 32); «Дзэн — это не система *дхьяны*» (с. 96); «*дхьяна*, как она понимается в Дзэн, не соотносится с реальной дзэнской практикой» (с. 40).

Глава 3

ОСНОВЫ МАХАЯНЫ

ИСТОКИ МАХАЯНЫ

Дзэн возник в Китае как медитативная школа буддизма Махаяны и, подобно многим школам китайского буддизма, восходит к учению Махаяны. Как указывает уже само название — «Большая Колесница», противопоставляет себя другим буддийским школам, которые известны под довольно уничижительным названием, данным им последователями Махаяны: Хинаяна, или «Малая Колесница». Этот термин, который современными исследователями более не используется, применялся обобщенно ко всей сложной и в историческом отношении неясной группе сект, существовавших в раннем буддизме¹. Среди множества школ раннего буддизма особо выделяются две. Школа Сарвастивада, которая более тысячелетия процветала в северо-западной Индии, от Гандхары до Афганистана на западе и до Кашмира на востоке, оставила значительное литературное наследие, но уже несколько веков тому назад прекратила свое существование. Другое мощное направление — Тхеравада — было сосредоточено на Шри Ланка и ныне распространено в большинстве стран Юго-Восточной Азии. Основывающееся на палийском каноне учение Тхеравады присутствует преимущественно в «третьей корзине» буддийского писания — Абхидхамме. Вершиной теоретического развития в рамках Тхеравады считается «Висуддхимагга» Буддхагхоши, «самое великое и самое знаменитое сочинение на пали», датированное пятым веком н.э.²

В течение долгого времени в западной буддологии считалось, что Махаяна является более поздней стадией развития буддизма. Хотя вполне вероятно, что в палийском каноне содержатся самые древние из сохранившихся буддийских сочинений, истоки буддизма Махаяны восходят к самым глубинам буддийской истории, возможно, даже ко времени возникновения первых сект. Западные исследователи, которые с энтузиазмом усматривали в палийском каноне чисто рациональную и этически разработанную духовную систему, нередко считали Махаяну производным или даже выродившимся отклонением от этих чистых истоков. Ее учение воспринималось как полный разрыв с прошлым. Русский буддолог Федор Щербатской описывает возникновение Махаяны в почти драматических выражениях:

Когда мы видим атеистическое, отрицающее существование души философское учение, обеспечивающее личный путь к Окончательному Освобождению, смысл которого состоит в абсолютном упразднении жизни и поклонении перед памятью ее человеческого основателя, когда мы видим, насколько ее превосходит величественная Церковь с верховным

Богом в окружении богатого пантеона и множества святых — религия, в основе которой лежит почитание, религия предельно церемониальная и клерикальная, где идеалом является Всеобщее Спасение всех живых существ, Спасение божественной благодатью Будд и Бодхисаттв, причем Спасение не через самоуничтожение, а в вечной жизни — то мы убеждаемся, что история религий почти не сделала никакого разрыва между новым и старым под покровом того, что, тем не менее, продолжает претендовать на единое происхождение от общего религиозного основателя³.

Подобное утверждение свидетельствует о том отношении, с которым западные ученые обычно подходили к Махаяне. Их взгляды были настолько затуманены предубеждениями, что они были не способны обнаружить обычный поток жизни, который течет в столь разных формах.

В истории буддизма мы не обнаруживаем никаких подтверждений тому сотрясанию основ, которое могло привести к столь радикальному всплеску, как это утверждает Щербатской. До нашей эры нам не известно ни одной выдающейся личности, которой можно было бы приписать создание Махаяны. Попытки (обычно тщетные) произвести во время первых соборов смягчение строгого монашеского устава могут рассматриваться как усилия, направленные в сторону будущей Махаяны⁴. Со временем появляются также и первые попытки доктринального развития. Отголоски учения Махаяны встречаются уже в самых древних буддийских сочинениях. Современная наука склонна считать, что переход к Махаяне был постепенным, и современниками почти не был замечен⁵. Многое из того, что казалось новым в движении Махаяны, вообще не является абсолютно оригинальным. Не исключено, что в период от Александра до Августина интеллектуальные и религиозные влияния с Запада докатывались до Индии. И совершенно очевидно, что Махаяна органически развивалась в рамках буддизма, т.е. что она восходит непосредственно к ранним буддийским школам и является результатом их внутреннего размежевания. Из источников нам известно, что последователи обеих колесниц в течение долгого времени мирно проживали бок о бок в одних и тех же монастырях, соблюдая одни и те же правила Винаи. Первое сочинение, которое бесспорно может считаться принадлежащим Махаяне, восходит к 1 в. до н.э.⁶

Постепенное развитие философии Махаяны сопровождалось радикальными изменениями, затронувшими почти все основные буддийские понятия. Нирвану начали связывать с видением космического Будды, и в качестве конечной цели она стала отождествляться с достижением состояния Будды. Будда, нирвана и просветление стали обозначать абсолютные аспекты реальности, проявлениями которой является мир сансары, подверженный многообразным становлениям, по которому в поисках спасения блуждают чувственные существа. Этическое учение о *парамитах* («совершенствах») ориентируется на обретение более высокой мудрости, воплощенной в идеале бодхисаттвы. И все же Махаяна, в полном смысле этого слова, зародилась только после провозглашения «Большой Колесницы», которая сознательно противопоставлялась уступающей ей «Малой Колеснице». Показательно, что

это было сделано в сутрах, превозносящих религиозный авторитет самого Будды. Это движение ориентировалось не на философские постулаты, а на вдохновение, исходящее от высокодуховных личностей. Движущей силой этого направления стали сутры, являвшиеся выражением нового религиозного сознания⁷.

Школа Дзэн принадлежит к духовному миру Махаяны. При том, что эта школа является созерцательной и привержена монастырской жизни, она не связана ограниченностью раннебуддийских монашеских правил. В религиозном отношении Дзэн вдохновляется основными идеалами Махаяны, несмотря на то, что, подчеркивая окончательный выход за пределы всего эмпирического, ее последователи могут порой насмехаться и даже сжигать махаянистские сутры. Столь очевидная легкомысленность не меняет того обстоятельства, что Махаяна присутствует в самой глубинной сущности Дзэн. А теперь обратимся к рассмотрению некоторых основных характеристик, которые помогут нам уяснить духовную сущность Дзэн.

ИДЕАЛ БОДХИСАТТВЫ

В качестве религиозного пути спасения для всех живых существ буддизм предлагает соответствующую колесницу (*яна*), чтобы помочь им переправиться из этого скорбного земного существования на другой берег⁸. Первую возможность спасения предоставляет колесница «внимающих голосу» (*шраваков*). «Внимающие голосу», которые постигают учение Будды и беззаветно ему следуют, при помощи сосредоточения обретают спасение для себя (*самадхи*) и становятся святыми (*архатами*). На раннем этапе буддизма все ученики следовали за Шакьямуни по этому пути и достигли нирваны. Иногда в палийском каноне упоминаются самопросветленные будды (*прагьяекабудды*), которые собственными усилиями достигли совершенного состояния Будды. Намного превосходящей обе эти колесницы является колесница бодхисаттв. Только ее называют «большой» (*маха*), и только она обеспечивает абсолютное спасение для всех живых существ. В сутрах Махаяны и дается объяснение совершенного характера колесницы бодхисаттв.

В религиозном и философском отношении учение Махаяны развивалось вокруг идеала бодхисаттвы. Термин *бодхисаттва* означает «существо, стремящееся (*сакта*) к просветлению», или просто — «существо (*саттва*) просветления»⁹. Безупречно просветленный и обладающий всеведением Будды, бодхисаттва добровольно отказывается вступать в нирвану, чтобы вместо этого помогать живым существам на их пути к просветлению. В сущности, все живые существа обладают природой Будды, а потому — способны достичь совершенного просветления. Таким образом, концепция бодхисаттвы связана с другим основополагающим принципом учения Махаяны: природа Будды присутствует во всех живых существах.

Если бы бодхисаттва был только прообразом совершенного последователя Будды, можно было бы сказать, что путь к просветлению в роли бодхисаттвы, «миссия бодхисаттвы» (*бодхисаттвачарья*) соответствует

христианскому пути совершенствования. Но в буддизме Махаяны бодхисаттва играет намного более важную роль. Поскольку бодхисаттвы помогают живым существам на их пути к спасению, им оказывается культовое почитание, с которым может сравниться только культ самого Будды. Перенесенные в царство чудесного, их конкретные очертания нередко заменяются космическими.

Непременным условием для того, чтобы стать бодхисаттвой, является самозабвенное посвящение себя закону Будды. Миссия бодхисаттвы начинается с пробуждения решимости достичь просветления (*бодхичитта-утпада*) и с принятия обета (*пранидхана*) о том, чтобы неустанно совершенствуясь, пройти все стадии, пока не будет достигнуто абсолютное просветление, дабы потом помогать всем живым существам обрести спасение. Десять стадий, через которые проходит бодхисаттва, описаны в различных сочинениях Махаяны¹⁰. В соответствии с предложенными в «Дашабхумика-сутре» описаниями, в течение первых шести стадий, позволяющих овладеть четырьмя *дхьянами*, достигается уровень архата. Начиная с седьмой стадии, он продолжает совершенствование (*дурамгама*) как бодхисаттва. Особенностью пути бодхисаттвы в Махаяне является практика десяти совершенств (*парамита*)¹¹. Первоначально их было только шесть, причем первые пять — раздача милостыни (*дана*), соблюдение заповедей (*шила*), терпение (*кшанти*), прилежание (*вирья*) и медитация (*дхьяна*) были направлены к достижению шестой — мудрости (*праджня*), являвшейся в Махаяне целью и плодом всех духовных устремлений. Позднее к ним были добавлены еще четыре совершенства, и конечной целью стало считаться запредельное знание (*джняна*), в котором интеллектуальное познание противопоставлялось более интуитивному, просветленному состоянию *праджни*¹². Практикуя эти совершенства, на седьмой стадии бодхисаттва вступает в море всеведения. Через созерцание пустотности и нерожденности всех вещей он поднимается до десятой стадии — «облаков Дхармы» (*дхармамегха*), где достигает «всех форм созерцания». Восседая на огромном цветке лотоса, он обладает бесстрастностью, именуемой «знанием Всеведающего». В сутре приводится величественная сцена его посвящения (*абхишека*), после которой бодхисаттва становится полностью просветленным Буддой, но при этом не вступает в нирвану. Движимый великим состраданием, он при помощи искусных средств (*упайя*) спускается с неба Тушита обратно на землю, чтобы спасти всех живых существ.

Концепция бодхисаттвы весьма многогранна и всеобъемлюща. В буддизме Тхеравады этот термин выступает в более узком значении — только применительно к последней стадии перед достижением состояния полностью просветленного Будды; в частности, он используется применительно к Шакьямуни в его предыдущих существованиях и во время аскетических практик, предшествовавших достижению им великого просветления. Напротив, в окончательно сформировавшемся учении Махаяны бодхисаттва обладает совершенным просветлением (*праджняпарамита*, что буквально означает «запредельная мудрость»)¹³. Разработанное учение о бодхисаттве, получившее развитие в сутрах класса Праджняпарамиты, содержится уже в «Аштасакхасрика-праджняпарамита-сутре», состоящей из 8000 шлок (строк в тридцать два

лога), и самые ранние части которой датируются 100 г. до н.э.¹⁴ Как утверждается в этой сутре, без совершенного просветления все достоинства и достижения не представляют никакой ценности.

Даже если бодхисаттва, после того, как он возвысил свое сознание до полного просветления, будет в течение бесчисленных времен осуществлять дары, блисти моральную чистоту, совершенствовать свое терпение, проявлять старательность и пребывать в состоянии медитации... но если при этом он не обладает совершенной мудростью и не умеет прибегать к искусным средствам, то он обречен опуститься до уровня простого ученика (*шравака*) или пратьекабудды¹⁵.

«Совершенства мудрости» (*праджняпарамита*) невозможно достичь без абсолютной пустоты духа. Непросветленные люди могут говорить о «пустоте» и пытаться выразить свое понимание ее в знаках, но бодхисаттва — это тот, кто «овладел путем пустоты» и «продвигается в беззнаковости»¹⁶. Совершенство мудрости лежит за пределами любых знаков и слов. Но прежде всего, бодхисаттвы, которые «обретают спокойствие в единой мысли» (*эка-читта-пасадам*), свободны от любых привязанностей к своему «Я». Их дух не сдерживают ни понятие Дхармы, ни ее отсутствие. Бодхисаттвы не привержены идеям, они ни к чему не привязаны; их совершенное знание пусто. Вот сущность наивысшей мудрости: «Бодхисаттва должен пребывать в совершенном знании, оставаясь в пустоте»¹⁷. Хотя бодхисаттвы способны видеть сквозь пустоту всех вещей, они не отказываются от мира, напротив — они отказываются от вступления в нирвану, дабы трудиться ради спасения всех живых существ. Они пребывают у самой «пограничной линии реальности» (*бхута-коти*), не пытаясь сделать даже малейшего шага в сторону нирваны, равно как и не продолжая цепляться за непросветленное беспокойство сансары. Сознывая нематериальность всего сущего и предельную непричастность к любым духовным усилиям, они, тем не менее, продолжают непрерывно трудиться на благо всех живых существ. «Эту противоречивую логику,— говорит Д.Т. Судзуки,— можно назвать диалектикой праджни».

Не случайно большую часть третьего тома своих «Очерков по Дзэн-буддизму» Судзуки посвящает рассмотрению понятий «праджня» и «бодхисаттва»¹⁸. В этом он видит истоки просветления в Дзэн-буддизме. Для Судзуки психология бодхисаттвы является одной из величайших тайн духовной жизни. Он описывает ее «промежуточное» состояние через сравнения и парадоксы, вызывающие в памяти Дзэн-буддийские тексты. Бодхисаттва «держит в руках попату, но при этом возделывает землю пустыми руками. Он едет верхом на коне, но при этом в седле нет всадника, а под всадником нет коня. Он переезжает через мост, но под ним течет не вода, а мост»¹⁹. Существование связи между просветленной мудростью (*праджня*) и состраданием (*каруна*) позволяет бодхисаттве постоянно устремляться к высшему знанию, в то же время продолжая трудиться на благо всех живых существ. Судзуки прибегает к следующему парадоксу для объяснения такого образа жизни: «Это подобно тому, как наставник по стрельбе из лука выпускает в воздух одну стрелу за другой: он способен держать все стрелы в воздухе

одновременно, потому что каждая из них поддерживает предыдущую. Он способен делать это столь долго, сколь того пожелает»²⁰. При таком описании пути бодхисаттвы близость праджни к дзэнскому просветлению не оставляет сомнений. Идеал бодхисаттвы восходит к индийской духовности, для которой образы, желания, помыслы и обеты являются столь же реальными, как человеческие существа и их деяния. Эта форма — между Буддой и людьми, ни мужская и ни женская — является порождением творческой фантазии. При своей просветленной мудрости бодхисаттва воплощает собой Великое Сострадание (*махакаруна*). Притягательность этого образа для простых людей оказалась огромной. В буддизме Махаяны бодхисаттвы превратились в почитаемых божеств, помогающих спастись всему заблудшему человечеству. Их сострадание и чудесные способности очень скоро начали цениться намного выше, чем просветленная мудрость, которая была источником их деяний, ведущих к спасению.

С течением времени концепция бодхисаттвы стала восприниматься еще шире. В дополнение к просветленным небожителям, такие исторические лица, как Нагарджуна и Асанга, были причислены к этой категории и почитались как бодхисаттвы. В конечном счете, все святые, просветленные личности, как миряне, так и монахи за их великое знание и сострадание стали называться бодхисаттвами. И все же в религиозном сознании сохранилось разделение на три типа бодхисаттв. В религиозном культе просветленные небожители и исторические личности стоят на разных уровнях.

Идеал бодхисаттвы оказывал постоянное влияние на весь буддизм, и в частности — на Дзэн, где принес богатые плоды. Даже и ныне обеты бодхисаттвы играют важную роль в жизни адепта Дзэн. Они произносятся перед началом путешествия и регулярно повторяются в течение долгих лет само-совершенствования:

Сколь бы бесчисленными ни были живые существа, обязуюсь спасти
их всех.
Сколь бы ни были неистощимы страсти, обязуюсь устранить их все.
Сколь бы ни были неизмеримы страсти, обязуюсь овладеть ими всеми.
Сколь бы ни была несравненной истина Будды, обязуюсь ее достичь.

В последнем из четырех обетов принимающий посвящение связывает себя с наивысшим просветлением. Благодаря своему всеведению, бодхисаттвы обитают в мире Абсолюта. Адепты Дзэн обязуются следовать пути бодхисаттвы, целью которого является наивысшее просветление. Когда они устремляются к этой цели, перед ними постоянно стоит образ бодхисаттвы. В махаянистских сочинениях упоминается немало разных бодхисаттв, и их достижения красочно описаны. Последователям Дзэн особенно хорошо знакомы бодхисаттва Манджушри (яп. *Мондзю*), чья статуя имеется во всяком дзэнском зале. Почетное место в японском Дзэн отводится бодхисаттвам Авалокитешвара (яп. *Каннон*), Кшитигарбха (яп. *Дзидзо*) и Майтрея (яп. *Мироку*), грядущий Будда, который пока еще пребывает в состоянии бодхисаттвы. Все эти фигуры являются объектами страстного почитания, но еще более важно, что последователями Дзэн они воспринимаются как воплощения идеала бодхисаттвы.

Образ бодхисаттвы являет собой новую и основополагающую идею, корни которой уходят в традицию Махаяны вглубь и вширь. Другим новшеством является иное понимание роли Будды и понятие природы Будды. На раннем этапе приукрашивание и возвышение личности Будды обусловливалось потребностями поклонения его учеников; когда эти факторы привели к философским видоизменениям понятия Абсолюта, они приобрели доктринальное значение.

Первые шаги в направлении буддологии Махаяны можно обнаружить в учении Махасангхиков, радикальной секты, которая, вероятно, ко времени второго буддийского собора вырвалась из основного консервативного направления²¹. Его буддология основывается на сочинениях сарвастивадинов²². Присутствующий в этом учении доцетизм в полной мере проявился в Локоттараваде, ответвлении Махасангхиков²³. Согласно учению этой школы, Будда является не обычным человеком, а сверхчеловеческим существом (*локоттара*), к которому не применимы законы этого мира. Исходя из такого сверхъестественного образа Будды, возникла метафизическая буддология, в которой земное происхождение Будды было если не полностью забыто, то, по меньшей мере, сведено к незначительному эпизоду в бесконечной истории буддизма. Появившись первоначально среди заблудших и нуждающихся в спасении живых существ, Будда перешел границу этого мира и вступил в царство абсолютной реальности. Он более не пребывает на человеческой стороне этой реальности; уже в силу своей природы он принадлежит миру Абсолюта. В этом и состоит величайшее открытие Махаяны, которое в религиозном отношении сопровождалось все возрастающей тенденцией к почитанию Будды, а на философском уровне сопровождалось развитием индийской философии. С позиций Махаяны Будда является всеобъемлющим существом. Его сущность заключена в области непостижимой тайны, лежит за пределами конкретных утверждений. Из философии Махаяны естественно вытекает отождествление конечной стадии нирваны с Буддой. Но и мир становления также оказывается включенным в эту тайну Будды. Просветленное око видит вселенскую реальность Будды, единство сансары и нирваны. Эта новая буддология в полной мере нашла свое выражение в учении о трех телах Будды, что является одним из основных положений Махаяны²⁴. Упорядоченное расположение разных и противоречивых аспектов буддийского видения мира приняло окончательную форму значительно позже — в философской школе Йогачара. Первое из трех тел обычно называют Телом Явления (*нирманакая*). Позднейшие школы в данном случае проводят различие между полным проявлением Совершенного (например, Шакьямуни) и частичными проявлениями (как в случае с великими буддийскими духовными наставниками). Вторым является тело Наслаждения (*самбхогакая*), идеализированная, совершенная форма Будды, представленная в персонифицированном виде (наиболее известным и почитаемым из которых является Будда Амитабха, яп. *Амида*). И, наконец, имеет Космическое Тело Будды (*дхармакая*), являющееся ничем иным, как абсолютной и совершенной реальностью. Такое представление о Будде удовлетворяет одновременно самым разным

потребностям. Неограниченные возможности для появления Совершенного — столь же неограниченные, как и возможности самого воображения — предоставляют достаточно материала для всего пантеона Будд, которые, в конечном счете, все соединяются в природе *дхармака* одного Будды. Потребность в почитании позволила облечь блаженное тело Будды в невыразимое великолепие красоты и света; позволила наделить его бесконечной мудростью, мощью и состраданием, а его Чистую Землю представить в виде объекта устремлений всех людей. Метафизика этой буддологии является космоэстетической, а соответствующая ей антропология — мистической. Важнейшим устремлением человеческой личности должно быть достижение просветленного взгляда на мир, поскольку только просветленное существо, каковым и является Будда, способно познать совершенную реальность. В то же время, просветление означает реализацию глубин собственного «Я» — природы Будды, изначально присущей всем живым существам.

Махаяна проповедует универсальное видение мира, которое позволит в полной мере осуществить основополагающие устремления человеческого духа к единству²⁵. Среди всех религиозных практик Махаяны центральное место занимает медитация: только она одна способна помочь достижению этого единения. Стремление к культу и почитанию конкретных лиц, занимающее столь значительное место в простонародном благочестии, в сущности, является второстепенным. Во всех школах Махаяны, включая и буддизм Чистой Земли (где вера направлена на всепоспешительную силу Будды Амида), где непрерывное произнесение имени Будды вызывает медитативное и духовное состояние сознания, медитативный элемент играет более или менее заметную роль²⁶. Эзотерический элемент особенно отчетливо проявляется в тантризме, в то время как ценность медитации с наибольшей силой получила развитие в Дзэн. В сущности, Дзэн и тантризм разными путями стремятся к одной и той же цели: прорваться к более высокой, потаенной истине, обладание которой переносит просветленного в мир Абсолюта, где все — в Одном, и где Одно является Буддой.

ИСТОРИЯ БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

Хотя имеется внушительное количество исследований о Шакьямуни, раннем буддизме и Тхераваде, до сих пор не существует сводного изложения принципов и истории буддизма Махаяны. Это объясняется несколькими причинами. Исследование Махаяны продвигалось медленно, поскольку первоначально предпочтение отдавалось изучению палийского канона; кроме того, данная тема весьма запутана и сложна. Махаяна являет собой обширное и весьма разнородное поле, исторические и географические горизонты которого непросто очертить в кратком обзоре.

В сущности, исследователи подходили к Махаяне под разными углами, и им удалось прояснить многие ее аспекты. Собранного в процессе этих изысканий материала, если его упорядочить, было бы достаточно, по меньшей мере, на данном этапе, для общего исследования Махаяны. Но поскольку, к сожалению, такого исследования до сих пор никто не предпринял, нам пока

придется довольствоваться кратким обзором современных исследований, которые должны помочь нам поместить Дзэн в более широкий контекст Махаяны.

Прежде всего, следует отметить ранние буддийские школы, философские элементы которых явились предвестниками позднейшей Махаяны. Мы уже упоминали об истоках этих философских концепций. Результатом всего этого развития явились две философские системы, которые оказали мощное влияние на всю Махаяну: школа «Срединного Пути» (Мадхьямика) и «Учение о Сознании» (Виджнянавада), также именуемое «Совершенствованием в Йоге» (Йога-чара). Обе эти философские школы тесно связаны с текстами Махаяны и оформившимися позднее сектами. В окончательной форме эти школы появились довольно поздно, уже после того, как Махаяна уже в течение нескольких веков существовала в разных странах.

Школу Срединного Пути следует считать основной для всей Махаяны. В ней разработанные, типично махаянистские, идеи впервые оформились в систему, и в таком виде даже и сейчас оказывают несомненное влияние. Создание этой системы приписывается Нагарджуне, величайшему мыслителю Махаяны, уроженцу Южной Индии, который, как утверждают, жил во 2 в. н.э. В нашем беглом изложении буддизма Махаяны придется ограничиться упоминанием только нескольких ключевых положений Срединного Пути, хотя дзэнские наставники часто отсылают нас к Нагарджуне и его идеям. Как явствует из самого названия, эта школа придерживается «срединного пути» между бытием и небытием, между реализмом и нигилизмом. Она утверждает, что несмотря на «пустоту» (*шуньята*) всего сущего в этом меняющемся мире и несмотря на отсутствие всякой субстанциональности, качеств, основных признаков, утверждений, определений и рациональных заключений, остается невыразимая, конечная Реальность, узреть которую можно только глазом мудрости (*праджня*). Философия Нагарджуны предельно диалектична, и отпечаток ее лежит и на Дзэн.

Учение школы Виджнянавада или Йогачара было письменно сформулировано Асангой и Васубандху (4 и 5 вв. н.э.)²⁷, и его можно охарактеризовать как субъективный идеализм. В этом меняющемся мире абсолютно ни одна вещь (*дхарма*) не существует вне сознания. Психологический анализ ведет в философии Йогачары к признанию восьми типов сознания, из которых восьмой является наивысшим, и используется дзэнскими наставниками при описании процесса просветления. Считается, что в этой «сокровищнице сознания» (*алая-виджняна*) сосредоточены все формы реальности и все их отражения; в ней хранится единство процесса сознания. В религиозной практике эта школа использует элементы йоги, поэтому ее также называют и «совершенствованием в йоге». Склонность данной школы к эпистемологическому идеализму оказала большое влияние на Махаяну и в особенности — на школу Дзэн.

Ядро Махаяны составляют крупнейшие сутры, в которых воплощено новое религиозное вдохновение. Обильное и впечатляющее литературное наследие этих сутр сильно отличается по содержанию, но каждая из них дышит духом Махаяны. Эти получившие широкое распространение сочинения служат потребностям разных религиозных общин. В то время как в отдельных сутрах или в группах сутр затрагиваются конкретные темы, во многих отношениях они совпадают и дополняют друг на друга. Более того, одна и та же сутра

могла породить разные религиозные движения. Часто к ним имеются пояснительные комментарии, или шастры. Почти все сутры и шастры буддизма Махаяны написаны на санскрите, и это свидетельствует о том, что они восходят к индийскому буддизму. В переводах на китайский или тибетский эти тексты оказали значительно более широкое влияние в странах Восточной Азии, чем на своей индийской родине. Большинство текстов дошло до нас только в переводах. Часто сам факт их индийского происхождения представляется спорным, а во многих случаях не исключено, что китайским оригиналам было просто приписано индийское происхождение, чтобы придать большую значимость. В целом, впечатляющее литературное наследие Махаяны пользуется огромным уважением.

К сутрам Махаяны относятся также сутры и тантры эзотерического буддизма Индии и стран гималайского региона, равно как и амидаистские сутры школ Чистой Земли. Вышеупоминавшиеся сутры Праджняпарамиты являются основными для всех направлений Махаяны, поскольку они не только обосновывают авторитет самого Будды для школы Срединного Пути, но и оказали решающее влияние на многие другие школы Махаяны. В школе Виджнянавада имеются собственные сутры и трактаты, важнейшими из которых являются составленные двумя братьями: Асангой и Васубандху²⁸. Значимые для Махаяны сутры имеются также в собраниях текстов, известных как сутры «Аватамсака» («Гирлянда») и «Ратнакута» («драгоценность»). У махаянистской «Махапаринирвана-сутры» имеется аналог и в палийском каноне. Ценная своей информацией о жизни Будды, например, описанием вступления Будды в нирвану, она содержит и метафизические объяснения, помогающие понять философию Махаяны. «Суварнапрабхаса-сутра» («Сутра Золотого Блеска») пользуется особым уважением у простых людей и используется во время религиозных ритуалов. Можно было бы упомянуть еще много сутр Махаяны. В дальневосточном буддизме «священным текстом» par excellence считается «Саддхармапундарики-сутра» («Сутра Лотоса Истинного Закона»), которой в некоторых школах отводится самое почетное место и которая пользуется особым почитанием у всех буддистов.

Многие буддийские ученые в Японии посвятили всю свою жизнь изучению одной-единственной сутры. Их вклад в изучение Махаяны, равно как головоломные переводы, осуществленные некоторыми западными исследователями, заслуживают самого огромного уважения. Сутры позволяют подойти к пониманию комплексной картины Махаяны во всех ее разнообразных ответвлениях, но для этого потребовались бы огромные усилия, сотрудничество нескольких поколений ученых. Мы уже отмечали, что отдельные школы привязаны к конкретным сутрам. Из-за необычайного значения, которые эти сутры имеют в практике Махаяны, приверженность к ним разных школ заслуживает особого внимания. Поэтому ниже отдельная глава будет посвящена роли отдельных махаянистских сутр в Дзэн. Однако прежде необходимо отметить еще один подход, важный для более правильного понимания Махаяны.

В попытках дать систематический обзор историкам Махаяны также придется принимать во внимание — причем, не в последнюю очередь — процесс, в ходе которого вырастали разные ветви, которые и составляют древо буддизма. Несомненно, такая упорядоченность появилась в истории буддизма

довольно поздно. В индийском буддизме присущие Махаяне тенденции возникали и приобретали все большее значение без каких-либо сознательных попыток их структурного оформления. С расцветом Махаяны в Китае возникла яркая палитра разных буддийских школ, и все они позднее были перенесены в Японию, где в дальнейшем обогатились нитирэнзовским и некоторыми другими движениями. Первоначально очень расплывчатые, формы и организации с течением веков радикально изменялись. Уже в Китае разные школы вели довольно изолированное существование, хотя знали друг о друге и пытались устанавливать между собой контакты, о чем свидетельствуют различные споры по доктринальным вопросам. При размежевании, которое произошло в Японии, школы постепенно начали принимать отчетливо выраженные организационные формы. Однако только в период Эдо (1600—1868) этот процесс окончательно завершился. Шесть школ периода Нара (710—794) — Куся, Дзэдзицу, Санрон, Хоссо, Кэгон и Рицу — кое-как смогли выжить²⁹; некогда могущественные секты Тэндай и Сингон, монастырские комплексы которых находились в период Хэйан (794—1175) соответственно на горах Хэйи и Коя, сохранили свой престиж; а типично японский буддизм периода Камакура (1185—1333) — начиная с амидаистских, дзэнских и нитирэнзовских школ — продолжает и ныне оказывать сильное влияние на характер религиозной жизни в Японии. Эти школы (за исключением школы Нитирэн), оформившиеся в Китае и получившие распространение в Японии, включают в себя все учение Махаяны, со всем его разнообразием содержания и форм религиозной жизни. Исследование истории Махаяны можно начать и с этих школ, но тогда необходимо выяснить, какие же из сохранившихся в них элементов после долгих этапов развития восходят к изначальным корням?

В этом смысле школа Дзэн существует как лишь одна из школ Махаяны; она сама считает себя принадлежащей к этой традиции и стремится поддерживать с остальными контакты, которые порой бывали довольно тесными. То внушительное значение, которое Дзэн-буддизм имеет в Японии, не должно мешать нам понять место, которое Дзэн занимает в многогранной и богатой истории буддизма Махаяны.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Из-за двусмысленности данного термина современные буддологи, по мере возможности, избегают использования термина «Хинаяна». Почти во всех недавних исследованиях по буддизму проводится различие между примитивным буддизмом Шакьямуни, и его последующим развитием в «колесницах» и разных школах. К Регамей последовательно рассматривает доканонический буддизм, Малую Колесницу и Большую Колесницу. См. С. Regamey. «Der Buddhismus Indiens», — Christus und die Religionen der Erde, Bd. 3. Freiburg, 1951. Э. Конзе добавляет к его обстоятельному изложению истории буддизма ценную хронологическую таблицу: «The Main Dates of Buddhist History», — E. Conze. Buddhism: Its Essence and Development, с. 213ff, где первая дата в колонке, относящейся к Хинаяне, будет 246 г. до н.э. В краткой истории индийской философии Уи Хакудзю предлагает следующую хронологию: (1) первоначальный буддизм, существовавший в течение 330 лет после вступления Будды в нирвану; (2) ранний буддизм —

до 270 г. до н.э. (собор Ашоки); (3) сектантский буддизм — с 270 примерно до 100 г. до н.э.; и (4) Хинаяна и ранняя Махаяна — с 100 г. до н.э. по 100 г. н.э. Весь этот период относится к начальному этапу развития буддизма. См. Уи Хакудзю. Индо тэцугаку, с. 188ff.

2. A. Bareau. «Der indische Buddhismus»,— Die Religionen Indiens, Bd. 3. Stuttgart, 1964, с. 82. О возникновении сект в раннем буддизме см. E.J. Thomas. The History of Buddhist Thought, с. 37ff и приложение 2 о 18 школах, *ibid.*, с. 288—92; M. Walleser. Die Sekten des alten Buddhismus. Heidelberg, 1927; A. Bareau. Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule. Saigon, 1955. См перевод «Самаяхедопарачаначакра» Васумитры, сочинения школы Саутрантика, где рассматриваются восемнадцать школ: Masuda Jiryō, «Origins and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools»,— AM, 2 (1925), с. 1—78.

3. Th. Stcherbatsky. The Conception of Buddhist Nirvana. Delhi, 1977, с. 42. О Розенберге, напротив, утверждает, что «коренного различия в мирозерцании нет... Разница состоит не в теории, а в практике спасения, в которой махаяна допускает большее количество путей, ведущих к той же цели» (О. О. Розенберг: Труды по буддизму. Москва, 1991, с. 239). Нет сомнений, что по принципиальным вопросам Хинаяна и Махаяна придерживались одинаковых установок, но при всем том нельзя упускать из виду существование кардинальных различий в их теории и практике. Утверждение Щербатского попадает мимо цели, когда он заявляет: «Поэтому следует допустить, что Махаяна является совершенно новой религией, радикально отличной от раннего буддизма, что она демонстрирует столь же много точек соприкосновения с позднейшим брахманизмом, как и с собственным предшественником» (с. 41).

4. Cp. Bareau. «Der indische Buddhismus», с. 21ff, 69—72; также см. его же монографию: A. Bareau. Les premiers conciles bouddhiques.— AMG, 60 (1955).

5. «Незаметный переход от старых идей к идеям Махаяны смог произойти благодаря естественному развитию новых философских теорий в старых школах» (J. Filliozat, «Der Buddhismus»,— Manuel des études indiennes, vol. 2. Hanoi, 1953, с. 564).

6. Например, некоторые разделы сутр Праджняпарамиты, о которых подробнее пойдет речь ниже.

7. По этому поводу Д. Т. Судзуки замечает: «Следует помнить, что духовная жизнестойкость буддизма заключена не в так называемых шастрах, а в сутрах, которые являются философскими трактатами, что вполне естественно ожидать от религиозной литературы. Кто бы ни являлся составителями сутр, они [сутры] являются подлинным выражением глубочайшего духовного опыта, накопленного человечеством, и в данном случае представленного через индийское сознание». См. предисловие к книге: Betrice Lane Suzuki. Mahāyāna Buddhism. London, 1948, с. xxx. Наше исследование служит подтверждением этой точки зрения.

8. В учении Махаяны различается три колесницы: внимающих голосу (*шравака*), тех, кто пробудился только для себя (*прагьякабудда*), и просветленных (*бодхисаттва*).

9. См. Thomas. The History of Buddhist Thought, с. 167.

10. Самое полное описание встречается в «Дашабхумика-сутре», одной из Аватамсака-сутр. В главе под таким же названием в «Махавасту» десять стадий (*бхуми*) совершенствования бодхисаттвы объясняются с позиций Тхеравады. Два иероглифа, которыми в китайском переводе обозначено название «Махавасту» означают буквально «великое деяние» или «великое событие», под которым подразумевается просветление Шакьямуни. По поводу учения об идеале бодхисаттвы см. объемистую японскую работу:

Ниси Ёсио (ред.). Дайдзё босацудо—но кэнкю [Исследование пути бодхисаттвы в Махаяне]. Киото, 1968. Мое краткое изложение десяти стадий бодхисаттвы основывается на описании в «Дашабхумика-сутре». См. Thomas. The History of Buddhist Philosophy, с. 205—210. Филлиоза (Filliozat, «Der Buddhismus», с. 571—572) приводит описание этих же стадий по «Махаяна-сутраланкара».

11. В палийском каноне приводится список десяти совершенств, который отличен от десяти совершенств в Махаяне. См. Filliozat. «Der Buddhismus», с. 555.

12. См. B. L. Suzuki. Mahāyāna Buddhism, с. 60. Cp. W. E. Soothill & L. Hodous. A Dictionary of Chinese Buddhist Terms. London, 1937, с. 51. На это же указывают и китайские иероглифы, использованные для транскрипции этих двух санскритских терминов.

13. Так переводит это слово Конзе (E. Conze. Buddhist Wisdom Books: The Diamond Sūtra, The Heart Sūtra. London, 1970, с. 52).

14. Об этой сутре (Aṣṭasahasrikā—prajñāpāramitā Sūtra) см. E. Conze. The Prajñāpāramitā Literature. The Hague, 1960, с. 51—57.

15. E. Conze, tr. The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary. Bolinas, Cal., 1975, с. 16:311, с. 196.

16. E. Conze. The Perfection of Wisdom, 16:310, с. 195.

17. E. Conze. The Perfection of Wisdom, 2:35, с. 97. Также эта цитата приведена в кн.: D. T. Suzuki. Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra. London, 1930, с. 95.

18. Essays III, с. 75—331; вышеприведенная цитата встречается на с. 322.

19. Вольный перевод Судзуки в его Essays III, с. 325.

20. Essays III, с. 268.

21. См. Thomas, the History of Buddhist Thought, с. 31ff. Среди буддологов получила признание теория о том, что переход к Махаяне произошел в рамках секты махасангхиков. Баро видит в этой школе «онтологическое учение, которое... близко доктрине Махаяны...» (Bareau. Der indische Buddhismus, 93.). Он считает возможным обнаружить в этой группе «источники основополагающих принципов учения Махаяны» (с. 108).

22. См. Bareau. Der indische Buddhismus, с. 120—21.

23. В своем описании пути бодхисаттвы Томас обращает внимание на основное отличие положений буддизма от западного доцетизма. Он пишет: «Оно отличается от гностического доцетизма, в котором преимущественно божественное воспринималось просто как проявление человеческого. В индийской философии никогда не проводилось фундаментального различия между человеческим и божественным». Томас применяет эту концепцию и к буддизму (Thomas. The History of Buddhist Thought, с. 203).

24. Почти во всех работах по буддизму Махаяны объясняется учение о трех телах (*трикая*) Будды: см. например, Bareau. Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule, с. 150ff. В японском исследовании, озаглавленном «Буссин—рон но тэнкай» [Развитие учения о телах Будды], Р. Хабито рассматривает исторический процесс, который привел к отождествлению Будды с Дхармой. По его утверждению, Шакьямуни постиг Дхарму, и по мере того, как все больше учеников верили в него, начал обладать Дхармой как «телом». В толковании махасангхиков этот аспект Дхармы отчетливо проявился в образе Будды. В школах Махаяны окончательная форма учения о трех телах Будды выкристаллизовалась после промежуточной стадии, когда признавалось только два тела Будды. См. работу Хабито в СК 52 (1978), с. 1—21.

25. По этой причине последователи Махаяны описывают свое учение как «глубокое», противопоставляя его «мелкому» учению Хинаяны. См. Уи. Индо тэцугаку, с. 160.

26. Ср. исследования Судзуки: «The Koan Exercise and the Nembutsu» — Essays II, с. 115—162; также см. мою работу: H. Dumoulin. Östliche Meditation und christliche Mystik, с. 204—208.

27. Точные даты жизни братьев Асанга и Васубандху неизвестны. Если учителем Асанги был Майтреянатха — а в этом случае он может считаться подлинным основателем школы — то можно считать, что эта школа возникла в четвертом веке. См. A. Bareau. «Der indische Buddhismus», с. 125. О происхождении идеализма школы Йогачара см. L. Schmithausen. «Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus», — ZMR 57 (1973), с. 161—186.

28. О сочинениях школы Йогачара см. Bareau. «Der indische Buddhismus», с. 139ff.

29. Эти шесть сект перечисляются нами в соответствии с традиционной японской буддийской историографией. На самом же деле эти секты были «школами» только в узком смысле — они являлись группами для изучения определенных трактатов. См. W. Gundert. Japanische Religionsgeschichte. Tokyo, 1935, с. 41—52; ср. с. 35—36, 38ff.1

Глава 4

МАХАЯНИСТСКИЕ СУТРЫ И ДЗЭН

ДУХОВНЫЙ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ ДЗЭН

Предпринятое в предыдущей главе объяснение основных элементов Махаяны должно помочь нам поместить одну из школ этого направления — Дзэн, с характерной для нее практикой медитации — в более широкий контекст. Подчеркивая независимый путь становления Дзэн, Д. Т. Судзуки был вынужден признать, что «несомненно, основные положения Дзэн взяты из буддизма, и его нужно воспринимать как закономерное развитие последнего»¹. Возникший на буддийской почве, организовавшийся и вскормленный ее несколькими ветвями, прежде чем превратиться в отдельную школу, Дзэн, в том виде, как он известен в странах Дальнего Востока, принадлежит к традиции Махаяны.

Чтобы выявить духовный и интеллектуальный контекст Дзэн, следует обратить внимание на крупнейшие сутры Махаяны, которые по духу особенно близки Дзэн. В этих сутрах провозглашаются новые духовные идеалы и предлагаются мощные стимулы для философских размышлений. В ранних, более академичных по духу сочинениях Судзуки, содержится обильный материал о взаимосвязях между Дзэн и сутрами Махаяны². На первоначальном этапе в западных работах о Дзэн этому обстоятельству не придавалось особого внимания; долгое время восторг перед ранними китайскими наставниками, о которых говорится в хрониках и сборниках коанов, мешал обратить внимание на индийские сутры.

Двумя важнейшими составляющими компонентами Дзэн являются сутры Махаяны, которые составляют его религиозно-философскую основу, и китайская духовность — источник характерного для Дзэн динамизма. При любой попытке понять духовную сущность Дзэн следует принимать во внимание оба этих фактора. Только после того, как китайские дрожжи были добавлены к буддизму Махаяны, начался процесс брожения, в результате которого и появился Дзэн. В этой главе мы рассмотрим значение для Дзэн некоторых сутр Махаяны.

«ПРАДЖНЯПАРАМИТА» —

СУТРЫ СОВЕРШЕННОЙ МУДРОСТИ

Мы уже упоминали сутры Совершенной Мудрости (*праджняпарамита*), когда в предыдущей главе говорили об основных элементах буддизма Махаяны. Идеал бодхисаттвы, являющийся одним из основных положений Махаяны в этих сутрах, составляющих основу учения о Среднем Пути

(Мадхьямика), становится центральным. Эти сутры оказали влияние практически на всю философию буддизма Махаяны, но они же наложили сильный отпечаток и на школу Дзэн.

Как явствует уже из самого их названия, эти сутры имеют отношение к совершенной мудрости, и превозносят праджня, о которой там говорится как о матери всех будд и бодхисаттв, источнике всех заслуг и окончательного освобождения. В основном из этих текстов — в сутре из восьми тысяч строк — мудрость превозносится в самых возвышенных выражениях: «она достойна почестей», «великолепны все ее творения», «чиста она, и ничто на свете не сможет ее запятнать», «слепым она приносит свет, и тогда исчезают все страхи и тревоги», «в ней мы можем обрести защиту», «сокрушить ее невозможно», «она является противоядием против рождения и смерти»³. В этих сутрах подчеркивается важность мудрости для достижения спасения. Именно мудрость приводит в движение колесо учения. Поэтому новое учение школы Мудрости считается в традиции Махаяны «вторым поворотом колеса Дхармы», который по своему значению уступает только первой проповеди Шакьямуни.

В сутрах Праджняпарамиты благовестие Будды также утверждается подчеркиванием роли молчания в качестве наивысшего и наиболее ценного его выражения. Всеобъемлющая и всепроникающая мудрость глубока, непостижима и невыразима, находится за пределами любых слов и понятий. Но важнее всего, что мудрость зрит через «пустотность» (санскр. *шуньята*, от которого образовано прилагательное *шунья* — «пустой»; яп. *ку*) всех вещей (*дхарма*). Все сущее всегда «пусто». Широкая сфера значений, охватываемых этим словом, встречающимся во всех сутрах, предполагает, что, пытаясь ухватить его смысл, следует руководствоваться скорей чувством, чем определениями. В «Сутре Сердца», самой краткой из сутр категории Праджняпарамиты, мудрость соотносится с пятью *скандхами*, составляющими элементами всех живых существ и всего содержащегося в них. Эту сутру ежедневно декламируют в дзэнских и прочих махаянистских храмах, нередко повторяя ее три, семь или даже большее число раз. Произносимые приглушенными голосами звуки эхом разносятся по полутемному залу: *ку-ку-ку* — «пусто-пусто-пусто». Подобно тому, как хинаянистские монахи медитируют на омерзительных объектах (*камматхана*), так и обычные японские женщины повторяют слово *пустой*, чтобы постичь непостоянство и несубстанциональность этого преходящего мира — что является необходимой предпосылкой для продвижения по пути религиозного спасения⁴.

Понятие пустоты не является оригинальным достоянием Сутр о Совершенной Мудрости. В Абхидхарме термином *шунья* обозначается *духкха* («страдание» в самом всеобъемлющем смысле)⁵, и постижение «пустотности» является одним из «врат освобождения»⁶. В сутрах Мудрости упор делается на том, чтобы показать, в чем состоит учение о пустотности «изначальной природы» (*свабхава*). Свободные от всякой изначальной природы, не обладающие никакими качествами или формами, вещи являются такими «как они есть» — то есть они «пусты». Поэтому пустотность равнозначна «таковости» (*татхата*), и поскольку все вещи пусты, они и одинаковы. Все, что можно обозначить словами, пусто и одинаково. Одинаковость (*самата*) присуща всем материальным и физическим вещам, составляющим весь этот становящийся

мир, который противостоит невыразимой в словах нирване. В пустотности нирвана и сансара представляются одинаковыми. Тожественность пустотности, таковости и одинаковости пронизывает все царство Дхармы (*дхармадхату*). Подобно миру Дхармы, Совершенная Мудрость беспредельна и несокрушима⁷. В этом учение о мудрости достигает своей вершины⁸.

Для Дзэн особое значение имеет то обстоятельство, что в Совершенной Мудрости проявляется сущность просветления. Просветление в качестве синонима для пустотности и таковости⁹ не являет собой ни существования, ни не-существования; его невозможно описать или объяснить. «Просто путь — это просветление; просто просветление — это путь»¹⁰.

Хотя утверждения в основных ранних текстах литературы Праджняпарамиты открыты для трансцендентного понимания, но мудрость — даже когда она отождествляется с пустотностью, таковостью, одинаковостью, миром Дхармы и просветлением — остается в состоянии неопределенности. Она прикасается к миру Абсолюта, но сама не является чем-то абсолютным. Ламонт в своем монументальном исследовании и переводе одного из самых основополагающих текстов дальневосточного буддизма приходит к такому заключению:

Совершенная Мудрость не является понятием метафизического порядка; не является она и реальным Абсолютом, к которому можно стремиться. Это скорей духовное состояние... Пребывающую за пределами бытия и не-бытия, лишённую каких-либо свойств, Совершенную Мудрость невозможно ни подтвердить, ни отрицать: это великолепие, в котором нет ничего недостаточного...¹¹

Содержание сутр о Мудрости по преимуществу религиозное. Но движение Праджняпарамиты, которое возникло как протест против раннебуддийских философских школ¹², было направлено на то, чтобы привести в существующую картину философские размышления. Более того, сама атмосфера буддийских монастырей того времени была пропитана философией. На основе сутр Праджняпарамиты сформировалась школа Срединного Пути, которая почти полностью унаследовала их философию. Следовательно, философские трактаты этой школы следует читать с учетом данных сутр, что помогает нам глубже понять и священные тексты. Но, в любом случае, основным остается религиозное содержание, а его можно постичь только при помощи медитации. И все же философские соображения, когда в игру вступают диалектика и парадоксы, способны привести в медитацию особую религиозную искру.

Несмотря на многочисленные исследования трудов Нагарджуны, основоположника и величайшего мыслителя школы Срединного Пути, многое остается сокрытым от нас мраком. Остаются нерешенными вопросы критики текстов, когда речь идет об авторстве трактатов Мадхьямики¹³; даже в текстах, бесспорно принадлежащих Нагарджуне, в первую очередь — «Муламадхьямакарика», содержатся замысловатые стихи, которые затрудняют их истолкование¹⁴. Если мы сосредоточим внимание на доктринальных проблемах, общих для сутр Мудрости и трактатов Мадхьямики, то окажется, что обе школы придерживаются метода дидактического отрицания. Выдвигая ряд

внутренне противоречивых противопоставлений. Нагарджуна опровергает все логические утверждения, которые можно свести к следующим четырем:

Все вещи (*дхарма*) существуют: утверждается бытие и отрицается не-бытие.

Все вещи (*дхарма*) не существуют: утверждается не-бытие и отрицается бытие.

Все вещи (*дхарма*) и существуют, и не существуют: одновременное утверждение и отрицание.

Все вещи (*дхарма*) ни существуют, ни не существуют: нет ни утверждения, ни отрицания.

При помощи этих четырех возможных вариантов (*чатушкоттика*: утверждение, отрицание, двойное утверждение, двойное отрицание) Нагарджуна отбрасывает все категоричные точки зрения и намечает средний путь между бытием и не-бытием¹⁵. Наиболее вероятно, что восемь отрицаний, представленных в китайском стихотворном тексте, также восходят к Нагарджуне: нет ни разрушения, ни созидания; ни уничтожения, ни постоянства; ни единства, ни различия; ни прихода, ни ухода¹⁶.

Метод Нагарджуны по принципу *reductio ad absurdum* (*прасанга*) граничит с глобальным скептицизмом или нигилизмом¹⁷. Именно так часто и воспринимают его философию. Однако современные комментаторы настойчиво предупреждают против подобной интерпретации¹⁸. К сожалению, мы до сих пор не имеем удовлетворительного изложения философии Нагарджуны. Подобно Будде, Нагарджуна уклонялся от ответов на основные метафизические вопросы. Объяснения положительных утверждений в его философской терминологии — исключительно отрицательные. «Таковость» и «одинаковость» тождественны «пустотности»; «истина в наивысшем смысле» (*прамартха-сатья*), отличающаяся от преходящей истины феноменального мира (*самврити-сатья*), является «невыразимой в словах, непостижимой мыслью...»¹⁹ Ни один мыслитель после него с такой настойчивостью не хранил молчания по вопросу о сущности реальности. «Истинная сущность... невыразима в словах, поскольку подлинная сущность вещей, равно как и нирвана, лежит за пределами человеческого знания и поэтому ее вообще невозможно передать словами»²⁰.

Возможно, философию Нагарджуны следует воспринимать с позиций негативной теологии. Подобный подход является вполне оправданным, поскольку его философия вошла в учения сутр Совершенной Мудрости. Как и в случае с Платоном, в основе учения Нагарджуны ощущается присутствие интуитивного опыта, хотя, в отличие от неоплатоников, он хранил по поводу такого опыта неизменное молчание.²¹ Подтверждением такой точки зрения может служить и то, что во всех школах Махаяны Нагарджуну почитают как великого религиозного деятеля, а во многих случаях даже как бодхисаттву. Не только в школе Дзэн, но также в тантрических направлениях и в общинах, поклоняющихся Амитабхе, Нагарджуна считается одним из патриархов. Хотя в Дзэн высоко ценится его диалектическое наследие, но более популярен он в роли религиозного подвижника.

Среди позднейших сутр Праджняпарамиты особое значение в школе Дзэн придается «Алмазной сутре» и «Сутре Сердца». Как уже отмечалось, в

культовых практиках «Сутра Сердца» занимает первостепенное место. Судзуки считает, что завершающая эту сутру магическая формула сама по себе является коаном.²² В краткой версии этой сутры (она состоит только из восемнадцати строк), он усматривает напоминающее коан предварение к будущему просветлению.

Основная причина симпатии последователей Дзэн к «Алмазной сутре» заключается в той легкости, с которой там применяются парадоксы. В этой сутре неоднократно с разных сторон истолковывается парадокс «не-существования».

То, о чем Татхагата учил как об обладании признаками, это на самом деле не-обладание не-признаками. Поэтому и у Татхагаты не-признаки следует воспринимать как признаки.

Татхагата говорил о «груде заслуг» как о не-груде. Потому что Татхагата учил, что особые дхармы Будд вовсе не являются особыми дхармами Будд.

Именно то, о чем Татхагата учил как о запредельной мудрости, как раз и означает, что он учил о не-запредельной мудрости.

Татхагата учил об этом как о высшем (*парама*) совершенстве (*парамита*). И о том же самом, о чем Татхагата учит как о высшем совершенстве, учат и Блаженные Будды.²³

Отрицания в «Алмазной сутре», как и в целом в Дзэн, предназначены помочь обретению интуитивного знания. В. Гундерт считает, что с дзэнских позиций «подобное отрицание, которое на самом деле является наивысшей формой утверждения... типично для стиля сутр Совершенной Мудрости, особенно для „Ваджраччхедики“ — „Алмазной сутры“». ²⁴ Сутры Мудрости предназначены для того, чтобы подвести к религиозному опыту, когда становится возможным проникнуть в пустотность всех вещей и постичь их таковость, что равнозначно рассеиванию мрака и появлению первых проблесков света. Подобно тому, как пустота невыразима и безмерна, не возрастает и не убывает, точно также не возрастает и не убывает таковость — «это беспредельное и совершенное озарение».²⁵ Пустотность, таковость и Совершенная Мудрость стоят в одном ряду, возвышаясь над процессом перемен и подготавливая к вступлению в трансцендентный мир.

Не случайно школа Дзэн считает себя правомочной наследницей учения о Совершенной Мудрости. Хуй-нэн, шестой дзэнский патриарх, достиг Великого Просветления, услышав стихотворные строки из «Алмазной Сутры»: «Пусть твое сознание воспрянет, ни на чем не останавливаясь».²⁶ С той поры «Алмазная Сутра» оставалась его излюбленным сочинением.

В антологии «Мумонкан» имеется коан, где рассказывается, как Дэ-шань Сюань-цзянь, «в поисках Дао» отправился в Южный Китай, прихватив с собой увесистый комментарий к «Алмазной Сутре». По пути он повстречал старуху и попросил у нее еды, чтобы подкрепиться. Она направила его на правильный путь вопросом: «В вашей сутре говорится, что прошлое сознание нельзя постичь, настоящее сознание нельзя постичь, будущее сознание нельзя постичь. Какое же сознание вы собираетесь подкрепить, почтенный?». Дэ-шань обомлел. Вечером того же дня при беседе с наставником Лун-танем он достиг

Великого Просветления, после чего на следующее утро сжег свои комментарии к сутре. Какой прок стал ему от писаний? «Если даже постичь все туманные учения, это будет подобно лишь крошечному волоску, брошенному в безграничное пространство. И если удастся даже ухватиться за самую сердцевину земли, это будет не более, чем капля воды, упавшая в море».²⁷ Личный опыт превосходит любую мудрость, полученную из сутр.

В духовной и интеллектуальной атмосфере Дзэн отрицания и парадоксы расцвели особенно пышно. В состоянии просветления все вещи осознаются «как они есть», т. е. в их таковости. Дзэнские наставники оказывают бесценную помощь в том, что Судзуки верно определил как «обращение с праджня».²⁸

АВАТАМСАКА (ХУАЯНЬ) — УЧЕНИЕ О ВСЕОБЩНОСТИ

Характер и окраску Дзэн во многом определяют сутры Аватамсака и возникшая на их основе китайская школа Хуаянь (яп. *Кэгон*). Объемистая «Аватамсака-сутра» (кит. *Хуаянь-цзин*; яп. *Кэгонкё*), известная нам в основном в трех китайских переводах: соответственно в шестидесяти, восьмидесяти и сорока книгах — в сущности, представляет собой компиляцию из нескольких первоначально независимых текстов, самый ранний из которых — «Даша-бхумика-сутра» — может восходить к 1 в. н.э. Сведение воедино этих разнородных текстов, вероятно, завершилось только к середине 4 века, т. е. незадолго до проникновения этого текста в Китай, где в период с 418 по 421 г. Буддхабхадра и другие осуществили перевод шестидесяти книг. Именно этот текст и является каноническим в школе Хуаянь.²⁹ Во второй, расширенной версии (в восьмидесяти книгах), которую на китайский перевел Шикшананда (659—699), содержатся более подробные объяснения и добавления к тексту в шестидесяти книгах.³⁰ Китайский перевод в сорока книгах (также известный как «Гандавьюха-сутра»), является сочинением буддийского монаха по имени Праджня. Хотя оно было составлено независимо от двух предыдущих сутр, в нем, в основном, содержится тот же самый материал, и его оригинал дошел до нас на санскрите.³¹ Санскритское слово *аватамсака* означает «гирлянда» или «венок»; название китайской школы Гандавьюха состоит из слов *ганда* (кит. *хуа*) со значением «цветок» и *вьюха* (кит. *янь*) со значением «украшение».

Аватамсака-сутры явились результатом творчества двух школ Махаяны: Мадхьямака и Йогачара. В этих сутрах нашли свое воплощение метафизика пустоты (*шуньята*) и учение о «только-сознании» (*виджняптиматра*). Тем не менее, в Аватамсака-сутрах содержится более подробные объяснения и другое, которое сильно повлияло на Дзэн. Хотя сутры Мудрости и учение о Только-сознании привели в Индии к возникновению разных философских школ, Аватамсака-сутры не имеют аналогов ни в какой другой индийской школе Махаяны. Только после того, как был завершён перевод основных сутр, в Китае сформировалась школа Хуаянь. Патриархи этой школы были современниками ранних китайских последователей Дзэн.

Школа Хуаянь занимает заметное место в буддизме Махаяны. Согласно традиции, в течение первых трех недель после достижения им Великого Просветления Шакьямуни произнесил проповедь, которая и записана в этой сутре. Но поскольку его слушатели были неспособны постичь глубокий смысл его поучения, впоследствии он начал давать наставления в выражениях, более доступных пониманию тех, кто еще не был готов для восприятия более глубоких учений. Противопоставляя свое учение другим школам, последователи Хуаянь называют его «полным» или «совершенным», а свою сутру объявляют «царем всех сутр». Судзуки особо подчеркивает родство Хуаянь и Дзэн. Для него «Дзэн — это практическое завершение буддийской мысли в Китае, а Хуаянь — ее теоретическая вершина. Оба этих учения взаимосвязаны таким образом, что философия Дзэн — это Кэгон (Хуаянь), а учение Кэгон приносит свои плоды в жизни по Дзэн».³²

Насыщенная символической образностью и поразительные сравнения в Аватамсака-сутрах являются теми краеугольными камнями, на которых в наиболее полной форме возникло щедро украшенное здание Махаяны, в основании которой лежит праджня-знание о пустотности и одинаковости. Их основная идея — это единство в многообразии: Все — в Одном, Одно — во Всем. Все сливается в единое целое. Во всеобщности реальности нет никаких различий. Японский историк религии Анэсаки Масахару назвал такой взгляд на мир, когда космос воспринимается как священный, как «сияющая жемчужина», как «вселенская реальность Будды» — «космотеизмом».³³ Всеобщая буддовость реальности и составляет религиозное содержание сутр Аватамсака.

В этих сутрах содержатся весьма впечатляющие аналогии, которые стали общим достоянием Махаяны: капля воды едина с морем, в песчинке содержится весь мир.

В каждой песчинке этих миров —
Бесчисленные миры и будды.
На кончике каждого волоска на теле Будды
Проявляются неопишуемые Чистые Земли.
Все неопишуемые, бесконечные земли
Собраны на кончике одного волоска [Будды].³⁴

Эта сутра пытается дать описание принципиально неопишуемой бесконечности мира Будды, и для этого прибегает к астрономически огромным цифрам. Реальность невыразима, непостижима, невообразима, неопишуема. Бесконечная повторяемость этих миров должна продемонстрировать не только беспредельность времени и пространства, но также и невыразимость знания и опыта Будды, обретенного им в состоянии *самадхи*. В отличие от сутр Праджняпарамиты, сутры Аватамсака предлагают «негативную теологию», выходящую из самого богатства буддийской реальности.

Важной для этих сутр темой является относительность и взаимопроникновение всех уровней реальности. Одной из самых известных иллюстраций пространственного взаимопроникновения всех вещей является объяснение, которое третий патриарх Хуаянь — Фа-цзан (643—712) дал императрице У.³⁵ В императорском дворце Фа-цзану был отведен отдельный зал, где стены, потолок и пол были покрыты зеркалами, а в центре, рядом с зажженным

факелом, он установил изображение Будды. Императрица увидела освещенное изображение не только во всех зеркалах комнаты, но также и в бесчисленных отражениях зеркал в зеркалах. Это впечатляющее зрелище так ее потрясло, что она поняла его символический смысл. Однако Фа-цзан объяснил ей, что хотя данная аналогия позволяет через зеркала уловить бесконечное взаимопроникновение всех вещей в пространстве, но она не отражает такого же взаимопроникновения в любой момент времени, и, разумеется, не показывает одновременности и неразделимости пространства и времени.

Другим примером из сутры является сравнение с сетью Индры. Над дворцом Индры висит сеть, изготовленная из драгоценных жемчужин. Тот, кто завладеет одной из этих жемчужин, сразу завладевает ими всеми; тот, кто смотрит на одну жемчужину, смотрит сразу на них всех.³⁶ Другими красочными образами иллюстрируется взаимопроникновение всех вещей. Этот принцип взаимозависимости распространяется не только на явления непостоянного мира сансары, но, принимая во внимание взаимопереходимость сансары и нирваны, и на всю реальность.

В сутрах Аватамсака вселенская реальность Будды представлена в образе башни, которую Будда грядущего — Майтрея показывает молодому страннику Судхане.³⁷ Башня символизирует собой вселенского Будду Вайрочана, мир Дхармы (*дхармадхату*), а также космическое тело Будды (*дхармакая*). Наставляемому Майтреей Судхане позволяется войти в башню, где он видит, что

предметы расположены таким образом, что между ними более не существует разделенности, поэтому они все слиты воедино, но при этом ни один из предметов не утрачивает своей индивидуальности, поскольку образ поклоняющегося Майтрее отражается в каждом из этих предметов, причем это происходит не только в каких-то конкретных помещениях, но и по всей Башне, так что там наблюдается всеприсутствующее взаимное отражение всех образов.³⁸

Единство во всеобщности позволяет каждой конкретной единице феноменального мира проявлять свою неповторимость, хотя ничто не обладает отличительной сущностью.

Мир Дхармы можно постичь только через непосредственный опыт. Всякий, кто вошел в башню Будды, достигает совершенного просветления. Как явствует из истории о паломничестве Судханы, представшее ему в башне видение позволяет преданному ученику постичь всю реальность полной, неограниченной мощи Будды. Линия, разделяющая время и пространство, становится расплывчатой. Для Просветленного весь мир заключен в пылинке, а вечность — в данном мгновении. Величественное строение Боробудур на Яве представляет собой зримое воплощение мира Будды в сутрах Аватамсака.

В китайской школе Хуаянь смелый символизм Аватамсака-сутр был облечен в философские понятия. Вершиной философской метафизики данной школы является принадлежащий первому патриарху Ду-шуню (557—640) «Трактат о созерцании Дхармадхату».³⁹ Третий патриарх Фа-цзан считается вторым основателем этой школы. Под его руководством это учение выросло и приобрело широкую известность. Цзун-ми (780—841), который в традиции Хуаянь считается пятым патриархом, был одним из наиболее известных

деятели китайского буддизма. В дзэнской генеалогии он известен как глава одной из наиболее процветавших школ своего времени.⁴⁰ Следуя пути просветления, он считал учение Кэгон высочайшим проявлением буддийской мудрости. Это явствует из многих его сочинений, в первую очередь — «Трактат о происхождении гуманности», который и поныне усиленно изучается и используется в качестве введения в буддийскую философию. Фа-янь, основатель одного из «пяти домов» китайского Дзэн, особо подчеркивал основной принцип метафизики Кэгон: тождественность в различии и различие в тождественности. В период Сун внутренняя близость Дзэн к Кэгон привела к полной ассимиляции последнего китайскими дзэнскими наставниками. В Японии и по сей день сутры Аватамсака и метафизика Кэгон пользуются неослабевающим вниманием.

Специфическое отношение последователей Дзэн к миру природы постоянно поддерживается космоистическим отношением к миру в целом, которое так великолепно представлено в сутрах Аватамсака. Религиозная убежденность в божественном единстве мира позволяет стремиться к постижению глубочайших основ бытия через слияние с природой. Природные явления, подчиняющиеся смене времен года, передают свой ритм и духовным событиям. С умилением следит юный послушник за соколом, кружащим над горной вершиной, на склоне которой стоит монастырь. Всякое живое существо, даже самое крошечное создание, преисполнено значимости, поскольку даже в самом маленьком из них во всей полноте содержится тайна. Почтительность перед святостью мира присутствует во всех произведениях искусства, созданных под влиянием Дзэн, и им пропитана вся древняя японская культура. По этим религиозным маякам и следует постигать преклонение японцев перед природой. А вернее, в конечном счете, именно в таком отношении к природе коренятся и все вытекающие из этого несоответствия и ограничения, в основе которых лежит почти неизбежное стремление к пессимистическому натурализму.

Взаимоотношения между Кэгон и Дзэн в Японии будут предметом дальнейшего рассмотрения. Как уже отмечалось, в сутрах школы Кэгон присутствует идеалистическая концепция философии Йогачара. Будда — это сознание. Феноменальный мир сам по себе не обладает никакой природой. Реальность всех вещей является порождением сознания. Дзэн смог достичь высшей степени духовности, что нашло отражение в образе жизни его последователей; иногда эта тенденция проникала в японскую культуру и искусство. Дзэнские художники никогда не изображали конкретные вещи в их голой материальности. Их изящные рисунки тушью скорее приоткрывают духовную сущность, не упуская из вида объективности изображаемого. Изображенные таким образом предметы выделены так, что их сущность — сознание или дух — могут проявляться через них, поскольку истинная реальность — это принадлежность духа, а в них — то дух и воплощен. Благодаря духовному прозрению восточное сознание способно выйти за пределы «объективности и абстракций, которые для нас являются взаимоисключающими противоположностями или полюсами напряжения». Поэтому, даже в образе, вырванном из эмпирического, феноменального мира, может быть в изобилии представлена конкретная реальность»⁴¹.

ВИМАЛАКИРТИ: ОТВЕТ МОЛЧАНИЕМ

«Сутра о Вималакирти», которая уводит нас во времена Шакьямуни, представляет собой поразительное выражение духа и учения Махаяны. Центральный персонаж этой сутры — мирянин по имени Вималакирти, который никогда не принимал монашеского пострига, но достиг высокой стадии просветления и вел жизнь по принципам бодхисаттвы. Мы не можем с уверенностью сказать, на самом ли деле Вималакирти или его прототип принадлежал к числу учеников Шакьямуни. Имя его означает «Безупречная Чистота». В сутре нам предстает идеальный образ бодхисаттвы, и при помощи проникновенного описания преимуществ пути бодхисаттвы над путем ученика (*шравака*) буддистам-мирянам предлагается удобный образец для подражания.

«Сутра о Вималакирти» — а ее полное название «Вималакирти-нирде-ша-сутра» (Сутра об учении Вималакирти) — является одной из самых ранних буддийских сутр и возникла она не позднее 2 в. н.э.⁴² Можно предположить, что ко времени ее возникновения основные тексты Праджняпарамиты уже существовали. В «Сутре о Вималакирти» содержатся те же положения о пустотности, которые присутствуют в сутрах Мудрости, и она принадлежит к ранним образцам философии Срединного Пути. Сознание воспринимается не в идеалистической трактовке, как в традиции Йогачара, а как «не-сознание».⁴³

«Сутра о Вималакирти» переводилась на китайский чаще, чем какая-либо другая сутра. Особенно известны переводы Кумарадживы (350—409) и Сюань-цзана (600/2—664).⁴⁴ Хотя более поздний перевод был сделан с версии, где эта сутра представлена в своей наивысшей форме, именно в переводе Кумарадживы она получила наибольшую известность на Дальнем Востоке. Самым известным ее толкователем в Японии был принц-регент Сётоку-тайси (574—622). Эту сутру также неоднократно переводили на тибетский, равно как и на другие центральноазиатские языки. Краткая версия этой сутры известна на Западе в четырех английских переводах, а также в переводах на французский и немецкий.⁴⁵

В Китае «Сутра о Вималакирти» принадлежит к традиции, которая тянется от сутр Праджняпарамиты к Дзэн. Эта сутра отличается приверженностью к парадоксам и отрицательным утверждениям. Некоторые места, где говорится о медитации и просветленной мудрости, по своему духу, несомненно, близки Дзэн. В третьей главе описывается сцена, в которой содержится суть учения данной сутры. Будда предлагает послать одного из своих учеников к Вималакирти, который ранее уже направил к своему учителю пятьсот достойных юношей. А тот тем временем лежит больной у себя дома. Однако его болезнь — это «хитрая уловка» (*упайя*), цель которой — привлечь в свой дом больше посетителей, дабы он мог там их наставлять. В задачи ученика, которого Будда туда направляет, входит осведомиться о состоянии здоровья почтенного мирянина, но те, кому это предлагается, один за другим отказываются, ссылаясь на свой предыдущий неудачный опыт, когда Вималакирти укорял их за неверное истолкование буддийского учения. Исходя из своего понимания учения о *шуньяте*, Вималакирти поочередно объяснял ученикам —

в этом и состоит основное содержание данной главы — смысл правильной медитации, правильных молитв и учения, как правильно просить и получать милостью, о правильном раскаянии и правильном обретении заслуг.

Для нас важнее всего его встреча с Шарипутрой, первым из упоминаемых в сутре. Шарипутра излагает полученное им от Вималакирти объяснение правильного пути медитации:

Когда я сидел в лесу под деревом в молчаливой медитации, ко мне подошел Вималакирти и сказал: «Для медитации совсем не обязательно сидеть. Если не проявлять свое тело в трех мирах (чувственных желаний, форм и бесформенности), это и будет медитацией. Не выходить из сосредоточения, когда затухают все внутренние функции, но при этом вести себя достойно,— это и будет медитация. Не покидать пути учения, но при этом заниматься в мире своими привычными делами,— это и будет медитация. Не позволять себе тревожиться по поводу всевозможных дурных намерений, но вместо этого прибегать к тридцати семи средствам, ведущим к просветлению,— это и будет медитация. Не отсекай волнений, но при этом вступить в нирвану,— это и будет медитация. Всякий, кто именно так сидит в медитации, обретает печать Будды».⁴⁶

Далее в сутре говорится о том, что Шарипутра лишился дара речи и ничего не мог ответить. В вышеприведенном отрывке противопоставляются формы медитации в традиции Махаяны и в палийском каноне.⁴⁷ С позиций Дзэн, некоторые из характеристик этой новой — хотя, возможно, и близкой к первоначальной — формы медитации представляют особый интерес. Просто сидеть неподвижно оказывается недостаточным. При динамичной, бесцельной медитации в Махаяне обыденная деятельность и повседневные ценности впадают в глубочайшее состояние сосредоточения. Когда речь идет о тридцати семи ведущих к просветлению средствах, тем самым подчеркивается приверженность сутры традициям, в то время как Дзэн совершает здесь резкий скачок. Самым поразительным среди вышеприведенных рассуждений является утверждение о том, что не следует устранять волнения. По поводу этого места у переводчиков нет единого мнения.⁴⁸ Как следует из ясного и недвусмысленного перевода Кумарадживы, для того чтобы достичь просветления, совсем не обязательно очищать сознание от того, что его волнует. Это в точности совпадает с позицией Хуй-нэна, Шестого Патриарха китайского Дзэн, и его учеников. На расхождении по этому вопросу среди китайских последователей Дзэн мы остановимся подробнее позже.

Замечания Вималакирти о правильном пути медитации вплотную подводят нас к медитационной практике в Дзэн. Там, где «Сутра о Вималакирте» достигает наивысшего накала, влияние Дзэн представляется бесспорным. Бодхисаттва мудрости Манджушри вопрошает собравшихся бодхисаттв, что значит, когда бодхисаттва вступает в мир не-дуальности. В девятой главе описывается, как тридцать два бодхисаттвы пытались найти ответ на этот вопрос, причем каждый описывал состояние не-дуальности через оппозиции, например: возникновение и растворение, субъект и объект, чистота и не-чистота, сансара и нирвана. Потом бодхисаттвы тот же самый вопрос предлагают Манджушри, и он отвечает:

На мой взгляд, ничего невозможно сказать о всех вещах, ничего нельзя объяснить, ничего показать, ничего узнать. Отбросьте всяческие вопросы и ответы — тогда вы вступите в учение о не-дуальности.⁴⁹

Далее он просит Вималакирти изложить свою точку зрения, но «Вималакирти молчал и не произнес ни слова». За это бодхисаттва мудрости одобрил его словами: «Великолепно, великолепно! Ни знаков, ни слов — это воистину означает вступить в учение о не-дуальности».⁵⁰

Точно также все дзэнские наставники отказываются выражать свое понимание просветления, состояния не-дуальности в знаках или словах. Неповторимость реальности, которая выходит за пределы всех объектов и познается в просветлении, невыразима в словах. Далее в сутре говорится о «чистой стране Будды», где бодхисаттвы «выполняют свои функции Будды в одиночестве, не говоря, не объясняя, не показывая, не зная, не делая, и не создавая».⁵¹ Парадоксальность жизни бодхисаттвы с присущими ей отрицаниями нависает над последователями Дзэн, указывая им путь к просветлению. Как в этой сутре говорится о бодхисаттвах, «их обитель — тишина».⁵² Их чистая деятельность проистекает из недеяния молчания. Подобно дзэнским методам, «Сутра о Вималакирти» пропитана праджняй; это подлинная Махаяна, а следовательно — и Дзэн.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ: ЛАНКАВАТАРА-СУТРА

В китайском историческом сочинении «Продолжение жизнеописаний достойных монахов» сообщается, что Бодхидхарма, основатель Дзэн в Китае, передал своим ученикам экземпляр «Ланкаватара-сутры» со словами: «Насколько мне известно, в Китае нет сутры, равной этой, пусть будет она для вас наставлением, и тогда вы сможете спасти мир».⁵³ Наиболее вероятно, что он имел в виду перевод Гунабхадры (394—468) в четырех книгах, датированный 443 г. Как и вся традиция Бодхидхармы, с исторической точки зрения, данный эпизод сомнителен, но все же можно предположить, что уже на ранней стадии существовала тесная связь между Дзэн и «Ланкаватара-сутрой». Хотя в Южной традиции Дзэн, основанной Хуй-нэном, «Ланкаватару» в качестве важнейшего сочинения заменила «Алмазная Сутра», в Северной школе она продолжала занимать почетное место. В сущности, в ранних историях Дзэн в Китае о ней иногда говорится как о «школе Ланкаватара».

Вдохновленный, прежде всего, тесными связями между «Ланкаватара-сутрой» и Дзэн, Д. Т. Судзуки предпринял обстоятельное исследование этого трудного махаянистского текста, перевел его с санскрита на английский⁵⁴ и подготовил обстоятельное исследование этой сутры. Как Судзуки отмечает в предисловии, в «Ланкаватара-сутре» имеется «много сложных и неясных мест», которые ему так и не удалось для себя прояснить.⁵⁵ Он воспринимает эту сутру как «меморандум, провозглашенный каким-то последователем Махаяны, в который тот, возможно, попытался вместить все важные учения, признаваемые

в его время последователями Махаяны», без явной попытки как-то их упорядочить. Изменения и добавления были сделаны позднейшими редакторами, что «придало тексту еще более беспорядочный характер».⁵⁶

В «Ланкаватара-сутре» на самом деле содержатся элементы разных учений — свидетельство того, что ко времени ее составления доктринальные расхождения между разными философскими школами в рамках буддизма еще окончательно не определились. Ныне считается общепризнанным, что возникновение этой сутры — хотя тому и нет веских доказательств — относится ко 2 или 3 векам н.э., и местом ее создания признается Южная Индия.⁵⁷ В сутре отдается предпочтение материалу, который присутствовал в учении школы Йогачара; эта сутра также отличается преимущественным интересом к психологическим проблемам. Ниже мы постараемся обратить внимание на те аспекты, которые обнаруживают явное родство с Дзэн.

«Ланкаватара-сутра» является «одним из девяти основных махаянистских текстов в непальском буддизме; в Китае и Японии она также занимала важное место среди философских текстов Махаяны».⁵⁸ Особый интерес, который в этой сутре уделяется психологическим аспектам процесса просветления, является из предпочтения, отдаваемого терминам, в которых описываются психологические состояния и изменения, происходящие с субъектом.⁵⁹ Сутра сосредоточена на учении о «хранилище сознания» (*алавиджняна*), из которого возникают семь остальных сознаний, которые все вместе и составляют комплекс психической жизни индивида в этом непрочном мире. Равнозначным «хранилищу сознания» является безличное «чрево Просветленного» (*тахагатагарбха*), в котором сохраняются кармические семена (*биджа*) всех прошлых существований. Когда, в силу необъяснимых причин, эти семена приходят в движение, то все неосознаваемые воспоминания о былых деяниях, которые хранятся в хранилище сознания как тонкий аромат «отпечатка» (*васана*), воздействуют на психические процессы. Наркотическое воздействие этого обманчивого «аромата» повергает живых существ в сферы неведения и желаний в мирах перерождений.

Этот процесс непрекращающихся перерождений можно остановить при помощи обращения (*паравритти*) к основанию сознания, что подразумевает скорей освобождение, чем уничтожение. Это обращение, одно из ключевых понятий данной сутры, можно рассматривать как психологическое описание момента просветления.⁶⁰ Сознание прорывается через множество кажущихся образов и постигает пустотность всех вещей, осознает таковость (*тахагата*) и вступает в соприкосновение с Нерожденным (*анутпада*). Согласно «Ланкаватара-сутре» движущей силой всего этого является «благородное сознание» (*арьявиджняна*), психологическая характеристика, выполняющая ту же самую функцию, что и праджня в сутрах Мудрости. При всей разнице в используемой терминологии, «Ланкаватара-сутра» почти ничем не отличается от учения Срединного пути. При том, что предпочтение отдается психологическим факторам, метафизический аспект присутствует в ней постоянно. В том же «хранилище сознания» содержатся и абсолютный и меняющийся аспекты, а для обозначения высшей реальности используются выражения, которые далеко выходят за пределы описаний психологических явлений.⁶¹

Когда дзэнские наставники пытаются предложить своим ученикам психологическое объяснение процесса просветления, они обычно обращаются к учению о восьми сознаниях и подчеркивают, что решающим является преобразование, происходящее на восьмом уровне, т. е. в сознании *алая*. Хотя имеется немало свидетельств тому, что дзэнское просветление можно отождествлять с обращением (*паравритти*), не вполне ясно, придерживается ли «Ланкаватара-сутра» принципа постепенного или внезапного просветления. Наиболее вероятно, что в столь многослойном сочинении можно обнаружить обе точки зрения.⁶² В этой сутре бодхисаттва Махамати обращается к Будде со следующим вопросом: «Когда Будда очищает сознание от его собственных истечений, делает ли он это сразу или постепенно?». К сожалению, ответ на этот вопрос в тексте остается неясным. Китайские переводы предлагают разные версии, а в санскритском тексте это место опущено. По мнению Судзуки, в сутре дается ответ: «Иногда постепенно, а иногда внезапно». В любом случае, тот, кто испытывает внутреннее преобразование, переживает его внезапно. Судзуки пишет:

Процесс, который требуется Будде для очищения, иногда бывает постепенным, а иногда — внезапным. Но понятие всплеска или устремления вверх (*паравритти*) убеждает нас в том, что этот процесс следует представлять скорее внезапным, чем постепенным, хотя в реальной жизни то, что называется психологами «обращением», происходит либо внезапно, либо постепенно. С психологической точки зрения, это — явление, которое внезапно происходит в сознании. Человек, который все время шел в одном направлении, внезапно вынужден повернуть назад; теперь вместо юга он смотрит на север. Столь внезапная перемена является революционной, всплеском; и он, несомненно, должен отчетливо осознавать произошедшую с ним перемену.⁶³

В «Ланкаватара-сутре» также упоминается о «наивысшем знании» (*паринишпанна*), которое через «самопознание» (*свасиддханта*) выходит за пределы всякой дуальности.⁶⁴ Похожая точка зрения широко распространена и в Дзэн. Когда в Дзэн говорится о просветлении как о «всматривании в свою собственную природу», об «изначальном выражении лица, каким оно было до рождения», в этом содержится отчетливое указание на личный опыт. Такое истолкование применимо к китайскому буддизму и к тому, как он отождествляет природу индивида с природой Будды или с космическим телом Будды.

Махаянистские сутры единодушно признают, что без внутреннего опыта постичь наивысшую истину невозможно, при этом — с разной степенью настойчивости — подчеркивается, что всякому опыту освобождения присущ сверхъестественный характер. Но в «Ланкаватара-сутре», в дополнение к этому, можно обнаружить и иррационализм, который поразительным образом напоминает дзэнский. Во второй главе этой сутры бодхисаттва Махамати просит Будду пролить свет на 108 вопросов. Эти вопросы представляют собой странную смесь религиозной серьезности и почти абсурдных банальностей. Будда дает 108 отрицательных ответов, которые имеют весьма призывное отношение к заданным вопросам. Поскольку с самого начала

становится ясно, что Будда использует создавшуюся ситуацию, чтобы предложить «наставления по самопознанию», то не исключено, что эти вопросы и ответы играют роль, подобную коанам в дзэнском опыте: продемонстрировать ограниченность разума и указать путь правильного опыта.⁶⁵

Таким образом, качественный характер высшего знания непосредственно связан с его невыразимостью, состоянием, наступающим после того, как отменяются всякие логические способы мышления. Хотя сверхрациональность не всегда подразумевает иррациональность, в «Ланкаватара-сутре», где подчеркивается нежелание использовать слова, по-видимому, наблюдается склонность к иррационализму, особенно когда там говорится о землях Будды, где буддийская истина передается не при помощи слов, а только одним взглядом или гримасой, поднятием бровей, нахмуриванием или улыбкой, плевком или подмигиванием, или же какими-то другими знаками.⁶⁶ Дзэн известен тем, что изобрел пестрые сборники именно таких указаний на просветление. Мы читаем о дзэнских наставниках, которые корчили гримасы, поднимали палец, или издавали внезапный крик, чтобы подвести ученика к просветлению. Поступая таким образом, они считали, что подражают Будде, который во время знаменитой проповеди на Горе Коршунов взял цветок и предложил его собравшимся слушателям. Наставник У-мэнь восхваляет это событие, которое в Дзэн считается началом передачи высшей истины «вне письменных знаков и слов», в следующем стихотворении:

Пока он поднимает цветок,
Появляется змей.
Лицо Кашьяпы расплывается в улыбке,
И ни на земле, ни на небе никто не знает, что делать.⁶⁷

Передача высшей мудрости «вне письменных знаков и слов» происходит в глубочайшем молчании. Слова заменяются немymi жестами.

В Дзэн имеется много примеров «языка тела», но, как уже отмечалось, бессловесность такого языка совсем иная, чем невыразимый опыт, о котором сообщают мистики. Придавая столь большое значение ограниченности словесных слов, мистики при этом не пытаются отрицать внутреннее родство, которое существует между словом и реальностью. Однако, с позиций Махаяны, такой язык представляется ограниченным: исключительно миром разрушения и поэтому неизменно ввергающим в заблуждения. Судзуки пишет: «Такое взаимоотношение между словами и их значениями, или между слогами (*акшара*) и реальностью (*таттвам* или *татхаттвам*), или между учением (*дешана*) и истиной (*сиддханта*) подобно связи между пальцем и луной».⁶⁸ При такой интерпретации «Ланкаватара-сутры» связь между ними остается чисто внешней. Это же подтверждается и словами наставника У-мэня: «Это подобно тому, как посохом ударить луну, или чесать туфлю, потому что чешется нога».⁶⁹ Этим сравнениям не следует придавать слишком большого значения. Слова и язык, бесспорно, принадлежат к числу основных ценностей человеческого бытия.

Будучи убежденным, что никакой религиозный опыт невозможен без какого-то религиозного учения, я попытался поместить Дзэн в присущую ему

духовную и интеллектуальную среду и рассмотреть некоторые махаянистские сутры, из которых он черпает свое вдохновение. Хотя китайская школа Дзэн начала формироваться всего лишь через несколько веков после того, как были созданы эти сутры, с точки зрения религиозного содержания, Дзэн корнями прочно восходит к ним. Это является обстоятельством первостепенной важности для понимания Дзэн, поскольку основные идеи Махаяны помогают нам понять смысл дзэнского просветления.

Мы смогли рассмотреть только малую часть обширной литературы Махаяны, только несколько сутр, влияние которых на Дзэн в историческом плане явно и не вызывает сомнений. Во всяком случае, даже наш ограниченный анализ свидетельствует о том, какая величественная задача стоит перед исследователями. Эти сутры, которые возникли в Индии на заре христианства и в первые века нашей эры, являются красноречивым свидетельством важности религиозного учения, которое восходит к первому повороту колеса Дхармы, осуществленному Шакьямуни. До сих пор историки располагают только ограниченной информацией о раннем этапе Махаяны в Индии. Сутры Махаяны являются сложными, загадочными, образными, но при всем том — философскими текстами, которые отражают великие достижения в области религиозной истории. Благодаря им Махаяна распространилась во всех направлениях. Истолкование этих текстов и их духовное содержание сильно отличаются, что еще более осложняет ситуацию.

В этой главе я намеревался обратиться к сутрам Махаяны, чтобы помочь в понимании Дзэн. Но верным будет и обратное: та конкретная форма, которую в рамках Дзэн приняло духовное наследие этих сутр, позволяет глубже понять и их духовное содержание. Их содержание не всегда до конца ясно; поэтому часто возможны самые разные истолкования. И все же следует в полной мере и внимательно обратить внимание на то, как эти сутры воспринимались в Дзэн, поскольку дзэнские последователи ощущали себя причастными к тому же самому духу, которым вдохновлялись и сутры Махаяны.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. D. T. Suzuki. An Introduction to Zen Buddhism, с. 37.
2. В частности, почти весь третий том его Essays in Zen Buddhism и значительные части в двух предыдущих томах, равно как и Manual of Zen Buddhism. New York, 1960, посвящены подробному рассмотрению этого вопроса. Также Судзуки провел тщательный анализ «Ланкаватара-сутры» (см. Studies in the Lankavatara Sūtra).
3. «Аштасахасрика», VII. 170—71; цит. в кн. E. Conze. Selected Sayings from the Perfection of Wisdom. London, 1968, с. 61—62. Работы Конзе открыли нам литературу Праджняпарамиты. Его наиболее фундаментальным исследованием является The Prajñāpāramitā Literature, где он рассматривает все тексты, существующие на китайском, тибетском и других азиатских языках, равно как и в западных переводах, и где он анализирует вопрос о происхождении и исторических связях этих текстов. На английский Конзе перевел: The Large Sūtra on Perfect Wisdom. Berkeley. 1975, а также отдельные части «Аватамсака-сутры», равно как и более короткие тексты: The Short Prajñāpāramitā

Texts. London, 1974, Buddhist Wisdom Books: The Diamond Sūtra, the Heart Sūtra, также упоминавшиеся ранее Selected Texts. В сборнике его статей Thirty Years of Buddhist Studies. London, 1967, некоторые из них посвящены текстам праджняпарамиты (с. 123—209), то же самое касается и разделов его книги Buddhist Thought in India. London, 1962. Немецкий перевод отдельных частей «Аштасахасрика», и полный перевод «Алмазной сутры» был осуществлен Валлезером (M. Walleser. Prajñāpāramitā: Die Vollkommenheit der Erkenntnis. Göttingen, 1914). Также см. T. Matsumoto. Die Prajñāpāramitā-Literatur. Stuttgart, 1932.

4. Я часто был свидетелем произнесения «Сутры Сердца» в буддийских храмах. Звук ку заполняет собой зал и проникает в адептов до мозга костей. Вальденфельс вполне справедливо обращает внимание на религиозное значение пустотности (H. Waldenfels. Nothingness: Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue. Tr. by J. W. Heisig. New York, 1980, с. 19—23).

5. См. Conze. Thirty Years of Buddhist Studies, с. 161.

6. Conze. Thirty Years, с. 128.

7. Conze. Thirty Years, с. 133.

8. См. T. R. V. Murti. The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System. London, 1949, с. 86, 219—20. Также см. два отрывка из «Аштасахасрика» (Conze. Selected Sayings, с. 93).

9. Conze. Selected Sayings, с. 114.

10. Conze. Selected Sayings, с. 115—16.

11. E. Lamotte. Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna, vol. 2. Louvain, 1949, с. 18, где он приводит краткий пересказ главы 17.

12. Т. Мацумото отмечает, что эта критика берет истоки в учении Сарвастивадинов. Он считает, что «принцип учения о Праджняпарамите равнозначен основной сущности буддизма, так что его возрождение... является, в то же время, и возрождением самого буддизма» (T. Matsumoto. Die Prajñāpāramitā-Literatur, с. 27). Cp. F. J. Streng. Emptiness: A Study in Religious Meaning. Nashville, 1967, с. 33.

13. См. Murti. The Central Philosophy of Buddhism, с. 88—91; Streng. Emptiness, с. 28—29. Вопрос об авторстве «Великого трактата о совершенствовании мудрости» (Махапраджняпарамита-шастра) до сих пор остается спорным; по этому вопросу см. M. Saigusa. Studien zum Mahāprajñāpāramitā (upadeśa) Śāstra. Tokyo, 1969, с. 3—8.

14. К. К. Инада читает стихи Нагарджуны, при всей их поэтичности, «сжатыми и абстрактными» и говорит о наличии в них «загадочных подтекстов». См. его перевод: K. K. Inada, tr. Mūlādhyamakarīkā. Tokyo, 1970, с. 4—5.

15. Для Конзе «доводы, упраздняющие все возможные альтернативы» у Нагарджуны, в которых он «опровергает тезисы своих оппонентов, и не выдвигает при этом никаких собственных», свидетельствуют об исключительно негативном характере его философии (E. Conze. Buddhist Thought in India, с. 241). Об этих четырех положениях см. E. Frauwallner. Die Philosophie des Buddhismus. Bd. 2. Berlin, 1969, с. 194—95.

16. Обстоятельный анализ этих восьми отрицаний (яп. хатпу) в китайском тексте см. у J. Takakusu. The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu, 1947, с. 103; там же см. целый раздел на с. 100—107.

17. «Современники критиковали Нагарджуну и его последователей как нигилистов (настика), но эта критика направлена не по адресу...». Так Инада высказывается по поводу мнения индийского ученого Х. Нарайна, который пытался доказать, что теория

«пустотности» (*шуньявада*) представляет собой «абсолютный нигилизм» (Inada. *Mūlamadhyamakakārikā*, с. 31). Де Йонг отвергает нигилистическую интерпретацию Щербатского, чей перевод термина *шуньята* западным понятием «относительность» считает «искажением буддийской мысли» (см. J. W. de Jong. *The Problem of Absolut in the Mādhyamika School*,— в сб. его статей под названием *Buddhist Studies*, ed. by G. Schopen. Berkeley, 1979, с. 53—58).

18. Конзе уподобляет эмоциональное содержание «пустоты» «лестнице, ведущей в бесконечность», и при этом утверждает, что она «воплощает в себе устремленность» и «представляет собой метод, который ведет к проникновению в истинную реальность» (Conze. *Buddhist Thought in India*, с. 243). В качестве «средства» пустотность является не только «посредником», но и пребывает в «запредельном».

19. См. Murti. *The Central Philosophy of Buddhism*, с. 244. Возражая против нигилистического истолкования философии «Срединного Пути», он замечает: «Нагарджуна настойчиво подчеркивает, что без принятия парамартхи (конечной реальности) невозможно освобождение (нирвана) от сансары» (с. 235). Де Йонг также отмечает «мистический и сотериологический характер философии Мадхьямиков», заявляя, что «на философском уровне она вообще отказывается от каких-либо априорных утверждений, но мистический опыт через освобождение приводит ее к абсолюту» (De Jong. «The Problem of the Absolute in the Mādhyamika School», с. 58).

20. D. Frauwallner. *Die Philosophie des Buddhismus*. Bd.2, с. 184; там же см. целый раздел, посвященный Нагарджуне (с. 170—217), где приводятся цитаты из источников.

21. Такой позиции придерживается Мурти, когда пишет, что «*Парамарта-сатья* ... познается мудрым человеком исключительно на личном опыте» (Murti. *The Central Philosophy of Buddhism*, с. 245).

22. *Essays III*, с. 202.

23. Conze. *Buddhist Wisdom Books*, с. 28, 39—40, 52—53.

24. *Bi-yān-lu I*, с. 368.

25. Walleser. *Prajñāpāramitā*, с. 112.

26. Цит. по вольному переводу Судзуки с китайского. См. *Essays III*, с. 91.

27. «Мумонкан», случай 28.

28. Судзуки приводит несколько примеров в *Essays III*, с. 250—55.

29. Т. 278, т. 9; Nj. 87. Краткое, но подробное описание литературы Аватамсака см. в *Zen Dust*, с. 337—41.

30. Т.279, т.10; Nj.88.

31. Т.293, т.10; Nj.89. По поводу этой сутры см. серьезные исследования: Suzuki. *Essays III*, с. 21—214 и G. C. C. Chang. *The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hua Yen*. Universitet Park, 1971.

32. Вступление к книге Suzuki, Beatrice Lane. *Mahāyāna Buddhism*, с. iv.

33. Японский термин *икка мёдзю* служит названием одной из девяноста пяти книг «Сёбо гэндзо» японского дзэнского наставника Догэна. См. английский перевод: N. Waddell & M. Abe. в EB 4 (1971), с. 108—18.

34. Перевод цит. по: Chang. *The Buddhist Teaching of Totality*, с. 5.

35. См. описание этой сцены: Chang. *The Buddhist Teaching of Totality*, с. 22ff.

36. D. T. Suzuki в его предисловии к книге; B. L. Suzuki. *Mahāyāna Buddhism*, с. xxxiv.

37. Судзуки описывает странствие Суддханы к башне Майтреи в главе, посвященной обители бодхисаттв: *Essays III*, с. 107—66.

38. См. вольный перевод у Судзуки: *Essays III*, с. 148.

39. Английский перевод см.: Chang. *The Buddhist Teaching of Totality*, с. 207—23.

40. Имеется в виду генеалогия, сформулированная Хэ-цзе Шэнь-хуем, учеником Хуй-нэна.

41. D. Seckel. *Interpretation eines Zen-bildes*,— NOAG, 77 (1955), с. 77.

42. Мы принимаем датировку Э. Ламотта. Никакого санскритского текста этой сутры не существует. В самом раннем китайском переводе предлагается основополагающий текст учения Праджняпарамиты. См. Lamotte. *L'enseignement de Vimalakirti*. Louvain, 1962, с. 66—77.

43. Lamotte. *L'enseignement de Vimalakirti*, с. 56—60.

44. О китайских переводах см. *Zen Dust*, с. 423—24.

45. Английский перевод Х. Идзуми появился в нескольких номерах EB (1922—1928). Английский перевод Лу Куань-юя (Ч. Лук) основывался на китайской версии Кумарадживы (Lu Kuān-yü. Berkeley, 1972), в то время как тибетская версия легла в основу перевода: R. A. F. Thurman. *The Holy Teaching of Vimalakirti: A Mahāyāna Scripture*. University Park, 1976. Однако образцовым считается прекрасный французский перевод с комментариями, осуществленный Э. Ламоттом. См. также немецкий перевод: J. Fischer & Y. Yokata. *Vimalakirti-nirdeśa: Das Sutra Vimalakirti*. Tokyo, 1944.

46. Мой перевод основывается на японской версии Накамура Хадзимэ, который следовал переводу Кумарадживы См. Н. Хадзимэ. Юймагё,— «Буттэн» [Буддийские тексты] II, (Сэйки котэн бунгаку дзэнсю), т. 7. Токио, 1965, с. 12. Тридцать семь средств, ведущих к просветлению, упоминаются уже в первой главе сутры и подробно разбираются в работе: Fischer & Yokota. *Vimalakirti-nirdeśa*, с. 143, прим. 34.

47. Ламотт обращает внимание, что Шарипутра воспринимает медитацию как «сыесту, расслабление, отдохновение, одиночество, отстраненность от всякой мирской суесть» (*L'enseignement de Vimalakirti*, с. 142).

48. Ламотт ссылается на три разных перевода. Тибетский текст, в основном, совпадает с переводом Кумарадживы. В версии Сюань-цзана, отличной от остальных, явно ощущается влияние схоластических теорий. (*L'enseignement de Vimalakirti*, с. 144, текст и примеч.).

49. См. Накамура. Юймагё, с. 43.

50. См. Накамура, Юймагё, с. 43.

51. См. Накамура. Юймагё, с. 49.

52. См. Накамура. Юймагё, с. 38. Данный отрывок открывается словами: «Совершенное знание является матерью бодхисаттвы, а „уловки“ — его отцом».

53. См. о Бодхидхарме и «Ланкаватара-сутре»: Suzuki. *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*, с. 44—51. «Продолжение жизнеописаний» Дао-сюаня (Сюй гао сэн чжуань) можно найти в Т. 2060, т. 50.

54. D. T. Suzuki. *The Laṅkāvatāra Sūtra: A Mahāyāna Text*. London, 1932.

55. Suzuki. *The Laṅkāvatāra Sūtra*, с. v.

56. Suzuki. *The Laṅkāvatāra Sūtra*, с. xi.

57. См. *Zen Dust*, с. 372. Судзуки подробно рассматривает три китайских перевода (Гунабхадры в четырех книгах, 443 г.; Бодхиручи в десяти книгах, ок. 513 г.; Шикшананда и др. в семи книгах, ок. 700—704 гг.) и тибетский перевод. Он сравнивает все эти переводы между собой, а также с санскритским оригиналом, на котором он основывался. См. *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*, с. 3—15.

58. Suzuki. *Studies*, с. 3.

59. Судзуки уделяет особое внимание санскритским сочетаниям, в которых использованы термины *гочара*, *гати*, *гатигама* и *адхигама*, в которых подчеркивается личный опыт просветления. *Studies*, с. 422.

60. Suzuki. *Studies*, с. 97—98, 119, 247—48, 417.

61. См. Suzuki. *Studies*, с. 106, 6—10, 114—42.

62. *Zen Dust*, с.190—91.

63. Suzuki. *Studies*, с. 207.

64. На это обстоятельство Судзуки обращает особое внимание: *Studies*, с. 98ff. 159ff, 418—19, 457; также см. его предисловие к переводу «Ланкаватара-сутры», с. xxxiii.

65. 108 вопросов и 108 отрицательных заявлений можно найти в гл.2 (разд. 3) и гл.3 перевода Судзуки, с. 23—33.

66. См. Suzuki. *Studies*, с. 107.

67. «Мумонкан», случай 6, с. 53.

68. Suzuki. *Studies*, с. 109.

69. «Мумонкан», с. 35.

Часть II

ПОЯВЛЕНИЕ И РАСЦВЕТ ДЗЭН В КИТАЕ

Глава 5

СОЗРЕВАНИЕ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

ПОНИМАНИЕ ДЗЭН В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Хотя корнями Дзэн уходит в Индию, возник он в Китае. Чтобы понять это движение в исторической перспективе, важно получить отчетливое представление о том контексте, в котором оно формировалось. Может показаться сомнительным, возможно ли вообще выявить пути просветления в исторической перспективе. Несомненно, сам по себе опыт просветления лежит за пределами любых рациональных категорий, какие бы мы ни попытались к нему приложить, но это не избавляет нас от необходимости рассмотреть те исторические условия, которые имеют отношение к феномену Дзэн.

Во введении уже упоминалось о споре между Д. Т. Судзуки и китайским ученым Ху Ши по поводу историчности движения Дзэн в Китае.¹ В этом споре Судзуки настойчиво отрицал всякий исторический подход к Дзэн, утверждая, что Дзэн представляет собой чистый опыт и ничего более. И все же, когда этот японский ученый сам углубляется в изучение Дзэн и обильно приводит высказывания и анекдоты из жизни ранних китайских наставников, то Судзуки, в сущности, приглашает своих читателей погрузиться в особую интеллектуальную среду. Поэтому и при нашем рассмотрении Дзэн едва ли будет

оправданным не попытаться немного узнать об этих китайских деятелях периодов Тан и Сун, даже если мы и не станем вникать в методы их тренировки, обучения, взгляд на мир, равно как и в их обычаи или веру в предков. Во всех случаях мы вынуждены руководствоваться историческим подходом.

Два обстоятельства особенно затрудняют понимание Дзэн в его историческом контексте. Во-первых, Дзэн появился в Китае только после долгого периода развития китайского буддизма. В течение первых четырех или пяти веков он принимал множество форм и старался приспособляться, что оказало влияние на весь процесс развития буддизма и его школ в Китае. Наследие этих первых веков характерно и для Дзэн, хотя временами и в скрытой форме.

Во-вторых, хроники, в которых говорится о появлении и ранней истории Дзэн в Китае, хотя они долгое время и пользовались безусловным авторитетом, не могут считаться исторически достоверными.² Написанные без малейшего уважения к истории, эти литературные сочинения выросли в дзэнском духе и были обязаны его придерживаться. Прошлое восхвалялось и облагораживалось, чтобы отвечать идеалам авторов позднейшего времени. Поэтому историческая картина, какой она предстает в хрониках, требует исправлений и уточнений. Мы постараемся обратить наше внимание на раннюю историю буддизма в Китае, прежде всего — на те источники, которые существовали уже в первые века н.э. Также мы попытаемся познакомить читателей с теми буддистами, которые могут считаться пионерами и предшественниками Дзэн.

ВОСПРИЯТИЕ БУДДИЗМА В КИТАЕ

Перенесение буддизма с родной индийской почвы в культуру и повседневную жизнь Китая может считаться одним из наиболее значительных событий в истории религии. Оно означало, что страна с собственной древней культурой приняла более развитую религию, обладающую своим письменным канонem, учением, моралью и культом. Буддизм начал проникать в Китай в 1-м веке н.э., и к 4-му веку распространился настолько, что можно уже говорить о расцвете китайского буддизма. Напряженная деятельность по переводу сотен томов сочинений с пали и санскрита на китайский свидетельствует о невероятном усердии монахов, равно как и об их редкой способности найти правильный путь для проникновения в чужую культуру.

Стремительное распространение буддизма говорит о явном превосходстве буддизма над китайской народной религией, отягощенной магией и предрассудками. Но еще более значительным было устойчивое влияние буддизма на все слои китайского населения, и в особенности — его проникновение в китайскую культуру в целом, что возможно объяснить только внутренней близостью с древней китайской философией. Взаимосвязь китайского буддизма с его индийским аналогом истолковывалась по-разному. В отличие от современных европейских ученых, которые подходят к данному вопросу с позиций индологии и признают за китайским буддизмом только относительную оригинальность, образованные китайцы уже в первые века ощущали такое внутреннее родство с буддизмом, что, наряду с даосизмом и конфуцианством, начали воспринимать его как подлинное выражение китайской религиозности.³

На основании доступных нам исторических источников мы не можем точно узнать, как весьма разнородное учение Будды распространялось в Китае. Однако современное исследование о «буддийском завоевании Китая» открывает для нас ряд ценных перспектив.⁴ Ниже мы пойдём по пути, который подведет нас непосредственно к школе Дзэн.

Медитация всегда и повсюду занимала особо важное место в буддизме. Первые буддийские монахи, которые прибыли в Китай из Центральной Азии, принесли с собой не только священные изображения и книги, но и практику буддийской медитации. Подчеркивание значимости медитации впервые встречается в китайском буддизме в связи с прибытием, вероятно, в 148 г. н.э. монаха Ань Ши-гао.⁵ Этот первый «крупный переводчик буддийских текстов в Китае»⁶ обучал известным методам медитации, встречающимся в палийском каноне. Они, в свою очередь, могли наложиться на даосские медитативные практики. В большинстве из многочисленных переводов, приписываемых Ань Ши-гао, говорится о медитации (*дхьяна*) и сосредоточении (*самадхи*).⁷ Его перевод «Сутры о сосредоточении при помощи дыхательных упражнений» предлагает объяснение древних йогических и раннебуддийских практик регулирования дыхания при помощи подсчитывания вдохов и выдохов (*анапана-насмрити*).⁸ Эта техника является основной в дзэнской медитации, и даже сейчас новичкам в школе Дзэн, обычно при содействии наставника, чаще всего рекомендуют, начиная заниматься практикой дзэн, прежде всего, научиться сидеть и считать свои вдохи (яп. *сусоккан*).

Даосизм также проповедовал практику контроля за дыханием в качестве средства духовного сосредоточения и продления жизни. В буддийских текстах о медитации, при описании уровней сосредоточения на пути к совершенству и освобождающему знанию, предлагались более совершенные методы. Нам неизвестно, насколько серьезно первые китайские буддисты следовали этим индийским предписаниям. Единственное, в чем можно быть уверенным — буддийскую медитацию они ценили очень высоко. Санскритское слово *дхьяна* транслитерировалось китайским иероглифом, который произносился как *чань* (архаичное произношение — *дьянь*), или *дзэн* по-японски, обозначая им отстранение или избавление.⁹ Та форма медитации, которая известна нам по палийскому канону, получила известность как «Дзэн малой колесницы», а медитация махаянистского канона — «Дзэн большой колесницы». Первоначально использовались одни и те же методы, но, в зависимости от принятой позиции, природа сосредоточения истолковывалась либо в махаянистском, либо в махаянистском стиле. Таким образом, это учение оказало влияние и на метод, и на опыт просветления.

Считается, что в Китае традиция *дхьяны* представляет собой непрерывную линию развития. Большинство переводчиков буддийских текстов при Поздней Хань (25—220) обращало свое внимание на медитацию и сосредоточение. Кан Сэн-хуй, по происхождению согдиец и один из самых известных буддийских монахов в Китае второй половине третьего века (он прибыл в 247 г.), пропагандировал учение *дхьяны* и составил комментарий к сутре о медитации, переведенной ранее Ань Ши-гао.¹⁰ Медитацию практиковали многие буддийские монахи того времени, и нередко в поисках одиночества удалялись в горы. В горах Шань буддийские поселенцы сохраняли тайны йоги.¹¹

Первые проповедники буддизма в Китае переводили и хинаянистские, и махаянистские тексты. Как и в Индии, оба эти направления буддизма сосуществовали в Китае бок о бок. Первые китайские переводы махаянистских текстов появились во второй половине 2 века, после чего и начался процесс сближения буддизма с китайскими представлениями о мире. Склонность к отрицаниям, признанию равенства и гармонии, а также представление о единственности реальности явились теми элементами китайской мысли, которые также были характерны и для буддизма Махаяны. Использование для буддийских верований и практик даосских терминов не только помогло решить сложную задачу перевода, но и сделало буддийские сочинения более понятными для китайцев. Но слово не всегда точно соответствует понятию, и поэтому использование в этих переводах традиционных китайских терминов привело к неверному пониманию многими деятелями первого поколения китайских буддистов некоторых важных буддийских теорий.

Философские учения Лао-цзы и Чжуан-цзы — или «философского даосизма», как он, — чтобы противопоставить его «простонародному даосизму», — называется в западных работах, оказались великолепным мостиком для взаимопонимания между китайской мыслью и буддизмом. В третьем веке возникло духовное течение, известное как «Учение о Темном» или «Изучение Сокровенного» (кит. *сюаньсюэ*; яп. *гэнгаку*). Из-за присутствия в нем даосских элементов многие называют это учение нео-даосизмом.¹² Однако *сюаньсюэ* было не столько движением по возрождению даосской мудрости, сколько движением интеллектуалов, которые для решения онтологических и метафизических проблем прибегали к «Книге перемен» (*И-цзин*), и «Книге о Пути и Благой Силе» (*Дао-дэ цзин*), а также к комментариям Сян Сю к «Чжуан-цзы». Это интеллектуальное течение обогатило буддизм китайской терминологией, поскольку занималось рассуждениями о бытии (кит. ю; яп. у), ничто (кит. у; яп. му), изначально не-бытии (кит. бэнь-у; яп. хомму), субстанции (кит. ти; яп. тай), функции (кит. юн; яп. ю), равно как переосмыслением понятия «Великий Предел» (кит. тайцзи; яп. тайкёку) и полярности принципов *инь-ян* (яп. *иньё*). Во всех этих случаях буддисты ощущали близость к таким собственным понятиям, как пустотность, ничто и нирвана, а также к своим рассуждениям о взаимосвязи между абсолютным и феноменальным. Особенно по нраву пришлись буддистам китайское отрицание принципа дуальности бытия и не-бытия, и подчеркивание невыразимости реальности в словах.

Причина, по которой китайцы отдавали предпочтение Махаяне перед Хинаяной, в основном, объясняется их знакомством с сутрами Мудрости, которые оказались предельно созвучными с их собственным духовным наследием. Буддийский монах Локакшема, который прибыл в Китай из Парфии между 168 и 188 г., первым перевел на китайский язык части «Аштасакхасрика-праджняпарамита-сутры» (в восьмистах строках), одного из основных текстов Праджняпарамитской литературы.¹³ Примерно через сто лет в Китае из Хотана, являвшегося тогда центром буддизма Махаяны в Центральной Азии, пришла «Сутра о совершенстве мудрости в 25000 строках» (Панчавимшати-сахасрика-праджняпарамита сутра). Именно благодаря этой сутре учение о совершенной Мудрости получило известность в Китае.¹⁴ Переводы на китайский этих двух основных текстов Праджняпарамиты оставались в Китае

главными источниками Махаяны даже после того, как Дхармаракша, парфянец по происхождению и «величайший буддийский переводчик до Кумараджини»¹⁵ сделал второй перевод. Дхармаракша прибыл из Дуньхуана, и деятельность его приходится на вторую половину 3 века в Чаньани, хотя он поддерживал хорошие отношения и с буддийскими кругами в Лояне. Именно в этих трех городах процветало учение *сюаньсюэ*.

Начиная с 3 века, буддийское учение о Мудрости стало преобладающим среди образованных китайцев. В этот период появилось много специалистов по сутрам Праджняпарамиты. Одна их китайских школ, придерживавшихся этого направления, связана с именем Чжи Минь-ду, благодаря которому философия сутр о Мудрости получила широкое распространение в Китае. Пустотность он воспринимал не в онтологических или метафизических терминах, но уподоблял ее сознанию, лишённому мыслей.¹⁶ Точно так же, и сектантские учения Чжи Дуя (или Чжи Дао-ляня, 314—360), в которых ощущается близость к Хинаяне, не дают удовлетворительного объяснения сутр Мудрости, за что впоследствии они и подвергались критике со стороны Сян-чжао, «первого китайского специалиста по мадхьямике».¹⁷

Первый период китайского буддизма завершается появлением двух знаменитых буддийских монахов: Дао-аня (312—385) и Хуй-юаня (337—417), которые внесли свой вклад в дело ассимиляции буддизма в Китае. Они оба испытали влияние Хинаяны, но при этом являлись типичными представителями учения Махаяны в Китае. Молодые годы Дао-аня¹⁸ прошли в Северном Китае, где он был учеником знаменитого Фо Ту-дэна, известного своими эзотерическими наклонностями. Деятельность Дао-аня достигла вершины во время его пребывания в Сяньяне (349—365), когда вокруг него собралось более четырехсот учеников, чтобы под его чутким руководством вести образцовую жизнь в монастыре. Дао-ань был знаком со старыми буддийскими формами медитации, но при этом вместе с учениками принимал участие и в ритуальных практиках. Получив классическое китайское образование, он отвергал синкретический метод *гэ-и* (яп. *какуги*) толкования текстов, при котором светская литература сочеталась с буддийской. Однако при этом он разрешал одному своему ученику — Хуй-юаню пользоваться даосскими понятиями при толковании буддийского учения.¹⁹ Дао-ань составил комментарий к «Сутре о совершенстве Мудрости в 25000 строках». В его понимании, изначальное ничто (кит. *бэнь-у*; яп. *хомму*) является «подлинной природой всех явлений, абсолютной подоплекой вселенской истины»²⁰ Этот переходный период ассимиляции характеризуется безоговорочным принятием учения Махаяны о мудрости, при том, что философская систематизация школы Мадхьямики оставалась чуждой китайскому сознанию.

Хуй-юань, самый выдающийся ученик Дао-аня, принял монашество, но при этом по сути остался аристократом. Благодаря его усилиям гора Лу на берегу реки Янцзы, окутанное легендами священное место, стала знаменитым центром раннебуддийского движения в Китае. Учение Хуй-юаня почти ничем не отличалось от учения его учителя, но в силу ряда обстоятельств он оказался мужественным защитником буддийской религии.²¹ Страстный поклонник Будды Амитабхи, он любил использовать в качестве вспомогательных средств для медитации картины и зрительные образы. Считается, что его последователи

основали Общество Белого Лотоса. «Таким образом, Хуй-юань традиционно считается основателем и первым патриархом школы Чистой Земли в Китае».²² Его последователи усиленно занимались медитацией, рассчитывая таким образом обрести отблеск сияния Амитабхи и потусторонней Чистой Земли во время видений и экстатических состояний. Кроме того, Хуй-юань занимался медитацией, чтобы достичь единства с Абсолютом или источником всего сущего — независимо от того, называть ли его природой, мировой душой или Буддой. «Без проникновения медитация не позволяет достичь полного успокоения. Но проникновение без медитации не отражает всей глубины опыта».²³ В медитационной практике Хуй-юаня, когда он всматривался в пустотность всех вещей, переплетались буддийские и даосские элементы. В даосизме глубина реальности обозначается понятием «изначальное ничто»; та же самая реальность постигается через праджню. Многие мистики китайского буддизма вслед за Хуй-юанем придерживались практики произнесения имени Будды (яп. *нэмбуцу*) на каждой стадии их духовного становления, не усматривая при этом никакого противоречия между метафизическим погружением в абсолютную пустоту и предельно зримым, радостным видением рая Амитабхи.

На протяжении этого периода ассимиляции буддийское учение постоянно приспособлялось к китайским формам мысли, или же китайская ментальность включалась в буддийскую религию. Такие буддийские понятия, как *праджня*, *татхата* (таковость) и *бодхи* (просветление) были переделаны на китайский лад, а Махаяна восприняла чисто китайское понятие *у-вэй* (не-деяние). Но самые глубокие корни, обнаруживающие удивительную внутреннюю близость основных идей буддизма и даосизма, предполагали натуралистический взгляд на мир и человеческую жизнь, которым, в равной степени, вдохновлялись махаянистские сутры, Жюан-цзы, Лао-цзы и другие китайские мыслители. В духовной атмосфере Китая имелись более благоприятные условия для дальнейшего развития натуралистических элементов буддизма Махаяны, чем это было даже на родине — в Индии.

Там, где индийцев сковывала мучительная борьба за спасение, китайцев, которым просто хотелось постичь тайны природы, привлекал даосско-буддийский натурализм.

Как уже отмечалось, даосизм сыграл центральную роль в принятии китайцами буддизма. Признание близкого родства между этими двумя религиями на ранней стадии становления китайского буддизма, помогает нам лучше понять, как впоследствии даосское влияние на буддизм привело к возникновению Дзэн. Легенды, в которых появление буддизма в Китае связывается с символической фигурой Лао-цзы, имеют лишь второстепенное значение.²⁴ Более значительными представляются связи между все возраставшим буддийским движением и даосизмом, которые сложились в конце эпохи Хань. Медитация в самых разных формах проникла в религиозные практики на всех уровнях общества, но сильнее всего оказалась связь между буддизмом махаянистских сутр и даосским учением о мудрости. «Даосское обличье»²⁵, которое принял буддизм, не оставалось чисто внешним, а оказало решающее воздействие на буддийскую мысль. Эта встреча с духовным наследием древнего Китая явилась источником, питавшим разные школы китайского буддизма, которые при всех доктринальных различиях были тесно связаны друг с другом.

По мере развития Дзэн этот источник превратился в могучий поток. Это вовсе не означает, что возникновение школы Дзэн можно объяснить просто как более или менее плодотворное соединение элементов буддизма и даосизма. Правильней будет сказать, что сформировавшееся при династии Тан движение явилось новым проявлением творческой энергии, присущей китайскому буддизму, которая достигла такого уровня, что позволила сформироваться уникальной медитативной школе Махаяны, каковой и является Дзэн.

КУМАРАДЖИВА И ШКОЛА «СРЕДИННОГО ПУТИ»

Ранний этап перевода на китайский язык буддийских текстов завершается с появлением Кумарадживы (344—409, или 413), чьи деяния отражают появление собственно китайских буддийских школ.²⁶ Кумараджива родился в Куча, принял монашество в Кашмире, и в течение трех лет изучал доктрину Сарнаставадинов. Оттуда он перебрался в Кашгар, где постигал индийскую литературу и буддизм Махаяны. Вскоре после этого он вернулся в родную Куча, где на протяжении двадцати лет занимался изучением сутр Махаяны. Поскольку он уже успел приобрести широкую известность, его приезда с нетерпением ожидали в Северном Китае, но из-за междоусобных войн время его прибытия отодвинулось на семнадцать лет. Достигнув наконец Чаньани, он блестяще преуспел на своем поприще. В основанном и возглавляемом им ведомстве переводов всего за восемь лет ему удалось перевести на китайский язык многочисленные хинаянистские и махаянистские сочинения.²⁷ Но самым впечатляющим научным достижением этого блистательного человека был сделанный им перевод «Махапраджняпарамита-сутры» в ста книгах, приписываемой Нагарджуне.²⁸ Перевод этого и прочих текстов литературы Праджняпарамиты явились результатом его искренней привязанности к учению Срединного Пути. Убеденный приверженец Махаяны и великолепный истолкователь учения Нагарджуны, Кумараджива смог своим энергичным и самозабвенным отношением помочь Махаяне окончательно утвердиться в Китае. Его переписка с Хуй-юанем, на чьи вопросы по поводу учения Махаяны — в особенности, в связи с теорией *дхармакая* — он пытался дать ответ, свидетельствует о том, что даже среди выдающихся китайских буддистов в то время существовала некоторая неясность по вопросу о сущности учения Махаяны.²⁹

Другой крупный наставник, Буддхабhadра (359—429), по своему характеру и склонностям отличался от Кумарадживы. Среди китайских современников он пользовался большим уважением за свою способность творить чудеса.³⁰ Как сторонник медитации, он предпочитал тишину и старался держаться подальше от царского двора. По прибытии в Китай он вначале жил вместе с Кумарадживой в Чаньани, но вскоре отправился на юг, где Хуй-юань с радостью предложил ему поселиться у горы Лу. Изначально и по своему образованию Буддхабhadра был последователем Хинаяны. Очевидно, из Чаньани он был вынужден уехать не по соображениям теоретических разногласий, а из-за враждебного отношения к нему монастырской братии, равно как и из-за вольного стиля жизни Кумарадживы, который ему было трудно совместить со

своим представлением о буддийском монашестве.³¹ Буддхабхадра практиковал медитацию по «Дхарматрата-дхьяна-сутре», где в хиньянистском стиле объясняются правила регулирования дыхания, сосредоточения на нечистом, концентрация внимания на Четырех Неизмеримых и целенаправленности на пяти элементах (*скандха*), шести чувственных органах (*индрия*) и двенадцатеричной цепи причинностей.³² Он перевел эту сутру на китайский, и во время своего пребывания в Лушани читал по ней лекции. В сознании его учеников разница между Хинаяной и Махаяной была настолько незначительной, что в одном письме, относящемся к этому времени, о нем говорится как о «наставнике по медитации Махаяны».³³ Даже переведенная им сутра ошибочно считалась махаянистской. Подобная неопределенность была довольно типична для переходного периода.

С горы Лушань Буддхабхадра направился на юг в главный город Цзянькан, где сделал успешную карьеру в качестве учителя, наставника в медитации и переводчика. Он оказал китайскому буддизму огромную услугу, переведя «Буддхаватамсака-нама-махавайпуля сутру» (Аватамсака-сутру) в шестидесяти книгах.³⁴ Перевод этого основополагающего текста школы Хуаянь помог Буддхабхадре обрести средний путь между Хинаяной и Махаяной. Умер он в Цзянькане в 429 г. Его ученик Сюань-гао (ум. 444 г.) резко воспротивился новым идеям Дао-шэна (одного из учеников Кумарадживы) по вопросу внезапного просветления. Это движение возникло в кругу последователей Кумарадживы, хотя в последующие века приверженцы махаянистской медитации встречались также и среди последователей Буддхабхадры.³⁵ Мы уже вплотную подошли к тому времени, когда Бодхидхарма якобы появился в Китае.

Сутры о Совершенной Мудрости проникли в Китай еще во 2 веке; переведенные Кумарадживой философские трактаты (скр. *шастра*; кит. *лунь*; яп. *рон*) открыли путь для философского понимания учения о Срединном Пути. Сам Кумараджива не был оригинальным мыслителем, но являлся первоклассным переводчиком. Как говорится о нем в одной старой китайской биографии, он «любил Махаяну и страстно желал ее распространять».³⁶ В результате усердного изучения он усвоил основы учения Мадхьямиков и распространял это истолкование буддизма через своих многочисленных сотрудников и учеников. При всем этом он не основал «школы» в полном смысле этого слова. Однако можно твердо считать, что «история школы Санрон [трех трактатов», т. е. Мадхьямика] начинается в Китае с приходом знаменитого Кумарадживы из Куча».³⁷ Кумараджива перевел все три трактата, от которых эта школа и берет свое название: «Мадхьямака-шастра» (кит. *Чжун лунь*; яп. *Тюрон*) и «Двадашаникая-шастра» (кит. *Ши эр мэнь лунь*; яп. *Дзюнимон-рон*) Нагарджуны и «Шаташастра» (кит. *Болунь*; яп. *Хякурон*) Арьядевы. Некоторые из его учеников были великолепными знатоками философии Мадхьямиков. Из числа его пятиста учеников Сэн-чжао и Дао-шэн представляют интерес и для понимания процесса утверждения Дзэн в Китае.

Вполне возможно, что традиция наследования «Школы Трех Трактатов» (кит. *Сань-лунь-цзун*; яп. *Санронсю*) начинается с Дао-шэна, но более вероятно, что «подлинная основа этой школы восходит к трудам Сэн-лана».³⁸ Во всяком случае, в доступных источниках не просто выявить правильный порядок имен и происходивших событий. В 6 веке двумя наиболее известными пред-

шественниками этой школы были ученики Сэн-лана (ум. после 528 г.): Сэн-цюань и Чэ-лан (507—581). Они оба четко отделяли махаянистское учение о пустотности от нигилистического хиньянистского учения «Саттъясиддхи-шастры» (кит. *Чэн-ши лунь*; яп. *Дзэйдзицу-рон*). После Цзи-цзана (549—623), который составил многочисленные комментарии к сутрам Мадхьямиков завершается первый этап истории Школы Трех Трактатов.³⁹ При посредничестве этой школы истолкование Махаяны в категориях философии Срединного Пути получило распространение вширь и вглубь. Хотя Кумараджива и не может в строгом смысле этого слова считаться основателем школы, он, несомненно, явился духовным отцом Школы Трех Трактатов.⁴⁰

СЭН-ЧЖАО

В первый период расцвета китайского буддизма — на грани 5 века — не было более яркого деятеля, чем Сэн-чжао, ученик блистательного Кумарадживы. Сэн-чжао был низкого происхождения. Став учеником прославленного наставника, он ревностно следовал пути спасения, совершенствуясь в метафизических рассуждениях учения о Срединном Пути настолько, что мог сочетать мудрость Чжуан-цзы, Лао-цзы и нео-даосов, которую знал с детства, с учением Великой Колесницы. Как говорится о нем в «Жизнеописании достойных монахов», он не удовлетворялся одной китайской мудростью.⁴¹ Прочитав «Дао-дэ цзин», он воскликнул: «Это воистину прекрасно. Но мне еще предстоит открыть то царство, где наш дух может отдохнуть, и где прекращаются земные невзгоды». Далее в его биографии рассказывается, какими радостью и удивлением он преисполнился, когда прочел «Сутру о Вималакирти» в старом переводе (еще до Кумарадживы). Со словами «Теперь я знаю, куда мне пойти» он решил вступить в монашескую общину. В городе Гуцзан, в северо-западном Китае, он отыскал Кумарадживу, откуда сопровождал его до Чаньани, чтобы там помогать ему в переводческой деятельности. В его биографии отмечается, что он особенно стремился к тому, чтобы получить личные наставления от учителя, в результате чего и достиг того глубокого понимания учения, которое заметно в его сочинениях.

Из четырех сочинений, которые входят в собрание, известное под названием «Чжао-лунь» («Трактаты Чжао»), и предваряется предисловием редактора, самым важным является трактат «В праджне нет знания».⁴² Это было его первое сочинение, написанное после того, как Сэн-чжао начал помогать Кумарадживе в переводе «Панчавимшати-сахасрика-праджняпарамита-сутры» (403/404 г.), и в данном собрании оно стоит на третьем месте. Первые же два трактата называются «Вещи не изменяются» и «Пустота не-настоящего». Четвертый трактат — «Безымянность нирваны» только отчасти принадлежит Сэн-чжао. К трактату о праджне добавлена его переписка с Лю И-мином, мирянином с горы Лушань. Когда Дао-шэн представил там свое сочинение «Чжао-лунь» (в 408 г.), все члены общины сильно удивились. Хуй-юань, ведущий буддист того времени, воскликнул: «Это воистину великолепно!».⁴³ Уникальность этого сочинения состоит в том, что Сэн-чжао был первым китайцем, который постиг сущность философии Мадхьямиков чисто

в китайской манере, о чем свидетельствуют слова, якобы сказанные Кумарадживой перед его последователями: «Мое понимание не уступает вашему, но ваш способ выражения превосходит мой». ⁴⁴ Он имел в виду не столько стилистические достоинства прозы Сэн-чжао, сколько его умение приспособить философию Мадхьямиков к китайской интеллектуальной атмосфере. ⁴⁵

Написанный в ранней юности трактат Сэн-чжао «В праджне нет знания» является шедевром философского мистицизма. В этом сочинении, представляющем собой китайскую интерпретацию Срединного Пути, излагается понимание китайцами основных учений Махаяны, в каком виде они и укоренились в китайском буддизме, в частности — в Дзэн, равно как и в японской философии того времени, вдохновлявшейся дзэнскими идеями. По мнению Сэн-чжао, праджня является мудростью мудрых, священным знанием, непосредственно связанным с абсолютной истиной (*парамарта-сатья*), которая не может быть объектом обычного знания. Относительно же всех вещей (*дхарма*), которые появляются и исчезают в соответствии с законом причинности, в праджне нет знания: праджня освещает истинную, не-объективную реальность, лишённую конкретных качеств, как «озаряющая сила не-знания». ⁴⁶

Следуя традиции сутр Мудрости, Сэн-чжао обожал отрицание и парадоксы. Совершенная Мудрость одновременно знает и не знает; это одновременно дух и не-дух, существование и не-существование, мир и не-мир. Эта реальность невыразима словами. Совершенная Мудрость лежит за пределами слов и понятий.

Поэтому мудрец подобен пустой впадине. Он не ценит никакого знания. Он живет в мире изменения и полезности, но при этом привязан к миру не-деяния (*у-вэй*). Он пребывает внутри стен именуемого, но при этом живет на открытой местности, которая лежит за пределами досягаемости речи. Он, молчаливый и одинокий, пустой и открытый, обретается там, где состояние его бытия невозможно облечь в слова. О нем ничего нельзя сказать. ⁴⁷

Приняв китайское облачение, Совершенная Мудрость Буддизма, не утратила ничего из своей диалектической проникновенности, но приобрела литературную силу. Сэн-чжао показывает, как истина, подобно зеркалу, отражает «десять тысяч вещей». Конечно, образ зеркала и раньше использовался в махаянистских сутрах, но, возможно, в данном случае Сэн-чжао имел в виду высказывание Чжуан-цзы: «Совершенный Человек пользуется своим сознанием, как зеркалом». ⁴⁸ Сравнение человеческого сознания с зеркалом сыграло впоследствии определенную роль в состязании для выявления наследника пятого патриарха китайского Дзэн, и еще долго оставалось излюбленным мотивом в дзэнской литературе. Шестой патриарх Хуй-нэн привнес в Дзэн еще одно умозаключение, обнаруженное Сэн-чжао в сочинениях Чжуан-цзы. Среди противоречий, разрешаемых в Дао, Чжуан-цзы упоминает противоречие между истинным и ложным. В своем комментарии к «Сутре о Вималакирти», очевидно, под влиянием Чжуан-цзы, Сэн-чжао приходит к выводу: «Это можно назвать состоянием всеобщего проникновения без препятствий, и Буддийским Путем всеобщего равенства». ⁴⁹ Подобно Дао, буддийское просветление не имеет пределов — после Хуй-нэна этот мотив в Дзэн стал центральным.

Один китайский император династии Цин назвал Сэн-чжао «патриархом школы медитации». ⁵⁰ Строго говоря, подобное утверждение не может считаться вполне справедливым, но симпатии Сэн-чжао к медитации не вызывают сомнений. Он ищет высшую мудрость, обрести которую при помощи текстов невозможно, поскольку она лежит по другую сторону слов, и ее нужно почувствовать непосредственно. «Непостижимое обретается через интуитивный опыт, открывающий видение Срединного Пути». ⁵¹ Нам точно не известно, насколько преуспел он в этой школе до своей преждевременной смерти. В своем комментарии он описывает *самадхи* в *дхармакае*, отдавая предпочтение махаянистским формам медитации перед хинаянистской практикой сосредоточения. По утверждению Сэн-чжао, порицание, которое получает Шарипутра в «Сутре о Вималакирти» за то, что он практикует хинаянистские методы медитации, является «безмерно полезным». ⁵²

Отношение Сэн-чжао к Дзэн видно по его стремлению постигать абсолютную истину непосредственно и при помощи опыта. Среди комментаторов его сочинений было два дзэнских наставника: Хуй-дэн (ум. до 839 г.) и Дэ-цин (1546—1623) из школы Бычьей Головы, известный под именем Дэ-шань — по названию горы, на которой он жил. ⁵³ Дэ-цин обнаружил в сочинениях Сэн-чжао парадоксальные утверждения, которые сыграли для него роль коанов, помогающих достичь просветления. О своем опыте он пишет в типично дзэнском духе:

Бушующий ветер, который сдвигает с места горы, на самом деле спокоен; бурный поток не течет; горячий пар, поднимающийся весной над поверхностью озера, неподвижен; солнце и луна вращаются по своим орбитам, но не движутся. ⁵⁴

Он в следующих выражениях описывает, какое волнение испытал, читая новое издание сочинений Сэн-чжао:

Радость моя не знала границ. Я подпрыгнул и простерся перед изображением Будды, но — о, чудо! — тело мое оставалось неподвижным. Я приподнял занавес и вышел осмотреться. Деревья во дворе сотрясались от порывов ветра, а в воздухе кружились опадающие листья. Но я видел, что ни один лист не пошевелился, и знал, что «бушующий ветер, который сдвигает с места горы, вечно спокоен». ⁵⁵

Эти высказывания красноречиво свидетельствуют о том, какое влияние оказали сочинения Сэн-чжао на последующие поколения приверженцев Дзэн.

Сэн-чжао относится к числу тех китайских наставников, цитаты из сочинений которых часто приводятся потомками. Случай 31 в сборнике коанов «Хэкиган-року» (кит. *Бянь лу*) начинается словами: «Когда подсознание возбуждено, появляются образы. От их осознания образуется лед». По мнению Гундурта, эти слова, заимствованные из трактата Сэн-чжао, означают попытку достичь «того тихого места, которое существует до начала всякого движения духа; места, в котором еще не появилось различий на „Да“ и „Нет“». ⁵⁶ Дзэнский наставник Хуай-жан (677—744) приводит слова Сэн-чжао «безымянность нирваны», когда говорит о единстве неба, земли и людей. ⁵⁷ Дзэнский наставник Ши-тоу (700—790) был потрясен, когда в том же самом трактате прочел

слова: «Те, кто понимают мир вещей таким образом, что могут увидеть себя во всех этих вещах, они и только они могут называться святыми». «Учитель был настолько поражен, — замечает Гундерт, — что стукнул кулаком по столу и воскликнул: „У святых нет собственного Я, поскольку все является из Я. Кто может говорить обо мне и о тебе, кто может различать тебя и себя?“»⁵⁸ Дзэнский наставник Хэ-шань У-ин (891—960) свое наставление начинает следующими словами: «Того, кто учится при помощи практики, называют „слушающим“ Того, кто завершил обучение, называют „соседом“ Того, кто превзошел оба этих состояния, мы можем считать воистину ушедшим в запредельное».⁵⁹ В этих утверждениях, взятых из «Трактата о бесценном сокровище», ошибочно приписываемого Сэн-чжао,⁶⁰ обозначены стадии на пути к истине. В «Мумонкан» Сэн-чжао прямо не цитируется, но в одном из коанов этого сборника японские комментаторы усматривают аллюзию на «Трактат о бесценном сокровище».⁶¹

Сэн-чжао рассматривает путь к просветлению как постепенное приближение к цели, ссылаясь при этом на следующее место в сутре: «Три стрелы попали в цель, трое животных идут через реку. Попадание и переход через реку — одно и то же, но стрелы проникают в мишень по-разному, а животные погружаются на разную глубину, поскольку сила у них разная».⁶² Не только на пути к истине, но и в самом ее понимании существуют различия и разные степени приближения к ней. Если познать все земные вещи невозможно, «то насколько же менее вероятной будет попытка разом измерить бесконечность пустого пространства и приподнять завесу над „тайной тайн“».⁶³

Трудно преувеличить роль влияния Сэн-чжао на китайский буддизм. В частности, его дух наложил отчетливый отпечаток и на Дзэн, в основном, в виде его описаний и восхвалений праджни как мудрости в ее безупречной ясности, «безымянной, неопределимой, существующей и несуществующей, не реальной и не не-реальной».⁶⁴ обитающей в мире Абсолюта. Упор, который делает Сэн-чжао на космическом, в значительной степени унаследован им из китайской философии. Его труды представляют собой убедительное свидетельство синтеза буддизма с китайским взглядом на мир.

ДАО-ШЭН

Другого из последователей Кумарадживы, Дао-шэна (ок. 360—434) из-за его учения о внезапном просветлении нередко называли подлинным основателем Чань.⁶⁵ Вариантом такой точки зрения является утверждение, что «с позиций идеологии школа Чань восходит к Дао-шэну».⁶⁶ Какой бы ни была его реальная роль в возникновении Дзэн, невозможно отрицать значение его вклада в религиозную и философскую атмосферу, в которой и возникло это видение.

Дао-шэн принадлежал к раннему поколению китайских буддистов, сочетавших Закон Будды с китайской философией, в результате чего первый прочно закрепился на китайской почве. Дао-шэн попал в монастырь в юном возрасте, где его первым учителем был Фа-тай (ум. 378), и там он полностью воспринял учение Будды; однако его Weltanschauung сформировалось в лоне

китайской мысли, прежде всего — под влиянием Лао-цзы и Чжуан-цзы. Даже в окружении друзей он сохранял сильную духовную независимость. Он побывал в двух главных центрах китайского буддизма своего времени — на горе Лушань близ реки Янцзы и в северной столице Чаньань. Когда в 397 г. он прибыл на гору Лушань, то повстречал там Санградеву, хиньянистского ученого из школы Сарвастивада, под руководством которого изучал Абхидхарму. Веры Хуй-юаня и его друзей в Западный Рай будды Амитабха он не разделял. К буддийскому учению он применял слова Чжуан-цзы: «Забудь про ловушки для рыбы и лови рыбу»⁶⁷, уподобляя реальность или Будду рыбе, которую, в принципе, невозможно поймать при помощи человеческих слов. Но при этом Дао-шэн высоко ценил сутры, в которых «все имеет свое значение». «Будда не лжет», — утверждал он, и потому сам не лгал, когда оставил вместо себя лекарьство в виде писаний.⁶⁸

Краткое пребывание в Чаньани (405/6—408 гг.) оказалось для него достаточно, чтобы попасть в число четырех главных учеников Кумарадживы.⁶⁹ В эти годы он принимал участие в переводческой деятельности, и, — как можно предположить — впитывал под чутким руководством опытного наставника по Мадхьямике философию *шуньявада*. Его внезапное возвращение в 408 г. в Лушань и отбытие в следующем году в Цзянькан, по-видимому, объясняется напряженными отношениями внутри монастырской общины Чань-ани. То, что ему удалось познать в Чаньани, принесло впоследствии плоды в виде его неустанной деятельности. Комментарии к сутрам Махаяны составляют наибольшую часть его литературного наследия.⁷⁰ Его сочинения «Не приносящая заслуг природа благих деяний» и «Как стать Буддой при помощи внезапного просветления» хорошо известны.

Трактат Дао-шэна о внезапном просветлении не сохранился. О его со- держании нам известно только по цитатам в «Бянь цзун лунь» (Рассуждения об Основных Учениях), составленном поэтом и аристократом Се Лин-юнем (385—433), который поддерживал тесные контакты с буддийскими монахами.⁷¹ Это сочинение было создано в южной столице Цзянькане под руководством Дао-шэна, который его и одобрил. Однако имеются веские основания сомневаться, что в этом сочинении идеи Дао-шэна получили правильное отражение.⁷² Се Лин-юнь противопоставляет взгляды своего друга учению Будды с одной стороны, согласно которому, просветление достигается только в конце долгой и тяжелой дороги, а с другой — высказыванию Кун-цзы (Конфуция) по поводу его ученика Янь Хуя, которое он по-своему истолковывает в нео-даосском стиле. Этим авторитетам Се Лин-юнь противопоставляет своего друга Дао-шэна как «буддиста с новым учением», которое представляется правильным, окончательным и превосходящим и учение Будды, и мудрость Кун-цзы.⁷³

Что же представляло собой это «новое учение»? Или, вернее, в каком смысле можно учение о внезапном просветлении считать новым? Принимая во внимание неодинаковые и, нередко, двусмысленные значения, которые впоследствии ему придавали, в заключение следует сделать некоторые разъяснения этого понятия. Буддизм изначально считался путем к просветлению. На обыденном уровне, равно как и в раннебуддийских сочинениях, просветление считается чем-то вроде нового уровня познания или видения, которое

внезапно открывается внутреннему зрению и закрепляется в сознании. В буддийском каноне много говорится о просветлении. Как о том свидетельствуют гимны монахов и монашенок, ученики Будды по-разному переживали такое же просветление, которое Будда испытал под деревом пипала. Учение о просветлении, в том виде, как оно представлено в махаянистских сутрах, представляет собой изложение опыта об открытии истины. Хотя внезапное просветление известно и в индийском буддизме, вероятно, есть зерно истины в утверждении Се Лин-юня, что китайцы, при их склонности к интуитивному познанию, отдавали предпочтение внезапному просветлению, в то время как индийцы, с их большей склонностью к научному анализу, предпочитали постепенный путь.⁷⁴

Совершенно очевидно, что в индийском буддийском каноне путь к окончательному пониманию освобождения и к нирване описывается в терминах постепенного продвижения вверх. В хинаянистском буддизме Абхидхармы метод и система, расчет и анализ затормаживают свободу движения духа; но даже и там никогда не отрицалась неповторимость опыта, относящегося к области просветления. В буддийских сочинениях говорится о разных этапах, причем подразумевается, в основном, путь к знаниям, а не цель, скорей процесс освобождения, чем само освобождение. Достижение цели, момент прибытия к конечной цели странствия являются внезапными. Следующее различие делается между объективными и субъективными аспектами распознавания цели. Целью пути к спасению является Абсолют, который, уже в силу самой его природы, следует воспринимать как простую реальность, цельную и неделимую. Если там и остается место для каких-то понятий в категориях «более или менее», то это касается субъективного восприятия объекта.

Учение Дао-шэна о внезапном просветлении приложимо к достижению поставленной цели и в объективном, и в субъективном планах. Уже в силу самой своей природы абсолютное бытие является простым, неделимым и пустым, а постичь его можно только целиком. Постепенное просветление — это метафизическая абсурдность. Точно также субъективное восприятие истины происходит в форме одноразового, нерасчленимого акта. «Когда фрукт созрел, он падает»; «Дровосек прекращает свою работу только после того, как не остается деревьев»; «Когда взбираются на гору, то внезапно появляются пейзаж, к которому стремились».⁷⁵ Такое изменение точки зрения отражает духовное преобразование, когда глаз мудрости открывается для окончательного познания. Оно подобно тому, как стоя перед стеной, пытаться двигаться дальше; прорыв через стену происходит внезапно, без каких-либо ограничений.

Подобные сравнения снимают радикальное противопоставление между путем и целью. Достижение цели означает выход за пределы категорий, присутствующих на пути. В «Сутре Лотоса» просветление разделяется на четыре этапа. Дао-шэн отвергает такое представление. С позиций Махаяны можно сказать, «что эти четыре стадии верующий преодолевает одним актом озарения».⁷⁶ Зародыш Будды в каждом живом существе должен прорасти до того момента, пока вдруг однажды не будет достигнут предел и не начнется новое бытие.⁷⁷

В учении Дао-шэна ощущается его явное несогласие с оппонентами, а споры по этому поводу продолжались и после его смерти. Чтобы до конца понять этот спор, следует вспомнить, какое место занимал Дао-шэн в духовном и интеллектуальном контексте китайского буддизма. В этом отношении наиболее показательным является его знакомство с «Махапаринирвана-сутрой», махаянистской версией рассказа о кончине Будды, которая принципиально отличается от «Париниббана-сутты» в палийском каноне.⁷⁸ Вероятно, во время своего пребывания в Чаньани Дао-шэн слышал об этом великом махаянистском тексте (который в то время был почти неизвестен в Китае) и познакомился с содержащимся в нем учением о вселенской природе Будды и возможности спасения для всех. Среди буддийских специалистов того времени по этому вопросу существовало много разногласий.

Дао-шэн вызвал немало волнения в среде своих товарищей своим заявлением, что даже *иччхантика*, т. е. люди, обуруемые чувственными желаниями, могут достичь спасения.⁷⁹ От этой точки зрения он не отказался даже после того, как стал известен перевод махаянистской «Нирвана-сутры», где отрицалась возможность наличия у *иччхантика* природы Будды.⁸⁰ По этому неточному переводу Дао-шэн не мог определить подлинную позицию Махаяны. Буря разразилась после того, как Дао-шэн настойчиво продолжал отстаивать свои взгляды, пока наконец в 428 или 429 г. ему не пришлось покинуть столицу. На горе Лу до него дошли вести, что второй, полный перевод сутры (выполненный Дхармакшемой и привезенный в Цзянькан в 430 г.) подтверждает его точку зрения, и таким образом его доброе имя было восстановлено.⁸¹ Включение в китайскую Махаяну этого центрального учения «Нирвана-сутры» о всеобщности природы Будды оказало глубокое влияние на дальнейшее развитие буддийской мысли в Китае.

Учение о природе Будды резко противостоит негативной философии Срединного Пути.⁸² Оно знаменует собой предельно положительное изменение в религиозной мысли Махаяны. Считалось, что природа Будды идентична «истинному Я» (кит. *чжэнь-во*) и *дхармакайя*. Все живые существа обладают этой природой, а потому способны достичь состояния Будды. Природа Будды чиста и ясна; когда она представляет собой «бессмертное Я», к которому всегда стремятся китайцы, ее можно сравнить с понятием «атман» в Веданте.⁸³ Однако, с позиций буддизма, Конечная Реальность не обладает ни субстанциональностью, ни формой, ни свойствами. Может показаться, что Дао-шэн не усматривал противоречия между природой Будды, как она представлена в «Нирвана-сутре» и в философии Мадхьямиков о пустоте, которую он усвоил, пока являлся учеником Кумарадживы. Обе точки зрения были восприняты китайским буддизмом; в классическом Чань они слились воедино.

Концепция природы Будды или собственной природы рассматривалась впоследствии такими крупными дзэнскими наставниками, как Хуй-нэн и Догэн. Дао-шэн отчетливо связал вопрос о природе Будды с внезапным просветлением, рассматривая последнее как реализацию личностью собственной природы Будды. Близость по данному вопросу с Дзэн очевидна. Однако до сих пор так и не установлена прямая линия наследования между Дао-шэном и первыми дзэнскими учителями. Из-за его причастности к «Махапаринирвана-сутре» Дао-шэн может считаться одним из духовных отцов китайской школы

Нирвана, которая оформилась только после его кончины, а уже вскоре после этого влилась в более могущественную школу Тяньтай.

На протяжении всего этого периода на самом деле в Китае не существовало школы внезапного просветления. Линия, начавшаяся с Дао-шэна, вскоре заглохла после кончины двух его учеников, Дао-ю и Фа-юэня (ум. в 489 г.),⁸⁴ которые оба занимались распространением идей своего учителя. Главным противником идеи о внезапном просветлении в то время был Хуй-гуань (ум. в 443, или не позднее 447 г.), который также являлся учеником Кумарадживы. В его трактате о постепенном просветлении содержалось описание пяти периодов и семи этапов развития учения Будды.⁸⁵ Позднее мы узнаем о споре при дворе императора Сяо-вэня, который произошел в 460 г. между Дао-ю, учеником Дао-шэна, и Фа-яо, приверженцем пути постепенного просветления.⁸⁶ Это противостояние продолжалось практически в течение всего 5 века. Либенталь отвергает предположение китайского историка Тан Юн-туна о существовании «тонкой нити», которая вела от круга сторонников внезапного просветления в 5 веке к истокам дзэн-буддизма. Он делает безоговорочный вывод: «Между Дао-шэном и чань-буддизмом нет никаких исторических связей».⁸⁷ Как он отмечает, данный вывод основывается на том, что многочисленные типичные характеристики китайского Дзэн не присутствуют в сочинениях Дао-шэна.⁸⁸

В ранней истории китайского буддизма содержатся ценные ключи к тем обстоятельствам, в которых возник Дзэн. Одновременно с буддийской Дхармой в Среднюю Империю проник могучий поток индийского мистицизма, в том числе и древние йогические традиции. Хинаяна и Махаяна были встречены в равной степени с распростертыми объятиями. Слияние метафизики Махаяны с китайским мировоззрением оказалось настолько органичным, что стало невозможно провести точную грань между заимствованиями и оригинальными идеями. Вслед за первыми великими индийскими учителями и переводчиками пришло поколение независимых мыслителей, которые многого достигли и в искусстве медитации. Из школы Кумарадживы вышли такие выдающиеся личности, как Сэн-чжао, чье влияние на позднейших дзэнских мыслителей было, возможно, сильнее, чем кого-либо другого, и Дао-шэн, о котором японский буддолог Уи Хакудзю говорит: «Его учение в значительной степени напоминало Дзэн, а влияние оказалось огромным».⁸⁹ Мы попытались проследить хронологические и идеологические пути, ведущие к истокам Дзэн. Это должно помочь нам рассеять мрак, которым легенды окутали его изначальные истоки.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. прим. 2 ко Введению. Стимул, который дал Ху Ши исследованиям исторического характера Дзэн, оказался благотворным, хотя во многих случаях его позиция и была неубедительной. Намного важнее оказался неумышленный вклад Судзуки в понимание историчности Дзэн.

2. См. выше: гл. 1, прим. 5.

3. См. W. Liebenthal. Was ist chinesischer Buddhismus? — AS 6 (1952), с. 116—129.

4. См. образцовое двухтомное исследование: E. Zürcher. The Buddhist Conquest of China. Leiden, 1972, где рассматриваются первые четыре века нашей эры. Также см. K. Ch'en. Buddhism in China. По поводу применяемого нами подхода см. R. H. Robinson. Early Mādhyamika in India and China. Madison, 1967.

5. Ch'en. Buddhism in China, с. 43; Zürcher. The Buddhist Conquest in China, с. 33.

6. Ch'en. Buddhism in China, с. 43.

7. Хронологический список этих сочинений встречается в Nj., appendix 2, no. 4; см. Zürcher. The Buddhist Conquest of China, с. 47; Ch'en. Buddhism in China, с. 49—50.

8. Т. 603, т. 15. Китайское название этого сочинения — «Да ань бань-шоу и цзин» (яп. Дайампансю-кё). См. Ch'en. Buddhism in China, с. 47 и Zürcher. The Buddhist Conquest of China, с. 53.

9. Японский ученый Уи Хакудзю полагает, что перевод индийского слова *дхьяна* двумя китайскими иероглифами является позднейшим искажением. Подобные примеры свидетельствуют о том, что на раннем этапе конечные гласные на письме опускались. Поэтому *чань* не является, как это часто утверждалось, сокращением от *чань-на*; скорее всего, *на* оказывается позднейшим и совершенно неоправданным филологическим добавлением. См. предисловие к полному однотомному изданию: Уи Хакудзю. Индо-тэцугакуси.

10. См. Zürcher. The Buddhist Conquest of China, с. 53.

11. Zürcher. The Buddhist Conquest of China, с. 140—141, 145—146.

12. См. Zürcher. The Buddhist Conquest of China, с. 86 и далее. Например, о нем говорится как о нео-даосизме в статье: W. Liebenthal. Chinese Buddhism during the 4th and 5th Century.— MN, 11 (1955—56), с. 44—83.

13. О Локашме и его переводах см. Zürcher. The Buddhist Conquest of China, с. 35.

14. О роли, которую эта сутра сыграла в формировании буддийской мысли в Китае см. Zürcher. The Buddhist Conquest of China, с. 63.

15. См. Zürcher. The Buddhist Conquest of China, с. 65.

16. См. Zürcher. The Buddhist Conquest of China, с. 102.

17. См. Zürcher. The Buddhist Conquest of China, с. 134.

18. О его жизни и деятельности см. Zürcher. The Buddhist Conquest of China, с. 184—204; Ch'en. Buddhism in China, с. 94—103.

19. См. Zürcher. The Buddhist Conquest of China, с. 184ff. 230.

20. См. Zürcher. The Buddhist Conquest of China, с. 192.

21. См. Zürcher. The Buddhist Conquest of China, с. 204—239, где говорится о жизни и деятельности Хуй-юэня. См. Ch'en. Buddhism in China, с. 103—112, где рассказывается о его противодействии антирелигиозной политике Хуань Сюаня.

22. По поводу термина «Общество Лотоса» см. Ch'en. Buddhism in China, с. 107.

23. Цит. по W. Liebenthal. Shih Hui-yuan's Buddhism as Set Forth in his Writings.— JAOS. 70 (1950), с. 243—259; цитата на с. 249.

24. Последняя глава труда Цюрхера «The Buddhist Conquest of China» (с. 289—320) посвящена даосско-буддийскому конфликту на раннем этапе. Относительно этой легенды он сообщает, что Лао-цзы, разочарованный непониманием, которое он встретил среди своих китайских современников, отправился в Индию, где проповедовал буддизм. Легенда об «обращении варваров» вызвала недопонимание обеих сторон. Даосы считали буддизм извращенной формой китайского мировосприятия, в то время как буддисты использовали даосизм в качестве буддийского «хитроумного средства» (*упайя*). По

поводу легенды о том, что Лао-цзы обращал в веру варваров и о противоположной буддийской легенде см. также: W. Eichhorn. Die Religionen Chinas. Stuttgart, 1973, с. 191—192.

25. См. Zürcher. The Buddhist Conquest of China, с. 18.

26. Биографию Кумарадживы см. в «Косодэн» (Т.2059, т.50, с. 330а—333а); Ch'en. Buddhism in China, с. 81ff; подробный анализ его методов перевода изложен в книге: R. H. Robinson. Early Mādhyamika in India and China, с. 71—95. Либенталь дает объяснения расхождению в датах его смерти (409 и 413 г.), приводя хорошо известный факт, что в 409 г. у него случился апоплексический удар, и через четыре года он умер. При этом он ссылается на исследование: Tsukamoto Zenryū. The Dates of Kumārajīva and Seng-chao Reexamined, — «Silver Jubilee Volume of the Jinbun Kagaku Kenkyūsho». Kyoto, 1954, с. 568—584.

27. См. список сочинений в каталоге Nj., appendix 2, no. 59; ср. R. Robinson. Early Mādhyamika, с. 73—77. А Райт особо подчеркивает, что «качество и количество переводов, сделанных этими людьми за восемь лет — поистине поразительно» (A. Wright. Buddhism in Chinese History. Stanford, 1971, с. 63).

28. Т.1509, т. 25. Это сочинение было завершено в 405 г. См. E. Conze. The Prajñāpāramitā Literature, с. 41—42, 93—94. Цорхер отмечает, что в этом сочинении, являющемся «наиболее полным изложением учения Мадхьямиков», китайцы «впервые получили подробное освещение вопросов о природе дхармака и связанных с этим проблем» (Zürcher. The Buddhist Conquest of China, с. 226—29).

29. Восемнадцать писем к Кумарадживе, написанных между 405 и 409 гг., равно как и ответы на них, помещены в «Да-шэн да-и-чжан» (яп. Дайдзэдайги-сё, Т. 1856, т. 45). См. Zürcher. The Buddhist Conquest of China, с. 18.

30. См. Х. Уи. Сина буккёси [История китайского буддизма]. Токио, 1936, с. 29; Сакаи Коё. Сина буккё сэйси [Подробная история китайского буддизма]. Токио, 1935, с. 502ff. Ср. список канонических текстов, переведенных Буддхабхадрой в Nj., appendix 2, no. 42. Согласно его биографии, приведенной в «Косодэн» (Т. 2059, т. 50, с. 334b—335c), Буддхабхадра был учеником «великого наставника по дхьяне — Боддхисены» (с. 334c; см. французский перевод: Robert Shih. Biographies des moines éminents de Houei-Kiao: Kao seng tchouan. Louvain, 1968, с. 91, прим. 36).

31. Пребывание Буддхабхадры в Чаньяни имело место с 406 по 411 гг. Чэнь (Buddhism in China с. 107—108) в качестве даты его прибытия в Китай приводит 408 г. В биографии Буддхабхадры говорится о полном взаимопонимании между ним и Кумарадживой, а далее — о разногласиях с одним из учеников последнего, в результате чего Буддхабхадра был вынужден покинуть Чаньянь, забрав при этом с собой сорок учеников. См. Shih. Biographies, с. 92—95; также см. Ch'en, с. 107, 109.

32. Nj. no. 1341.

33. См. ответ Сэн-чжао Лю И-мину: W. Liebenthal. Chao Lun: The Treatises of Seng-chao. Oxford, 1968, с. 90.

34. На этом переводе и основывается учение китайской школы Хуаянь. См. Zen Dust, с. 338—339.

35. См. Мацумото Бунсабуро Дарума-но кэнкю [Исследование о Боддхидхарме]. Токио, 1942, с. 237. Во второй части своей книги Мацумото представляет подробное, хотя и не вполне достоверное изложение принципов медитации в Китае до Боддхидхармы.

36. «Косодэн», Т.2059, т. 50, с. 332c. Сокращенный английский перевод этой биографии приводит: Liebenthal. Chao Lun, с. 3—4. Также см. Shih. Biographies, с. 60—81.

37. Takakusu. The Essentials of Buddhist Philosophy, с. 99.

38. Takakusu. The Essentials of Buddhist Philosophy, с. 99.

39. Ch'en. Buddhism in China, с. 132.

40. Влияние Школы Трех Трактатов было сильнее, чем это пытается представить Либенталь (Liebenthal. Chao Lun, с. 23). Эти три трактата, к которым потом добавился и четвертый, оказали широкое влияние на философские представления китайского буддизма Махаяны. Эта школа проникла и в Японию, где числится среди шести буддийских школ периода Нара (710—794).

41. «Косодэн», Т. 2059, т. 50, с. 365а—366а; см. английский перевод: Liebenthal. Chao Lun, с. 6—7; также см. сокращенный перевод текста: Fung. A History of Chinese Philosophy, vol. II, с. 259—260. Большинство исследователей принимают датировку Цукамото (см. выше прим. 26). Подробная хронология жизни Сэн-чжао приводится в работе Либентала: Chao Lun, с. XL—XLI. В биографии подчеркивается роль «Вимала-кирти-сутры» для обращения Сэн-чжао в буддизм. О значении этой сутры для китайского буддизма в целом см.: P. Demiéville. Vimalakirti in Chine — второе приложение к книге: E. Lamotte. L'enseignement de Vimalakirti, с. 438—55; эта статья была переиздана в кн.: P. Demiéville. Choix d'études bouddhiques. Leiden, 1973, с. 347—64.

42. Т. 1858, т. 45. Список известных сочинений Сэн-чжао, составленный Робинсоном (Robinson. Early Mādhyamika, с. 125) включает четырнадцать названий. Чтобы подчеркнуть значимость Сэн-чжао как писателя, Либенталь приводит высказывание одного из литераторов эпохи Мин: «Среди китайских (буддийских) авторов к высшей категории относятся только Сэн-чжао, Нань-юэ (Дао-и) и Тянь-тай (Чжи-и)» (Liebenthal. Chao Lun, с. vii). Наиболее обстоятельным исследованием о Сэн-чжао на европейских языках может считаться монография: W. Liebenthal. Chao Lun. По своему значению с ней сравнима компиляция Цукамото Дзэнрю. Дзэрон кэнкю [Исследование «Чжао Лунь»]. Киото, 1955, где имеется не только улучшенное издание текста с японским переводом, но также семь статей автора и шести сотрудников его института.

43. Об этом сообщается в биографии в «Косодэн», Т. 2059, т. 50, с. 366а. См. перевод: Liebenthal. Chao Lun, с. 7.

44. См. Liebenthal. Chao Lun, с. 7.

45. По мнению Либентала, учение Мадхьямиков в Китае претерпело радикальные изменения. Он усматривает наличие между китайским и индийским мировоззрениями «стены непонимания» (Liebenthal, Chao Lun, с. 21). «Все китайские буддисты оставались даосами, даже если писали философские трактаты» (с. xii); «Сэн-чжао так никогда до конца и не понял, чем являлся для Нагарджуны Срединный Путь, учение о котором изложено в его *кариках*» (с. 23—24). Робинсон придерживается противоположной точки зрения: «Эпистемология, онтология и теория языка в „Чжао-лунь“ полностью соответствуют духу Мадхьямиков» (Robinson. Early Mādhyamika, с. 159). Демьевиль высоко оценивает уровень философского понимания, который продемонстрировал Сэн-чжао в своем комментарии к «Сутре о Вималакирти» (вместе с Дао-шэном он принимал в 406 г. участие в ее переводе под руководством Кумарадживы), в следующих словах: «Как комментатор, Сэн-чжао прекрасно понимал, что центральной для этой сутры является концепция не-осмыслимого. Всякие дуальности объявляются иллюзорными, все логические противоречия отменяются, среднее не исключается, осуществляется выход за пределы категорий нормального мышления, а всякая дискурсивная мысль оказывается ничем. Путь к освобождению ведет через страсти. Пробуждение уже само по себе является новым рождением. Все оппозиции снимаются. Истина

„не-представляема“ и возникает из молчания» (Demiéville. *Vimalakirti en Chine*, — «Choix d'études bouddhiques», с. 440). Мы не будем сейчас вдаваться в дискуссию по вопросу о взаимосвязи между индийской и китайской мыслью. В своих работах Либенталь постоянно подчеркивает уникальный национальный характер китайского буддизма. Факты, которые он приводит в подтверждение своей позиции, заслуживают несомненного внимания. Однако, при всем его отличии, можно сказать, что китайский буддизм впитал в себя сущность индийского буддизма.

46. См. *Chinese Philosophy II*, с. 266ff.

47. См. *Chinese Philosophy II*, с. 268.

48. См. *Chinese Philosophy II*, с. 269.

49. См. *Chinese Philosophy II*, с. 269.

50. Эти слова встречаются в собрании высказываний Юн-чжэна, известном как «Юй-сюань юйлу» (1733); цит. по Liebenenthal. Chao Lun, с. vii.

51. Liebenenthal. Chao Lun, с. 117.

52. См. Robinson. *Early Mādhyamika*, с. 139.

53. По поводу комментария Дз-цина см. Liebenenthal. Chao Lun, с. 14—15.

54. Liebenenthal. Chao Lun, с. 40.

55. Liebenenthal. Chao Lun, с. 41.

56. *Bi-yān-lu I*, с. 507. Ср. английский перевод: K. Sekida. *Two Zen Classics: Mumonkan and Hekiganroku*. New York, 1977, с. 227. В своем комментарии к этому сочинению Като Тоцудо отмечает, что эти слова коана восходят к трактатам наставника Сэн-чжао о Дхарме, и пользовались широким признанием у последующего поколения дзэнской традиции. См. Като Тоцудо. *Хэкиган-року дайкодза* [Лекции по «Хэкиган-року»], т. 5. Токио, 1939, с. 275—76.

57. *Bi-yān-lu II*, с. 142; Sekida. *Two Zen Classics*, с. 254. Като (Хэкиган-року дайкодза, т. 6, с. 274—75, 279—80) завершает свои комментарии к этому коану подробным анализом учения о Единственном в буддизме Махаяны.

58. *Bi-yān-lu II*, с. 154—155.

59. *Bi-yān-lu II*, случай 44, с. 219—233. Като (Хэкиган-року дайкодза, т. 7, с. 9) отмечает, что эти слова восходят к «Трактату о бесценном сокровище», который также является источником и для двух первых строк случая 62; см. *Bi-yān-lu III*, с. 89—90.

60. Либенталь предполагает, что это сочинение было написано в 5 веке кем-то из нео-даосов (Liebenenthal. Chao Lun, с. 10); Миура и Сасаки считают, что дата его написания — более поздняя (Zen Dust, с. 282).

61. Речь идет о случае 24. См. Dumoulin. *Mumonkan*, с. 99ff. В своих пояснениях к этому коану Като ссылается на «Трактат о бесценном сокровище», который приписывает Сэн-чжао, и отмечает при этом диалектику молчания и слов (Хэкиган-року дайкодза, т. 14, с. 194 и далее). Либенталь в этом объяснении видит «типичную для японских комментаторов склонность истолковывать всякое проявление молчания при помощи буддийских сочинений, что не во всех случаях оправдано». См. Liebenenthal. *Wu-men kuan: Zutritt nur durch die Wand*. Heidelberg, 1977, с. 88—89. В другом месте он отмечает: «Дз-цин... был последователем Чань. Он принимал парадоксы в трактатах Сэн-чжао уместными для решения проблем, которые чаньские наставники ставили перед своими учениками. И вообще, аллюзии на Сэн-чжао часто встречаются в чаньской литературе. Невозможно отрицать его влияния на это направление буддизма» (Chao Lun, с. 41).

62. Liebenenthal Chao Lun, с. 122.

63. Liebenenthal. Chao Lun, с. 123.

64. Liebenenthal. Chao Lun, с. 73.

65. См. Hu Shih. *Development of Zen Buddhism in China*, где Дао-шэн называется основателем китайского Дзэн. По мнению Ху Ши, Дао-шэн был «революционным мыслителем», который под «нигилистическим влиянием идей Лао-цзы и Чжуан-цзы» осуществил свой «разрушительный критицизм». «Китайский Дзэн. — утверждает Ху Ши. — возник не из индийской йоги или дхьяны, а как протест против нее» (SPSR 15 [1932], с. 483—84).

См. исследования Либенталь о Дао-шэне: *A Biography of Chu Tao-sheng*. — MN, 11 (1955), с. 44—83, 284—316; *The World Conception of Chu Tao-sheng*. — MN, 12 (1956), с. 65—103, 241—268. Он соглашается с исследованием Ху Ши истоков китайского Дзэн, но не признает Дао-шэна основателем школы Дзэн.

66. *Chinese Philosophy II*, с. 388; также см. Ch'en. *Buddhism in China*, с. 112—20.

67. *Chinese Philosophy II*, с. 270; ср. Liebenenthal. *The World Conception of Chu Tao-sheng*. — MN, 12 (1956), с. 97.

68. Liebenenthal. *World Conception*, с. 266; ср. с. 98.

69. Помимо Дао-шэна и Сэн-чжао, главными учениками Кумарадживы были Хуй-жуй (378—444?) и Хуй-гуань (ум. в 443, или не позднее 447 г.).

70. Список его сочинений приводит Либенталь: *A Biography of Chu Tao-sheng*, с. 312—316.

71. О Се Лин-юне см. подробную заметку у Либенталь (*Biography*, с. 301—02).

72. Liebenenthal. *Biography*, с. 302.

73. См. перевод этого места в *Chinese Philosophy II*, с. 275.

74. См. *Chinese Philosophy II*, с. 276—277.

75. Эти три сравнения приводятся в переводе текстов, которыми сопровождается статья о мировоззрении Дао-шэня: Liebenenthal. MN 12 (1956), с. 80, 256—257.

76. Liebenenthal. *World Conception*, с. 86ff.

77. Дао-шэн подчеркивает принципиальное расхождение между путем и целью. Просветление пребывает «за границами бытия». См. *Chinese Philosophy II*, с. 278. Ср. Liebenenthal. *World Conception*, с. 86ff.

78. До нас дошли только фрагменты санскритского оригинала. Самый ранний китайский перевод в двух книгах, сделанный Дхармаракшой, появился в Китае между 265 и 313 гг. и, видимо, не был известен Дао-шэну. Полный перевод в сорока книгах, так называемый «Северный текст», был осуществлен Дхармакшемой в юго-западной столице Гуджан между 414 и 421 г. На основании этого текста Хуй-янь и другие подготовили улучшенный вариант текста, который был закончен в 453 г. Последняя версия получила известность как «южный текст». См. *Zen Dust*, с. 376—377.

79. Либенталь определяет *иччхантика* как «существа, не способные совершенствоваться и достичь нирваны, потому что „корни добра“ (*кушаламула*) у них уничтожены». Сомнительную этимологию этого термина он приводит в соответствующем примечании (*World Conception*, с. 95). По мнению Миура и Сасаки, *иччхантика* — «это люди, полностью предающиеся чувственным удовольствиям, а потому, считается, что они навсегда лишены возможности достичь нирваны» (*Zen Dust*, с. 376). Часто их называют еретиками или просто не-буддистами.

80. Этот перевод в шести книгах (хотя он не упоминается в *Zen Dust*; см. выше прим. 78) был подготовлен Фа-сянем с помощью Буддхабхадры между 417 и 418 гг.

Так называемый спор об *иччхантика* вспыхнул по его прибытию в столицу. См. Lieberthal Biography, с. 304.

81. Важное место, где говорится о вселенской природе Будды, появляется в двадцать третьей книге этой сутры.

82. См. Ch'en. Buddhism in China, с. 114—115.

83. «В „Нирвана-сутре“ конечное состояние описывается как блаженная и чистая жизнь неисчезающей личности (*атман*)» (Lieberthal. Biography, с. 307). Чэнь приводит цитаты из второй книги этой сутры в переводе Дхармакшемы: «То, в чем нет Я,— это жизнь и смерть; но именно Я является Татхагатой. Конечные — это *шравака* (внимающие Учению, или последователи Хинаяны) и *прагьяка-будды* (одинокие будды), но вечным является *Дхармакая* Татхагаты. Боль — это путь неверных, радостным же является нирвана. Предметы, из чего-то состоящие, являются нечистыми, чистой же является Дхарма, которой обладают Будды и бодхисаттвы» (Ch'en. Buddhism in China, с. 114—115).

84. См. Lieberthal. Biography, с. 310—311, прим. 110.

85. В этом трактате можно увидеть раннюю попытку критического разделения разных стадий учения (яп. *кёхан*; кит. *цзяо-пань*), которые впоследствии играли важную роль в буддизме Махаяны.

86. См. Lieberthal. Biography, с. 310—311, прим. 110.

87. См. Lieberthal. Biography, с. 312. Оспариваемый им аргумент взят из работы Тан Юн-тун. Хань Вэй лян-цзин Наньбэйчао фочзяо ши. Т. 1—2. Шанхай, 1938.

88. Либенталь подчеркивает, что в информации, известной нам о Дао-шэнь «отсутствуют основные черты, типичные для Чань-буддизма, прежде всего — пристальное внимание к сознанию, его изначальному, спокойному состоянию, и йогической практике, необходимой для того, чтобы восстановить ее безмятежность: не-привязанность, не-обоснованность, не-стремление к цели» (Lieberthal. World Conception, с. 102). Когда он далее подчеркивает, что в основе дзэнской онтологии лежит учение о Срединном Пути, можно вспомнить, что Дао-шэнь также был приверженцем философии пустотности. Как отмечает Чэнь, «для него были одинаковыми предельная истина, или *шуньята* в сутрах Праджни и природа Будды в „Нирвана-сутре“» (Ch'en. Buddhism in China, с. 117). Например, его трактат «Не приносящая заслуг природа благих деяний» пронизан идеями праджни. При оценке Дао-шэня важно помнить, что хотя он и не был чужд медитации, но и наставником дхьяны все же не являлся.

89. Уи. Сина буккё си, с. 59—60.

Глава 6

РАННИЙ ПЕРИОД

БОДХИДХАРМА: ИСТОРИЯ И ЛЕГЕНДА

Верующие и ученые в равной степени склонны к поискам истоков. Однако происхождение религиозных учений слишком часто окутано туманом. Фигуры основателей нередко окружены легендами, а приписываемые им учения вырваны из исторического контекста, чтобы подчеркнуть их уникальность и оригинальность. В полной мере это относится и к образу Бодхидхармы в школе Дзэн. Возьмем, например, знаменитое, приписываемое Бодхидхарме, но на самом деле сформулированное значительно позже — при династии Тан, когда Дзэн достиг вершины своего расцвета — стихотворение из четырех строк:

Особая передача вне учения

Не основывается на словах и письменных знаках

Указывая непосредственно на [чье-то] сознание,

Оно позволяет увидеть [свою собственную] природу и [таким образом] достичь состояния Будды.¹

Последующими поколениями эти строки воспринимались как квинтэссенция Дзэн, которая воплотилась в образе Бодхидхармы. В дзэнской литературе вопрос о приходе Бодхидхармы с Запада (т.е. из Индии) стал синонимом вопроса о смысле Дзэн, точно также, как вопрос о «Будде» ассоциировался с конечной реальностью. Поэтому в сознании его последователей Бодхидхарма стоит в одном ряду с Буддой.

В этом стихотворении содержится два ключевых заявления, вокруг которых и сосредоточена вся легенда о Бодхидхарме. В первых двух строках говорится о духовной передаче традиции. Имеется в виду драгоценное наследие буддизма, цель исканий Будды: порожденное просветлением знание, которым он хотел бы поделиться со всеми людьми. Те, кто следуют пути Дзэн, изначально убеждены, что в рамках буддизма особая передача учения является исключительным достоянием школы Дзэн. С первой передачи учения от Шахьямуни к его ученику Кашьяпе и начинается линия дзэнских патриархов.² Вместе с линией патриархов Бодхидхарма принес со своей индийской родины в Срединную Империю «печать сознания Будды». В генеалогическом списке, где отмечается передача дзэнского учения из поколения в поколение, Бодхидхарма считается двадцать восьмым индийским патриархом и первым патриархом Дзэн в Китае.³ История патриархов и передачи патриаршских символов — платя и чашки для сбора подаяния — составляют важный элемент легенды о Бодхидхарме. Ибо мы на самом деле имеем здесь дело с легендой, что явствует не только из полного отсутствия надежных исторических свидетельств, но и из совершенно очевидных мотивов, которые лежат в основе всей этой истории.

Кроме того, в легендарном стихотворении разъясняется новизна метода медитации Бодхидхармы. В нем с предельной настойчивостью подчеркивается, что было положено начало новому направлению. Поскольку в Китае у него не было предшественников, патриарх явил собой ранее невиданную оригинальность: оригинальность, которая наложила отпечаток не только на его личность, но и на весь его метод медитации. Разумеется, человеку, начитанному в махаянской литературе, две последние строки не покажутся слишком уж новаторскими.⁴ Существуют убедительные исторические свидетельства, которые говорят о том, что на самом деле Бодхидхарма был не столь оригинальным, как это представлено в легенде. На вопросе же об оригинальности, которая появляется в Дзэн — когда именно это произошло, нам неизвестно — мы подробнее остановимся ниже. В легенде о Бодхидхарме обнаруживается тот же самый импульс, которым питаются все легенды: сообщить нечто новое и неожиданное.

Поскольку в чистой форме легенды такого типа принадлежат к сфере поэзии, они являются свидетельством не только религиозных устремлений, но также творческого, художественного воображения. Легенда о Бодхидхарме не является исключением, и поэтому не представляется возможным изложить ее здесь во всех красочных деталях.⁵

Отметим только некоторые из основных моментов этой легенды. Считается, что Бодхидхарма происходил из семьи брахмана в Южной Индии, а возможно, что был даже царских кровей. После долгого и трудного путешествия он прибыл в Южный Китай. Во время встречи с императором У (502—550), основателем династии Лян, Бодхидхарма указал ему на тщетность попыток возводить буддийские храмы и декламировать сутры. Потом на листе тростника он переплыл широкую реку Янцзы, и в течение девяти лет неподвижно сидел в медитации перед стеной монастыря, пока ноги у него не отсохли. Он вручил печать сознания — т. е. традицию дзэнских патриархов — своему ученику Хуй-кэ. Далее в хрониках сообщается, что его учение о новом пути к просветлению натолкнулось на отчаянное сопротивление. Шесть раз он чудесным образом избегал смерти, когда враги пытались его отравить. Трижды он отвергал приглашение императора Сяо-мина прибыть ко двору Северного царства. Еще в одной истории рассказывается о чиновнике по имени Сун Юнь, который, возвращаясь в Китай из-за границы, ровно в день кончины Бодхидхармы повстречал его в Центральной Азии. В руке у патриарха была одна сандалия; другую же обнаружили, когда потом вскрыли его могилу. В других версиях говорится о том, что патриарх вернулся в Индию, или же, что он прибыл в Японию. В некоторых легендах ученики патриарха проявляют естественную человеческую потребность восславить своего покойного учителя.

Можно ли вообще выявить историческое зерно в легенде о Бодхидхарме? Сохранилось три достоверных текста раннего периода, но все они разнятся по содержанию и мало помогают восстановить последовательность событий в жизни первого китайского патриарха.

Самый ранний текст — это краткое замечание одного из современников — Ян Сюань-чжи, которое содержится в описании сорока пяти монастырей Лояна (ок. 547 г.). Поль Пелье обратил на этот текст внимание еще более пятидесяти

лет назад.⁶ В монастыре Юннинсы (яп. *Эйнэйдзи*) Ян Сюань-чжи повстречал монаха из Западного Края по имени Бодхидхарма, который превозносил красоту данного монастыря, ревностно поклонялся Будде и утверждал, что ему 150 лет от роду. Приводим это место полностью:

В те дни имелся там шрамана Бодхидхарма из Западного Края, который был родом из Персии (?). Он прибыл из горных краев и остался в Среднем Государстве. Когда он увидел, как сверкает на солнце золотой купол храма, как свет от него отражается на облаках, как прекрасный колокол вмещает в себя ветер и как его звук разносится до самого неба, он возгласил хвалебный гимн:

«Воистину, до чего же все это прекрасно!». Он утверждал, что ему 150 лет, что он путешествовал по разным странам и побывал во всех концах света, но с красотами этого храма не может сравниться ничто в Джамбудвипе, что он превосходит все прочее, и что ничего подобного нигде не существует. Почтительно сложив ладони, он целыми днями воздавал хвалу Будде.⁷

Это весьма заурядное наблюдение не вполне соответствует легендарному образу просветленного чудотворца и основоположника дзэнской традиции. Не слишком похож этот много странствовавший монах по имени Бодхидхарма и на главу новой школы медитации. Не рассказывается ни о каких его чудесных деяниях, нет упоминания и о традиции патриархов как способе передачи печати сознания. Следует помнить, что это историческое сообщение Сюань-чжи не преследовало каких-то особых целей; в нем просто мимоходом передается некоторая информация.

Совсем иное сообщение встречается в монументальном историческом сочинении Дао-сюаня «Продолжение жизнеописаний достойных монахов» (яп. *Дзоку косо дэн*; кит. *Сюй гао сэн чжуань*). Это тридцатитомное собрание биографий знаменитых буддистов, живших в период с начала 6 века по 645 г., является надежным источником исторической информации. В кн. 16 содержится первая биография Бодхидхармы, где кратко рассказывается о его личности, его жизни и учении. В биографической части говорится:

Бодхидхарма, происходивший из рода южноиндийских брахманов, был человеком удивительной мудрости и поразительной пронизательности: он понимал все, что слышал. Поскольку он полностью был привержен учению Махаяны, то успокаивал свое сознание глубоким сосредоточением. Он понимал как малые вещи, так и все великое. Он погружался в самадхи. Из сострадания к этому глухому уголку земли он навставлял здесь при помощи Дхармы.

Вначале он прибыл в Наньюэ при династии Сун [420—479 гг.]. Оттуда он отправился на север и прибыл в царство Вэй. Всюду, где он останавливался, Бодхидхарма распространял учение дхьяны [Дзэн]. Он успешно навставлял вширь и вдаль по всей стране. Но среди слышавших его учение о просветлении он встречал только резкое осуждение.

Дао-юй и Хуй-кэ, хотя и были юными, но целеустремленно старались постигать глубокое и возвышенное. Когда они впервые повстречали

Наставника Дхармы, то сразу поняли, куда ведет его путь. Они беззаветно ему служили. В течение четырех или пяти лет они оставались при нем и обо всем расспрашивали. Тронутый их преданностью, он обучил их истинной Дхарме.

Своим учением Бодхидхарма возделал земли Вэй. Те, кто смогли распознать истину, становились его последователями и достигли просветления. Слова его были записаны в книгах, и широко распространились по свету. Он утверждал, что ему более 150 лет. Он считал, что его задача — странствовать и наставлять. Где он умер, никто не знает.⁸

Более ста лет прошло со времени смерти Бодхидхармы до времени составления этой хроники, следовательно, вся информация была получена автором из вторых рук. Какими источниками мог пользоваться Дао-сюань? Весьма вероятно, что ему было известно ранее упоминавшееся сообщение Ян Сюань-чжи, откуда он, видимо, и почерпнул информацию о преклонном возрасте Бодхидхармы.⁹ Если в его распоряжении и имелись какие-то другие источники, они все утрачены. Непосредственную информацию он мог получить от Тань-линя (ок. 525—543 гг.), ученика Бодхидхармы, который считается издателем и автором предисловия к «Двум Входам и Четырем Деяниям», трактата, приписываемого Бодхидхарме. Очевидно, что в его предисловии содержатся очень старые сведения, поскольку та же самая биографическая заметка имеется и в «Хронике наставников Ланкаватары» (яп. *Rēga сидзика*; кит. *Лэнцзе ши-цзы цзи*) Цзин-цзюэ (683—750), сочинении, обнаруженном в Дуньхуане и датированном между 713 и 716 г.¹⁰ В этом трактате нашли отражение обстоятельства, имевшие место незадолго до решительных преобразований, которые привели к окончательному разделению на Северную и Южную школы Чань.

Также к периоду Тан относится и почти идентичная версия предисловия Тань-линя, которую Д. Т. Судзуки обнаружил среди дуньхуанских рукописей в Пекинской Национальной библиотеке.¹¹ Судзуки считает это предисловие Тань-линя, которое было также доступно и Дао-сюаню, самым древним из сохранившихся источников к биографии Бодхидхармы. Это утверждение Судзуки подкрепляется и текстуальными соответствиями между этими двумя разными и, очевидно, независимыми традициями. Однако, нельзя исключать и возможность позднейших изменений и добавлений к тексту.¹²

Нам мало что известно о жизни и личности Тань-линя. «Хроника наставников Ланкаватары» дает нам довольно весомые основания полагать, что он принадлежал к кругу последователей Бодхидхармы.¹³ Хотя Дао-сюань не упоминает о предисловии Тань-линя, в биографии Хуй-кэ говорится о некоем Линь Фаши (Наставник Дхармы Линь), которым, вполне вероятно, может быть и Тань-линь. Об этом Линь Фаши Дао-сюань сообщает, что он, вместе с Хуй-кэ, был учеником Бодхидхармы, успешно читал в Еду лекции по «Шри-маладеви-симханада-сутре», и даже составил комментарий к этой сутре. Говорится, что во время гонений на буддистов при династии Северная Чжоу (574 г.) он помог Хуй-кэ спрятать сутры и буддийские изображения. Вероятно, речь идет о том самом Тань-лине, который упоминался в это же время как участник переводов многочисленных буддийских сочинений с санскрита.¹⁴



В последующие годы этот образованный монах, по-видимому, потерял интерес к созерцанию. После того, как бандиты отрубили ему руку — с той поры он стал известен как «однорукий Линь» — он бродил по стране, живя подаванием, вместе со своим другом Хуй-кэ, которого постигла точно такая же печальная участь, но который воспринял ее со стоическим равнодушием подлинно просветленного человека.

В целом предисловие Тань-линя длиннее и подробней, чем рассказ Дао-сюаня. Ниже приводим текст из «Хроники наставников Ланкаватары»:

Учитель Дхармы, который прибыл в Западный Край из Южной Индии, был третьим сыном крупного царя-брахмана. Он обладал удивительной мудростью и необыкновенной проницательностью: полностью понимал все, что слышал. Поскольку он твердо решил следовать пути Махаяны, то снял свои белые одежды мирянина и облачился в черное монашеское платье; он пестовал святость и успокаивал свое сознание глубоким сосредоточением. Он хорошо понимал мирские дела; обладал и внутренней, и внешней ясностью; его достоинствам не было в мире равных. Он сокрушался из-за упадка учения в этих далеких краях. Наконец, он пересек горы и моря, чтобы проповедовать [учение] в Китае, в царстве Вэй. Духовные, склонные к созерцанию, люди обратились в его веру, но многие из тех, кто придерживались непросветленных взглядов, противопоставили его учению.

В то время были только Дао-юй и Хуй-кэ. Хотя эти шраманы были еще молодыми, они обращали свои помыслы к глубокому и возвышенному. Поскольку им посчастливилось повстречать Наставника Дхармы, они в течение нескольких лет ему служили. Чтобы достичь просветления, они почтительно задавали ему вопросы, и безоговорочно подчинялись желаниям своего учителя. Тронутый их преданностью, Наставник Дхармы обучил их истинному пути.

В этих четырех действиях заключено испытанное учение дзэнского учителя Бодхидхармы. Все же остальное — т. е. слова и поступки учителя — были описаны Тань-линем и объединены в сочинение под названием «Учение Бодхидхармы». Для всех тех, кто сидел в медитации, Учитель Бодхи также объяснял основные части «Ланкаватара-сутры», что составило сочинение в двенадцать-тринадцать страниц, также называемое «Учение Бодхидхармы». Эти два основных сочинения написаны изящным, ясным стилем и распространились по всей империи.¹⁵

Позволяют ли три этих текста — заметки Ян Сюань-чжи, биография Дао-сюаня и предисловие Тань-линя — установить факт исторической личности Бодхидхармы? Хотя и не безусловно, но есть все основания принимать их как надежные исторические источники. Насколько мне известно, ни один японский историк не отрицал факта существования Бодхидхармы.¹⁶ Янагида придает большое историческое значение свидетельствам ученика Тань-линя, хотя при этом признает «наличие в биографии Бодхидхармы многочисленных загадок». Он считает, что на основании источников, которыми мы сейчас располагаем, невозможно составить надежное описание жизни Бодхидхармы.¹⁷ Он убежден, что у раннего дзэнского движения нет ни одного конк-

ретного основателя. Рут Фуллер Сасаки соглашается с ним: «Сегодня нам со всей очевидностью ясно, что китайский Чань возник не от конкретного индийского наставника, и многие его корни уходят глубоко в исконно китайскую ментальность».¹⁸

Эти сообщения нуждаются в некоторых уточнениях. В описании монастырей Лояна Бодхидхарма назван персом. Учитывая двусмысленность географических наименований того времени, подобное утверждение не следует принимать всерьез.¹⁹ Дао-сюань и Тань-линь говорят о индийском происхождении Бодхидхармы. Слова Тань-линя о том, что он был третьим сыном крупного царя-брахмана, несомненно, следует считать позднейшим добавлением. Когда же Дао-сюань говорит, что он происходил из южноиндийского рода брахманов, неясно, имел ли он в виду его высокое социальное положение или же просто говорил об Индии как о «стране Брахманов». Два главных источника расходятся по вопросу о том, где именно Бодхидхарма впервые ступил на китайскую землю. Отдавая предпочтение сообщению Тань-линя, Янагида приводит некоторые веские доводы в пользу того, почему Бодхидхарма должен был прибыть в Срединное Государство по северо-западному пути.²⁰ В таком случае, его деятельность ограничивалась небольшой территорией Северного Китая, а все прочие сообщения о проповеди учения в Южном и Северном Китае следует отнести за счет легенд, целью которых было подчеркнуть влиятельность и размах его миссии. И наконец, упоминание в последнем разделе предисловия Тань-линя о приверженности Бодхидхармы к «Ланкаватара-сутре» также следует считать позднейшим добавлением. Ниже мы подробнее остановимся на вопросе о связи Бодхидхармы с этой сутрой.

Основное содержание этих трех важных исторических источников сводится к следующему. Среди многих наставников дхьяны, которые в то время бывали в Китае, имелся человек по имени Бодхидхарма, который был страстным приверженцем медитации и благочестивым посетителем храмов; он усиленно проповедовал Дхарму и при этом наталкивался на сопротивление. О причине этого сопротивления ничего не говорится. Нам не известны никакие исторические события в его жизни, даже время и место его смерти, хотя обычно считают, что умер он в 532 г.²¹ Традиционно принято считать, что Бодхидхарма дожил до преклонного возраста.

ОБРАЗ БОДХИДХАРМЫ В ИСТОРИИ ДЗЭН

Сомнительные данные, которые представляют нам источники о существовании Бодхидхармы, не позволяют объяснить, почему он имеет такое огромное значение для всех Дзэн-буддистов. В свете имеющихся источников вправе ли мы начинать историю Дзэн в Китае с Бодхидхармы? Или же он просто является легендарным персонажем,²² не заслуживающим особого внимания? Можно ли рассматривать дзэнскую историю вообще без Бодхидхармы?

Разумеется, следует признать, что наиболее впечатляющие события в жизни Бодхидхармы являются неисторическими и вымышленными, но при этом они имеют для развития Дзэн огромное значение. В них перед нами предстают

основные элементы Дзэн, какими они в самом деле были в тот период, когда превратились в легенду. Мы уже отмечали два основных фактора, определивших возникновение этих легенд: передача сознания Будды через традицию патриархов и воплощение в личности Бодхидхармы нового метода медитации. Оба этих фактора неразрывно связаны друг с другом, и в большинстве легендарных рассказов сливаются воедино. Янагида называет Бодхидхарму «идеальной личностью».²³ На самом же деле он символизировал собой сущность Дзэн в образе идеализированного, недоступного персонажа. На образ Бодхидхармы последователи Дзэн могут экстраполировать внутреннее содержание пути к просветлению.²⁴

Легенда о Бодхидхарме развивалась параллельно с Дзэн. В хрониках раннего периода затрагиваются разные мотивы этой легенды. При всем значительном расхождении в деталях, она формировалась вокруг основного ядра. Окончательную, каноническую форму легенда приняла в Южной школе, когда остались позади расколы и споры восьмого века, и именно в этой форме, вместе со школой Дзэн, она и распространилась по всему Дальнему Востоку. Образ патриарха обрстал историями и высказываниями, которые позволяли бы включить его в контекст золотого века Дзэн при династиях Тан и Сун.²⁵

Согласно этой легенде, при первой встрече Бодхидхармы с лянским императором У-ди между ними произошла следующая беседа:

Император спросил: «После вступления на трон я возводил храмы, переписывал сутры и принимал вступления в монашество. Какие заслуги я этим приобрел?»

Учитель ответил: «Никаких».

Император удивился: «Почему никаких заслуг?»

Учитель сказал: «Все это — нечистые устремления к заслугам; при помощи них добиваются созревания ничтожного плода рождения в форме человеческого существа или дева (божества). Они подобны теням, следующим за формами, но сами по себе не являются реальностью».

Император спросил: «Тогда что же представляют собой подлинные заслуги?»

Он ответил: «Это чистое знание, чудесное и совершенное. Его сущность — пустота. Таких заслуг невозможно достичь при помощи мирских средств».

И тогда император спросил: «А каков первый принцип священной истины?»

Учитель ответил: «Безграничная пустота, ничего святого».

Император сказал: «Тогда кто же стоит передо мной?»

Учитель ответил: «Не знаю».²⁶

В этом диалоге сохраняется стиль коана, но в нем нет типичной концовки, когда вопрошающий ученик или монах достигает просветления. Из хроники совершенно очевидно, что в результате этой встречи император не достиг просветления. Обмен вопросами и ответами восходит к традиции сутр о Мудрости, где преобладают отрицания и парадоксы: праджня — это заслуга и не-заслуга, чистое знание пусто (*шунья*) и т.п. С другой версии этой же беседы начинается сборник коанов, известный как «Записи с Бирюзовых Скал»

(Хэкиган-року). Открытость, неограниченная развернутость и не-дualьность — таковы основные мотивы этого коана, который Сюэ-тоу в своем завершающем стихотворении возвышает до космического уровня. Предпоследний куплет заканчивается строками:

Чистый ветер приглашает вселенную.
Где обретет она конец?²⁷

Легенда о Бодхидхарме достигает своего апогея в рассказе о том, как Хуй-кэ достиг просветления. В историческом сочинении Дао-сюаня содержатся свидетельства их отношений как учителя и ученика. В хрониках в более легендарном тоне описывается драматическая сцена принятия Хуй-кэ в число его учеников.²⁸

Бодхидхарма проживал в монастыре Шаолинсье (яп. *Сёриндзи*). Наме-реваясь любой ценой достичь Дао — высочайшего просветления, Хуй-кэ день и ночь осаждал Бодхидхарму вопросами. Однако тот не обращал на него никакого внимания. Девятого декабря — как это отмечает хроника — настал решающий момент. Была холодная зимняя ночь. Бушевала буря, и ветер яростно взметал снег. Движимый состраданием, наставник посмотрел на фигуру, застывшую перед ним в этом холоде и спросил, чего ему надо. Тем самым он как бы указал, что осталось сделать последнее, решительное усилие. Хуй-кэ выхватил острый нож, отсек себе левую руку у локтя и преподнес ее Бодхидхарме. После этого наставник принял его себе в ученики и дал ему новое имя, тем самым обозначив его как наследника Дхармы. С этим именем он и вошел в дзэнскую историю как второй китайский патриарх.

Эта сцена, одна из наиболее впечатляющих и трагических в данной легенде, не затерялась в хрониках, а превратилась в коан и использовалась впоследствии в дзэнских залах для медитации. В «Мумонкан» она излагается весьма незамысловатым образом:

Бодхидхарма сидел в дзадзэн, глядя на стену. Второй Патриарх, который стоял в снегу, отрезал себе руку и произнес: «Сознание вашего ученика еще не успокоилось. Прошу вас, учитель, успокойте его». Бодхидхарма сказал: «Принеси мне твоё сознание, и я его успокою». Второй Патриарх сказал: «Я искал сознание, но оно совершенно недостижимо». Бодхидхарма сказал: «Я полностью его в тебе успокоил».²⁹

В этом коане легенда стилизована, и осталась только ее суть. Успокоение сознания (яп. *дайандзин*, «великое внутреннее успокоение») — это освобождение, цель буддийского пути спасения. Бодхидхарма и Хуй-кэ, при всем их различии, представлены в качестве двух образцов передачи сознания Будды.

В искусстве Дзэн-буддизма личности Бодхидхармы уделяется место, сравнимое только с фигурой Будды в общеподобуддийском искусстве. «Беззубый старик» с широко раскрытыми большими глазами превратился в архетип, способный к безграничному и богатому развитию в качестве воплощения глубины и широты дзэнской медитации и просветления. Но это был уже Бодхидхарма, вырванный из исторического контекста; к дошедшим до нас рассказам история имеет мало отношения. Все истории о Бодхидхарме достигают апогея в легенде об успокоении сознания Хуй-кэ. Этот эпизод

вдохновлял дзэнских художников на необычайные ухищрения, в которых разные мотивы этой легенды слились воедино: Бодхидхарма, девять лет сидящий неподвижно лицом к стене или взирающий на ученика, который приносит ему в подношение свою руку — это образ бодхисаттвы, излучающего и просветленную мудрость, и глубокое просветление.

Попытки дать историческое обоснование хотя бы части этой истории не принесли удовлетворительных результатов.³⁰ В данном эпизоде Бодхидхарма предстает в виде символа, исключительно как идеал. Дзэнское движение в восьмом веке именно отсюда черпало вдохновение, когда Дзэн Бодхидхармы достиг наивысшей популярности в «лесу наставников и учеников». На самом деле нам неизвестно, когда впервые возник и был принят стиль медитации, воплощением которого является Бодхидхарма. По крайней мере, доступные нам источники не приводят об этом эпизоде конкретной информации. Возможно, что это произошло при первых патриархах, вскоре после Бодхидхармы. Хотя для историка — это период весьма туманный, все же имеет смысл тщательной исследовать, что можно попытаться узнать оттуда о новом стиле медитации.

В дзэнской традиции Бодхидхарме приписывается шесть трактатов. Позднее, вероятно, в начале эпохи Токугава (1603—1868) они были собраны в один том.³¹ Два из этих текстов: «Два входа» (яп. *Нисюню*; кит. *Эр-чжун-жу*) и «Врата отдохновения» (яп. *Андзин хомон*; кит. *Аньсинь фамэнь*) были обнаружены среди рукописей из Дуньхуана. Наиболее известен текст «Краткий трактат Бодхидхармы о Четырех Практиках для вступления на Путь Махаяны» с предисловием Тань-линя. В течение долгого времени он считался единственным подлинным сочинением Бодхидхармы,³² хотя ныне это уже не может считаться правильным. По своему содержанию текст полностью согласуется с учением Махаяны своего времени. По форме и структуре он почти не отличается от «Ваджрасамадхи-сутры» и «Ланкаватара-сутры». Единственно новое и, возможно, необычное слово в нем — *бигуань* (яп. *хэкикан*), что буквально означает «всматривание в стену». В своем историческом исследовании Дао-сюань говорит о «махаянистском созерцании стены», тем самым указывая на знакомство, возможно, по личным наблюдениям, с той формой медитации, которая встречалась среди наставников дхьяны в его время, особенно в окружении Хуй-кэ. Если все это соответствует истине, то мы получаем веское подтверждение тому, что уже в седьмом веке существовала новая форма медитации. Можно предположить, что «махаянистское созерцание стены» практиковалось еще и ранее, поскольку оно безупречно соответствует «созерцающему стену брахману», каковой, согласно традиции, был известен под именем Бодхидхармы.³³

В легенде также сообщается о последнем разговоре Бодхидхармы с его учениками незадолго до его кончины:

Прошло девять лет, и он [Бодхидхарма] пожелал вернуться на запад — в Индию. Он призвал своих учеников и сказал: «Время настало. Почему бы каждому из вас не сказать, чего он достиг?»

Тогда ученик Дао-фу ответил: «Насколько мне понятно, истина не принадлежит ни словам, ни письменным знакам, но она и не отделена от них. Она действует как Путь».



Учитель сказал: «Ты получаешь мою кожу».

Монахиня Цзун-чи сказала: «Насколько я это понимаю, [истина] подобна благостному сиянию земли будды Акшобхья; ее можно увидеть один раз, но не дважды».

Учитель сказал: «Ты получаешь мою плоть».

Дао-ю сказал: «Четыре великих элемента изначально пусты; пять скандх не существуют. Как я уверен, никакую Дхарму нельзя постичь».

Учитель сказал: «Ты получаешь мои кости».

Наконец очередь дошла до Хуй-кэ. Он почтительно поклонился и молча застыл.

Учитель сказал: «Ты обрел мой костный мозг». ³⁴

Эта беседа, которая позднее была превращена в коан, вполне может быть перенесена на разговор в «Сутре о Вималакирте», о которой шла речь ранее. ³⁵ Там присутствуют основные положения философии Махаяны относительно пустоты (*шуньята*) и отрицание ценности всяких слов и писаний, когда высшая мудрость познается в молчании. Этот эпизод также служил тому, чтобы укрепить позиции Хуй-кэ по отношению к другим ученикам и тем самым обосновать его позицию в качестве следующего патриарха. В сущности, традиционно считается, что передача почестей и отличительных знаков среди патриархов восходит к этой беседе. ³⁶ Таким образом, именно Хуй-кэ выпала роль сохранить и передать неизменной истинную Дхарму просветления, которую Будда впервые доверил Кашьяпе. В этой хронике приводится знаменитое стихотворение, в котором Бодхидхарма предсказывает дальнейшую историю Дзэн в Китае:

Изначально я прибыл в эту страну передать Дхарму

И принести избавление от ошибок.

Цветок раскрывает пять лепестков,

Плод созревает сам по себе. ³⁷

Пророчество Бодхидхармы, уже исполнившееся к тому времени, когда оно оказалось записанным, является подтверждением успеха его миссии и завершает легенду, без которой было бы вообще невозможно понять историю Дзэн.

ХУЙ-КЭ И СЭН-ЦАНЬ

Источники по истории Дзэн после Бодхидхармы весьма ограничены. Основным источником информации остается историческое исследование Дао-сюаня, который лично общался со своими современниками из окружения учеников Хуй-кэ. Хотя сам Дао-сюань принадлежал к школе Винайя, в последние годы своей жизни он проявлял интерес и к набирающей популярность школе медитации. В его историческом сочинении содержатся многочисленные соображения и дополнения, относящиеся к этому периоду. ³⁸ Поэтому, когда мы доходим до Хуй-кэ, то оказываемся на прочной исторической основе.

В истории Дао-сюаня биография Хуй-кэ приводится сразу после биографии Бодхидхармы. Любопытно, что она почти в три раза длиннее. ³⁹ Если отбросить позднейшие легендарные добавления, то жизнь Хуй-кэ сводится к нескольким событиям. Он прожил с 484 по 590 г., если считать, что период его ученичества у Бодхидхармы длился девять лет. Если же принять более правдоподобную цифру в шесть лет, как это говорится у Дао-сюаня, годы его жизни будут с 487 по 593 г. К моменту его встречи с Бодхидхармой Хуй-кэ был весьма образованным человеком около сорока лет. В молодости он изучал даосизм, хорошо усвоил китайскую классическую литературу и буддийские философские сочинения. После кончины Бодхидхармы он вел бродячий образ жизни. Дао-сюань сообщает о тех гонениях, которым он подвергался в результате интриг наставника дхьяны по имени Дао-хэн в Еду, восточной столице царства Вэй после его раздела в 534 г. Когда на севере начались гонения на буддизм (в 574 г.), Хуй-кэ бежал оттуда и скрылся в горах близ реки Янцзы. Но вскоре разразившаяся буря стихла, и он смог снова вернуться в столицу, где и прожил еще около десяти лет, прежде чем скончаться в весьма преклонном возрасте. ⁴⁰

До сих пор мы упускали из виду такой важный момент в традиции Бодхидхармы, как передача «Ланкаватара-сутры» от Бодхидхармы к Хуй-кэ, о чем упоминает и Дао-сюань. Это сообщение не может иметь большой исторической ценности, если учесть, что о нем сообщается по прошествии значительного времени после реальных событий. При этом следует помнить, что рассказ Дао-сюаня не может считаться вполне объективным, поскольку приукрашен позднейшими дополнениями. Китайскому ученому Ху Ши удалось обнаружить ряд противоречий в биографии Хуй-кэ. ⁴¹ Янагида Сэйдзан, признанный японский авторитет по ранней истории Дзэн, отделяет основное содержание легенды от позднейших добавлений. По его соображениям, вторая часть биографии была написана в последние годы жизни Дао-сюаня. ⁴² В ней упоминаются имена семи учеников Хуй-кэ, которые посвятили себя медитации и хранили «Ланкаватара-сутру», полученную от Бодхидхармы в качестве духовного завещания. Янагида называет их «наставниками Ланка» или «наставниками по Ланкаватара-сутре в традиции Бодхидхармы». ⁴³ В этих терминах соединены важные для буддийского медитативного движения того времени элементы, но возникает вопрос: каким образом они были взаимосвязаны? Можно ли вообще говорить о «Ланка» или о «школе Ланкаватара-сутры»? Оправданно ли считать традицию Бодхидхармы еще на этой ранней стадии «школой Дзэн»?

Дао-сюань говорит о наставниках дхьяны (кит. *чаньши*; яп. *дзэндзи*) ⁴⁴ применительно к любым буддийским монахам, практиковавшим медитацию, независимо от их происхождения или направленности. Этот термин он применяет не только к Бодхидхарме, Хуй-кэ и их ученикам, но и к монахам других направлений. В своем труде Дао-сюань часто говорит о наставниках дхьяны, даже не упоминая об их школах. Очевидно, он считал рост интереса к медитации важным моментом в истории буддизма.

В биографии Фа-чуня (587—665?) Дао-сюань прямо поднимает вопрос о взаимосвязи между дзэнским движением и «Ланкаватара-сутрой». ⁴⁵ Фа-чунь был пионером движения Ланкаватара и поддерживал близкие отношения с

кругом учеников Хуй-кэ. Вполне вероятно, что Дао-сюань лично был знаком с Фа-чуном. Знал он и наследника традиции Хуй-кэ в третьем поколении — Хуй-маня, который вместе с его учителем Сэн-на особо выделяется в традиции Бодхидхармы ревностной приверженностью к «Ланкаватара-сутре». В биографии Фа-чуна Дао-сюань говорит о его усиленной пропаганде «Ланкаватара-сутры», которая помогает «забыть о словах и мыслях» и стремится к «достижению недостижимого», то есть к «правильному постижению истины». ⁴⁶ В этой биографии подчеркивается, что Хуй-кэ был первым, кто понял сущность «Ланкаватара-сутры». Однако его попытки пропагандировать эту сутру натолкнулись на сопротивление со стороны многочисленных в то время ученых приверженцев сутр Мудрости, которые отвергали трактовку Махаяны в духе Дзэн.

Движение сторонников медитации, которое Дао-сюань видит в лице учеников Хуй-кэ, находилось под сильным влиянием идей «Ланкаватара-сутры». Их привлекали прежде всего интуитивное познание и самопросветление, перевозимые в этой сутре. Один эпизод в биографии Хуй-кэ (который мы приводим в вольном переводе Судзуки) касается идеалистического монизма этой сутры. Он завершается следующими словами:

Глубочайшая истина заключена в принципе тождественности. Только по причине невежества люди принимают жемчужину-мани за кусок кирпича. Но смотрите! Тот, кто вдруг пробудился к самопросветлению, сразу понимает, что является обладателем подлинной драгоценности. Сущность невежественного и просветленного одинакова, и разделять их не следует. Следует помнить, что все живые существа являются именно такими, какие они есть. После того, как мы осознаем, что ничто не отделяет наше тело от тела Будды, то зачем нужно стремиться к нирване [как к чему-то находящемуся вне нас самих]? ⁴⁷

Невозможно получить ясную картину метода медитации, принятого учениками Хуй-кэ и наставниками по «Ланкаватара-сутре». Для Дао-сюаня единственная отличительная черта медитации Бодхидхармы содержалась в слове *бигуань* («всматривание в стену»). Медитация *бигуань*, совершенно иная, чем индийские стадии дхьяны и «пристальное всматривание» (санскр. *шаматха-випашьяна*; кит. *чжигуань*; яп. *сикан*) в школе Тэндай (кит. *Тяньтай*) удостоилась высшей похвалы Дао-сюаня. Анализируя деяния Бодхидхармы, Дао-сюань заверяет своих читателей: «Достоинства махаянистского всматривания в стену стоят превыше всего». ⁴⁸ Но он так и не смог объяснить, чем же был уникален метод медитации Бодхидхармы, равно как и не смог проследить развитие этого способа медитации среди наставников Ланкаватары в традиции Бодхидхармы. В своем описании бурной деятельности этого нового движения, возникшего в последние годы жизни Дао-сюаня, Янагида утверждает, что «в то время существование линии патриархов еще не осознавалось». ⁴⁹ В другом месте он высказывается еще более конкретно:

Вполне очевидно, что мы не можем получить ясного представления о методе дхьяны [чань, дзэн] у Бодхидхармы. Трактаты о Двух Входах и Четырех Деяниях — единственные приписываемые ему сочинения — по

своему содержанию предельно просты. Почти невозможно указать конкретные различия между его формой медитации и методами известных наставников дхьяны того времени, равно как и пытаться выяснить, каким именно образом его медитация может быть связанной с внезапным просветлением, которое впоследствии стало считаться «высшим махаянистским Дзэн». ⁵⁰

Только позже были доведены до совершенства те элементы, которые присутствуют в некоторых местах истории Дао-сюаня. После смерти Дао-сюаня новая направленность этого движения становится все более отчетливо выраженной. ⁵¹

Отвечая на поставленные выше вопросы, нам остается только признать, что в течение всего раннего периода не было ни школы Ланка, ни дзэнской школы Бодхидхармы в строгом смысле этого слова. ⁵² Движение сторонников медитации, описанное Дао-сюанем, может считаться дзэнским лишь в самых общих чертах. Несомненно, совершенно новые школы Дзэн расцвели только в восьмом веке, и прежде всего — на исконно китайской почве.

Сэн-цань (ум. 606 г.) — третий патриарх китайского Дзэн — не удостоился в истории Дао-сюаня отдельной биографии. В биографии Фа-чуна его имя упоминается сразу после Хуй-кэ, без каких-либо дополнительных замечаний. ⁵³ Далее приводятся имена остальных учеников. Кроме этого мимолетного упоминания, никакой достоверной информацией о Сэн-цане мы не располагаем. Обстоятельства его жизни покрыты мраком. Согласно позднейшим хроникам, он в течение шести лет прислуживал Хуй-кэ и получил от него печать Дхармы. Его первая встреча с учителем представлена в форме типичной для коанов беседы, что, очевидно, является позднейшим добавлением. Поскольку он был совершенно отстраненным от мирской жизни человеком, в эпитафии его сравнивают с бодхисаттвой Вималакирти. Он отличался дружелюбием, щедростью и мягкостью нрава. Повествования о его последних днях расходятся. Рассказывается о том, что во время гонений на буддизм в 574 г. он вместе с Хуй-кэ бежал в горы и расстался с последним после того, как тот отправился в столицу Еду. Согласно вполне надежному источнику, он умер в 606 г. ⁵⁴

Можно предположить, что Сэн-цань, который упоминается в истории Дао-сюаня реже, чем другие ученики Хуй-кэ, был приверженцем «Ланкаватара-сутры». В биографии Фа-чуна Дао-сюань приводит имена семи монахов, в том числе и Сэн-цаня, о котором говорится, что он высказывался, но ничего не писал о глубоком учении «Ланкаватара-сутры». ⁵⁵ Согласно «Запискам о сокровище традиции Дхармы», хронике Северной школы китайского Дзэн, Хуй-кэ в конце жизни передал «Ланкаватара-сутру» своему ученику Сэн-цаню со словами: «Дхарму, которую я унаследовал, теперь передаю тебе. Отныне ты должен повсюду объяснять ее людям». ⁵⁶

Традиция приписывает «Надпись верующему сознанию» Сэн-цаню; если он и не сам ее написал, то, по крайней мере, читал ее перед учениками. ⁵⁷ Все это представляется весьма спорным. Эта поэма, вероятно, написанная при династии Тан, представляет собой квинтэссенцию китайского Дзэн. Она является гимном Дао, в котором китайский дух соединяется с буддийской

духовностью для восхваления Непостижимого. Даосское влияние присутствует в лиричности строф, равно как и в метафизических понятиях пустотности и конечного единства после исчезновения всех противоположностей, что являлось общим достоянием Махаяны с момента появления сутр Мудрости. Язык поэмы — одновременно возвышенный и сильный. Первая строфа гласит:

Совершенный Путь не ведает трудностей,
Но он не желает отдавать чему-то предпочтение.
Только освободившись от ненависти и любви,
Он являет себя полностью и без прикрас.⁵⁸

Поэма завершается восхвалением полного единства, в котором больше нет различий между Ты и Я, между временем и пространством, между большим и малым. Чеканные последние строки дышат сдержанным, контролируемым возбуждением:

В высшем мире Истинной Такости
Нет различия между «другим» и «собой»;
Когда мы пытаемся к ней приобщиться,
Можно сказать только одно: «Не-двойственность».

В не-двойственности — все одинаково,
Все, что она обнимает, заключено в ней.
Мудрецы всех десяти сторон света
Все вступают в эту абсолютную веру.

Эта абсолютная вера неподвластна ускорению [времени] и протяженности [пространства].
Одно мгновение равно десяти тысячам лет.
Неважно, чем обусловлены вещи — бытием или не-бытием,
Они проявляются прямо перед тобой.

Бесконечно малое может быть равнозначно большому,
Когда забываешь о внешних условиях.
Бесконечно большое может быть равнозначно малому,
Когда исчезают из поля зрения существующие границы.

ДАО-СИНЬ И ХУН-ЖЭНЬ

В хрониках говорится, что у истоков Дзэн стоят пять «патриархов»: Бодхидхарма, Хуй-кэ, Сэн-цань, Дао-синь и Хун-жэнь. Их в равной степени признают и Северная, и Южная школы китайского Дзэн. Расходятся они по вопросу о Шестом Патриархе. В соответствии с тем, как в хрониках понимается история, эта непрерывная линия преемственности и лежит в основании Дзэн-буддизма. Однако из типично дзэнских хроник невозможно сделать вывод о их подлинной историчности. При том, что они настаивают на непрерывности традиции, хроники расходятся по разным моментам, в зависимости от их направленности и места возникновения, и на усладу читателей добавляют агиографические приукрашивания. Более того, поскольку составление этих

хроник началось только в восьмом веке, для понимания исторического значения раннего Дзэн они имеют только второстепенное значение.

В поисках исторической информации мы до сих пор обращались к сочинению Дао-сюаня, который сам был буддистом, но не приверженцем Дзэн. В его «Продолжении жизнеописаний достойных монахов» излагается история китайского буддизма за период с начала шестого до середины седьмого века. К сожалению, его труд получил продолжение только при династии Сун (960—1127). Для восстановления периода в 320 лет нам придется опираться на исторически ненадежные источники.⁵⁹ Учитывая сомнительный характер имеющихся в нашем распоряжении источников, невозможно с полной уверенностью восстановить последовательность пяти первых патриархов. Дао-сюань упоминает всех пятерых, и при этом первые три, равно как четвертый и пятый, связаны друг с другом отношениями учителя и ученика. Однако он ничего не упоминает об отношениях между третьим патриархом Сэн-цанем и четвертым патриархом Дао-синем. Последовательность всех пяти первых китайских патриархов в категориях «учитель-ученик» появляется только в дзэнских хрониках. Короче говоря, надо этим весьма важным обстоятельством ранней истории Дзэн висит тень исторической недостоверности.⁶⁰

Дао-синь (580—651), который в хрониках называется четвертым патриархом, описывается как очень сильная личность. Его биография представляет собой смесь из бесспорных и сомнительных утверждений. Проведя десять лет в монастыре Далиньсы на горе Лушань, он окончательно переселился на гору Шуаньфэн.⁶¹ Здесь, как говорится в краткой его биографии у Дао-сюаня, он провел очень плодотворно тридцать лет, собрав вокруг себя около пятисот учеников, среди которых были и очень известные люди.⁶² Одним из его учеников был некий Хун-жэнь, который в дзэнских хрониках выступает как пятый патриарх.⁶³

В это время произошли значительные изменения в образе жизни населения, что позволило Дзэн пустить более прочные корни в китайском обществе.⁶⁴ Преимущественно бродячий образ жизни буддийских монахов сменился жизнью в постоянной общине и на одном месте. Историки Дзэн в этом усматривают начало процесса, который при династиях Тан и Сун завершился переходом к упорядоченной жизни в монастырской общине. Поскольку в монастырях совместно проживало очень много людей, это неизбежно должно было привести к определенным социальным переменам. Спорадического сбора милостыни от верующих было уже недостаточно, чтобы обеспечивать существование монахов; сбор милостыни по окрестностям оказывался неэффективным, а крупных средств у монастырей не имелось. Монахам не оставалось ничего иного, как самим начать трудиться. Из источников неясно, существовало ли с самого начала разделение обязанностей между монахами, как это было впоследствии, когда одни могли посвящать себя занятиям медитацией, в то время как другие выполняли домашнюю работу, занимались вопросами администрации, или работали на полях; можно предположить, что все обязанности поровну распределялись между членами общины. В любом случае, при таком новом образе жизни было очень важным присутствие внутреннего отношения или дзэнского духа в повседневной деятельности. С той поры в дзэнском духе требовалось не только заниматься медитацией в

зале и вслух произносить сутры, но и производить все работы дома и на полях «Идти, стоять, сидеть, лежать» — все это Дзэн, как это с предельной лаконичностью выражено четырьмя иероглифами.

Эти перемены предвосхитили последующие структуры, сложившиеся в дзэнских монастырях. Четвертый патриарх предстает как дальний предтеча позднейших наставников, которые способствовали проникновению Дзэн в китайскую культуру, по своему духу он даже представляется родственным Догэну. И все же, как отмечает японский историк буддизма Уи Хакудзю — который сам принадлежал к школе Догэна, а потому был склонен к подобным сравнениям, — мы не располагаем о Дао-синя почти никакими надежными сведениями.⁶⁵

Принимая во внимание стиль его медитации, Дао-синя можно считать первым представителем того этапа в истории китайского Дзэн, который получил наименование «Ворота Дхармы с Восточной Горы», названного так по месту проживания ее главного представителя — Хун-жэня. Дао-синь на горе Лу общался с приверженцами сутр Праджняпарамиты и с почитателями Будды Амида. Об этом упоминается в его биографии в вышеупомянувшейся «Хронике наставников Ланкаватары».⁶⁶ В тексте приводятся произносившиеся им цитаты из праджняпарамитской литературы и из сутры школы Чистой Земли. По мнению Янагида, выражение «самадхи единственной практики» (кит. *исин саньмэй*; яп. *итигё саммай*), которое уже встречалось ранее в одной праджняпарамитской сутре, выражает суть дзэнского учения Дао-синя.⁶⁷ В хронике сообщается также о том, что Дао-синь говорил о единстве сознания и Будды (яп. *сокусин сокубуцу*). Хотя противопоставление внезапности просветления и постепенного продвижения по пути духовного совершенствования уже встречалось в сутрах, в данном случае он как бы предвещает будущий раскол китайского Дзэн на Северную и Южную школы. Основные принципы его учения изложены в сочинении, известном как «Пять ворот Дао-синя», которое включено в хронику наставников Ланкаватары. В нем говорится:

Да будет вам известно: Будда — это сознание. Вне сознания нет и Будды. Это содержится в пяти положениях.

Первое: Основа сознания в принципе едина с Буддой.

Второе: Движение сознания приносит с собой сокровище Дхармы. Сознание движется, но, в то же время, пребывает в покое; оно становится замутненным, но при этом остается таким, какое оно есть.

Третье: Сознание является пробужденным и никогда не исчезает; пробужденное сознание всегда наличествует; Дхарма пробужденного сознания не имеет конкретной формы.

Четвертое: Тело всегда пустое и спокойное; и внутри, и снаружи оно одно и то же; тело существует в мире Дхармы, но при этом ни к чему не привязано.

Пятое: Сохраняя единство, не сбиваясь с дороги — обитая одновременно в движении и покое, можно отчетливо увидеть природу Будды и войти во врата самадхи.⁶⁸

В этом тексте путь просветления трактуется в традиции махаянистских сутр; его метафизическое содержание восходит к сутрам Праджняпарамиты

и к школе Йогачара. В нем почти невозможно усмотреть каких-то отличительных черт, характерных для дзэнского стиля Бодхидхармы. И Северная, и Южная школы могли претендовать на «Пять ворот Дао-синя», при том, что сторонники постепенного осознания истины указывали бы на метафизические утверждения в этом тексте, а предшественники традиции внезапного просветления усматривали бы во всеобщности праджни гарантию просветления, которое может прорваться неожиданно и внезапно.

Одно из утверждений Дао-синя, сохранившееся в хронике наставников Ланкаватары, позволяет считать его подлинно дзэнским наставником. Говорится, что он оставил своим ученикам следующее увещание:

Занимайтесь же со всей серьезностью сидячей медитацией. Сидеть в состоянии медитации важнее, чем все прочее. Очень хорошо провести в медитации не менее тридцати пяти лет, утоляя голод скудной пищей и держа закрытыми двери [чувств]. Не читайте сутр и ни с кем их не обсуждайте! Если вы будете усердно совершенствоваться, то сами, в первую очередь, и получите от этого пользу. Подобно тому, как обезьяна вполне удовлетворена, когда вкушает сердцевину ореха, очень немногим удастся довести свою сидячую медитацию до исполнения.⁶⁹

В хрониках Хун-жэнь (601—674) упоминается как наследник Дао-синя в традиции патриархов. Сообщается о том, что он был принят в число учеников последнего после беседы, напоминающей коан, с чем трудно согласиться, поскольку в других источниках сообщается, что он вступил в школу четвертого патриарха в шестилетнем возрасте. В любом случае, он прожил долгую жизнь, неустанно совершенствуясь. В легендарных биографиях рассказывается о том, как он днем работал, а всю ночь, до самого рассвета, проводил, сидя в медитации. В позднейших хрониках сообщается о том, что он постоянно получал приглашения от императорского двора, но во всех случаях решительно от них отказывался. Второму посланнику он якобы сказал, что не прибудет ко двору, даже если его за это казнят. Легенда заканчивается показательно — за это император велел воздать ему почести.

Потом Хун-жэнь перебрался на близлежащую гору Пинжун, известную также как «Восточная Гора» или «Гора Пятого Патриарха». Там он жил с большой группой учеников и занимался медитацией по методу своего предшественника, Дао-синя. Он старался сохранить свое сознание в изначальной чистоте. Не исключая внезапности просветления, он, видимо, отдавал предпочтение постепенному сосредоточению.

Среди рукописей из Дуньхуана Хун-жэню приписывается текст под названием «Сайдзэдзэ-рон» (кит. *Цуй шанчэн лунь*), хотя авторство его неясно.⁷⁰ В этом коротком трактате цитируются разные сутры, и он придерживается предписаний «Амитаюрдхьяна-сутры», рекомендующих сидеть прямо, с закрытыми глазами и ртом. В этой сутре также рекомендуется сосредотачиваться на солнце и даются предостережения не отвлекаться во время ночных бдений.⁷¹ Зрительная медитация последователей Амида на образах Чистой Земли и на Будде Амида являются удобными приемами контролировать сознание почти также, как во время дзэнской медитации. Утверждается, что Хун-жэнь давал ученикам следующее наставление:

Посмотрите туда, где горизонт исчезает за небом и представьте себе иероглиф «один». Это вам сильно поможет. Начинаящим хорошо сидеть в медитации, и когда их сознание рассеяно, сосредоточиваться на иероглифе «один».⁷²

Китайский иероглиф, обозначающий понятие «один», представляет собой просто горизонтальную черту, и подобно упоминавшемуся ранее сосредоточению на форме солнца, символизирует собой линию горизонта, где соприкасаются земля и небо. Столь почтительное отношение к единице, характерное для всей дальневосточной духовной традиции, вдохновило в Махаяне проявление восторга перед единственной природой Будды и «единственной колесницей». В Дзэн Единственное постигается через просветление и представляет собой природу самого сознания в его единстве с природой Будды.⁷³

На Хун-жэне заканчивается ранний период китайского Дзэн-буддизма.⁷⁴ Наиболее значительным результатом этого периода был очевидный выход за пределы индийской дхьяны. И для наставника, и для ученика в равной степени важным было проявление окончательной реальности Будды через опыт просветления. Сутры продолжали пользоваться большим уважением, и их продолжали усердно читать, изучать и использовать во время культа. Но все больше внимания стало уделяться медитации, а не изучению сутр. Из текстов этого периода нам становится ясно, что в канонических сочинениях преобладало логическое мышление. Парадоксальные лингвистические трюки встречаются довольно редко, и мы не обнаруживаем следов искусственных приемов вроде коанов, криков, ударов палкой или страшных гримас. Дзэнская община, которая сформировалась вокруг двух просветленных патриархов, Дао-синя и Хун-жэня, получила известность как «Врата Дхармы на Восточной Горе» или «Чистые врата Восточной Горы», и пользовалась большим уважением. За шестьдесят лет жизни в монашеской общине произошло включение Дзэн в общественную жизнь. Дзэн все более становился направляющим элементом китайской жизни и культуры.

Богатое разнообразие духовных и интеллектуальных элементов, которые на раннем этапе Дзэн-буддизма сосуществовали параллельно, во время двух или трех последующих поколений послужили источником конфликта. И все же, казалось, невозможно предсказать, какой драматический характер примут эти расхождения. Даже сегодня, пытаясь распутать этот клубок безнадежных переплетений, как личных, так и идейных, мы наталкиваемся на отсутствие надежных исторических источников. Период разделения Дзэн на Северную и Южную школы является одним из самых темных в истории китайского Дзэн-буддизма.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Впервые в таком виде это стихотворение встречается в «Сотэй дзион» (ит. *Цзу-тин ши-юань*), написанном в 1108 г. См. Zen Dust, с. 228—30; Essays I, с. 176.
2. См. главу 1.
3. По поводу соответствующих дзэнских хроник см. выше, гл. 1, прим. 5.
4. Миура и Сасаки возводят выражение «всмотреться в свою природу и достичь состояния Будды» к китайскому комментарию на «Нирвана-сутру» (Zen Dust, с. 229).

5. Эта легенда присутствует в разных дзэнских хрониках, причем всегда в разных вариантах. На эти версии наложили отпечаток разные исторические условия.

6. См. P. Pelliot. Notes sur quelques artistes des Six Dynasties et des T'ang.— TP. 22 (1923), с. 223ff. Пельо обнаружил данное упоминание в весьма объемистом тексте «Лоян целань цзи» (Т. 2092, т. 51, с. 1000b). См. библиографические отсылки в моей статье: Dumoulin. Bodhidharma und die Anfänge des Ch'an-Buddhismus.— MN, 7 (1951), с. 67—83.

7. См. Bodhidharma und die Anfänge des Ch'an-Buddhismus, с. 69.

8. Т. 2060, т. 50, с. 551b, с.

9. Помимо исторического сочинения Дао-сюаня и «Лоян целань цзи», упоминание о том, что Бодхидхарме было 150 лет, встречается в одном документе из Дуньхуана — «Рэкидай хобоки» (ит. *Ли-дай фабао цзи*), Т. 2075, т. 51, с. 181a.

10. Т. 2837, т. 85, с. 1285a, b. В этом тексте имеются некоторые мелкие расхождения с хроникой Дао-сюаня (Т. 2060, т. 50, с. 551c). В «Кэйтоку дэнтороку» содержится текст под названием «Краткий трактат Бодхидхармы по поводу четырех действий для вступления на путь Махаяны» (Т. 2076, т. 51, с. 458b,c).

11. Этот и другие, связанные с ним материалы, можно найти в опубликованных частным образом работах: Д. Т. Судзуки. Кокан сёсицу иссё оёби кайсэцу; Фуруку: Дарума-но дзэмпо то сисо оёби соно та. Осака, 1938. Текст «Двух Входов» также включен в «Сёсицу рокумон» (Т. 2009).

12. И Уи Хакудзю (Дзэнсюси, I, с. 2ff) и Судзуки (Фуруку, с. 4ff, прим. 11) помещают тексты Дао-сюаня и предисловие Тань-линя в параллельных колонках, чтобы указать на расхождения и совпадения между ними.

13. См. выше прим. 10.

14. Хаяси Тайун в статье «Бодхидхарма-дэн но кэнкю» (SK, 11 [1932], с. 444—58) анализирует предисловие Тань-линя, на основании чего пытается определить, кем же он был. Он приходит к выводу, что специалист по «Шрималадеви-симханада-сутре», участник многочисленных переводов того времени и ученик Бодхидхармы — это одно и то же лицо. Также см. похожие выводы у Уи Хакудзю. Дзэнсюси I, с. 61—62.

15. Т. 2837, т. 85, с. 1284c—1285b.

16. Этого не отрицал и Ху Ши. См. его исследование: «Development of Zen Buddhism in China», с. 475—505; о Бодхидхарме см. с. 486—87.

17. Тюгоку дзэнсюси, с. 12.

18. Тюгоку дзэнсюси, с. 18ff. Мнение Сасаки выражено в ее предисловии к неопубликованному английскому переводу моей статьи «Bodhidharma und die Anfänge des Ch'an-Buddhismus» (см. выше, прим. 6).

19. Уи настаивает на том, что Бодхидхарма прибыл из Персии; См. «Дзэнсюси» I, с. 7—8.

20. Тюгоку дзэнсюси, с. 12.

21. В надписи на могиле Бодхидхармы, составленной императором У-ди, указан 536 г. Но в биографии Хуй-жэ в хронике Дао-сюаня говорится, что Бодхидхарма умер до эры Тянь-пин (534—537). См. мою статью «Bodhidharma und die Anfänge des Ch'an-Buddhismus», с. 82.

22. В своем переводе сборника «Мумонкан» В. Либенталь относит его к категории «легендарных персонажей» (W. Liebenthal. Wu-men kuan: Zutritt nur durch die Wand, с. 142).

23. Тюгоку дзэнсюси, с. 11. По его мнению, легенды являются «выражением идеи Дзэн ко времени их возникновения». Похожую позицию занимает и Т. Хирата, который пишет: «В рассказах о Бодхидхарме последующие поколения воссоздали этот образ как выражение дзэнского идеала». См. его комментарий к японскому переводу «Му-монкан». Токио. 1969, с. 148.

24. Янагида считает, что приход Бодхидхармы с Запада является указанием на сущность Дзэн, а потому «должно быть подвергнуто пристальному историческому анализу» (Тюгоку дзэнсюси, с. 12).

25. Легенда о Бодхидхарме встречается в хрониках Северной и Южной школ Дзэн, равно как и в основных сборниках коанов.

26. «Кэйтоку дэнтороку», кн. 3, (Т. 2076, т. 51, с. 219а).

27. *Vi-yān-lu* I, с. 44.

28. Самое подробное описание этого эпизода, на котором мы и основываемся, приводится в «Кэйтоку дэнтороку» (Т. 2076, т. 51, с. 219b).

29. Случай 41.

30. Уи не согласен с современными исследователями, которые, по соображениям здравого рассудка, а priori отвергали вероятность истории о том, как Хуй-кэ преподнес свою руку. Очевидно, подобным ученым невозможно представить, с какой серьезностью в то время ученики стремились обрести Дхарму (Дзэнсюси I, с. 37—38). Янагида также высказывается в пользу возможности этого события (Тюгоку дзэнсюси, с. 16).

31. «Сёсицу рокумон(сю)» [Шесть ворот Бодхидхармы]. *Сёсицу* (кит. *Шяо-ши*) — название горы Сун — олицетворяет Бодхидхарму. См. подробное описание этого сборника в *Zen Dust*, с. 398—99.

32. См. английский перевод «Двух входов» на основании текста в «Кэйтоку дэнтороку» в *Essays III*, с. 199—204.

33. Янагида считает, что Дао-сюань понял, чем «созерцание стены» у Бодхидхармы отличалось от иных методов медитации («Секи», с. 14—15). В связи с этим Янагида и говорит о «новой деятельности последователей Дзэн».

34. «Кэйтоку дэнтороку», Т. 2076, т. 51, с. 219b.c.

35. См. гл. 2.

36. В «Кэйтоку дэнтороку» упоминается только о передаче платья; в тексте «Дэмбо сёсюки» (кит. *Чуань фа чжэн-цзун-цзи*) упоминаются и платье, и чашка для сбора подаяния (Т. 2078, т. 51, с. 743а).

37. «Кэйтоку дэнтороку», (Т. 2076, т. 51, с. 219c).

38. Дао-сюань завершил составление своей истории в 645 и умер в 647 г. Дополнение в десяти томах, составленное за эти годы, было включено в «Дзоку кокодэн» или вошло в позднейшее сочинение «Со кокодэн» («Жизнеописания достойных монахов, составленные при династии Сун», кит. *Сун гао сэн чжуань*). Т. 2061. См. «Сёки», с. 7.

39. Т. 2060, т. 50, с. 551с, 552 а-с.

40. См. *Zen Dust*, с. 240—43, где содержатся эпизоды из т. 3. «Кэйтороку дэнтороку».

41. См. японское резюме работы Ху Ши о китайском Дзэн-буддизме: *Сина дзэнгаку-но хэнсэн* [Изменение представлений о Дзэн-буддизме в Китае], Токио, 1936, с. 76.

42. «Сёки», с. 21.

43. «Сёки», с. 21ff. 26.

44. «В то время буддийских монахов, дававших наставления по медитации, называли *дзэндзи* (кит. *чаньши*), т. е. наставниками в медитации; тех, кто изучали сутры и толковали их, называли *хоси* (кит. *фаши*), т. е. наставниками дхармы. Впоследствии титул „дзэндзи“ в значении „дзэнский наставник“ использовался только применительно к выдающимся монахам школы Дзэн» (*Zen Dust*, с. 243).

45. «Сёки», с. 15, 22ff. 28. Также см. «Тюгоку дзэнсюси», с. 18ff. См. биографию Фа-чуна в Т. 2060, т. 50, с. 666; также см. Hu Shih. *The Development of Zen Buddhism in China*, с. 488—89.

46. Т. 2060, т. 50, с. 666b.

47. *Essays I*, с. 194—95.

48. Т. 2060, т. 50, с. 596с.

49. «Сёки», с. 15.

50. «Сёки», с. 14.

51. См. подробный разбор изменений, происходивших в последние годы жизни Дао-сюаня у Янагида: «Сёки», с. 15.

52. Уи не согласен с утверждением, что «линия Бодхидхармы идентична линии школы Ланка», хотя такая школа и существовала (Дзэнсюси I, с. 25). Похожие утверждения см. также в его «Тюгоку дзэнсюси», с. 16ff; «Сёки», с. 14—15. Мы не можем говорить о том, что во времена Хуй-кэ и его учеников школа Ланкаватара осознавала себя таковой; она оформилась значительно позже. В этом отношении заслуживает внимания замечание Судзуки: «Изучение „Ланкаватары“, в особенности применительно к Дзэн, продолжалось до времени Фа-чуна и Дао-сюаня, которые были современниками, что примерно соответствует годам жизни пятого китайского дзэнского патриарха Хун-жэня. На основании этих исторических данных можно считать, что интеллектуальные занятия развивались параллельно с практическим самосовершенствованием, и что еще не существовало четких различий, которые возникли после шестого патриарха Хуй-нэна, когда Дзэн обособился от всех предшествовавших направлений». См. Suzuki. *Studies in the Lañkāvatāra Sūtra*, с. 54.

53. Т. 2060, т. 50, с. 666b.

54. За год до его кончины Шэнь-хуй поручил Фан Гуаню (697—763) составить эпитафию для Сэн-цаня, возможно, чтобы тем самым восполнить отсутствие его биографии у Дао-сюаня. Неясность, связанная с местом погребения третьего патриарха, вызывала в дзэнских кругах беспокойство. В позднейшем сочинении «Хорин-дэн» (кит. *Бао-линь чжуань*) упоминается о том, что в 745 или 746 г. китайский чиновник Ли Чан обнаружил его могилу в местечке Шучжоу. См. Yamrosky, с. 50—51. Основываясь на надписи Фан Гуаня, Ду-гу Цзи составил текст эпитафии для Сэн-цаня, для чего была использована надпись (впоследствии утраченная) на надгробной плите Сюэ Дао-хэна, жившего при династии Суй. Очевидно, он находился под влиянием приверженцев Северной школы, поскольку поместил Шэнь-сю и Пу-ци перед Хуй-нэном, что было примером сохранявшейся вражды. Обо всем этом см. «Сёки», с. 324—25. Также см. генеалогические таблицы у Янагида на с. 324 в той же работе, где приводятся различия в эпитафиях шести китайских патриархов. О традиционной биографии Сэн-цаня см.: Уи. *Дзэнсюси*, с. 63ff.

55. Т. 2060, т. 50, с. 666b.

56. «Дэн хобоки» (кит. *Чуань фа бао цзи*). Т. 2838, т. 85. Это сочинение, составленное ок. 713 г., является хроникой Северной школы. См. «Сёки», с. 47ff; слова, произнесенные Хуй-кэ при передаче сутры, приводятся на с. 53, Янагида

включил текст «Дэн хобоки» в приложение, в котором рассматриваются источники («Сёки», с. 565).

57. «Синдзинмэй» (кит. *Синь синь мин*), Т. 2010, т. 48, с. 376b–377a. Эта поэма состоит из 624 иероглифов. Ее английский перевод приводится в *Essays I*, с. 196–201; вольный перевод на немецкий см. в кн.: S. Ohasama & A. Faust. *Zen: der lebendige Buddhismus in Japan*, с. 64–71. Самое первое упоминание о происхождении этой поэмы встречается в собрании высказываний Бай-чжана (720–814). Также см. «Сёки», с. 72.

58. *Essays I*, с. 196–97; заключительные строки поэмы см. на с. 200–01.

59. Янагида постоянно подчеркивает ненадежность дзэнских хроник, хотя при этом не отрицает полностью их исторической ценности. Он четко формулирует свою позицию: «Сочинения по истории передачи (сознания Будды в Дзэн — *тоси*, что буквально означает „история передачи светильника“), содержат не просто исторические факты, но являются при этом и выражением символа веры в религиозной традиции. Воспринимать их именно в таком ключе означает воспринимать как порожденные историей. Считать все записанные эпизоды плодом воображения можно только с учетом причин подобного вымысла. Поэтому нам скорей следует заключить, что значение излагаемых в них фактов чисто эпизодическое, даже когда в основе их лежат реальные исторические события. Отбрасывать все эти сообщения как неисторические или просто их игнорировать означало бы вообще неверно подходить к прочтению хроник о передаче традиции» («Сёки», с. 17–18). Из вышесказанного проистекает необходимость тщательного анализа всех дзэнских хроник на предмет их исторической достоверности (с. 19–20).

60. Связующее звено между Сэн-цанем и Дао-синем было воссоздано уже позже — при Фа-жу (638–689), ученике Хун-жэня. Дао-сюань упоминает Хун-жэня как одного из многочисленных учеников Дао-синя («Сёки», с. 22, 25, 33ff).

61. Эта гора находится в современной провинции Хубэй (название указывает на то, что это раздвоенная вершина). Восточная вершина — Пинжун, на которой обосновался Хун-жэнь, и которая также известна под именем Горы Желтой Сливы (кит. *Хуанмэйшань*; яп. *Обайдзан*), в дзэнских хрониках часто называется «Восточной Горой» или «Горой Пятого Патриарха». См. «Тюоку дзэнсюси», с. 22; «Дзэнсюси» I, с. 82–83; *Zen Dust*, с. 162, 168, 186.

62. Т. 2060, т. 50, с. 606b. В позднейших источниках, таких, как «Рэкидай хобоки» приводятся еще более высокие цифры («Сёки», с. 35). Биография Дао-синя у Дао-сюаня (Т. 2060, т. 50, с. 606) помещена в дополнительном разделе его сочинения (см. «Сёки», с. 63); несколько отличная и более поздняя его биография имеется в «Дэн хобоки» (см. выше, прим. 56; «Сёки», с. 54).

63. Основанием для того, чтобы считаться патриархом, являлась непрерывная линия наследования среди учеников Бодхидхармы (см. выше, прим. 60).

64. Подробнее см. «Дзэнсюси» I, с. 84ff, 87ff; также см. «Сёки», с. 9.

65. «Дзэнсюси» I, с. 85.

66. Т. 2837, т. 85, с. 1287.

67. «Тюоку дзэнсюси», с. 24. В своем изложении Янагида основывается на хронике наставников Ланкаватары. При всей его односторонности этот текст, который датируется началом восьмого века, в отличие от хроник сунского времени, представляет определенную историческую ценность для понимания раннего китайского Дзэн.

68. Т. 2837, т. 85, с. 1288a. Я придерживаюсь толкования текста в переводе Янагиды на современный японский язык.

69. Цит. по «Се, ки», с. 25. Янагида называет этот текст «самым ранним доказательством в пользу медитации в сидячей позе (*дзадзэнги*)». Впоследствии *дзадзэнги* (кит. *цзо-чань и*) стал излюбленным дзэнским литературным жанром.

70. Т. 2011, т. 48. Текст там называется «Сюсиньё-рон» (кит. *Сю синь яо лунь*), и представляет собой собрание бесед Хун-жэня, записанных одним из его учеников или из окружения учеников Фа-жу. См. «Тюоку дзэнсюси», с. 25; «Сёки», с. 80.

71. Т. 2011, т. 48, с. 378 a.b. Позднее дзэнские наставники говорят о появлении призрачных мыслей (*мосо*) как о явлениях из «бесовского мира» (*макё*).

72. Цит. по «Тюоку дзэнсюси», с. 26.

73. «Тюоку дзэнсюси», с. 26–27.

74. Не все из тех, кто собрались вокруг двух наставников с Восточной Горы, могли заниматься исключительно чисто дзэнской практикой. Нам известны некоторые из учеников Хун-жэня, которые посвятили себя произнесению имени Будды Амитабха (Амида). См. *Zen Dust*, с. 175. Биография Хун-жэня имеется в «Со косодэн», Т. 2061, т. 59, с. 754 a.b. См. выше прим. 38.

РАСКОЛ МЕЖДУ ЮЖНОЙ И СЕВЕРНОЙ ШКОЛАМИ

«ВНЕЗАПНОСТЬ» ЮЖНОЙ ШКОЛЫ И «ПОСТЕПЕННОСТЬ» СЕВЕРНОЙ ШКОЛЫ

Если исследования ранней истории китайского Дзэн и могут подтвердить нам историчность ее «основателя» — Бодхидхармы, это едва ли поможет нам рассеять мрак, окутывающий его творческое наследие. Благодаря основному историческому источнику того периода — сочинению Дао-сюаня — мы полагаем также ценной информацией о первых трех патриархах и их последователях. Уникальность метода медитации, практиковавшегося среди последователей Бодхидхармы, становится вполне очевидной. Вокруг двух патриархов, Дао-синя и Хун-жэня, которые восприняли, хотя и не без некоторых отклонений, традицию Бодхидхармы, дзэнское направление Восточной Горы обрело форму и начало проникать в китайское общество. Однако все эти изменения являются не более, чем преддверием истинной истории Дзэн в Китае.

До самого недавнего времени красочная и драматическая картина событий, которые привели к расколу в Дзэн, была нам известна только в трактовке Южной школы. В хрониках Южной школы предлагалось обоснованное, закономерное и только иногда противоречивое сообщение об этом расколе. Однако совсем недавно достоверность этих источников подверглась серьезному испытанию после того, как были обнаружены дуньхуанские рукописи, которые наконец позволили высказаться и противоположной стороне. Ныне ученые озабочены многочисленными несоответствиями, которые привнесли эти новые тексты.

В традиционной, полуполюгендарной истории Дзэн это яростное противостояние передается формулой из четырех иероглифов, которые по-японски произносятся *нантон хокудзэн* (кит. *нань дунь бэй цзянь*), что означает «внезапность Юга, постепенность Севера». Вопреки первому впечатлению, эта формула не имеет к географии никакого отношения. Подобно тому, как Махаяна («Большая колесница») противопоставляется Хинаяне («Малой колеснице»), так и в данной формуле содержится оценка этих направлений. В позднейшем Дзэн не только признавалось, что внезапное просветление несравненно превосходит постепенный опыт, но и усматривалось воплощение сути истинного Дзэн, в сущности, это — краеугольный камень настоящего Дзэн. И все же следует помнить, какое огромное значение позднейшие последователи Дзэн придавали истории и непрерывности линии наследования традиции, возводимой к Бодхидхарме. Именно поэтому пять основных дзэнских хроник сунского времени и выстраивали прямую историческую линию для

школы Дзэн, которая, как они были убеждены, представляет собой вершину не только медитационной буддийской практики, но и всего учения буддизма в целом.¹

Недавно были обнаружены источники, которые позволяют получить более объективную историческую картину. Оказывается, что Северная школа китайского Дзэн была не столь незначительной, как это представляется в легенде о юноше Лу и стихах о просветлении, которые позволили ему стать Шестым Патриархом. Еще многие десятилетия после этих предполагаемых событий Северное движение пользовалось большим уважением. Более того, не совсем ясно, связаны ли непосредственно причины его упадка с известным спором, который начал лидер Южной школы Шэнь-хуй (670—762),² или же она просто вымерла сама по себе. В любом случае, чтобы понять историю Дзэн в Китае, необходимо тщательно рассмотреть истоки и развитие Северной школы до начала решительного противостояния.

СЕВЕРНАЯ ШКОЛА

Северное движение окончательно оформилось в школу только после того, как подверглось нападкам со стороны Шэнь-хуя и его последователей.³ Из исторических источников нам известно, что вскоре после кончины пятого патриарха Хун-жэня несколько его учеников проводили успешную деятельность вблизи столиц Чаньань и Лоян. Наиболее известным из них был Фа-жу (638—689), «родоначальник» и «подлинный основатель» Северной школы.⁴ Его направил к патриарху с Восточной Горы, чтобы изучить подлинно дзэнский способ медитации, первый учитель — Хуй-мин. При Хун-жэне Фа-жу достиг просветления, и в дзэнской литературе упоминается, что он унаследовал от него и Дхарму.⁵ Будучи учеником, он называет своего учителя «патриархом», что является первым конкретным признанием происхождения этой линии Дзэн от Бодхидхармы. Восстановив пробел после третьего патриарха Сэн-цзяня и четвертого патриарха Дао-синя, составитель «Дэн хобоки» называет Фа-жу шестым, а Шэнь-сю (606—706?) — седьмым патриархами.⁶

Фа-жу провел на Восточной Горе с Хун-жэнем шестнадцать лет. После смерти учителя он вначале отправился на юг, но потом решил сосредоточить свою деятельность в окрестностях Лояна. Благодаря усилиям Фа-жу монастырь Шаолиньсы (яп. *Сёриндзи*), построенный в 496 г., связанный с именами многих знаменитых китайских буддистов и играющий важную роль в легенде о Бодхидхарме, снова начал процветать. Во время краткого пребывания Фа-жу в Шаолиньсы этот монастырь превратился в основной центр усиливающегося дзэнского движения. В хрониках сообщается о деятельности и других учеников Хун-жэня, а также о распространении Дзэн на севере Китая. Особого упоминания заслуживают Хуй-ань (584—709), Чжи-сянь (609—702) и Сюань-цзе. На горе Сун сохранилась эпитафия на смерть Фа-жу, в которой восславляется его успешная деятельность.⁷

Фа-жу и его соратники были первыми активными дзэнскими монахами на севере Китая. Несомненно, самым крупным представителем Северной

школы был Шэнь-сю, человек необычайно образованный и пользовавшийся большим уважением. В его эпитафии, написанной известным конфуцианским ученым Чан Юэ (667—730), высказываются явные симпатии Шэнь-сю, и он объявляется шестым патриархом.⁸ Хотя это и не обязательно исключает возможность передачи сознания Будды от Хун-жэня к Фа-жу, последнему так никогда и не удалось попасть в список патриархов. Более того, упоминание о получении им патриаршских «отличительных знаков» является позднейшим добавлением. Можно предположить, что к тому моменту, когда жизнь Шэнь-сю близилась к славному завершению, он, несомненно, считался в своей школе патриархом. Одна из главных причин нападков Шэнь-хуя на Шэнь-сю как раз и состояла в том, чтобы исправить это распространенное убеждение, вычеркнуть его имя из списка патриархов и заменить именем Хуй-нэна.

В источниках со всей отчетливостью говорится, что после того как, в возрасте пятидесяти лет, Шэнь-сю стал учеником Хун-жэня, он пользовался большим уважением в монашеской общине на Восточной Горе, и даже считался первым среди учеников. Помимо того, что он прекрасно знал китайских классиков, был знаком с конфуцианской и даосской мудростью, Шэнь-сю преуспел и на религиозной стезе. Он совершенствовался серьезно и успешно. Получив от пятого патриарха печать Дхармы, он ушел с Восточной Горы, чтобы окончательно посвятить себя в одиночестве занятиям медитацией. Позднее, обосновавшись в монастыре Юйчуаньсы (яп. *Гёкусэндзи*), он во многом способствовал распространению практики дзэнской медитации. Слава о нем докатилась до столицы; императрица У пригласила его в Лоян и сама занималась медитацией под руководством Шэнь-сю. Таким образом, в возрасте девяноста четырех лет он купался в блеске императорской милости. После его кончины император Чжун-цзун (705—710) удостоил его посмертного титула «Дзэнский Наставник Глубокого Проникновения» (*Дайцзун-дзэн-дзи*). Шэнь-сю унаследовал многое из учений своих предшественников. Вдохновившись «Пятью вратами» Дао-синя, он попытался систематизировать это сочинение. Суть его учения, изложенная в трактатах «Созерцающее сознание» и «Врата к средствам не-рождения в Большой Колеснице» составляют рассуждения Хун-жэня о «сохранении сознания».⁹ Название первого из этих трактатов — «Кансин-рон» (кит. *Гуань синь лунь*), возможно, является свидетельством почтительного отношения к одноименному сочинению Чжи-и (538—597), великого учителя школы Тэндай (Тяньтай). Во втором трактате видна его зависимость от пяти основополагающих махаянистских сутр: «Сущность Будды», «Вхождение в просветление через действие праджнии», «Чудесное освобождение», «Сущность бытия» и «Неограниченная свобода всех дхарм».¹⁰ Шэнь-сю глубоко погрузился в буддийскую метафизику. По его представлениям, практика должна основываться на учении, и цель ее — помочь очистить изначально чистую духовную природу от всех загрязнений.

Хотя Шэнь-сю всю жизнь занимался изучением махаянистских сутр, он ни разу прямо не упоминает «Ланкаватара-сутру».¹¹ Это представляется странным, поскольку в этой сутре содержатся все основные элементы учения Махаяны о медитации, так что к ней могут обращаться и приверженцы

внезапного просветления, и те, кто предпочитают анализировать условия различных состояний.

В «Хронике наставников Ланкаватары» Шэнь-сю упоминается среди приверженцев «Ланкаватара-сутры». Этот важный для Северной школы текст был составлен Цзин-цзюэ (683—ок. 760), который был учеником двух самых прославленных учеников Хун-жэня — Шэнь-сю и Сюань-цзе.¹² Сразу после первой встречи с Сюань-цзе, которого пригласили в столицу после кончины Шэнь-сю, Цзин-цзюэ испытывал глубокую привязанность к учителю и разделял отдаваемое им предпочтение «Ланкаватара-сутре». В этой, составленной около 723 г., хронике сведены воедино различные материалы, чтобы представить «Ланкаватара-сутру» в качестве основного текста дзэнского движения. Список патриархов начинается с Гунабхадры (394—468), которому мы обязаны самым ранним из сохранившихся китайских переводов «Ланкаватара-сутры»,¹³ и далее через Бодхидхарму и Хуй-кэ — к Дао-синю, Хун-жэню и Шэнь-сю; все патриархи раннего периода представлены как ревностные приверженцы «Ланкаватара-сутры». Далее в этой хронике восстанавливается связь с ранними наставниками по «Ланкаватара-сутре», о которых упоминал еще Дао-сюань.¹⁴

Односторонний характер составленной Цзин-цзюэ хроники в значительной степени способствовал тому, что «Ланкаватара-сутра» стала восприниматься как канонический текст для раннего периода Дзэн в Китае, особенно — в Северной школе.¹⁵ Однако подобная точка зрения не находит подтверждения в исторических источниках. Разумеется, сутры Махаяны занимали очень важное место среди текстов у последователей Дзэн, но это же самое можно сказать и про все прочие школы китайского буддизма. В то же время следует принимать во внимание существование определенного соперничества, которое привело к градации сутр по их значимости или авторитету. Это обстоятельство проливает немалый свет на развитие Дзэн на раннем этапе. Исходя из вышесказанного, вопрос о том, занимала ли «Ланкаватара-сутра» — и до какой степени — привилегированное положение в дзэнских кругах, остается открытым. Во всяком случае, радикальные дзэнские наставники из школы Хуй-нэна в 8 и 9 веках, монахи, которые сжигали сутры и отрицали наличие в них какой-либо мудрости, резко отличаются от последователей Дзэн раннего периода, в особенности — Северной школы, которые столь охотно использовали священные тексты. Шэнь-сю и его ученики находились под несомненным влиянием сутр Махаяны.

Среди учеников Шэнь-сю наследниками Дхармы считаются Пу-цзи (651—739) и И-фу (658—736). В эпитафии Пу-цзи, удостоившегося почетного титула «Дзэнский Наставник Великого Света», он назван седьмым патриархом. По другим же источникам, традиция патриархов разделилась, и это позволяет предположить, что после кончины Шэнь-сю у школы не было сильного лидера. Поэтому неудивительно, что в Северной школе китайского Дзэн традиция Бодхидхармы вскоре была утрачена.¹⁶

Ретроспективно нам становится понятно значение Северной школы в истории китайского Дзэн. Это не было просто эфемерным явлением, поскольку на протяжении нескольких веков именно эта школа являлась основным

направлением китайского Дзэн.¹⁷ Вспомним Шэнь-сю и надпись на его надгробной плите, оставленную знаменитым Чан Юэ! На Дальнем Востоке люди преклонного возраста считаются олицетворением необычайной мудрости, а Шэнь-сю, как утверждают, прожил более ста лет. В эпитафии перечисляются его многочисленные достоинства и заслуги. Не удивительно, что там восхваляются его широкие и глубокие познания, а также осведомленность о сутрах Махаяны; особо отмечается его приверженность «Ланкаватара-сутре».¹⁸ У автора эпитафии нет сомнений, что Шэнь-сю был весьма образованным человеком, который «остановил поток идей и положил конец всплеску воображения, а все силы приложил к сосредоточению своего сознания». Он смог проникнуть «в ту область, где более нет различий между сакральным и обыденным».¹⁹

В эпоху, на которую приходится расцвет Северной школы, отношение к дзэнскому движению было благожелательным даже за пределами буддийского окружения. У населения дзэнские наставники считались святыми, способными творить чудеса.²⁰ Дзэн пользовался широким признанием и в среде литераторов. Такие поэты, как Ван Вэй (700—761) и Ду Фу (712—770) испытывали склонность к тишине и восхваляли дзэнский способ медитации. По-видимому, для этих поэтов не существовало различия между Северной и Южной школами, и они признавали только несравненную ценность сознания, которое при помощи медитации очищалось и достигало просветления. В танской поэзии Дзэн даже занял особое место.²¹

Наше исследование истоков и путей развития Северной школы позволит лучше понять тот решительный поворот, который произошел в восьмом веке, тех событий, с которых и начинается подлинное рождение Дзэн.

ПРЕТЕНЗИИ ЮЖНОЙ ШКОЛЫ

Северная и Южная школы китайского Дзэн определяют свои позиции отношением друг к другу. Южная школа, равно как и Северная, — понятие не чисто географическое. С исторической точки зрения, обе школы появились на арене китайской истории в тот момент, когда Шэнь-хуй, ученик Хуй-нэна, впервые поднял флаг Южной школы. Выдвигая претензии на принадлежность к традиции, противостоящей Шэнь-сю, ему удалось успешно утвердить Южную школу в китайском Дзэн. Это событие со всей торжественностью свершилось 15 января 732 н. в монастыре Даюньсы (яп. *Дайундзи*) в Хуатай (пров. Хэнань) во время «Великого Соборания Дхармы» (*дайхоэ*), когда Шэнь-хуй впервые ударил в барабан внезапного просветления.²²

Может показаться странным, что Шэнь-хуй, а не его учитель Хуй-нэн, оказывается ключевой фигурой в истории раскола между этими двумя школами Дзэн, поскольку обычно все внимание сосредотачивалось на Хуй-нэне. Основная причина этого в очередной раз состоит в специфическом характере дзэнских исторических источников. В сущности, фигура Хуй-нэна приобрела исторические очертания только благодаря Шэнь-хую и его последователям.

В то же время, бесспорным остается факт, что весь феномен Шестого Патриарха — вместе со всеми связанными с ним легендами, учениями, деяниями — представляет собой поворотный момент к новой, творческой фазе в истории китайского Дзэн.

Шэнь-хую было шестьдесят два или шестьдесят три года, когда он предпринял массированное наступление против Северной школы. О его ранней жизни нам известно очень мало.²³ Согласно традиции, в юные годы он много читал китайские классические книги и сочинения Лао-цзы и Чжуан-цзы. Короткое время (699—701) он вместе с Пу-цзи и И-фу занимался медитацией под руководством патриарха Северной школы Шэнь-сю. Когда его учителя отозвали в столицу, Шэнь-хуй отправился на юг, где вступил в монашескую общину Хуй-нэна в Цаоцзи. Проведя там несколько лет, он отправился в длительное странствие, откуда вернулся точно в тот момент, когда Хуй-нэн пребывал уже на смертном одре (713 г.), и получил от него печать Дхармы.²⁴ Повинуясь изданному в 720 г. императорскому декрету, он поселился в монастыре Лунсинсы (яп. *Рёкодзи*) в Наньяне, к югу от столицы Лоян. Во время спорадических посещений столицы он впервые вступил в противоречия с Пу-цзи и И-фу, учениками Шэнь-сю, которые пользовались большим авторитетом при императорском дворе и во всем городе.

В дуньхуанских рукописях мы обнаруживаем самый ранний и наиболее достоверный рассказ о Великом Соборании Дхармы в Хуатай.²⁵ Шэнь-хуй проявил решительность и смелость, создав это собрание для выяснения вопроса о том, что в этих двух школах является истинным, а что — ложным. Северную школу представлял более ничем не известный наставник Дхармы Чун-юань. В назначенный час Шэнь-хуй воссел на львиное сидалище. В своем обращении он дал обзор дзэнской традиции в Китае, поведал о том, как Бодхидхарма, принц из Южной Индии, принес в Срединное Государство Дзэн Татхагаты; как он объяснил императору У-ди бессмысленность возведения храмов, сооружения изображений Будды, переписывания сутр; как он передал печать Дхармы и свое платье Хуй-кэ в монастыре Шаолиньсы; и как эта печать Дхармы непрерывно передавалась до Хун-жэня, который, в свою очередь, вручил ее своему ученику Хуй-нэну. Из этого следовал очевидный вывод: истинным патриархом является Хуй-нэн, как шестой наследник традиции Бодхидхармы. Платье, которым обладала Южная школа, было бесспорным подтверждением того, что именно она унаследовала подлинную традицию патриархов.

В обращении Шэнь-хуя содержались вкратце все его основные обвинения против Северной школы. Во-первых, Бодхидхарма принес в Китай особый метод медитации — Дзэн Татхагат, который состоит в передаче сознания Будды; этот метод не основывался на учении сутр. Более того, первый патриарх китайского Дзэн не одобрял благочестивые деяния и не пытался снискать почести императорского двора. Но главным было то, что линия наследников Бодхидхармы вела к Хуй-нэну, наставнику Южной школы, а наличие в ней платья Бодхидхармы служило доказательством того, что эта линия никогда не прерывалась. Шэнь-хуй первым выдвинул все эти аргументы.²⁶ С точки зрения Южной школы, возведение традиции к

Бодхидхарме представляло собой не просто последовательность отношений между учителем и учеником; оно давало обоснование права патриархам передавать правильным образом сознание Будды. Это право непрерывно переходило из поколения в поколение, и символами его являлись «знаки отличия».

Услышав все это впервые из уст Шэнь-хуя, представитель Северной школы должен был сдаться перед доводами и доказательствами, выдвинутыми лидером Южной школы.²⁷ Если это принять, то Северная школа оказывается всего-навсего ответвлением дзэнской школы Бодхидхармы. В растерянности Чун-юань спросил, почему в каждом поколении может быть только одно наследование традиции, и связана ли передача Дхармы с передачей платья.²⁸ Шэнь-хуй был готов к ответу на этот вопрос. Он обстоятельно объяснил, что саму Дхарму не следует отождествлять с платьем, но что вера в передачу Дхармы связана с верой в передачу платья. По этому поводу он вспомнил историю о расшитом золотом платье, которое Шакиямуни передал своему ученику Махакашьяпе. Сравнение было натянутым, и доказать его истинность было невозможно.²⁹ В своем обращении Шэнь-хуй постоянно ссылается на платье Бодхидхармы. В одном случае он завершает свою речь заверением:

Платье является доказательством Дхармы, а Дхарма — это учение [подтверждаемое фактом обладания] платья. И Дхарма, и платье передаются друг через друга. Не существует иной передачи. Без платья Дхарма не может распространиться, а без Дхармы невозможно обрести платье.

Следуя такому пути просветленного знания, можно вступить в космическое тело Будды (*дхармакая*) и обрести истинное освобождение.³⁰

Обвинения, которые Шэнь-хуй выдвигает против Северной школы во время Великого Собрания Дхармы, сводятся в двум моментам: во-первых, представители Северной школы отклонились от истинной линии традиции и узурпировали право иметь патриарха, а во-вторых, они выработали ложное понятие просветления и истинной практики. В своей вступительной речи Шэнь-хуй сосредоточил внимание на первом обвинении. Из источников мы узнаем, что, выступая в защиту Северной школы, Чун-юань поднял вопрос о том, в чем же различаются их пути просветления: «Разве дзэнские наставники Хуй-нэн и Шэнь-сю не происходят из одной и той же школы? А поскольку они учились вместе, как может отличаться их дзэнский стиль?»³¹ — «Это ни в коей мере не так!» — решительно возразил ему Шэнь-хуй. Их методы совершенно различны, поскольку Хуй-нэн учит пути внезапного просветления, а Шэнь-сю отстаивает принцип постепенного просветления. Метод медитации у Шэнь-сю предполагает только сосредоточение и успокоение сознания; накопив в себе внешние впечатления, сознание в поисках просветления обращается вовнутрь. Столь «глупый» подход противоречит, по мнению Шэнь-хуя, традиции Махаяны, которая правильно выражена в «Сутре о Вималакирти».³² Истинное просветление не имеет ничего общего с постепенным процессом вспоминания, а является внезапным прорывом к не-сознанию. «Все наши наставники обрели про-

светление единым ударом (яп. *танто дзикиню*), а не через ряд последовательных шагов».³³ Именно этот принцип Шэнь-хуй яростно отстаивает перед собравшимися. Вопрос стоял об окончательном, глубочайшем различии между двумя школами.

Поскольку сохранились только отдельные части обращения Шэнь-хуя, нам трудно во всех подробностях восстановить все события Великого Собрания Дхармы в Хуатай. Более того, нам даже не известно, чем это собрание закончилось и какие оно имело последствия. Шэнь-хуй продолжал свои нападки на Северную школу даже после того, как в 745 г. переехал в Хэцзесы (яп. *Катакудзи*), основной оплот его школы в Лояне.³⁴ Он продолжал регулярно наносить удары по своим противникам, особенно во время своих ежемесячных проповедей. Ослабленная после кончины двух ее основных теоретиков, Пу-цзи (739 г.) и И-фу (736 г.), Северная школа не могла успешно отвечать на эти безжалостные нападки.

Помимо прочего, Шэнь-хуй и его сторонники были не слишком щепетильны в своих нападках, обвиняя представителей Северной школы в том, что они строят планы похищения патриаршьяго платья, подменили надпись на могиле Шэнь-сю и тому подобное.³⁵ Шэнь-хуй обвинял Пу-цзи в том, что тот претендует на роль патриарха, называя себя «седьмым листом» и в том, что он велел воздвигнуть в свою честь памятник на горе Сун.³⁶ Он также возлагал на Пу-цзи ответственность за то, что имя Хуй-нэна было вычеркнуто из «Дэн хобоки».³⁷ В этом и других, еще более обидных, обвинениях ощущается накаленная, ядовитая атмосфера, которая сложилась к тому времени. Хотя некоторые из обвинений и имели под собой основания, другие следует принимать с большой долей осторожности.

В связи с этим не мешало бы обратиться к другому спорному моменту этого конфликта: к вопросу о правильной линии наследования Дзэн Бодхидхармы. Шэнь-хуй с особой тщательностью включал этот вопрос в основной комплекс своих нападок, привнеся в спор два новых обстоятельства, или, по меньшей мере, два важных пункта. С одной стороны, он настаивал, что подлинная традиция может передаваться в каждом поколении только одному человеку, подобно тому, как в царстве может быть только один царь, а в одну эпоху — только один Будда. С другой стороны, он утверждал, что безусловным доказательством подлинности линии наследования должно быть обладание платьем Бодхидхармы. После победоносного завершения спора Шэнь-хуй составил список из имен тринадцати патриархов, которых объявил подлинными, и напечатал его в монастыре Хэцзесы в столице Лоян. В список вошли имена восьми индийских и шести китайских патриархов Дзэн. Ключевым в списке был Бодхидхарма, который предстает и как последний индийский, и как первый китайский патриарх.³⁸ Шэнь-хуй должен был гордиться достигнутым успехом, не только потому, что это позволяло ему утвердить положение своей группировки, но и потому, что подобное «установление истинного и ложного в двух школах Дзэн» служило залогом того, что сущность сознания Будды будет впредь передаваться надлежащим образом.

Последние годы жизни Шэнь-хуя были омрачены неблагоприятными превратностями судьбы. Обвиненный и униженный, он впал в немилость при

императорском дворе, и в 753 г. был вынужден покинуть Лоян. Ему пришлось несколько раз менять место проживания. Но изгнание длилось недолго. Начались политические волнения, и властям пришлось призвать в столицу этого мужественного и влиятельного человека (в 756 г.), дабы он помог правительству своими ценными советами, и взамен удостоился привилегированного и почетного положения. Есть некоторая ирония судьбы в том, что именно тот, кто подвергал сокрушительной критике наставников Северной школы за беззаботное принятие почетных титулов (что противоречило подлинному духу Бодхидхармы), провел свои последние годы жизни, получая милости от власть имущих. Во всяком случае, Шэнь-хуй был человеком необычным, до конца своих дней отличался невероятной энергией и изобретательностью.³⁹ Какие же мотивы двигали им? И наконец, как его оценивать?

Японский буддолог Уи Хакудзю, которого можно отнести к Южной школе Дзэн (если по прошествии многих веков вообще можно говорить о принадлежности к той или иной школе) усматривает в Шэнь-хуе «черты, которые заслуживают морального осуждения и критике за нетерпимость».⁴⁰ Но однозначно осудить Шэнь-хуя было бы чрезмерно просто. Учитывая атмосферу китайского буддизма того времени, не было ничего необычного в его стремлении утвердить список патриархов. Идея о передаче Дхармы присутствует во всех буддийских школах. Наставник из Хэцзесы был совершенно убежден в исключительной правильности того пути к просветлению, который утверждала Южная школа, даже если для достижения своей цели он не всегда умел сохранять благоразумие или даже впадал в крайности. Вместо того, чтобы его осуждать, нам следует вначале попытаться получить более отчетливое представление об этом человеке в историческом контексте. Но и тогда останется много неясного, поскольку основные имеющиеся в нашем распоряжении исторические сведения о расколе между двумя школами принадлежат Южной школе и откровенно ее превозносят.

ШКОЛА «БЫЧЬЕЙ ГОЛОВЫ»

«Школа Бычьей Головы», получившая свое название в честь горы Бычья Голова (кит. *Ньютоу*; яп. *Годзу*), расположенной к югу от Нанкина, впервые появляется как школа медитации, осознающая свою собственную традицию в рамках Дзэн, примерно в середине 8 века.⁴¹ Эта школа оформилась после политических беспорядков (756—763 гг.), благодаря которым Шэнь-хуй в конце жизни смог вернуться в столицу. В течение короткого времени эта школа была очень активна на Юге. Одним из самых ранних документов, в которых содержится информация о генеалогии школы Бычьей Головы, является эпитафия, написанная литератором Ли Хуа (ум. в 766?) в честь знаменитого наставника школы Тяньтай — Сюань-лана (673—754). Однако, учитывая довольно позднюю дату ее создания, невозможно быть до конца уверенным в ее исторической точности. В эпитафии дается обзор традиции Бодхидхармы, начиная с

передачи Буддой учения Махакашьяпе, а далее рассказывается, как через двадцать девять поколений (имена патриархов не приведены) Бодхидхарма принес учение Дзэн в Среднее Государство. Любопытной особенностью этого текста является то, что в нем не приводится списка патриархов, восходящего к Бодхидхарме, а вместо этого объясняется, как Дзэн разделился на три школы, которые еще продолжали существовать во время составления данной эпитафии. Северную школу представляли Шэнь-сю и И-фу; Южную школу — Хуй-нэн, о котором ошибочно говорится, что он получил Дхарму от Сэн-цзиня; и была еще школа Бычьей Головы. По поводу последней говорится: «В четырех поколениях [Дхарма] передавалась до Дао-синя, от Дао-синя она перешла к наставнику Фа-жуну, который жил на горе Бычья Голова. Его нынешним наследником является дзэнский наставник Цзин-шань».⁴²

В этом тексте, который является самым ранним письменным свидетельством о школе Бычьей Головы, у истоков этой традиции помещается Фа-жун (594—657), а в конце ее — Цзин-шань (594—657). В конце 8 века, а возможно, даже ранее, линию наследования внутри традиции Бычьей Головы четко определил Чжи-вэй (646—722), чье имя в генеалогическом списке появляется пятым.⁴³ Чтобы восславить собственную традицию, школа нуждалась в четкой линии наследования, подобной той, которая существовала в других школах китайского буддизма. Возможно, поэтому, как бы в знак протеста против преобладания Северной школы, она и провозгласила собственную генеалогию. Список из шести имен вполне соответствовал духу времени. Также отчетливо ощущается влияние Южной школы, которой она подражала и одновременно противопоставлялась. Вместо восьми индийских патриархов Дзэн у Шэнь-хуя в школе Бычьей Головы перечисляются двадцать девять индийцев. Здесь возможно предположить влияние школы Тяньтай, в генеалогии которой насчитывается двадцать четыре индийских *ачарья*.⁴⁴

В эпитафии Фа-жуна предстает как основоположник школы Бычьей Головы, с чем соглашаются и все хроники Южной школы. Дао-сюань в своей биографии Фа-жуна не упоминает о его причастности к Дзэн Бодхидхармы.⁴⁵ В историческом отношении представляется спорным, являлся ли он учеником четвертого патриарха, Дао-синя. Эпитафия Ли Хуа является одним из самых ранних (если не самым ранним) доказательством в пользу такого утверждения. Несмотря на то, о чем говорится в позднейших дзэнских сочинениях, в истории Дзэн школу Бычьей Головы нельзя считать первым ответвлением после Дао-синя. В сочинении Дао-сюаня имеется отдельная биография и Чжи-яня, второго в линии Годзу, но и там нет никаких упоминаний о причастности его к Дзэн. Третье имя в списке более нигде не встречается. Однако имеются надежные исторические свидетельства о причастности к Дзэн Фа-чжи (635—702), четвертого наследника традиции Бычьей Головы.⁴⁶ Он, вместе с пятым патриархом Хун-жэнем, проживал на Восточной Горе. Поклонник Будды Амитабха, он усердно произносил его святое имя, что в разнородной общине Хун-жэня было весьма распространенным явлением.⁴⁷ Чжи-вэй, о котором мы уже упоминали, являлся учеником Фа-чжи, и считается, что он тоже некоторо

время провел с Хун-жэнем. Именно тогда, когда Фа-жу и Чжи-вэй вместе были на горе Бычья Голова, начался расцвет новой школы. Эта гора, как центр дзэнского движения, достигла расцвета при двух учениках Чжи-вэй, Хуй-чжуне (683—769) и Сюань-су. В этой эпитафии упоминается Цзин-шань как ученик и последователь Сюань-су. По-видимому, в восьмом поколении школа пришла в упадок.⁴⁸

Значение школы Бычьей Головы для истории Дзэн состоит в том, что ей долго отказывалось в праве на признание той роли, которую она оказала на формирование китайского Дзэн в третьем поколении после Хуй-нэна. Подробней речь об этом пойдет в следующей главе. Устранившись от конфликта между Северной и Южной школами, школа Бычьей Головы пыталась занять независимую позицию. В каком-то смысле, ей удалось выработать собственный путь между требованиями Северной школы сосредоточиться полностью на учении сутр Махаяны, с одной стороны, и между приверженностью Южной школы к мудрости Срединного Пути и отрицанием роли сутр для просветления, с другой стороны. Фа-жун, которого эта школа считает своим основателем, поддерживал тесные отношения со школой Трех Трактатов (яп. *Санрон*; кит. *Саньлунь-цзун*), а также испытал сильное влияние со стороны школы Тяньтай. Он соглашался с Южной школой, что полное постижение истины достигается «соединением сосредоточения в медитации (санскр. *самадхи*; яп. *дзэ*) и просветленной мудрости (санскр. *праджня*; яп. *э*).⁴⁹ Признание им учения Тяньтай о вселенской природе Будды, присутствующей во всех вещах, а не только в живых существах, категорически отвергалась Шэнь-хуем и его последователями.

Помимо последователей школы Бычьей Головы, в восьмом веке в Китае были люди, которые не принадлежали ни к одной из основных школ.⁵⁰ На этом раннем этапе все ограничения сводились к тому, чтобы не принимать участия в жизни общины другого монастыря. Многие посвящали себя медитации, и в поисках учения просто одиноко странствовали по стране. Острый конфликт, вызванный нападками Шэнь-хуя на учеников Шэнь-сю, был явлением исключительным, и это разделение на два враждующих лагеря, вызванное расхождениями по вопросу о сущности практики и просветления, представляется необычайно важным. Как мы увидим в следующей главе, отголоски этого конфликта обретут форму разногласий, которые проявятся во время так называемого Собора в Лхасе в конце восьмого века.⁵¹

Танский Китай в 8 веке переживал время социальных и политических волнений. После радикальной перестройки, через которую прошел китайский Дзэн во второй половине этого века,⁵² он приобрел новую форму, о чем пойдет речь в главе 9. Пока же мы обратимся к более раннему периоду, возможно, нарушая общепринятые нормы исторического исследования, но следуя при этом хронологии наших источников. После подробного анализа событий, связанных с расколом на Северную и Южную школы, мы отправимся на поиски причин, по которым последующие поколения окружили фигуру Хуй-нэна таким особым почитанием и авторитетом.

1. См. об этих хрониках гл. 1, прим. 5.
2. Мы исправляем даты жизни Шэнь-хуя, которые в «Со косодэн» приводятся как 668—760. См. «Сёки», с. 34—35.
3. Само обозначение «Северная школа» (*хокусю*) не использовалось теми, кто к ней принадлежал; так ее называли впоследствии ее противники. См. «Тюоку дзэнсюси», с. 31.
4. «Тюоку дзэнсюси», с. 30. Фа-жу относился к числу «десяти великих учеников» Хун-жэня. Подробней о нем см. «Сёки», с. 35—41; также см. «Дзэнгаку дайджитэн», т. II, с. 1140.
5. Об этом говорится в «Хонё дзэндзи гёдзе», биографии Фа-жу, вероятно, составленной Ду Фэем («Наставником Дхармы Фэем») по настоянию Пу-ци и И-фу — учеников Шэнь-сю вскоре после кончины Фа-жу. Термин *фудзоку* (в словаре «Дзэнгаку дзитэн», с. 1234 он объясняется как «передавать Великую Дхарму») встречается еще у Дао-сюаня в биографии Дао-синя (Т 2060, т. 50, с. 606b). Канонический термин, который обозначает «передачу сознания» (*исин дэнсин*), встречается в апокрифических сочинениях Бодхидхармы, а также в некоторых местах «Сутры Шестого Патриарха». См. объяснение термина *исин дэнсин* в Zen Dust, с. 230—31. В ранних текстах «наследование Дхармы» или «передача сознания» не предполагает наличие только одного наследника Дхармы. Янагида подробно рассматривает «Хонё дзэндзи гёдзе» («Сёки», с. 36ff, особенно с. 41) и включает текст со своими комментариями в приложение (с. 487—89, 490—96). Линия наследования обрывается на Фа-жу, который был шестым наследником традиции.
6. «Дэн хобоки» называет Фа-жу наследником Хун-жэня на основании «Хонё дзэндзи гёдзе». В предисловии он ссылается на «Дзэнскую сутру» (яп. *Дзэнгё*; полное название — *Дацуматара дзэнгё*; кит. *Да-мо-то-ло чань-цзин*; Т. 618, т. 15), сочинение неизвестного происхождения, авторство которого приписывается Дхарматрате и в котором линия китайского Дзэн связывается с именами индийских патриархов. В тексте приводятся краткие биографии семи китайских патриархов. В общих чертах там воспроизведена также и легенда о Бодхидхарме. Приводятся цитаты из «Ланкаватара-сутры». Ямпольски справедливо отмечает, что «Дэн хобоки» особенно важно для понимания состояния Дзэн в Китае в начале восьмого века. В нем обращается особое внимание на линию наследования преобладавшей в то время Северной школы. См. Yampolsky, Platform Sutra, с. 5ff; также см. «Сёки», с. 48ff.
7. Надпись на могиле является первым признаком включения Фа-жу в традицию патриархов. Ее составитель неизвестен. См. «Сёки», с. 34.
8. В надгробной надписи говорится, что Шэнь-сю унаследовал традицию от Хун-жэня («Сёки», с. 44—45). Янагида включает ее текст со своими комментариями в приложение (с. 497—516).
9. См. «Тюоку дзэнсюси», с. 32ff.
10. См. «Тюоку дзэнсюси», с. 33. По мнению Янагиды, Северной школе удалось совместить линию наследования от Бодхидхармы с философским содержанием сутр. Это важное культурное и духовное достижение привело к расцвету Дзэн при династии Тан, и отголоски достигли, наконец, и Японии («Сёки», с. 33—34).

11. Янагида придает этому обстоятельству большое значение; см. «Тюгоку дзэн-сюси», с. 33. В истории Дао-сюаня, равно как в «Хонё дзэнди гедзё» и «Дзэн хобоки», не содержится конкретных свидетельств причастности последователей Дзэн Северной школы к этой сутре; см. «Сёки», с. 64—65.

12. См. прим. 10 к гл. 6. Янагида в трех главах рассматривает вопрос о происхождении и составлении «Хроники наставников Ланкаватары» («Сёки», с. 58—100). При составлении своего труда Цзин-цзюэ использовал также «Рёга (буцу) нимбо-си», написанное его учителем Сюань-цзе. Янагида предполагает существование разногласий между Сюань-цзе и Цзин-цзюэ, с одной стороны, и учениками окружения Фа-жу — с другой стороны. Во всяком случае, в хронике вообще не упоминается Фа-жу, а все крупные дзэнские наставники объявляются пропагандистами «Ланкаватара-сутры».

13. Подробней о «Ланкаватара-сутре» см. гл. 4; о китайском переводе Гунабхадры см. Zen Dust, с. 373.

14. См. гл. 6. О наставниках по Ланкаватаре в основном говорится в биографии Фа-чуна. Т. 2060, т. 50, с. 666b.

15. «Со времени второго патриарха и до шестого патриарха „Ланкаватара-сутру“ широко изучали в дзэнских кругах. В Северной школе Дзэн этой сутре отдавалось предпочтение перед всеми прочими» (Zen Dust, с. 373—74). Это замечание нуждается в некоторых уточнениях; см. ниже прим. 18.

16. Миура и Сасаки приводят следующие объяснения происшедшему: «После их смерти (непосредственных учеников Шэнь-сю) из-за отсутствия талантливых наследников, непрекаращающихся обвинений со стороны Хэ-цзе Шэнь-хуя и его последователей, и появления выдающихся наставников в линии Шестого Патриарха [Хуй-нэна] Северная Школа пришла в упадок и через пять поколений после Шэнь-сю окончательно исчезла» (Zen Dust, с. 187).

17. Как это настойчиво подчеркивает Янагида, линия Бодхидхармы достигла зенита славы в лице своего «крупнейшего представителя» — Шэнь-сю.

18. Янагида допускает, что указание о почитании Шэнь-сю «Ланкаватара-сутры» попало в эпитафию под влиянием Сюань-цзе («Сёки», с. 95). Поскольку об этом не упоминается ни в биографии Дао-синя у Дао-сюаня, ни в «Сюсин-рон» (см. гл. 6, прим. 70), невозможно говорить о сильном влиянии на него этой сутры («Сёки», с. 93). Цзин-цзюэ, составитель «Хроники наставников Ланкаватары» также является автором комментария к «Сутре Сердца», одной из праджняпарамитских сутр. По мнению Янагиды, возможно, что впоследствии идеи школы Мудрости стали для него более привлекаемыми («Сёки», с. 92—93).

19. «Сёки», с. 499.

20. Вера в подобные чудеса была особенно распространена среди почитателей «Ланкаватара-сутры», но и Дао-сюань любил чудесные истории. Чудесный элемент присутствует уже в ранней истории китайского Дзэн (например, в биографии Дао-синя). В присвоенный Шэнь-сю титул «Наставник Великой Ясности» входит термин *дзиндзу*, что является переводом палийского слова *иддхи*, которое означает сверхъестественные способности.

21. «Тюгоку дзэнсюси», с. 37. Янагида посвящает довольно длинный раздел (с. 34—37) двум поэтам танского времени: Ван Вэю и Ду Фу; также см. «Сёки», с. 96—97.

22. Датировка приводится у Янагиды. Ж. Жерне считает, что это произошло 23 февраля 734 г. (J. Gernet. Entretiens du Maître de Dhyāna Chen-houei du Ho-tso. Hanoi, 1949, с. 82).

23. См. J. Gernet. Biographie du Maître de Dhyāna Chen-houei du Ho-tso, — JA, vol. 249 [1951], с. 29—60. Краткая биография Шэнь-хуя приводится в Zen Dust, с. 192ff; также см. подробный анализ у Уи Хакудзю в главе «Подъем и упадок школы Катаку», — «Дзэнсюси» I, с. 195—268.

24. По мнению Жерне, который придерживается официальной биографии Шэнь-хуя в «Со косодэн» (Т. 2061, т. 50, с. 756—57), Шэнь-хуй оставался с Хуй-нэном в период с 708 по 713 г. (Biographie du Maître de Dhyāna, с. 38). Эта датировка нуждается в исправлении (см. выше прим. 2). Существует много свидетельств в пользу того, что он был с Хуй-нэном значительно дольше.

25. См. предисловие его ученика Дугу Пэя к «Трактату об установлении истинного и ложного по принципам Южной школы Бодхидхармы» (яп. *Бодайдарума нансю тэйдзэхи-рон*). Текст его обнаружил и издал Ху Ши, и на нем основывается французский перевод Жерне (см. прим. 22). Беседы состоят из четырех книг. По мнению Ху Ши, книга 3 также имеет отношение к Великому Собранию Дхармы в Хуатай. См. английский перевод: W. Liebenthal. The Sermon of Shen-hui. — AM, n.s. 3 (1952), с. 132—55. Описание рукописей, изданий и переводов дунхуанского текста см.: Zen Dust, с. 392—95. Янагида приводит текст предисловия («Сёки», с. 105). Он называет этот текст, который также известен под названием «Тонго сайдзёдзё-рон» и где сведены воедино основные причины конфликта с Северной школой, «своеобразной декларацией о независимости Южной школы» (с. 103). Мы приводим ниже наиболее важные моменты из утверждений Шэнь-хуя.

26. См. «Сёки», с. 106. В обоих своих трудах Янагида во всех подробностях разбирает случай Шэнь-хуя; он считает его единственным «изобретателем истории о передаче патриархами „знаков отличия“» (в частности — платья); однако, нельзя исключить и возможность влияния на это обстоятельство также других современников или легенд.

27. Шэнь-хуй еще ранее обосновывал права Южной школы и спорил с представителем Северной школы Чун-юанем. См. «Тюгоку дзэнсюси», с. 39. Жерне отмечает, что в период между 731 и 734 г. (последнюю дату он считает временем «Великого Собрания Дхармы») Чун-юань ежегодно вел споры с Шэнь-хуем. См. Gernet. Entretiens du Maître de Dhyāna, с. 43, прим. 1.

28. Этот спор приводится у Янагиды («Сёки», с. 106ff).

29. «Сёки», с. 108. Кашьяпа стоит первым в ряду «наставников Дхармы». Легенда гласит, что он вступил в нирвану, облаченный в платье Будды. Предполагается, что он должен будет передать его грядущему Будде Майтрея. См. E. Lamotte. Histoire du bouddhisme indien, с. 227. Также см. выше, гл. 1, прим. 6.

30. Gernet. Entretiens du Maître de Dhyāna, с. 110.

31. Чун-юань еще раньше, во время спора в Рюкодзи, выдвигал этот же аргумент; см. «Тюгоку дзэнсюси», с. 39.

32. Шэнь-хуй ссылается на знаменитое место в «Сутре о Вималакирти», о котором шла речь раньше (см. гл. 4, прим. 46). Янагида цитирует слегка испорченное место в рукописи из Дунхуана («Сёки», с. 108—09).

33. Цит. по «Сёки», с. 109.

34. См. «Сёки», с. 148; «Тюгоку дзэнсюси», с. 40. Гнев Шэнь-хуя обрушился, в первую очередь, на Пу-цзи, чья позиция не слишком пошатнулась после нападок Шэнь-хуя в Хуатай, о чем свидетельствуют приглашение Пу-цзи ко двору. Его

биография, для которой была использована эпитафия Ли Юна, и где обращается внимание на его огромное значение, содержится в «Со косодэн» (Т. 2061, т. 50, с. 760с–761b).

35. См. «Сёки», с. 110–11. Неудачная попытка кражи патриаршьяго платья красочно описывается в его «Записках» (Gernet. Entretiens, с. 95–96).

36. См. «Сёки», с. 111. Gernet. Entretiens, с. 94–95.

37. «Сёки», с. 111. Шэнь-хуй обращал на «Дэн хобоки», составление которого он ошибочно приписывал Пу-цзи, особое внимание. Поскольку в этом сочинении Хуй-нэн не упоминается, можно предположить, что в Северном Китае, где возник этот труд, он был малоизвестен.

38. Теория о поколении из тринадцати индийских и китайских патриархов уже имела в «Трактате об установлении истинного и ложного по принципам Южной школы Бодхидхармы», См. «Сёки», 123–24; ср. Gernet. Entretiens, с. 97–98. Имена индийских патриархов, приводимые Шэнь-хуем, те же самые, что и в «Дзэнгё» (см. выше, прим. 6), за исключением того, что место Дхарматраты занимает Бодхидхарма. Мы уже видели в случае с «Дэн хобоки», что интерес к линии наследования в китайском буддизме выходит в начале 8 века на первый план.

39. Жерне говорит о нем как о «человеке высочайшей моральной и физической силы» (Gernet. Biographie du Maître de Dhyāna, с. 41). Цзун-ми (780–841) превозносит смелость, с которой он выступал против таких великолепных противников, как Пу-цзи, и отмечает попытки покушения на его жизнь.

40. «Дзэнсюси» I, с. 227.

41. Янагида рассматривает школу Бычьей Головы в «Сёки», с. 126–35 и «Тюгоку дзэнсюси», с. 45ff (где приводит имена монахов в шести поколениях). Также см. отдельную главу о ней в «Дзэнсюси», с. 91–134; и Zen Dust, с. 175.

42. Цит. по «Сёки», с. 136–37.

43. «Сёки», с. 130.

44. Ли Хуа в своей эпитафии тяньтайскому наставнику Сюань-лану упоминает двадцать девять индийских патриархов Дзэн. Та роль, которая отводится в этой эпитафии Бодхидхарме, указывает на те тесные отношения, которые в 8 веке существовали между Тяньтай и Дзэн. У Ли Хуа имелось много друзей в буддийской среде, в том числе и среди последователей школы Бычьей Головы. См. «Сёки», с. 132ff, 136ff.

45. В биографиях Фа-жуна и его ученика Чжи-яня содержатся некоторые добавления к тому, что говорится в хронике Дао-сюаня. Янагида считает всякую их причастность к Дзэн сомнительной («Сёки», с. 128).

46. Как считает Янагида, у современной науки имеются «веские исторические основания полагать, что четвертый наследник — Фа-чжи — получил от Хун-жэня Дхарму на Восточной Горе» («Сёки», с. 127, 134). Как говорится в биографии Фа-чжи в «Со косодэн», он пришел к Хун-жэню в возрасте тринадцати лет (в других источниках говорится, что это произошло в возрасте тридцати лет), поступил к нему в ученики и впоследствии считался одним из десяти главных учеников пятого патриарха (Т. 2061, т. 50, с. 757с). Эта же версия перешла и в другие хроники (например, в «Кэйтоку дэнтороку»).

47. «Учение и культ, связанные с поклонением А-ми-то-фо [Амитабхи], проникли и во все прочие китайские буддийские школы» (Zen Dust, с. 174ff.). Как отмечает

Янагида, совсем не обязательно, что все пятьсот учеников Хун-жэня были последователями Дзэн («Сёки», с. 131).

48. По мнению Миура и Сасаки, эта школа существовала на протяжении восьми или девяти поколений (Zen Dust, с. 148), хотя последнее из упоминавшихся имен ее наставников относится только к седьмому поколению (см. там же табл. на с. 488).

49. Цит. по «Сёки», с. 138–39.

50. Примеры тому приводятся в «Тюгоку дзэнсюси», с. 45ff.

51. Один приверженец Северной школы Дзэн в конце 8 века прибыл в Лхасу и там принимал участие в спорах с индийскими буддистами, придерживавшимися противоположных взглядов. См. перевод и комментарии документов о «Соборе в Лхасе»: P. Demieville. Le concile de Lhasa: Une controverse sur le quietisme de l'Inde et de la Chine au VIIIème siècle de l'ère chrétienne. Paris, 1952.

52. Бурным политическим событием того времени был мятеж Ань Лу-шаня, который в 756 г. изгнал из столицы императора Сюань-цзуна.

СУТРА ШЕСТОГО ПАТРИАРХА

Заглавие данной главы, выбранное с большими оговорками, отражает в себе всю сложность этого вопроса с исторической точки зрения. Ниже речь пойдет не столько о содержании определенного сочинения, сколько об использовании данного сочинения, происхождение которого скрыто историческим туманом, а содержание вводит нас в далекое прошлое. В результате, мы постараемся понять суть того нового движения, которое возникло в рамках Дзэн в Китае в восьмом веке.

С исторической точки зрения, у истоков движения, о котором пойдет речь, не стоит никакой конкретной личности, хотя дзэнская историография начинает этот новый период с имени Шестого Патриарха — Хуй-нэна (638—713). Вопрос о существовании Хуй-нэна не вызывает сомнений, но тщательное изучение источников показывает, что жизнь его была почти такой же, как и большинства дзэнских наставников того времени. Достижения, связанные с его именем — почти революционные, положившие начало новой эры в истории китайского Дзэн — не являются результатом деятельности отдельной личности, а предопределяются сложным процессом, растянувшимся на десятилетия. Как считает китайский ученый Ху Ши, включение в него имени Хуй-нэна объясняется, в первую очередь, (но не исключительно этим) агрессивным поведением его ученика Шэнь-хуя, о чем говорилось в предыдущей главе. Это вовсе не значит, что историку Дзэн достаточно просто заменить имя Хуй-нэн на Шэнь-хуй. Исходя из того, что нам известно о Шэнь-хуе, это едва ли было бы оправданным. Наряду с сильным влиянием Шэнь-хуя и его школы, в рамках дзэнского движения несложно обнаружить и другие важные течения. Многие из этих течений, которые первоначально возникли в окружении Шэнь-хуя, возможно, восходят и к более ранним источникам, но поток Дзэн подхватил и превратил в желанный идеал своего времени именно Хуй-нэна. В личности Шестого Патриарха нашел воплощение всеобъемлющий и вдохновляющий совершенный дзэнский образ — именно то, что впоследствии получило название «патриаршье Дзэн» (яп. *сосидзэн*).

В своей окончательной форме наиболее полное и яркое выражение Дзэн обрел в «Сутре Шестого патриарха». В этом сочинении нашли отражение основные элементы дзэнского движения того времени. Исключительное положение, которое занимает этот трактат, ясно уже из самого его названия: в буддизме словом *сутра* обычно называют произведения, представляющие собой непосредственное воспроизведение слов Будды. «Сутра Шестого Патриарха» заняла среди священных дзэнских текстов ключевую позицию. Ранее издание этого сочинения было обнаружено в пещере в Дуньхуане, пров. Ганьсу, что позволило ученым получить бесценные сведения об исторических перипетиях на этом новом этапе Дзэн. В то же время, это открытие породило и много нерешенных, или, по крайней мере, на данном этапе неразрешимых, проблем.

ДУНЬХУАНСКИЙ ТЕКСТ И ЕГО ИСТОЧНИКИ

В дуньхуанской версии текст «Сутры Шестого Патриарха» имеет двойное название: «Учение о внезапности Южной школы, высшее в Махаяне великое совершенствование в мудрости: Алтарная сутра, произнесенная Шестым Патриархом Хуй-нэном в храме Дафань в Шаочжоу» (яп. *Нансю тонгё сайдзё дайдзё макаханья-харамидзу-кё: рокусю Энэ Дайси Сёсю Тайбондзи-ни ойтэ сэхо суру-но данкё*; кит. *Наньцзун дуньцзяо цуйшан дашэн мо-хэ-бань-жо бо-ло-ми-цзин*, *Люцзун Хуй-нэн даши юй Шаочжоу Дафаньсы ши-фа тань-цзин*).¹ В издание, озаглавленное «Алтарная сутра Шестого Патриарха, обнаруженная в Дуньхуане», Д. Т. Судзуки и Р. Кода внесли незначительные изменения в дуньхуанскую рукопись, разделив относительно короткий и первоначально единый текст на пятьдесят семь разделов.² С той поры большинство переводчиков и комментаторов придерживаются именно этого деления.³ Книга распадается на две неравные части: проповедь Хуй-нэна, к которой добавлена его автобиография (разд. 2—11, 12—31, 34—37), и прочие разделы, касающиеся разных вопросов. Для того, чтобы уяснить источники сутры и понять смысл ее содержания, наиболее важны разделы первой категории.

Дуньхуанский текст представляет собой самую раннюю из известных рукописей «Сутры Шестого Патриарха», но он ни в коей мере не может считаться изначальной версией. Специалисты считают, что имеющаяся рукопись представляет собой неполную копию, выполненную в период между 830 и 860 гг.⁴ Текст, к которому она восходит, был завершен около 820 г., а возможно — и ранее. Исходя из сравнений с другими известными дзэнскими сочинениями, Янагида утверждает, что самый ранний текст был составлен между 781 и 801 гг.⁵ У историков Дзэн имеются все основания полагать, что существовали и более ранние издания этой сутры.

В предварающих строках текста составителем дуньхуанской версии назван ученик по имени Фа-хай. Правитель уезда Шаочжоу поручил ему письменно зафиксировать эту важную проповедь Хуй-нэна (разд. 1). В конце сутры (разд. 55) снова подтверждается тот факт, что Фа-хай записал проповедь, после чего текст был сначала передан Дао-цаню, а потом — его ученику У-чжэню, который (в то время, когда этот текст распространялся) еще считался наследником этой Дхармы.⁶ В сутре говорится, что Фа-хай был одним из двух учеников Хуй-нэна (разд. 45) и главным монахом общины (разд. 55). В последнем разделе приводятся биографические сведения, которые, скорей всего, относятся к нему.⁷ В конечном счете оказывается, что все те разделы, где упоминается Фа-хай, являются позднейшими добавлениями. В основном тексте сутры его имя не встречается. Не упоминается он и в других источниках раннего Дзэн. Поэтому его участие в подготовке дуньхуанского текста, равно как и вообще его фигура, вызывают серьезные сомнения.⁸

Таким образом, предположение, что Фа-хай записал проповедь вскоре после кончины своего наставника, где-то около 714 г., оказывается несостоятельным. И все же японский буддолог Уи Хакудзю придерживается именно этой точки зрения, чтобы построить свою теорию о том, что сутра

возникла в кругу учеников Хуй-нэна, и при этом утверждает, что позднейшие добавления не умаляют изначальной верности учения этой сутры. Он также приходит к выводу, что имеющийся в нашем распоряжении текст был составлен около 820 г. Ху Ши придерживается противоположной точки зрения, утверждая, что эта сутра в изначальной форме возникла среди учеников Шэнь-хуя.⁹ Свое утверждение, при всех неясностях вокруг личности ее предполагаемого составителя Фа-хая, он подкрепляет многими совпадениями между утверждениями в сутре и в сочинении Шэнь-хуя. Однако при всем том нельзя отрицать вероятность, что ученик по имени Фа-хай действительно существовал и на самом деле записал проповедь своего учителя. Мы оказываемся перед двумя возможными, но недоказуемыми версиями. Взвесив аргументы в пользу обоих вариантов, Ямагаси приходит к выводу, что решить вопрос об аутентичности первых разделов не представляется возможным.¹⁰

В своих исследованиях по ранней истории Дзэн Янагида проливает новый свет на проблему «раннего текста „Алтарной сутры Шестого Патриарха“» (*кохон рокусю данкё*) и предлагает новое решение. Удалось ли ему распутать узел и решить проблему? Несомненно, он приводит новые исторические документы, вскрывая связи, которые долго оставались незамеченными и предлагая новый взгляд на всю картину в целом. Хотя здесь невозможно во всех подробностях рассмотреть все его аргументы, попытаемся обрисовать их в общих словах. К счастью, Янагида облегчает нашу задачу, отчетливо описывая свои шаги, и приводя свои заключения по нескольким моментам.

Исчезнувшая на несколько веков, обнаруженная в фрагментах и состоящая из нескольких неравных частей, дуньхуанская рукопись ставит перед историками удивительную дилемму. Можно предположить, что существовали ранние версии этого текста, особенно учитывая, что в последующие века постоянно говорилось об изменениях в этом тексте.¹¹ Но пока не произойдет чудесного обнаружения новых старинных рукописей, мы не сможем сказать ничего определенного об этих ранних версиях. На содержание же текста рукописи явно оказали значительное влияние Шэнь-хуй и его школа. При этом некоторые места могли быть заимствованы и из других источников, что, в первую очередь, касается особенно важных разделов, в которых говорится о «бесформенных обетах для трех прибежищ» (разделы 20—26).¹² Принятие обетов, производимое во время торжественного ритуала, является в буддизме центральной церемонией. В китайском буддизме эта церемония приобрела особое значение при династии Тан. В беседах Шэнь-хуя эти обеты упоминаются в этически-религиозном смысле, в то время как в «бесформенных обетах» «Сутры Шестого Патриарха» нашло отражение учение о Мудрости из сутр Праджняпарамиты.¹³ Чем объяснить это расхождение?

Тут-то Янагида и выдвигает свое предположение. В беседах Шэнь-хуя эта новая трактовка идеи о бесформенных обетах, являющаяся основой всего учения Хуй-нэна, не упоминается потому, что во время написания им своих наставлений она не была ему известна.¹⁴ В таком случае, как же она попала в «Алтарную сутру»? Вспомним, что в процветавшей в то время школе Бычьей Головы всемерно пропагандировалась философия мадхьямиков и сутр Мудрости. Исходя из этого обстоятельства, Янагида выдвигает предположение:

«А нельзя ли устранить противоречие между беседами Шэнь-хуя и дуньхуанской версией „Алтарной сутры“, предположив, что концепция бесформенных обетов принадлежала не Северной и не Южной школе, а третьему дзэнскому направлению того времени — школе Бычьей Головы?»¹⁵ Придерживаясь этой гипотезы — именно так он ее называет, — Янагида допускает, что в школе Бычьей Головы существовал более ранний текст, похожий по содержанию на «Алтарную сутру», и что впоследствии этот текст был соединен с отрывками из бесед Шэнь-хуя. Он допускает, что «ко взаимному удовольствию и школы Бычьей Головы, и традиции Шэнь-хуя существующая версия „Алтарной сутры Шестого Патриарха“ из Дуньхуана могла быть написана в рамках Южной школы и выдана за проповедь Хуй-нэна».¹⁶

Янагида считает, что его предположение подтверждается тщетностью всех попыток установить исторический факт существования Фа-хая, предполагаемого автора дуньхуанской версии «Алтарной сутры». Более того, не имеется достаточных исторических свидетельств, подтверждающих сообщение Шэнь-хуя о беседе, которая незадолго до смерти Хуй-нэна состоялась между ним и его учеником по имени Фа-хай.¹⁷ Ученик спрашивает Хуй-нэна о его наследнике, а точнее — о том, кому будет передано патриаршье платье. Отказываясь дать ответ, учитель порицает ученика, добавляя пророческое замечание, что через сорок лет после его кончины кто-то станет основателем новой школы. Этот же эпизод пересказывается и в «Алтарной сутре», с единственным отличием — срок исполнения пророчества сокращен до двадцати лет.¹⁸ Это вполне совпадает с датой Великого Собрания Дхармы в Хуатай. Однако, если принять цифру в сорок лет, то она приходится как раз на переломный период в жизни Шэнь-хуя, когда на склоне лет он оказался окруженным огромным почетом. Наиболее вероятно, что именно в то время учениками Шэнь-хуя и была создана дуньхуанская версия «Алтарной сутры».

Беседа между Хуй-нэном и Фа-хаем, о которой сообщается в записях Шэнь-хуя, не может считаться веским доводом в пользу существования составителя по имени Фа-хай.¹⁹ Оба упоминания об этом относятся почти к одному времени — последним годам жизни Шэнь-хуя или вскоре после его кончины. В обоих случаях речь идет о более ранней, но сомнительной, с исторической точки зрения, традиции. При этом в школе Бычьей Головы существовал ученик Сюань-су (668—752) по имени Фа-хай.²⁰ Хотя нельзя утверждать, что этот Фа-хай лично знал Хуй-нэна, не исключено, что Шэнь-хуй и его ученики поддерживали контакты с Фа-хаем.²¹ Это мог быть тот самый Фа-хай, который, судя по беседам Шэнь-сю, упоминается в биографии Хуй-нэна.²² Не потому ли его имя попало в традицию Южной школы и, в конечном счете — в «Алтарную сутру»? Янагида это вполне допускает, считая весьма вероятным, принимая во внимание «взаимовлияние школы Бычьей Головы и Южной школы Шэнь-хуя».²³ Поэтому не исключено, что «Алтарная сутра» школы Бычьей Головы превратилась в «Алтарную сутру Шестого Патриарха».²⁴ В литературе того времени мы обнаруживаем немало случаев замены имен, ошибочных отождествлений, совмещения и замены разных лиц, а также прочих видоизменений.

Историю становления «Алтарной сутры Шестого Патриарха» Янагида представляет в шесть этапов:²⁵

1. Самый ранний слой текста появился в школе Бычьей Головы; к нему относятся разделы о бесформенных обетах (разд. 20—26) и о *самадхи* праджни (разд. 27—30), а также раздел о семи Буддах и двадцати восьми (или двадцати девяти) индийских патриархах. Редактором этой части может считаться Фа-хай, ученик Сюань-су.
2. Изменения, внесенные в текст, которые приблизили его к нетрадиционному пониманию неизменного Абсолюта, но в то же время вызвали и критику (особенно, относительно природы «Я» и природы сознания).
3. В последний год жизни Шэнь-сю или сразу после его смерти была составлена биография Хуй-нэна. Чтобы отмежеваться от школы Бычьей Головы, Фа-хай и Вэй-цой²⁶ были объявлены учениками Хуй-нэна.
4. Ранний текст, созданный в школе Бычьей Головы, был изменен применительно к идеям Южной школы Хуй-нэна. Тогда же были добавлены автобиография Хуй-нэна и сведения о его десяти основных учениках.
5. В сочинении под названием «Рэкидай хобоки» (кит. *Ли-дай фабао цзи*), составленном до 779 г., упоминается о более ранней версии «Алтарной сутры» (школы Бычьей Головы или какой-то другой школы).
6. Издание дуньхуанской версии «Алтарной сутры Шестого Патриарха» было осуществлено в период между составлением «Сокэй дайси бэцудэ» (781 н.), важным источником к биографии Хуй-нэна, и «Хориндэн» (кит. *Баолинь чжуань*, 801 г.).

Несколько пояснений помогут нам лучше понять эти предельно лаконичные умозаключения. В приводимом в дуньхуанской версии «Алтарной сутры» (разд. 51) списке патриархов имеются лишь незначительные расхождения в последовательности тринадцати патриархов, как они упоминаются у Шэнь-хуя, но первый список восходит к иной традиции — списку патриархов школы Бычьей Головы, который сохранился в эпитафии, составленной Ли Хуа для Сюань-лана, наставника школы Тяньтай.²⁷ Список из двадцати девяти имен впервые приводится в «Рэкидай хобоки». Именно в дуньхуанской версии «Алтарной сутры» было окончательно установлено число в двадцать восемь патриархов. С той поры в дзэнской традиции прочно утвердились следующие числа: семь Будд и двадцать восемь индийских патриархов.²⁸

В двух первых положениях своих выводов Янагида затрагивает важные и несколько спорные моменты дзэнского учения, которые нам придется рассмотреть, когда пойдет речь о содержащемся в этой сутре учении. Нет никаких сомнений, что разделы дуньхуанской версии, в которых говорится о жизни Хуй-нэна и его учениках, равно как и все упоминания о разногласиях с Северной школой, принадлежат ученикам Шэнь-хуя.

Таким образом, Янагида предлагает нам развернутый сценарий происхождения дуньхуанской версии «Алтарной сутры Шестого Патриарха» в недрах дзэнского движения в 8 веке. Его теория является своеобразным вызовом более ранним попыткам выявить истоки этой сутры. Некоторые из его умозаключений, например, приписывание нормативной роли школе Бычьей Головы, что еще окончательно не установлено, можно оспорить.²⁹ Многочисленные

свидетельства, которые Янагида приводит в подтверждение своих доводов, исключают упрощенное решение. Наиболее впечатляет в его новаторском подходе описание разветвленной системы взаимоотношений, которая была характерна для китайского Дзэн в восьмом веке. Становление «патриаршего Дзэн» представляло собой сложный процесс, который определялся многочисленными контактами, обменах между традициями. С одной стороны, этот процесс характеризуется противостоянием, конфликтами и даже осуждениями, а с другой — принятием, ассимиляцией, упорядочиванием. Его окончательным воплощением и явилась дуньхуанская версия «Алтарной сутры».³⁰ Не следует сводить всю историю дзэнского движения к конфликту между Северной и Южной школами. Как мы уже видели, в то время ключевую роль в развитии Дзэн играла школа Бычьей Головы. В своем изложении Янагида указывает и на другие дзэнские сочинения, которые оказали влияние на формирование дуньхуанской рукописи «Алтарной сутры». В свою очередь, это свидетельствует о наличии в восьмом веке многочисленных школ или движений в рамках Дзэн.

«Сокэй дайси бэцудэн» (сокращенный вариант названия) привез в Японию Сайтё (767—822); это сочинение было создано в окружении Син-тао (или Лин-тао), ученика Хуй-нэна, который, как утверждает традиция, ухаживал за могилой учителя в монастыре Хориндзи.³¹ Этим сочинением завершается формирование легенд вокруг Шестого Патриарха.

«Рэкидай хобоки» возникло в другой дзэнской школе того времени; автором его был Чжи-сянь (609—702), один из десяти учеников пятого патриарха Хун-жэня.³² Сообщения Чжи-сяня и его наследника Чжу-ци (ум. 732) в историческом отношении весьма сомнительны. Кореец У-сян (684—762) был третьим наследником этой линии; считается, что под его руководством некоторое время обучался Ма-цзу Дао-и (709—788), ученик и великий потомок Хуй-нэна.³³ У-чжу (714—774), наследник У-сяна, жил в монастыре Хотодзи (кит. *Баотансы*) в провинции Сычуань, почему и эта линия стала известна как школа Хото (кит. *Баотан*). Эта школа утверждала, что обладает патриаршьюм платьем, которое, по совершенно сомнительному сообщению, было якобы вручено ее основоположнику Чжи-сяню, когда тот находился при дворе императрицы У.³⁴ Школа Хото, известная в дзэнской истории четырьмя своими представителями, явно тяготела к учению Южной школы и категорически отвергала северное направление. Ко времени составления «Рэкидай хобоки» (это произошло вскоре после создания дуньхуанской версии «Алтарной сутры») Шестой Патриарх уже пользовался в рамках Дзэн широким признанием. Его почитали учителя и ученики различных школ, и начало широко распространяться мнение о его огромной значимости. Подобно тому, как «Сутра Шестого Патриарха» не является творением одного человека, точно также и содержащиеся в ней теории не отражают взгляды только какой-то одной школы, а скорей всего, содержат элементы учений всех дзэнских патриархов.³⁵

Список дзэнских сочинений восьмого века завершает «Хориндэн». В нем со всей подробностью излагаются события прошедшего столетия. Под знаком Шестого Патриарха уже брезжила новая эра Дзэн. Дзэнское движение все более ориентировалось на внезапное просветление и исходило из метафизики Махаяны, как она изложена в сутрах Праджняпарамиты. Эти аспекты «Алтарной сутры Шестого Патриарха» заслуживают более пристального рассмотрения.

БИОГРАФИЯ ХУЙ-НЭНА

Поднявшись на алтарь, Хуй-нэн начал свое обстоятельное изложение в монастыре Дафань (яп. *Дайбондзи*)³⁶ с рассказа о самом себе. Первая часть его представления, обычно называемая автобиографией (разд. 2—11), охватывает не весь период его жизни, а только излагает суть легенды о Шестом Патриархе в том виде, как она оформилась в восьмом веке. В свете вышесказанного о возникновении и источниках дунхуанской версии «Алтарной сутры» совершенно очевидно, что рассказ Хуй-нэна не может претендовать на историческую достоверность.

Насколько вообще исторически верна информация о жизни и личности Хуй-нэна? На основании имеющихся источников можно сказать, что только его имя не вызывает сомнений. В «Хронике наставников Ланкаватары» его имя приводится среди десяти учеников пятого патриарха Хун-жэня.³⁷ На основании событий восьмого века можно сделать вывод, что он был весьма значительной фигурой. Несомненно, и его ученика, Хуй-нэна, современники оценивали высоко. Его имя окружено рассказами и легендами, хотя сохранившиеся сообщения не всегда согласуются между собой. При попытках выявить подлинные даты, места и события следует постоянно помнить, что любая из историй не более надежна, чем всякая другая; ни одна из них не содержит только исторически верных фактов.

Самым ранним источником к биографии Хуй-нэна, — к сожалению, не слишком надежным — является надпись на мемориальной пагоде в монастыре Фасинсы (яп. *Хоссэджи*), датируемая 676 г.³⁸ Авторы исследования «Эно кэнкю» («Исследования о Хуй-нэне») считают, что эта надпись является самым ранним свидетельством о Хуй-нэне и замечают по этому поводу:

Надпись для Пагоды Погребения Волос увековечивает встречу между Хуй-нэном и Инь-цзунуом в монастыре Фасин, а также церемонию принятия Хуй-нэном монашеского пострига. Монах этого монастыря по имени Фа-цай восславил обряд погребения волос в день рождения Будды и воздвиг по этому случаю пагоду. Подлинность этого события не вызывает сомнений.³⁹

Хотя сама надпись не сохранилась, текст ее можно найти в собрании исторических источников танского времени.⁴⁰ Янагида осуществил новое издание текста, который он считает «преимущественно достоверным», добавляя однако, что «остается много вопросов относительно ценности этой надписи как исторического источника».⁴¹ Главная сложность состоит в том, что надпись не упоминается ни в каких ранних сочинениях, даже в «Со косоэдэн», где о подобных надписях говорится часто.⁴² В тексте говорится о священном алтаре в монастыре, который был возведен Гунабахдрой, и о пророчестве 502 г., согласно которому, по прошествии 160 лет кто-то на этом самом месте будет делать наставления в Дхарме перед большой толпой. Далее повествуется о том, как Инь-цзун провел церемонию посвящения Хуй-нэна в монахи. На том месте, где в землю зарыли волосы с головы Хуй-нэна, была возведена семизэтажная восьмиугольная пагода. В надписи упоминается имя, более нигде не встречающееся, настоятеля монастыря Фа-цая. Если считать эту надпись

подлинной, то она оказывается единственным известным нам источником, который относится ко времени жизни Хуй-нэна.

Все же прочие источники не только относятся к более позднему времени, но и могут считаться порождением Южной школы. А это означает, что в них облик Хуй-нэна как Шестого Патриарха представлен весьма идеализированным, легенды безоговорочно накладываются одна на другую. Вторым источником сведений о Хуй-нэне, намного более поздним, чем надпись на ступе, является эпитафия Хуй-нэна, сочиненная китайским литератором Ван Вэем по просьбе Шэнь-хуя.⁴³ Хотя сама эпитафия не датирована, нам точно известно, что она была написана вскоре после Великого Собрания Дхармы в Хуатай, состоявшегося в 732 г., вероятно, в 761 г.— в последний год жизни Ван Вэя. В основу ее положена биографическая информация, полученная от Шэнь-хуя и его учеников. Ван Вэй упоминает родовое имя «дзэнского наставника из Цаоци» — Лу, но не знает места его рождения. Юный Лу покинул родную деревню, чтобы отыскать на Восточной Горе дзэнского наставника Хун-жэня. Последний, пораженный необычайными способностями ученика, передал ему патриаршьё платье. Сразу же после этого Хуй-нэн покинул Восточную Гору и около шестнадцати лет провел в безвестности среди торговцев и рабочих (об этом говорится только в данной эпитафии). Далее говорится о событии огромной важности для его биографии: произошла встреча Хуй-нэна с учителем Дхармы Инь-цзунуом, который проповедовал «Нирвана-сутру», и от которого он принял монашеские обеты. После этого в жизни Хуй-нэна начинается период интенсивных наставлений: он оставляет путь внезапного просветления и принципы отрицания в духе сутр Мудрости. Он отказывается принять приглашение императрицы У прибыть ко двору.⁴⁴ Наконец, он предсказал свою надвигающуюся смерть и покинул этот мир, явив ряд чудесных знамений. В позднейшем добавлении говорится, что Шэнь-хуй был в средних летах, когда впервые повстречал Хуй-нэна, но тогда это никак не согласуется с возрастом Хуй-нэна в момент кончины, как это указывается в эпитафии. Текст завершается несколькими стихотворениями.

Присутствие элементов легенды в эпитафии Ван Вэя невозможно отрицать. Рассказ о вручении монашеского платья, т.е. оказание чести, которой удостоивался будущий патриарх, вымышлен Шэнь-хуем. Впоследствии все присутствующие в этом повествовании необычайные характеристики Хуй-нэна получат дальнейшее развитие, а лакуны в биографии будут заполнены.

Среди материалов, имеющих отношение к биографии Хуй-нэна, заслуживают упоминания еще четыре сочинения восьмого века.⁴⁵ Прежде всего, это «Беседы Шэнь-хуя», куда включена и краткая биография Шестого Патриарха, которая, вероятно, является позднейшим добавлением.⁴⁶ Несомненно, «Беседы Шэнь-хуя» оказали сильнейшее влияние на всю традицию Южной школы. Следующим источником является «Рэкидай хобоки», в котором информация заимствована преимущественно из «Бесед Шэнь-хуя». Двумя наиболее важными для биографии Хуй-нэна ранними источниками являются «Сокэй дайси бэцудэн» (Отдельное жизнеописание Великого Учителя из Цаоци) и автобиография в дунхуанском тексте «Алтарной сутры Шестого Патриарха». Эти два источника, отличающиеся от разных хроник о передаче светильника, в целом совпадают и дополняют друг друга. В них содержатся

основные сведения, которые будут использованы в многочисленных версиях историй о Хуй-нэне в последующие века. По ценности биографической информации на первом месте стоит «Отдельное жизнеописание». По мнению Янагида, в этом тексте «представлен самый яркий образ Хуй-нэна как основоположника патриаршеского Дзэн, и он точнее всего отражает новые буддийские веяния, которые возникли после мятежа Ань Лу-шаня». 47 В биографии из «Алтарной сутры» с особым накалом описывается драма передачи Хуй-нэну патриаршеских знаков отличия. Во всех источниках информация о происхождении и ранней юности Хуй-нэна очень скудна и разноречива. Короткими, рублеными фразами автобиография приближается к решающему моменту. Хуй-нэн рассказывает:

Мой отец первоначально был чиновником в Фаньяне. Позднее его сместили с должности и сослали как простолюдина в Синьчжоу, в провинции Линнань. Мой отец скончался, когда я еще был ребенком, и тогда моя мать вместе со мной, сиротой, перебралась в Наньхай. Мы терпели крайнюю нужду, и там я продавал хворост на рынке (разд. 2).

Далее в автобиографии рассказывается, что однажды мальчику Лу, продававшему хворост, довелось услышать, как один из покупателей прочел несколько стихов из «Алмазной сутры». Тут он сразу прозрел и отправился на Восточную Гору, чтобы отыскать там пятого патриарха Хун-жэня.

«Отдельное жизнеописание» было написано в кругу учеников Син-тао, хранителя могилы Хуй-нэна в Цаоци. В этом повествовании центральное место занимает рассказ о жизни Хуй-нэна в монастыре Хориндзи (кит. *Баолиньсы*). После рассказа об основании монастыря приводится пророчество Чжи-яо, согласно которому по прошествии 170 лет на этом месте произойдет невиданный расцвет Дхармы. Далее описываются блага, которые монастырь впоследствии получит от императорского двора. О детстве и юности Хуй-нэна в этом сочинении сообщается только, что он родился в Синьчжоу, что его родовое имя было Лу, и что с трехлетнего возраста он был сиротой. Далее действие переносится в Цаоци, где уже тридцатилетний Хуй-нэн встречает деревенского жителя Лю Чжи-люэ, который знакомит его со своей родственницей — буддийской монахиней. Будучи страстной поклонницей «Нирвана-сутры», она читает для него эту сутру. Когда она предлагает ему самому почитать сутру, Хуй-нэн вынужден признаться, что не может этого сделать. «Но если ты не знаешь иероглифов, как ты можешь понимать сутры?» — спрашивает она. «Сущность природы Будды никак не связана с умением распознавать иероглифы, — отвечает он. — Что странного в том, если кто-то не умеет читать?» 48

Потрясенные мудростью юноши, местные жители убедили его «покинуть дом» (яп. *сюккэ*) 49 и поселиться в Хориндзи. После трехлетней аскезы Хуй-нэн услышал о наставнике по имени Юань. Отыскав наставника, проживающего в пещере, он постиг от него тайны сидячей медитации (*дзадзэн*). 50 Другой наставник дхьяны — Хуй-цзи — посоветовал ему отправиться на Восточную Гору к учителю Хун-жэню, чтобы там постичь путь Дзэн. При описании посещения Хуй-нэном Хун-жэня в «Сокэй дайси бэцудэн» упоминаются все важные детали, включая передачу ему патриаршеских знаков отличия в виде платья и

чашки для сбора подаяния. Хотя в целом эта часть повествования довольно незамысловатая, в ней присутствует красочная деталь: Хуй-нэн был таким тощим, что ему приходилось при обмолаоте риса для увеличения веса тела привязывать к поясу тяжелый камень. Биография завершается уходом Хуй-нэна от Хун-жэня и рассказом о его преследовании Хуй-мином. 51

События, связанные с пребыванием Хуй-нэна на Восточной Горе и передачей ему патриаршеского платья, составляют ядро автобиографии в «Алтарной сутре Шестого Патриарха». После краткого вступительного слова Хуй-нэна сразу же начинается рассказ о том, как он был вынужден отправиться в самое важное путешествие в своей жизни. В дуньхуанской версии не упоминается, сколько ему тогда было лет; в беседах Шэнь-хуя и в «Рэкидай хобоки» говорится, что ему тогда было двадцать четыре года. Эта же цифра приводится и в большинстве позднейших хроник. 52 Однажды Хуй-нэн случайно услышал несколько строк из «Алмазной сутры», которые и вдохновили его отправиться на поиски истины. Во время первой встречи с Пятым Патриархом между ними произошла беседа о природе Будды, что является центральной темой в «Нирвана-сутре». Обе вышеупомянутые сутры оказали важное влияние на духовное становление Шестого Патриарха. Спросив Хуй-нэна о его происхождении и намерениях, Хун-жэнь бесстрастно замечает, что варвару с Юга никогда не удастся стать Буддой. Необразованный юноша Лу незамедлительно парирует: «Хотя люди на Юге отличаются от людей Севера, но в природе Будды нет ни севера, ни юга» (разд. 3).

Хун-жэнь сразу же ощутил необычайную духовную энергию этого пришельца с Юга; он ничего не ответил, и велел юноше присоединиться к остальным ученикам. Ему было поручено обмолачивать рис. «Этим я занимался в течение восьми месяцев», — упоминает Хуй-нэн, обращаясь к слушателям.

Однажды Хун-жэнь созвал своих учеников и наставлял их: «Пусть каждый из вас напишет по стихотворению и поднесет мне. Я прочту ваши стихи, и если пойму, что кто-то из вас пробудился и постиг основной смысл бытия, передам ему платье патриарха и Дхарму, чтобы он стал Шестым Патриархом. Спешите, спешите!».

Озадаченные требованиями учителя, ученики разошлись по кельям. Они сошлись во мнении, что написание стихотворения должно быть доверено первому среди них — Шэнь-сю. Будучи начитанным в сутрах, Шэнь-сю, тем не менее, еще был далек от просветления, и требование наставника повергло его в смятение. Наконец он сочинил стихотворение и в полночь написал его на средней стене южного зала:

Тело является деревом Бодхи,
Сознание же подобно чистому зеркалу.
Нам следует всегда стремиться его протирать
И не допускать, чтобы на нем скапливалась пыль.

На следующее утро наставник Хун-жэнь первым увидел эти строки. Созвав всех монахов, он вооружил перед надписью на стене благоволия. Ученики преисполнились удивления и решили, что вопрос о наследовании решен. Однако наставник отозвал Шэнь-сю в сторону. Убедившись, что именно он

является автором стихотворения, наставник произнес: «Написанное тобой стихотворение свидетельствует о том, что ты еще не обрел истинного понимания. Ты уже стоишь у ворот, но еще не можешь войти внутрь». Как явствует из стихотворения Шэнь-сю, практика оказывается для обычных людей полезной, но не может привести их к просветлению. «Ты должен войти в ворота и узреть свою собственную изначальную природу.» (разд. 7). Хун-жэнь посоветовал Шэнь-сю попытаться написать новое стихотворение. Но и по прошествии нескольких дней первый монах общины не мог создать строк, свидетельствующих о его просветлении.

Хуй-нэн занимался обмолотом риса, когда вдруг услышал, как молодой монах, проходя мимо, произнес стихотворение Шэнь-сю. Он сразу же понял, что эти строки, вполне логичные и построенные на двух сравнениях, не выражали просветления. Подчеркивая неграмотность Шестого Патриарха, далее в сутре описывается, как его отвели в южный зал, где он увидел написанное стихотворение и попросил кого-то его прочесть. В его просветленном сознании сразу же сложились новые строки, отражающие истинное просветление, после чего он попросил написать их на западной стене зала. В дуньхуанской версии приводятся две слегка отличающиеся версии. Наиболее общепринятой является следующая:

Изначально нет древа просветления,
Нет и подставки для него с чистым зеркалом.
Поскольку изначально ничего не существует,
Откуда к нему может прилипнуть пыль?⁵³

Все ученики были изумлены силой стихов этого безграмотного крестьянина. Однако наставник оставался сдержанным и сказал: «Это еще не полное просветление» (разд. 8). Но потом, в полночь, Хун-жэнь призвал к себе Хуй-нэна, чтобы вручить ему Дхарму Внезапного Просветления и патриаршьё платье со словами: «Я объявляю тебя Шестым Патриархом. Подтверждением этого является платье, и оно должно передаваться из поколения в поколение. Моя Дхарма будет передаваться от сознания к сознанию. Ты должен вести людей к пробуждению» (разд. 9). Хун-жэнь велел новому патриарху немедленно отправляться на юг и лично проводил его до станции Цзюцзян в провинции Цзянси.

Автобиография завершается разделом о его преследовании Хуй-мином. В дуньхуанской версии «Алтарной сутры» подчеркивается враждебный характер этого преследования, поскольку Хуй-мин изображается человеком грубым и невоздержанным. Впрочем, Хуй-мин достиг просветления на вершине горы Даюй после того, как Хуй-нэн объяснил ему Дхарму (разд. 11).

В «Отдельном жизнеописании» говорится о том, что после этого Хун-жэнь отказался читать какие-либо лекции по буддийскому учению, объявив, что буддийская Дхарма переместилась на юг. За три дня до своей кончины Хун-жэнь еще раз повторил это же утверждение, после чего предсказал время своей смерти. Как сообщается в хрониках, его кончина сопровождалась чудесными явлениями. Его ученик, Хуй-мин, покинул монастырь и на горе Даюй повстречался с Хуй-нэном. При этом ничего не говорится о каких-либо его злых намерениях. Напротив, он потребовал от Шестого Патриарха соот-

ветствующих указаний, и тот безропотно передал ему платье и чашу для сбора подаяния. В знак благодарности Хуй-мин настоял на том, чтобы Хуй-нэн отправился дальше, поскольку его повсюду подкарауливают враги. Сам Хуй-мин вернулся на гору Лушань, где после трех лет пребывания в монастыре наконец достиг просветления.⁵⁴

В различных биографиях по-разному излагаются последующие события жизни Хуй-нэна. Нам точно неизвестно, сколько лет прожил Хуй-нэн в Южном Китае. Чжан Вэй говорит о шестнадцати годах; в «Отдельном жизнеописании» упоминается срок в пять лет. Следующим значительным событием в жизни Хуй-нэна была его встреча в монастыре Чжичжи (яп. *Сэйсидзи*) с Инь-цзунуном (627—713), наставником Винайи и поклонником «Нирвана-сутры». Когда Хуй-нэн слушал его лекцию по этой сутре, ученики затеяли спор по вопросу о том, что движется: флаг перед храмом или дующий ветер. Хуй-нэн положил конец этому спору, заявив, что движется сознание.⁵⁵ В тот же вечер Инь-цзун призвал Хуй-нэна к себе в келью, чтобы спросить о Дхарме Хун-жэня. Тогда Хуй-нэн признался, что он является наследником Дхармы, и в доказательство этого показал Инь-цзуну патриаршьё платье. После того, как Инь-цзун выразил ему свое глубокое почтение, Хуй-нэн объяснил, как следует постигать природу сознания, и что природа Будды пребывает за пределами любых противоположностей. «Природа Будды — это Дхарма не-двойственности». Этими словами завершается знаменитая беседа. Глубоко потрясенный, Инь-цзун предложил Хуй-нэну стать его учителем.

Янагида считает, что в этом рассказе искажена историческая правда.⁵⁶ Из источников нам известно, что Инь-цзун был весьма уважаемым наставником, пользовавшимся признанием даже при императорском дворе как знаток ритуалов. В «Отдельном жизнеописании» некий «бродяга Лу» — заметим, что в то время он еще был мирянином — представлен превосходящим его своими достоинствами:

До чего же был счастлив Инь-цзун! Среди присутствующих на его лекции оказался тот, кто, являясь обыкновенным (непросветленным) человеком (яп. *бомбу*; санскр. *притхагьяна*), на самом деле оказался бодхисаттвой во вселенском теле Будды. «Нирвана-сутра», которую Инь-цзун объяснял собравшимся, подобна кирпичу и камню. То же, что выложил перед ним накануне ночью в своей комнате бродяга Лу, подобно золоту и драгоценным камням.⁵⁷

Подобные места являются кульминациями в поэтическом повествовании.

В кратком разделе «Отдельного жизнеописания» говорится, что Инь-цзун лично проводил церемонию принятия Хуй-нэном монашеского пострига; еще более подробно сообщается там о принятии монашеских обетов в 676 г. в присутствии нескольких высокопоставленных духовных лиц в монастыре Хоссэдзи. Приступив к проповеднической миссии, патриарх вступил в заключительную фазу своей жизни. По просьбе Хуй-нэна при его возвращении в Хориндзи, его сопровождали сам Инь-цзун и более трехсот его учеников. Можно предположить, что в течение тридцати или сорока лет, которые ему еще предстояло прожить, он усиленно занимался чтением лекций и наставлениями учеников.

Значительным событием явилось приглашение Хуй-нэна к императорскому двору, от чего, разумеется, Хуй-нэн отказался. Тем не менее, патриарх удостоился почестей от двора и получил для своего монастыря новое имя.⁵⁸ В биографии прежних дзэнских наставников приглашения от императорского двора и беседы с представителями власти служили для того, чтобы продемонстрировать двойственный характер политической власти: с одной стороны, их сдержанность и отказ служили подтверждением отстраненности просветленных наставников от всякой мирской славы, а с другой стороны, эти почести служили подтверждением их социальной значимости.

В дуньхуанском тексте «Алтарной сутры», помимо автобиографии, имеется заключительный раздел, в котором содержатся дополнительные биографические сведения. Завершив свою большую проповедь, Хуй-нэн вернулся в Цаоци (разд. 37), где провел беседы с некоторыми дзэнскими монахами, которые потом стали его учениками. Среди них был Чжи-чэн, которого Шэнь-сю послал, чтобы выяснить все про Шестого Патриарха, и который достиг просветления, услышав слова наставника (разд. 40—41); Фа-да, чье знание «Сутры Лотоса» достигло уровня просветления после того, как он услышал наставления Хуй-нэна (разд. 42); Чжи-чан, которому Шестой Патриарх помог выйти за пределы трех буддийских колесниц и постичь «наивысшую колесницу» (разд. 43); и наконец — Шэнь-хуй, который стал учеником Хуй-нэна после напоминающей коан беседы с учителем (разд. 44). С этого момента (хотя точная дата ее нам не известна) Шэнь-хуй оставался с учителем до самой его смерти. В сутре приводятся имена шести учеников Хуй-нэна. Помимо упомянутых выше, в их число входят Фа-хай, Чжи-тун, Чжи-чэ, Чжи-дао, Фа-чжэнь и Фа-жу.⁵⁹ Число «десять» снова повторяется в подражание «десяти великим ученикам» Хун-жэня. Единственным из них, получившем известность в дзэнской истории, является Шэнь-хуй.

Перед своей кончиной Хуй-нэн провозгласил, что в будущем передача Дхармы будет происходить через распространение «Алтарной сутры» (разд. 47). После этого он произносит проникновенные прощальные слова:

Подойдите ближе. В восьмом месяце я намереваюсь покинуть этот мир. Если у кого-то из вас есть сомнения, то спрашивайте прямо сейчас. Я должен рассеять все ваши заблуждения и помочь вам обрести спокойствие. После того, как я уйду, вас будет некому наставлять.

Глубоко тронутые его словами, все ученики заплакали. Только один Шэнь-хуй оставался невозмутимым. Тогда Хуй-нэн обратился к нему со следующими словами:

Шэнь-хуй — ты еще юный монах, но уже достиг состояния пробуждения, когда добро и зло равнозначны, и тебя не волнуют ни похвала, ни хула. Все же прочие этого еще не поняли. Вы плачете потому, что не знаете, куда я отправляюсь. Если бы вы знали, куда я отправляюсь, то не плакали бы. Природа сама по себе не рождается, не разрушается, не уходит и не приходит. Всем вам я оставляю стихотворение. Это стихотворение — истинно-ложное, движущееся-неподвижное.

Ученики попросили его прочесть это стихотворение. На это Хуй-нэн ответил пространным гимном (разд. 48), после чего возгласил стихи, написанные в момент просветления первыми шестью дзэнскими патриархами в Китае, начав со слов Бодхидхармы:

Я первоначально прибыл в Китай,
Чтобы передать учение и спасти заблудших.
У цветка раскрываются пять лепестков,
А плод созревает сам по себе (разд. 49).

Когда его спросили о порядке передачи Дхармы, Хуй-нэн вначале назвал семь будд прошлого, потом двадцать восемь индийских патриархов и наконец — своих непосредственных предшественников, пять китайских патриархов, тем самым признав, что он является сороковым обладателем сознания Будды. Две категории приводимых стихов завершаются известными словами:

Для заблуждающегося Будда является чувственным существом,
Для пробужденного всякое живое существо является Буддой.

Вот его последние слова:

Прощайте же, я ухожу от вас. После того, как я уйду, не проливайте слез, не принимайте от людей даров в виде денег, шелка, и не носите траурных одежд. Если же вы так сделаете, это не будет соответствовать священной Дхарме, и вы не будете считаться моими истинными учениками. Ведите себя так, как если бы я был с вами, и продолжайте заниматься сидячей медитацией. Только если вы спокойны и безмятежны — не двигаетесь, и не пребываете в неподвижности; не знаете ни рождения, ни уничтожения, ни прихода, ни ухода, ни суждений о правом и ложном; когда вы не двигаетесь и не остаетесь — это и будет Великий Путь. После того, как я уйду, продолжайте следовать Дхарме, как делали это в те дни, когда я был с вами. Если же вы будете поступать против учения, то даже если бы я оставался в этом мире, от этого вам не было бы никакой пользы.

Смерть Хуй-нэна сопровождалась чудесными видениями. В «Отдельном жизнеописании» говорится, что он скончался в родительском доме в провинции Синьчжоу, который впоследствии был превращен в храм. После смерти тело Хуй-нэна доставили в Цаоци и погребли в специально для этого построенной пагоде.⁶⁰

Описание смерти Хуй-нэна в «Алтарной сутре» свидетельствует о необычайном почете и уважении, которые выказывали ему ученики. Эти страницы напоминают одно из наиболее впечатляющих описаний в палийском каноне — вступление Будды в нирвану. Совершенно очевидно, что в биографии Хуй-нэна представлена яркая картина жизни идеального дзэнского наставника. В то время, как легенда о Бодхидхарме постоянно находится на грани сказочного мира, история Шестого Патриарха прочно уходит корнями в китайскую почву. Все черты патриарха, подлинные или идеализированные, представлены в едином комплексе. Вначале мы видим крепкого крестьянского парня, чья забота о престарелой матери свидетельствует о проявлении им сыновней

почтительности; далее перед нами предстает неграмотный юноша, не испорченный книжной ученостью, подлинное дитя природы, и в то же время — «искатель Дао», пути, ведущего к просветлению через священные слова Будды, запечатленные в сутрах, прежде всего — в «Алмазной сутре» и в «Нирвана-сутре». Он достигает блистательной вершины жизни, выразив свое понимание высшей мудрости в четырех строках стихотворения о просветлении, в строках, которым нет равных в истории Дзэн. Корона патриарха, свидетельствующая о передаче сознания Будды, является достойной наградой для этого «бодхи-саттвы». Именно такой образ Хуй-нэна был вознесен до уровня несравненного дзэнского наставника. Его учение находится у истоков всех необычайно разветвленных потоков Дзэн-буддизма.

При рассмотрении материалов, из которых сложилась легендарная биография Шестого Патриарха, мы обращали особое внимание на источники восьмого века — переходного периода в истории китайского Дзэн. Основой для его биографии послужил дунхуанский текст «Алтарной сутры»,⁶¹ к этому основанию добавились элементы из «Отдельного жизнеописания Великого Учителя из Цаоци», текст которого в значительной степени дополняет картину жизни патриарха, как она представлена в «Алтарной сутре». К сожалению, текст «Хориндэн», где содержатся материалы восьмого века и даже более ранние, полностью до нас не дошел; разделы, в которые входила биография Хуй-нэна, отсутствуют.⁶² Дополнительные ценные сведения к ранней истории Дзэн содержатся в трудах Цзун-ми (780—841).⁶³ Заслуживает особого упоминания и сочинение «Цзу тан цзи» (яп. *Содосю*), которое составили в 952 г. китайские монахи Цзин и Юнь, и которое было включено в корейское издание Трипитаки (1245 г.).⁶⁴ Рассказ о жизни Шестого Патриарха имеется и в «Со косодэн».⁶⁵ В «Кэйтоку дзэнтороку» (1004), представительной хронике сунского времени, сведены воедино материалы по биографии Хуй-нэна, и они предстают как ценные и подлинные для будущих поколений повествования. В классической дзэнской литературе Хуй-нэну отводится центральное место. Фигура Шестого Патриарха олицетворяет собой сущность Дзэн.

ВНЕЗАПНОЕ ПРОСВЕТАЕНИЕ КАК ПОСТИЖЕНИЕ СВОЕЙ ПРИРОДЫ

Поскольку сведениями о жизни Хуй-нэна мы многим обязаны Шэнь-хуэю и его ученикам, обратимся снова к «Беседам Шэнь-хуэя», чтобы рассмотреть и его путь к просветлению. Подобно тому, как самые разные источники способствовали созданию его биографии, то же самое можно сказать и о философских разделах «Алтарной сутры». Большая проповедь Хуй-нэна в храме ни в коей мере не представляет собой единого целого, скроенного из одного куска ткани; более того, ее не удастся разделить на части, чтобы проанализировать содержание и ее источники, а потом соединить снова. Основные доктринальные аспекты «Алтарной сутры» не отличаются особой оригинальностью. В сущности, почти все составляющие элементы можно обнаружить в обильной литературе буддизма Махаяны.

В дунхуанской версии «Алтарной сутры», окончательная редакция которой была осуществлена учениками Шэнь-хуэя, особое внимание уделяется противостоянию Шэнь-сю и Северной школы, вернее, тому, что воспринималось как учение Северной школы. Как подтверждают недавние изыскания, Северная школа вовсе не являла собой такого монолита, как это представлено в утверждениях Шэнь-хуэя. Учение о внезапном просветлении, восходящее к сутрам Мудрости, признавалось также наставниками и учениками Северной школы.⁶⁶ Поскольку наша информация об этом направлении Дзэн основывается почти исключительно на писаниях Южной школы, делать выводы нужно весьма осторожно и с большими оговорками. Хотя в «Алтарной сутре» не упоминается о Великом Собрании в Хуатай, там подразумевается, что именно это собрание послужило основанием для расхождения с Северной школой. В конце этой сутры, после проповеди Хуй-нэна, следует ряд декларативных утверждений:

Все люди на свете говорят: «На юге — Нэн, на севере — Сю», но основная причина им неизвестна. Дхарма — единое учение, но люди могут быть с севера и с юга, потому-то и возникли Южная и Северная школы. Что имеется в виду под «постепенным» и «внезапным»? Сама по себе Дхарма одинакова, но увидеть ее можно при помощи медленного и быстрого способов. Если постигать ее медленно, это будет постепенный способ; чтобы увидеть ее быстро, существует внезапный способ. В Дхарме же нет ни постепенного, ни внезапного, но некоторые люди сообразительны, другие же — тупы; поэтому и появились названия «внезапный» и «постепенный» (разд. 39).

Эта же идея выражена и в начале сутры: внезапность и постепенность не обусловлены Дхармой, а зависят от духовной пронизательности или тупости живых существ. Этими природными различиями и объясняются разные методы, при помощи которых люди идут к просветлению. Те, кто совершают ошибки, пользуются постепенным методом, просветленный же следует внезапному пути. Последнее утверждение доставило комментаторам немало хлопот: получается, что просветленным людям не нужно совершенствоваться. В то же время, Дзэн требует совершенствования и от тех, кто достиг просветления, но это будет практика, основывающаяся на их просветлении. В рассматриваемом нами разделе четко представлена ценность этих двух разных методов. Только в состоянии просветления, говорится в тексте, эти различия стираются (разд. 16).

В другом месте «Алтарной сутры», где рассматриваются разные уровни духовных способностей у разных людей, подчеркивается, что даже люди со «слабыми корнями», то есть не отличающиеся природными способностями, обладают мудростью (*праджня*), а потому в принципе не отличаются от людей высокоумных. Причиной их несчастного положения являются препятствия, возникающие в силу их ошибочных взглядов и прочно укоренившихся страстей. «Это подобно солнцу, скрытому за огромными тучами: если не подует ветер, то и солнце не появится» (разд. 29). Как же могут такие люди испытать радость просветления? В сутре дается ответ:

В мудрости—праджня нет ни большого, ни малого. Поскольку все живые существа обладают затуманенным сознанием, они ищут Будду при помощи внешних средств, и не способны пробудить собственную природу. Но даже эти люди с ограниченными способностями, если они услышат учение о Внезапном, и будут полагаться не на внешние способы, а только постоянно возбуждать в своем собственном сознании правильные взгляды о своей изначальной природе, то даже эти преисполненные страстей и тревог живые существа сразу же обретут пробуждение. Это подобно огромному морю, в которое вливаются все водные потоки, и в котором смешиваются воедино малые и большие реки. Это и будет всматриванием в свою природу (разд. 29).

Возражая учению о постепенном продвижении, здесь представлены основные элементы пути внезапного просветления. Основу и суть этого пути составляет мудрость (праджня), которая не является ни большой, ни малой, и которая одинакова для всех живых существ. Прежде чем перейти к рассмотрению разных способов осмысления и использования мудрости, следует отметить основополагающую концепцию, которая, при всем многообразии определений, является центральной для всех направлений Махаяны, присутствует во всех сутрах и шастрах. Будем ли мы называть реальность «природой», «собственной природой», «изначальной природой», «природой сознания», «природой Будды», «природой Дхармы», «таковостью» — она одна. Это мудрость и свет. Для достижения окончательного освобождения живые существа должны понять это единство бытия. Начало и конец пути оказываются одним и тем же. Во всех школах Махаяны мы обнаруживаем, в конечном счете, единство по вопросу об этой основополагающей реальности.

Точно также в основании Махаяны лежит учение о изначальной чистоте и равенстве этой природы, откуда проистекает и учение о тождественности нирваны и сансары. Философские школы буддизма Махаяны возводят свои учения — в сущности, одинаковые, но выражаемые в разных понятиях, — исходя из различия между ноуменальным и феноменальным аспектами реальности. В Дзэн основная суть Махаяны выражается через религиозную деятельность, то есть через совершенствование и обретение опыта. Даже в Северной школе не подвергалось сомнению ни одно из основных положений Махаяны. Причиной конфликта с Южной школой явились расхождения во взглядах на медитативную практику, которая восходит к учению сутр и, в свою очередь, переосмысливает это учение. Наиболее важный спорный момент касается понимания и оценки заблуждений и страстей.

В призрачном мире сансары все живые существа подвержены заблуждениям и страстям, но страстей не существует. Это признают все последователи Дзэн: и в Северной, и в Южной школах. Страсти трудно осознать и почти невозможно выразить словами, потому—то буддисты всех направлений и любят прибегать для этого к метафорам. Ранее уже приводились две подобные метафоры, принадлежащие двум соперничающим школам. В стихе просветления Шэнь—сю говорилось о частицах пыли, покрывающих безупречно чистое зеркало. В «Алтарной сутре» мы читаем об огромных тучах, способных закрыть собой солнце. В обоих случаях мы имеем дело с метафорами. Вопросы о

реальности страстей не возникает. С позиций Махаяны, страсти, равно как и все явления этого зримого мира, — пусты. Но при этом о них должны непременно помнить все те, кто занимается медитацией. Как же следует относиться к этим тревожащим обстоятельствам? Как их нужно воспринимать? В ответах на эти вопросы и разделяются пути Северной и Южной школ.

Отношение Северной школы отчетливо выражено в метафоре Шэнь—сю. Зеркало сознание следует непрерывно протирать, чтобы на нем не скапливалась пыль ошибочных понятий. Для этого—то и нужно заниматься медитацией. Во время медитации происходит постоянное очищение сознания, пока наконец не достигается просветление. В «Алтарной сутре» такой метод называется «созерцанием сознания» (яп. *кансин*) или «созерцанием чистоты» (яп. *кандзё*) и, очевидно, под этим подразумеваются ложные методы медитации Северной школы (разд. 14). Во время медитации происходит сосредоточение на сознании как на внешнем объекте с целью постижения ее чистоты. В данном случае в китайском тексте использован иероглиф, состоящий из элементов «глаз» и «рука», что должно обозначать объективизированное сосредоточение.⁶⁷

Метафора о закрывающих солнце тучах в сутре встречается дважды (разд. 20 и 27). Последний мы уже приводили, в первом же случае этот образ развивается:

Все дхармы пребывают внутри вашей собственной природы, и все же ваша собственная природа всегда остается чистой. Солнце и луна всегда ярко сияют. Когда же их закрывают тучи, то внутри они остаются светлыми, а снаружи — темными, и тогда невозможно отчетливо рассмотреть солнце, луну, звезды и планеты. Но если вдруг подует ветер мудрости, и рассеет тучи и туманы, то сразу проявляются все формы Вселенной. Чистота природы человека в этом мире подобна голубому небу; мудрость подобна солнцу, знание подобно луне. Хотя знание и мудрость всегда чисты, если вы привержены ко внешним проявлениям, то плывущие облака ложных мыслей окутают их, и чистота вашей природы не сможет проявиться.

Метафора предполагает, что все страсти, подобно проплывающим по небу облакам, являются только временными, и перед лицом мудрости их просто не существует. Подобно тому, как солнце очищается от туч, так и мудрость рассеивает страсти. Когда же это происходит? Просветление прорывается, когда созревает время, подобно тому, как плод падает, после того как он созрел. Почему? На этот вопрос снова нет логического ответа. Достижение просветления не зависит от медитации; между ними не существует никакой причинной связи. Практика медитации не является ни причиной, и ни следствием познания. Пробудившись к мудрости, сознание видит природу (яп. *кэнсё*), свою собственную природу (*дзисё*), которая идентична природе Будды (*буссё*).

Но если медитация не помогает очистить сознание от страстей, то какую же цель она преследует? Нужна ли она вообще или это совершенно бесполезное знание? Этот вопрос относится, прежде всего, к позиции Южной школы, где считается, что заниматься медитацией нужно безо всякой конкретной цели, в состоянии полной свободы. Единственное, что должен учитывать медитирующий, — это избегать любых форм привязанности. Как

говорилось в только что приведенном нами тексте, страсти возникают, когда человек привязан в внешним объектам. «Алтарная сутра» предостерегает: «Дао должно проявляться спонтанно; зачем же он [заблуждающийся человек] ему препятствует? Если сознание не привязано к вещам, то Дао перемещается свободно. Если сознание привязано к вещам, оно становится скованным» (разд. 14).

Такое понимание медитации проистекает из центральной концепции Махаяны о принципиальной тождественности всех вещей. Подобно сансаре и нирване, страсти и истинное просветление одинаковы. На самом деле медитация не отличается от мудрости. Это положение иллюстрируется в «Алтарной сутре» примером о светильнике и свете, где используются китайские понятия субстанции (*ти*) и функции (*юн*). «Светильник является субстанцией света; свет является функцией светильника» (разд. 15). В данном случае эти понятия лишены их философской соотнесенности. Созерцание и мудрость не дуальны, а едины, неразделенны и неразделяемы. Через свою тождественность с мудростью созерцание обретает свободу и спонтанность Дао, которое является китайским аналогом буддийской праджни.

Понимание созерцания как тождественного мудрости в корне противоречит методу медитации, который Шэнь-хуй приписывает Северной школе и резко критикует за приверженность только внешним формам. Когда в своих «Беседах» Шэнь-хуй порицает тех своих последователей, которые стараются очистить сознание при помощи сосредоточения, он делает это, поскольку убежден, что такой метод помешает им прорваться к собственной природе.⁶⁸ Разве не укорял Вималакирти Шарипутру за то, что тот уходил в лес, чтобы там заниматься сидячей медитацией?⁶⁹ Это осуждение распространяется на всех тех, кто наставляет других «сидеть, всматриваясь в сознание и всматриваясь в чистоту, не двигаясь и не возбуждая сознание» (разд. 14).

Во многих разделах «Алтарной сутры» содержатся предупреждения против ложных практик, особенно против привязанности к чистоте или к пустоте. «Тот, кто с пустым сознанием сидит в медитации, легко может обрести привязанность к безразличной пустотности» (разд. 24).⁷⁰ Приведем еще один отрывок:

В собственной природе человека содержится десять тысяч вещей. Заблуждающийся человек просто произносит слова сутры вслух; мудрый же делает это своим сознанием. Некоторые невежественные люди опустошают свое сознание и ни о чем не думают, и это они называют «великим». Однако это тоже неверно. Возможности сознания широки и безмерны, но без практики они останутся малыыми (разд. 25).

Признавая основополагающее учение Махаяны о не-сознании и тождественности созерцания и праджни, «Алтарная сутра» подчеркивает значимость практики для обретения духовного опыта. Невозможно отрицать значимость практики для Южной школы. В полной мере она сохраняла свою роль и у последующих поколений. Огромное значение, которое придавалось в Дзэн традиционной практике сидячей медитации, свидетельствует о неослабевающем почтении перед легендарным основателем школы — Бодhidхармой; рассказ о девяти годах, проведенных им в медитации перед стеной, составляет

ядро дзэнской мифологии. Согласно традиции, сам Хуй-нэн вступил в нирвану, пребывая в состоянии сидячей медитации.⁷¹

В «Алтарной сутре» не приводятся конкретных примеров того, чем сопровождается путь к просветлению в соответствии с учением о «внезапном», но там присутствуют все основные элементы, связанные с практикой и просветлением. В качестве внешнего средства сидячая медитация является вспомогательным и, в конечном счете — неважным. Ключевым является непривязанность сознания, безобъектная медитация, не направленная ни на что конкретное. Нет необходимости очищать сознание постепенно, поскольку его изначальная чистота остается и в сансаре незагрязненной. Происходит внезапное пробуждение к мудрости. Созерцание и мудрость — тождественны. Более не скованная ложными понятиями сансары, мудрость способна снять в полную меру. Просветленным людям известно, что их свет и есть их собственная изначальная природа. В учении Хуй-нэна слились воедино различные основные потоки Махаяны.

УЧЕНИЕ МАХАЯНЫ О НЕ-СОЗНАНИИ И ПРИРОДЕ БУДДЫ

В основу пути внезапного просветления китайского Дзэн положено учение махаянистских сутр, и оно являет собой созревший плод. В разных школах китайского буддизма их последователи читали сутры и стремились усвоить содержащиеся в них учения. В сутрах они обнаруживали центральную концепцию о сущности Будды, но поскольку богатое письменное наследие Махаяны состоит из сутр, сильно отличающихся по стилю и содержанию (что является следствием разной религиозной ориентации буддийских общин, в которых они появились). Это неизбежно должно было привести к расхождениям при истолковании этой концепции. Впоследствии эти расхождения еще более возросли из-за того, что толкования происходили с разных философских позиций. В разных школах, а нередко — и в рамках одной школы, этим сочинениям давались разные толкования. Не было исключением и мощное дзэнское движение. Об этом следует постоянно помнить, когда через туман сомнительных исторических источников мы пытаемся различить нередко противоречивые доктринальные аспекты.

Не остается сомнений, что многие сочинения Махаяны очень рано получили известность в Южной школе китайского Дзэн. В «Алтарной сутре», равно как и в писаниях Шэнь-хуя и его учеников, присутствуют два основных элемента философии Махаяны: учение о Мудрости в сутрах Праджняпарамиты и учение о природе Будды, центральное для «Нирвана-сутры». Согласно традиции, эти два столпа буддизма Махаяны сыграли решающую роль в жизни Хуй-нэна. Шестой Патриарх начинает свою проповедь в храме с рассказа о том, как он однажды, совершенно случайно, услышал слова из «Алмазной сутры» (одной из сутр Мудрости), которые и привели его на путь просветления. В «Отдельном жизнеописании», которое имеет особое значение для биографии Хуй-нэна, говорится, что «Нирвана-сутра» в жизни патриарха всегда занимала

первое место. Две этих сутры являются двумя столпами для всей жизни Хуй-нэна и составляют основу его духовного становления и его учения о внезапном просветлении.

Со времен Хуй-нэна «Алмазная сутра», в которой в четких и запоминающихся понятиях излагается учение о мудрости, в китайском Дзэн-буддизме заняла центральное место. Мудрость, которая взирает через пустотность — пустотность феноменального мира, эмпирического «Я», всех форм и свойств — и которая выходит в ничто за пределы любых слов и понятий, является средоточием реальности бытия. Мудрость (*праджня*) и пустотность (*шуньята*) соотносятся между собой, выражая одну и ту же реальность соответственно в положительных и отрицательных понятиях. Интуитивное постижение праджня-пустотности является видением, но это видение является не-видением. Дзэнские наставники говорят о не-сознании (яп. *мусин*; кит. *у-синь*), или же о не-мышлении (яп. *мунэн*; кит. *у-нянь*).⁷²

В «Алтарной сутре» отрицательная позиция выражается именно в этих понятиях:

Добрые друзья, основой моего учения, с древних времен до наших дней, является не-мышление (*мунэн*), сущностью его является бесформенность (*мусо*), а основанием — не-пребывание (*мудзю*). Бесформенность следует отличать от формы, даже когда она связана с формой. Не-мышление состоит в том, чтобы не думать, даже когда думаешь. Не-пребывание — это изначальная природа человека (разд. 17).

Все три отрицания являются выражением «пустотности». В Дзэн, прежде всего, подчеркивается важность *мунэн*. Не-мысль или не-думание составляет ядро учения о внезапном просветлении. Этим термином обозначается прежде всего не-привязанность сознания. Сознание, которое ни к чему не привязано, является свободным и чистым. Хуй-нэн разъясняет смысл этого термина:

«Не» (*му*) означает отдаленность от всякой двойственности, которая и порождает страсти. «Думание» (*нэн*) означает «думать об изначальной природе Истинной Реальности»; мысли являются порождением истинной реальности. В «Сутре о Вималакирти» говорится: «Прекрасно различая внешне все формы разных дхарм, внутренне он твердо придерживается Изначального Принципа» (разд. 17).

В своих «Беседах» Шэнь-хуй объясняет понятия «не-думание» и «не-сознание» в категориях учения о *шунья*, как оно излагается в сутрах Мудрости. *Мунэн* существует и не-существует, оно невыразимо⁷³ и непостижимо; в то же время — это непостижимое, не-пребывание, созерцание (*дхьяна*) Совершенного (*татхагата*).⁷⁴ Для того, чтобы достичь окончательного равенства и понять, что увидев свою собственную природу, обретаешь свою изначальную природу, природу Будды, необходимо избавиться от внешнего и внутреннего, от бытия и не-бытия.⁷⁵ Видение, которым сопровождается не-думание — это не что иное, как «наивысшая истина» (*парамартха-сатья*) Срединного Пути (*мадхьяма пратипада*)⁷⁶ и видение всей реальности.

Связь «пустотности» (*шуньята*) сутр Мудрости и не-думания (*мунэн*) дзэнских наставников прослеживается и в их пристрастии к отрицательным

заявлениям, и в любви к противоречиям и парадоксам. При философском объяснении «пустотности» в школе Мадхьямиков на первое место выступает элемент относительности. Как поясняется в комментариях, малое существует только потому, что есть большое, темнота существует только потому, что есть свет, а постоянство — потому что есть непостоянство.⁷⁷ Определением для центра является наличие пределов и противоположностей. Шэнь-хуй прибегает к подобной логике в своих «Беседах», а в 46 разделе «Алтарной сутры» перечисляются тридцать шесть противоположностей. После Хуй-нэна эта способность к парадоксальным играм достигла необычайно высокого уровня изошренности.

Из приведенных рассуждений должно быть ясно, что *мунэн*, о котором говорят дзэнские наставники, не следует понимать прежде всего в психологическом смысле. Их целью не было отделить рациональное мышление от воображения, равно как и не воспитывать состояние психической пассивности; в обоих случаях это было бы ближе к методам медитации Северной школы, направленной на очищение сознания от пыли. В своих «Беседах» Шэнь-хуй прибегает к классическому образу зеркала — восходящему еще к Чжуан-цзы — и утверждает, что зеркало истины сияет постоянно, независимо от того, есть перед ним объект или нет.⁷⁸ На без-мыслие не могут повлиять ни внешние страсти, ни психические изменения. Не следует путать без-мыслие с подсознательным в современной психологии.⁷⁹ Отождествление без-мыслия с всматриванием в собственную природу, с проникновением во все сущее (*дхарма*) и наконец — с обретением природы Будды явно предполагает, что *мунэн* достигает Абсолюта и приносит освобождение. Сотериологическое содержание понятия *мунэн* отчетливо видно в «Алтарной сутре»:

Если вы познали свое изначальное сознание, то это уже и есть освобождение. Как только вы достигли освобождения, это и будет *праджня самадхи*. Если вы пробудились до состояния *праджня самадхи*, то это и есть без-мыслие. Что такое без-мыслие? Дхарма без-мыслия означает, что даже если вы видите все вещи, вы к ним не привязаны. Это и есть *праджня самадхи*, а когда вы станете свободными и достигнете освобождения, это будет практикой без-мыслия. Если вы пробудились для Дхармы без-мыслия, то окончательно проникнете во все сущее и узреете царство Будды. Если вы пробудитесь к внезапному учению без-мыслия, это значит, что вы достигли уровня Будды (разд. 31).

Слово «природа» часто встречается в «Алтарной сутре». Оно может стоять само по себе — как, например, в выражении «всматриваться в природу» (*кэнсэ*), оно выступает и в составе таких понятий «собственная природа» (*дзисэ*), «изначальная природа» (*хонсэ*), «природа мудрости» (*тизсэ*), «природа Дхармы» (*хоссэ*) и «природа Будды» (*буссэ*). Хотя концепция природы Будды была приспособлена к учению Хуй-нэна о внезапном просветлении, она хорошо вписывается и в философию Махаяны. Учение о том, что все живые существа обладают природой Будды, является центральным в «Нирвана-сутре». В «Алтарной сутре» говорится, что Хуй-нэн всегда отдавал предпочтение «Алмазной сутре», но в автобиографическом разделе приводится беседа между пятым

патриархом Хун-жэнем и юным Лу, в ходе которой совсем неожиданно всплывает выражение «природа Будды» (разд. 3).

Хотя в «Алтарной сутре» вопрос о природе Будды подробно не разбирается, это сделал впоследствии Шэнь-хуй. В своих «Беседах» он ссылается на «Нирвана-сутру», чтобы подчеркнуть, что природа Будды не-рождающаяся и не-разрушимая. Он приводит слова из этой сутры: «Потому что ее [природу Будды] невозможно познать ни через опыт, ни вне опыта, она не является ни длинной, ни короткой, ни высокой, ни низкой, ни от чего не возникает и не разрушается; ее можно назвать постоянной».⁸⁰ Это утверждение и ряд подобных истолковывают по-разному. Южная школа считает, что, в отличие от собственной природы, природа Будды является реальной, но несубстанциональной. В «Алтарной сутре» о собственной природе говорится следующее: «Если в вашей собственной природе возникают мысли, то пусть вы даже видите, слышите, ощущаете и знаете, вы не загрязняетесь от многообразных внешних факторов и всегда остаетесь свободными» (разд. 17). Ни природа Будды, ни собственная природа, ни без-мыслие (*мунэн*) не могут осмыслиться как некая субстанция, отличная от явлений внешнего мира. Это отчетливо явствует из доктринальных рассуждений Наставника Страны (*гоши*) Нань-ян Хуй-чжуна, которые приводятся в хронике «Кэйтоку дэнтороку».⁸¹

В хронике сообщается, как однажды наставник Хуй-чжун спросил гостя с Юга, какого учения он придерживается. Гость объяснил, что на Юге широко распространено учение, в котором проводится различие между неразрушимой природой и разрушимым телом. «Тело,— продолжал гость,— рождается, а потом исчезает подобно дракону, который изменяет структуру своего скелета, или змее, которая сбрасывает кожу, или человеку, который покидает дом. Тело изменяется, только природа остается неизменной». Услышав это, наставник пришел в ужас. Разве это не взгляды еретика Шреника? Этому «еретику» или «лже-пророку» уделяется в буддийской литературе особое место, где он предстает в качестве сторонника идеи о неразрушимости природы, которая пребывает в теле в образе души.⁸² Это учение, восходящее корнями в индийскую философию, проводило различие между телом и душой, между феноменальным миром и природой (или субстанцией), и наконец — в буддийских категориях — между нирваной и сансарой. Хуй-чжун признал, что за время своих странствий по стране он встречал многочисленных приверженцев этого ошибочного учения, которое совершенно противоречит подлинному учению «Алтарной сутры», и далее сокрушался, что в результате изменений и добавлений смысл подлинного учения «Алтарной сутры» оказался утраченным. Его критика была, несомненно, направлена на ошибочное (и очевидно, широко распространенное) понимание природы Будды, которые шло вразрез с учениями сутр Мудрости.

Нам неизвестно, кто именно был виновен в изменениях и добавлениях, о которых упоминает Наставник Страны.⁸³ Несколькими веками позже один корейский дзэнский наставник объяснял, что тело рождается и исчезает в то время, как сознание не ведает ни рождения, ни смерти, и в подтверждение своих доводов обращался к авторитету «Алтарной сутры», возможно, к разделу, добавленному впоследствии к основному тексту: «Из собственной природы таковости возникают мысли; глаза, уши, рот и язык не думают. Природа

таковости состоит в том, что она может возбуждать мысли; там же, где нет таковости, сразу же исчезают глаза, уши, цвет и голос».⁸⁴

Согласно «Кэйтоку дэнтороку», дзэнский наставник Чжи-да, который посвятил десять лет изучению «Нирвана-сутры», пытался убедить Шестого Патриарха, чтобы тот принял его интерпретацию природы Будды. «Все живые существа,— убеждал он,— обладают двумя телами: материальным телом (санскр. *рупакая*, яп. *сикисин*) и телом Дхармы (санскр. *дхармакая*, яп. *хоссин*). Материальное тело непостоянно: оно рождается и умирает. Тело Дхармы — постоянно; оно не обладает знанием или ощущением». Янагида передает смысл последней части этой цитаты в современных выражениях: «Тело Дхармы выходит за пределы знания и ощущения».⁸⁵ В подтверждение своей точки зрения Чжи-дао ссылается на «Нирвана-сутру». Однако Шестой Патриарх резко осуждает этого последователя Будды за то, что он солидаризируется с еретиками, утверждая, что «помимо материального тела, нет никакого особого тела Дхармы», а также за то, что он ищет иную нирвану, отдельную от сансары.

Южная школа китайского Дзэн, которую символизирует собой Шестой Патриарх, признавала теорию о природе Будды, но категорически настаивала на ее тождественности реальности. Природа Будды не является чем-то принципиальным, обладающим внутренней субстанцией, которая передается в процессе реинкарнаций. Дзэн исключает возможность любого истолкования природы Будды, когда делались бы попытки привнести дуальность в реальность. Через природу Будды сама реальность приобретает блеск трансцендентного великолепия.

Природа Будды, равно как и выступающая в паре с ней праджня, выходит за пределы любых противоположностей, даже противопоставления добра и зла. Утверждают, что Шестой Патриарх заявлял: «Не думайте о добре и зле!».⁸⁶ В этом утверждении нет даже намека на аморальность. Оно предполагает выход за пределы всяких дуальностей, отказ от всякого дискурсивного мышления. Дзэн не представляет собой отклонения от общепризнанной этики Махаяны. Янагида приводит следующие стихи из «Алтарной сутры»:

Если ты человек, который истинно следует Пути,
Не обращай внимания на невежество мира.
Ибо если ты увидишь неверное в людях,
Будучи сам неверным, погрязнешь во зле (разд. 36).

В них он видит отражение простого этического принципа «Дхаммапады»:

Если человек видит* грехи других,
И постоянно думает об их ошибках,
Его собственные грехи от этого только возрастают,
И не видно конца его ошибкам.⁸⁷

Моральная соотнесенность заметна также в том месте из «Алтарной сутры», где говорится о покаянии (яп. *сангэ*, разд. 22).⁸⁸

Согласно «Нирвана-сутре», природа Будды присуща всем живым существам, но ее нет у безжизненных вещей. Уже некоторые из самых первых комментаторов предполагали, что природа Будды должна

распространяться на все сущее. Устойчивые расхождения по вопросу о всеобщности природы Будды широко представлены в китайском буддизме. И в рамках Дзэн имелись убежденные приверженцы обоих подходов. В отличие от взглядов наставника Юаня из школы Бычьей Головы, Шэнь-хуй отстаивал более консервативную точку зрения: «Природа Будды присутствует во всех живых существах, но не в безжизненных предметах». Свою позицию он подкреплял утверждениями, что безжизненные предметы не причастны телу Дхармы и праджне.⁸⁹ После Хуй-нэна в Дзэн получила широкое распространение точка зрения, что природа Будды является всеобщей и не имеет никаких ограничений.⁹⁰

Многие из дзэнских наставников предпочитают пользоваться выражением *природа Будды* для описания конечной реальности, и таким образом используют ее в качестве конкретного условия для подготовки к просветлению. Ранним примером диалектического использования природы Будды, похожее на ее позднейшую функцию в коане) является беседа, которая якобы состоялась при первой встрече между Шестым Патриархом и Шэнь-хуем, когда последнему было тринадцать лет от роду. Об этой встрече впервые упоминается в «Отдельном жизнеописании»,⁹¹ и это, несомненно, является позднейшим добавлением школы Шэнь-хуя. Как сообщается в этом рассказе, Хуй-нэн читал проповедь перед группой учеников, среди которых был и Шэнь-хуй.

Он раскрывает Врата Дхармы и говорит: «У меня имеется Дхарма, у которой нет ни имени, ни письменных знаков; ни глаза, ни уха; ни тела, ни намерения; ни слов, ни знаков; ни головы, ни хвоста; ни внутреннего, ни внешнего, ни среднего; она не уходит и не приходит; она ни синяя, ни желтая, ни красная, ни белая, ни черная; ее не имеется и ее не-неимеется; она не является ни причиной, ни плодом».

Потом он спросил у собравшихся: «Что это такое?». Никто не смог ответить, пока наконец не поднялся тринадцатилетний послушник из монастыря Катакудзи и не сказал:

«Это изначальное основание Будды».

«Как это может быть изначальным основанием Будды?» — спросил наставник, на что получил стремительный ответ:

«Изначальное основание является изначальной природой всех Будд».

«Я только что говорил вам, что она [Дхарма] не имеет ни имени, ни письменных знаков. Как же ты можешь называть ее природой Будды?»

«Природа Будды не имеет ни имени, ни письменных знаков. Но поскольку учитель задал вопрос, то возникли имена и письменные знаки. Но даже и названная, она остается без имени и письменных знаков».

При этих словах наставник сильно ударил послушника и распустил собрание.⁹² Однако ночью произошел второй акт действия. Пробразом для ночной встречи послужило, разумеется, проведенное Хун-жэнем тайное принятие Хуй-нэна в число дзэнских патриархов. Точно также и Хуй-нэн ночью приглашает к себе юношу, чтобы спросить его, почувствовала ли природа Будды, когда он его ударил. Не природа Будды, а он сам почувствовал боль,

ответил мальчик. История завершается сообщением о том, что услышав слова наставника, Шэнь-хуй достиг состояния *самадхи*.⁹³

Суть этой истории уже пересказывалась в «Алтарной сутре» (разд. 44). Шэнь-хуй прибыл из Наньяна; о его возрасте ничего не сообщается. Беседа приводится в сокращенном виде. Хуй-нэн трижды ударил Шэнь-хуя и спросил, больно ли ему. «Больно, и в то же время, не больно», — последовал ответ. Предметом беседы является «собственная природа», а не природа Будды, как в «Отдельном жизнеописании», или «сознание-природа», как в остальной части беседы. В сущности, все эти выражения являются синонимами.

Как уже говорилось, учение о природе Будды оказалось полностью включенным в метод внезапного просветления Хуй-нэна, с учетом нужд и потребностей последователей Дзэн того времени. Показательно замечание Янагида: «Сколь бы оригинальным ни было учение Хуй-нэна о собственной природе, оно никогда не могло бы появиться, если бы учение о природе Будды не распространилось по всему Южному Китаю, а ее обоснование не содержалось бы уже в „Нирвана-сутре“». ⁹⁴ Янагида также допускает опосредованное влияние Дао-шэна на учение о внезапном просветлении. Если это и в самом деле так, то не остается сомнений, что в китайском буддизме Южной школы гармонично слились воедино несколько потоков разных доктринальных направлений. Цельная структура Махаяны, которая являет собой исконную форму китайского буддизма, впитала в себя и древнюю китайскую идею Дао. Без учета Дао, многие выражения, которые махаянистские буддисты используют для обозначения конечной реальности, никогда не могли бы взволновать сердца китайцев. Из разговора, приведенного в «Беседах» Шэнь-хуя, становится ясно, насколько близок был буддизм Махаяны к даосизму. На вопрос о том, почему буддийские монахи при императорском дворе рассуждают только о причинной связи, а не о спонтанности, в то время как даосские монахи говорят только о спонтанности и совсем не обращают внимания на закон причинности, Шэнь-хуй ответил: «Для буддистов спонтанность является основополагающим принципом всего сущего». За даосов же он процитировал слова из известной главы в «Дао-дэ цзин», где описывается возникновение всего сущего из невыразимого Дао. Жерне по этому поводу замечает: «Едва ли можно было подать это лучшим образом: даосы, сами того не сознавая, являются буддистами, а буддисты — их ближайшие родственники». ⁹⁵

Подъем и видоизменения, которые в течение восьмого века претерпел китайский Дзэн, представляя собой весьма сложное явление и с учетом происшедших событий, и с точки зрения его содержания. Историческое исследование данного периода не должно было бы ограничиваться личностью Хуй-нэна и связанным с его именем текстом «Алтарной сутры», несмотря на всю их значимость. Невозможно проанализировать все события, выявить все сопутствующие обстоятельства, и распутать все узлы. Остаются загадки и противоречия, и при каждом повороте истории разные эпизоды накладываются друг на друга. Но, в конечном счете, окончательный вывод нам ясен, и намечаются основные очертания, которые определили последующее развитие Дзэн и в Китае, и за его пределами.

В нашем историческом обзоре мы сосредоточились на Хуй-нэне, Шестом Патриархе, выступающем в роли отца и основателя нового движения, а также на связанной с его именем «Алтарной сутре», которая является ключевой для понимания происходивших процессов. И если с той поры передача Дхармы или печати патриархов происходила не через передачу платья и чаши для сбора подаяния, как патриаршских знаков, а, как о том говорится в «Алтарной сутре» (разд. 38), через передачу текста этой сутры, не следует это считать чисто символическим жестом. В этой сутре для всех будущих поколений были закреплены дух и форма Дзэн. Конфликт Севера с Югом, завершившийся победой Южной школы, будет впоследствии проявляться в самых разных формах. Он представляет собой конфликт в категориях человеческой природы, сохраняющий непреходящее значение для религиозной истории человечества.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Т. 2007. Обнаруженная в 1907 г. рукопись теперь хранится под шифром sec. 5475 в коллекции Стейна в Британском Музее в Лондоне.
2. «Тонко сюцудо рокусо данкё». Токио, 1934. Следующее издание, осуществленное Уи Хакудзю, включено в его «Дзэнсюси кэнкю», т. II, с. 117—71. Существуют полные английские переводы этого сочинения: Wing-tsit Chan. *The Platform Sutra*. New York, 1963; и Yampolsky. Все цитаты приводятся нами по переводу Ямпольского.
3. Это же касается и текстуальных аллюзий, которых придерживались и переводчики на английский.
4. Yampolsky, с. 89—90.
5. Вернее, между временем составления «Сокэй дайси бэцудэн» (781 г.) и «Хоридэн» (801 г.); см. «Сёки», с. 254.
6. Об У-чжэне надежной информации не существует; см. Yampolsky, с. 90—91.
7. По меньшей мере, составитель дзэнской хроники «Кэйтоку дэнтороку» считал, что сведения, содержащиеся в разд. 57, относятся в Фа-хаю. См. Yampolsky, с. 64.
8. См. «Сёки», с. 188ff. Даты жизни Хуй-нэна в беседах Шэнь-хуя весьма ненадежны (см. ниже, прим. 46). Янагида предполагает, что ученик Фа-хай, упоминаемый в «Платформной сутре» и в добавленном к ней позднее предисловии, это никто иной, как Фа-хай из школы Бычьей Головы, ученик Сюань-су (668—752). Его биография включена в «Жизнеописания достойных монахов, составленные при династии Сун», Т. 2061, т. 50, с. 738с—739а. Янагида показывает, что «Краткие беседы», приписываемые ученику Хуй-нэна — Фа-хаю, на самом деле являются позднейшим дзэнским текстом и впервые встречаются в юаньском тексте «Платформной сутры» («Сёки», с. 205, 209). Существует два издания юаньского текста. В издании Дэ-и (1290) предисловие Фа-хая помещено после предисловия Дэ-и и непосредственно перед основным текстом; издание, подготовленное в 1291 г. Цзун-бао (Т. 2008, т. 48), начинается с предисловия Дэ-и, а к основному тексту добавлено шесть послесловий, первым из которых является предисловие Фа-хая. Янагида подробно анализирует «так называемые Краткие Беседы» («Сёки», с. 60—63). Предисловие перевел на английский Лу Куань-юй (Lu K'uan Yü. *Ch'an and Zen Teaching*, vol. 3. London, 1962, с. 15—18,

где также включен полный текст юаньского издания «Платформной сутры»; другой перевод сделал Ямпольски (Yampolsky, с. 60—63) по изданию в собрании документов танского времени «Цюань Тан вэнь» (Тайбэй, 1961). Ямпольски также считает этот текст «очень поздним» (с. 63).

9. Позднее Ху Ши изменил свою точку зрения; см. «Сёки», прим. 1 на с. 134.
10. Yampolsky, с. 64.
11. Янагида посвящает этой проблеме четыре раздела главы в «Сёки» (с. 148—212). Одним из доводов в пользу более ранней даты составления сутры является содержащееся в «Кэйтоку дэнтороку» заявление Нань-ян Хуй-чжуна, которое будет приведено в конце данной главы. Еще одно, более смутное указание, содержится в эпитафии Э-ху Да-и, составленной Вэй Чу-хоу (773—828). См. Yampolsky, с. 64.
12. Янагида поднимает вопрос о происхождении этих трех различных мест, которые не встречаются в раннем тексте Шэнь-хуя. См. «Сёки», с. 151ff.
13. На раннем периоде своего пребывания в Наньяне Шэнь-хуй наставлял морали в духе традиционного учения сутр: избегайте зла, совершайте добро, очищайте свои устремления. См. «Сёки», с. 149—50; о «бесформенных заповедях» в «Платформной сутре» см. «Сёки», с. 256.
14. «Сёки», с. 154ff.
15. «Сёки», с. 154.
16. «Сёки», с. 183—84.
17. В дополнительной биографии Хуй-нэна (см. прим. 8 и 46 к этой главе). Этот разговор является поздним добавлением, что ясно из обсуждения вопроса о платье; см. «Сёки», с. 190.
18. Разд. 49. В «Сокэй дайси бэцудэн» (разд. 36; см. ниже прим. 31) и в «Кэйтоку дэнтороку» (гл. 5; биография Хуй-нэна) приводится срок в семьдесят лет.
19. В «Кэйтоку дэнтороку» Фа-хай упоминается среди тринадцати учеников Хуй-нэна (в «Платформной сутре», разд. 45, десять из них упоминаются поименно), но это мало что добавляет к информации «Платформной сутры». См. «Сёки», с. 195—96. Цзун-ми в своем сочинении «Чань-мэнь шицзу чэнситу» упоминает ученика Шэнь-хуя по имени Фа-хай. См. «Сёки», с. 202.
20. Годы жизни этого Фа-хая неизвестны. Поскольку мы знаем даты жизни другого ученика Сюань-су по имени Фа-цинъ (или Дао-цинъ, 714—792), можно предположить относительно отнести к тому же времени и годы жизни Фа-хая. Янагида отвергает идею о том, что Фа-хай встречался с Хуй-нэном, но считает вполне вероятным, что его знал Шэнь-хуй или один из его учеников («Сёки», с. 202).
21. О взаимоотношениях между буддийскими школами и их наставниками в Южном Китае см. «Сёки», с. 195—209.
22. Вначале Янагида выдвигает это в качестве гипотезы, после чего приводит доводы в ее пользу («Сёки», с. 183, 189ff).
23. «Сёки», с. 191.
24. «Сёки», с. 204. К таким выводам пришел Янагида на основании своей гипотезы.
25. «Сёки», с. 253—54.
26. Согласно «Рэкидай хобоки», Вэй Цюй составил надпись на стеле в честь Шестого Патриарха, но впоследствии она была стерта. В «Платформной сутре» упоминается о том, что мемориальная стела в честь Хуй-нэна была установлена Вэй Цюем, правителем округа Шаочжоу. См. Yampolsky, с. 182—83.
27. См. прим. 44 к гл. 7.

28. Ямпольски подробно рассказывает о том, какие разные формы принимал список патриархов и как происходил процесс его окончательного формирования. См. Yampolsky, табл. на с. 8—9, 102.

29. Сам Янагида постоянно подчеркивает гипотетический характер своих результатов. Воссозданная им картина является поразительной иллюстрацией сложной системы взаимоотношений между разными буддийскими школами в этот период подъема буддизма.

30. В четвертой главе своего труда Янагида рассматривает «Развитие концепции о передаче светильника в патриаршьяе Дзэн».

31. В Китае это сочинение не сохранилось. В «Со косоэдэн» и «Кэйтоку дэнтороку» его составителем назван Лин-тао. Под этим сокращенным названием оно известно в японском издании 1762 г. (Yampolsky, с. 70). Новое, тщательно подготовленное издание под названием «Эно кэнкю» было опубликовано в 1978 г. Ассоциацией по Изучению Истории Дзэн при университете Комадзава в Токио. Этот труд носит подзаголовок «Основные исследования биографии и текстов Хуй-нэна», состоит из 50 разделов и по объему превышает 680 страниц. Приводимые ниже в переводе цитаты из него были сделаны по этому изданию и соответствующим образом пронумерованы. Этот довольно ранний текст не может считаться исторически более достоверным, чем прочие источники по биографии Хуй-нэна.

32. О происхождении «Рэкидай хобоки» (ср. прим. 9 к гл. 6) и школе Чжи-сяня см. работу Янагиды («Сёки», с. 278—334). Возможно, что «Рэкидай хобоки» было создано вскоре после смерти У-чжу (714—774), четвертого в линии наследования Чжи-сяня; о нем говорится во второй половине этого сочинения.

33. «Сёки», с. 283.

34. «Сёки», с. 281, 285. Ямпольски также рассматривает школу Чжи-сяня и приводит историю о плаще патриарха (с. 93).

35. О нем также можно говорить как о «Южной школе» в широком смысле.

36. Местонахождение этого монастыря установить не удастся. О попытках выяснить этот вопрос см. Yampolsky, с. 93

37. Об этой хронике см. выше прим. 10 к гл. 6 и прим. 12 к гл. 7.

38. «Гуансяося и-фа та-цзи» (яп. *Кокодзи зэйхацу токи*).

39. «Эно кэнкю», с. 95.

40. «Цюань Тан взнь», гл. 912, XIX, с. 11996.

41. «Сёки», с. 212; ср. с. 206. Текст приводится в приложении, с. 535—38. Янагида отмечает, что в 1636 г. на том же самом месте была возведена новая пагода, но о самом Фа-цае ничего неизвестно.

42. Именно поэтому Ямпольски и выражает сомнение в исторической подлинности этой надписи. Он приходит к выводу, что «она позднего происхождения и не обладает достаточной исторической ценностью, чтобы использовать ее в качестве источника для биографии Хуй-нэна» (с. 65).

43. Янагида издал и прокомментировал этот текст в «Сёки», с. 539—58. Ямпольски (с. 66ff) также подробно анализирует это произведение.

44. Приглашение императрицы У или императора Чжун-цзуна, о котором упоминается в ранней надписи из Хоссёдзи, было якобы подготовлено Шэнь-сю и Хуй-анем.

45. В «Эно кэнкю» исследование биографии Хуй-нэна начинается со списка восемнадцати основных текстов и исследований по ним (с. 84—93).

46. Существует несколько исследований «Бесед Шэнь-хуя» (кит. *Шэнь-хуй юйлу*, яп. *Дзиннэ горoku*). Прежде всего, это переводы на французский, сделанный Жерне, и на английский, сделанный Либенталем (см. прим. 22 и 25 к гл. 7). Согласно Янагиде, который основывается на мнении Ху Ши, самым старым является дуньхуанский текст MS 6557 из коллекции Стейна (Британский Музей в Лондоне), за ним следуют MS 3047 из коллекции Пельо (Национальная Библиотека в Париже) и фотокопия М. Исии с рукописи (где в приложении приводится линия патриархов и биография Хуй-нэна). Ху Ши предпринял в 1930 г. критическое издание рукописи MS 3047, а текст Исии был издан в 1934 г. Судзуки и Кода. По поводу изданий и литературы о «Беседах Шэнь-хуя» см. Zen Dust, с. 392ff. После тщательного исследования вопроса о датировке Ямпольски приходит к выводу, что сочинение Шэнь-хуя было создано в период между 732 и 756 г., однако при этом не исключает возможности, что учениками Шэнь-хуя в нем были сделаны позднейшие изменения или улучшения. На копии текста Исии стоит дата 791 г. (см. Yampolsky, прим. 24 на с. 67—68). Янагида считает, что сведения, содержащиеся в «Беседах Шэнь-хуя», являются самыми ранними для биографии Хуй-нэна (см. «Сёки», с. 185—88).

47. «Сёки», с. 248.

48. Раздел 12. «Эно кэнкю», с. 31.

49. Это заимствованное из раннебуддийских сочинений выражение означает уход в монахи и по сей день используется в Японии.

50. В ранних сочинениях выражением *дзэдзэн* и синонимичным ему *дзэндзё* обозначалась медитация вообще.

51. Разд. 12. «Эно кэнкю», с. 26—27. Эпизод о преследовании его Хуй-мином упоминается также в «Мумонкан» (случай 23).

52. См. подробную хронологическую таблицу в «Эно кэнкю», с. 631—46, где приводятся даты жизни Хуй-нэна и указывается соответствующая литература.

53. В такой форме стихотворение воспроизводится во всех поздних версиях «Алтарной сутры». В связи с этим можно упомянуть два текста сунского времени: текст Косёдзи, получивший такое название по монастырю в Киото, в котором он был обнаружен (текст был издан Судзуки и Кода под названием «Косёдзи-бон рокусю данкё») и текст Дайдзёдзи, обнаруженный в храме Дайдзёдзи в провинции Кага (ныне Канадзава) и опубликованный университетом Комадзава в Токио. Типичным текстом позднейшего времени является юаньская версия (см. выше прим. 8). Только в дуньхуанском тексте приводится еще один вариант стихотворения:

У сердца изначально нет дерева,

А у дерева нет подставки.

Природа Будды всегда чиста и светла;

Где же в ней найдется место для пыли?

Там же приводится еще одно стихотворение:

Сознание и есть древо Бодхи,

Тело же — подставка для зеркала.

Зеркало изначально чистое и светлое;

Как же оно может загрязниться пылью?

Сразу бросается в глаза разница между этими тремя вариантами. В дуньхуанском тексте отсутствует очень важный для Дзэн элемент отрицания — «абсолютное ничто».

Янагида обращает внимание на близость двух стихотворений в дуньхуанской рукописи стихотворению Шэнь-сю и считает особенно важным привнесение в третью строку категоричного отрицания («Сёки», с. 262).

54. Разд. 23. «Эно кэнкю», с. 36—37. В дуньхуанской версии Хуй-мин представлен как человек грубый и резкий, который вначале угрожает Хуй-нэну, но, получив от него Дхарму, достигает просветления. В случае 22 в «Мумонкан» монах Хуй-мин достигает просветления после беседы с Шестым Патриархом. Легенда о преследовании Хуй-мином Хуй-нэна приводится и в «Беседах» Шэнь-хуя. Биография другого монаха по имени Хуй-мин включена в «Со косодэн» (Т. 2061, т. 50, с. 756b). Янагида предполагает, что действующие лица этой ранней легенды часто называются именами позднейших представителей, известных Шэнь-сю, и являются «тенью», отбрасываемой в прошлое. См. «Сёки», с. 191, 198ff.

55. Разд. 25. «Эно кэнкю», с. 38. Этот эпизод положен в основу случая 29 в «Мумонкан».

56. Об этом см. «Сёки», с. 225ff.

57. Разд. 26. «Эно кэнкю», с. 40.

58. Янагида называет частую смену названий монастырей «особенностью», характерной для «особой передачи». Вначале название Хориндзи было заменено на Тюкодзи (кит. *Чжунсинсы*), а потом, по императорскому указу — на Хосэндзи (кит. *Фачуаньсы*). Место прежнего проживания Хуй-нэна в Синчжоу было повышено до ранга храма и получило название Кокуондзи (кит. *Гозньсы*). См. разд. 32, 33. «Эно кэнкю», с. 48. Дополнительные подробности см. в «Сёки», с. 232ff.

59. Разд. 45. Список начинается с имени Фа-хая и заканчивается на Шэнь-хуе. О именах восьми других учеников нам ничего не известно. См. Yampolsky, с. 170; также см. с. 163, 165, 168.

60. Разд. 38ff. «Эно кэнкю», с. 50f.

61. При переводе поврежденных частей текста Ямпольски и Чжан прибегают и к более поздним версиям, в частности, к рукописи из Косёдзи.

62. Этот текст, датируемый 801 г., как отмечает Янагида в заключительной главе своей истории раннего Дзэн в Китае, представляет собой «совершенную форму патриаршья Дзэн» («Сёки», с. 351—418). В составленном неизвестным монахом сборнике «Хоридэн» представлен обильный материал, и он «снискал славу официальной версии чаньской истории». Так пишет Ямпольски, рассматривая содержание десяти томов, из которых сохранилось только семь (точнее, 1—6 и 8 тт; см. Yampolsky, с. 47—51). В этом сочинении раз и навсегда закреплена линия семи Будд и двадцати восьми индийских патриархов. Биография Хуй-нэна входила в утраченную последнюю книгу. Рукопись книги 6, хранившаяся в японском монастыре, была выверена Токива Дайдзё, который сообщает о ней в своей работе «Сина буккё-но кэнкю» [Исследование по китайскому буддизму], т. 2. Токио, с. 203—326. Янагида осуществил мимеографическое издание сохранившихся разделов «Хоридэн».

63. Он был пятым наследником линии Шэнь-сю в традиции Хэцзе (яп. *Катаку*). Среди его многочисленных сочинений для истории Дзэн особый интерес представляют «Дзэммон сиси сёсюдзи» (см. выше прим. 19), а также «Чань-юань чжуцюаньцзи дусюй» (яп. *Дзэнган сёсэнсю тодзи*; Т. 2015, т. 48). Комментированные японские издания обоих сочинений были опубликованы Уи Хакудзю.

64. По-корейски это сочинение называется «Чоданжжип». Этот текст был закончен до того, как он попал в Корею. Являясь самым ранним историографическим сочинением

в Китае, он содержит много ценных сведений, не сохранившихся в китайских хрониках. Также см. Zen Dust, с. 352—53.

65. Т. 2061, т. 50, с. 754b—755c.

66. Фа-жу, см. прим. 4 к гл. 7 и относящийся к этому текст. Ху Ши рассматривает китайский Дзэн от Бодхидхармы до Шэнь-сю и Пу-цзи как единую школу Ланкаватары.

67. См. D. T. Suzuki. The Zen Doctrine of No-Mind, с. 25.

68. См. J. Gernet. Entretiens du Maître de Dhyāna Chen-houei, с. 45—46.

69. См. прим. 46 к гл. 4 и относящийся к этому текст. Следует отметить несомненную связь между дуньхуанской версией «Алтарной сутры» (разд. 14) и знаменитым местом в «Сутре о Вималакирти».

70. В сутре предупреждается против приверженности к чистоте (разд. 18).

71. Разд. 38. «Эно кэнкю», с. 50.

72. Судзуки считает оба эти термина синонимами (D. T. Suzuki. The Zen Doctrine of No-Mind, с. 29). Жерне также считает *мунэн* эквивалентом *мусин*, когда последний термин используется для перевода санскритских терминов *ачитта* или *ачиттака*. Он переводит *мунэн* как «отсутствие мысли» (J. Gernet. Entretiens, с. 12, прим. 5). Ср. Th. Kasulis. Zen Action — Zen Person. Honolulu, 1981, с. 43—48.

73. J. Gernet. Entretiens, с. 31; ср. 48, прим. 2.

74. J. Gernet. Entretiens, с. 55.

75. J. Gernet. Entretiens, с. 55.

76. J. Gernet. Entretiens, с. 43.

77. J. Gernet. Entretiens, с. 23—24. Жерне указывает на место в «Махапраджня-парамита-шастре» (см. французский перевод: Lamotte. Le traité, т. 2, с. 727—28), равно как и на даосские идеи. Он отсылает к M. Granet. La pensée chinoise. Paris, 1934, с. 526—27.

78. См. J. Gernet. Entretiens, с. 32, прим. 4, где говорится о значении мотива зеркала у даосских философов и в связанной с этим литературе. Также см. выше прим. 72.

79. Судзуки подчеркивает, что «Бессознательное у Хуй-нэна ...представляет собой нечто совершенно иное, чем бессознательное у психоаналитиков. Оно привязано к метафизике». См. D. T. Suzuki. The Zen Doctrine of No-Mind, с. 60; ср. с. 56ff.

80. J. Gernet. Entretiens, с. 20.

81. Гл. 28, Т. 2076, т. 51, с. 437c; ср. «Секи», с. 161ff.

82. Китайские иероглифы для обозначения ереси будут *вай-дао* (яп. *гэдо*), которые буквально означают «вне Пути», и служат указанием на небуддийские учения. Догэн продолжает эту же тему, критикуя «еретика Шреника» (яп. *Сэнни-нэдо*) в разделе «Сёбо гэндзо», где говорится о природе Будды (*буссё*).

83. Как считает Янагида, изменения в текст «Платформной сутры» мог внести Чжи-дао, ученик Хуй-нэна («Сёки», с. 165).

84. Цит. по «Сёки», с. 163.

85. «Кэйтоку дэнтороку», гл. 5, Т. 2076, т. 51, с. 239b; см. «Секи», с. 164—65.

86. Считается, что он сказал эти слова Хуй-мину, когда объяснял Дхарму. Эта фраза отсутствует в дуньхуанской версии «Алтарной сутры», она встречается только в позднейших изданиях. Эта же фраза появляется в заглавии, а потом и в самом тексте случая 23 в «Мумонкан».

87. The Dhammapada, tr. by Juan Mascaro. Harmondsworth, 1973, с. 253; также см. «Сёки», с. 272ff.

88. См. мою статью о ритуалах покаяния в Festschrift Gershom Sholem. Jerusalem, 1967, с. 117—28. Из приводимой в этой статье литературе я особо хотел бы выделить работы: S. Dutt. Early Buddhist Monachism. London, 1960. и M.W. de Visser. Ancient Buddhism in Japan. Vol. 1. Leiden, 1935.

89. J. Gemet. Entretiens, с.66. Это выражение появляется в его беседе с Юанем, наставником школы Бычьей Головы; ср. «Сёки», с. 167ff.

90. К этой окончательной точке зрения пришел Догэн в своем рассмотрении природы Будды (см. прим. 82).

91. Цзун—ми также рассказывает о посещении Хуй—нэна тринадцатилетнем Шэнь—хуем. См. J. Gemet. Biographie du Maître Chen—houei du Ho—tse, с. 34—38.

92. Разд. 29. «Эно кэнкю», с. 42—43.

93. В дуньхуанской рукописи «Платформной сутры» рассказывается о первой встрече и беседе Шэнь—хуя с Хуй—нэном (разд 44). Возраст Шэнь—хуя, равно как и факт достижения им просветления, не упоминаются. Из текста явствует, что после этой беседы он не расставался с учителем до самой его смерти.

94. «Сёки», с. 166—67

95. Цит. в J. Gemet. Biographie du Maître Chen—houei. прим. 4 на с. 72

Глава 9

ШКОЛА ДЗЭН ПОСЛЕ ХУЙ-НЭНА

ИСТОКИ «ПАТРИАРШЬЕГО ДЗЭН»

Конфликт между Северной и Южной школами, который вспыхнул в середине восьмого века, не оставил пагубных следов в китайском Дзэн. Уже при жизни главного представителя Южной школы — Шэнь—хуя, буря, разразившаяся во время Великого Соборания Дхармы в Хуатай, стихла. В то же время, смятение, вызванное мятежом Ань Лу—шаня (755—763), привела к смене социального порядка в Танской империи. Со смертью Шэнь—хуя споры сошли на нет. Появились другие дзэнские школы, и сформировался «новый буддизм». Янагида усматривает основные характеристики этого нового направления развития в смягчении традиционных бюрократических структур, в ослаблении контроля со стороны метрополии, в широком распространении этих течений по всей стране, в более глубоком проникновении в народную среду и в культуру в целом.¹ Отношения между различными буддийскими школами стали намного лучше, о чем свидетельствует существование связей между четырьмя основными направлениями китайского буддизма: экзотерическим учением (примером чего является школа Тяньтай), сторонниками эзотерических (тантрических) ритуалов, медитации (*чань*) и монашеской дисциплины (*люй*), причем все эти аспекты проникли в Японию благодаря Сайтё (762—822), основателю японской школы Тэндай.

К концу восьмого века этот переходный период в китайском буддизме начал принимать более отчетливые очертания. В Дзэн основным консолидирующим началом стал шестой патриарх Хуй—нэн. «Когда мы говорим о Дзэн, все покоится на Цаоци», — написал Лю Цзун—юань (773—819) в эпитафии Шестому Патриарху (815 г.), которому он присвоил посмертный титул «Дзэнский Учитель Великого Зеркала» (яп. *Дайкан—дзэндзи*; кит. *Да—цзянь чаньши*).² Все последователи Дзэн собрались под стягом Хуй—нэна. И в очередной раз Сайтё подал хороший пример. За время своего краткого пребывания в Китае (с 804 по 805 г.) этот одаренный монах изучил почти все основные буддийские движения Среднего Государства. Хотя он занимался сидячей медитацией по принципам Северной школы, в то же время Сайтё признавал и почитал Шестого патриарха. Наряду со многими другими ценными сочинениями, он привез в Японию и биографию этого патриарха, «Сокэй дайси бэцудэн». Во время своего посещения горы Годзу он установил также личные контакты с дзэнскими монахами Южной школы.³

В то время те, кто считали себя последователями Шестого Патриарха и его учения о внезапном просветлении, были рассеяны по всей стране. Их движение, именовавшееся «патриарший Дзэн» (яп. *сосидзэн*; кит. *цзуши чань*) восходит к основоположнику китайского Дзэн — Бодhidхарме. Название этого направления, которое, естественно, появилось позднее, указывает на

убежденность его последователей в том, что передача сознания Будды, играющая в Дзэн столь важную роль, восходит к Бодхидхарме, а через него — к Будде Шакьямуни. Это новое обозначение противопоставляется понятию «Дзэн Совершенного (санскр. *татхагата*)», что явствует из ответа, который дал дзэнский наставник Ян-шань Хуй-цзи (807—883) молодому ученику Сян-янь Чжи-сяню: «Ты сполна познал Дзэн Совершенного, но ты еще даже во сне не видел Дзэн патриархов».⁴

Из последнего замечания отчетливо видно, что Дзэн Патриархов ставился выше, чем Дзэн Совершенного: подобное разделение появилось уже во время конфликта между Северной и Южной школами, начало которому положил Шэнь-хуй, отдав предпочтение пути просветления Бодхидхармы и определяя его учение как Дзэн Совершенного (яп. *нёрайдзэн*). Этот термин восходит к главе из «Ланкаватара-сутры» о «сосредоточениях» (*дхьяна*), среди которых наивысшим (происходящей на «уровне Будды») объявляется «сосредоточение Совершенного».⁵ Как говорится в предисловии его ученика Ду Гу-пэя, Шэнь-хуй объяснял Великому Собранию Дхармы в Хуатай, что третий сын индийского царя — Бодхидхарма вступил в состояние *самадхи* и обрел Дзэн Совершенного.⁶ В этом содержится явное указание на четвертый и наивысший уровень сосредоточения, упоминаемый в «Ланкаватара-сутре».

Соотнесение пути просветления Бодхидхармы с Дзэн Совершенного и составляет основу нападок Шэнь-хуя на Северную школу. Даже если Бодхидхарма на самом деле постигал традицию сутр Мудрости через «Ланкаватара-сутру», то, с точки зрения Хуй-нэна, эта практика была доведена в Северной школе до недопустимой крайности, и в результате подлинный путь Дзэн оказался искаженным. Шэнь-хуй не дошел до того, чтобы противопоставлять Дзэн Совершенного и Дзэн Патриархов. Напротив, он весьма высоко отзывается о Дзэн Совершенного:

Оставить бытие и не-бытие, забыть про Срединный Путь — это будет без-мыслием (*мунэн*). Без-мыслие — это — единая мысль; единая мысль означает — знать все; знать все — это глубочайшая совершенная Мудрость (*праджняпарамита*), а глубочайшая Совершенная Мудрость — это Дзэн Совершенного (*нёрайдзэн*).⁷

Таким образом, вместо того, чтобы противопоставлять Дзэн патриархов и Дзэн Совершенного, Шэнь-хуй стремился возвести фигуру Хуй-нэна на тот же уровень, что и основателя школы — Бодхидхарму.

Термин *Дзэн Совершенного*, в отличие от термина *Дзэн патриархов*, не предполагает обращения за поддержкой к авторитету сутр. Очевидно, он восходит к теории о существовании патриархов (*соси*). Само слово *патриарх* появилось относительно поздно, впервые — в контексте — «передачи святильника». Янагида обнаружил первое упоминание о патриархах в сочинении «Хонё дзэндзи гёдзё», которое было составлено вскоре после кончины дзэнского наставника Фа-жу из Северной школы.⁸ По-видимому, в Северной школе придавалось особое значение генеалогии передачи сознания Будды, при котором насчитывалось от одной до шести или семи передач, причем патриархов называли «сокровищами Дхармы». Иероглиф, которым обозначают *патриарха*, использовался также и для обозначения Будды.⁹ Величественность

Будды подчеркивается также включением в его многочисленные почетные титулы слова *патриарх*.

Получивший широкую огласку конфликт по поводу шестого наследника после Бодхидхармы придал концепции патриархов еще более яркие очертания. После победы представителей Южной школы на Великом Собрании Дхармы в Хуатай единственным патриархом стал считаться Хуй-нэн, который вошел в дзэнскую традицию под именем Шестого Патриарха. Если на исходе восьмого века все последователи Дзэн в Китае каким-то образом были связаны с Хуй-нэном, то объединение разных дзэнских школ произошло в рамках патриаршьяго Дзэн. В «Хоридэн», сочинении, которым задергивается занавес одной эпохи и открывается занавес новой эпохи, идеальный образ патриарха представлен в следующих словах:

Тот, кто не впадает в отчаяние пред лицом зла и не ликует при виде добра, кто не причащен к глупости, но при этом не взыскует Мудрости, кто оставляет позади смятения, но не жаждет просветления, кто достигает Великого Пути и выходит за пределы различий между священным и обыденным — только такая необычайная личность и может считаться патриархом.¹⁰

В сочинениях того времени Бодхидхарма именуется патриархом, а иногда даже «первым патриархом». Личность основателя неизбежно заняла со временем второе место после Шестого Патриарха, чья популярность продолжала возрастать. В последующих поколениях подчеркивалась роль Хуй-нэна через противопоставление Дзэн патриархов и Дзэн Совершенного.¹¹

Чтобы до конца понять Дзэн патриархов, необходимо учитывать разные значения, которые придавались «Южной школе». Прежде всего, в этом термине нашло отражение борьба Шэнь-хуя против тех, кого он причислял к «Северной школе». Мы уже отмечали, что наставники, чья деятельность происходила в Северном Китае, особенно в окрестностях столиц Лоян и Чаньань, не воспринимали себя принадлежащими к отдельной школе, и большинство из них наверняка не представляло себе, что «Северная школа» противостоит Южной школе.¹² Шэнь-хуй придумал определение Северной школы только потому, что ее основные представители, в частности, Шэнь-сю и его ученик Пу-цзи, проживали на Севере Китая, в то время как Хуй-нэн жил на Юге.

Для Шэнь-хуя термин «Южная школа» имел двойное значение: во-первых, он обозначал им учение Хуй-нэна в борьбе против «враждебной» группировки на Севере, а во-вторых, он отождествлял с методом медитации Бодхидхармы. Шэнь-хуй сокрушался, что многие из современников совсем не понимают его истинный Дзэн. Сам он приписывал безграничную ценность именно этим «истинным вратам Южной школы Бодхидхармы».¹³ Подобное понимание «Южной школы» предвещает расхождения по вопросу о внезапном просветлении на Юге и постепенным просветлением на Севере. В своем предисловии к комментарию на «Сутру сердца» (одной из сутр Праджняпарамиты) составитель «Хроники наставников Ланкаватары» Цзин-цзюэ приводит слова Ли Чжи-фэя, согласно которым, Гунабхадра якобы использовал термин «Южная школа» применительно к традиции Ланка, которая передавалась до

Бодхидхармы. Этот комментарий датируется 727 г. — пятью годами ранее Собрании Дхармы в Хуйтай. Утверждение Ли Чжи-фэя проверить невозможно, но оно, несомненно, восходит к более ранней традиции.¹⁴

Хорошо известно о существовании близких связей между традицией Ланка и Сутрами Мудрости, о чем упоминается в предисловии Цзин-цзюэ. Сам он явно отдавал предпочтение «Ланкаватара-сутре». Вполне возможно, что именно под его влиянием Шэнь-хуй начал отождествлять метод медитации Бодхидхармы и Дзэн Совершенного, о котором упоминается в «Ланкаватара-сутре».¹⁵ Утверждение Шэнь-хуя лишено исторических оснований. Совершенно очевидно, что многие из учений Махаяны нашли свое отражение в Дзэн. Удачным примером того, как можно прочесть «Ланкаватара-сутру» с позиций сутр Мудрости, является известное учение Фа-чуна (587—665?), которое было близко Дзэн. Фа-чун, которого больше волновал дух, чем буква сутр, обладал необычайным талантом толкователя. Как говорится в биографии Фа-чуна, составленной Дао-сюанем, этот наставник умел «уловить в сутре нужное место, не обращая внимания на его буквальное значение, и потом подводить своего ученика к его пониманию, учитывая время и место, поскольку смысл основных мест всегда один и тот же». Ученикам же, которых интересовал только буквальный смысл, он говорил: «Истинным смыслом слов является здравый смысл».¹⁶

Деятельность Фа-чуна была тесно связана с процветающей школой Трех Трактатов (яп. *Санрон-сю*; кит. *Сань-лунь цзун*). Многие из представителей этой школы — а все они были знатоками сутр Мудрости — оказались вовлеченными в дзэнское движение. На самом деле существовала какая-то родственная связь между «пониманием пустотности в сутрах Мудрости» и «традицией Ланкаватара-сутры».¹⁷ Фа-чун является представителем «объединенной живой традиции Ланка, Санрон и Дзэн».¹⁸ Школу Трех Трактатов часто называли «Южной школой». Разумеется, в данном случае этот термин имел несколько иные ассоциации.¹⁹ Подобно тому, как выражение «Совершенная Мудрость» (*праджняпарамита*) служит обозначением махаянистской философии, точно также и указание на Южную школу служило обозначением основного махаянистского способа просветления. Именно это значение и воспринял Шэнь-хуй, связав его с «теорией внезапности», которую противопоставил «теории постепенности», приписываемой Северной школе. Тогда Хуй-нэн и превратился в центральную фигуру, а его последователи составили ядро Южной школы, которая во второй половине восьмого века уже воспринималась не как географическое понятие и не как обозначение одной из двух соперничающих группировок; она стала считаться авангардом патриаршеского Дзэн.

Дзэнские наставники эпохи Тан развили это учение до такой степени, что оно стало восприниматься уже не как особая школа, а как подлинное выражение сути Дзэн в учении Шестого Патриарха. Хотя в нем сохранялась суть махаянистских сутр, метод медитации уже не основывался на сутрах и не зависел от текстов и письменных знаков, а основывался только на передаче сознания Будды. Посвященные в тайны Дао, наставники излучали энтузиазм. Дзэн патриархов оказывался повсюду, где без-мыслие (*мунэн*) прорывалось через отрицание и парадокс к просветлению.

В начале девятого века Цзун-ми, один из самых известных буддистов своего времени, перечисляет в своем исследовании дзэнского движения семь разных по значению школ. Уже само число школ свидетельствует о неустойчивости и расхождении характерных для Дзэн в восьмом веке.²⁰ Несколько кратких характеристик этих школ помогут нам уяснить сложившуюся ситуацию и послужат в качестве предварения последующего повествования. Хотя мы несколько изменим порядок описания школ, можно начать, как это сделал и Цзун-ми, с описания Северной школы Шэнь-сю и Пу-цзи. Как явствует из его труда, несмотря на все сложности, эта школа продолжала существовать и в девятом веке. Типичной для этой школы фигурой в восьмом поколении являлся наставник Хун-чжэн. Цзун-ми приводит также и имена тех, кто представлял в восьмом поколении школу Бычьей Головы. Помимо того, он упоминает еще две школы: одна восходила к Чжи-сяню и представлена именами Чу-цзи и У-сяня, другая начинается с Хуй-аня и представлена именами таких наследников Дхармы, как Чэнь Чу-чжан и У-чжу. Эти две школы были очень близки, о чем свидетельствует тот факт, что в других источниках У-чжу упоминается среди наследников У-сяня.²¹ О школе же некоего Сюань-ши нам не известно ничего, кроме ее названия.

Школа Хэцзэ (яп. *Катаку*), к которой принадлежал и сам Цзун-ми, заслуживает особого внимания. Поскольку ее основателем являлся Шэнь-хуй, защитник Хуй-нэна, можно было бы ожидать, что впоследствии ее влияние станет преобладающим. Однако этого не произошло. Среди непосредственных учеников Шэнь-хуя не встречается известных имен. Даже принадлежность самого Цзун-ми к традиции Шэнь-сю представляется сомнительной, хотя этот монах одновременно считается и пятым патриархом школы Хуаянь.²² Он отмежевался от ортодоксального патриаршеского Дзэн, и хотя сам, несомненно, отвергал учение Шэнь-сю о постепенном просветлении, его собственный метод медитации не вполне соответствовал принципу *мунэн* у Хуй-нэна. Для него идеальным было совместить «круглое» (яп. *эн*; кит. *юань*) и «внезапное» (яп. *тон*; кит. *дунь*), основываясь на принципах всеобъемлющей метафизики Кзгон и учении Южной школы о внезапном просветлении. После Цзун-ми школа Катаку окончательно исчезла. Только с большими оговорками ее можно считать родственной Южной школе.

В список Цзун-ми входит также школа одного из учеников Хуй-нэна — Нань-юэ Хуай-жана (677—744). В третьем поколении эту школу возглавил великий Ма-цзу Дао-и (709—788). В дзэнской литературе рядом с ним упоминается Ши-тоу Си-цзянь (700—791), учитель которого, Цин-юань Син-сы (660—740), также являлся учеником Хуй-нэна. Однако о нем Цзун-ми вообще не упоминает. В дзэнской истории об этих двух промежуточных фигурах имеется очень скудная информация. Они служат преимущественно для того, чтобы восполнить пробел в линии наследования, восходящей в Шестому Патриарху.

В нарисованной Цзун-ми картине Дзэн в начале девятого века те из учеников Хуй-нэна, которым уделяется особое внимание в «Алтарной сутре», «Беседах Шэнь-хуя» и позднейшей хронике «Кэйтоку дэнтороку», отступают

на задний план. Помимо Шэнь-сю, упоминается только Нань-юэ Хуай-жан, учитель Ма-цзу. Но как отмечалось, был еще и Цзин-юань Син-сы — учитель Ши-тоу, родоначальник новой линии во втором поколении. Таким образом, в дзэнской традиции признается «пять великих наставников школы» Хуй-нэна (яп. *годайсюсо*) — в число которых, наряду с вышеперечисленными, входили также Нань-ян Хуй-чжун (ум. в 775) и Юн-цзя Сюань-цзюэ (665—713).

Мы располагаем достаточной исторической информацией о Нань-ян Хуй-чжуне, которого также именовали «Чжун — Наставник Страны», чтобы отличить его от других наставников с тем же именем.²³ Он отличался мягким характером, и уже с юных лет посвятил себя занятиям сидячей медитацией. Под руководством Хуй-нэна он испытал Великое Пробуждение, после чего удалился в горы, где провел в одиночестве около сорока лет. Позднее он переселился в Наньян. После того, как в 761 г. император Су-цзун призвал его в столицу, он провел последние годы своей долгой жизни (нам точно не известно, до какого возраста он дожил) при императорском дворе, где время от времени читал лекции. Следующий император Дай-цзун присвоил ему титул «Наставник Страны и Двух Императоров».

Наставнику Страны Чжуну в дзэнской литературе отводится видное место. Его достоинства восхваляются в хрониках и сборниках коанов. Возможно, самой известной является история о «пагоде без швов», которая приводится в случае 18 «Хэкиган-року».²⁴ Император Дай-цзун (составитель спутал его с Су-цзуном, что отмечается в комментарии) спрашивает седовласого наставника, когда тот, возможно, наносил ему свой последний визит, как он может его отблагодарить, когда монаху исполнится сто лет. Хуй-чжун немедленно ответил: «Постройте для старого монаха пагоду без швов!». Поняв этот ответ буквально, император спросил, какой формы должно быть это сооружение. Монах некоторое время помолчал, после чего спросил: «Вы поняли?». Император ничего не понял, поскольку его сознание находилось на более низком уровне. И тогда Наставник Страны сказал, что смысл сказанного объяснит его ученик Дань-юань. Далее приводится рассказ о беседе императора с Дань-юанем, который в четырех строках объясняет смысл пагоды без швов:

К югу от Сян и к северу от Тан

Имеется в изобилии золото;

Паром стоит под деревом, не отбрасывающим тени;

В изумрудном дворце вы не увидите ничего святого.²⁵

«Пагода без швов» (обычно пагода представляет собой многоэтажное сооружение, которое символизирует космос) — преисполнена таинственности. Если вести отсчет от Хунани, то Сян будет находиться на крайнем юге, а Тан — на крайнем севере. Как может пагода находиться одновременно еще южнее и еще северней? В пространстве она расположена всюду и нигде. Ценность ее — такая же, как у чистого золота и равнозначна реальности Будды. А упоминание паром под деревом, которое не отбрасывает тени, вероятно, является указанием на Великую Колесницу (Махаяна). Но внутри самой пагоды нет ничего особенного — «в изумрудном дворце не увидите ничего святого».²⁶

Космический размах этого впечатляющего образа вполне очевиден: сразу на память приходит башня Майтреи в «Аватамсака-сутре». Эта тайна окончательно раскрывается в следующих стихотворных строках:

Пагоду без швов трудно описать.

Синий дракон не погружается в затхлое озеро.

Он вздымается в неведомые выси и вырастает до огромных размеров.

Он всем являет себя извечно и ежесекундно.²⁷

В дзэнской традиции образ Наставника Страны Чжуну неразрывно связан с представлением о пагоде без швов.

Юн-цзя Сюань-цзюэ, последний из пяти великих наставников в школе Шестого Патриарха, известен, в основном, благодаря приписываемой ему поэме «Седока» или «Восхваление просветленной Истины» (под «истиной» в данном случае имеется в виду Дао).²⁸ Когда эта поэма была создана, точно неизвестно, хотя, вероятно, она является творением более позднего времени. Существует еще одно название данной поэмы — «Песня о природе Будды Высочайшей Колесницы» (яп. *Сайдзэдзэ буссёка*).²⁹ В этой поэме излагаются основные положения «Алтарной сутры». Уже в начальных строках страсти отождествляются с природой Будды. В ней дважды повторяются знаменитые слова Хуй-нэна: «Изначально ничего не существует». Кроме того, постижение Дао через Мудрость (*праджня*) происходит внезапно. В содержании поэмы повсюду ощущаются метафизические представления сутр Мудрости.

ДВА ОСНОВНЫХ НАПРАВЛЕНИЯ КИТАЙСКОГО ДЗЭН

У истоков нового дзэнского движения стоят два наставника: Ма-цзу и Ши-тоу, которые оба принадлежали к третьему поколению после Хуй-нэна. В дзэнских хрониках красочно представлен новый всплеск духовной энергии: «К западу от реки наставником является великий Ма-цзу. К югу от озера наставником является Ши-тоу. Народ собирается там толпами. Всякого, кто не видел этих двух великих наставников, считают невеждой».³⁰ В конце династии Тан центр дзэнского движения переместился из городов в провинцию.

Два главных направления китайского Дзэн восходят к Ма-цзу и Ши-тоу. Хотя совершенно ясно, что китайский Дзэн возник намного раньше, можно считать, что Дзэн в том виде, как он ныне нам известен, окончательно оформился в третьем поколении после Хуй-нэна, в основном среди тех, кто учился у этих двух великих наставников в провинциях Цзянси («к западу от реки») и Хунань («к югу от озера»). С этого момента мы располагаем более надежными историческими свидетельствами. Разумеется, это вовсе не означает, что хроники, сборники высказываний и коанов не изобилуют легендами. Предлагаемый ниже критический обзор еще нуждается в дальнейших изысканиях, результаты которых несомненно добавят, — а возможно, и полностью изменят — общую картину истории Дзэн.

Ма-цзу — единственный китайский дзэнский наставник после Хуй-нэна, который носил титул «патриарха» (кит. *цзу*, яп. *со*), точнее, его величали «Патриархом из рода Ма» (*ма* означает «Лошадь»). Его появление в дзэнской истории предваряется пророчеством, в котором содержится словесная игра на его имени.³¹ В пророчестве, которое сделал Бодхидхарме его предшественник, двадцать седьмой индийский патриарх Праджнятара, упоминаются Ма-цзу и его учитель Хуай-жан. В стихотворных строках, посвященных Ма-цзу, говорится о лошади, которая будет попирает копытами весь мир. Сохранились приписываемые Ма-цзу стихи о просветлении и эпитафия Чуань Дэ-юя (759—818), в которой восхваляются его основные достоинства. Хотя в дзэнской литературе вокруг личности Ма-цзу сложилось много легенд, все же можно восстановить канву основных исторических событий. Впрочем, его подробной биографии не существует.

Две самые ранние биографии Ма-цзу содержатся в «Содосю»³² и «Сокосодэн» («Жизнеописание достойных монахов, составленные при династии Сун»),³³ и они обе были составлены во второй половине десятого века. Авторы этих биографий жили намного позже, чем Ма-цзу, и даже косвенно не могли получить о нем надежную информацию. Для «Содосю» характерно точно такое же отсутствие исторического сознания, как и для дзэнских хроник в целом. В Сунском собрании биографий, охватывающем период с 667 по 987 г., о Ма-цзу сообщается следующее:

Монах Дао-и из рода Ма был родом из Ханьчжоу. С юных лет он испытывал неприязнь к мирской пыли, отвергал всяческую привязанность и зависимость, и жаждал обрести свободу в жизни странника. Он принял постриг от учителя Тана в области Цзы, а монашеские обеты — от наставника Винайи Юаня в области Юй.³⁴

Эти биографические сведения из исторического сочинения сунского времени необычайно важны. О наставнике Винайи по имени Юань более нигде не упоминается. Янагида установил, что учитель Тан — это Чу-ци (ум. в 732 или 734 г.) из рода Тан, который унаследовал Дхарму от Чжи-сяня, основателя школы в провинции Сычуань, где была составлена хроника «Рэкидай хобоки».³⁵ Судя по этим источникам, Ма-цзу начал свою монашескую жизнь под руководством Чу-ци, после чего познакомился с его наследником У-сянем (корейцем по происхождению, родовое имя которого было Ким). Именно эти два ученика, вместе с третьим, ухаживали за Чу-ци в последние годы его жизни. Ма-цзу занимался медитацией под руководством У-сяня, и этим объясняется, почему Цзун-ми зачисляет его в ученики У-сяня.³⁶ Однако Ма-цзу не стал наследником традиции У-сяня. Хотя в вышеупомянутой эпитафии отмечается, что Ма-цзу начал монашескую жизнь в области Цзы, там ничего не говорится о Чу-ци.³⁷

Генеалогия Сычуаньской школы, как это явствует из «Рэкидай хобоки», идет от Чжи-сяня к Чу-ци, а далее через У-сяня к У-ци. Впрочем, последний не был учеником У-сяня.³⁸ Ма-цзу считается наследником традиции Нань-юэ Хуай-жана, через которого она оказывается связанной с Хуй-нэном. Цзун-ми сообщает, что первоначально Ма-цзу жил в общине У-сяня, но после долгих странствий закончил свое ученичество у Нань-юэ, большого любителя оди-

ночества, который высоко оценил необычайное рвение Ма-цзу и охотно принял в число своих учеников. Эпитафия, ранние биографии, и все позднейшие дзэнские сочинения подтверждают, что линия Хуй-нэна через Нань-юэ Хуай-жана перешла к Ма-цзу Дао-и.

Ма-цзу является основной фигурой в раннем Дзэн. Основной сферой его деятельности была провинция Цзянси. К нему стекались толпы учеников, и ему приходилось часто менять место своего пребывания. С него начинается основной поток китайского Дзэн, в рамках которого и возникла мощная школа Риндзай. Он первым начал использовать громкий крик (кит. *хо*; яп. *кацу*) в качестве средства, толкающего ученика к просветлению. У Ма-цзу парадоксальность соединилась с грубостью. В одном случае при завершении парадоксальной беседы он вдруг сильно ухватил своего ученика Бай-чжана за нос и дернул его так сильно, что ученик завопил от боли — после чего достиг просветления. В хронике его грубый и дерзкий характер описывается в следующих выражениях: «Внешность его была необычной. Походка у него была, как у быка, а взгляд — как у тигра. Если он высовывал язык, то достигал им кончика носа. На подошвах его ног имелись две круглые отметины».³⁹

В отличие от стиля пассивной медитации Северной школы, Ма-цзу отдавал предпочтение динамичному Дзэн Шестого Патриарха. Его учитель Нань-юэ Хуай-жан убеждал, что просто сидеть в медитации — занятие совершенно бесполезное. В хронике приводится следующая история:

Он [Ма-цзу] проживал в монастыре Дэмба-ин, где постоянно сидел и медитировал. Наставник, понимая, что он является сосудом Дхармы, пришел к нему и спросил: «Для какой цели вы, почтенный, сидите в медитации?»

— Я хочу стать Буддой, — ответил Дао-и.

Тогда наставник взял черепицу и принялся тереть ее о камень перед входом в обитель.

— Что вы делаете, учитель? — спросил Дао-и.

— Я шлифую этот кусок черепицы, чтобы сделать из нее зеркало, — ответил учитель.

— Но разве можно сделать зеркало из черепицы, шлифуя ее? — воскликнул Дао-и.

— А как ты можешь стать Буддой при помощи *дзадзэн*? — возразил наставник.⁴⁰

Смысл этой беседы достаточно очевиден: сознание изначально является чистым, поэтому заниматься медитацией, чтобы очистить его от пыли, столь же бесполезно, как пытаться отшлифовать черепицу, чтобы сделать из нее зеркало.

Изначально чистое сознание едино с Буддой. В этом и состоит суть учения Ма-цзу. В «Содосю» он произносит слова, которые вызывают в памяти Бодхидхарму и «Ланкаватара-сутру»:

Все вы должны верить, что ваше сознание и есть Будда. Некогда великий наставник Бодхидхарма прибыл из Индии, передав наивысшую Дхарму Единого Сознания, и тем самым открыл путь к просветлению. Он

часто повторял слова из «Ланкаватара-сутры» и обращался к сознанию всех живых существ.⁴¹

В «Кэйтоку дэнтороку» суть учения Ма-цзу сформулирована в следующих словах:

Помимо сознания нет Будды, помимо Будды нет сознания. Не привязывайтесь к хорошему; не отвергайте плохое! Если вы не привязаны ни к чистоте, ни к загрязнению, то тогда вы осознаете пустотность грешной природы. Вы никогда не сможете ее ухватить, поскольку она не обладает собственной природой. Поэтому Три Мира — это только сознание. На Вселенной и на всех явлениях в ней лежит печать Единой Дхармы.⁴²

Учение Ма-цзу о тождественности сознания Будде и о непостижимости реальности-сознания-Будды находит воплощение в практике. В двух случаях в «Мумонкан» он дает два разных ответа на один и тот же вопрос: «Что такое Будда?». Вначале он отвечает: «Сознание — это Будда» (случай 30), а потом: «Не сознание и не Будда». В первом ответе находит выражение причастность природы Будды к реальности; поскольку это утверждение является положительным, его можно ошибочно посчитать философским заявлением. Поэтому, чтобы помочь ученику пробиться к запредельной истине, его требуется дополнить отрицательным суждением: «Не сознание и не Будда». В коане сборника «Мумонкан» Ма-цзу прибегает к метафорическому языку, типичному для сутр мудрости, хотя, как явствует из предыдущей цитаты, он также высоко ценит и «Ланкаватара-сутру».⁴³ В этом можно усмотреть и следы влияния учения о Только-сознании (т. е. Йогачара).⁴⁴ Следовательно, в многослойности языка Ма-цзу отражаются многие метафизические аспекты сутр Махаяны.

В одном из объяснений его ученик Нань-цюань Пу-юань (748—834) демонстрирует даосскую окраску взглядов своего учителя. После коана о Будде и сознании этот ученик заявляет:

В *калле* пустоты не имеется имен. Только с момента появления Будды в этом мире появились имена. Люди способны распознавать на основании внешних признаков. В Великом Дао не присутствует ничего ни священного, ни обыденного. Все имеющее имя можно ограничить. Поэтому старец из Цзянси [Ма-цзу] говорил: «Это не сознание, это не Будда, это не конкретная вещь».⁴⁵

Ма-цзу являлся одним из самых выдающихся дзэнских наставников династии Тан. Когда он пребывал уже на смертном одре, его навещил настоятель монастыря. Ма-цзу сказал ему: «Солнцеликий Будда, Луноликий Будда». Эти загадочные слова предлагаются в «Хэкиган-року» в качестве коана, и по сей день используются в дзэнской тренировке.⁴⁶ Чтобы показать источник этого выражения, Гундерт указывает на слова в седьмом разделе «Сутры об именах Будды», которая использовалась во время ритуала покаяния:

И тогда я увидел Будду, именуемого Луноликим. Срок жизни этого Будды с лунным ликом составляет всего один день и одну ночь. Потом я увидел, как мимо Почтенного с ликом луны проходит другой Будда;

его имя было Солнцеликий. Продолжительность жизни этого Будды с солнечным ликом составляет тысячу восемьсот лет.⁴⁷

Будь срок жизни Будды кратким или долгим, все равно он является безграничным. Временные обозначения, приводимые в сутре, могут объясняться типичным для буддизма пониманием извечного непостоянства эмпирического мира. В них нашло отражение и предствление о луче света Будды, проникающем с «другого берега». Однако подобные объяснения чужды духу Дзэн. Коан обретает свою глубину именно за счет непостижимости истины и человеческой теплоты, излучаемой личностью седовласого наставника Ма, который воспользовался этими образами для своего предсмертного стихотворения. На основании личного опыта просветления ему было известно, что это сознание, при всей его ограниченности, является Буддой.

Ши-тоу Си-сянь, с которого (через его малоизвестного учителя Цин-юань Син-сы) начинается вторая основная линия китайского Дзэн танского времени, является непосредственным продолжателем традиции Хуй-нэна. Ранние биографии Ши-тоу имеются в «Содосю»,⁴⁸ и в «Жизнеописаниях достойных монахов, составленных при династии Сун».⁴⁹ Обладая острым умом и чувством уверенности в себе, он с юных лет испытывал привязанность к духовной стезе. Местом его рождения называется Гаояо в Дуаньчжоу, неподалеку от Цаоци, места проживания Шестого Патриарха, которого он якобы навещал еще маленьким мальчиком. Согласно легенде, Ши-тоу присутствовал при кончине Хуй-нэна в 713 г. Уже во взрослом возрасте, в 728 г. Ши-тоу принял монашеские обеты в монастыре Рафуцзан (кит. *Лофушань*) в провинции Гуандун. Вскоре после этого он повстречал наставника Цин-юань Син-сы, который наставлял методом внезапного просветления группу учеников в провинции Цзянси. «У меня уже много двурогих животных, но одного единорога мне вполне достаточно», — произнес наставник, распознав необычайные достоинства нового ученика. Ши-тоу под руководством Цин-юаня достиг просветления и получил от него печать Дхармы, и таким образом стал третьим наследником традиции Хуй-нэна.

Достигнув просветления, Ши-тоу поселился в 742 г. в провинции Хунань. Там, согласно традиции, он построил себе на плоской скале маленькую хижину, откуда и получил имя «Каменная Голова» (кит. *Шитоу*, яп. *Сэкито*). Под этим именем он и известен в дзэнской истории. В своей одинокой хижине он провел двадцать три года, занимаясь медитацией и наставляя учеников, число которых постоянно возрастало. По настоянию учеников он впоследствии переместился в местечко Ляндуань в Таньчжоу (пров. Хунань), где возглавил новый крупный дзэнский центр. Слава о Ши-тоу распространялась по стране, и к нему начали стекаться новые ученики. Согласно неподтвержденным сведениям, он вернулся в свои любимые горы, где и провел последние годы жизни.

В «Кэйтоку дэнтороку» рассказывается, как однажды, во время проповеди перед учениками, Ши-тоу взывал к Буддам прошлого, которые передавали Дхарму. Ниже приводится основное содержание его проповеди:

Именно это сознание и есть Будда. Сознание. Будда и живые существа, совершенная мудрость и оскверняющие страсти — все это только разные наименования для одной и той же субстанции. Знайте же, что

эта субстанция не уничтожаема, и не постоянна, а ее природа не загрязнена и не чиста; знайте же, что она совершенно спокойна и представляет собой единое целое, и что в ней обыденное и святое равнозначны.

И тогда ученик по имени Дао-у спросил учителя: «Кто же получил основное учение из Цао-ци [т. е. учение Хуй-зна?]»

Учитель сказал: — Ее получил тот, кто понимает Дхарму Будды.

— А вы получили ее, учитель? — спросил Дао-у. — Я не понимаю Дхарму Будды, — ответил Ши-тоу.

— А как же быть с освобождением? — спросил другой монах.

— Кто тебя связывает? — произнес наставник.

— А как насчет Чистой Земли?

— А кто тебя загрязняет? — раздался ответ.

— А что с нирваной?

— А кто тебя поместил в сансару? — сказал Ши-тоу.⁵⁰

В последний том «Кэйтоку дэнтороку» включены два философских стихотворения, приписываемых Ши-тоу: «Сандокай» (кит. *Цань-тун-ци*), «Похвала равенству»,⁵¹ и «Соанка» (кит. *Цао-ань-го*), или «Песнь из травяной хижины». ⁵² Присутствие в «Сандокай» даосских мотивов вдохновляло последующих мыслителей в их диалектических построениях. В философских и словесных играх Ши-тоу можно обнаружить истоки системы «Пяти категорий», получившей впоследствии развитие в школе Сото.⁵³

Ма-цзу и Ши-тоу в дзэнской литературе обычно ставятся рядом как родоначальники двух основных направлений в китайском Дзэн. Они оба в равной степени пользовались известностью, хотя различались по степени таланта и темперамента. Своей популярностью Ма-цзу в значительной степени обязан спонтанности и резкости, в то время как Ши-тоу являлся тихим, пронизательным мыслителем. Бесконечный поток учеников, который стекался к основанным этими наставниками центрам, помог дзэнскому учению Шестого Патриарха превратиться в самое могучее движение средневекового китайского буддизма.

СТРАННЫЕ СЛОВА И НЕОБЫЧАЙНЫЕ ДЕЯНИЯ

Выражение «странные слова и необычайные деяния» (*кигэн кико*)⁵⁴ впервые встречающееся в «Кэйтоку дэнтороку» для характеристики стиля Ма-цзу, в полной мере приложимо к дзэнским наставникам конца династии Тан — к тем просветленным ученикам, которые странствовали по всему Китаю, чтобы распространять наследие Ма-цзу и Ши-тоу. В период расцвета и духовного подъема эти дзэнские наставники выражали невыразимое содержание своего опыта совершенно по-новому и парадоксальными поступками. Оригинальность их языка являет резкий контраст с монотонностью их содержания. Эти страстные и решительные монахи отвергали любые методы, чтобы сохранять свободу и импульсивно плыть в духовном потоке. Обладая необы-

чайным словесным даром, они обогатили религиозную лексику новыми понятиями, являющимися насмешкой над здравым смыслом и не поддающимися переводу.

Бурный, захлестывающий поток событий той эпохи воплощен в выражении «век дзэнской активности» (яп. *дзэнки-но дзидай*), в котором нашли отражение способности, творческая энергия и качество дзэнских наставников, равно как и все возрастающий динамизм дзэнского духа. Именно в это время Дзэн достиг невиданных ранее высот. Время, когда Ма-цзу и Ши-тоу распространили духовную энергию Дзэн по всему Китаю, оказалось «золотым веком Дзэн».⁵⁵

В своем описании этого периода мы остановимся только на некоторых его аспектах. Мы полагаем, что этого будет достаточно, поскольку западному читателю наиболее значительные фигуры танского времени, которым уделяется много внимания в сборниках коанов, хорошо известны по работам Д. Т. Судзуки. Ниже мы кратко остановимся на словах и деяниях некоторых, наиболее значительных наставников того времени.

Обратившись к школе Нань-цюаня, ученика Ма-цзу, мы обнаруживаем блистательного Чжао-чжоу Цзун-шэня (778—897), который «превзошел всех современников своей спонтанной, творческой изобретательностью».⁵⁶ Именно ему приписываются весьма гротескное поведение в истории «Нань-цюань убивает кота»:

Однажды монахи Восточного запа спорили по поводу кота. Схватив кота, Нань-цюань сказал: «Монахи, если вы сможете произнести дзэнское слово, то я пощажу кота. В противном случае я его убью». Ни один из монахов не смог ничего сказать, и тогда Нань-цюань разорвал кота. Вечером, когда Чжао-чжоу вернулся в монастырь, Нань-цюань поведal ему о случившемся. Чжао-чжоу снял сандалии, положил их себе на голову и вышел вон. Нань-цюань сказал: «Если бы ты тогда был здесь, то кот остался бы в живых».⁵⁷

В дзэнских сочинениях часто сообщается о парадоксальных заявлениях и странных поступках Чжао-чжоу. «Однажды монах спросил Чжао-чжоу: „Когда все тело распадается на части, остается нечто вечное, духовное. Что это?“. Учитель ответил: „Сегодня утром снова дует ветер“.⁵⁸ В другом случае монах спросил у Чжао-чжоу: „Десять тысяч дхарм возвращаются к Единственному. Куда же возвращается Единственное?“. Учитель ответил: „Когда я пребывал в Цинчжоу, то изготовил конопляную веревку, которая весила семь цзиней“.⁵⁹ Подобные ответы на метафизические вопросы были призваны продемонстрировать несоответствие любых слов для выражения реальности.

Во время другой беседы он проявляет подлинную пронизательность: «Монах спросил у Чжао-чжоу: „Если приходит бедный человек, что я должен ему дать?“. На это учитель ответил: „У него уже все есть“».⁶⁰ В том же ключе выдержан и ответ, который он дал монаху, который вопрошал его о просветлении: «Вымой свои чашки».⁶¹ Просветление можно обрести и через самые обычные действия. Вспомним, какой ответ он дал на вопрос: «Что такое Чжао-чжоу?» (Чжао-чжоу — название городка неподалеку от Пекина, где это

наставник провел последние годы своей жизни и откуда получил свое имя. Поэтому вопрос является двусмысленным). На это учитель ответил: «Восточные Ворота, Западные Ворота, Северные Ворота, Южные Ворота». В этих словах просто содержится описание маленького города, в который можно войти со всех четырех сторон. На основании подобных ответов мы можем понять уникальность данного наставника.⁶²

Если на китайский буддизм сильно повлияли его контакты с даосизмом, то взаимопроникновение двух религий достигло своего апогея в дзэнском учении при династии Тан. Вдохновляясь ощущением свободы, обретенной после сражений и конфликтов восьмого века, и убежденные в преимуществах внезапного просветления, последователи Дзэн смогли вплести естественность, изначально присущую даосизму. Чжао-чжоу соединил эту естественность с неподражаемой спонтанностью. Примером тому является история в «Мумонкан», где уловить глубокий смысл простого коана не очень просто.⁶³ Чжао-чжоу спрашивает своего учителя Нань-цюаня о Дао. Учитель отвечает: «Обыденное сознание и есть Дао». Преисполненный юношеского энтузиазма, ученик спрашивает его, как лучше всего можно достичь Дао и получает наставление: «Если ты попытаешься к нему направиться, то ты от него удалишься». На это Чжао-чжоу возражает: «Если не попытаться этого сделать, то как же мы узнаем, что такое Дао?». В ответе Нань-цюаня содержится суть, в которой совмещаются Дао и Дзэн:

Дао непричастно знанию или не-знанию. Знание является иллюзией, а незнание — незаполненностью. Если ты на самом деле достигнешь несомненного Дао, то оно будет подобно огромной пустоте, настолько оно обширно и безгранично. Как же тогда в Дао может быть верное и неверное?

«При этих словах, — завершается повествование, — Чжао-чжоу вдруг достиг просветления».

Этот коан озаглавлен «Обыденное сознание — это Дао». Относительно значения термина Дао или Путь сомнений нет. Это то же самое, что Будда и природа Будды — Абсолют. Слово *сознание* в Дзэн очень важно, и его понимание может представить некоторые трудности. Для перевода санскритского понятия *читта* используется китайский иероглиф *синь* (яп. *син*). Понятие *читта*, очень важное для буддийской философской литературы, имеет разные значения в зависимости от того, в каком контексте выступает. Поэтому в рамках философии Йогачара этот китайский иероглиф можно переводить как «сознание». Не следует недооценивать влияние на Дзэн махаянистских сутр, поскольку оно там всегда присутствует, прямо или косвенно. В то же время, дзэнские наставники не ощущали себя скованными мудростью сутр, поскольку считали, что обладают переданным им сознанием, которое не зависит от писаний и письменных знаков. Именно в таком контексте и происходили беседы между Чжао-чжоу и Нань-цюанем. Философские теории мало интересовали дзэнских наставников. Дао воспринималось ими не как абстрактный Абсолют, а как причастное к «повседневному» сознанию. «Разве не является все то, что человек делает с утра до ночи, Путем?» — вопрошает один японский дзэнский

наставник⁶⁴ Дао «лишено устремлений», находится за пределами знания и не-знания, оно «подобно огромной пустоте, обширное и безграничное». В нем буддийское просветление сливается с даосской мудростью. В коане, в котором спрашивается, обладает ли пес природой Будды, Чжао-чжоу демонстрирует уровень своего буддийского просветления трансцендентным ответом: «Му».⁶⁵ Та же самая идея присутствует и в стихотворении ко второму коану в «Хэки-ган-року»:

Подлинный Путь несложен.

Он только избегает выбора и привязанностей.⁶⁶

Для объяснения сути просветления Чжао-чжоу традиционно используется выражение «не-дualьность великого Дао» (*фуни дайдо*). Как и природа Будды, не-дualьность Дао невозможно выразить словами.

Другой типичной в дзэнской среде танского времени фигурой является Дзэ-шань Сюань-цзянь (782—865), принадлежавший к традиции Ши-тоу Си-цзяня. Он был родом с Севера, и прекрасно разбирался в буддийских сочинениях, в особенности — в учении о Совершенной Мудрости (*праджняпарамита*). Когда он узнал, что на Юге процветает дзэнское учение, его начали терзать сомнения. Не слишком ли самоуверенно отрицать учения сутр и стремиться к обретению сущности Будды, просто всматриваясь в собственную природу? Преисполненный справедливого возмущения, он отправился на Юг, чтобы положить конец этим непристойным новшествам. По дороге он повстречал старуху, которая усомнилась в ценности его доверия к сутрам и направила за советом к наставнику Лун-тан Чун-синю. И там он обрел просветленное видение мира в тот момент, когда наставник задуп перед ним свечу, и кромешный мрак окутал его. На следующий день Дзэ-шань сжег свой комментарий к «Алмазной сутре», который постоянно носил при себе в коробке.⁶⁷

Впоследствии вокруг Дзэ-шаня собрались многочисленные ученики. При наставлениях он нередко прибегал к папке. Дзэ-шань никогда не поднимался на алтарь в дзэнском зале без своего короткого посоха, которым потрясал с криком: «Если заговорите, получите тридцать ударов, если не заговорите, получите тридцать ударов!».⁶⁸ Удары палкой и крики, которые первым начал использовать Ма-цзу, приобрели для Дзэ-шаня и позднейших дзэнских наставников танского времени особое значение. Удары выполняли роль практического руководства или искусной уловки (санскр. *упайя*; яп. *хобэн*), и превратились в неотъемлемую часть Дзэн.

Дзэ-шань пользовался огромной популярностью, и у него появились многочисленные последователи. Он выразил сущность Дзэн в проникновенных словах:

Он сказал, обращаясь к собравшимся: «Когда внутри вас более ничего не осталось, не занимайтесь бесполезными поисками. Обретенное в результате бесцельных поисков не имеет ценности. Когда в вашем сознании ничего нет, и вы пребываете в без-мыслии, то тогда вы свободны и духовны, пусты и чудесны».⁶⁹

В следующих словах он описывает состояние просветленного человека:

Они не боятся ни рождения, ни смерти (сансары). Им не нужно ни достигать нирваны, ни доказывать свое просветление. Они совершенно обычные люди, которым больше нечего делать.⁷⁰

Это очередная вариация на тему о тождественности обыденного сознания и Дао, откуда открывается путь к обретению просветления в повседневной жизни.

Самыми выдающимися среди учеников Дэ-шаня были Янь-тоу Цюань-хо (828—887) и Сюэ-фэн И-цунь (822—908). Вместе со своим наставником они предстают в великолепном коане, где ученики выслушивают своего учителя, но все завершается последним словом наставника, которое подтверждает, что именно он обладает самым глубоким и пронизательным пониманием.⁷¹ К концу эпохи Тан весьма влиятельный дзэнский круг сложился вокруг Сюэ-фэна. Его ученик Чан-цин Хуй-лэн (854—932) также пользовался большим почтением, хотя его наиболее активная деятельность приходится на последующий период. У него был довольно строгий учитель, который в течение двух с половиной лет заставлял его заниматься сидячей медитацией. Испытав необычное состояние, Чан-цин воскликнул: «Сегодня я отчетливо вижу лед внутри огня».⁷² Приверженность строгим аскетическим занятиям сохранялась еще долго после Хуй-лэна. После Сюэ-фэна линия наследования переходит к школам Уммон и Хогэн, которые обе принадлежали к «Пяти Домам».

«Странные и необычные» отношения к словам и действиям в этот период ярко представлены в «насилии», к которому был особенно привержен наставник Цзюй-чжи. От своего наставника Тянь-луна он усвоил так называемый «Дзэн одного пальца». Вместо наставлений Цзюй-чжи подводил своих учеников к просветлению, просто поднимая вверх один палец. Однажды ученик попытался повторить его жест. Отвечая на вопрос одного из посетителей, он молча поднял вверх палец, как это обычно делал его учитель. Когда Цзюй-чжи об этом узнал, он ножом отрубил палец ученику. Крича от боли, ученик убежал прочь. Однако наставник потребовал ему вернуться. Когда юноша вернулся, то обнаружил, что учитель снова поднял вверх палец. В этот момент он достиг просветления и осознал, что простого подражания недостаточно. Опыт должен вырастать изнутри.⁷³

ЖИЗНЬ В МОНАСТЫРЯХ

Для всякой жизни необходимы какие-то формы, а если жизнь является подлинной, она создает для себя наиболее удобные формы. В золотой век Дзэн — в эпоху Тан — Бай-чжан сформулировал монастырские правила жизни дзэнских монахов. В Индии «платье и чаша на камне под деревом» служили обозначением скудных потребностей странствующего монаха. Однако в более суровом китайском климате и в иной моральной атмосфере столь подобной неприязнательности было уже недостаточно.⁷⁴ Поэтому еще на заре китайского Дзэн Дао-синь сформулировал некоторые правила поведения для своих пятиста учеников. В частности, предусматривалось, что они сами должны трудиться, дабы удовлетворять свои повседневные потребности. Поэтому-то

прибывший с Юга Хуй-нэн в течение восьми месяцев занимался сбором хвороста и помолом риса в монастыре пятого патриарха Хун-жэня. И он был не единственным, кто оправдывал свое пребывание в монастыре повседневным трудом. В хрониках, помимо прочего, упоминается о посадках риса, о возделывании полей и срезании побегов бамбука. Практика сбора подаяния также окончательно не исчезла. Чтобы продемонстрировать отказ от личной собственности, оно оставалось одной из духовных основ буддийского монашеского образа жизни. Во избежание всяческих обвинений в алчности монахи даже отказывались от права на владение монастырской землей.⁷⁵

Бай-чжан первым четко сформулировал правила поведения для дзэнских монахов, благодаря чему обеспечил независимость Дзэн от прочих буддийских школ. До Бай-чжана дзэнские монахи жили преимущественно в монастырях школы Винайя (яп. *Риссю*). Хотя многим из них нередко приходилось жить на особо отведенной территории этих монастырей, все они придерживались правил школы Винайя и потому оказывались под влиянием индийской школы Дхармагуптака. Основываясь на традициях Винайи в Хинаяне и Махаяне, Бай-чжан выработал применительно к Дзэн новые правила, в которых ощущается простая строгая атмосфера древней буддийской монашеской общины (*сангха*). «Чистые правила Бай-чжана» (яп. *Хякудзэ синги*; кит. *Бай-чжан цингуй*) включали основные буддийские запреты — пять предостережений: не убивать, не красть, не прелюбодействовать, не лгать и не употреблять алкогольных напитков — равно как и дополнительные предостережения против всякой приверженности к роскоши. Первоначальный текст этих правил не сохранился. В более поздней, значительно расширенной версии устава, относящейся к периоду Юань, подробно описываются все монастырские должности и церемонии в дзэнских монастырях.⁷⁶ Там также приводятся тексты молитв, восходящие к школе Чжэньянь (тантрического буддизма). Учитывая позднюю дату издания единственного сохранившегося текста, ныне невозможно установить, ощущались ли эти влияния еще при жизни Бай-чжана. Многие специфические выражения, используемые в названиях культовых дзэнских строений и ритуальных предметов, равно как и для обозначения иерархических рангов, впервые появляются только в уставе Бай-чжана.

Новый устав был принят в монастыре, который основал сам Бай-чжан, — Дайтидзюсэ-дзэндзи (кит. *Да-чжи шоушэн чаньсы*). К строениям этого монастыря, помимо зала Будды, был добавлен специальный монашеский зал (яп. *содо*).⁷⁷ В результате этого нововведения дзэнские монахи получили возможность вести «жизнь на соломенной циновке».⁷⁸ В периоды усипенной аскетической практики монахи спали на тех же соломенных циновках, на которых занимались медитацией и, в соответствии с предписанным ритуалом, принимали пищу. И стиль жизни, провозглашенный Бай-чжаном, и принципы расположения строений его монастыря стали образцами для последующих поколений. За заслуги перед дзэнской монастырской общиной он снискал себе титул: «Патриарх, который создал лес» (имеется в виду собрание учеников).

Никто иной не создал это лучше и не продемонстрировал более убедительно преимущества труда в дзэнском монастыре, чем Бай-чжан. В

его уставе особое внимание уделяется необходимости монахов трудиться. «День без работы — день без еды». Самым приятным зрелищем для него было видеть работающих монахов, и он сам остальным подавал пример. Когда монахи отобрали у стареющего Бай-чжана его садовые инструменты, дабы сберечь его последние силы, он сохранил твердость убеждений и отказался принимать пищу до тех пор, пока они не вернули ему эти орудия. В дневном распорядке монастырской жизни периоды работы для монахов были четко определены, а медитация, поклонение святыням и физический труд чередовались. Посетителя современного дзэнского монастыря поражают порядок, чистота и религиозная дисциплина. Китайские монастырские уставы не были приняты в Японии в полном объеме, а за последующие столетия в них были произведены значительные изменения, но то, что мы обнаруживаем там сейчас, во многом восходит к установлениям Бай-чжана. В остальном же, по историческим хроникам, перед нами предстает его вызывающий симпатии облик человека простого и непритязательного в словах, но доброго и благородного в устремлениях, трудолюбивого и энергичного в действиях.

Необходимость работать и принимать участие в административных делах приводили к духовной ослабленности и забвению практики медитации. Новые мирские привязанности нередко превращались в подлинные преграды на пути к просветлению. Бай-чжан понимал, насколько это опасно, и пытался им противостоять. Внутренняя свобода от всяческих привязанностей (о чем говорится во втором коане «Мумонкан», связанном с именем Бай-чжана) была излюбленной темой его наставлений.⁷⁹ «Не быть ни к чему привязанным, ни к чему не стремиться» — вот основной принцип, который он пытался внушить своим ученикам.

Когда вы забываете о хорошем и плохом, о мирской и о религиозной жизни, обо всех дхармах, и не позволяете возникнуть ни единой мысли по этому поводу, когда вы отказываетесь от тела и сознания, то обретаете полную свободу. Когда сознание подобно дереву или камню, то уже ничто нельзя будет разделить.⁸⁰

Таким образом, Бай-чжан воплотил в дзэнских правилах дух своего наставника Ма-цзу, в недрах школы которого сам получил воспитание. Благодаря этим правилам ему удалось предостеречь практикующих медитацию от скуки жизни и отрешенности, что означало бы утрату религиозной свободы.

В дзэнских хрониках и сборниках коанов упоминается и о многих других наставниках этого раннего периода. Их отличительные характеристики традиционно передаются в загадочных диалогах, которым все они были привержены. При обстоятельном рассмотрении всего этого периода потребовалось бы рассказать обо всех этих духовных наставниках. Но прежде чем завершить эту главу, следует упомянуть одного из любопытных учеников Ма-цзу по имени Да-чжу Хуй-хай, чей трактат о внезапном просветлении считается одним из важнейших сочинений в китайской буддийской литературе. После краткого ученичества у великого Ма-цзу Да-чжу Хуй-хай вернулся в свой родной город Юэчжоу, чтобы там ухаживать за своим первым учителем, страдающим

от старческой немощи. Именно там он закончил свою рукопись о внезапном просветлении и послал ее Ма-цзу, который прочел ее с восторгом и даже воскликнул: «В Юэчжоу имеется подлинная жемчужина, совершенное и яркое сияние которой беспрепятственно проникает повсюду».⁸¹ Впоследствии Хуй-хай получил известность под именем Да-чжу («большая жемчужина»). Его трактат «Дунь-у жу-дао яомэнь лунь» впервые был издан Дао-се в 1373 г. Уходя корнями в философию Махаяны, это сочинение наполнено концепциями и цитатами из буддийских сочинений. Благодаря ему Да-чжу Хуй-хай прочно завоевал себе место в истории Дзэн.

Движение китайского Дзэн в период Тан можно причислить к самым поразительным явлениям в истории религии. Смещение буддийских и даосских элементов явилось уникальным и обогащающим. Последователи Дзэн сжигали изображения Будд и сутры, смеялись в лицо вопрошающим или внезапно кричали на них, а также вытворяли всяческие нелепицы. Хотя нередко они могли вести себя по-идиотски и быть совершенно нищими, в освобождающей энергии просветления они ощущали себя подлинными царями. Они не ведали страха, поскольку ничего не желали и им было нечего терять. Адаптация индийского учения буддизма к китайской действительности совершилась; индийская метафизика соединилась с китайским образом мысли и была приспособлена к китайским лингвистическим моделям. Ежедневно в дзэнских храмах творились странные вещи, но при этом само движение вполне уживалось в рамках буддизма. На первый взгляд, некоторые иконокластические поступки могли казаться безумными, но сожжение изображений Будды или сутр не означало оскорбления святого человека из рода Шакья или его учения. На самом деле даже сам термин *иконоклазм* не вполне применим к тому, с чем мы имеем дело. Дзэнские монахи не были яркими фанатиками, которые только и занимались, что истреблением изображений и священных текстов. Скорей всего, они участвовали в легкомысленной игре, в основе которой лежал их личный опыт и который символизировал их невообразимую свободу. Когда опьянение от игры проходило, они снова собирались перед изображением Будды, чтобы читать там сутры.

Всюду, где дзэнские наставники были готовы наставлять, они встречали безоговорочный отклик со стороны учеников, какими бы резкими ни были их методы. Наставники и ученики говорили и действовали, как это и подобает религиозным людям, занимающимися поисками пути к Абсолюту, к высшей и окончательной истине. Учение Линь-цзи, о котором пойдет речь в следующей главе, может считаться кульминацией дзэнского движения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Об этом и последующих процессах см. «Сёки», с. 215—16.
2. Цит. по «Сёки», с. 216. Эта эпитафия включена в антологию «Цюань Тан взнь», гл. 587, XII, с. 7535.
3. «Сёки», с. 216, 218 (прим. 8); ср. с. 173.
4. См. собрание речений Гуй-шаня Лин-ю, Т. 1989, т. 47, с. 580b.с. О патриаршем Дзэн см. первую часть гл. 4 у Янагида («Сёки», с. 213—18). Термин *татхагата-дхьяна*

(яп. *нэрай-дзэн*) был, очевидно, заимствован из «Ланкаватара-сутры». Однако Янагида придерживается мнения, что в основе утверждений о связи между Дзэн Бодхидхармы и *нэрай-дзэн* лежат ложные предпосылки («Сёки», с. 317, прим. 1). По-видимому, Шэнь-хуй первым провозгласил тезис о равнозначности медитации Бодхидхармы и *татагата-дхьяна* в «Ланкаватара-сутре», чтобы объявить Бодхидхарму патриархом *нерайдзэн*, что он объясняет с позиций учения о Совершенном Просветлении (см. ниже прим. 7).

5. «Сёки», с. 106; ср. с. 103ff и 452. Также см. «Тюгоку дзэнсюси», с. 46.
6. J. Gernet. *Entretiens du Maître de Dhyāna Chen-houeï du Ho-tso*, с. 82—83; также см. «Сёки», с. 104.
7. Цит. по «Сёки», с. 451; ср. Gernet. *Entretiens*, с. 55—56.
8. См. «Сёки», с. 214.
9. «Сёки», с. 491; ср. с. 41.
10. «Сёки», с. 215 (см. выше прим. 62 к гл. 8).
11. См. выше цитату в прим. 4. Это довольно типичное высказывание часто приводится в дзэнской литературе. Например, см. «Кэйтоку дэнтороку», Т. 2076, т. 51, с. 283b.
12. См. выше раздел о Северной Школе в гл. 7.
13. «Сёки», с. 110; см. там раздел о Южной школе («Нансю то ва нани ка») в гл. 3, с. 117—27.
14. «Сёки», с. 117ff.
15. Такой позиции придерживается Янагида. О Цзин-цзюэ и «Хронике наставников Ланкаватары» см. выше главу 7.
16. Т. 2060, т. 20, с. 666b; см. «Сёки», с. 118—19.
17. «Сёки», с. 120.
18. «Сёки», с. 122.
19. О связи между «Южной школой» и учением о Мудрости см. «Сёки», с. 119—25.
20. Об этом говорится в «Юань-цзюэ цзин да-шу чао» (яп. *Энгакугё дайсёсё*; Z, I, 14.3, с. 277b—280a); краткое изложение приводит Yampolsky, с. 46—47.
21. Ямпольски называет школу Чжи-сяня «школой в Сычуани» (Yampolsky, с. 46). Подробно об этой школе говорится в «Рэкидай хобоки» (см. выше прим. 32 к гл. 8).
22. Янагида предлагает еще одну возможную генеалогию Цзун-ми, согласно которой, он был связан не со знаменитым Шэнь-хуем из школы Хэцзэ, а с другим буддийским монахом с таким же именем. Сам же Цзун-ми возводил свою традицию к знаменитому ученику Хуй-нэна. См. «Сёки», с. 336. О связи элементов Дзэн и Кэгон в учении Цзун-ми см. с. 426ff, 456.
23. См. его краткую биографию в *Zen Dust*, с. 266—68. Ранние его биографии появляются в «Со косодэн» (Т. 2061, т. 50, с. 762b—753b) и «Содосю» (см. выше, прим. 11 и 81 к гл. 8).
24. Еще один коан, связанный с именем наставника Чжуня — случай 17 в «Мумонкан».
25. Цит. по переводу K. Sekida. *Two Zen Classics*, с. 194.
26. См. подробные и обстоятельные объяснения этого случая в *Vi-yān-lu I*, с. 333ff.
27. Цит. по: *Vi-yān-lu I*, с. 326.

28. Т. 2014; также см. последнюю главу «Кэйтоку дэнтороку», Т. 2076, т. 51, с. 460a—461b. Вольный перевод на немецкий с комментариями был опубликован в книге: S. Ohasama & A. Faust. *Zen: der lebendige Buddhismus in Japan*, с. 71—91; также см. английский перевод Д. Т. Судзуки в *Manual of Zen Buddhism*, с. 106—21, и более точный перевод с предисловием и комментариями В. Либентала в *MS. vol. 6* (1941), с. 1—39. Еще один английский перевод опубликован в книге Luk, Charles (Lu K'uan Yü). *Ch'an and Zen Teachings*, с. 103—45.

29. «Сёки», с. 466. Выражение «Наивысшая Колесница», на которое претендует Дзэн, предполагает снятие оппозиций между «Большой» и «Малой» Колесницами.

30. «Со косодэн», Т. 2061, т. 50, с. 764a (биография Ши-тоу). Этот отрывок также включен в «Кэйтоку дэнтороку» (т. 6).

31. В этом замысловатом пророчестве упоминается несколько известных имен из ранней истории Дзэн, в том числе имена Ма-цзу и Ши-тоу. См. «Содосю», цит. в «Сёки», с. 568ff; см. английский перевод в книге J. C. H. Wu. *The Golden Age of Zen*. Taipei, 1967, с. 91.

32. См. mimeографическое издание (Киото, б.г.), т. 4, с. 33—44.

33. Т. 2061, т. 50, с. 766a—с. Хроника «Со косодэн» была составлена Цан-нином (919—1001) и является важным историческим источником, в котором содержатся биографии 532 буддийских монахов и упоминается еще 125.

34. «Со косодэн», Т. 2061, т. 50, с. 766a. Я следую японскому переводу Янагиды («Сёки», с. 336).

35. «Сёки», с. 337.

36. «Энгакугё дайсёсё»; см. «Сёки», с. 338. У-сян и Ма-цзу стоят рядом в списке, приводимом в «Кэйтоку дэнтороку».

37. «Сёки», с. 337. Эпитафия Чуань Дэ-юя также включена в антологию «Цюань Тан вэнь», гл. 501, т. XI, с. 6466—67.

38. Цзун-ми приводит другую линию наследования; Янагида («Сёки», с. 283—84) считает сведения «Рэкидай хобоки» более надежными.

39. «Кэйтоку дэнтороку» (гл. 6), Т. 2076, т. 51, с. 245с.

40. «Кэйтоку дэнтороку» (гл. 5), Т. 2076, т. 51, с. 240с.

41. Цит. по «Сёки», с. 410.

42. «Кэйтоку дэнтороку» (гл. 6), Т. 2076, т. 51, с. 246a.

43. Основываясь на «Ланкаватара-сутре», Ма-цзу «превращает дух слов Будды в учение и отсутствие ворот во врата Дхармы», таким образом, используя эту сутру совершенно необычным образом. См. «Сёки», с. 408, 410.

44. См. выше (прим. 42) цитату о тождественности Трех Миров с сознанием, а вселенной с Единой Дхармой. Это не согласуется с известным случаем 73 в «Хэкиган-року», где монах спрашивает Ма-цзу: «Оставаясь независимым от четырех предположений и выходя за пределы ста отрицаний, скажите мне откровенно, в чем состоит смысл прихода Бодхидхармы с запада». Ма-цзу отвечает в манере, типичной для дзэнских коанов: «У Цана голова седая, у Хая голова черная». Это высказывание о «черной» и «белой» головах двух монахов относится к жемчужинам дзэнской литературы.

45. Собрание речений дзэнского наставника Нань-цзюань Пу-юаня содержится в «Косонсюко горюку» (кит. *Лу-цзунь-су юйлу*), составленном при династии Сун наставником Цзюэ-синем.

46. По мнению Гундерта, эта беседа, представленная в случае 3, произошла в последние дни жизни Ма-цзу. См. *Vi-yān-lu I*, с. 95.
47. *Vi-yān-lu I*, с. 97. См. подробный разбор Гундертом этого случая и стихотворения к нему (с. 95—101).
48. Т.1, с. 147—55 (см. выше прим. 32).
49. Т. 2061, т. 50, с. 763с—764а. Краткая биография Ши-тоу приводится в *Zen Dust*, с. 301—02.
50. «Кэйтоку дэнтороку» (гл. 14), Т. 2076, т. 51, с. 309b. Английский перевод этой истории приводится в *Zen Dust*, с. 301—02.
51. «Кэйтоку дэнтороку» (гл. 30), Т. 2076, т. 51, с. 459b.
52. «Кэйтоку дэнтороку» (гл. 30), Т. 2076, т. 51, с. 461с.
53. См. *Zen Dust*, с. 302. О «пяти рангах» см. ниже в гл. 11. Эти две философские поэмы являются свидетельствами любви Ши-тоу к горному одиночеству. В «Сандокай» он называет Будду «Великим Отшельником» (*дайсэн*). В линии Ши-тоу было создано еще два поэтических произведения. Первое из них — «Ракудока» («Песня о радостном Пути») было написано Дао-у Юань-чжи (769—835), учеником Юэ-шань Вэй-яня (751—834), унаследовавшего Дхарму от Ши-тоу. Термином *ракудока* обозначается специфический жанр дзэнской поэзии. Кроме того, в этих же кругах были сочинены и получили распространение стихотворения «Хокё дзаммай-ка» («Песня о самадхи драгоценного зеркала»). Эти стихотворения связаны с именем Юнь-яня Тан-шэна (780—841), еще одного ученика Юэ-шаня, линия которого ведет к основателям школы Сото (кит. *Цаодун*). См. «Тюгоку дзэнсюси», с. 60—61. Представители линии Ши-тоу отдавали предпочтение одиночеству и горному отшельничеству. Янагида видит в этом характерную особенность данной школы, противопоставляя ее школе Ма-цзу, в которой сформировался идеал жизни в монастырской общине (Бай-чжан); см. «Тюгоку дзэнсюси», с. 60—61; «Сёки», с. 480—81.
54. См. *The Development of Chinese Zen*, с. 10, 53.
55. Я заимствую меткое определение эпохи Тан как «золотого века Дзэн» у Рут Ф. Сасаки (*The Development of Chinese Zen*, с. 3).
56. «Собрание высказываний Чжао-чжоу» (яп. *Дзёсю Синсай-дзэндзи гороку*, или просто *Дзёсю-року*) в двух томах (время составления неизвестно) включено в «Косонсюку гороку» (см. выше прим. 45). Сборник предваряется его краткой биографией. См. *Zen Dust*, с. 344.
57. «Мумонкан», случай 7.
58. Из собрания высказываний Чжао-чжоу; см. *The Development of Chinese Zen*, с. 12, 59.
59. *The Development of Chinese Zen*, с. 12, 60.
60. *The Development of Chinese Zen*, с. 12, 61.
61. «Мумонкан», случай 7; Shibayama. *Zen Comments on the Mumonkan*. New York, 1974, с. 67.
62. «Хэкиган-року», случай 9; Sekida. *Two Zen Classics*, с. 192. Об этом случае, который носит название «Четверо ворот Чжао-чжоу», см. *Vi-yān-lu I*, с. 199—209.
63. Случай 19; Shibayama. *Zen Comments on the Mumonkan*, с. 140; Dumoulin. *Development of Chinese Zen*, с. 84—86.
64. См. Ясутани Хакуун. «Дзэн-но синдзуй — Мумонкан», комментарий к «Мумонкан» (Токио, 1965, с. 145).

65. «Мумонкан», случай 1.
66. Sekida. *Two Zen Classics*, с. 150.
67. «Мумонкан», случай 28.
68. «Гото Эгэн» (т. 7); см. *The Development of Chinese Zen*, с. 8, 47.
69. «Рэнто ээ»; см. *The Development of Chinese Zen*, с. 8—9, 48.
70. *The Development of Chinese Zen*, с. 9, 49.
71. «Мумонкан», случай 13.
72. Цит. по его биографии в *Zen Dust*, с. 291—94.
73. «Мумонкан», случай 3.
74. См. статью Накамура Хадзимэ. «Дзэн-ни окэру сэйсан то кинро-но мондай» [Вопрос производства и рабочей силы в Дзэн] — *Дзб*, 1 (1955), с. 27—35, 1—17.
75. Накамура усматривает иронию в том, что именно китайские дзэнские монахи, которые особенно активно выступали против всяческих форм организации, вели производительную, социально активную жизнь в совместном общинном труде. Он дает высокую оценку монашеской жизни и отвергает моральные предписания ранних монастырских уставов, запрещавших заниматься земледелием, рассматривая подобную деятельность как дзэнскую практику. См. Накамура Хадзимэ. «Дзэн-ни окэру сэйсан то кинро-но мондай», с. 33ff.
76. Т. 2025, т. 48. О Бай-чжане см. предисловие к переводу: Yi T'ao-t'ien. *Records of the Life of Chan Master Pai-chang Huai-hai*, — *ЕВ*, 8 (1975), с. 42—73. О раннем издании правил Бай-чжана упоминается в эпитафии, которую составил для него Чэнь Сюй (там же, с. 42—43). В «Кэйтоку дэнтороку» (гл. 6) содержится замечание Бай-чжана о том, что он не намеревался в своих правилах отходить от традиционных уставов Махаяны или Хинаяны, и не пытался придумывать ничего совершенно нового, а стремился только сохранить дух прошлого. См. Т. 2076, т. 51, с. 251а, цит. по «Тюгоку дзэнсюси», с. 59—60.
77. Вполне возможно, что первым зал Дхармы построил еще Хуй-чжун (683—769), шестой наследник школы Бычьей Головы, хотя он и не вполне был таким, как монашеский зал или зал для медитации, известные нам в дзэнской традиции. См. «Сёки», с. 480ff. и соответствующие примечания. За монашеским залом наблюдал старший, благочестивый монах (яп. *тёро*), которого ученики воспринимали как «живого Будду». См. «Тюгоку дзэнсюси», с. 60.
78. См. D. T. Suzuki. *The Training of the Zen Buddhist Monk*. New York, 1965, и более недавнюю публикацию E. Nishimura. *Unsui: A Diary of Zen Monastic Life*. Honolulu, 1973.
79. В этом случае рассматривается проблема о том, связан ли тот, кто достиг просветления, законом причин и следствий. Один настоятель монастыря дал в свое время отрицательный ответ на этот вопрос, за что был обречен на пятьсот лет перерождению в лиса. Бай-чжан сказал этому бывшему монаху, который, хотя и был лисом, продолжал в обличье старика посещать монашеские собрания, что невозможно избежать закона причинности. От этих слов старик достиг просветления и избавился от существования в лисьем обличье. Два противоположных ответа на вопрос о законе причинности: «Не подвластен» и «невозможно избежать» в объяснении дзэнского наставника представляют собой два аспекта реальности. Тот, кто истинно просветлен, даже если он и не подвержен действию закона кармы, живет свободно в меняющемся мире по закону кармы. См. объяснения в моем немецком переводе этого коана, с. 40—44.

80. «Кэйтоку дэнтороку» (гл. 6), Т. 2076, т. 51, с. 250а. Самое важное из существующих собраний бесед Бай-чжана «Хякудзё короку», включено в кн. 3 «Записей Четырех Домов» (см. ниже, прим 2 к гл. 10). И Тао-тянь приводит список сборников, в которых содержится материал о Бай-чжане и предлагает английский перевод некоторых из этих текстов (Yi Tao-t'ien. Records of the Life of Ch'an Master Pai-chang Hui-hai, с. 44—45). В этой работе Бай-чжан называется «религиозным гением» (с. 46), который, вместе с «двумя выдающимися учениками», Си-тан Чжи-цаном и Нань-цюань Пу-юанем, составлял ядро окружения Ма-цзу (с. 47). И Тао-тянь также приводит перевод текста, в котором Бай-чжан предстает как наследник Дхармы Ма-цзу. Это не противоречит принципу отношений *тэссон* (см. прим. 1 к след. главе). И Тао-тянь цитирует многочисленные тексты, подтверждающие, какой яркой личностью был Бай-чжан.

81. Цит. по Zen Dust, с. 414. О трактате «Принципы вступления в Дао через внезапное просветление» (яп. *Тонго нюдо ёмон-рон*), равно как более подробные биографические сведения о Да-чжу Хуай-хае и описание его сочинения см. с. 418ff. Также см. английский перевод: Blofeld, John. The Zen Teaching of Hui-hai on Sudden Illumination. London, 1962.

ПРЕДШЕСТВЕННИКИ ТРАДИЦИИ

Ведущими представителями школы Дзэн после Хуй-нэна являются Ма-цзу, Бай-чжан, Хуан-бо Си-юнь (ум. 850 г.) и Линь-цзи И-сюань (ум. 866 г.). Эти четыре наставника были связаны между собой отношениями «учитель-ученик», и через них мы сможем лучше понять суть «патриаршьяго Дзэн»: принципы передачи сознания Будды без письменных сочинений и внезапного просветления, достигаемого через всматривание в свою природу, чтобы стать Буддой. В дзэнской литературе обычно четыре поколения от Ма-цзу через Бай-чжана и Хуан-бо до Линь-цзи рассматриваются как единое направление. В лице этих наставников принесенный в Китай Бодхидхармой и окончательно оформившийся при Хуй-нэне Дзэн достиг одновременно своей высшей точки развития и максимальной зрелости.¹

Как уже отмечалось, решающие события в дзэнской истории происходили параллельно с важными общественно-политическими переменами. В середине восьмого века, после того, как индийская религия превратилась в чисто китайскую, появился «новый буддизм». Хотя эта тенденция распространяется на весь Дзэн после Хуй-нэна, особенно отчетливо она проявилась в пини, восходящей к Линь-цзи. Эти четыре поколения дзэнских наставников представлены в литературе «сборниками речений» (яп. *гороку*), жанром, в котором особенно отчетливо проявляется типично китайский характер «патриаршьяго Дзэн». В этих собраниях текстов, включающих истории, беседы и высказывания, индийское духовное наследие выражено на повседневном китайском языке. Впрочем, парадоксы и диалектика сутр Мудрости в них сохранились, но теперь передача истины происходила не при помощи того, что можно было бы представить, а при помощи того, что можно было бы ухватить ощутимо и материально. Собрания речений Ма-цзу, Бай-чжана, Хуан-бо и Линь-цзи были сведены в один том под названием «Собрание четырех домов» (яп. *Сикэ гороку*; кит. *Сыцзя юйлу*), известный и под другим названием «Собрание четырех домов Ма-цзу» (яп. *Басо сикэроку*; кит. *Ма-цзу сыцзялу*).² Сам факт появления такого сочинения свидетельствует о большой близости этих четырех представителей одной линии. Бай-чжан провозгласил золотое правило, которое прошло испытание временем и сохранилось в дзэнской традиции: «У того, кто обладает таким же пониманием, как его учитель, есть только половина силы учителя. Только тот, кто своим пониманием превосходит учителя, достоин стать его наследником».³ Дзэн настаивает на развитии природных способностей человека. Разумеется, не на всех этапах становления Дзэн этому фактору придавали такое же значение. В дзэнской истории, как и в истории вообще, наблюдались свои подъемы и спады. Однако четыре поколения наставников, чья деятельность приходится на самый

великий период в истории китайского Дзэн, являют собой прекрасный пример того, что на самом деле означает передача сознания в Дзэн и чего при помощи этого можно достичь.

Эти четыре поколения связаны между собой не только внешними отношениями «учитель—ученик», но и глубоким духовным родством. Для Ма—цзу выражением этого родства служил его громоподобный крик «Хэ!», который был усвоен последующими поколениями и сохранился в традиции. Бай—чжан рассказывал своему ученику Хуан—бо о том, что звуковой взрыв учителя настолько потряс его и ошеломил, что он на три дня оглох.⁴ Хуан—бо передал этот метод ошеломления своему ученику Линь—цзи, в школе которого продолжали раздаваться громкие крики. Независимо от того, как он произносится, этот крик символизирует собой непрерывную линию наследования до Линь—цзи и его школы.

Последователи патриаршьяго Дзэн считали себя просто принадлежащими к школе Дзэн. Все четыре вышеупомянутых наставника именно так обозначали ведущий к внезапному просветлению путь медитации, которому они следовали, и были убеждены, что он представляет собой традицию передачи сознания Будды, которую принес в Среднюю Империю Бодхидхарма. Для великого наставника Ма—цзу важнее всего были слова и сознание Будды. Наследник его Дхармы — Бай—чжан — настаивал на сохранении этой традиции, для чего выработал принципы религиозной жизни общины. Под его руководством Хуан—бо достиг глубокого понимания реальности, благодаря чему смог привести к просветлению своего ученика Линь—цзи. В лице Линь—цзи китайский Дзэн достиг апогея.

ИЗ ЖИЗНИ ЛИНЬ-ЦЗИ

В дзэнской биографической литературе существуют многочисленные свидетельства о жизни и деятельности Линь—цзи.⁵ Небольшой томик «избранных речений» или «бесед» дзэнского наставника Линь—цзи Хуй—чжао из Хуйчжоу (яп. *Тиндзю Риндзай Эсё дзэндзи гороку*, кит. *Чжэньчжоу Линь—цзи Хуй—чжао чаньши юйлу*) считается одним из классических образцов дзэнской литературы и более того — одним из лучших произведений мировой религиозной литературы. Нам не известны ни дата, ни подлинный текст первого издания. Более позднее, переработанное издание было подготовлено монахом Юань—цзюэ Цзун—янем; оно предваряется предисловием придворного Ма Фана, датированным 1120 г. Очевидно, именно в это время было подготовлено новое издание; в этой форме сочинение и сохранилось в буддийской традиции. На титуле его составителем назван ученик Сань—шэн Хуй—жань, хотя он более нигде не упоминается в биографии Линь—цзи. Нет уверенности, что именно он записал беседы Линь—цзи. Нам не известны и обстоятельства, в которых возникла первая версия.⁶ Самый ранний и полный текст «Риндзай—року», содержится в хронике «Тэнсё короку» (кит. *Тянь—шэн гуан дэнлу*, 1036 г.), одной из пяти основных хроник сунского времени. Версия 1120 года, значительно отличающаяся от раннего текста, содержит восемь добавлений, и структура

полностью видоизменена, в результате чего сочинение приняло совершенно иной характер.⁷ Если ранняя версия является, скорее, биографической, то последующая, видоизмененная версия напоминает «избранные речения» сунского времени. Во время подготовки позднейшего издания школа Риндзай пребывала на стадии наивысшего расцвета, и произведенные изменения отражают тенденции того времени.

Это сочинение делится на три части разной длины. Часть 1 — «Беседы» — является самой большой и включает беседы и высказывания (яп. *гороку*). Этот раздел начинается проповедью Линь—цзи с алтаря в зале Дхармы в присутствии Вана — правителя округа. Далее следуют сцены в форме вопросов и ответов, завершающиеся более пространными объяснениями. Часть 2 — «Критические испытания» (яп. *камбэн*) — состоит из вопросов и ответов (за исключением разд. 1 и 23), целью которых является постижение подлинной реальности. Часть 3 — «Записки о странствиях» (*анроку*) — начинается с рассказа о просветлении Линь—цзи и завершается «мемориальной надписью» (*токи*) или «краткой биографией» (*рякудэн*), которая является позднейшим добавлением Цзун—яня.

В первых строках мемориальной надписи содержатся некоторые основные, исторически достоверные сведения из жизни Линь—цзи. Текст открывается следующими словами:⁸

Наставник был известен под именем И—сюань. Родом он был из Наньхуа в провинции Цао. Его родовое имя — Син. Еще ребенком он проявлял необычайные способности, а когда подросток, то славился своей сыновней почитательностью. После того, как он обрил голову и принял полные монашеские обеты, он посещал залы для проповедей. Он освоил правила Винаи и усердно изучал сутры и шастры.

Вдруг однажды он произнес со вздохом: «Это лишь предписания для спасения мира, но не принцип передачи вне письменных источников». Тогда он сменил платье и отправился в странствие. («Записи о странствиях», разд. 22).

В типично монашеской манере и в стереотипных выражениях в тексте превозносятся таланты и достоинства юного Линь—цзи. Нет ничего удивительного, что он приобщился к монастырской жизни в раннем возрасте. Только позже ему станет ясно, что на самом деле означает его «устремленность к бездомности». В своих беседах он неустанно говорит об «истинной бездомности» буддийского монаха, которая достигается в результате отказа от всего и забвения всяческих привязанностей. Окончательно последствия его решения вступить в монастырь стали ясны юноше только после того, как он предпринял первые шаги на пути к просветлению. Для своих слушателей он поясняет, какие стадии ему пришлось для этого пройти:

Посмотрите, например, на меня! В былые дни я был привержен изучению правил Винаи, а также окупался в сутры и шастры. Потом же, когда я понял, что это только лекарства для спасения и письменное изложение учений, я раз и навсегда их отбросил, и в поисках Пути занимался медитацией. Еще позже я повстречал великих наставников.

Именно тогда, когда проявился мой Глаз Дхармы, я научился распознавать всех учителей на свете и отличать ложных от истинных. Я понял это не с того момента, когда был рожден матерью, а только после утомительных изысканий и тягостной воздержанности в одно мгновение познал себя («Беседы», разд. 18).

Главными дзэнскими наставниками Линь-цзи были Хуан-бо и Да-юй. Янагида считает, что Линь-цзи впервые повстречался с Хуан-бо между 836 и 841 г., когда ему было 26 лет.⁹ Точная дата рождения Линь-цзи не известна, но она приходится на период между 810 и 815 г. Если, в соответствии с обычаями своего времени, он вступил в монастырь в возрасте 20 лет, то расчеты Янагиды могут считаться правильными. В то время Хуан-бо Си-юнь проживал в монастыре Дайандзи (кит. *Дааньсы*) в столице провинции Хунчжоу. Впоследствии высокопоставленный чиновник Пэй Сю (797—870), страстный почитатель и ревностный ученик Хуан-бо, построил для своего наставника монастырь в западной части провинции Хунчжоу на горе Хуанбо, что и стало самым известным именем этого наставника.¹⁰ В традиции ошибочно стало считаться, что именно там Линь-цзи обрел великое просветление. Неподдалеку от этого монастыря в обители проживал и Да-юй.

Сохранилось две версии о просветлении Линь-цзи. Более драматическая, и к тому же, освященная традицией, присутствует в «Риндзай-року».¹¹ Иная версия предлагается в «Содосю». Согласно «Риндзай-року», это событие произошло в три этапа и в трех разных местах, что подтверждается и приводимым ниже переводом:

(1) Когда Линь-цзи был одним из членов монашеского собрания при Хуан-бо, действия его были простыми и прямыми. Старший монах хвалил его: «Хотя он и юный, но отличается от других монахов». После этого он спросил: — *Шанцзо*, сколько времени ты уже здесь?

— Три года, — ответил Линь-цзи.

— Ты уже когда-нибудь просил о наставлениях?

— Нет, я никогда не просил о наставлениях. Я не знаю, о чем спрашивать, — ответил Линь-цзи.

— Почему бы тебе просто не спросить главного *хэшана* этого храма о том, что представляет собой основной принцип Будды-дхармы? — сказал старший монах.

Линь-цзи пошел и спросил об этом. Он не успел закончить своих слов, как Хуан-бо его ударил. Когда Линь-цзи вернулся, старший монах спросил его: — Ну, и как дела с твоим вопросом?

— Я не успел договорить, как учитель меня ударил. Я ничего не понял, — сказал Линь-цзи.

— Тогда иди и спроси его еще раз, — сказал старший монах.

Линь-цзи пошел и задал вопрос, и снова Хуан-бо его ударил. Линь-цзи трижды задавал этот вопрос, и три раза получал удары.

Вернувшись, Линь-цзи сказал старшему монаху: — С вашей стороны было так любезно послать меня задать вопрос учителю. Я трижды его спрашивал, и он трижды меня бил. Я сожалею, что какие-то преграды

моей прошлой кармы помешали мне понять глубокий смысл его наставления. Я должен на некоторое время уйти из монастыря.

Старший монах сказал: — Если ты уходишь, то должен вначале попроситься с наставником. — Линь-цзи низко поклонился и удалился.

Старший монах раньше него отправился в покои учителя и сказал: — Молодой человек вопрошал вас, являетесь ли вы человеком Дхармы. Если он придет с вами попрощаться, отнеситесь к нему надлежащим образом. В будущем, накопив опыт, он, несомненно, превратится в большое дерево, которое будет дарить прохладу людям этого мира.

Линь-цзи пришел попрощаться. Хуан-бо сказал: — Единственное место, куда тебе надо идти, это обитель Да-юя возле реки в Гаоани. Он, несомненно, все тебе объяснит.

(2) Линь-цзи прибыл в храм к Да-юю. Тот сказал: — Откуда ты пришел?

— Я пришел от Хуан-бо, — ответил Линь-цзи.

— Что должен был сказать Хуан-бо? — спросил Да-юй.

— Я трижды спрашивал его о буддийской Дхарме, а он меня трижды ударил. Не знаю, совершил я промах или нет?

— Хуан-бо такая великодушная бабушка, что он совершенно утомил себя твоими заботами! — воскликнул Да-юй. — А теперь ты еще явился сюда, чтобы спрашивать, совершил ты промах или нет!

При этих словах Линь-цзи достиг великого просветления. — В буддийской Дхарме Хуан-бо нет ничего особого! — вскричал он.

Тогда Да-юй схватил Линь-цзи и сказал: — Ах ты, черенок! Ты только что спрашивал, совершил ты промах или нет, а теперь говоришь: «В буддийской Дхарме Хуан-бо нет ничего особого!». Что же такое ты увидел? Говори же, говори!

Линь-цзи трижды пнул Да-юя под ребра. Отшвырнув его в сторону, Да-юй произнес: — Твой учитель — Хуан-бо. Меня это не касается.

(3) Линь-цзи покинул Да-юя и вернулся к Хуан-бо. Когда Хуан-бо его увидел, он сказал: — Что за тип! Приходит и уходит, приходит и уходит. Когда же это кончится?

— А все это благодаря твоей бабушкиной заботе, — сказал Линь-цзи, преподнес обычный подарок и застыл в ожидании.

— Где ты был? — спросил Хуан-бо.

— Недавно вы удостоили меня чести направить к Да-юю, — сказал Линь-цзи.

— А что тебе сказал Да-юй?

Тогда Линь-цзи рассказал все, что с ним произошло. Хуан-бо сказал: — Как мне хотелось бы поймать этого парня и задать ему хорошую взбучку!

— Почему вы говорите «хотелось бы»? Так получите же! — сказал Линь-цзи и тотчас же отвесил Хуан-бо затрещину.

— Ты безумец! — вскричал Хуан-бо. — Вернулся и дергаешь тигра за усы.

Линь-ци издал крик

— Послушник, уведи отсюда этого безумца в монашеский зал, — сказал Хуан-бо.

Хотя повествование о великом просветлении Линь-ци украшено дополнительными деталями и стилизовано для использования в качестве коана, оно является одним из самых известных случаев просветления в истории Дзэн. На первой стадии повторные неудачи Линь-ци превращают его сомнение в мучительное отчаяние. Кажется, что нет никакого выхода. Что бы он ни делал, за все он получает одни удары. Несомненно, никакие слова не могут дать ответа на вопрос о природе бытия. На втором этапе внезапно прорывается ответ. От довольно незначительного замечания Да-юя Линь-ци испытывает великое просветление. На третьей стадии в типично дзэнской манере Хуан-бо проверяет его состояние, пытаясь ущемить Линь-ци. И тогда в полную меру проявляется его личный опыт: Линь-ци сам наносит удар и издает крик. В последующие годы он неоднократно будет применять этот самый прием к своим ученикам.

Далее в «Риндзай-року» приводится беседа между Гуй-шанем Линь-ци (771—853) и Ян-шанем Хуй-ци (807—883), из которой ясно, почему эти два наставника связаны с просветлением Линь-ци:

Потом Гуй-шань, рассказав о происшедшем Ян-шаню, спросил: — А в этом случае Линь-ци получил помощь от Да-юя или от Хуан-бо?

— Он не только уселся тигру на шею, но и подергал его за хвост, — ответил Ян-шань.¹²

Смысл загадочного замечания Ян-шаня состоит в том, что Линь-ци сумел усвоить дух учений обоих наставников. Благодаря этому становится ясно, почему Да-юй, получив три удара под ребра от ученика, которому он только что помог достичь просветления, тотчас же отсылает его прочь: «Твой учитель — Хуан-бо. Меня это не касается». Современный японский дзэнский наставник Омори Согэн дает Да-юю высокую оценку за то, что он не объявил просветленного ученика своим, а отправил к первому учителю.¹³ Во всяком случае, Линь-ци оставался учеником Хуан-бо и стал его наследником Дхармы. Для последующих поколений школы Риндзай связь между Хуан-бо и Линь-ци важна для понимания истории их школы.

Совсем иная, менее драматическая версия просветления Линь-ци содержится в «Содосю»,¹⁴ где рассказывается, как Линь-ци отправился навещать Да-юя в его обители после значительно более общих и мягких рекомендаций Хуан-бо. Ночью Линь-ци продемонстрировал свое глубокое знание сутр, но на следующее утро наставник выгнал его вон пинками. Хуан-бо выслушал сообщение Линь-ци о его личном опыте и посоветовал прийти в другой раз и попытаться снова. Да-юй приветствовал ученика словами: «Значит, тебе не стыдно за содеянное? Почему ты вернулся?». При этих словах Да-юй схватился за посох. Один из особенно болезненных ударов вдруг привел

Линь-ци к просветлению, но наставник не заметил перемены, происшедшей с учеником и вышвырнул его за дверь. Линь-ци отправился к Хуан-бо, чтобы рассказать о случившемся. Через десять дней он вернулся к Да-юю; тот уже собирался его ударить, но тут Линь-ци вырвал у него посох и принялся пугать наставника. Да-юй был вне себя от радости, поняв, что его ученик достиг просветления.

Сейчас невозможно сказать, какая из двух версий более точная. В школе Риндзай отдается предпочтение версии из «Риндзай-року». В сообщении «Содосю» добавлено, что он оставался с Да-юем более десяти лет, до самой смерти наставника. Эпизод завершается следующими словами:

Линь-ци И-сюань распространял свое учение в области Чжэньчжоу. Он получил Дхарму от Хуан-бо и всегда почитал Да-юя. В качестве средства обучения он использовал крики и удары посохом.¹⁵

После подробного рассказа о достижении им просветления в «Записках Линь-ци» приводятся краткие сообщения о беседах с Хуан-бо, или другими наставниками. Но поскольку в этих сообщениях нет никакой хронологической последовательности, они не представляют особого значения для его биографии. «Записки о странствиях» завершаются беседой Линь-ци с его учеником Сань-шэном незадолго до смерти учителя (разд. 21). Следует со всем вниманием отнестись к сообщению в «Содосю» о десятилетнем ученичестве Линь-ци у Да-юя. Янагида пытается совместить разные сообщения, утверждая, что Линь-ци оставался с Да-юем и, в то же время, часто навещал Хуан-бо.¹⁶ Во время гонений на буддизм при императоре У-цзуне в 845 г. Линь-ци, несомненно, мог найти прибежище в обители Да-юя. Точная дата кончины последнего неизвестна, но, скорее всего, он умер вскоре после того, как закончились репрессии на буддизм. Вероятно, после этого Линь-ци несколько лет провел с Хуан-бо. Янагида полагает, что Линь-ци окончательно расстался с учителем в 849 или 850 г.¹⁷ В «Кэйтоку дэнтороку» предлагается трогательная картина их расставания. «В будущем ты отрежешь языки всем людям на свете», — говорит наставник, и с этими ободряющими словами ученик его покинул.¹⁸ С момента его просветления прошло почти десять лет. Линь-ци пребывал в расцвете жизненных сил.

В биографических описаниях очень часто жизнь дзэнских наставников делится на три периода. Прежде всего, это период ученичества, который завершается просветлением, после чего могут следовать какие-то дополнительные практики. Затем наступает время странствий, когда он посещает буддийские центры и общается с известными дзэнскими наставниками. И, наконец, наступает период собственной творческой активности, когда он стремится подвести многих учеников к просветлению. В дзэнских источниках сообщается о странствиях Линь-ци по Китаю и о посещении им известных наставников, но мы не можем воссоздать маршрут его путешествий. В «Кэйтоку дэнтороку» говорится о том, что вначале он совершил паломничество к мемориальной башне Бодхидхармы в Хунани. В конечном счете, он поселился в столице уезда Чжэньчжоу в провинции Хэбэй на севере Китая.

С этого начинается третий этап в жизни Линь-ци. Он стал настоятелем маленького монастыря, расположенного на берегу реки Хуто и называемого Риндзай-ин (кит. *Линь-ци-юань*; т.е. «монастырь, обращенный в сторону брода»). Благодаря именно этому монастырю монах И-сюань вошел в дзэнскую историю как Линь-ци. Место, в котором происходила его деятельность, было весьма скромным, оно не шло ни в какое сравнение ни с величественными монастырскими комплексами столичных городов Чанъань и Лоян, являвшихся центрами дзэнского движения в первой половине периода Тан, ни с так называемыми «Пятью горами и десятью храмами» сунского времени, о которых пойдет речь ниже. Численность последователей Линь-ци была ограниченной. Нигде в дзэнских записках мы не встречаем упоминаний о том, что вокруг него собирался «лес учеников». Бродячие монахи и благочестивые паломники, посещавшие расположенный неподалеку алтарь бодхисаттвы Манджушри на горе Утай пополняли число тех, кто приходил послушать его проповеди. Там присутствовали также горожане и местные чиновники. Однако, судя по именам известных дзэнских наставников, которые навещали монастырь Линь-ци в течение десяти лет его пребывания там, становится ясно, что этот маленький монастырь вскоре превратился в крупный дзэнский центр. В числе его гостей был блистательный дзэнский наставник Чжао-чжоу Цун-шэнь (778—897)¹⁹. Еще ранее нанес визит Линь-ци известный наставник Дэ-шань Сюань-цзянь²⁰. В «Биографиях достойных монахов, составленных при династии Сун» Линь-ци стоит рядом с Дэ-шанем, хотя они и принадлежали к разным традициям.²¹

Линь-ци прибыл в монастырь Риндзай-ин по приглашению «человека из Чжао», которого Янагида отождествляет с Ваном — правителем округа Чжэньчжоу.²² Нам известны три представителя семьи Ван, которые поочередно управляли областью Чжэндэ, куда входил и Чжэньчжоу. Покровителем и другом Линь-ци был третий представитель рода Ван Шао-и (который умер в том же году, что и Линь-ци — в 866 г.). В 1 части «Риндзай-року» рассказывается, как Линь-ци поднимался на алтарь в Зале Дхармы в присутствии губернатора Вана. По-видимому, между ними были близкие отношения, и это позволяет нам лучше понять характер Линь-ци. Во второй половине периода Тан правители северных провинций пользовались значительной независимостью. Поэтому деятельность Линь-ци происходила в атмосфере неограниченной свободы.²³

Некий монах из Риндзай-ин по имени Пу-хуа очень благосклонно отнесся к прибывшему туда Линь-ци. Согласно пророчеству Ян-шаня, именно этому монаху было предназначено оказать помощь Линь-ци в Риндзай-ин:

А потом ты отправишься на север, где поселишься в определенном месте. И там, достопочтенный брат, найдется человек, который тебе поможет. У него будет голова, но хвоста не будет, будет начало, но конца не будет. («Записки о странствиях», разд. 8).

В мемориальной надписи говорится, что в пророчестве Ян-шаня речь шла о эксцентричном монахе Пу-хуа, который изображал из себя безумца, любил

смешиваться с толпой, а потом однажды бесследно исчез («Записки о странствиях», разд. 24)²⁴.

В «Записках Линь-ци» приводятся имена лишь немногих из учеников Линь-ци. В конце мемориальной надписи упоминается имя его наследника Дхармы Син-хуа Цун-цзяна (830—888). Син-хуа пришел к Линь-ци в 861 г., достиг просветления, потом отправился в долгие странствия, после чего вернулся к Линь-ци и оставался при нем до самой смерти учителя.²⁵ Далее в «Риндзай-року» говорится, что последние слова Линь-ци были обращены к ученику Сань-шэн Хуй-жаню, который и считается составителем этого сочинения. Последние слова наставника были произнесены в его типичной грубой манере: «Этот слепой осел!» («Записки о странствиях», разд. 21). В конце мемориальной надписи упоминается имя ученика Бао-шоу Янь-чжао, которое более нигде не встречается. Равно ничего не известно о двух других учениках, упоминаемых в «Критических испытаниях»: Да-цзюэ, который числился среди учеников Линь-ци и Хуан-бо, и Дин-шанцзо, известном как «Дин — Верхнее Место».²⁶ Ученик Лю-пу (834—898), который несколько раз упоминается в «Риндзай-року», впоследствии отправился на юг и присоединился к линии Цин-юаня (Ши-тоу).²⁷ В более раннем сочинении «Содосю» упоминаются Цун-цзян и Бао-шоу, а также ученик по имени Гуань-си Чжи-сянь (ум. 895 г.), который стал последователем Линь-ци в последние годы его жизни.²⁸ Длинные списки учеников Линь-ци, приводимые в дзэнских хрониках сунского времени, являются исторически недо-стоверными. Совершенно очевидно, что они были составлены для того, чтобы подчеркнуть значимость Линь-ци и его школы, которая к тому времени достигла наивысшего расцвета.

О последних годах и смерти Линь-ци имеются весьма скудные сведения. Только в мемориальной надписи, впоследствии включенной в «Риндзай-року», сообщается, что он отправился на юг и скончался в районе Дамин. Хотя подробностей там не сообщается, сама информация представляется верной. В эпитафии, написанной ученым Гунчэн И для наследника Линь-ци — Син-хуа Цун-цзяна и сохранившейся среди документов танского времени, сообщается, что во время путешествия на юг Китая этот ученик с удивлением узнал, что Линь-ци направляется в Пучжоу по приглашению господина Цзяна (командующего округом Цзян Шэня из Хэчжуна).²⁹ Цун-цзян немедленно изменил свой маршрут и повстречался с учителем еще до того, как тот прибыл в Пучжоу. Но Цзян Шэня, который, вероятно, получил новое назначение, там уже не было. Линь-ци, Цун-цзян и прочие спутники немедленно покинули город. По пути они повстречали Хэ Хун-цзина, посланника от губернатора Вэйчжоу, который передал им приглашение от своего господина. Таким образом, Линь-ци провел последние месяцы своей жизни в каком-то из монастырей в Вэйчжоу, где пользовался большим почетом, был окружен многочисленными посетителями, а ученик Цун-цзянь проявлял о нем особую заботу.³⁰ В мемориальной надписи о его смерти сообщается в простых выражениях:

Однажды учитель, хотя он не был болен, поправил свое платье, сел прямо, и завершив разговор с Сань-шэном, спокойно скончался. Это

произошло в десятый день первой луны в восьмой год под девизом Сянь-тун при династии Тан [18 февраля 867 г.].

Последняя беседа с Сянь-шэном помещена в «Риндзай-року» непосредственно перед мемориальной надписью. Поскольку она более нигде не встречается, все ее содержание представляется весьма сомнительным. В двух ранних дзэнских хрониках «Содосю» и «Кэйтоку дэнтороку», приводится дата смерти Линь-цзи — 27 мая 867 г. Эта дата представляется более верной.³¹ В мемориальной надписи говорится, что его тело было погребено в пагоде. Однако из эпитафии для Цунь-цзяна мы узнаем, что этому ученику удалось произвести ритуальную кремацию останков своего учителя.³² Императорским указом Линь-цзи был присвоен посмертный титул «Дзэнский наставник Осветляющий Мудростью» (яп. *Эсё дзэндзи*; кит. *Хуй-чжао чаньши*).

Жизнь Линь-цзи началась и закончилась в Северном Китае. После мятежа Ань Лу-шаня (755—762) и до конца периода Тан северные провинции страдали от внутренних беспорядков и постоянных набегов северных варваров. В такой неблагоприятной обстановке и сформировалась сильная личность Линь-цзи. Его жизнь не отличалась внешним великолепием. Даже в преклонном возрасте ему было отказано в спокойном великолепии, столь типичном для дзэнских наставников. Когда он умер, ему было только пятьдесят пять лет. Его подлинное величие проявилось только в грядущих поколениях.

Наследники традиции Линь-цзи: Син-хуа Цун-цзян, Нань-юань Хуй-юн (ум. в 930 г.), Фэн-сюэ Янь-чжао (896—973) Шоу-шань Шэн-нянь (926—993) и Фэн-янь Шань-чжао (947—1024) приложили немало усилий, чтобы сохранить дух своего учителя и передать его дальше. Только в седьмом поколении, при Ши-шуан Чу-юане (986—1039), линия Линь-цзи проникла в Южный Китай, где быстро распространилась в процветающей провинции Хунань, затмив все прочие дзэнские школы. В школе Риндзай, которая стремительно усиливалась при династии Сун, Линь-цзи почитали как основателя и патриарха. Поэтому неудивительно, что его превозносили всеми возможными способами. Можно сожалеть, к чему привела подобная идеализация и мифологизация, поскольку было бы лучше увидеть этого твердого человека, предпочитавшего одиночество, в его изначальном, неотлакированном обличье. Линь-цзи продолжает жить в основанной им школе как религиозный основатель; почти всем, что нам о нем известно, мы обязаны его ученикам.

Вне школы Риндзай невозможно представить себе существование столь важного текста, как «Риндзай-року». Хотя представители этой школы приглядели и частично видоизменили текст, издание, которым мы располагаем, — подлинное издание сунского времени — предлагает нам рассуждения и беседы учителя, записанные его непосредственными учениками. Несмотря на все добавления, мы можем различить в нем то, что является оригинальным и подлинным.³³ То могучее влияние, которое это произведение продолжает оказывать на все дзэнское движение, ощущается даже в наши дни. Ниже мы рассмотрим некоторые из основных тем в «Записках Линь-цзи».

ОСНОВНЫЕ ТЕМЫ В «РИНДЗАЙ-РОКУ»

В первом большом разделе «Риндзай-року» содержится двадцать две беседы Линь-цзи, в основном, с его учениками, проведенные за десять лет его пребывания в Риндзай-ин. Учитель дает ответы на вопросы учеников о принципах Дзэн, и нередко эти ответы превращаются в самостоятельные рассуждения сами. Беседы записаны на основании заметок, которые делали ученики. Несмотря на позднейшие изменения и добавления, в них отчетливо ощущается острый язык учителя. Как это обычно бывает с подобными текстами, невозможно с уверенностью отделить изначальный текст от позднейших интерполяций. Некоторые предложения и даже целые места настолько сильно видоизменены, что они, несомненно, являются добавлениями сунского времени.

В девятом и десятом веках в рамках литературного жанра «бесед» или «избранных речений», к которому относится и «Риндзай-року», возникла новая тенденция. Протестуя против холодных классических форм, их авторы обратились к простонародным, даже грубым формам выражения.³⁴ Они пользовались разговорным языком, давая выход простонародным чувствам, которые долгое время никак не фиксировались на письме. Возможно, что издание «Риндзай-року», которым мы сейчас располагаем, не является самым ранним образцом подобной литературы, но оно, несомненно, может считаться самым значительным и влиятельным среди произведений этого жанра. Язык «Риндзай-року» весьма необычен и изобилует грубыми выражениями, которые не поддаются адекватному переводу на западные языки. Только недавно появились первые качественные переводы,³⁵ которые передают содержание сочинения, но даже и в них оказалось невозможно в точности воспроизвести неповторимый стиль наставника в ответах на вопросы его учеников, иногда бывающие трогательно нежными, а иногда — грубыми и порицающими.

Как и следует ожидать, беседы Линь-цзи не подчиняются логической структурной системе. Хотя он был оригинальным мыслителем и поклонником диалектики, Линь-цзи в своих беседах никогда не доводил линию своих размышлений до окончательного вывода. Что бы он ни говорил, это оказывается имплицитным и отрывочным. «Целое присутствует в частном» — этот принцип китайских и японских *гароку* особенно отчетливо проявляется у Линь-цзи. Основу же философского содержания его бесед составляют махаянистские сутры. Но если его мысли пропитаны духом Махаяны, то способ их выражения — необычный, оригинальный, иногда шокирующий, и всегда направлен на то, чтобы открывать новые аспекты реальности. В одном отрывке часто может присутствовать сразу несколько тем, которые все разом дают на ученика и стимулируют его. Мы можем представить учителя с широко раскрытыми, горящими глазами (каким он предстает в дзэнском искусстве), всматривающегося в своих слушателей и не позволяющего им даже на мгновение ускользнуть от своего взгляда.

ПОИСКИ ЧЕЛОВЕКА

Основной темой в беседах Линь-цзи является человек. Некоторые говорят о «гуманизме» Линь-цзи,³⁶ или же о дальневосточном варианте гуманизма.³⁷ Очевидно одно: Линь-цзи, в первую очередь, был озабочен проблемой человека, личности. Если мы попробуем перенести термин «гуманизм» в Азию и применить его к идеям Линь-цзи, то при этом следует учитывать особую, в сущности — уникальную манеру Линь-цзи говорить о человеке. Он почти всегда обеспокоен проблемой человека. Анализ использованных в тексте «Линьцзи-лу» 1336 иероглифов показывает, что иероглиф, обозначающий «человеческое существо», встречается 196 раз. Если не принимать во внимание иероглифы, которые используются в качестве служебных показателей, остаются только два иероглифа, которые встречаются еще чаще — и оба они являются показателями отрицания.³⁸ Но речь идет не просто о статистическом анализе текста. В беседах Линь-цзи преобладает тема человека, что особенно заметно, если сравнить его взгляды со взглядами, преобладающими в интеллектуальной среде того времени.

В китайской философии человек является одной из «трех энергий», при этом — центральной. Хорошо известно, какое место отводится человеку в китайских классических сочинениях. Ранние формы проявления этого принципа можно обнаружить в жанре диалога (например, в беседах Конфуция), которые могут считаться отдаленными прообразами дзэнского стиля *гороку*. В тот самый период, когда школа Дзэн достигла своего расцвета, в рамках конфуцианства выделилась школа, связанная с именами таких интеллектуалов, как Хань Юй (768—824) и Ли Ао (ум. ок. 844 г.), которая начала по-новому обращать пристальное внимание на проблему человека. В то время как Хань Юй, в рамках своих общих исследований природы, настойчиво обращался к теме человека, Ли Ао пытался выявить и переосмыслить традиционное представление о человеке. Несмотря на категорическое неприятие им буддизма, оба этих мыслителя вплотную подошли к буддийским идеям, особенно, когда это касалось понимания Пути или Дао, и их стремления жить в соответствии с этим Путем. Хотя это новое направление внутри конфуцианства оказало несомненное влияние на буддизм того времени, оно не было непосредственно связано с Линь-цзи и школой Ма-цзу.

Буддизм с самого начала занимался проблемой человека. Изначальный опыт Шакиямуни, служащий образцом для всех буддистов, оказался экзистенциальным человеческим опытом; именно так он и воспринимался во всех буддийских школах. Когда буддизм перерос в китайский Дзэн, антропологический аспект получил различное воплощение в разных школах. Во второй половине периода Тан Цзун-ми стал главным выразителем буддийского отношения к человеку. Его трактат «О происхождении человеческого» (яп. *Гэннин-рон*, кит. *Юань жэнь лунь*) представляет собой опровержение, или даже полное отрицание сочинений Хань Юя, который использовал термин «происхождение» (*юань*) в названии своего труда (820 г.). Сочинение Цзун-ми по сей день используется в Японии в качестве введения в философию Махаяны.³⁹

Во первой главе Цзун-ми объясняет, что он считает странными и ложными учения конфуцианства и даосизма. Затем он отмечает четыре несовершенных

учения в рамках буддизма, чтобы наконец выделить в качестве «наивысшей колесницы» школу Кэгон (кит. *Хуа-янь*). В этой пятеричной схеме вера в то, что карма является основанием (*ниндзэнгэ*) для того, чтобы родиться человеком или небожителем (санскр. *дева*), ставится ниже учения Хинаяны или «малой колесницы» (яп. *сэдзэ*). Он критикует два ранних направления Махаяны: идеалистическое учение о сознании (санскр. *виджнянавада*; яп. *хоссо*) и философию Срединного Пути у Нагарджуны (яп. *хасо*, что буквально означает «разрушение *дхарма-лакшана*»). По ряду причин Цзун-ми считал, что школа «Только-сознания» (санскр. *виджняптиматра*; яп. *юисики*) представляет собой только предварительную стадию Махаяны. А в философии Нагарджуны Цзун-ми подчеркивает негативный аспект доказательства пустотности всех вещей. Только во всеобъемлющем учении Кэгон проявляется Махаяна в своей совершенной форме.

Как явствует из названия, трактат «Гэннин-рон» посвящен истокам и основам человеческого начала. Тем не менее, в этом сочинении трудно усмотреть антропологическую направленность. Не анализируя человеческие существа с позиции буддийских категорий, Цзун-ми объявляет природу Будды или сознание Будды основанием — а можно сказать, даже и целью — гуманности.

В этом трактате о Дзэн вообще не упоминается, но в другом сочинении Цзун-ми «Дзэнгэн сэдзэнсю тодзэ» (кит. *Чань-юань чжуоаньцзи дусюй*) он выделяет три школы Дзэн: на самом нижнем уровне помещена Северная школа Шэнь-сю; затем идет линия Ма-цзу Южной школы, представленная Линь-цзи и Хуан-бо; и наконец — школа Катаку, линия которой восходит к Шэнь-хуо. Цзун-ми объявляет себя приверженцем последней.⁴⁰ Он считает, что две последние школы по-разному подходят к проблемам человеческих существ и человеческого поведения. Придерживаясь традиционной для сутр точки зрения, Цзун-ми считает, что человеческое поведение предопределяется абстрактной природой, и критикует школу Ма-цзу за то, что она не признает этой причины. Показательно, что он выдвигает против Ма-цзу и его учеников те же самые доводы, что и против даосизма.⁴¹ В некоторых моментах он, несомненно, прав, но в целом его критика оказывается расплывчатой.

Для Линь-цзи вопрос, касающийся человека, не связан с человеческой природой. Не отрицая метафизических концепций махаянистских сутр, он избегает любых философских абстракций. Его интересует только конкретный индивидуум. Его «истинный человек» пребывает в телесной форме здесь и сейчас, равно как Будды и патриархи. Учения Махаяны, в особенности школы Кэгон, воплощены им в конкретные понятия.

ИСТИННЫЙ ЧЕЛОВЕК БЕЗ РАНГА

«Истинного человека» Линь-цзи не искал среди Будд и патриархов прошлого, и не представлял его в виде идеала в далеком будущем, но стремился увидеть его именно здесь и сейчас, в сидящих перед ним и внимающих его речам учениках. Он говорил им:

Ныне тот, кто изучает буддизм, должен стремиться к правильному пониманию. Обретя правильное понимание, он не будет подвержен рождению—смерти, а будет свободно уходить или оставаться. Ему не надо искать ничего великолепного — то, что является великолепным, появится само собой.

Следующие Пути! У наших выдающихся предшественников былых времен имелись собственные методы для спасения людей. Вас же я призываю к тому, чтобы вы не принимали ошибочных взглядов других. Если хотите действовать — действуйте. Не мешкайте!

Ныне ученики не могут успеть повсюду, что же вас тревожит? А тревожит вас недостаточность веры в себя. Если у вас не будет хватать веры в себя, вы будете брести, спотыкаясь, недоуменно подчиняясь разным внешним обстоятельствам, и эти бесчисленные обстоятельства будут увлекать вас из одного превращения в другое, и вы никогда не станете самими собой.

Так успокойте же мысли беспрестанно ищущего сознания, и вы ничем не будете отличаться от Патриарха—Будды. А известно ли вам, кто такой Патриарх—Будда? Он — никто иной, как вы сами, стоящие передо мной и внимающие моим словам. Поскольку у вас не хватает веры в себя, вы и мечетесь, пытаетесь найти что—то снаружи. Но даже если ваши поиски и увенчаются успехом, то обретенное вами будет просто—напросто изыщным описанием, обремененным в письменные знаки; в конечном счете, вам так и не удастся обрести сознание Живого Патриарха. Так не совершайте же ошибки, почтенные приверженцы Чаны! Если вы не повстречаете Его здесь и сейчас, то на протяжении бесчисленных калп и тысяч жизней будете подвергаться перерождениям в трех мирах,⁴³ а при благоприятных обстоятельствах родитесь в чреве ослицы или коровы.

Следующие Пути! На мой взгляд, мы ничем не отличаемся от Шакьямуни. Чего же нам не хватает для многообразной деятельности прямо сегодня? Шесть лучей божественного света никогда не перестанут сиять⁴³ Тот, кто это поймет, станет бездействующим человеком (*будзи—но хито*)⁴⁴ («Беседы», разд. 10).

В ясных, простых словах этого отрывка отчетливо изложена основная суть его учения. По нему видно, как Линь—цзи пользуется языком, как объясняет важные детали и намекает на связанные с ними темы. В самом центре находится его концепция Патриарха—Будды.⁴⁵ Линь—цзи прямо заявляет своим ученикам: «Вы — Патриархи—Будды». Такое заявление их шокирует, и они прислушиваются еще внимательнее. Даже читателя «Риндзай—року» оно может озадачить: что же оно означает на самом деле? Ясно только одно: Линь—цзи не сообщает им ничего нового. В довольно необычной форме, которая раньше никогда не применялась, он излагает одно из основополагающих учений Махаяны. Если все живые существа — или и того более — весь мир — представляют собой природу Будды (Линь—цзи предпочитает более конкретные выражения типа *Будда* или *Патриарх—Будда*),⁴⁶ то это применимо и к ученикам, сидящим перед ним в зале для медитации и внимающим проповедям наставника. Они являются просто Патриархами—Буддами,

«живыми Патриархами» (яп. *кассо*).⁴⁷ У них всего в достатке. «Чего же нам не хватает для многообразной деятельности прямо сегодня?». Этот простой вопрос в разных формах снова и снова появляется в беседах Линь—цзи; он выражает могучую силу вселенской природы Будды, в которой нет ничего недостающего. Единственное, что остается сделать ученикам — поверить в самих себя. Только тогда смогут они покончить с бесконечными метаниями, против которых предупреждает Линь—цзи. Но это нельзя откладывать на потом. Часто для подкрепления своих утверждений Линь—цзи прибегает к «языку жестов» — наносит удары посохом и издает громоподобные крики. Одной из целей — хотя и не единственной — подобных «яростных» проявлений было вызвать у учеников шок, чтобы положить конец их колебаниям и сомнениям.

В приведенном выше отрывке ничего не говорится о просветленной мудрости или чудесных способностях. Ученики, к которым обращается Линь—цзи, такими способностями не обладают. Они — «обычные люди». И это — основная тема проповедей Линь—цзи. В этом отношении он верно следует традиции Ма—цзу, в которой подчеркивалось, что обыденное сознание и есть Путь, а ученика, занимающегося поисками Пути, он описывает в следующих словах:

Он пользуется своей прошлой кармой; принимая вещи такими, какими они являются, он надевает свои одежды; когда ему хочется идти, он идет; когда хочется сидеть — сидит; у него не возникает даже одной—единственной мысли о поисках состояния Будды. Почему же это так? Один старец говорил:

Если вы, пытаясь отыскать Будду, создаете карму,
То Будда станет великим предвестником рождения—смерти.

Благородные монахи! Нужно ценить время. Вы же пытаетесь суетиться, чтобы заниматься медитацией, изучать Путь, принимать имена, принимать фразы, искать будду, искать патриарха, искать хорошего учителя и стремитесь размышлять.

Не совершайте же ошибки, Следующие Пути! В конечном счете, у вас есть отец и мать. Что еще нужно искать вам? Постарайтесь обратить свой собственный свет внутрь себя! Один старец сказал:

Яджнядатта думал, что потерял голову,
Но когда его ищущее сознание успокоилось, он стал беззаботным (*будзи*).⁴⁸

Будьте же обычными, благородные монахи, не важничайте... («Беседы», разд. 10).

«Обычный человек» — это «истинный человек», который в любых жизненных ситуациях, независимо от внешних или внутренних обстоятельств, остается простым, естественным и прямолинейным, который, не претендуя на то, что является необычным, живет «беззаботно» в настоящем. В знаменитом месте, которое многие считают вершиной его рассуждений, Линь—цзи дает описание этого «истинного человека». Учитель поднялся на возвышение и произнес:

На куске вашей красной плоти пребывает истинный человек без ранга, который все время входит в лицо каждого из вас и выходит из него. Если вы еще его не испытали, то смотрите же, смотрите! («Беседы», разд. 3).⁴⁹

За этой проповедью следует сцена, напоминающая коан. Один из монахов задает дополнительные вопросы об истинном человеке. Линь-цзи бросается вниз с возвышения, хватая монаха и кричит: «Говори! Говори!». Монах молчит. Тогда Линь-цзи отталкивает его в сторону и произносит: «Истинный человек без ранга — какая же он палочка для подтирания зада!».⁵⁰ С этими словами он удалился в свои покои.

Выражение «истинный человек» восходит к даосским текстам. В истинном человеке нет ничего особенного. Он просто не имеет ранга. В древнем Китае у каждого человека в обществе имелся свой ранг, поэтому человек без ранга являлся маргинальной фигурой.⁵¹ Но именно такие индивидуумы, обладающие «вратами» на органах чувств — люди из плоти и крови — и являются Буддами. Столь отчетливо излагая основное учение Махаяны, Линь-цзи привносит в него антропологическую трактовку. Способ, которым это учение излагается, является содержательным, шокирующим, оригинальным. Линь-цзи со всех сторон описывает этого «истинного человека без ранга». При помощи неподражаемой метафоры он разъясняет уникальность дзэнского пути.

ХАРАКТЕРИСТИКИ «ИСТИННОГО ЧЕЛОВЕКА»

Лучше всего дать истинному человеку негативное определение: он не только «без ранга», но и «без качеств»,⁵² ни от чего не зависит, не имеет одежд, неопишум и неопределяем. Линь-цзи продолжает:

У него нет формы, нет признаков, нет корней, нет истоков, нет места обитания, но при этом он стремительный и бодрый (яп. *каппацу пацудзи*).⁵³ Что же касается его многообразных видов деятельности, то место, в котором это происходит, на самом деле является не-местом. Поэтому, когда вы ищите его, он все больше отдалается; когда вы гоняетесь за ним, он оказывается совсем в других местах. Это называется «Сокровенным» («Беседы», разд. 14).

Ниже приводится отрывок из беседы, в которой Линь-цзи, обращаясь к сутрам Мудрости, убеждает своих учеников признать пустотность всех вещей и ни к чему не быть привязанным.

Только человек Дао слушает мои рассуждения — он ни от чего не зависит, поскольку является матерью всех Будд. Поэтому Будды рождаются от не-зависимости. Те, кто зависимы, попадают в цепь причинностей; им не избежать бесконечных рождений-смертей в трех мирах («Беседы», разд. 14).

В подобных утверждениях ощущаются буддийские корни Линь-цзи, но отчетливо проявляется и китайский характер его мышления. Его беседы ни в коей мере не ограничиваются только Махаяной. Истинный человек, для которого характерно отсутствие характеристик, является оживленным и динамичным. Янагида придает огромное значение чисто китайскому выражению *хо-по-по-ти* (яп. *каппацу пацудзи*). Этот термин также встречается в сочинениях сунских неоконфуцианцев, братьев Чэн, которые использовали тот же самый иероглиф, но заменили ключевой элемент «рыба» символом естественной жизнеспособности человека.⁵⁴ В своих беседах Линь-цзи вопрошает слушателей: «Знаете ли вы, кто это мечется в поисках Пути?», — и сам же дает ответ: «Он стремительный и живой, и нет у него никаких корней» (разд. 18). Следовательно, нет ничего такого, что могло бы его задержать или ему воспрепятствовать. В категориях языка Линь-цзи и в его образах предстает конкретный свободный человек.

Этот свободный человек, пребывающий в гармонии с природой, резко противостоит статической чистоте идеального человеческого существа, каким он предстает в Северной школе китайского Дзэн. Пародируя Шэнь-хуя и используя почти в точности его выражения, Линь-цзи отвергает эту школу медитации. Он резко напал на заблуждающихся монахов, которые

„набив себя пищей, сидят в медитации и занимаются созерцанием: остановив поток мыслей, они не позволяют ему подниматься; они терпеть не могут шум и стремятся к тишине. Это еретический метод. Один из патриархов говорил: «Если вы останавливаете сознание, чтобы всматриваться в неподвижность, возбуждаете сознание, чтобы освещать все снаружи, контролируете сознание, чтобы осветить себя изнутри, сосредоточьте свое сознание, чтобы войти в состояние *самадхи*. — все эти устремления оказываются искусственными практиками» («Беседы», разд. 17).

Тот же, кто действительно свободен, не привязан ни к движению, ни к неподвижности, поскольку оба этих состояния все еще принадлежат к миру перерождений и не обладают собственной природой. Независимый последователь Пути «прибегает к движению и прибегает к неподвижности» (разд. 18). В состоянии одинокой свободы ученик выходит за пределы трех миров и десяти тысяч вещей (*дхарм*) эмпирического мира. Далее Линь-цзи объясняет:

Следующие Пути! У истинного Будды нет обличья, у истинной Дхармы нет формы. Все, что вы делаете, это — подражание существующим образцам и создание узоров из иллюзорных превращений. Единственным, что вы сможете отыскать в результате своих поисков, это только дух дикой лисы; но он ни в коей мере не будет подлинным Буддой. Это будет пониманием еретика.

Истинному ученику Дао нечего делать с Буддами, нечего делать с бодхисаттвами и архатами. Нечего делать ему и со всем тем, что считается

великолепным в трех мирах. Выйдя за их пределы, пребывая в состоянии одинокой свободы, он не связан вещами. Даже если бы перевернулись небо и земля, я не усомнился бы в этом. Даже если бы передо мной появились будды десяти сторон света, я не испытал бы никакой радости; даже если бы три вида ада вдруг разверзлись у моих ног, я не испытал бы страха. В чем же причина? Просто я вижу, что все дхармы — это пустые формы; когда происходят превращения, они существуют, когда же превращений не происходит, они не существуют. Три мира — это только сознание, десять тысяч дхарм являются только его порождением.⁵⁵

Только вы, следующие Пути, которые прямо сейчас слушаете мои рассуждения, только вы сможете войти в огонь и не обжечься, войти в воду и не утонуть. Как такое возможно? Не существует дхарм, которые нельзя было бы любить.

Если вы любите священное и ненавидите светское, Вы будете плыть и тонуть в море рождений—смертей. Существование страстей зависит от сознания. Обретите не—сознание, и как они тогда смогут связать вас? Не склонные проводить различие и не привязанные к формам, Вы естественным образом однажды достигнете Пути.⁵⁶

Если же вы попытаетесь обрести понимание, споняясь по этим и тем переулкам (*хахадзи*), то по прошествии трех калп *асамкхьяе*, вы все еще будете пребывать в круге рождений—смертей. Лучше уж безмятежным (*будзи*) сидеть в монастыре на краю подставки для медитации. («Беседы», разд. 18).

В этом тексте, приведенном нами почти полностью, содержится изложение махаянистского учения, равно как и элементы даосизма в виде слов Чжуан—цзы.⁵⁷ В ярких образах в этой проповеди описывается свобода человека, когда он становится тождественным Будде. Пусть весь этот мир (разумеется, имеется в виду изменчивый мир сансары) распадется на части вместе со всеми Буддами, бодхисаттвами, архатами, но все же ученики Дао, эти подлинно свободные люди, пройдут сквозь огонь и воду, ни к чему не привязываясь, выходя за пределы всяких различий. Подобно самому Патриарху—Будде,⁵⁸ их невозможно отличить от «истинного Будды» или от «истинной Дхармы».

В этом фрагменте Линь—цзи снова демонстрирует целое. Свобода истинного человека является лейтмотивом всего этого отрывка. Линь—цзи использует совершенно свободное и отстраненное состояние сидящих перед ним учеников, чтобы описать состояние просветления, не прибегая при этом к слову *просветление*. Он избегал его, потому что для того, что он хотел сообщить, оно было ненужным; ранее это слово слишком часто использовали, затаскали и даже неверно истолковывали. Более того, Линь—цзи не заботился об абстрактных терминах, которые обычно использовались для обозначения просветления. Например, термин *кэнсэ*, который и сейчас служит для обозначения чьей—то природы, никогда не встречается в его беседах.⁵⁹ И все же

при описании духовного состояния полной свободы, состояния, неподвластного никаким определениям, он говорит все о том же самом состоянии, которое дзэнские наставники называли состоянием просветления.

Более того, в приведенном выше отрывке истинный Будда и истинная Дхарма явно ставятся выше любых феноменов эмпирического мира. По этому поводу Демьевиль замечает: «Истинного Будду следует осознавать как абсолюта, свободный от всяческих эмпирических обозначений».⁶⁰ С другой стороны, все Будды, бодхисаттвы, архаты, представляющие собой богатую символику буддизма, являются частью эмпирического мира; подобно всем прочим феноменам, они «пусты» и не обладают собственной природой. Линь—цзи критиковал тех, кто сделал из Будды чудесное существо, наделенное необычными признаками, обитающее в сверхъестественном, но осязаемом состоянии блаженства и наслаждающееся плодами аскетизма, обретенными в прежних жизнях.⁶¹ Подобные образы являются иллюзиями и отклонениями от истинно дзэнского пути. Поэтому их следует отмести.

Целью Линь—цзи было выкорчевать и уничтожить раз и навсегда все то, что могло явиться преградой для самоосознания последователей Дзэн. Именно это намерение является определяющим в его часто неверно понимаемой проповеди:

Следующие Пути! Если вы хотите познать Дхарму, какая она есть, то не позволяйте увлечься ложными взглядами других. Что бы вы ни встретили внутри или снаружи, немедленно его убивайте: встретите Будду — убейте Будду, встретите патриарха — убейте патриарха, встретите архата — убейте архата, встретите родителей — убейте родителей, встретите родственника — убейте родственника, и тогда вы достигнете освобождения. Не будучи привязаны к вещам, вы свободно пройдете насквозь. («Беседы», разд. 18).

Подобные заявления звучат как святотатственные и, несомненно, вызвали возмущение у представителей всех кругов. Китайские и японские конфуцианцы резко выступали против столь очевидных нападок на сыновнюю почтительность.⁶² При всей их намеренной провокационности, подобные утверждения легко могли задеть нормальные человеческие чувства и заставить усомниться в этических и религиозных принципах их автора. Линь—цзи озадачивал для того, чтобы освободить. Нужно убить все феномены этого эмпирического мира. Мать, отец и родные относятся к уровню эмпирического. Сам по себе этот образ является очевидной метафорой. В другом месте «Риндзай—року», которое представляется не менее святотатственным, Линь—цзи говорит монахам, что они не смогут достичь освобождения, пока не совершат пять великих грехов: «Убейте отца, убейте мать, пролейте кровь Будды, нарушите порядок в сангхе и сожгите священные писания». Повторяя аналогичные интерпретации в буддийском каноне, далее он объясняет, что отец символизирует невежество, мать — телесные желания, и так далее. Иными словами, пять великих грехов следует понимать в контексте освобождения.⁶³ Линь—цзи доходил до крайностей в своих утверждениях «совершенно свободного динамизма голого человека».⁶⁴ Чтобы обрести эту

свободу, ученик должен верить в себя, отбросить всяческие сомнения, и приобщиться к людям, принимающим здравые, твердые решения, и являющимся «наставниками повсюду». ⁶⁵

Станьте же хозяевами всякой ситуации, и где бы вы ни стояли, это будет истинным местом. Какие бы обстоятельства ни возникали, они не смогут сдвинуть вас с места, на котором вы стоите. И даже если у вас сохраняются влияния прошлых заблуждений или кармы за совершение пяти ужасных преступлений, они уже сами по себе превращаются в океан освобождения («Беседы», разд. 12). ⁶⁶

В этом разделе содержатся не мимолетные замечания, а сосредоточена сама суть конкретного опыта. Истинный человек свободен в любой жизненной ситуации, а потому может играть с любым событием или обстоятельством. Линь-цзи приводит пример с одеждами, которые скидывают и надевают:

Существуют платье чистоты, платье Нерожденности, платье Бодхи, платье Нирваны, Патриаршьё платье и платье Будды. Что же касается произнесенных слов и записанных фраз, добродетельные монахи, то это просто видоизмененные платья. Даже наша мыслительная деятельность — тоже платье. Лучше всего пребывать в бездейственности (*будзи*) (разд. 18).

Истинный и свободный ученик не причастен ни к каким сменам одежд, даже когда это касается «святых вещей». В сущности, он перестает различать священное и светское. Именно на это направлена знаменитая диалектическая схема для конкретной практики. Подобные практики присутствуют в «Риндзай-року», и Линь-цзи может даже считаться их духовным отцом. Во всяком случае, только в его школе они обрели совершенную форму, в которой и сохранялись в последующей традиции. Похожие модели встречаются и в других школах «Пяти домов», о чем пойдет речь в следующей главе.

УЧЕНИКИ ДАО

В «Записках Линь-цзи», обращаясь к ученикам, наставник называет их по-разному: просто «учениками» (яп. *гакуся*, *гакудонин*), «добродетельными» (*дотоку*), «людьми Пути» (*донин*), но чаще всего использует выражение, означающее нечто вроде «те, кто следуют Пути», «те, кто привержены Пути» или «изучающие Путь» (яп. *дорю*; кит. *даолю*). Переводчики, даже на японский язык, часто попадают в тупик при попытках подыскать подходящие эквиваленты. ⁶⁷ В сущности, между всеми этими выражениями нет большой разницы, поскольку все они указывают на учеников, которые занимаются практикой, ищут, изучают и получают наставления от своего учителя.

Судя по частоте, с которой Линь-цзи использует последнее выражение и особой значимости, которая ему придается в некоторых беседах, можно

сделать вывод, что он отдавал предпочтение обращению *дорю*. Если переводить этот термин как «ученики Дао», то он приобретает глубокий смысл. Дао — Безымянное, Мать всего сущего, превозносимое в книге Лао-цзы — стоит в самом центре китайской мысли. Оно было прекрасно известно и Линь-цзи, прежде всего, из философии Чжуан-цзы. Используемое в качестве обращения, оно указывает на религиозную направленность его дзэнского стиля. Разумеется, этому нет никаких доказательств; это исключительно вопрос ощущения. В способе общения Линь-цзи с учениками, в его уникальных взаимоотношениях «наставник-ученик» нашел отражение важный аспект его дзэнского метода.

Линь-цзи не жалел усилий, чтобы наставлять своих учеников, учеников Пути, применяя к каждому из них особую манеру. Его резкий, агрессивный стиль, грубые оскорбления, пугающие крики, болезненные удары, которыми иногда, но каждый раз в нужный момент, он их награждал — вполне соответствуют классическому образу китайского дзэнского наставника. В то же время, своими беседами он побуждал учеников к более глубоким размышлениям и предъявлял к их духовным идеалам возвышенные требования. Вместе с учениками он вел жизнь буддийского монаха в соответствии со строгим духом заповедей, скорее всего, в традиции правил Бай-чжана.

В своих беседах Линь-цзи подчеркивал монашеский характер Дзэн. Его ученики должны быть монахами. В японском языке монахов называют *сюккэ*, что буквально означает «покинувшие дом», или, как говорится в палийском каноне, «те, кто оставили дом ради бездомности». ⁶⁸ Не ослабляя первоначального значения, Линь-цзи придал этому термину собственное истолкование. До нас доходят его сокрушения по поводу того, что среди его учеников слишком мало таких, которые покинули свой дом и обрели подлинное понимание:

Нынешние ученики ничего не знают о Дхарме. Они напоминают овец, которые берут в рот все, что им ни попадет. Они не отличают наставника от раба, и гостя от хозяина. Подобные люди, вступившие на Путь по неверным причинам, с готовностью входят в шумные места. Их нельзя считать истинно покинувшими дом, напротив — они являются настоящими домохозяевами.

Тот же, кто покинул дом, должен, обретая обычное и подлинное понимание, отличать Будду от Мары, истинное — от ложного, мирское — от священного. Если он сможет это сделать, тогда мы назовем его истинно покинувшим дом. Если же он не может отличить Будду от Мары, значит, он покинул один дом, чтобы войти в другой. Его можно обозвать «создающим карму чувственным существом», но он не может считаться истинно покинувшим дом («Беседы», разд. 12).

Линь-цзи бесспорно подчеркивал, что покинуть дом не означает сменить один дом на другой или отказаться от семейного уюта ради того, чтобы потом удобно устроиться в другом доме, именуемом «бездомностью». Однако существуют и такие монахи, и Линь-цзи уподобляет их глупым овцам, считая столь же невежественными и преисполненными желаниями, как и миряне,

которые никогда не покидали своего дома. Умение проводить различия, которого Линь-цзи требует от своих учеников, не предполагает дуальности мышления: он учит их видеть вещи такими, какие они есть. Тем самым он призывает учеников отказаться от любых привязанностей и двигаться по пути к освобождению.

Хотя Линь-цзи подробно не описывал пути к просветлению, он подчеркивал, что решающий прорыв наступает внезапно, в одно мгновение. Он напоминает о своем личном опыте, который часто упоминается в его беседах, но никогда подробно не описывается. Одно из коротких объяснений завершается фразой «в одно мгновение я познал себя» («Беседы», разд. 18). Линь-цзи отмежевывается от всех форм буддийской медитации, которые предполагали постепенное совершенствование, и пытается дать рациональное объяснение происходящему процессу.

В школе Чань постижение не таково — оно является мгновенным, происходит сейчас, вне времени! Все, чему я вас учу, является временным лекарством, помогающим от соответствующей болезни. В сущности, не существует никакой подлинной Дхармы. Тот, кто это понимает, в самом деле ушел из дома. Он может ежедневно тратить по тысяче золотых монет⁶⁹ («Беседы», разд. 13)

«Постижение достигается мгновенно». Линь-цзи явно был приверженцем школы внезапного просветления. Настойчиво отказываясь от теоретизирования, он никогда не описывал этот опыт и не пытался объяснить его природу. В понимании Линь-цзи, просветление может обрести истинный, обычный человек в повседневной деятельности, если только он живет просветлением. Поэтому он объясняет своим ученикам:

Некоторые ищут Манджушри на горе Утайшань.⁷⁰ Они изначально ошибаются. На горе Утайшань нет никакой Манджушри. Вы хотите отыскать Манджушри? Ваша деятельность прямо сейчас, когда вы ни в чем не колеблетесь, это и есть живой Манджушри («Беседы», разд. 15).

В одной из самых важных бесед в «Риндзай-року» говорится о трех категориях учеников. Не довольствуясь только этими тремя категориями, Линь-цзи добавляет четвертую, тем самым предлагая нам наиболее яркую картину своего представления о едином:

Но случится придти человеку необычайного понимания, тогда я⁷¹ буду действовать всем своим телом,⁷² и не стану пытаться давать ему определения. Добродетельные монахи, когда ученик достигает этой точки, его явленную силу не пронизывает никакой ветер, и он становится стремительнее, чем искра от кремня или вспышка молнии. В то мгновение, когда ученик зажмуривает глаза, он уже пребывает далеко. В тот момент, когда он пытается думать, он уже становится другим. В тот момент, когда у него возникает мысль, он уже отклоняется. Но для человека понимающего он всегда пребывает прямо перед его взором («Беседы», разд. 18).

Просветление присутствует здесь и сейчас, в том, что делает ученик. В каждое мгновение оно является новым, полным и неограниченным. Всегда и повсюду ученики могут войти в этот мир. Как отмечает Янагида, слово *войти* является характерным выражением для Линь-цзи, который применяет его в разных контекстах и для обозначения вступления на Путь просветления, и для осознания вступления в этот мир различий.⁷³

Следующие Пути! В одно мгновение вы войдете в Мир Лотоса, в Страну Вайрочаны, в Землю Освобождения, в Край Сверхъестественных Сил, в Страну Чистоты, в Дхармадхату. Вы войдете в грязное и чистое, в мирское и священное, в мир голодных духов и в мир животных. Но сколь бы тщательно вы ни искали, вы нигде не обнаружите ни рождения, ни смерти. Повсюду будут только пустые имена («Беседы», разд. 18).

В несколько видоизмененной форме эта же тема появляется снова в ответе на риторический вопрос: «Чего же не хватает в вашей нынешней деятельности?» («Беседы», разд. 16).⁷⁴ Деятельность должна являться постоянным откликом на появляющиеся вещи. Чтобы правильно реагировать на каждое новое обстоятельство, ученики должны обладать пониманием, которое выше их природных дарований. Именно тогда и возникает вопрос о практике.⁷⁵

В концепции Линь-цзи человеческие существа обладают «Глазом Дхармы» (яп. *догэн*, что буквально означает «Глаз Пути»), при помощи которого они могут отличать истинное от ложного. Однако этот глаз затуманен многочисленными заблуждениями, большую часть которых создают сами люди. Линь-цзи знал об этом по собственному опыту. В биографических заметках он описывает себя как «юношу с горящим нутром и беспокойным сознанием, который носится, вопрошая о Пути» («Беседы», разд. 22). Хотя встречи с великими наставниками ему во многом помогли, все же он должен был добавить к этому «предельное сосредоточение и жесткую дисциплину» («Беседы», разд. 18). После этого его Глаз Дхармы начал проясняться (*догэн буммё*), в результате чего он уже мог отличать истинное от ложного. «Вовсе не значит, что я понимал все с момента рождения» (там же). Обретенный опыт оказал огромное влияние на все его учение. Снова и снова он напоминает своим ученикам, что только при помощи практики обычные люди способны достичь «подлинного понимания».

Обладая драгоценным даром — Глазом Дхармы, человек должен совершенствоваться, чтобы устранить все преграды, которые мешают его подлинному видению. Беспокойство, сомнения и привязанности тормозят свободное проявление Глаза Дхармы. Поэтому Линь-цзи наставляет своих учеников:

Добродетельные монахи! Не пользуйтесь ошибочно своим сознанием. Великому морю не нужны трупы. Вы же просто мечетесь по миру, таская их на своих плечах. Вы же сами создаете преграды, которые мешают вашему сознанию. Когда солнце над вашей головой не будет скрыто

тучами, все небо будет ярко освещено. Когда на глазу не будет бельма, не появятся и «цветы в пустоте» («Беседы», разд. 22).

Первостепенной обязанностью учеников является самосовершенствование. Ответственность за это возложена на них самих. Линь-цзи предупреждает против того, чтобы полагаться на какие-либо авторитеты. Даже слова древних и почтенных монахов не должны восприниматься слепо. Ни к коем случае нельзя идти по жизни, «не доверяя своим собственным очам».⁷⁶ Линь-цзи воспитывал в своих учениках дух критичности. Он высоко отзывался о тех ранних последователях Дзэн, которые открывали новые горизонты, применяя к ним высказывание: «От одного львиного рыка у шакалов раскалываются черепа».⁷⁷ имея в виду рык просветленного из рода Шакая.

Линь-цзи побуждал своих учеников заниматься самосовершенствованием: в сущности, это требование было безусловным. И хотя подобная практика была обязательной, особенно для достижения состояния полной непричастности, она, в то же время, должна была быть легкой, простой и естественной. Линь-цзи, безусловно, отрицал практику медитации, типичную для Северной школы. Однако это вовсе не означает, что он и его ученики, вслед за Шестым Патриархом, полностью отвергали медитацию. В его время сидячая медитация была неотъемлемой частью дзэнской практики. Просто Линь-цзи не считал такую практику основным элементом своего метода, отказываясь признавать взаимосвязь между медитацией и просветлением.

Еще менее содействовало продвижению на пути к просветлению изучение сутр. Хотя сам Линь-цзи был начитан в сутрах, он был яростным противником всякой учености:

Не совершайте же ошибки, добродетельные монахи! Меня не волнует, понимаете ли вы сутры и шастры, являетесь ли вы царем или высокопоставленным министром, красноречивы ли вы, как бурный поток, или обладаете мудростью. Я хочу только одного — чтобы у вас было истинное понимание.

Следующие Пути! Даже если бы вы освоили сотню сутр и шастр, вы не сможете сравниться с наставником, который пребывает в безмятежности (*будзи*). Если вы их освоите, вы будете ко всем прочим относиться с презрением. Воинственные *асура* и эгоистические принципы *авидья* только увеличивают карму, которая поведет вас в ад («Беседы», разд. 22).⁷⁸

В подтверждение вышесказанного Линь-цзи приводил историю о монахе, который постиг теорию о двенадцатеричной системе причинной связи и все равно попал в ад.

Чтобы противостоять скрупулезности писаний, равно как и чрезмерным увлечениям практикой Дзэн, Линь-цзи предлагает вольный, расслабленный образ жизни. Для этого он прибегает к даосской мудрости. Ранее упомянутое предостережение против чрезмерного увлечения писаниями заканчивается следующими словами: «Лучше всего ничего не делать и ко всему относиться небрежно». Затем он приводит следующие стихотворные строки:

Когда я голоден, то ем рис.
Когда хочется спать, закрываю глаза.
Глупцы смеются надо мной,
Но мудрец все понимает.⁷⁹

Две последние строки появляются в одной из первых бесед, где Линь-цзи объясняет, что Будда-дхарма не нуждается в каких-то особенных характеристиках; достаточно, чтобы она была «обычной» и «беззаботной». «Истинный человек без ранга» следует пути «обыденного сознания» и является «учеником Дао».

ЛИНЬ-ЦЗИ И ЕГО ШКОЛА

Личность Линь-цзи неразрывно связана с его школой, поэтому индивидуальность этого наставника можно понять только на фоне основанной им школы. Все беседы и истории из его жизни, прежде чем принять окончательную форму, обрабатывались поколениями его учеников. Традиция школы Риндзай восходит к самому Линь-цзи, который наложил на нее печать своей индивидуальности. Как ни одна другая школа китайского дзэн-буддизма, эта традиция всем обязана своему основателю.

Необычайно важное место Линь-цзи в истории китайского Дзэн во многом объясняется той ролью, которую эта школа играла в эпоху Сун (960—1279). Первое поколение после Линь-цзи влчило довольно жалкое существование в Северном Китае и в бассейне Желтой реки. Согласно ранним литературным свидетельствам, с десятого века до времени составления «Кэйтоку дэнтороку» (1004 г.) школа Риндзай ничем не выделялась среди прочих деревьев густого «дзэнского леса». Ситуация стремительно изменилась ко времени появления «Тэнсё котороку», в 1036 г.⁸⁰ Эта хроника, в которой сведены воедино высказывания учителя и его похожие на коаны высказывания, стала своеобразной апологией Линь-цзи и его школы. Ее составитель Ли Цзунь-суй (ум. в 1038 г.) был мирянином, но при этом страстным поклонником Линь-цзи. Он был женат на принцессе северосунского двора и занимал высокое положение в обществе. Ли беззаветно использовал свое политическое и социальное положение на службу школе Линь-цзи. Благодаря его усилиям школа и обрела то высокое положение, о котором говорится в «Тэнсё котороку». Популярность этой школы придала дополнительный блеск и ее основателю, слава о котором в последующие века распространилась по всему Китаю. Отголоски все возрастающей славы присутствуют на разных этапах истории школы Риндзай.

Тем не менее, популярность Линь-цзи не связана только с расцветом его школы. Во всех источниках единогласно утверждается, что он был исключительной, неподражаемой личностью. Хотя «Риндзай-року» является литературным произведением, в нем содержатся не только поэтические образы. Хотя Линь-цзи окончательно утвердил Дзэн на китайской почве и призывал своих учеников быть «обыкновенными», сам он являлся сторонником предельной конкретности и жизнестойкости, твердо приверженным принципу

«здесь и сейчас». Среди представителей китайского Дзэн танского времени было много наставников уровня, намного выше среднего. Мы не будем сравнивать их между собой или распределять по рангам, однако Линь-цзи совершенно явно выделяется среди них особо. Он обладает почти полным набором качеств, предъявляемых к наставнику. Уникальный опыт просветления, многочисленные парадоксальные высказывания, слетавшие с его уст, остались запечатленными в дзэнской литературе. Но больше всего поражает решительная прямота, с которой он наставлял своих учеников, его безжалостные поучения, в которых не делалось скидок на человеческие слабости, но при этом пропитанные теплотой. Исключительная интеллектуальная сила этого дзэнского наставника, которого даже называют «китайским Сократом»,⁸¹ особенно отчетливо проявляется в его беседах. В своих решительных утверждениях он перевел мировоззрение Хуаянь и сутр Мудрости на повседневный язык, и тем самым продемонстрировал невиданные возможности обычной жизни.

При всех этих особенностях и несравненных качествах, Линь-цзи остается чисто религиозной фигурой. Его ядовитые, заземленные, даже гротескные формы самовыражения (которые навряд ли можно было бы ожидать от настоятеля) ни в коей мере не мешают увидеть глубоко религиозное содержание его поучений. Воспитанный в строгой атмосфере правил Винайя, этот бездомный монах обрел полную духовную свободу и смог всей своей личностью и всем телом выразить пронизывающую его истину. По мнению выдающегося сиолога и гуманиста Поля Демьевиля, Линь-цзи воплощает собой «китайский гуманизм, гуманизм китайского буддиста, который, возможно был более китайским, чем гуманным».⁸² Он был буддистом, осознающим трансцендентность. Для Линь-цзи существовало Бездымное, которое не может узреть ничей глаз, и по причине которого человек всем обладает сполна. Религиозные корни Линь-цзи уходят в буддийскую почву. «Его мысль оставалась религиозной, сотериологической, направленной на спасение личности, на „освобождение“, как его понимали буддисты».⁸³

Не удивительно, что школа, имеющая такого выдающегося основателя, существовала долго и после его кончины. В образе Линь-цзи и связанных с ним наставников танского времени китайский буддизм достиг своего апогея. В последующие годы их достижения будут сохраняться, но подвергнутся рационализации, систематизации, а чрезмерное внимание к методу, организации и упорядочению положат конец этому мощному приливу. Духовный подъем утратит свою изначальную силу.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Особое значение этих четырех поколений наставников отчетливо заметно в китайском Дзэн. Янагида рассказывает обо всех четырех и подчеркивает, что каждый из них в своих «сборниках речений» (*гороку*) определяет собственную позицию как «школу Дзэн» («Сёки», с. 430—32, 456). Эти четыре представителя были связаны отношениями «учитель-ученик», хотя не все из них являлись

главными учениками предыдущего наставника. Подобная линия наследования, характерная и для других случаев передачи дзэнской традиции, обозначается японским термином *тэссон*, который в словаре Хага («Канва синдайдзитэн», 1935, с. 651) определяется следующими словами: *кедай-но унда отоко-но ко, ой-но ко*, т.е. близко к значению «племянник». Таким образом, линия Хуй-нэна продолжается не через его главного ученика Шэнь-хуя, а через менее известного ученика Нань-юэ Хуай-жана переходит к Ма-цзу. Точно также от Ма-цзу Дхарму унаследовал Бай-чжан, а не главный ученик Си-тан Чжи-цан (735—814), трое учеников которого были корейцами. Далее традиция наследуется не его главным учеником Гуй-шань Лин-ю (771—835), а другим учеником или, вернее, «племянником», Хуан-бо, от которого переходит прямо к Линь-цзи. Янагида подробно рассматривает принцип *тэссон* в своей статье «Синдзоку тэси-но кэйфу» [Новые исследования по генеалогии передачи светильника], — «Дзэнгаку кэнкю», 95 (1978), с. 1—39.

2. Время составления и имя составителя неизвестны. См. описание этого шеститомного сочинения в *Zen Dust*, с. 406—07.

3. См. *Vi-yān-lu I*, с. 224. Согласно «Кэйтоку дэнтороку» (Т. 2076, т. 51, с. 249с), Бай-чжан произнес эти слова, получая Дхарму от Хуан-бо. В «Риндзай-року» эти слова вложены в уста Гуй-шаня, главного ученика Бай-чжана. См. «Записки о странствиях», разд. 9.

4. См. *Vi-yān-lu I*, с. 224. Китайским иероглифом «хэ» передается нечто вроде вскрика, вопля. Нам неизвестно, как сами китайцы истолковывали этот «непереводимый вскрик» (*Zen Dust*, с. 83). По-японски этот иероглиф читается *кацу*, что соответствует резкому крику, и произносится как моносиллабическое *кап* или *кхат*.

5. Для своей биографии Линь-цзи на английском языке Янагида использует следующие сочинения: «Содосю», «Кэйтоку дэнтороку», «Со Тэнсё котороку», «Дэмбо сёдзюки» и «Гото эгэн». См. *Yanagida. The Life of Lin-chi I-hsüan*, — «ЕВ», 5 (1972), с. 70.

6. Янагида рассматривает вопрос о происхождении текста «Риндзай-року» в своем предисловии к комментированному изданию этого сочинения (Токио, 1972). Ранее он осуществил издание этого текста с комментариями — «Кунто Риндзай-року». Киото, 1962. В основу обоих изданий положен текст 1120 г. Янагида не сомневается в существовании более ранней версии текста. Во введении он рассматривает основные вопросы критики текста (с. 9—29). Сам текст (с вариантами) приводится в Т. 1985, т. 47.

7. О расхождениях в порядке расположения материала и добавлениях, сделанных к последней версии «Риндзай-року» см. «Риндзай-року», с. 15ff. Составитель окончательной версии 1120 г. Юань-цзюэ Цзун-янь из школы Юньмэнь является типичным представителем сунского стиля. Благодаря его деятельности нам и известно сочинение «Риндзай-року» в его нынешней форме, которая оказывается типичным «собранием речений» сунского периода.

8. Приводимая ниже цитата из «Риндзай-року» взята из английского издания *Sasaki, Ruth Fuller. The Recorded Sayings of Ch'an Master Lin-chi Hui-chao of Chen Prefecture*. Нумерация разделов здесь несколько иная, чем в другом английском переводе: *Schloegel, Irmgard. The Zen Teaching of Rinzaï*. Berkeley, 1976. В основе обоих переводов лежит исследование текста, предпринятое в кругу Рут Сасаки. Существует надежный

французский перевод Demiéville, Paul. Entretiens de Lin-tsi, с великолепными комментариями. Немецкого перевода не существует.

9. Цит. по Yanagida. The Life of Lin-chi I-hsuan, с. 74. В «Кэйтоку дэнтороку» Да-юй называется учеником Чжи-чан Гуй-цзана, одного из учеников Ма-цзу. В первом ряду ранних дзэнских наставников стоит Хуан-бо, которого по значимости можно сравнить с Бай-чжаном. Собрание его бесед в 1 томе (издание сунского времени было в трех томах) известно как «Энрёроку» (кит. Ван-лин лу) и составленное его учениками, позволяет получить представление о его дзэнском стиле. В окончательном издании это сочинение представляет собой пятую книгу «Собрания пяти домов» (см выше прим. 2). Миура и Сасаки дают описание «Энрёроку» в Zen Dust, с. 362—63. См. английский перевод: Blofeld, John. The Zen Teaching of Huang Po. London, 1958.

10. Yanagida. The Life of Lin-chi I-hsuan, с. 74.

11. Она встречается в третьей части «Записок о паломничестве», разд. 1. В похожих выражениях история о просветлении излагается также в «Кэйтоку дэнтороку» и «Тэнсё короку», но там она помещена в самом начале рассказа о Линь-цзи и повествование ведется от третьего лица.

12. Гуй-шань и Яо-шань принадлежали к линии Ма-цзу, и оба считаются основоположниками школы Игё. В контексте «Риндзай-року» эти два знаменитых наставника выступают в качестве свидетелей передачи Дхармы от Хуан-бо и Ма-цзу к Линь-цзи; тем самым подчеркивается его принадлежность к Южной школе. Этим обстоятельством может объясняться тот факт, что вследствие длительного пребывания наставника и его ученика на севере Китая школа Риндзай была мало известна на юге страны, основном центре распространения Дзэн. См. «Риндзай-року», с. 237.

13. «Риндзай-року кова». Токио, 1980, с. 310. В этом издании имеется китайский текст, японский перевод и ценные пояснения ко всем разделам.

14. В своем издании «Риндзай-року» Янагида приводит оттуда перевод целого отрывка (с. 238—39); также см. Yanagida. The Life of Lin-chi I-hsuan, с. 76.

15. «Риндзай-року», с. 239.

16. Yanagida. The Life of Lin-chi I-hsuan, с. 78.

17. «Риндзай-року», с. 300. Янагида считает, что он ушел оттуда «вскоре после окончания преследований».

18. Yanagida. The Life of Lin-chi I-hsuan, с. 78.

19. Об их встрече рассказывается во 2 части «Риндзай-року», разд. 17. Между ними произошла беседа в традиции коанов:

«Во время своих странствий Чжао-чжоу навел Линь-цзи. Когда они встретились, учитель был занят мытьем ног.

Чжао-чжоу спросил: «Для чего пришел Патриарх с Запада?»

«Я как раз мою ноги», — ответил Линь-цзи.

Чжао-чжоу подошел ближе и сделал вид, что прислушивается. Учитель сказал:

«А теперь я собираюсь вылить второй ковш грязной воды».

Чжао-чжоу ушел».

Вопрос о смысле прихода Бодхидхармы с Запада является излюбленной темой для коанов; см. случаи 5 и 37 в «Мумонкан».

20. Yanagida. The Life of Lin-chi I-hsuan, с. 85.

21. Yanagida. The Life of Lin-chi I-hsuan, с. 85. Янагида ссылается на проповедь Дэ-шаня и сравнивает ее с похожими беседами Линь-цзи. В «Риндзай-року» говорится, что Линь-цзи отправил своего ученика Ло-пу к последнему. См. «Критические испытания», разд. 1.

22. Yanagida. The Life of Lin-chi I-hsuan, с. 79ff.

23. См. «Риндзай-року», с. 285ff.

24. В комментариях к своему английскому переводу Сасаки отмечает, что Пу-хуа был учеником Пань-шаня Бао-цзи из круга учеников Ма-цзу. Он привлекал внимание своим необычным поведением и почитался как патриарх школы Пухуа. См. Record of Lin-chi, с. 82, прим. 177. О Пу-хуа говорится в «Критических испытаниях», разд. 3—6.

25. См. Yanagida. The Life of Lin-chi I-hsuan, с. 88ff. Янагида основывается на исторически надежной эпитафии, сочиненной Гунчэнь И.

26. О Да-цзюэ больше ничего не известно (Record of Lin-chi, с. 84, прим. 193); Дин был учеником Линь-цзи (с. 84, прим. 196). Беседа между Линь-цзи и Дин-шанцзо легла в основу случая 32 в «Хэкиган-року».

27. См. Yanagida. The Life of Lin-chi I-hsuan, с. 86. Он упоминается в «Риндзай-року», «Критические испытания», разд. 10, 11, 14.

28. Yanagida. The Life of Lin-chi I-hsuan, с. 87.

29. См. подробное изложение: Yanagida. The Life of Lin-chi I-hsuan, с. 88—89.

30. Янагида показывает, что внешне кажущиеся противоречивыми данные эпитафии Син-хуа Цун-цзяна и мемориальной надписи не столь и несоместимы. The Life of Lin-chi I-hsuan, с. 88—89.

31. The Life of Lin-chi I-hsuan, с. 93.

32. The Life of Lin-chi I-hsuan, с. 93.

33. Как указывает Янагида, текст «Риндзай-року» был отредактирован в издании Юань-цзюэ Цзун-яня (1120 г.) и подправлен в соответствии со стилем сунского времени, который во многом не отвечал вкусам самого Линь-цзи («Риндзай-року», с. 15). Тем не менее, Цзун-янь заслуживает уважения за то, что он «первым подготовил текст „Риндзай-року“». «Внимательное прочтение его труда является основой для всех серьезных исследований о Линь-цзи и „Риндзай-року“» («Риндзай-року», с. 25).

34. О литературной форме *гороку* и попытках их перевода на японский см. «Риндзай-року», с. 10ff; о значении *гороку* для китайской и буддийской литературы см. подробный анализ Янагиды («Риндзай-року», с. 310—13). Янагида отмечает, что «гороку представляют собой фрагментарные сообщения о конкретных беседах подлинных людей». Форма диалога отвечает китайскому характеру, и потому они присутствуют уже в классической китайской литературе. Темы бесед для *гороку* выбираются спонтанно, хотя в них всегда наблюдается противостояние с конкретным партнером. Наиболее отличительной чертой дзэнских *гороку* является отражение в них многообразия жизни дзэнского монастыря. Написанные на современном языке, они были понятны читателю, даже не обладавшему специальной подготовкой, и потому смогли получить широкое распространение в обществе, даже за пределами монастырей и членов общины.

Японские ученые предприняли значительные филологические изыскания разговорного китайского языка того времени. В этом отношении следует особо отметить Ирия Ёситака. Демьевиль объясняет лингвистическую особенность этих текстов тем,

что в них живое слово превращалось в письменное: «Это было важным достижением в истории литературы: происходило превращение в письменные знаки разговорного китайского языка, который столь же отличен от языка письменного, как романские языки от средневековой латыни, или разговорный хинди от санскрита. Этим и объясняются агрессивные вульгаризмы и образные идиоматические выражения, столь характерные для Линь-цзи,.... смысл которых, впрочем, часто утрачивается из-за нашего недостаточного знания разговорного языка танского времени» (Demiéville. Entretiens de Lin-tsi, с. 10).

35. См. выше прим. 8.

36. Demiéville. Entretiens de Lin-tsi, с. 18. Также см. его статью: Les entretiens de Lin-tsi, — Demiéville. «Choix d'études bouddhiques», с. 436—55.

37. По мнению Янагида, это гуманизм, в котором «смысл жизни для всех людей заключен в абсолютной, необусловленной ценности человеческого существа. Под человеческим существом следует понимать не особо избранную, сверхчеловеческую личность, обладающую необычайными талантами, а обычного, рядового человека». Именно такой «дальневосточный тип» гуманизма, ориентированный на рядового человека, и выдвигает Линь-цзи. См. «Риндзай-року», с. 284—85.

38. «Риндзай-року», с. 314—15.

39. Nj. 1594; T. 1886, т. 45. Относительно времени его появления см. «Риндзай-року», с. 291ff. Уи Хакудзю провел ряд семинаров по этому тексту для узкого круга лиц в дзэнском храме Китидзэ в Киото в 1937 и 1938 гг., на которых мне повезло присутствовать с двумя японскими студентами. Мы вместе подготовили перевод этого трактата на немецкий, и опубликовали в MN, т. 1 (1938), с. 350—77. Перевод неточный и содержит ошибки. Частичный перевод можно найти в издании The Buddhist Tradition, ed. by W.M. Theodore de Bary, et al. New York, 1969, с. 179—96. Эрудитца Цзун-ми выступает в резком контрасте с конкретной жизненной силой Линь-цзи.

40. Т. 2015. Помимо Северной и Южной школ, Цзун-ми часто упоминает школы Годзу (Ньютоу). О различиях внутри Южной школы см. «Риндзай-року», с. 296.

41. «Риндзай-року», с. 299.

42. Имеются в виду мир желаний (*камадхату*), мир форм (*рупадхату*) и мир бесформенности (*арупадхату*), в которых рождаются живые существа, пребывающие в сансаре.

43. Речь идет о свете интеллекта, который сияет из шести органов чувств.

44. Кит. у-ши. Этот термин связан со знаменитым даосским понятием у-вэй («не-деяние, бездействие»). Демьевилю переводит этот термин как «un homme sans affaires» (Demiéville. Entretiens de Lin-tsi, с. 56). Мы следуем переводу Сасаки (Record of Lin-chi, с. 8).

45. Это выражение может также означать «патриархи и Будды», но у Линь-цзи оно, скорее всего, выступает в значении «Патриарх-Будда», а вернее — живой Будда или живой патриарх. «Истинный человек» — это «Будда» и «Патриарх».

46. Линь-цзи идет чуточку дальше, чем Догэн, который в главе о природе Будды в «Сёбо гэндзо» утверждает, что живые существа не только обладают природой Будды, но являются природой Будды. Вместо «природы Будды» Линь-цзи использует выражение «Патриарх-Будда».

47. См. «Риндзай-року», с. 323—24.

48. В одной апокрифической сутре рассказывается, что Яджнядатта любил смотреть в зеркало на свое прекрасное отражение. Вдруг оно исчезло, и тогда он отправился на поиски своей головы. В сутре объясняется, что образ в зеркале был иллюзорным порождением его изображения. Нашим подлинным лицом является «чудесное пробуждение». См. Demiéville. Entretiens de Lin-tsi, с. 66—67. Аллюзии на эту историю несколько раз встречаются в «Риндзай-року».

49. Обозначение «истинный человек» (яп. синнин; кит. чжэньчжэнь) заимствовано из даосизма. Истинный человек «не имеет ранга», потому что не занимает места в иерархической системе китайского общества. Д. Т. Судзуки придает большое значение «истинному человеку без ранга» у Линь-цзи. См. Fromm, Suzuki, de Martino. Zen Buddhism and Psychoanalysis. New York, 1960, с. 32—33, а также статью Судзуки «Риндзай-но кихон сисо» [Основные идеи Линь-цзи] в т. 3 японского издания собрания его сочинений (Токио, 1968). В связи с этим Судзуки говорит о «подлинном Я» как о «своего рода метафизическом Я, противостоящем психологическому или этическому Я». Идзую Тосихико развивает его философский подход в своей книге: Izutsu Toshihiko. Towards a Philosophy of Zen Buddhism. Teheran 1977, особенно в первой статье «The True Man Without Any Rank: The Problem of Field Awareness in Zen», с. 3—62. Томас Казулис рассматривает этот термин Линь-цзи в книге: Kasulis, Thomas. Zen Action — Zen Person, с. 51—52. Он переводит синнин как «истинная личность», оговаривая в примечании, что он несколько изменил перевод Судзуки, который объясняет, что такое «истинный человек без ранга», когда излагает взгляды Линь-цзи на «человека, личность или Я» (с. 32). В заключение своего труда Казулис предлагает собственное объяснение «дзэнской личности», которую считает неотделимой от «дзэнского действия» (с. 153—54).

50. См. случай 50 в «Мумонкан». Выражение «палочка-подтирка» там вложено в уста Юнь-мэня (см. мой перевод на немецкий, с. 90). Либенталь в своем переводе (с. 82—83) цитирует «Риндзай-року»: Поскольку Линь-цзи жил почти на сто лет раньше Юнь-мэня, более вероятно, что это он первым использовал этот термин. И все же не известно, кому принадлежит пальма первенства, поскольку дошедший до нас текст «Риндзай-року» впервые появился в 1120 г. в редакции монаха из школы Юньмэнь. См. выше прим. 7.

51. См. Demiéville. Entretiens de Lin-tsi, с. 32.

52. Демьевилю вспоминает знаменитый роман «Человек без свойств» австрийского писателя Роберта Музиля, который был знаком с учением Лао-цзы. См. Entretiens de Lin-tsi, с. 82.

53. Ключевым иероглифом в этом выражении является *по* (яп. хацу), который в китайском языке имеет три формы, в зависимости от того, что будет его ключевым элементом: «рука», «вода» или «рыба» (см. «Риндзай-року», с. 331). Демьевилю переводит: «подобно рыбе, которая прыгает в воду» (Entretiens de Lin-tsi, с. 82).

54. См. «Риндзай-року», с. 331—32. Янагида отмечает использование этого выражения неоконфуцианцами сунского времени. В «Чжу-цзы юйлэй» («Упорядоченные беседы Учителя Чжу», 1270 г.) упоминаются братья Чэн и несколько раз появляется выражение *каппацу пацудзи*.

55. В последнем предложении выражена хорошо известная аксиома школы Виджнянавады. Демьевилю по этому поводу замечает: «Какое принятие „идеалистических“ представлений в стиле школы Виджняптиматра! Эта форма часто повторялась

наставниками в конце эпохи Тан» (Entretiens de Lin-tsi, с. 111). В философских тенденциях дзэнских монахов мы обнаруживаем несомненное проявление эпистемологического идеализма. См. выше идеи Ма-цзу о тождественности сознания и Будды, гл. 9, прим. 41 и 42.

56. Стихотворение взято из «Гимна во славу Махаяны» Бао-чжи (418—514); ср. Record, разд. 67, 80, 115.

57. Entretiens de Lin-tsi, с. 11; также см. раздел о Линь-ци и Чжуан-цзы в «Риндзай-року», с. 308—09.

58. См. приведенные выше цитаты из разд. 10 и 19 «Бесед».

59. «Риндзай-року», с. 319, 331.

60. Entretiens de Lin-tsi, с. 106.

61. См. например, «Беседы», разд. 18.

62. О реакции на них китайских конфуцианцев см. Entretiens de Lin-tsi, с. 118. В эпоху Эдо (1600—1868) японские конфуцианцы часто обвиняли буддистов в недостаточной сыновней почитательности.

63. «Беседы», разд. 22. Ср. комментарий у Демьевиля (Entretiens de Lin-tsi, с. 157ff). По-видимому, в «Риндзай-року» содержится аллюзия на «Сутру о Вималакирти». Еще большее влияние на Линь-ци оказал один из первых пропагандистов сутр Мудрости в Китае — Сэн-чжао. Парадоксальный поворот текста о пяти великих грехах, равно как и об убийстве Будд и патриархов, должно быть, является свидетельством влияния философии Мадхьямика, часто прибегавшей к парадоксам.

64. «Риндзай-року», с. 332. Янагида считает эту «наготу» (*хадака*) — дух абсолютной беззаботности, независимости, и непричастности — «отличительным признаком Риндзай-Дзэн», который является «буддизмом свободного человека», «совершенно голый религией» (с. 301).

65. «Беседы», разд. 16.

66. В этом отрывке также присутствуют отголоски выражения, использованного Сэн-чжао; см. Entretiens de Lin-tsi, с. 73.

67. Демьевилю переводит термин *дорю* как «адепты». Иероглиф *рю* буквально означает «поток» в значении «школа» или «приверженцы какого-то интеллектуального направления». В древнекитайской литературе им обозначались различные школы, в том числе даосские. См. Entretiens de Lin-tsi, с. 57. Выражение *дайтоку*, которое так часто встречается в беседах Линь-ци, взято из индийского буддизма и соответствует санскритскому термину *бхаданта* («великая добродетель»); См. Entretiens de Lin-tsi, с. 57—58.

68. Санскр. *паврадджита*

69. Во времена Линь-ци это было стандартным выражением, завершающим фразу. См. Entretiens de Lin-tsi, с. 78.

70. Монастырь Линь-ци находился прямо на дороге, по которой паломники направлялись на гору Утай, священному местопребыванию бодхисаттвы мудрости Ман-джушри. Многие из них заходили и в его монастырь.

71. Линь-ци часто называет себя «горным монахом». Сасаки, как и многие другие переводчики, используют просто местоимение «я». К сожалению, при таком переводе утрачивается важный аспект стилистики Линь-ци.

72. Когда слов оказывалось недостаточно, Линь-ци прибегал к «внетекстуальным» приемам, используя психическую и физическую силу, например, крики и удары.

73. Янагида рассуждает о понятии «вхождения» в «Риндзай-року», с. 384—87. Истинное понимание, которое не столько указывает на достижение просветления, сколько на духовную готовность его достичь, позволяет «войти» во всякую реальность и увидеть пустотность всего сущего («Риндзай-року», с. 388).

74. Янагида поясняет, что тот, кто откликается на обстоятельства, достигает осуществления своих желаний. См. «Риндзай-року», с. 305.

75. См. комментарий Янагида к выражению *догэн буммё* («проявление Глаза Дхармы»), «Риндзай-року», с. 338—41.

76. «Беседы», разд. 17.

77. «Беседы», разд. 17.

78. Мир *асура* является одним из шести возможных форм перерождения.

79. Стихотворение взято из «Ракудока» («Песнь восхваления Пути») ученика Пу-ци, принадлежавшего к Северной школе. Не следует путать ее с «Ракудока», упоминавшейся в прим. 53 к гл. 9. См. Record of Lin-chi, с. 81, прим. 161 и с. 73, прим. 76.

80. В Южный Китай школу Риндзай принес шестой представитель этой линии — Фэнь-ян Шань-чжао (947—1024), о котором подробнее пойдет речь в следующей главе. О «Тэнсё котороку» см. Zen Dust, с. 412.

81. Entretiens de Lin-tsi, с. 18. Он объявляет Линь-ци «одним из самых великих умов китайского буддизма, а возможно, и китайской религиозной мысли в целом» (прим. 36 на с. 436).

82. Entretiens de Lin-tsi, с. 455.

83. Entretiens de Lin-tsi, с. 450.

ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ «ПЯТИ ДОМОВ»

ГОНЕНИЯ НА БУДДИЗМ

Рассмотрев в двух предыдущих главах историю Дзэн от Хуй-нэна до Линь-ци, мы дошли до второй половины девятого века. Несколькими десятилетиями ранее (в 845 г.) произошло самое значительное событие этого столетия — гонения на буддизм при императоре У-цзуне (841—846),¹ которое, впрочем, не оказало большого влияния на историю Дзэн. Однако имеет смысл вспомнить о преследованиях У-цзуна, поскольку тогда мы сможем лучше понять то уникальное место, которое Дзэн занимал в китайском буддизме. Историки единогласно признают, что Дзэн оказался единственной буддийской школой, которая пережила эти гонения, не понеся значительного урона, что позволяет говорить о большой жизнестойкости этой школы в период Тан.

Хотя и в прежние века случались попытки гонений на новую религию, из-за размаха и силы компания, проведенная императором У-цзуном, получила название «великого преследования».² Причиной этих гонений была ярая ненависть императора, который сам был фанатичным приверженцем даосизма, против буддийской религии, которую он стремился искоренить в своей стране. Несомненно, значительную роль в этих событиях сыграло и прочно укоренившееся предубеждение против буддизма. Несмотря на то, что столетиями сторонники буддизма пытались приспособить его к китайской ментальности и обычаям, даже в период наивысшего расцвета при династии Тан, особенно в среде конфуцианских интеллектуалов, которые являли собой наиболее влиятельную часть официального окружения, буддизм продолжал считаться необычной и чужеземной религией.³

Для многих китайцев наиболее возмутительным в буддизме казался заимствованный из Индии обычай монашеского безбрачия. Буддисты не соответствовали нормам китайской семейной традиции и не признавали принципа сыновней почтительности — основы конфуцианской этики. В довершение ко всему, недовольство вызывали и побочные обстоятельства монастырской деятельности, в частности — освобождение монастырей от налогов, и разные поправки со стороны государства. Сколь бы ни были эти учения привлекательны для китайцев, какой в них прок, если они наносят вред общественной структуре? Экономические факторы играли немаловажную роль в этих гонениях, поскольку буддийская община, если не считать школы Дзэн, почти никак не содействовала экономическому благополучию китайского общества. Дзэнские монахи сами обрабатывали свои поля; если информация, которой мы

располагаем о Восточной Горе, верна, то они занимались этим с самого начала своего появления в Китае.

Следовательно, причины гонений императора У-цзуна вызревали в течение уже долгого времени и объясняются общекультурными, религиозными и социально-экономическими факторами⁴. Вначале император выразил свое недовольство, отдав предпочтение даосскому духовенству перед буддийскими собратьями. Первые сильные гонения начались в 842 г. и предполагали возвращение монахов и монахинь в мир и конфискацию монастырской собственности. Те представители буддийских общин, которые считались попавшими в монастырь в нарушение правил, должны были покинуть монастыри и вернуться к жизни в миру. К числу «нарушений» могли относиться уклонения от воинской повинности, преступное прошлое до вступления на религиозную стезю, использование запрещенной магии, или же несоблюдение монастырского устава. Частная собственность, которая считалась несовместимой с положением о нищенствовании монахов, была конфискована, а свобода их передвижения была ограничена. Вследствие подобных мер многие монахи и монахини были вынуждены отказаться от религиозной жизни и вернуться в свои семьи. Хотя антибуддийский характер подобных мер был очевидным, они никого не удивили, поскольку подобные гонения случались и ранее, но серьезного ущерба буддизму не нанесли. Более того, многие меры, принятые на раннем этапе гонений на буддизм, были вполне оправданными.

Осенью 844 г. начался второй этап гонений. Один за другим издавались декреты, направленные на искоренение буддийской религии в рамках монашеского сообщества. Все мелкие буддийские общины по стране подлежали безоговорочному роспуску, а их члены были обязаны вернуться в мир (исключение делалось для тех членов общины, которые еще ранее заручились поддержкой правительственных учреждений). Эта чистка коснулась, в основном, молодых монахов и монахинь (вначале до сорокалетнего возраста, а позднее — всех тех, кто был моложе пятидесяти). Этим монахам не позволялось вступать в правительственные монастыри; они объявлялись светскими лицами и были обязаны платить налоги. Во многих местах были разрушены буддийские памятники, уничтожены священные тексты и изображения. Гонения начались со столицы Чаньань, потом распространились на другие крупные города, и, в конечном счете, охватили всю страну. Трудно сказать, насколько глобальными были эти репрессии. В одном официальном документе, датированном восьмым месяцем 845 года, говорится:

По всей Империи было уничтожено более 4600 монастырей, и более 260 000 монахов и монахинь были возвращены к мирской жизни и обложены двойным налогом; было разрушено более 40 000 храмов и алтарей; было конфисковано несколько десятков миллионов цингов плодородных земель; 150 000 рабов было передано государству для обложения двойным налогом.⁵

Этот документ завершается замечанием, что это было только начало реформы. Однако буря бушевала недолго. После того, как в третью луну

следующего года император У-цзун скончался, его наследник сразу же изменил политику и смягчил жесткие меры. Краткосрочность гонений является одной из причин, почему Дзэн так успешно смог их пережить. Более всего пострадали монастыри в крупных городах и северных провинциях Дзэнские движения, которые, в основном, процветали на юге и в провинции, удачно избежали основного удара. Более того, в глазах религиозных властей дзэнские монастыри не представляли особого интереса. Дзэнские наставники эпохи Тан старались держаться подальше от императорского двора и не были причастны к научной или общественной деятельности, которая могла бы привлечь к себе внимание. Поэтому Дзэн понес минимальные потери.

Гонения при династии Тан явились поворотным моментом в истории китайского буддизма. Основной всплеск гонений продолжался примерно около года. Могла ли за столь короткий период широко разветвленная монастырская система пострадать настолько сильно, чтобы раны оказались неизлечимыми? Можно предположить, что после того, как буря стихла, у многочисленных храмов и монастырей, столь любимых простым народом, оказалось достаточно сил, чтобы воспрянуть. А, может быть, буддизму — при всем его прекрасном фасаде и внушительных сооружениях, при усложненных учениях и впечатляющих ритуалах — был все же нанесен удар, после которого он утратил внутреннюю энергию? Не лишился ли он — по крайней мере, в некоторых монастырях — чего-то более важного, чем это казалось на поверхности? Не проникло ли вырождение и опустошение в самую суть буддизма?

Одного взгляда на дзэнское движение, которое именно в этот период завоевывало позиции в провинции и проводило безостановочную пропаганду, достаточно, чтобы опровергнуть эти подозрения.⁶ Под твердой внешней оболочкой вызревало семя, готовясь пробиться наружу. Гонения при династии Тан, равно как и волнения в период Пяти Династий (907—960), явились плацдармом для последующего взлета Дзэн при династии Сун, когда китайская культура, во многом обогащенная Дзэн-буддизмом, распространялась вширь и испытывала необычайный подъем.

«ПЯТЬ ДОМОВ»

Во второй половине династии Тан и в период Пяти Династий в рамках дзэнского движения сложились семейные традиции, которые известны в истории Дзэн как «Пять Домов». Впервые этот термин использовал Фа-янь Вэнь-и (885—958), который в своем трактате «Сюмон дзикки-рон» (кит. *Цзун-мэнь шигуй лунь*) упоминает четыре из этих домов:

Когда стучит Цаодун (яп. *Сото*), ему сразу же отвечают; Линьцзи (яп. *Риндзай*) подобен дыханию людей, окликающих друг друга; Юньмэнь (яп. *Уммон*) — это встреча коробочки с ее крышкой; в школе Гуйян (яп. *Иге*) единство светлого и темного, квадратного и круглого является тем

острием, которое рассекает поток. Все они являются отголосками криков из долины; они столь же едины, как сцепленные пальцы.⁷

Хотя здесь и приводятся основные признаки четырех домов (список был бы полным, если бы туда вошла школа Фаянь), их едва ли можно считать исчерпывающими характеристиками.⁸

Любые попытки определить временные рамки существования «Пяти домов» наталкиваются на бесконечные сложности. Жизнь и творчество некоторых из основоположников этих домов приходится на период Тан, когда и сложились основные направления китайского Дзэн. «Пятью домами» они стали называться только в позднейших хрониках. Более того, к началу династии Сун (а в случае со школой Гуйян, возможно, и раньше) три из этих домов уже прекратили свое существование. В период Сун только соперничающие школы Линьцзи и Цаодун сохраняли свои прочные позиции. Факт существования пяти домов отражен в популярном выражении «пять домов и семь школ», где под «семью школами» имеются в виду еще две новых линии: Ян-ци (яп. *Ёги*) и Хуан-лун (яп. *Орю*), которые в начале династии Сун отделились от школы Линьцзи. Хронологически через пять домов дзэнские наставники танского времени связаны с дзэнским движением периода Сун.

В дзэнских хрониках сунского времени обильно представлен материал о «Пяти домах». Самым полным источником информации является сочинение «Ниндэн гаммоку» (кит. *Жэнь-тянь янь-му*), составленное Хуй-янь Чжи-чжао, монахом школы Линьцзи, который специализировался на истории «Пяти домов».⁹ Вполне естественно, что во главу своего списка он помещает дом Линьцзи, и посвящает ему два из шести томов своей истории; далее следуют описания домов Юньмэнь, Цаодун, Гуйян и Фаянь. Порядок их расположения в дзэнской литературе бывает разным. Мы будем ниже придерживаться следующего порядка, исходя из того, что дом Гуйян является самым ранним, и вместе с домом Линьцзи принадлежит к традиции Ма-цзу, в то время как дома Юньмэнь, Цаодун и Фаянь принадлежат к традиции Ши-тоу, другого великого наставника в третьем поколении после Хуй-эна. Из этих «пяти домов» Фаянь возник последним и может считаться наименее значительным.

Важно постоянно помнить, что эти «дома» не являются обозначениями разных школ или направлений, а скорей отождествляются с разными традициями или стилями, которые естественным образом возникли у разных наставников и потом получили признание в среде их учеников. Стиль, имеющий отношение к двум домам, на которые оказала сильное влияние традиция Ма-цзу, определяется выражением «большие способности — большие деяния» (яп. *дайки дайю*; кит. *тайцзи даюн*). Накопленный потенциал неизбежно прорывается через неожиданное, гротескное, но всегда значимое действие. Поэтому в школе Гуйян возникли разные способы выражения этого опыта: от простых историй в жанре коана до легко распознаваемой символики. Намного богаче были возможности выражения в доме Линьцзи, где активно использовались диалектические формулировки. Дом Цаодун известен точностью и выверенностью формул, в которых даются четкие определения. В

рамках этого дома развилось учение о «пяти рангах». Упомянутая выше метафора о коробочке с крышкой безупречно соответствует стилю дома Юньмэнь. Методы дома Фаяня предполагают психологическое применение концепций Хуаяня.

Ниже мы предлагаем изложение принципов дзэнской практики в «пяти домах», но при всех этих различиях — и это следует подчеркнуть — вовсе не значит, что мы не должны рассматривать дзэнское движение после Хуй-нэна как единое целое.

ГУЙЯН: ОПЫТ В ДЕЙСТВИИ

Смысл жизни в дзэнском монастыре сводится к опыту — внезапному и непосредственному приобщению к конечной реальности. Пути же обретения подобного опыта могут быть самыми разными, и при этом могут выражаться в формах, которые бывают убедительными, часто шокирующими, а иногда — проникновенными. В доме Гуйян предлагается широкий спектр подобных средств. Однако в характерном для этой школы стиле отдается предпочтение действиям и хранится молчание по поводу слов.

Дом Гуйян получил свое название от двух гор: Гуй (в провинции Хунань) и Ян (провинция Цзянси), где находились храмы двух его основателей. Гуй-шань Линь-ю (771—853) получил назначение на пост настоятеля монастыря Дагуй от своего учителя Бай-чжана довольно необычным образом. Учитель поместил перед учениками кувшин с водой и спросил: «Если вы не назовете это кувшином с водой, то как вы его назовете?». Гуй-шань опрокинул кувшин и вышел вон. Этим безмолвным поступком он продемонстрировал свое просветленное состояние.¹⁰

Самыми выдающимися учениками Гуй-шаня были Ян-шань Хуй-цзи (807—883) и Сян-янь Чжи-сянь (ум. в 898), которые были сильно привязаны к своему учителю, а отношения между ними были почти братскими. В хрониках вообще восхваляется семейная атмосфера дома Гуйян. Это особенно отчетливо видно в истории о просветлении Сян-яня, которая в силу ряда обстоятельств относится к числу самых знаменитых дзэнских историй. Наставник Гуй-шань спросил Сян-яня, кем он был до своего рождения. Не зная, что ответить, тот обратился к учителю с просьбой объяснить смысл этих слов, но учитель сказал, что ответ Сян-янь должен найти сам. Сян-янь тщетно пытался отыскать его в священных книгах. Наконец он сжег все свои книги и стал отшельником, полагая, что таким образом сможет найти ответ на свой вопрос. Однажды, пропалывая сад, он услышал звук упавшей черепицы. От этого неожиданного звука он и достиг просветления.¹¹

Как сообщается в хрониках, после этого Сян-ян вернулся в свою хижину, совершил омовение, возжег благоговения и совершил поклон в направлении жилища учителя Гуй-шаня. Чтобы выразить свое состояние просветления, он сложил следующие строки:

От одного удара забыл все, что знал ранее.
Для этого не нужно прилагать никаких усилий.
Случайно открылся старинный путь,
И он свободен от всякой бездеятельности.
Нигде не остается следов.
Все, что я вижу и слышу, не подчиняется правилам.
Те, кто достигли просветления,
Объявляют это наивысшим действием.¹²

Это стихотворение, вместе с двумя другими строфами, которые по тому же поводу сочинил Сян-янь, включены в собрание высказываний Гуй-шаня.¹³ Соученик и собрат последнего в Дхарме, Ян-шань критиковал первое стихотворение за то, что в нем слишком сильно ощущается стиль учителя, потому оно и не может считаться непосредственным выражением личного опыта. Тогда Сян-янь сочинил следующие строки:

Моя нищета в последний год жизни не была подлинной нищетой.
Но в этом году я в самом деле оказался в нужде.
В прошлогодней нищете оставалось место для острого буравчика.
А в нынешней нищете даже буравчика не осталось.¹⁴

Возможно, Сян-янь имел в виду философскую концепцию «пустоты», как она выступает в сутрах Мудрости. Во всяком случае, именно по этому случаю Ян-шань произнес знаменитые слова: «Возможно, ты и постиг Дзэн Совершенного, но ты даже и во сне не видел патриаршего Дзэн». ¹⁵ В ответ с уст Сян-яня сорвались стихотворные строки:

У меня есть своя тайна,
И я взираю на тебя сверкающим взором.
Если тебе это не понятно,
То не называй себя монахом.

Как справедливо объясняет Чжан Чжун-юань, эти три стихотворения обозначают три разных уровня внутреннего понимания.¹⁶ Если в первом стихотворении духовный опыт описывается в весьма изысканной, стилизованной форме, во втором уже появляются признаки интеллектуальной деятельности. В третьем же стихотворении намек на сверкающий глаз, что является выражением внутреннего состояния, являет собой пример подлинного Дзэн. Ян-шань с огромной радостью сообщил наставнику Гуй-шаню, что его собрат Сян-янь наконец постиг патриарший Дзэн.

Для стиля дома Гуйян характерны действие и молчание, которые неразрывно связаны друг с другом. Это отчетливо проявляется уже при первой встрече Ян-шаня с учителем. На вопрос о том, кто он такой, Ян-шань, не произнес ни слова, просто пересек зал с запада на восток, после чего остановился.¹⁷ Перемещение с запада на восток символизирует переход от возможностей тела к его функциям или действиям.¹⁸ В другом случае на вопрос откуда он прибыл, Ян-шань ответил: «С полей». Когда же Гуй-шань поинтересовался, сколько людей там было, Ян-шань вознил свою мотыгу в землю и неподвижно застыл. Тогда Гуй-шань сказал: «Сегодня на южной

горе много людей режет траву». Ян-шань взял свою мотыгу и вышел вон.¹⁹ Действие и молчание идут рядом в его способе выражения личного опыта. Гуй-шань с уважением относился к стилю своего ученика Ян-шаня, называя это «игрой с мечом».²⁰

Примером связи между субстанцией (возможностью) и функцией является необычная беседа между наставником и его учеником во время уборки чая.²¹ Гуй-шань сказал Ян-шаню: «Пока мы срывали чайные листья, я весь день слышал твой голос, но тебя самого до сих пор не видел. Покажи мне свою истинную сущность». Ян-шань потряс чайное дерево. Учитель сказал: «Ты обрел функцию, но не обрел субстанции». Когда же Ян-шань спросил учителя, чего тот сам достиг, учитель хранил молчание. Тогда Ян-шань заметил: «Вы, Учитель, обрели субстанцию, но не обрели функцию». Эта словесная перепалка предполагает единство возможности и действия, субстанции и функции.

Гуй-шань и Ян-шань символизируют собой практику дзэнского просветления. Они оба осуществили прорыв: оба достигли просветления, после чего пребывают в тесном единстве с трансцендентным миром. Когда они производят свои повседневные действия и исполняют монашеские обязанности, то и их молчание, и их действия выражают состояние просветления.

Наряду с Гуй-шанем и Ян-шанем, Сян-янь считается одним из самых выдающихся наставников своего времени, и потому является персонажем многочисленных историй, из которых, вероятно, наиболее популярна история о «человеке на дереве». Высоко на дереве, вцепившись зубами в ветку, висит человек, и его спрашивают о смысле прихода Бодхидхармы с Запада. Этот образ, в котором с потрясающей точностью запечатлена безнадежность человеческого существования, в качестве коана попал и в сборник «Мумонкан».²²

Дом Гуйян является сокровищницей многих ценных традиций. Одной из них было использование «совершенных отметок» (яп. *энсо*; кит. *юаньсян*), которые представляли собой фигуры в форме круга. Круг неизменно пользовался уважением у всех народов и во все времена, считаясь символом совершенства. По-видимому, в Дзэн этот образ первым начал использовать Нань-ян Хуй-чжун, ученик Хуй-нэна. В «Кэйтоку дэнтороку» рассказывается об одном ученике, который вернулся к наставнику Нань-яню из странствий, нарисовал перед ним на земле круг, поклонился и замер в ожидании. Учитель сказал: «Ты хочешь стать Буддой или нет?». Ученик на это ответил: «Я не могу протереть глаза». И тогда учитель сказал: «Я тебе не ровня». Ученик ничего на это не ответил.²³ В этом диалоге и учитель, и ученик в равной степени демонстрируют огромную скромность: ученик — потому что он не может устранить с глаз иллюзию, а учитель — потому что ставит себя ниже своего ученика. В самом центре этой истории находится круг.

В эпизоде, где говорится о Гуй-шане, хроника сообщает о похожей встрече:

Учитель спросил только что прибывшего монаха, как его зовут. Монах сказал: «Юэ-лунь [Полная Луна]». Тогда наставник начертил рукой в

воздухе круг. «Ты можешь сравниться с ним?» — спросил он. Монах ответил: «Учитель, если вы так меня спрашиваете, то очень многие с вами не согласятся». Тогда учитель сказал: «Таков уж мой путь. А каков твой?». Монах спросил: «Вы все еще видите Юэ-луня?». Учитель ответил: «Можешь считать, как тебе угодно, но здесь имеется очень много людей, которые с тобой не согласятся».²⁴

Круг и полная луна символизируют совершенное просветление, то изначальное лицо, которое существовало еще до рождения, или космическое тело Будды. Ученикам прекрасно известно, что они еще далеки от подобного совершенства. Возможно, именно поэтому дзэнские наставники так любят рисовать круг, самый устойчивый и неуловимый среди дзэнских символов, очертания которого они набрасывают с неподражаемым мастерством, причем каждый раз именно так, чтобы мощный удар кисти никогда не возвращался точно в то место, откуда он начинался. Не означает ли это, что в каждом выражении всегда должно оставаться место для дальнейшего совершенствования?

Как явствует из хроник, Ян-шань больше чем кто-либо другой придавал значение символическому использованию круга. В «Ниндэн гаммоку» рассказывается о том, как Нань-ян Хуй-чжун передал Ян-шаню метод девяноста семи кругов, благодаря которым последний и достиг просветления. Там же приводятся подробные объяснения всех круговых фигур, в том числе и объяснения иероглифов и черточек внутри кругов, которые придают им особое значение.²⁵

В «Кэйтоку дэнтороку» в биографии Ян-шаня говорится: «Когда наставник сидел там с закрытыми глазами, вошел монах и спокойно остановился рядом с ним. Учитель открыл глаза и нарисовал на земле круг. Внутри круга он написал иероглиф „вода“, после чего снова посмотрел на монаха. Монах ничего не ответил».²⁶ Нарисовав внутри круга один из четырех первоэлементов, наставник тем самым определил характер круга. Несколько дальше в хронике говорится о гадании, хотя это не обязательно связано с предшествующим эпизодом:

Однажды наставник спросил монаха, что тому известно помимо буддизма. Монах сказал, что владеет искусством гадания по «Книге Перемен». Учитель поднял свой веер и спросил: «Какая среди шестидесяти четырех гексаграмм является единственной?». Монах не смог ответить. За него ответил сам учитель: «Это великая потенциальная возможность грома и молнии, а теперь она превратилась в уничтожение земли и огня».²⁷

В буддизме Махаяны символика круга приобрела самые разные формы. В данном случае едва ли можно говорить о заимствованиях. Для Дзэн этот символ вполне закономерен. Круг использовался в качестве средства, ведущего к просветлению. Особое значение круг приобрел в школе Кэгон.²⁸ Нам точно не известно, как именно использовали и истолковывали круг Ян-шань и его ученики. На более позднем этапе дзэнской истории круги получили широкое распространение, так что их использование даже встречало

сопротивление. Подвергалось сомнению даже оправданность их использования в качестве «вспомогательных средств» (санскр. *улайя-каушалья*; яп. *хобэн*), ибо утверждалось, что круги могут причинять вред, поскольку затмевают подлинную природу реальности — абсолютную пустоту и бесформенность всех вещей. Символ круга не получил признания в качестве законного средства, ведущего к дзэнскому просветлению.

В ранних источниках дом Гуйян представлен как подлинный Дзэн. Его основатель обрисовывал идеального просветленного человека в даосских тонах, которые были хорошо знакомы танским наставникам, особенно Линь-цзи: «Он подобен осенним водам, прозрачным и спокойным, чистым и непоколебимым, бездействующим (кит. *увэй*; яп. *муи*), неподвижным и глубоким, которым ничто не может воспрепятствовать: такой человек называется человеком Дао, человеком безмятежным (кит. *уши*; яп. *будзи*).»²⁹

ЛИНЬ-ЦЗИ: ТРОИЧНАЯ И ЧЕТВИРЧНАЯ ФОРМУЛЫ

Если довольно сложно определить надлежащее место «Пяти домов» в истории китайского Дзэн, то еще сложнее оказывается установить место школы Линьцзи (яп. *Риндзай*). Ее основатель Линь-цзи был выдающимся представителем дзэнского движения при династии Тан. При династии Сун подъем школы Дзэн в Южном Китае знаменовал собой совершенно новый этап в истории Дзэн. Промежуточный период, охватывающий несколько поколений, покрыт мраком. Последователи Линь-цзи с третьего по шестое поколение сохраняли дух своего основоположника в Северном Китае, не привлекая к себе особого внимания. Отличительные черты этой школы — крики и удары — свидетельствовали о сохранении специфического стиля ее основателя. В предыдущей главе мы пытались дать представление о духе Линь-цзи, в основном, по «Риндзай-року», классическому трактату его школы. Хотя это сочинение пронизано духом Линь-цзи, окончательную форму оно обрело только по прошествии значительного времени после его смерти. Многочисленные разбросанные по тексту диалектические и дидактические формулы, очевидно, были добавлены редакторами в десятом и одиннадцатом веках. Похоже, что над этим текстом особенно усердно поработали Фэн-сюэ Янь-чжао (896—973) и Фэнь-ян Шань-чжао (947—1024). Не исключено, что многие из этих текстов возникли еще позже. В любом случае, для дома Линьцзи характерны троичные и четверичные формулы.

Самой важной для дома Линьцзи диалектической установкой являются «четыре альтернативы» (яп. *сирёкэн*; кит. *сы ляо цзянь*), которые описывают четыре типа возможных отношений между субъектом и объектом. Сообщается, что во время одного из вечерних собраний Линь-цзи сказал:

Иногда я похищаю человека, но не похищаю внешних факторов;
иногда я похищаю внешние факторы, но не похищаю человека; иногда

я похищаю человека и внешние факторы; иногда я не похищаю ни человека, ни внешних факторов.³⁰

Эти четыре альтернативы или взаимоотношения объекта и субъекта отождествляются со все возрастающими уровнями построения реальности. В основе этой формулы лежат четыре известных принципа индийской логики: бытие, не-бытие, не бытие и не не-бытие, и бытие и не-бытие (санскр. *чатушкотика*; яп. *сику фумбэцу*, кит. *сыцзю фэньбе*). В содержательном плане они соответствуют четырем уровням реальности (санскр. *дхармадхату*, яп. *хоккай*) в школе Кэгон.³¹ На первой и второй стадиях иллюзию преодолевают соответственно субъект и объект. Это означает, что осуждается всякая приверженность к субъективному интеллектуальному пониманию и к объективному миру.³² На третьей стадии отвергаются и субъект, и объект, но различие между ними еще сохраняется. Этот уровень отрицания соотносится с состоянием сознания в предельном сосредоточении. Только на четвертой стадии достигается отсутствие всяких противопоставлений между субъектом и объектом. Реальность осознается в ее окончательном единстве. В этой формуле сливаются воедино философия Среднего пути Мадхьямиков и метафизика школы Кэгон.

Когда далее один из монахов задает ему дополнительный вопрос, Линь-цзи предлагает для каждого из четырех утверждений конкретную метафору. Для первой он предлагает следующий образ:

Восходит весеннее солнце, заливая землю парчой;
Свисают волосы ребенка — белые, как шелковые нити.

Природа распространяется повсюду. Белые волосы ребенка — очередной парадокс. Второй образ совершенно иной:

Указы правителя распространяются по миру;
Военачальник оставил бранную пыль по ту сторону границы.³³

Подобный образ имел экзистенциальное значение для самого Линь-цзи, который проживал недалеко от границы. Далее он предлагает третий образ:

Никаких известий из Бин и Фэнь;
Они совершенно отстранены от всего на свете.

Бин и Фэнь — названия отдаленных областей. На третьей стадии сосредоточение происходит в полном одиночестве. Наконец, представлен четвертый и основной образ:

Правитель поднимается на трон в драгоценном зале;
Пьют престарелые мужланы.

На высшем уровне сознания реальность предстает совершенной и всеобъемлющей. Эта метафора вызывает в памяти десятую картину знаменитой серии «Поиски Быка», где просветленный человек, получив то, что ему было дано, вступает на рыночную площадь и пребывает в самой гуще жизни. В полном соответствии с духом Дзэн, эти красочные образы придают

большую конкретность четырем абстрактным утверждениям этой диалектической формулы. Она является для нас не только наставлением, но и практическим пособием; подобно коану, она может стимулировать ищущее сознание.

Другая четверичная формула в «Риндзай—року» применяется к беседам или встречам между хозяином и гостем или же между учеником и учителем.³⁴ Ее задача — научить правильному ведению беседы. Линь—цзи превыше всего ценит дидактические способности во время бесед.³⁵ В предварительных замечаниях он говорит о самых разных и необычных ситуациях, которые могут возникнуть во время подобных бесед:

Следующие Пути! В школе Чань порядок жизни и смерти считается естественным.³⁶ Последователи Чань должны тщательно к этому относиться.

Когда встречаются хозяин и гость, они во время беседы вступают в контакт. Иногда, отвечая на вопрос, они могут проявить форму; иногда же они могут проявить себя и всем телом;³⁷ или же, встретившись с хитроумными уловками, они могут проявить радость или гнев; иногда же они могут продемонстрировать только половину своего тела;³⁸ или же они могут ехать верхом на льве [Манджушри] или же восседать на величественном слоне [подобно бодхисаттве Самантабhadра].³⁹

Далее следуют четыре беседы, соответственно иллюстрирующие (1) превосходство ученика, (2) превосходство учителя, (3) равенство обоих партнеров в умении контролировать ситуацию, и (4) растерянность обоих сторон.

1. Подлинный ученик издает крик и для начала протягивает липкий лакированный поднос. Учитель, не подозревая, что таковы объективные обстоятельства,⁴⁰ принимает поднос и выдвигает с ним кульбиты. Ученик снова издает крик, но учитель не желает уступать. Эту болезнь не под силам излечить ни одному врачу: она называется «гость испытывает хозяина».
2. Иногда учитель ничего не принимает, но в тот момент, когда ученик задает вопрос, грабит его. Ограбленный ученик усиленно сопротивляется и не желает уступать. Это называется «хозяин испытывает гостя».
3. Иногда ученик приближается к учителю в состоянии чистоты. Учитель, распознав, что это является объективным обстоятельством, хватает его и бросает в яму.⁴¹ «Какой великолепный наставник!» — восклицает ученик, на что учитель отвечает: «Да ты же даже не способен отличить хорошее от плохого!». Тогда ученик отвешивает низкий поклон. Это называется «Хозяин испытывает хозяина».
4. Или же ученик появляется перед учителем в колодках и опутанный цепями. Учитель надевает на него дополнительные колодки и цепи.⁴² Ученик пребывает в таком блаженном состоянии, что не способен сказать, что есть что.⁴³ Это называется «Гость испытывает гостя».

Линь—цзи завершает свои рассуждения следующим наставлением:

Благородные монахи! Все примеры, которые я вам привел, предназначены для того, чтобы различать бесов и выявлять еретиков, дабы вы могли распознать, что является ошибочным, а что — правильным.

Модель «гость—хозяин» высоко ценилась в школе Риндзай. Она является иллюстрацией тех методов обучения, которые были популярны, когда происходила окончательная редакция «Бесед» Линь—цзи, и которые продолжали использоваться и много лет после того. На самом деле нам неизвестно, можно ли считать вышеприведенные формулы творением самого Линь—цзи. По мнению Демьевиля, в этих четырех альтернативах ощущается «привкус схоластики сунского времени».⁴⁴ Янагида полагает, что еще одна формула «Гость—хозяин» в тексте — очень похожая, но изложенная более замысловатым стилем, — является позднейшим добавлением.⁴⁵

В первой книге «Ниндэн гаммоку», посвященной Линь—цзи, учитель использует для описания четырех типов отношений между светом и деятельностью (яп. *сисёю*) другую формулу, которая не встречается в «Риндзай—року». Иногда свет предшествует деятельности; иногда деятельность предшествует свету; иногда свет и деятельность проявляются одновременно; иногда они проявляются в разное время.⁴⁶

«Четыре типа криков» (яп. *сикацу*) у Линь—цзи, перечисленные в «Риндзай—року», являются, вероятно, позднейшим добавлением.⁴⁷ В известном отрывке говорится:

Иногда крик подобен драгоценному мечу Царя Ваджры: иногда крик подобен свернувшемуся на земле златошерстному льву; иногда крик подобен опутанному водорослями шесту; иногда крик вообще не является криком.⁴⁸

В каждом из четырех типов крика мы обнаруживаем признаки просветления. Меч рассекает все ложные представления. Лев, свернувшийся в засаде, внезапно бросается на свою добычу. Подобно тому, как опутанный водорослями шест используется для того, чтобы вспугнуть находящуюся у дна рыбу и привлечь ее, точно так же и наставник использует крик, чтобы испытать своих учеников.⁴⁹ В четвертом крике присутствуют парадокс и трансцендентная сила.

Неоднократно обсуждавшаяся тройная формула Линь—цзи, известная как «три утверждения» (яп. *санку*), появляется в «Риндзай—року» в связи с еще двумя троичными формулами: «три тайны» (*сангэн*) и «три принципа» (*саньё*). Ни одна из этих формул в «Риндзай—року» не объясняется («Беседы», гл. 9). После провозглашения «трех утверждений» наставник только добавляет: «Каждое из утверждений должно заключать в себе врата „трех тайн“, а врата каждой тайны должны заключать в себе „три принципа“». Доступные нам текстуальные свидетельства не помогают прояснить смысл этого заявления. В английских, немецких и французских переводах предлагаются совершенно разные объяснения. Как справедливо отмечает Рут Ф. Сасаки.

«Это одно из самых загадочных заявлений Линь-ци. Точное содержание „трех утверждений“ Линь-ци не вполне ясно». Далее она говорит, что «три утверждения», «три тайны» и «три принципа» истолковываются по-разному: как Будда, Дхарма и Дао (Путь); или как три тела Будды — *дхармакая*, *самбхогакая*, *нирманакая*; или как три принципа китайской буддийской философии — *ли* («принцип»), *чжи* («мудрость») и *юн* («функция»).⁵⁰ Янагида приходит к выводу, что «значение „трех тайн“ и „трех принципов“ не вполне ясно», и упоминает многочисленные попытки их истолкования в позднейшей дзэнской литературе.⁵¹ Демьевиль считает «три утверждения» «предельно таинственными».⁵²

Если выделить эти формулы и поместить их в самый центр, то мы получим совершенно неверную картину дома Линь-ци. Дело в том, что, основываясь на метафизике Махаяны и собственной склонности к философским рассуждениям, изложенным в диалектических построениях, Линь-ци был, в первую очередь, озабочен конкретными результатами и непосредственным опытом. Эти формулы служили только вспомогательными инструментами для практики. В каком-то смысле, они представляли собой мостик между спонтанными взрывами дзэнских наставников танского времени и предельно формализованной практикой коанов при династии Сун. На основании доступных нам ныне исторических источников, отдельные этапы этого развития проследить невозможно. Превратившись в самую влиятельную школу своего времени, дом Линь-ци внес значительный вклад в духовное пробуждение, которое произошло в эпоху Сун, и которое, в сущности, являлось последним взлетом китайской культуры, находившейся под влиянием буддизма.

ЦАОДУН: «ПЯТЬ РАНГОВ»

Дом Цаодун (яп. *Coto*) берет свое название от первых иероглифов в именах двух его основателей: Дун-шань Лян-цзе (807—869) и Цао-шань Бэнь-ци (840—901), первая часть имен которых является названием гор, на которых находились их монастыри.⁵³ Нам точно не известно, когда этот дом впервые получил свое имя, хотя имеются указания на то, что это произошло вскоре после кончины Цао-шаня. Как и дом Линь-ци, Цаодун выстоял и превратился в одну из самых влиятельных школ Дзэн-буддизма.

Дун-шаню не исполнилось еще и десяти лет, когда он покинул родительский дом и ушел в местный храм, начав тем самым вести беспокойную монашескую жизнь. Постигая основы буддийских учений, он проявил такие необычайные интеллектуальные способности, что его учитель решил направить его к опытному наставнику Лин-мо (747—818), одному из многочисленных учеников Ма-цзу. Приняв постриг в возрасте двадцати лет, Дун-шань короткое время был соучеником двух знаменитых наставников: Нань-цюаня Пу-юаня (748—835) и Гуй-шаня Лин-ю (771—853), — после чего стал учеником

Юнь-яня Тань-шэна (780—841), линию которого и унаследовал. От наставника Юнь-яня он научился «понимать проповеди неодушевленных вещей»; в Дзэн имеются в виду не чудесные способности буддийских святых, которые, как считается, могут слышать глазами и видеть ушами, а осознание неразделимого единства одушевленных и неодушевленных существ, объединяющихся в состоянии Будды. В дзэнской литературе сохранились многочисленные примеры бесед Дун-шаня с его наставником.

Закончив период ученичества, Дун-шань посетил многие храмы, где познакомился с многочисленными наставниками своего времени. В результате встреч с дзэнскими наставниками разных традиций он узнал о разнообразии дзэнских теорий и практических методов. Долгие годы странствий завершились после того, как в возрасте пятидесяти двух лет он поселился на горе Дуншань, чтобы полностью посвятить себя наставлению учеников, среди которых самыми выдающимися были Цао-шань и Юнь-цзюй Дао-юн (ум. в 902 г.).

Дун-шань был типичным представителем южнокитайского Дзэн. Родившись к югу от реки Янцзы (в пров. Чжэцзян), он всю жизнь провел в южном Китае, в мягком климате которого у него сложился темперамент совсем иной, чем у Линь-ци, выросшего в суровом северном краю. Обладая литературным талантом, он и сам любил обучать при помощи поэзии. Любовь к поэзии он разделял со своим учителем Юнь-янем, который спросил Дун-шаня Лян-цзе, когда тот покидал монастырь:

- Когда ты вернешься назад?
- Когда у Вашего святейства будет место для проживания, я вернусь.
- После того, как ты уйдешь, нам будет трудно встретиться, — сказал учитель.

— Нам будет трудно не встретиться, — возразил Лян-цзе.

Потом Лян-цзе сказал: — Ваше святейство, если по прошествии ста лет кто-нибудь спросит меня: «Можешь ли ты нарисовать портрет своего учителя?», то что я должен ответить?

— Ответь ему: «Вот как раз оно», — сказал Юнь-янь.

Некоторое время Лян-цзе молчал. Тогда Юнь-янь сказал: — Занимаясь этим, ты должен быть предельно внимательным. — У Лян-цзе еще оставались некоторые сомнения.

Позднее, когда Лян-цзе переходил через ручей, он увидел в воде свое отражение, и в тот самый момент ему стал полностью понятен смысл слов Юнь-яня. По этому случаю он сложил строки:

Запрещается искать его у других.
Поскольку тогда оно еще более удалится.
Теперь, когда я совсем один иду своим путем,
Нет такого места, где бы я его ни встретил.
Сейчас я как раз то, чем являюсь,
Сейчас я совсем не то, чем являюсь.
Достаточно только это понять,
И будешь соответствовать Истинной Таковости.⁵⁴

В типичном для Дун-шаня поэтическом стиле, в этом стихотворении он выразил махаянистскую концепцию единства и равнозначности реальности и Я. Также Дун-шань облек в стихотворную форму хорошо известную формулу «пяти рангов» (яп. *гои*; кит. *у-вэй*),⁵⁵ которую ему якобы, в качестве тайного учения, передал учитель Юнь-янь.⁵⁶ Среди учеников Дун-шаня эти драгоценные принципы сохранил Цао-шань, одновременно развив его и усовершенствовал. По характеру и своим интересам он принципиально отличался от другого ученика, Юнь-цзюя, поскольку любил ученые занятия. В раннем возрасте познакомился он с конфуцианским учением и продолжал свои штудии даже после того, как с разрешения родителей в возрасте восемнадцати лет ушел в буддийский монастырь. У Дун-шаня он учился только короткое время (с 865 по 868 г.). Сохранились только две его беседы с наставником: одна — в момент его прибытия, а другая — во время ухода из монастыря. Странствовал Цао-шань мало. В течение тридцати пяти лет он жил, занимаясь сосредоточением, в монастырях Цаошань и Хэюйшань, где направлял свой пронзительный ум на постижение смысла «пяти рангов». В хрониках упоминаются имена девятнадцати его учеников. Однако уже через четыре поколения эта линия прекратила свое существование.

Юнь-цзюй, другой известный ученик Дун-шаня, совсем или почти совсем не проявлял интереса к диалектике «пяти рангов». Все свои усилия он направлял на обретение непосредственного опыта просветления, который воплотил в морально безупречную жизнь. Прежде чем обратиться к Дзэн, он изучал монастырские уставы (Винайя). К Дун-шаню он пришел двумя годами ранее, чем Цао-шань, но, как свидетельствуют многочисленные записи их бесед, оставался с ним значительно дольше. Юнь-цзюй пользовался большим уважением, чем любой другой ученик Дао-шаня. У него было много великодушных учеников, что обеспечило ему репутацию одного из самых значительных и влиятельных наставников своего времени. Благодаря ученикам и духовным наследникам школы Цао-шань долго сохранялась в Китае, и ее традиция была перенесена впоследствии в Японию.

«Пять рангов» дома Цаодун представляют собой вершину диалектической мысли китайского Дзэн. Наставник Хакуин усматривал в ней «главный принцип буддизма и основную дорогу к *сандзэн* [дзэнской практике]».⁵⁷ В отличие от прочих пятеричных формул буддийской философии, в основе которых лежит онтологически-психологический анализ (на память приходят «Абхидхармакоша» и учение *виджняптиматра*), все пять рангов школы Цаодун выражают разные аспекты одного и того же: основополагающего единства Абсолюта (или всеобъемлющего Единственного) с относительным (или феноменальным множеством). Формула «пяти рангов» восходит к метафизике Махаяны, но облечена в китайскую форму. Учитывая ее близость с «И-цзин» («Книгой Перемен»), можно считать, что в ней нашла отражение китайская философия. Основы этой теории заложил Дун-шань, который, в свою очередь, отталкивался от принципов, провозглашенных Ши-тоу и прочими дзэнскими наставниками танского времени. Но только Цао-шань сумел ухватить суть учения и придать ему окончательную форму.

Классическое изложение пятеричной формулы представлено в пяти строфах, восходящих к Дун-шаню и Цао-шаню.⁵⁸ Первая строка каждого стихотворения содержит три китайских иероглифа, которые выступают в качестве заглавия или обозначения основного содержания рассматриваемого ранга. Это было сделано Дун-шанем, который, возможно, усвоил эти формулировки от своего учителя Юнь-яня. В трех последующих строках, при помощи поэтических метафор, объясняются значения каждого из рангов. Результаты недавних изысканий позволяют приписать их авторство Цао-шаню. Поскольку в каждой строфе выражается с разных позиций одна и та же точка зрения на просветление, их можно также называть «пятью рангами».⁵⁹

Два ключевых понятия этой пятеричной формулы — *чжэн* и *пянь* (яп. *сэ* и *хэн*), которые буквально означают «прямой» и «искривленный». Они соответственно указывают на то, что является абсолютным, единым, одинаковым и ноуменальным, и противопоставляют ему относительное, многослойное, различное, конкретное и феноменальное. Они связаны с соответствующими понятиями китайской философии: *ли* (яп. *ри*; абсолютный принцип) и *ши* (яп. *дзи*; его проявленность), которые ассоциируются с мраком и светом, что соответственно изображается в виде черного ● и белого ○ кружков. Дун-шань объясняет «прямое» следующим образом: «Существует некая вещь. Сверху она поддерживает небо, внизу она опирается на землю. Она черна как лак, и постоянно пребывает в движении и действии».⁶⁰ «Прямое» также является основанием неба и земли, равно как и всего сущего. Однако этот Абсолют является динамичным, постоянно пребывает в движении. Познающее сознание не способно ухватиться за «прямое» и воспринимать его в качестве объекта. В буддийских выражениях оно означает чистую пустоту, лишённую дуальности, которую провозглашает метафизика Совершенной Мудрости (*праджняпарамита*).

Абсолют проявляется в конкретных формах, в «искривленном», или при помощи света. Абсолют является абсолютным в отношении к относительному, а относительное является относительным в отношении абсолюта. Поэтому относительное-феноменальное называется также «чудесным бытием» (яп. *мёу*), потому что оно неотделимо от «истинной пустоты» (яп. *синку*). Выражения «чудесное бытие истинной пустоты» или «истинное бытие чудесной пустоты» передают сущность просветленного восприятия реальности.

Ниже приводится перевод пяти строф, хотя он может дать только приблизительное представление об их глубоком содержании:

1. Искривленное внутри Прямого [*сётюхэн*]:
В третью ночную стражу,
До того, как появится луна,
Неважно, когда мы встретимся,
Мы не узнаем друг друга!
И все же расцветает в сердце моем
Красота былых дней.

2. Прямое внутри Искривленного [хэнтюсё]:
 Бабуля с сонным взором
 Смотрит на свое изображение в старом зеркале.
 Она отчетливо видит свое лицо.
 Но не способна его узнать.
 С полным смятением в голове
 Пытается она узнать свое отражение.
3. Приход изнутри Прямого [сётюрай]:
 Имеется путь внутри небытия,
 Уводящий от мирской пыли.
 Даже если вы соблюдаете запрет
 На упоминание имени правящего императора,
 Вы превзойдете того красная,
 Который заставил всех прикусить язык.
4. Приход в середину Искривленного [хэнтюси]:
 Когда скрещиваются два лезвия,
 Не следует отстраняться.
 Опытный фехтовальщик подобен
 Лотосу, распускающемуся в огне.
 У такого человека внутри имеется
 Дух, пропитанный небом.
5. Достигнутое Единство [хэнтютё]:
 Кто осмелится сравниться с ним
 Не упав при этом ни в бытие, ни в не-бытие!
 Все стремятся избежать
 Потока обычной жизни,
 Но он, в конечном счете, возвращается,
 Чтобы усесться среди углей и пепла.⁶¹

В обширной литературе, посвященной истолкованию значения «пяти рангов», можно выделить два подхода. Один, в основном, связан с философским содержанием этого принципа, а другой — с его психологическими и литературными признаками. С той поры, как Хакуин использовал тексты к «пяти рангам», чтобы завершить ими последнюю версию своего сборника коанов, эти диалектические формулы считаются вершиной достижения в литературе жанра коанов.⁶²

Учитывая близкие исторические связи между «пятью рангами» в китайском Дзэн и философскими построениями школы Кэгон, концепции последней могут помочь нам понять духовное содержание пятеричной формулы в доме Цаодун.⁶³ Отправной точкой может послужить концепция четырех миров Дхармы (яп. *сикоккай*), приписываемая четвертому патриарху Кэгон — Чэн-гуаню (737—838). Основные понятия его учения: *ши* (проявление) и *ли* (принцип) соответствуют ключевым словам *лянь* (изогнутое, отклоняющееся) и *чжэн* (прямое, истинное). В обоих случаях основным является положение о том, что в цельности бытия происходит взаимопроникновение всех вещей. Различие заключается в том, что школа Кэгон

придерживается более философского подхода, в то время как последователи Дзэн стремятся к постижению истины через практику. Но в обоих случаях не следует истолковывать этот принцип как пассивность. В каждой из этих формул сделана попытка представить струящийся поток бытия, выделяя в нем разные аспекты.

Философия Кэгон начинается с мира *ши* (яп. *дзи хоккай*), в котором все вещи (санскр. *дхарма*) существуют во взаимозависимости благодаря причинной обусловленности мира Дхармы (яп. *хоккай энги*). Второй мир *ли* (яп. *ри хоккай*) — Принципа или Абсолюта — представляет собой реальность всех вещей. Сравнивая мир Дхармы с «пятью рангами», мы обнаружим, что первые два ранга соответствуют первому миру Дхармы — *ши*.⁶⁴ Равнозначность прямого (абсолютного) и искривленного (относительного), присутствующая в первых двух рангах дзэнской модели, рассматривается в двух аспектах. Прежде всего, многообразие присутствует в одинаковости; самые разные вещи и события, в сущности, являются одинаковыми, бесформенными и пустыми. Никакие субъективные факторы не нарушают пустоту. Уже на этом первом уровне присутствует элемент просветления. Но при этом неизбежно делается акцент на дзэнской практике. Второй аспект «пяти рангов» заключается в том, что все сущее присутствует в каждой конкретной вещи; это означает, что многообразие вещей пронизывается всеобъемлющим принципом. Японский буддолог Като Тоцудо следующим образом объясняет различие и взаимосвязь между этими рангами:

В первом ранге огромное многообразие вещей представляется проявляющимся в рамках природного закона «бытия как оно есть»; с этой позиции [второй уровень] «бытия как оно есть» предстает проявляющимся в каждой отдельной вещи в феноменальном мире. Если на первом уровне происходит приближение к миру феноменов со стороны их истинной природы, то на втором уровне феномены используются для того, чтобы добраться до их истинной природы.⁶⁵

Бинарность этих двух рангов отчетливо демонстрируется в зрительных символах: первый ранг представлен в виде кружка с заштрихованной верхней половиной ☉, а второй — кружком, у которого заштрихована нижняя половина ☺.

Третий из «пяти рангов» — Приход изнутри Прямого — в системе Кэгон соответствует второму миру — *ли*. Относительно больше не упоминается. Абсолют предстает в своей неприкрытой абсолютности. В то же время, потенциальное присутствие относительного в абсолютном передается иероглифом «внутреннее». Подобно семени, готовому пустить побег, в абсолютном присутствуют все возможности. Заглавные строки и содержание этого стиха допускают разные толкования.⁶⁶ Сосредоточивая внимание на абсолютной трансцендентности любых противоположностей, все оппозиции на этом уровне снимаются. «В полной абсолютности огонь и лед пребывают рядом, весенние цветы распускаются осенью, глиняная корова может прилечь, а деревянная лошадь может заржать».⁶⁷ Но даже и при таком подходе в абсолютном сохраняется потенциальная причастность к относительному. Динамичное содержание иероглифа *лай* («приход, вторжение»)

является ключевым для понимания смысла третьей строфы. «Приход в Одинаковость» не является окончательной стадией; для этого «Прихода в Одинаковость» требуется одновременно «Уход из Одинаковости»; таким образом, должен существовать динамичный круг движения между «Приходом и Уходом из Одинаковости». ⁶⁸ Такое взаимопроникновение подтверждается и другими вариантами заглавной строки. «Приход изнутри Прямомого» — подчеркивает динамичный аспект. «Одинаковость в Середине» ⁶⁹ указывает на полное преодоление абсолютном всех противоположностей. Какое бы истолкование ни предлагалось, полная абсолютность третьего ранга неразрывно связана с присутствующей в ней потенциальностью. Символически она изображается в виде черного круга (абсолюта), окруженного белым ободком (потенциальностью) ⊙.

В традиционных текстах предлагается два варианта для четвертого ранга, причем для обоих имеются достаточные основания. Мы приняли вариант чтения *хэнтюси* («Приход в Середину Искривленного»). Другой вариант — *кэнтюси* («Приход во Взаимное Единение») предполагает соединение воедино одинаковости и различия. Любопытно, что второй вариант третьей заглавной строки в точности соответствует третьему миру Дхармы в категориях Кэгон, миру «беспредельного взаимопроникновения *ли* и *ши*» (яп. *ридзи мугэ хоккай*).

В основе варианта чтения *хэнтюси* лежит идея многообразия десяти тысяч вещей. Типичным признаком Махаяны является обозначение таким образом границ феноменального мира. И снова приведем высказывание Като Тоцудо по этому поводу:

Здесь самым важным оказывается принятие жизни во всем ее разнообразии, как она есть, со всеми десятками тысячами противоположностей, и следование любым возникающим обстоятельствам, принимая вещи по собственному устремлению или руководствуясь случаем, дозволяя вещам скорее быть, чем управлять ими, тем самым позволяя каждой конкретной вещи, каждому отдельному феномену следовать смыслу и цели, отличным от моих собственных. ⁷⁰

Термина *ли* нет в заглавной строке четвертого стиха, но он, несомненно, присутствует в самом стихотворении. Подобно тому, как абсолютное не может существовать без потенциально присутствующего в нем относительного, так и относительное не может существовать без абсолютного. Рассматривая феномены, их взаимную обусловленность и силу в присущей им относительной форме, мы видим, как в совершенно относительном проявляется абсолютное. Дун-шань уподобляет этот процесс двум фехтовальщикам с обнаженными мечами, из которых ни один не собирается уступать; или же цветку лотоса, спокойно распускающемуся в центре огня. На символическом уровне этот ранг изображается белым кружком — относительное находится внутри абсолютного.

В заглавной строке «Приход в середину Искривленного» уже отчетливо присутствует противопоставление между третьим и четвертым рангами. Хотя в заглавных строках этих стихотворений явно упоминается только одна из оппозиций: или абсолютное, или относительное. — вторая тоже

подразумевается. Этот прием использован, чтобы придать максимальную выразительность симметричности формул. ⁷¹ Во всех заглавных строках второй, т. е. средний иероглиф будет один и тот же — *тю*. Для двух первых рангов он переводится предлогом «в», указывая на взаимопроникновение между абсолютным и относительным. Для двух следующих рангов его лучше перевести как «середина», поскольку подразумевается, что обе категории проявляют динамизм, при помощи которого преодолеваются существующие оппозиции.

Всю схему венчает пятый ранг, указывающий на тождественность безграничного взаимопроникновения, в котором снимаются все оппозиции. Этот ранг соответствует самому высшему миру Дхармы в учении Кэгон, а именно — миру взаимного проникновения принципов *ли* и *ши*. Пятый ранг также соответствует неограниченному взаимопроникновению всех феноменов (яп. *дзидзи мугэ хоккай*). Здесь в полной мере проявляется присутствующая в Дзэн концепция Кэгон: «гармоничное взаимодействие между частностями, а также между каждой частностью и универсальностью, приводит к возникновению блистательного мира». ⁷² В строфе пятого ранга указывается на «возвращение к спянию». ⁷³ Тот, кто «не падает при этом ни в бытие, ни в не-бытие» — т. е. просветленная личность — «возвращается, чтобы усесться среди углей и пепла». Пятый ранг символизируется черным кругом ●.

Основная формула претерпепа в традиции дома Цаодун некоторые изменения, которые, однако, ни в коей мере не ослабили ее диалектического характера. Во всех случаях сохраняется диалектическое взаимодействие между двумя категориями *ли* и *ши*. Альфонсо Верду исследует важные конкретные изменения, которые выражены в следующих трех формулах: «пять рангов достоинств» (кит. *гунсюнь у-вэй*; яп. *кокун гои*), «пять рангов взаимоотношений правителя и подданного» (кит. *цзюнь-чэнь у-вэй*; яп. *кунсин гои*), «тайное значение пяти рангов» (кит. *у-вэй чжи-цзюэ*; яп. *гои кэнкэцу*), которая связана с формулой «проявления тайны пяти рангов» (кит. *у-вэй сянь-цзюэ*; яп. *гои кэнкэцу*). ⁷⁴

В формуле «пяти рангов достоинств», авторство которой приписывается Дун-шаню, предлагается новый подход, поскольку чисто абстрактная направленность изначальной формулы наполняется этическим и аскетическим содержанием. Во всяком случае, не вполне ясно, присутствует ли понятие полного просветления уже в ранних рангах, или же появляется только на пятом ранге совершенствования.

Формула «пять рангов взаимоотношений правителя и подданного» предваряется пространным объяснением Цао-шаня. Вместо символов «прямое» и «искривленное» для обозначения абсолютного элемента реальности (*ли*) и феноменального элемента (*ши*) использованы образы правителя и подданного. Третий ранг называется «правитель — один», а четвертый «подданный — один». Противопоставление этих двух рангов служит подтверждением в пользу того, чтобы читать название четвертого ранга как *хэнтюси*, хотя в нем и не использовано слово для обозначения абсолюта. Впоследствии разные комментаторы предлагали немало интерпретаций для четвертого ранга.

Диалектическая структура третьей формулы значительно проще. В средних рангах (третий и четвертый) потенциальность отсутствует; они просто служат указаниями на одинаковость и разнообразие. Все формулы пяти рангов или состояний ведут к одной цели — к обретению совершенного единства во всеобщем взаимопроникновении. Вердун приходит к выводу: «Это типичный мир *ли-ши у-ай* (яп. *ридзи мугэ*), в котором „форма“ одновременно является пустотой, а пустота является „формой“. Слово и не-слово — это всего-навсего аспекты различающегося сознания, которое само по себе является безупречной тождественностью».⁷⁵

Предрасположенность китайцев к формулам и числовым схемам ни в коей мере не является исключительным достоянием Дзэн или даже буддизма, а восходит к древнекитайской традиции. Главные символы для обозначения «пяти рангов» — светлое и темное, выраженные в форме кругов — встречается также и у теоретиков школы Кэгон.⁷⁶ Однако подлинные корни этих диаграмм следует искать в «Книге Перемен», которая изучалась в Китае в течение нескольких веков и использовалась для самых разных целей. По-видимому, в случае «пяти рангов» Цао-шань, который является автором стихотворений к ним, сам же нарисовал и диаграммы. Такие символы составляют важный элемент дзэнской истории, являясь откликом на потребность в зрительных знаках и образах, на потребность, которая особенно сильно ощущалась в эпоху Сун, и которая породила великолепные художественные образцы в японском Дзэн.

Влияние теории «пяти рангов» выходит далеко за пределы дома Цаодун. Выдающийся наставник Фэнь-ян Шань-чжао первым начал использовать теорию «пяти рангов» в доме Линьцзи. Сочиненные им пояснительные стихотворения включены в его сборник коанов, составляющий второй том его трехтомного собрания сочинений «Фунэ-року», которое издал его ученик Ши-шуан Чу-юань (986—1039).⁷⁷ Это сочинение было первым значительным сборником коанов в китайской литературе.

О учениках Цао-шаня известно мало. В четвертом или пятом поколении его линия вообще исчезла. Юнь-цзюй Дао-ин и его последователи продолжили традицию дома Цаодун, но к теории «пяти рангов» особого интереса не проявляли. Только после возрождения школы в двенадцатом веке ее приверженцы снова обратили внимание на важность этой пятеричной формулы.⁷⁸ В результате появились несколько весьма неравноценных комментариев к ней.⁷⁹ «Пять рангов» стали неотъемлемой частью общего дзэнского наследия.

ЮНЬ-МЭНЬ: «ПРЕГРАДЫ ИЗ ОДНОГО СЛОВА»

Подобно дому Цаодун, дома Юньмэнь и Фаянь восходят к линии Ши-тоу, из которой уже в первом поколении начали выделяться ответвления. Если дом Цаодун сформировался вокруг его ученика Юэ-шань Вэй-яня, то вторая линия вела через Тянь-хуана Дао-у (748—807), Лун-тань Чун-синя и Дэ-шань Сюань-цзяня (782—865) к Сюэ-фэнь И-цуню (822—908), выдающемуся наставнику конца эпохи Тан. Дома Юньмэнь и Фаянь оба

восходят к Сюэ-фэню. Они являются типичными для дзэнского движения в период Пяти Династий (907—960), образуя своеобразный мост к последующей эпохе Сун.

В период Пяти Династий на севере страны шли военные действия, а на юге царили мир и порядок. Многие политически независимые провинции превратились в маленькие царства и процветали, что нередко сопровождалось высоким уровнем развития духовной культуры. Создававшаяся политическая и социальная ситуация оказалась во многом благоприятной для домов Юньмэнь и Фаянь.

Юнь-мэнь Вэнь-янь (864—949) был одним из самых ярких дзэнских представителей своего времени.⁸⁰ В дзэнской литературе ему отводится видное место, и он является персонажем многочисленных историй в дзэнских хрониках и сборниках коанов (только в «Хэкиган-року» содержится 18 связанных с ним историй, и 5 — в «Мумонкан»). Юнь-мэнь родился в провинции Цзясин (к югу от Шанхая) и в раннем возрасте приобщился к религиозной жизни, постигая и соблюдая буддийские монашеские правила (Винайя), после чего, стремясь постичь высшую мудрость, начал вести бродячий образ жизни. Он достиг просветления, когда пребывал у Чэнь Цунь-су (Му-чжоу Дао-цзун, или Дао-мин), эксцентричного ученика Хуан-бо, который практиковал в Му-чжоу предельно жесткий стиль Дзэн. Юнь-мэнь трижды просил своего учителя объяснить ему смысл высшей истины. На третий раз Му-чжоу (его так называли по месту, в котором он жил), вышвырнул его за ворота и так резко и сильно их захлопнул, что сломал Юнь-мэню ногу. Испытав страшную боль, Юнь-мэнь достиг просветления.

Му-чжоу направил его к Сюэ-фэню, самому знаменитому дзэнскому наставнику того времени.⁸¹ Проведя с этим учителем несколько лет, Юнь-мэнь стал его наследником Дхармы. После этого он стал странствующим монахом, посетил ряд известных дзэнских наставников и, наконец, поселился в Шаочжоу, городе на юге провинции Гуандун, где после падения династии Тан власть принадлежала губернатору из рода Лю. Юнь-мэнь чувствовал себя под защитой могущественного Лю в полной безопасности. После кончины настоятеля Жу-миня правитель настоял, чтобы Юнь-мэнь встал во главе монастыря Рэйдзюин (кит. *Линшюань*). Позже другой правитель из рода Лю построил для него монастырь Котайдзэн-ин (кит. *Гуантай чань-юань*) на горе Юньмэнь. Этим объясняется и его имя: название горы распространялось на монастырь и на его первого настоятеля, который вошел в дзэнскую историю под именем Юнь-мэнь. Находившийся под властью дома Лю район в Южном Китае, известный как царство Наньхань, был местом крупных культурных и художественных достижений. В такой атмосфере дом Юньмэнь процветал, и именно тогда в нем были созданы многие из самых величественных творений китайского Дзэн.

Вокруг наставника на горе Юньмэнь собралось множество учеников, которых он вел по пути к просветлению. Поскольку ему самому пришлось дорогой ценой заплатить за свое просветление, не щадил он и своих учеников. Он регулярно лупил их посохом и пугал внезапными криками. Особенность его стиля состояла в кратких, резких ответах, известных как «преграды из одного слова».⁸² Дзэнская литература изобилует подобными

«однословными» ответами, которые особенно часто встречаются в собрании речений Юнь-мэнь (яп. *Уммон-року*)⁸³ и в «Ниндэн гаммоку». Приведем следующие примеры:

«Что такое Дзэн?» — «Это — оно».
«Что такое Путь?» — «Ухвати его».⁸⁴
«Что такое меч Юнь-мэня?» — «Патриарх».⁸⁵

Или же, отвечая на вопрос монаха, спрашивающего о столь остром мече, который рассек бы упавший на него волосок, он дает краткий ответ: «Кости».⁸⁶

Три следующих примера взяты из «Ниндэн гаммоку»:

«Что такое глаз Истинной Дхармы?» — «Все».
«Тот, кто убил своих отца и мать, признается в этом перед Буддой. Но перед кем признается тот, кто убил Будду и патриархов?» — «Очевидно».
«В чем смысл прихода Патриарха с запада?» — «Наставник».

Не все ответы Юнь-мэня передаются только одним иероглифом; их может быть иногда два, три или даже больше. Но все ответы непременно являются многозначительными и резкими. Более того, на один и тот же вопрос он мог давать совершенно разные ответы.

Широта и сущность содержательных ответов Юнь-мэнь отчетливо проступает, если сравнить ответ в коане из «Мумонкан»:

«Что такое Будда?» — «Палочка для подтирания зада».⁸⁷

с другим в сборнике речений Юнь-мэня:

«Что такое чистое тело Дхармы?» — «Клумба пионов».⁸⁸

В последнем примере нашло отражение эстетическое отношение Юнь-мэня, способного увидеть чистоту космоса через красоту природы. При всем том подлинный дзэнский наставник не проводит различия между «чистым» и «нечистым». Когда Юнь-мэнь говорил о феноменальной природе Будды, он умел находить выражения, которые в своей конкретности не уступают образам у Линь-ци.

Чеканные ответы Юнь-мэнь должны были помочь адепту, вызвать у него прозрение, и тем самым способствовать постижению им высшей истины. Не только его однословные возгласы, но и более пространственные рассуждения и истории стали использоваться в качестве коанов. Юнь-мэнь обнаружил классический способ выражения для вечного Сейчас — вневременного просветления. Прекрасной иллюстрацией этому может служить шестой случай из «Хэкиган-року»:

Юнь-мэнь обратился к собравшимся и сказал: — Я не спрашиваю вас о днях до пятнадцатого числа этого месяца. Но что вы скажете о днях после пятнадцатого? Подойдите и сообщите мне об этих днях.

И он снова сам ответил за них: — Всякий день — это хороший день.⁸⁹

Этому коану давалось много разных толкований. Несомненно, что его основное содержание весьма прозрачно и понятно всякому, а не только последователям Дзэн. Но в нем затрагивается и более глубокая, сокровенная тайна — тайна времени. Японский наставник Ясутани Хакуун объяснял, что пятнадцать предыдущих дней означают время практики от первого пробуждения желания познать истину до времени окончательного постижения ее через личный опыт. «Сейчас» пробуждения столь же совершенно, как полная луна в самой середине лунного цикла. Подобно тому, как луна идет на убыль, пока не станет темной, точно также и в течение пятнадцати дней после просветления ощущение пробуждения, которое продолжает присутствовать в сознании, начинает бледнеть и исчезает. И тогда просветление означает «каждый день», а «каждый день» означает просветление. Поэтому само разделение между «до» и «после» объявляется бесполезным. Реальность — это исключительно Сейчас. «Всякий день — это хороший день». В хорошем дне нет ничего особенного.⁹⁰ Гундерт рассуждает: «Есть ли в серости обыденной повседневности, в которой не содержится ничего особенного, нечто весьма особенное? И снова, не может ли это нечто весьма особенное само быть повседневным?»⁹¹ Возникает ощущение, что этот коан напоминает собой драгоценную жемчужину.

Дун-шань Шоу-чу (ум. в 900 г.) был самым известным из учеников Юнь-мэня. Продолжая традицию использования «преград из одного слова», он делал различие между «мертвыми словами» и «живыми словами», не скованными здравым смыслом.⁹² Самый известный из его кратких ответов представлен в случае 18 в сборнике «Мумонкан». На вопрос монаха: «Что такое Будда?» он отвечает: «Три фунта льна». Момент достижения Дун-шанем просветления также отражен в коане. В случае 15 из «Мумонкан» приводится следующая история:

Когда Дун-шань пришел для беседы с Юнь-мэнем, тот спросил его, откуда он прибыл. «Из Чаду, учитель», — последовал ответ. «В каком храме ты останавливался для „летнего затворничества“ (гэ)?» — спросил Дун-шань. — «В Баоцзы, в Хунани», — ответил Дун-шань. «А когда ты ушел оттуда?» — «В двадцать пятый день восьмой луны», — ответил Дун-шань. «Ты получишь шестьдесят ударов палкой!» — воскликнул Юнь-мэнь. На следующий день Дун-шань пришел снова и сказал: «Вчера вы высыпали мне шестьдесят ударов палкой, а я даже не знаю, в чем моя вина». — «Ах, ты, мешок с рисом! Только и знаешь, что шляться от Цзянси до Хунани!» — вскричал Юнь-мэнь. При этих словах Дун-шань достиг просветления.

Из текста не вполне ясно, действительно ли Дун-шань получил удары палкой. Мнения комментаторов по этому моменту расходятся. Однако издатель сборника У-мэнь Хуй-кай (1183—1260) осуждает Юнь-мэня за слишком мягкое обращение с Дун-шанем, и в подобных проявлениях слабости усматривает причину последующего упадка дома Юньмэнь.⁹³

Дом Юньмэнь внес значительный вклад в китайскую культуру. Его основателя называют «самым красноречивым из всех чаньских наставников».⁹⁴ Парадоксально, что этот наставник, который испытывал страх перед словами,

благодаря своему просветлению «мог стоять спокойно в самом центре пламени».⁹⁵ Он излучал «свет», о котором сам говорил, что «у всех людей он сокрыт глубоко внутри, но когда они его ищут, то оказываются во мраке».⁹⁶ В этом вечнонастоящем, динамичном свете и коренится тайна могучего языка Юнь-мэня. На раннем этапе династии Сун дом Юньмэнь процветал, и вместе с домом Линьцзи оказал сильное влияние на высшие слои китайского общества.

Вершину этого развития представляет поэт Сюэ-доу Чун-сянь (980—1052), автор ста стихотворений к коанам «Хэкиган-року».⁹⁷ Наследник Юнь-мэня и собственный учитель Сюэ-доу — Чжи-мэнь Шуан-цзу (ум; в 1031 г.) также был поэтом. Мы уже упоминали, как Фэнь-ян, наставник из дома Линьцзи, использовал поэзию для выражения просветленной мудрости. В сфере поэзии Сюэ-доу превзошел всех своих предшественников. Он пользовался известностью и как наставник: у него было много учеников. Среди его сочинений имеется собрание около 250 стихотворений.⁹⁸ Его творчество наиболее ярко проявилось в стихотворениях, которыми он сопровождал самым им выбранные случаи, по преимуществу из «Кэйтоку дэнтороку» и из сборника высказываний Юнь-мэня. Он стремился передать в поэтической форме суть слов и деяний великих наставников. Тем самым он заложил основы для сборника «Хэкиган-року», который, выражаясь словами одного из китайских последователей Дзэн, является «самым выдающимся сочинением, излагающим принципы нашей веры».⁹⁹ В этом сборнике коанов мы обнаруживаем вершину поэтического достижения дзэнской литературы. Своими сочинениями Сюэ-доу значительно способствовал становлению позиций дома Юньмэнь, который в то время пребывал в состоянии упадка.¹⁰⁰ Однако этот дом так никогда и не смог вернуть прежние позиции в качестве независимой школы. В эпоху Сун его окончательно поглотила могущественная школа Линьцзи.

ФАЯНЬ:

ВЗАИМОПРОНИКНОВЕНИЕ СВОЙСТВ

Фаянь, последний из Пяти Домов, существовал только короткое время. Название Фаянь связано с посмертным титулом его основателя, которое дал ему друг и покровитель Ли Цзин (916—961), правитель области в Южном Китае. Основатель этого дома — Фа-янь Вэнь-и (885—958) сосредоточил свою деятельность на важном в политическом и культурном отношении центре Южного Китая, в районе нынешнего Наньцзина. Многочисленные ученики стекались в храм Сэйрёдзи (кит. Цинляньсы), чтобы послушать наставника, столь начитанного и в китайских, и в классических буддийских произведениях; они с готовностью вверяли себя его надежному и нежному руководству. Широко были известны его психологическая проницательность и мудрое красноречие.

Несмотря на высокий уровень его интеллектуальной подготовки, Фа-янь придерживался подлинно дзэнского стиля, который передал и своим после-

дователям. Хотя он не нападал на своих учеников и не бил их посохом, но отвечал на их вопросы с необычайной точностью и силой. Самый излюбленный его метод — чисто дзэнский, и состоит в повторении слов вопроса или замечания без каких-либо объяснений. Хорошей иллюстрацией его метода будет пример из «Кэйтоку дэнтороку». Фа-янь спросил своего напарника Шао-сю, что означает древнее высказывание: «Небольшое различие приводит к разделению, подобному расстоянию между небом и землей»? Наставник ответил: «Какой прок может быть в твоём истолковании?» Шао-сю спросил: «А что представляет собой твоё толкование?» Наставник ответил: «Небольшое различие приводит к разделению, подобному расстоянию между небом и землей».¹⁰¹ В дзэнских сочинениях до нас дошли многочисленные подобные примеры, равно как и поразительные ответы в типично дзэнском духе. Например:

- Что следует делать в течение двенадцати часов днем и ночью?
- «Каждым шагом ты должен попирать этот вопрос».¹⁰²

Предлагая ученикам такие объяснения и ответы, наставник Фа-янь следовал лучшим образцам дзэнской традиции.

В доме Фаянь мировоззрение Кэгон занимало еще более видное место, чем в других дзэнских школах. Его основатель Фа-янь сам усердно изучал писания Кэгон и заставлял своих учеников читать сочинения патриархов Ду-шуня (557—640) и Фа-цзана (643—712). Фа-янь прекрасно понимал истолкование шести признаков бытия: всеобщность и разделенность, одинаковость и разнородность, становление и исчезновение. В этих признаках, иллюстрируемых при помощи круга, представлены аспекты реальности, которые не являются ни одинаковыми, ни разными. Фа-янь объясняет:

Смысл шести признаков Кэгон состоит в том, что внутри одинаковости имеется разнородность. Однако то, что разнородность отлична от одинаковости, ни в коей мере не является целью всех Будд. Цель всех Будд заключена во всеобщности и разделенности. Как могут существовать одновременно и одинаковость, и разнородность? Когда мужское тело вступает в самадхи, женское тело безразлично к нему. Когда имеется безразличие, происходит выход за пределы этих понятий. Когда десять тысяч проявлений становятся совершенно ясными, то нет ни реальности (ли), ни ее проявлений (ши).¹⁰³

При помощи созерцания круга, в который вписаны шесть этих признаков, можно постичь это учение о всеобщем единстве.

Основной принцип школы Кэгон заключается в «разнообразии в одинаковости», что подтверждается эпизодом из жизни Фа-яня, изложенном в типично дзэнском стиле, и впоследствии превратившемся в один из коанов сборника «Мумонкан»:

Монахи собрались в зале, чтобы послушать, как великий Фа-янь из Цинляна произносит *тэйсё* [наставления в учении] перед полуденной пищей. Фа-янь указал на бамбуковые занавеси. И тогда два монаха

подошли к занавеси и одновременно начали их сворачивать. Фа-янь сказал: «Одному это удалось, а другому — нет» (случай 26).

По этому поводу Юнь-мэнь замечает, что, возможно, наставник потерпел неудачу; этим замечанием Юнь-мэнь стремился направить своих учеников к более глубокому пониманию коана. Если на поверхности предстает «разнообразие в единственности», то на дне в нем присутствует «единственность в разнообразии». Главное же заключается в том, что дуальность преодолена.¹⁰⁴

Фа-янь усвоил методы дзэнских наставников танского времени. Он обожал парадоксы и любил подводить учеников к внезапному просветлению. Поэтому невозможно отрицать его причастность к дзэнскому наследию. Более того, даже краткий обзор истории его школы свидетельствует о том, что в ней содержались семена для последующего развития китайского Дзэн-буддизма.

Наследником Дхармы Фа-яня был Тянь-тай Дэ-шао (891—971), который тоже стоял во главе дома Фаянь, но не придерживался строго дзэнской линии. После того, как он достиг просветления и обрел многочисленных последователей, он обратился к учению школы Тяньтай, которая после смутного периода Пяти Династий значительно утратила свою популярность. Используя благосклонность местного правителя, Тянь-тай Дэ-шао получил назначение на должность наставника южного государства У-юэ, основного центра культурного развития и мощного катализатора для интеллектуального подъема при последующей династии Сун.¹⁰⁵ Два его ученика — Юнь-мин Янь-шоу (904—975) и Дао-юань по-разному, но сыграли важную роль в дальнейшей истории Дзэн.

Деятельность Юнь-мина принесла плоды только значительно позже.¹⁰⁶ Этот «знаменитый и восторженный сторонник синкретизма»¹⁰⁷ обогнал свою эпоху в попытке объединить все существующие буддийские учения. Свои идеи он изложил в объемистом сочинении «Сугёроку» (кит. *Цзунцзин лу*). Он читал проповеди по «Сутре Лотоса» и сочетал практику произнесения имени будды Амитабха (яп. *нэмбуцу*; кит. *нянь-фо*) с практикой Дзэн. Благородный и образованный Юнь-мин, который в эпоху Сун был объявлен первым патриархом школы Чистой Земли, может считаться пионером синкретического движения, соединившего традиции Дзэн и *нэмбуцу*, которое впоследствии заняло ведущее положение в китайском буддизме.¹⁰⁸

Напротив, сочинения Дао-юаня явились краеугольным камнем в истории подлинно китайского Дзэн. Составленная им хроника «Кэйтоку дэнтороку», в которой подробно рассказывается о жизни дзэнских наставников и их идеях, знаменует собой завершение определенного периода в истории становления и распространения Дзэн в Китае. Одновременно она представляет обильный материал для дзэнских коанов, которые вскоре после этого начали возникать. Большинство коанов в сборниках прямо или косвенно заимствовано из хроники Дао-юаня. К сожалению, нам очень мало известно о его непосредственной деятельности. В доме Фаянь, особенно благодаря труду его основателя «Сюмон дзикки-рон», период Пяти Домов получил отчетливое окончательное

самоосознание. Фа-янь оказался таким страстным защитником своего дома, что даже влиятельный конфуцианец Чжу Си, вовсе не симпатизировавший буддизму, не мог не удостоить его безоговорочной похвалы.¹⁰⁹

Корни «пяти домов» китайского Дзэн уходят в переходный период — ко второй половине эпохи Тан. Это было время великих и неповторимых дзэнских наставников, которые и заложили основы «пяти домов». Не привнося каких-либо принципиальных изменений, эти дома обладали конкретными отличительными признаками, которые оказали влияние на дальнейшее развитие Дзэн. «Пять домов» также явились мостом ко второму расцвету Дзэн при династии Сун.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. Ch'en. Buddhism in China, с. 226—233. Э. Рейшауэр рассказывает, как высокопоставленный японский буддист Эннин (793—864) был свидетелем гонений на буддизм во время своего пребывания в Китае. См. E. Reishauer. Ennin's Travels in Tang China. New York 1955. особенно главу «Гонения на буддизм» (с. 217—71).

2. В гл. 6 Рейшауэр упоминает четыре волны гонений, и на основании правительственных документов подробно рассматривает пагубные последствия великого преследования 845 г.

3. Типичным примером является памятная записка выдающегося литератора Хань Юя, датированная 819 г. Рейшауэр полностью приводит текст этого документа (Ennin's Travels, с. 221—24), а Чэнь цитирует оттуда наиболее важные места (Ch'en. Buddhism in China, с. 225—26).

4. В своем повествовании Рейшауэр особое внимание уделяет экономическим факторам.

5. Ennin's Travels, с. 227.

6. Янагида сравнивает сетования Эннина с кратким сообщением в дзэнской хронике «Содосю». См. «Тюгоку дзэнсюси», с. 66—67.

7. Цит по «Тюгоку дзэнсюси», с. 84. Названия домов приводятся мной в китайском произношении, поскольку эти линии считались «домами» только в Китае.

8. Термин «пять домов» встречается уже в «Дэмбо сесюки» (кит. *Чуань-фа чжэнцзун цзи*) Ци-суна, опубликованном в 1064 г. (Т. 2078). Биографии основателей «пяти домов» включены в «Кэйтоку дэнтороку» и другие дзэнские хроники.

9. Т. 2006. Предисловие датировано 1188 г. См. Zen Dust, с. 365. Подробная информация о «пяти домах» содержится в последней из дзэнских хроник «Гото эгэн» (кит. *У-дэн хуй-юань*) в 20 кн., опубликованной в 1253 г. В текст под названием «Гокэ сёсюсан» (кит. *У-цзя чжэн-цзун цзань*), составленном Си-соу Шао-танем в 1254 г. включено 75 биографий наставников «пяти домов». В «Гокэ горюку» (кит. *У-цзя юйлу*), опубликованном в 1632 г., говорится исключительно о «пяти домах». В Японии Торэй Эндзи (1721—1792) издал сочинение под названием «Подробное исследование основных принципов пяти домов» (*Гокэ сансё ёромон*). Об этих сочинениях см. Zen Dust, с. 359—60, 426—30. Также см. Lu K'uan Yü (Charles Luk). Ch'an and Zen Teaching, и Chang Chung-yuan. Original Teaching of Ch'an Buddhism. New York, 1969. В двух последних трудах приводятся многочисленные сведения из китайских дзэнских хроник.

10. Эта история включена в «Мумонкан», случай 40. Несомненно, что во время этого происшествия Гуй-шань пребывал в просветленном состоянии.
11. История о просветлении Сян-яня, приводимая в «Кэйтоку дэнтороку» (гл. 11), воспроизведена в книге Chang Chung-yuan. *Original Teaching of Ch'an Buddhism*, с. 219—23.
12. Chang Chung-yuan. *Original Teaching of Ch'an Buddhism*, с. 189.
13. Собрание высказываний Гуй-шаня содержится в Т. 1989; см. эти три стихотворения в т. 47, с. 580b, с. Первое и третье стихотворения также включены в «Кэйтоку дэнтороку»; см. Chang Chung-yuan. *Original Teaching*, с. 220 и 215.
14. Chang Chung-yuan. *Original Teaching*, с. 190.
15. См. выше прим. 4 к гл. 9.
16. Chang Chung-yuan. *Original Teaching*, с. 189—90.
17. «Кэйтоку дэнтороку», Т. 2076, т. 51, с. 284a.
18. См. Lu K'uan-yü. *Ch'an and Zen Teaching*, с. 69, прим. 2.
19. Lu K'uan-yü. *Ch'an and Zen Teaching*, с. 71. Среди многочисленных примеров молчаливого действия, свидетельствующего о достижении просветления, в хрониках особенно часто упоминается поднятие веера.
20. Chang Chung-yuan. *Original Teaching of Ch'an Buddhism*, с. 196ff.
21. Этот эпизод приводится также в гл. 11 «Кэйтоку дэнтороку»; см. объяснение в кн. Chang Chung-yuan. *Original Teaching*, с. 188, Lu K'uan-yü. *Ch'an and Zen Teaching*, с. 62.
22. Случай 5.
23. Гл. 6, Т. 2076, т. 51, с. 246b.
24. Гл. 9, Т. 2076, т. 51, с. 256b. В переводе этого текста возможны разные нюансы. См. Chang Chung-yuan. *Original Teaching*, с. 188 и Lu K'uan-yü. *Ch'an and Zen Teaching*, с. 65. Последний усматривает в круге и шаре символ космического тела Будды или *дхармака* (прим. 1).
25. Т. 2006, т. 48, с. 321c—322b.
26. Гл. 11, Т. 2076, т. 51, с. 283 b.
27. Т. 2006, т. 48, с. 283. См. Chang Chung-yuan. *Original Teaching of Ch'an Buddhism*, с. 216.
28. См. статью о круге — «Энсо» в словаре Мотидзуки. «Буккё дайджитэн», т. 1, с. 306—07. Впоследствии эта практика активно использовалась в эзотерическом буддизме (*миккё*).
29. См. собрание высказываний Гуй-шаня Лин-ю, Т. 1989, т. 47, с. 577b, с.
30. «Беседы», разд. 10. См. английский перевод: Ruth F. Sasaki. *Record of Lin-chi*, с. 6.
31. См. статью «Сихоккай» в словаре Мотидзуки, «Буккё дайджитэн», т. 2, с. 1993—94.
32. См. комментарий Демьевиля к его французскому переводу этой формулы. *Demiéville. Entretiens de Lin-tsi*, с. 52ff.
33. Китайский оригинал довольно туманный. Я следуя переводу Рут Сасаки (*Record of Lin-chi*, с. 6). Демьевилю истолковывает это предложение иначе (*Entretiens de Lin-tsi*, с. 5). Японские переводчики также расходятся в своих толкованиях.
34. Метафорическое противопоставление гостя и хозяина несколько раз встречается в «Риндзай-року», начиная с разд. 4 «Бесед». Сасаки называет это «учительским приемом» (*Record of Lin-chi*, прим. 27 на с. 68).

35. Обычно эта формула («Беседы», разд. 18) называется «Четыре ситуации с гостем и хозяином». Демьевилю говорит о «четырех типах взаимоотношений между гостем и хозяином» (*Entretiens de Lin-tsi*, с. 112, 126). Далее в тексте собеседники определяются как «обучающийся» или «ученик» (яп. *гакунин*) и «учитель». Последний обозначается термином *дзэнтисики* (санскр. *калььянамитра*), заимствованным из древнебуддийской литературы выражением, обозначающим хорошего друга или приятеля, который ведет к добру. В Дзэн под этим предполагаются отношения учителя и ученика. При переводе этого слова как «учитель» подчеркивается дидактический аспект.

36. Демьевилю ссылается на Конфуция, восхвалявшего упорядоченность во время беседы (*Entretiens de Lin-tsi*, с. 127).

37. Демьевилю предлагает два возможных объяснения: либо имеется в виду состояние личности в целом, либо подразумеваются разнообразные физические действия, например, удар, внезапное вскакивание с места и т. п. (*Entretiens de Lin-tsi*, с. 127)

38. По мнению Сасаки, дзэнский наставник обнажает половину своего тела, когда «при помощи загадочных слов или жестов он частично приоткрывает глубокую истину таким образом, что она остается сокрытой от всех, кроме того, кто обладает подлинно пронизательным взором» (*Record of Lin-chi*, прим. 117 на с. 77).

39. *Record of Lin-chi*, с. 27.

40. Яп. *кё*, внешние объекты, не обладающие подлинным бытием. Учитель буквально проглатывает наживку.

41. Гундерт считает, что речь идет об ученике (*Bi-yün-lu II*, с. 111). Из текста не вполне ясно, что имеется в виду, поэтому возможен и вариант перевода, как у Сасаки (такой же точки зрения придерживается и Демьевилю), которая считает, что в яму бросают «какой-то предмет», а не ученика.

42. В переводе Акидзуки Рёмина стоит «наручники и кандалы». См. его комментированный перевод «Риндзай-року» в «Дзэн-но гороку», т. 10. Токио, 1967, с. 112.

43. Это место объясняют и переводят по-разному. Мы сохранили вариант Сасаки, но Гундерт предлагает перевод: «один не может различить другого» (*Bi-yün-lu II*, с. 111).

44. *Entretiens de Lin-tsi*, с. 127.

45. Демьевилю солидарен в этом с Янагидой (*Entretiens de Lin-tsi*, с. 113).

46. Т. 2006, т. 48, с. 304b.

47. Делая это утверждение, Демьевилю (*Entretiens de Lin-tsi*, с. 196) ссылается на авторитет Янагиды.

48. *Record of Lin-chi*, с. 47.

49. Такое истолкование этой сложной метафоры дает Сасаки (*Record of Lin-chi*, прим. 200 на с. 84).

50. *Record of Lin-chi*, с. 69—70, прим. 37 и 41.

51. «Риндзай-року», с. 67.

52. *Entretiens de Lin-tsi*, с. 44. Хотя Демьевилю считает эти формулы «предметом для бесконечного комментирования», он сам предлагает некоторые интерпретации.

53. Второе возможное объяснение состоит в том, что первый иероглиф (*цао*) взят от Цаоци — места проживания шестого патриарха Хуй-нэна. В таком случае выбор этого иероглифа служит указанием на происхождение этой школы от Шестого Патриарха (*Zen Dust*, с. 166); там же (с. 296—99) см; подробный рассказ о Ду-шане Лян-це.

54. «Кэйтоку дэнтороку», Т. 2076, т. 51, с. 321с. Приводимый перевод (с незначительными изменениями) взят из Zen Dust, с. 306—07. Также см. перевод в кн. Chang Chung-yuan. Original Teaching, с. 59—60, и Lu K'uan-yü. Ch'an and Zen Teaching, с. 131—32. Янагида приводит текст стихотворения по варианту в собрании высказываний Дун-шаня (Т. 1986, т. 47, с. 508a,b); см его издание «Риндзай-року», с. 78. Зеркальное отражение на поверхности воды — это «он», что служит указанием на «Я», и в то же время — «оно», поскольку это нечто внешнее и объективное, выступающее в роли стимула.

55. См. поэтический текст «Хокё дзаммай» (кит. Бао-цзин саньмэй) в конце собрания речений Дун-шаня (кит. Дуншань Лян-цзе чаньши юйлу, яп. Тодзан Рёкай дзэндзи гороку), Т. 1987, т. 47, с. 515a,b. Там же (с. 525с) можно найти и стихотворение о «пяти рангах»; кроме того, оно включено в собрание высказываний его ученика Цао-шаня (кит. Фучжоу Цао-шань Бэнь-ци чаньши юйлу, яп. Бую Содзан Хондзяку-дзэндзи гороку), Т. 1987, т. 47, с. 532с—533а, и в «Ниндэн гаммоку» (кит. Жэньтянь янь-му), Т. 2006, т. 48, с. 314а. В последнем из этих источников содержится и более длинная поэма, также озаглавленная «Хокё дзаммай» (с. 321a,b).

56. Вполне возможно, что он, в свою очередь, получил эту формулу от учителя Юэ-шань Вэй-яня, который был прямым учеником Ши-тоу.

57. Японский наставник Хакуин из школы Риндзай придавал «пяти рангам» первоисточенное значение. Перевод его комментария, откуда мы и приводим цитату, можно найти в Zen Dust, с. 63—67. обстоятельный анализ «пяти рангов» в школе Сото дан в работе A. Verdu. Dialectical Aspects in Buddhist Thought: Studies in Sino-Japanese Mahayana Idealism. Kansas City, 1974, с. 115—87. Он полагает, что диалектику «пяти рангов» следует рассматривать с позиций метафизики Махаяны и философии Кэгон. Он отмечает структурные параллели между пятеричной схемой в школе Кэгон и «пятью рангами». Он усматривает особенность «пяти рангов» в том, что «они представляют собой попытку представить эксплицитно в зрительных образах пять важнейших аспектов, которые имплицитно присутствуют в просветленном сознании» (с. 117). Как отмечает Верду, этим объясняется преобладающее значение диалектических элементов в дзэнской системе познания мира.

58. В той форме, как они дошли до нас, «пять рангов» были зафиксированы Цао-шанем Бэнь-ци, учеником Дун-шаня (см. Zen Dust, с. 309—10). Согласно одной из традиций, сам Дун-шань получил эти стихотворения от своего наставника Юнь-яня; кроме того, их авторство приписывают также или Дун-шаню, или Юэ-шаню, учителю Юнь-яня. См. прим. 303 к изданию текста «Ниндэн гаммоку» в собрании «Кокуяку иссайкё, сёсюбу», т. 6. Токио, 1937, с. 365. Таким образом этот текст оказывается близок традиции Ши-тоу. Как отмечают Миура и Сасаки (Zen Dust, с. 307), сочинений ни Юнь-яня, ни Юэ-шаня не сохранилось.

59. Такой точки зрения придерживаются Миура и Сасаки (Zen Dust, с. 309). Гундерт использует похожий термин «die Fünf Standorte» (Bi-yān-lu II, с. 193, 206ff.). Чжан Чжун-юань говорит о них как о «пяти отношениях между частичностью и всеобщностью» (Original Teaching of Ch'an Buddhism, с. 46), а Верду обычно называет их «пятью ступенями диалектики в дзэнской школе Сото» (A. Verdu. Dialectical Aspects in Buddhist Thought, с. 115). В немецком переводе структурного анализа текста С. Хисамацу использовано выражение «die Fünf Stände» (Ryosuke Ohashi & Hans Brockard. Die Fünf Stände von Zen-Meister Tosan Ryokai. Pfullingen, 1980).

60. Собрание высказываний Дун-шаня, цит. по Dumoulin. The Development of Chinese Zen, с. 26, 74.

61. Цит. по переводу в Zen Dust, с. 67—72.

62. Литература, имеющая отношение к этим стихам, сама по себе имеет долгую историю. Характерным примером является вольный, поэтический перевод Гундerta (Bi-yān-lu II, с. 206ff). Издатели немецкого перевода труда Хисамацу о «пяти рангах», Охаси Рёсуке и Ханс Броккард, приложили немало усилий, чтобы придать этим стихам литературную форму. Они предлагают следующие переводы заглавных строк этих стихов: «Искривленное в Прямом», «В Искривленном Прямое», «Удаление от Прямого», «Прибытие к Упорядоченному», «Пребывание в Упорядоченном» (с. 9—10; см. выше прим. 59).

63. См. общий обзор этой теории в кн. Chang-chung Yuan. Original Teaching of Ch'an Buddhism, с. 41—57.

64. См. табл. в кн. Chang. Original Teaching of Ch'an Buddhism, с. 53.

65. Цит. по Bi-yān-lu II, с. 208—09.

66. См. объяснение смысла третьей строфы в приложении в книге A. Verdu. Abstraktion und Intuition als Wege zur Wahrheit in Yoga und Zen. München, 1965, с. 268ff.

67. Verdu. Abstraktion und Intuition, с. 287.

68. Verdu. Abstraktion und Intuition, с. 288, прим. 1.

69. Verdu. Abstraktion und Intuition, с. 287. В своей последней работе Верду подчеркивает элемент динамичности, переводя эти заглавные строки как «приход из середины равенства» (A. Verdu. Dialectical Aspects in Buddhist Thought, с. 124). Охасама и Фауст предлагают перевод: «выход из одинаковости» (Ohasama & Faust. Zen: der lebendige Buddhismus in Japan, с. 125).

70. Цит. по Bi-yān-lu II, с. 210—11.

71. Гундерт подчеркивает то обстоятельство, что четвертый ранг является «диаметрально противоположным» третьему (Bi-yān-lu II, с. 210). Миура и Сасаки высоко оценивают «всеобъемлемость, совершенную симметричность и безупречную красоту» этой формулы (Zen Dust, с. 63).

72. Chang-chung Yuan. Original Teaching of Ch'an Buddhism, с. 42.

73. Ohasama & Faust. Zen, с. 125.

74. См. китайский текст формулы «пяти рангов достоинства» в Т. 1986, т. 47, с. 525с (ср. с. 516а). «Пять рангов взаимоотношений между правителем и подданным» см. в Т. 1987, т. 47, с. 527а; см. «Тайное значение пяти рангов» на с. 533b; «проявление тайны пяти рангов» на с. 531b. Также см. Verdu. Dialectical Aspects in Buddhist Thought, с. 140—77, 182—87. Эти диалектические формулы по сей день используются в качестве коанов. Однако это вовсе не означает, что адепт при этом осознает присутствующую в них диалектику высшего уровня. Эти формулы предназначены для того, чтобы научить адептов снимать все оппозиции и познавать свою собственную природу.

75. Verdu. Dialectical Aspects, с. 177.

76. См. H. Nakamura. Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan. Honolulu, 1964, с. 182ff. Накамура рассматривает символические изображения в разных буддийских школах, обращая особое внимание на Дзэн и «пять рангов». Наряду с «И-цзин» («Книгой Перемен»), буддийские диаграммы оказали влияние на неоконфуцианство в эпоху Сун. Верду, особенно в своей книге Dialectical Aspects in Buddhist Thought, приводит многочисленные диаграммы и рисунки, чтобы проиллюстрировать диалектику Махаяны и теорию «пяти рангов».

77. Т. 1992б т. 47; см. Zen Dust, с. 355—56.
78. Анализируя «пять рангов», Верду приводит объяснения двух наставников Сото — Цзи-инь Хуй-хуна (XII в.) и Юн-цзюэ Юань-сяня (1578—1657). В одном месте он рассматривает истолкование «пяти рангов», предложенное Цзи-инем на основе «Хокё дзаммай» и попытку опровержения этого толкования Юань-сянем (Verdu. *Dialectical Aspects in Buddhist Thought*, с. 130—39).
79. Хакуин критиковал «изращение пяти рангов» за то, что в них «одна усложненность нагромождается на другую» (Zen Dust, с. 64).
80. См. его краткую биографию в Zen Dust, с. 160—61.
81. Дома Юньмэнь и Фаянь ведут свое происхождение от Сюэ-фэн И-цуня (822—908). Перевод его биографии из «Кэйтоку дэнтороку» (гл. 16) приводится в книге: Chang Chung-yuan. *Original Teachings of Chinese Buddhism*, с. 275—82.
82. Крик *кан!*, в отличие от ставшего впоследствии обычным крика *кацу!*, передается на письме иероглифом, означающим «преграда», «застава».
83. Полное название этого сборника — «Уммон кёсин дзэндзи короку» (Т. 1988; кит. *Юнь-мэнь Куан-чжэнь чаньши гуанлу*), или «Уммон-осё короку», хотя обычно используется сокращенное название «Уммон-року» (кит. *Юнь-мэнь лу*). Оно состоит из трех томов и впервые было опубликовано в 1076 г.
84. «Уммон-року», Т. 1988, т. 47, с. 546с.
85. «Уммон-року», с. 546а.
86. «Уммон-року», с. 546а. Три следующих примера взяты из сочинения «Ниндэн гаммоку» (т. 2). Т. 2006, т. 48, с. 312с.
87. Случай 21. Точно такое же выражение встречается в «Риндзай-року». Относительно того, кому принадлежит пальма первенства, см. прим. 50 к гл. 10.
88. Т. 1988, т. 47, с. 552с.
89. Случай 6. См. Sekida. *Two Zen Classics*, с. 161.
90. Из лекции Ясутани, хотя, возможно, он основывается на каких-то более ранних авторах.
91. Bi-yān-lu I, с. 161.
92. См. Chang Chung-yuan. *Original Teachings of Chinese Buddhism*, с. 271.
93. «Мумонкан», случай 15. См. объяснение этого коана: Dumoulin. *Mumonkan*, с. 73ff.
94. J. C. H. Wu. *The Golden Age of Zen*, с. 214.
95. J. C. H. Wu. *The Golden Age of Zen*, с. 214.
96. «Хэкиган-року», случай 86. См. «Дзэнгаку дайдзэнтэн», т. 1, с. 78.
97. См. его краткую биографию в Zen Dust, с. 159—60; Bi-yān-lu I, с. 11—14.
98. По-японски этот сборник называется «Созэйсю».
99. Цит. по Bi-yān-lu I, с. 96.
100. См. Zen Dust, с. 159—60. К дому Юньмэнь принадлежал также Ци-сун (1007—1072), знаменитый составитель сочинения «Дэмбо сёсюки» (кит. *Чуань-фа чжэнцзун цзи*), которое появилось в 1064 г. (Т. 2078, т. 51). В этом сочинении дом Юньмэнь представлен в качестве единственной «истинной школы», в которой сохраняется Дхарма Бодхидхармы. Кроме того, Ци-сун составил комментарий к классической конфуцианской книге «Чжун юн» («Учение о середине»). см. Е. 2215, т. 52.
101. Т. 2076, т. 51, с. 399б. Перевод цит. по Lu K'uan-yü. *Ch'an and Zen Teaching*, с. 224. Иной перевод предлагается в кн. Chang Chung-yuan. *Original Teachings of Chinese Buddhism*, с. 246. В том же самом источнике присутствует знаменитая история,

построенная на обыгрывании терминов «указывание пальцем» и «луна»: «Монах спросил у наставника: «Я спрашивал об указывании, почему же вы говорите о луне?». Учитель ответил: «Потому что ты спрашивал об указывании». Т. 2076, т. 51, с. 398с; перевод цит. по Lu K'uan-yü. *Ch'an and Zen Teaching*, с. 219; также см. Chang, с. 242.

102. Т. 2076, т. 51, с. 399а.

103. «Ниндэн гаммоку» (т. 4). Т. 2006, т. 48, с. 324а. Круг с его шестью признаками здесь превращен в текст.

104. Случай 26. См. комментарий У-мэня и стихотворение, равно как примечания к немецкому переводу (Dumoulin. *Mumonkan*, с. 104—05). В связи с этим коаном Чжан Чжун-юань пишет, что для Дзэн «противоположности являются естественными феноменами», и для того, чтобы достичь не-дуальности, необходимо преодолеть дихотомию между ними (Chang Chung-yuan. *Original Teachings of Chinese Buddhism*, с. 233).

105. См. Янагида. *Риндзай-року*, с. 89—90.

106. О Юн-мине см. Chang Chung-yuan. *Original Teachings of Chinese Buddhism*, с. 250—53 (приводится перевод на английский биографии Юн-мина в «Кэйтоку дэнтороку», гл. 26); также см. Wu. *The Golden Age of Zen*, с. 240—41.

107. Zen Dust, с. 175. Существует мнение, что синкретические тенденции ускорили упадок дома Фаянь (Wu. *The Golden Age of Zen*, с. 241).

108. См. Ch'en. *Buddhism in China*, с. 404—05.

109. Это подтверждается непосредственными цитатами из Чжу Си, приводимыми у Wu. *The Golden Age of Zen*, с. 242—45.

ЭПОХА СУН — ВРЕМЯ ЗРЕЛОСТИ

ДЗЭН И ДУХ ВРЕМЕНИ

Эпоха Сун представляет собой один из самых ярких периодов в истории развития китайской культуры. После того, как страна (достаточно быстро) оправилась от потрясений переходного периода Пяти Династий, основатель династии Сун (бывший генерал) Чжао Куан-инь стал во главе империи, которую подчинил и объединил. Ради этого ему пришлось пойти и на некоторые уступки. Оказалось невозможным сохранить политическую власть династии Тан в прежних масштабах. Если танские императоры принимали послов с дарами из дальних стран, то сунский Китай сам был вынужден платить все большую дань набиравшему силу воинственному киданьскому государству Ляо. Эпоха Сун делится на два периода: Северную Сун (960—1126) и Южную Сун (1127—1279). При Южной Сун брат императора (который вместе со своим отцом, Хуй-цзунгом, оказался в плену на севере) провозгласил на Юге династию Сун. Утрата северных провинций не нанесла значительного ущерба культурному благосостоянию Империи: политические неудачи компенсировались экономическим подъемом и интеллектуальным обновлением.

В эпоху Сун китайская цивилизация достигла вершин, которые знала только во времена классической древности. Можно с полным правом говорить о «ренессансе», тем более, что общий культурный подъем сопровождался возвращением к наследию классиков. При этом процветали науки, и всеобщая тяга к знаниям, в свою очередь, питала изящные искусства и ими же освещалась.

Этому возрожденческому движению во многом содействовало основное интеллектуальное движение того времени, известное на Западе как неоконфуцианство. Оно пыталось приспособить натуралистические и рационалистические установки классиков к современности. Наступил золотой век буддизма, когда метафизические построения, разработанные ритуалы и мистицизм его многочисленных школ привлекали к себе значительную часть населения. Хотя неоконфуцианцы сунского времени обнаружили для себя в буддийской метафизике полезные идеи и включили их в свои философские системы, большинство их отвергло буддизм, несмотря на тот огромный стимул, который он дал китайской мысли.

После великих гонений на буддизм при императоре У-цзуне (845 г.) выжило только два направления: школа Дзэн и популярная преимущественно у простого народа школа Чистой Земли. Именно в дзэнских монастырях того времени буддийское наследие было представлено на высоком уровне, и именно отсюда происходили интеллектуальные и художественные потоки, обогатившие культуру периода Сун. Откликаясь на «дух времени», Дзэн сумел выработать и свою собственную специфику.

До сунского времени Дзэн был, в основном, представлен Пятью Домами, но к началу династии Сун школы Гуйян и Фаянь уже прекратили свое существование. Во второй половине сунского периода широким признанием стали пользоваться наставники школы Юньмэнь. К числу наиболее прославленных наставников того времени относятся Сюэ-доу Чун-сянь и Ци-сун.¹ Дом Цаодун после стремительного взлета в эпоху Тан начал быстро приходить в упадок и, видимо, в начале эпохи Сун влачил весьма жалкое существование. Впрочем, с течением времени линия Цаодун постепенно восстановила свои позиции.

Самой влиятельной среди дзэнских школ сунского времени была школа Пиньцзи. В начале династии Сун во главе этой школы, получившей под именем Риндзай распространение и в Японии, стоял Фэнь-ян Гань-чжао (947—1024). Его наследником был Ши-шуан Чу-юань (986—1039), два ученика которого — Ян-ци Фан-хуй (992—1049) и Хуан-лун Хуй-нань (1002—1069) — положили начало двум направлениям, долгое время сохранявшимся внутри школы Риндзай.

Хотя дзэнское движение ограничивалось двумя или тремя школами, это ни в коей степени не сказалось на численности приверженцев. Скорей, напротив: когда по всей стране возникли монастыри школы Риндзай, заметно возросло и число монахов. Однако этот количественный рост не всегда сопровождался стремлением к более глубокой и искренней религиозной практике. Скорей, стремительный численный рост и явился причиной внутреннего вырождения, что, в конечном счете, и привело Дзэн к кризису. Использование коанов в качестве основного метода подготовки к просветлению должно было помочь выйти из кризиса, когда внутреннее убожество скрывалось под маской внешнего великолепия.

Бодхидхарма и великие наставники танского времени старались отставать подальше от столицы и настойчиво отказывались от предложений императорского двора. В сунский период, напротив, дзэнские монастыри подерживали со двором дружественные отношения, нередко оказывались вовлеченными в политические интриги и играли ведущую роль в общественной и культурной жизни. Поскольку число последователей Дзэн росло, это неизбежно привело к качественному упадку. Этот численный рост представлял опасность еще и потому, что до той поры в Дзэн не существовало ни упорядоченного учения, ни систематических методов обучения — основным считалась непосредственная передача сознания Будды через личный опыт.

Другая опасность заключалась в том, что в то время интеллектуализм развился сильнее, чем когда-либо, и под влиянием изначально присущих буддизму синкретических тенденций произошло смешение Дзэн с прочими буддийскими школами. Несомненно, многие наставники танского времени были весьма начитаны в сутрах и шастрах, но они были уверены, что освобождение достигается только личным опытом и убеждали своих учеников, что достигнутое просветление стоит выше любых знаний, содержащихся в сутрах. Однако в эпоху Сун многие пытались совместить учение сутр с дзэнским просветлением.

Когда речь шла только об «Аватамсака-сутре», опасность была не слишком большой, поскольку эта сутра непосредственно связана с Дзэн

и являет собой ключ к его мировосприятию. Однако попытки совместить Дзэн с весьма разнородными теоретическими положениями школы Тяньтай оказались для Дзэн совершенно неприемлемыми.² В результате противостояния этой школе дзэнское неприятие сугр иногда выражалось в полном отрицании всех священных текстов. Поэтому, учитывая фундаментальные различия этих двух традиций, на первый взгляд, может показаться странной связь между Дзэн и амидаизмом. Но и из этого становится ясно, насколько прочно Дзэн привязан к главной буддийской традиции — за ее пределы можно выйти при помощи просветления, но отрицать ее нельзя.

Для сунского времени характерно проявление типичной для китайцев любви к письменному слову. Поражает обилие созданных в то время выдающихся произведений. Дзэн тоже не смог избежать этой тенденции. В эпоху Сун появилось множество дзэнских сочинений, в которых предлагается подлинное дзэнское выражение понимания реальности. В этих сочинениях мы сталкиваемся с парадоксальностью мистических предписаний. Подобно тому, как мистику, ошеломленному невыразимостью своего мистического опыта, все же требуется облечь этот опыт в новые формы выражения, точно так же и Дзэн периода Сун, несмотря на спорадические иконокластические тенденции, оставил Китаю богатейшее наследие в виде буддийской литературы. Подлинными дзэнскими сочинениями являются хроники, которые должны были содействовать сохранению традиции, и сборники высказываний и коанов, в которых нашла образцовое выражение сила слов и деяния древних наставников. В отдельных случаях последователи Дзэн также писали комментарии к буддийским сутрам и китайским классическим произведениям. Хотя в подлинно дзэнских сочинениях непрестанно подчеркивается тщетность любых человеческих слов, в них отчетливо проступает привязанность их авторов к литературе. Многие из этих произведений не только обучают и вдохновляют, но и поражают читателя своим изяществом и стилем. Конец эпохи Сун был временем всеобщего социального и культурного упадка, которого не смог избежать и Дзэн. Мы больше уже не встречаем крупных творческих личностей, которыми так изобилует «дзэнский лес» при династии Тан. Для сунского времени была характерна привязанность к методу и системе, что находило отражение, прежде всего, в том, как использовались дзэнские коаны.

ПРАКТИКА КОАНОВ И СБОРНИКИ КОАНОВ

Хотя практика использования коанов окончательно оформилась в эпоху Сун, своими корнями она восходит к более ранней истории Дзэн. «Необычные слова и странные поступки» дзэнских наставников эпохи Тан запечатлены в дзэнских хрониках и сборниках речений сунского времени и представляют собой основу для всех классических коанов. Исторические источники коанов довольно поздние и весьма ненадежные. Их авторы с огромной легкостью интерпретировали ошарашивающие ответы и выходы последователей Дзэн, придавая их словам и рассказам ту форму, которая нам ныне известна — с

той поры коаны и превратились во вспомогательные инструменты, помогающие достичь просветления.

Слово *коан* (кит. *гун-ань*) состоит из иероглифов, которые буквально означают «оповещение», или «публичное объявление». Поэтому коан представляет собой одновременно вызов, приглашение со всей серьезностью отнестись к тому, о чем оповещается, попытаться это осмыслить и прореагировать надлежащим образом. Но в силу особого характера этого «оповещения» читатель или слушатель сталкиваются с головоломной загадкой. Одни теряются, и чем больше пытаются отыскать ответ и решение, тем в большем смятении оказываются. Сущность коана состоит в том, что рационально решить его невозможно, он уводит к иррациональному. Коан требует от нас отказаться от привычного логического мышления, выйти за пределы нашего обычного сознания, чтобы окунуться в новые, неведомые бездны. В этом и состоит **основная задача всех коанов, независимо от их содержания или литературного оформления.**

Обзор истории коанов можно начать с наставника Нань-юань Хуй-юна (ум. 930 г.), который первым начал использовать коаны, ошеломляя учеников словами древних наставников, чтобы таким образом подвести их к внезапному просветлению. Примерно в то же самое время, или несколько позже, приверженцы Дзэн начали собирать многочисленные истории из жизни изобретательных и высокочтимых наставников прошлого, которые умели приводить учеников к просветлению при помощи единственного слова, удара или странного жеста. Впоследствии эти истории были упорядочены, снабжены соответствующими комментариями и украшены стихотворениями.

Самое раннее собрание коанов встречается в сочинениях Фэнь-яна Шань-чжао,³ во многом содействовавшего возрождению духа Линь-цзи, основателя школы, к которой сам принадлежал. В хрониках он предстает как впечатляющая и открытая личность. Среди многочисленных учеников, получавших его наставления, был Ши-шуан (Цы-мин) Чу-юань,⁴ который прошел сложный путь обучения, прежде чем был объявлен наследником Дхармы Фэнь-яна. Ши-шуан издал сочинения Фэнь-яна в трех томах под названием «Фунь-року» (кит. *Фэнь-ян лу*). Из этого произведения становится ясно, насколько предан он был идеалам великого наставника Линь-цзы.

Сочинения Фэнь-яна изобилуют парадоксальными и диалектическими утверждениями; также в них присутствует много мотивов, позаимствованных из «Риндзай-року». В первую книгу вошли лекции и практические наставления, а в третью — религиозные стихотворения. Во второй книге мы обнаруживаем три группы коанов — по сто в каждой — из которых наиболее важной является первая серия, где предлагаются сто историй из жизни древних наставников — *дзюко*, завершающиеся комментариями и стихами Фэнь-яна. Там встречаются истории, связанные с Бодхидхармой, Шестым Патриархом и со многими известными наставниками танского времени. Во вторую серию входят сто коанов в форме вопросов, называемые *кицумон* (кит. *цзевэнь*), сформулированных самим Фэнь-яном, и в которых отчетливо проступает его творческий талант. В ста последних примерах Фэнь-ян предлагает свои собственные ответы (яп. *бэцуго*) на загадки прежних времен.⁵ Нет ничего

удивительного, что у самых истоков практики коанов мы встречаем такое большое количество историй. Считается, что всего в дзэнской традиции существует 1700 коанов. И нет ничего необычного, что наставник Фа-янь сам является автором многих из них. Даже и сегодня дзэнские наставники продолжают составлять новые коаны на основании личного опыта и общения со своими учениками.

При наследнике Фэнь-яна — Ши-шуане популярность школы Риндзай значительно возросла, а сам учитель пользовался большим уважением при императорском дворе. Составленное чиновником Ли Цунь-сюем сочинение «Тэнсё котороку», которое знаменует собой начало золотого века Риндзай при династии Сун, появилось еще при его жизни (1036 г.).⁶ В этой хронике, одной из пяти основных общепризнанных дзэнских историй сунского времени, содержится много коанов. Ян-ци и Хуан-лун, которые были учениками Ши-шуана, в полной мере унаследовали дух учения Линь-цзы.

Хуан-лун Хуй-нань, вокруг которого собрался густой «лес» учеников, отличался необычайной приверженностью к парадоксам, свидетельством чего являются его известные «три заставы» (яп. *санкан*). Приведенные ниже обмены вопросами и ответами позднее превратились в коан:

Вопрос: В соответствии с принципом причинности у всех людей есть родное место. А каково твое родное место?

Ответ: Рано утром я ел белую рисовую кашу; теперь же снова ощущаю голод.

Вопрос: Чем мои руки похожи на руки Будды?

Ответ: При свете луны играют на лютне.

Вопрос: Чем мои ноги напоминают ноги осла?

Ответ: Когда цапля стоит на снегу, они у нее разного цвета.⁷

Но хотя к ученикам Хуан-луна принадлежали такие известные наставники, как Хуй-тан Цзу-синь (1025—1100) и Доу-шуай Цун-юэ (1044—1092),⁸ к концу династии Сун эта ветвь Дзэн в Китае прекратила свое существование. В Японию ее принес монах по имени Эйсай (1141—1215).

Наивысшего расцвета в Китае достигла дзэнская линия Ян-ци. Ян-ци Фан-хуй, мягкий человек, у которого было множество учеников, является персонажем многих историй. Выдающееся место занимает его ученик во втором поколении У-цзу Фа-янь (1024—1104).⁹ При нем и его непосредственных последователях практика коанов пользовалась в сунское время наибольшей популярностью.

Первая часть имени Фа-яня — У-цзу (из-за чего его часто путают с другим наставником с тем же самым именем) означает «пятый патриарх». Он получил это имя, потому что более тридцати лет жил на знаменитой Восточной Горе в области Желтая Слива — которая после смерти Пятого Патриарха Хун-жэня стала называться «Горой Пятого Патриарха». Свое учение он проповедовал в типично дзэнском стиле. Четыре связанных с ним коана в «Мумонкан» обладают неповторимым очарованием. В одном из них он ставит ученика перед ситуацией, из которой нет выхода:

Если вам повстречается человек, причастный к Дао, то не приветствуйте его ни словами, ни молчанием. А теперь ответьте мне, как вы будете его приветствовать? (случай 36)

Или:

Его слугами являются Шакиямуни и Майтрея. А теперь скажите мне, кто он такой? (случай 45).

Можно было бы ответить, что это «подлинный человек, не имеющий ранга». Далее он предлагает своим ученикам очередной случай для размышлений:

Приведу вам пример: это подобно буйволу, проходящему через окно. Его голова, рога, и четыре ноги прошли свободно. Почему же не проходит его хвост? (случай 38).

В основе другого вопроса лежит народная легенда, которая является для ученика стимулом к метафизическим размышлениям:

Цянь-ньюй и ее душа разделены: что из них является истинным? (случай 35).

Вместе с У-цзу Фа-янем мы попадаем в самое сердце мира коанов.

Центральной фигурой среди сторонников коанов в сунское время оказывается Юань-у Кэ-цин (1063—1135), главный ученик Фа-яня.¹⁰ Получив воспитание в конфуцианской семье, Юань-у отличался необычайной любознательностью и феноменальной памятью. Некоторое время он постигал учение в местном буддийском храме, после чего решил стать монахом и отправился в длительное паломничество, которое завершилось у наставника У-цзу Фа-яня. Но полностью заручиться доверием наставника ему удалось только после первоначальной неудачи, когда после предсказанной учителем серьезной болезни он смог смирить непомерную гордыню. Под руководством У-цзу он обрел прочный и основательный опыт просветления.

После краткого периода служения при храме Юань-у вернулся в родную провинцию Сычуань, чтобы там ухаживать за больной престарелой матерью. Затем он оказался в монастыре Рэйсэн-ин (кит. *Линцзянь-юань*), где читал лекции, разъясняя слова и поступки древних наставников. Используя примеры императоров, легли в основу знаменитого собрания «Хэкиган-року». У него имелись многочисленные ученики, и он пользовался благосклонностью северосунского императора Хуй-цзуна (пр. 1101—1125), который обожал искусство, но в политическом отношении был слабым. Император даровал ему фиолетовое платье и титул «Дзэнский наставник Плода Будды» (яп. *Букка-дзэндзи*; кит. *Фого-чаньши*). После гибели северной империи он бежал на Юг, где некоторое время проживал вместе со своим учеником и наследником Дхармы Да-хуй Цзун-гао (1089—1163) в монастыре Синнэ-ин (кит. *Чжэньжу-юань*). Там его и навещал юный Хун-чжи Чжэн-цзюэ (1091—1157) из школы Сото, чтобы воздать почести и получить от него наставления. Именно тогда молодой гость мог впервые

повстречаться и с Да-хуем, который впоследствии оказался его идейным противником.

Император Южной Сун — Гао-цзун (пр. 1127—1162) также высоко ценил Юань-у и наградил его титулом «Дзэнский наставник Полного Просветления» (яп. *Энго-дзэндзи*; кит. *Юань-у чаньши*), под которым он и вошел в историю Дзэн. Последние годы жизни он провел в окружении учеников в маленьком монастыре в Сычуани. Ощущая приближение смерти, по просьбе учеников он сложил следующие строки:

Все мои труды ускользнули в ночь,
Не могу послать вам приятной песенки.
Час пробил; Я должен уходить.
Так прощайте же! Будьте осмотрительны!¹¹

Юань-у Кэ-цин никогда не достиг уровня творческой оригинальности великих дзэнских наставников танского времени, но его талант нашел соответствующее воплощение в сборнике коанов, одним из соавторов которого он являлся и которому он придал окончательную форму — «Хэкиган-року», или «Записки Лазурной Скалы».¹² Он высоко ценил случаи и стихотворения, собранные Сюэ-доу из дружественной школы Юньмэнь, и положил их в основу своего собрания. В результате тщательного и обстоятельного подбора и истолкования этих случаев появилось самое значительное собрание коанов в истории Дзэн. В этот сборник включено сто случаев. Две основные категории текстов — сами случаи (эпизоды или рассказы о событиях, которые приводили к просветлению) и стихотворения к ним были заимствованы у Сюэ-доу. Юань-у снабдил все тексты своими замечаниями и комментариями. Таким образом, каждый коан в «Хэкиган-року» состоит из семи частей: введение, сам случай, замечания, комментарии к случаю, стихотворение, замечания и комментарии к стихотворению.

В стихотворениях Сюэ-доу продемонстрировал свой поэтический талант. Замечания Юань-у — резкие, часто ироничные, и всегда попадают в точку; они неизменно привлекают к себе интерес. Показательно, что им было отобрано сто случаев. Они отличаются богатством содержания и разнообразием способов выражения, являясь воплощением сущности Дзэн. При этом они не подчиняются никакой систематизации, поскольку это противоречило бы вольному духу Дзэн. В самом начале предлагается несколько образцовых историй: встреча Бодхидхармы с императором У-ди, завершающаяся стихотворением Сюэ-доу: «Священная истина беспредельно открыта!» (случай 1); замечание Чжао-чжоу по поводу начального стиха в «Синдзинмэй»: «Истинный Путь нетруден, но он избегает избирательности и привязанности» (случай 2); а третий случай связан с великим наставником танской эпохи Ма-цзу. Если внимательно прочесть «Записки Лазурной Скалы», руководствуясь при этом духом и воображением, присутствующими в комментариях Гундerta, можно приобщиться — хотя это и непросто — к одному из самых выдающихся произведений мировой религиозной литературы.

Не вполне ясно, что произошло с «Хэкиган-року» в Китае. Когда сборник был впервые опубликован еще при жизни Юань-у (в 1128 г.), он

пользовался большой популярностью, и только позже погиб от руки его наследника Да-хуй Цзун-гао, который сжег все обнаруженные им копии сочинения и уничтожил печатные доски. В конечном счете, почти на двести лет это сочинение выпало из обращения, пока, наконец, в 1300 г. мирянин Чжан Син-юань не собрал все уцелевшие печатные доски и не осуществил новое издание. Точно не известно, какими были причины поступка Да-хуя. Миура и Сасаки предполагают, что, очевидно, он считал, что это произведение слишком многое объясняло и потому являлось препятствием для дзэнской практики.¹³ Гундерт также отвергает какие-либо «фундаментальные основания» для его поступка и осуждает решение Да-хуя, считая его поведение неуравновешенным и неоправданным. Как мы уже видели, «неприятие письменной традиции... составляет сущность Дзэн».¹⁴ Не исключено, что именно «изящность стиля» данного сочинения и предопределила его гибель в огне.¹⁵ Во всяком случае, как ни было бы нам трудно понять причины происшедшего, это было очередным подтверждением того, что Дзэн не признает письменных сочинений, сколь бы глубокими и утонченными они ни были, отдавая предпочтение практике. Последующее издание «Хэкиган-року» стимулировало появление многочисленных комментариев по-китайски и по-японски.

Наши сведения о применении коанов в школе Сото весьма ограничены. Диалектическая структура «пяти рангов» была включена в практику коанов и стала все чаще использоваться в Дзэн. Линия Цао-шань Бэнь-цзи, в которой традиция «пяти рангов» получила наиболее отчетливое проявление, исчезла довольно быстро. Во главе школы Сото встал Юнь-цзюй Дао-ин (ум. 902 г.), ученик Дун-шаня, хотя, согласно традиции, учитель не посвятил его в тайну «пяти рангов». Имя Юнь-цзюй происходит от монастыря, в котором он провел более тридцати лет в окружении многочисленных учеников. В его традиции важное место уделялось случаям достижения просветления учениками под его руководством. Нам не известно, выступали ли его первые последователи против использования коанов в школе Сото. Такие наставники школы Сото, как Тоу-цзы И-цин (1032—1082) и Дань-ся Цзу-чунь (ум. в 1119 г.) были издателями сборников коанов, в каждый из которых было включено по сто историй.¹⁶

В эпоху Сун славу школе Сото принес Хун-чжи Чжэн-цзюэ (1091—1175). Выше упоминалось о том, что Хун-чжи посещал Юань-у, и это, по крайней мере, свидетельствует о том, что в юные годы он не выступал против использования коанов в школе Риндзай. В результате успешной деятельности по укреплению монастырской дисциплины, которая в предыдущем веке сильно ослабла, он получил известность под именем «Возрождающий Патриарх с горы Тяньтун». Он прожил на этой горе более тридцати лет,¹⁷ и потому в некоторых источниках он выступает под именем Тянь-тун Чжэн-цзюэ. О его литературных талантах свидетельствуют два сборника, в каждом из которых содержится по сто историй, сопровождаемых стихами: «Дзюко хякусоку» (кит. *Сунь-гу байцзе*) и «Нэнко хякусоку» (кит. *Нянь-гу байцзе*), которые были весьма популярны в его школе.¹⁸ Он совсем по-иному понимал смысл дзэнской практики, чем его коллега из школы Риндзай Да-хуй Цзун-гао, который обрушивался на него с резкими нападками. До сих пор

не ясно, расходился ли Чжэн-цзюэ во взглядах только со своим идейным противником или же он вообще отвергал принципы великих наставников эпохи Тан.

Другой крупнейший сборник коанов сунского времени известен под сокращенным названием «Сёе-року» (кит. *Цунжун лу*). Этот сборник появился примерно через сто лет после «Хэкиган-року», и был составлен по его образцу.¹⁹ Составителем сборника был наставник школы Сото Вань-сун Синсю (1166—1246), который принадлежал к линии Юнь-цзюя, но не являлся непосредственным наследником Хун-чжи. В основу его сочинения было положено сто историй и стихотворений из труда «Дзюко хякусоку» Хун-чжи. В маленьком монастыре Сёе-ан он толковал сочинение Хун-чжи. Между текстом историй и стихами к ним он вставил свои промежуточные замечания, в результате чего каждый коан состоит из пяти частей. Пять случаев взято из сутр, но большая часть историй в собрании восходит к наставникам танского времени и Пяти Домов. Поэтому в собрании Вань-суна нередко встречаются те же самые эпизоды и слова, что и в других сборниках коанов. Нередко источником для него являлась хроника «Кэйтоку дэнтороку». Этот сборник в великолепной редакции Вань-суна впервые появился в 1224 г., почти через столетие после «Хэкиган-року». Случаи, представленные в сборнике «Сёе-року», стали неотъемлемой частью дзэнской традиции коанов.

«Мумонкан» — собрание «сорока восьми случаев просветления будд и патриархов», появился в конце династии Сун (1229 г.) и является самым совершенным из сборников коанов.²⁰ Этот сборник поражает своей оригинальностью, и отличается от всех прочих сочинений этого жанра. Хотя для этого сборника характерно пренебрежение литературной формой, во всех историях использованы краткие, неприукрашенные утверждения, которые позволяют непосредственно прикоснуться к основному, к тому, что и делает коан неповторимым. Каждый случай состоит только из трех частей (не считая названия): основного текста, критических замечаний наставника У-мэня и стихотворения, которое представляет собой не поэтическое творение, а скорей, пару небрежно зарифмованных строк. Многие из эпизодов, бесед и заявлений, появляющихся в этих сорока восьми эпизодах, хорошо известны в дзэнской истории.

«Мумонкан» является творением одного издателя, У-мэнь Хуй-кай (1183—1260), который был наследником У-цзю Фа-яня из традиции Ян-ци. Однако он принадлежал не к известной линии, которую возглавили прославленные наследники У-цзю Фа-яня — Юань-у Кэ-цин и Да-хуй Цзун-гао, а к линии Юэ-ань Шань-го,²¹ историческое существование которой весьма туманно, поскольку она известна только по упоминанию в «Мумонкане». Как нам сообщает наставник У-мэнь, его глаза сверкали как кометы, а деяния были словно молнии (случай 8).

В лице У-мэнь Хуй-кай, который унаследовал Дхарму от Юэ-линь Шигуаня (1143—1217), мы встречаем еще одного внушительного представителя традиции Линьци. Методы У-мэня основывались исключительно на использовании коанов. Напряженность его собственного просветления достаточно очевидна из следующих строк, которые он сочинил после того, как испытал это состояние:

Удар грома под чистым голубым небом!
Все живущие на земле раскрыли свои очи.
Все под солнцем разом поклонились.
Гора Сумеру подпрыгнула и исполняет танец *саньтай*.²²

В сочинении У-мэня нашел отражение его личный опыт. В предисловии он сообщает о том, насколько тесно связан этот священный текст с его собственной жизнью:

В лето первого года Шао-дин [1228] я, Хуй-кай, возглавлял общину монахов в монастыре Лунсян в Дунцзя. Монахи попросили меня дать им наставления. И тогда я взял коаны древних наставников и использовал их в качестве кусочков черепицы, которыми стучат в ворота. Тем самым я стремился наставлять монахов в соответствии с их способностями и особенностями характера. Я записал все эти коаны, и теперь из них неожиданно получился сборник. Ныне их всего сорок восемь, и я не стал их упорядочивать. Это собрание я назвал «Застава без ворот» (Мумонкан).²³

В своем послесловии У-мэнь Хуй-кай объясняет название «Застава без ворот», ссылаясь на дзэнского наставника Сюань-ша Ши-бэя (835—908), ученика Сюэ-фэн И-цуня, жившего в конце эпохи Тан. «Разве вы не слышали, — пишет он, — что сказал наставник Сюань-ша: „Отсутствие ворот и является вратами освобождения; отсутствие сознания и является сознанием человека, следующего Дао“». ²⁴ Освобождение и самозабвение — два основных понятия, которые наиболее характерны для дзэнского мировосприятия в «Мумонкане». Для последователя Дзэн, приверженного неличностной, спонтанной практике, они являются несуществующими воротами, которые ведут к освобождению. В момент публикации «Мумонкан» Хуй-кай был необычайно популярен. Из его биографии нам известно, что в последние годы жизни он проживал в различных монастырях. Он удостоился также знаков почести от императора Южной Сун, в том числе и титула «Дзэнский Наставник Глаза Будды».

Сборник «Мумонкан», который является ярким и лаконичным шедевром, привлек к себе большое внимание и на Западе.²⁵ Хотя «Мумонкан» значительно отличается от «Хэкиган-року», оба этих произведения считаются наиболее показательными собраниями дзэнских коанов.²⁶ Сложная задача их перевода на другие языки облегчается благодаря существованию подробных японских комментариев, в которых объясняются непонятные выражения и разговорные словечки. Эти сборники, лингвистические корни которых глубоко уходят в китайскую почву, представляют для профессиональных синологов — по крайней мере, для тех, чьи интересы не ограничиваются исключительно китайской классикой, — весьма любопытные образцы литературы.²⁷ Японские дзэнские наставники пользуются коанами довольно свободно, истолковывая их на основании своего конкретного понимания Дзэн.²⁸ Пожалуй, никакие другие произведения дзэнской литературы не рассматривались и не анализировались столь тщательно и с самых разных позиций, как эти сборники коанов, в результате чего исследователям удалось углубить и обогатить наше понимание сути Дзэн.

ОСОБЕННОСТИ МЕТОДА КОАНОВ

При рассмотрении практики коанов следует постоянно помнить, что речь идет о методе, помогающем достичь просветления, но не о самом просветлении. Здесь будет уместным напомнить о различии, которое японский буддолог Уи Хакудзю, говоря о развитии Дзэн, проводил между «доктриной» и «вспомогательными средствами» на пути к просветлению. Под «доктриной» он понимал теоретические рассуждения, содержащиеся в сутрах, а под «вспомогательными средствами» — парадоксальные слова и поступки, удары и крики, а также использование коанов.²⁹ Он считает, что оба этих аспекта изначально присутствуют в Дзэн. До Ма-цзу и великих наставников Танской эпохи больше внимания уделялось доктрине, а не вспомогательным средствам, но с течением времени ситуация резко изменилась. Однако, по мнению Уи, было бы неверным оценивать Дзэн только на основании соотношения этих двух аспектов, поскольку оба они представляют только относительную ценность в дзэнской системе ценностей. Важность вспомогательных средств часто чрезмерно подчеркивается последователями Дзэн именно потому, что они представляются типично дзэнскими. В результате же можно легко прийти к недооценке основного буддийского учения. И наконец, Уи отмечает, что оба этих аспекта ни в коей мере не являются взаимоисключающими, каждый из них на самом деле обуславливается другим: вспомогательные средства уходят корнями в буддийское учение и представляют собой его основание, в то время как многие доктринальные положения используются в качестве коанов.

Практика коанов стала основным элементом самопознания Дзэн. Она считалась не просто одной из многочисленных практик: коаны выступают на первое место наряду с «сидячей медитацией» (*дзадзэн*). И в прошлом, и ныне многие дзэнские наставники даже утверждали, что без коанов невозможно обрести глубокое понимание бытия. Но хотя в практике коанов воплощена сущность Дзэн, она не применялась танскими наставниками, а возникла в эпоху Сун, когда уже начали отчетливо проявляться признаки ослабления энергии Дзэн. Если ранние дзэнские наставники достигали просветления спонтанно в результате личного опыта, то впоследствии в Дзэн появился удобный и эффективный метод, при помощи которого всякий почти гарантированно мог достичь просветления. Д. Т. Судзуки дал четкую характеристику произошедших перемен:

На смену некогда аристократическому Дзэн пришел демократический, систематизированный и, до некоторой степени, механистический Дзэн. В этом, несомненно, присутствовали некоторые признаки вырождения; но без этих нововведений Дзэн вымер бы значительно раньше. Мне представляется, что именно практика коанов позволила Дзэн сохраниться в качестве неповторимого элемента дальневосточной культуры.³⁰

Для ответа на вопрос, что такое коан, лучше всего привести несколько характерных примеров. Выше мы уже упоминали самые разные коаны — случаи просветления, беседы, необычные события, парадоксальные вы-

сказывания дзэнских наставников, равно как и диалектические формулировки — и отмечали характерные для этой литературной формы особенности. Задача коанов — служить средством на пути к просветлению. Сами по себе они не представляют ценности и не претендуют на то, чтобы выражать невыразимое. Как заявляет учитель У-мэнь в своем предисловии к «Мумонкан», коан — это «кусочек черепицы, которым стучат в ворота».³¹ Такое функциональное назначение коанов не исключает возможности дать им определение. Следует только помнить, что самым важным является их функция, и что она может быть выражена самими разными способами.

Это происходит примерно следующим образом: наставник дает ученику коан, над которым тот должен задуматься, решить его и потом высказать свое мнение учителю. Когда вначале ученик пытается решить коан при помощи интеллекта, его сосредоточение возрастает. Однако эти первоначальные усилия не приносят успеха, поскольку рационально решить коан невозможно. В сущности, он представляет собой своего рода насмешку над человеческим интеллектом. Сосредоточенность наряду с иррациональностью и создают особую психологическую ситуацию, в которой происходит борьба ученика с коаном. Когда настойчивые попытки интеллектуального сосредоточения становятся невыносимыми, возникает беспокойство. Сознание и психика ученика полностью заполняются одной-единственной мыслью. Осуществление поиска напоминает борьбу со смертельным врагом или попытку прорваться через кольцо огня.³² Подобные попытки взять приступом крепость человеческого разума неизбежно приводят к утрате веры в любые рациональные принципы. И это гнетущее сомнение, которым сопровождаются безуспешные поиски выхода, переходит в состояние предельно напряженного устремления к освобождению. Это состояние может сохраняться в течение нескольких дней, недель и даже лет, но, в конечном счете, напряжение должно исчезнуть.

Этот психический процесс можно уподобить стрельбе из туго натянутого лука. Юджин Херригель в своей известной книге «Дзэн в искусстве стрельбы из лука» приводит верное психологическое описание этого процесса. Он объясняет свои проблемы наставнику:

Когда я натягиваю лук, то наступает момент, когда я ощущаю: если я сейчас не выстрелю, то не смогу больше выдерживать напряжение. И что же после этого происходит? Я просто больше не выдерживаю. Поэтому я отпускаю тетиву, независимо от того, хочу того или нет, потому что больше держать ее уже не в силах.

На это учитель отвечает:

Правильный выстрел в нужный момент происходит не потому, что ты не выдерживаешь. Ты не стремишься к достижению цели, а смиряешься перед неудачей. Пока это будет продолжаться, у тебя не остается иного выбора, кроме как взывать к чему-то, что должно происходить независимо от тебя, и пока ты будешь продолжать к нему взывать, твоя рука не будет отпускать тетиву в нужный момент — она

будет подобна руке ребенка. Твоя рука не лопнет, подобно коже созревшего плода.³³

Как при стрельбе из лука, так и при решении коанов все зависит от правильного отношения. Только когда пристальное сознание расслаблено, свободно от приверженности цели и Я, полностью направлено на решение единственной задачи, оно может раскрыться.

В своих ранних сочинениях Судзуки описывает этот психологический процесс через категории накопления, вызревания и взрыва.³⁴ Хотя психологические принципы этой модели могут показаться отчасти устаревшими, она помогает уяснить суть этого процесса и обнаружить подстерегающие опасности. Накопление и вызревание, когда это происходит в состоянии предельного напряжения, сами по себе могут нанести сильный вред. Еще большую опасность представляет преждевременный взрыв, скорей напоминающий взрыв бомбы, чем лопание кожиры созревшего плода. И в прошлом, и ныне имеются многочисленные примеры, свидетельствующие о том, как практика коанов может привести к печальным последствиям. У дзэнских наставников есть все основания высказывать предостережения. Подавление разума может привести к нарушению уравновешенной психической жизни. Как и в терапевтических методах современной психиатрии, неизбежное достоинство личности предопределяет границы использования коанов. Между обоими этими процессами есть нечто общее. В Дзэн существует практика «личных встреч» (*докусан*), во время которых ученик сообщает наставнику о своих успехах, и при этом часто возникают ситуации, напоминающие те, которые могут иметь место в кабинете психиатра. Нередко ученик бормочет отрывочные, несвязные слова или производит какие-то спонтанные действия.³⁵

Структура коанов позволила К. Г. Юнгу отождествить «великое освобождение» в Дзэн с раскрепощением бессознательного.³⁶ Вследствие огромного психологического напряжения при попытке решить неразрешимый коан достигается просветление, являющееся предвестием новой реальности, в которой исчезают границы между сознательным и бессознательным, так что сознательное и бессознательное в равной степени оказываются раскрытыми. Последователь Дзэн постигает всеобщность человеческой природы в ее первоначальном единстве, когда еще не существует никаких разделений и различий. Анализ Юнга помогает пролить свет на психологическую структуру практики коанов.

Именно благодаря своему психологическому содержанию дзэнские методы использования коанов привлекли к себе большое внимание, когда стали известны на Западе. В истории Дзэн периодов Тан и Сун имеются многочисленные примеры, подтверждающие подобную психологическую интерпретацию. Конечно, мы не можем быть окончательно уверенными, насколько сами дзэнские наставники осознавали или учитывали психологическое воздействие своих методов. Их основная задача состояла в том, чтобы помочь ученикам обрести подлинный опыт, а этот опыт неизменно предполагал выход ученика за пределы обыденного сознания. Но наставникам было прекрасно известно, что их ученики пребывают в плену у

окружающего их материального мира, отдавая дань наивному реализму и будучи убежденными, что познающий субъект ощущает и постигает объективный мир. Производимая коанами встряска может вывести ученика из этого состояния сознания и подтолкнуть к внезапному просветлению, что позволит ему перейти из мира множественности в мир Единственного. Поэтому, по своей сути, коаны основываются на типичном для Махаяны видении мира как единого целого.

Изначально присутствующая связь коанов с философией Махаяны впоследствии была в школе Хакуина (1658—1768) еще более разработана и усилена за счет систематизации случаев по категориям. По этому поводу Р. Ф. Сакаки замечает:

Коан — это не головоломка, которую может решить сметливый ум. Это и не словесный инструмент психиатра, цель которого — шокировать ученика, чтобы привести в единство его неупорядоченное Эго. На мой взгляд, это и не парадоксальное заявление, разве что только для того, кто смотрит на него со стороны. После того, как коан решен, становится очевидно, что это простое и ясное утверждение, произведенное в состоянии сознания, которому оно помогло пробудиться.³⁷

В этом состоянии сознания постигается единство реальности, каким оно понимается в учении Махаяны. Задача практики состоит в том, чтобы очистить сознание от любых признаков дуальности. Таким образом, метафизическая и религиозная роль коана в Дзэн-буддизме не менее важна, чем его психологическая структура.

На раннем этапе истории Дзэн не существовало четко определенных методов использования коанов. В дошедших до нас сообщениях сунского времени содержатся указания о начале этого процесса, равно как о появлении стандартных образцов и о стилизации коанов. Например, можно отметить, что разные наставники по-разному расставляли акценты в соответствии с собственными стилями. Часто выделялся какой-то аспект, который и ставился во главу угла, чтобы привлечь к себе внимание и энергию адепта. Коан может быть сжат до одного слова, на которому ченики могут сосредотачиваться, постоянно проворачивая его в своем сознании. Классическим примером является слово *ничто* (яп. *му*, кит. *у*) в первой истории в «Мумонкан», задачей которого было вывести ученика за пределы объективных размышлений и подвести к конечной реальности.

Важную роль в Дзэн играют беседы учителя с учеником, свидетельствующие об их близости. Этот тип отношений является неотъемлемой частью всей азиатской религиозной культуры. В Индии большим влиянием пользовался духовный наставник — гуру; в древнем Китае все практические жизненные советы давал мудрый учитель. Поэтому и в Дзэн с самого начала предполагались тесные отношения между учителем и учеником. Особенно очевидными стали эти отношения при династии Сун, когда получила развитие практика использования коанов. Со времен Хакуина и его учеников в школе Риндзай неотъемлемой частью обычной практики коанов стали «личные

беседы» между учителем и его учеником, которые получили название *сандзэн*, а впоследствии стали называться *докусан*.³⁸ Эти беседы проводились в рамках определенного ритуала, в определенные периоды бывали ежедневными, а иногда даже и чаще. Обычно во время этих интимных бесед ученики рассказывали о своем опыте, как положительном, так и отрицательном. Поэтому они служили своеобразными предостережениями против опасных отклонений.

Отношения учитель—ученик в Дзэн произвели сильное впечатление на Мартина Бубера, который обратил особое внимание на те коаны, сюжет которых строится на взаимодействии учителя с учеником. Глубина прозрения, которую он обнаружил в этих коанах, позволила ему сравнить их с «забавными легендами» в хасидизме.³⁹ На самом же деле сходство исключительно внешнее. Коан предполагает прежде всего сосредоточение, иррациональность и не—дуальность, а еврейские раввины стремятся заставить своих учеников осознать другое, потаенное Ты. И литературные жанры, и их задачи в обоих случаях совершенно разные.⁴⁰

Использование коанов в Дзэн представляет собой исключительный феномен в истории религии; в других религиозных традициях ничего похожего не существует. Возникнув в Китае, коаны являются типичным проявлением китайской ментальности, особенно отражая ее проявление в повседневной жизни. Если Дзэн можно считать китайским вариантом буддизма, то коаны можно назвать самыми китайскими из аспектов Дзэн. Конечно, существуют разные способы истолкования практики коанов, причем каждый отдельный коан допускает разные интерпретации. Свидетельством тому являются сами последователи Дзэн сунского времени, вся жизнь которых вращалась вокруг коанов, и которые страстно спорили друг с другом по вопросу их правильного применения.

ДВА ОСНОВНЫХ НАПРАВЛЕНИЯ ДЗЭН

Две фигуры особо выделяются в эпоху Сун: Да—хуй Цзун—гао⁴¹ из школы Риндзай, унаследовавший Дхарму у Юань—у и являвшийся страстным приверженцем использования коанов, и Хун—чжи Чжэн—цзюэ,⁴² стоявший во главе школы Сото. Хотя они были друзьями, но понимание сути Дзэн было у них совершенно разным. Хун—чжи обладал незаурядным поэтическим талантом и оставил крупные литературные сочинения. Он любил заниматься сидячей медитацией и был страстным приверженцем именно этой практики. Отредактированный им сборник коанов свидетельствует о том, что он знал и ценил практику коанов,⁴³ хотя в своих проповедях и сочинениях отстаивал принципы, для которых коаны не нужны. Когда его метод приобрел широкую популярность, и у него появилось множество последователей, это вызвало сопротивление со стороны Да—хуя, который предупреждал против этого «отклонения», которое называл «Дзэн молчаливого озарения» (яп. *мокусё дзэн*; кит. *мо—чжао чань*). В устах Да—хуя в подобном названии присутствует презрительный прикус, поскольку, как последователь Линь—цзы, он отвергал любые формы неподвижной сидячей медитации.

Хун—чжи откликнулся на его нападки. В кратком, чеканном сочинении, состоящем всего из 288 иероглифов под названием «Печать молчаливого озарения» (яп. *Мокусёмэй*; кит. *Мо—чжао мин*)⁴⁴ он изложил свое понимание дзэнского Пути. Он считал, что молчаливое озарение является наиболее точным отражением традиции, унаследованной от Будд и патриархов: для того, кто в молчании забывает слова, реальность проявляется в полной мере.⁴⁵ Уже в этой фразе, встречающейся в самом начале сочинения, мы обнаруживаем иероглифы, означающие «молчание» и «озарение». Молчание — это тишина, на которой покоится просветленное сознание, естественная способность которого «сиять» проявляется через молчание. Для сидящих в молчаливой медитации действительность проявляется без того, чтобы они смотрели на вещи как на объекты, постижимые разумом. Просветление подобно зеркальным свойствам просветленного и великопепного сознания Будды:

Тот, кто достиг молчаливого озарения, принадлежит к дому нашей традиции; молчаливое озарение вздымается высоко в небеса и проникает глубоко в бездну.⁴⁶

В своих доводах Да—хуй был категоричным:

С недавних пор в дзэнском лесу начал произрастать ложный Дзэн (яп. *дзядзэн*). Путая болезнь с лекарством, его приверженцы отвергают опыт просветления. По мнению этих людей, метод просветления является просто искусственной надстройкой, и поэтому они относятся к нему как к чему—то второстепенному, как к ветвям и листьям на дереве. Поскольку они сами еще не достигли просветления, то им кажется, что и другие тоже не достигли его. Они упрямо утверждают, что полная тишина и темная сторона бессознательного являются значительным миром абсолюта. Они считают, что два раза в день есть свой рис и сидеть в медитации, не имея никаких мыслей, и означает полное умиротворение.⁴⁷

В этом известном отрывке, явно направленном против «Дзэн молчаливого озарения» Хун—чжи, Да—хуй выступает с критикой пассивности, которую считает совершенно неверной формой практики. Он возражает, заявляя, что последователи Дзэн не должны проводить свои дни в безжизненном состоянии, подобному «остывшей золе или засохшему дереву». Пустота дзэнской медитации — не мертвая, безжизненная пустота. Насколько он мог, Хун—жи отвергал эти несправедливые обвинения. В пылу спора он презрительно называл одностороннюю практику Да—хуя — «Дзэн всматривания в коаны» (яп. *канна—дзэн*; кит. *кань—хуа чань*),⁴⁸ Хотя оба обозначения: «Дзэн молчаливого озарения» и «Дзэн всматривания в коаны» изначально и несли в себе уничижительный оттенок, со временем они стали восприниматься в дзэнской традиции просто как обозначения двух противоположных направлений.

В основе их противостояния лежал принцип коанов. Да—хуй требовал использования коанов от любого ученика, считая их наиболее надежным

средством на пути к просветлению, и потому требовал от своих учеников настойчиво придерживаться практики коанов:

Продолжайте же в каждый момент своей жизни придерживаться коанов. Если у вас возникает мысль, не пытайтесь подавить ее сознательным усилием, но продолжайте непрерывно держать в своем сознании коан. Идете вы или сидите, пусть ваше внимание будет неотрывно направлено на него! Когда вы почувствуете, что начинаете окончательно утрачивать его привкус, это означает, что приближается решающий момент, и тогда постарайтесь его не упустить. И когда внезапно в вашем сознании произойдет вспышка, ее свет озарит весь мир, и вы увидите, как духовный край Просветленного проявится перед вами на кончике волоска, и вы узрете, как в крошечной песчинке вращается великое колесо Дхармы.⁴⁹

Ни один другой китайский дзэнский наставник не понимал так полно этот метод и не настаивал так сильно на использовании коанов, как Да-хуй. Коан являлся той осью, вокруг которой вращалось все его учение. Да-хуй считал, что коан действительно позволяет сомнениям прорваться наружу.

Тысяча и десять тысяч сомнений, которые теснятся в вашей груди, на самом деле являются только одним сомнением, и все они разрешатся, когда сомнение в коане будет рассеяно. До тех пор, пока коан не решен, вы должны заниматься исключительно им. Если вы откажетесь от своего коана, и у вас появится другое сомнение по поводу слов или писаний, или же по поводу какого-то учения, изложенного в сутрах, или же по поводу коана древних наставников, или же если вы позволите проявиться сомнению о каких-то мирских делах — все это означает, что вы оказываетесь причастными к злему духу. При этом вы не должны с легкостью соглашаться с обретенным вами решением коана, и не должны продолжать об этом думать и проводить различия. Направьте же свое внимание туда, куда не способно проникнуть различающее мышление. Убедитесь, что вы не позволяете своему сознанию мчаться прочь, подобно мыши, которая убегает на рог быка.⁵⁰

Просветление обретает значение и ценность именно от сомнений:

Ныне многие из учеников ни в чем не сомневаются, но они вызывают сомнения у других. Потому-то и говорят: «В великом сомнении неизбежно коренится и великое просветление».⁵¹

В коанах важны не литературные красоты или глубокие интеллектуальные парадоксы. Основу коана составляет сомнение. Сомнение зарождается в сознании адепта и ведет его к просветлению.

Да-хуй отдавал предпочтение коану про «ничто», который, по его мнению, способен вызывать большее сомнение, чем любой другой коан. Он предупреждает против сознательного стремления к просветлению и настаивает на устранении всяческого воображения и дискурсивного мышления, чтобы, в конечном счете, предложить коан про «ничто»:

Один монах спросил наставника Чжао-чжоу: «Обладает ли собака природой Будды?». Чжао-чжоу сказал: «Му!» (кит. у).

Да-хуй поясняет:

Этот единственный иероглиф и является палкой, при помощи которой до самого основания разрушаются все ложные образы и мысли. К нему не нужно добавлять никаких суждений о бытии и небытии, никаких доводов, никаких жестов, вроде поднятия бровей или моргания глаз. Для слов здесь не остается места. При этом не следует выбрасывать этот иероглиф в ничто пустотности, или пытаться искать его в приходах и уходах сознания, или же пытаться выявить его истоки в письменных источниках. Нужно только сосредоточенно и постоянно вращать этот коан по часовой стрелке. Сидите вы или лежите, идете или стоите, но вы должны постоянно вопрошать себя: «Обладает ли собака природой Будды?», и ответ на это будет — «Му». Не отстраняясь от повседневной жизни, продолжайте упорствовать, продолжайте всматриваться в этот коан!⁵²

Подчеркивая важность сосредоточения над коаном про «Му», Да-хуй зывал к авторитету У-цзу Фа-яня, наставнику своего собственного учителя Юань-у Кэ-циня. Да-хуй проявлял интерес к этому наставнику, который сжег «Хэкиган-року», творение собственного учителя, после чего решительно настаивал на использовании коанов. Скорей всего, он уничтожил этот текст, потому что решил, что его литературное изящество мешает ученикам вести ожесточенную борьбу с коаном про «ничто», который он считал единственно верным.⁵³

Причина того, что этот коан про абсолютное ничто природы Будды, которая выходит за пределы бытия и не-бытия, приобрел в Дзэн такое огромное значение, в немалой степени объясняется простым обстоятельством, что У-мэнь Хуй-кай поместил его первым в сборнике «Мумонкан». В своем предисловии и послесловии У-мэнь говорит о своей привязанности к отрицанию. Этот первый коан, который он озаглавил «Собака Чжао-чжоу», является одним из немногих коанов, которые он снабдил своим комментарием. Предлагая убедительное обоснование собственного истолкования коана, У-мэнь видит его сущность, прежде всего, в том, что он способен вызывать сомнение. Как он объясняет, иероглиф му является «заставой без ворот для школы Дзэн». «А вы не желаете пройти через эту заставу?» В таком случае

сосредоточьтесь на этом «Му» всеми 360-ю костями и 84 000-ми пор, и пусть ваше тело станет единым великим вопрошающим органом. Ни днем, ни ночью не расставайтесь с ним. Не пытайтесь давать ему нигилистических или дуалистических толкований. Это все равно что держать во рту раскаленный железный шар: вам хочется его выплюнуть, но не получается.

Так как же следует прилагать усилия? Проникнитесь же полностью этим «Му» и станьте «Му». Если не остановитесь и не проявите колебаний

в своих усилиях, то помните: когда зажжена свеча Дхармы, она сразу же осветит мрак.⁵⁴

Учение Да-хуя о том, что сомнение составляет основу коана, с эпохи Сун являлось основным в китайском Дзэн. Об этом чувстве сомнения говорит Гао-фэн Юань-мяо (1238—1295), почтенный наставник, деятельность которого, в основном, приходится на эпоху Юань (1260—1368), в своем прославленном трактате «Основы Дзэн».⁵⁵ Три основных принципа Дзэн: «великий корень веры» (яп. *дайсинкон*), «великая целеустремленность» (яп. *дайфунси*), и «чувство великого сомнения» (яп. *дайгидзэ*). Он сравнивает это чувство с волнениями преступника, пребывающего в смятении, обнаружат ли его мерзкое преступление или нет. Все эти три принципа незаменимы для успешной практики Дзэн.

В период Сун самой влиятельной школой китайского Дзэн была школа Риндзай. К концу этого периода она поглотила все прочие дома и менее значительные направления, за исключением школы Сото, в которой еще сохранялось влияние Хун-чжи. Историки Дзэн обычно противопоставляют методы Да-хуя и Хун-чжи. Возникает соблазн рассматривать их противостояние как продолжение конфликта между Северной и Южной школами. И в самом деле, многие оскорбительные места в нападках Да-хуя на неподвижную медитацию напоминают критику Шэнь-хуем «квиеизма» Северной школы. И все же попытки разделить всю историю Дзэн со времен Бодхидхармы до наших дней на два основных противостоящих потока представляются сомнительными. Реальность оказывается значительно более многогранной.

Во-первых, имеющиеся в нашем распоряжении источники слишком односторонние, чтобы предоставить какую-то надежную информацию об учениях и практиках Северной школы. С другой стороны, мы располагаем несравненно более ясными и полными сведениями о школе Дзэн при династии Сун. Хун-чжи оказывается принадлежащим к школе Цаодун и стоит в одном ряду с ее основателями — Дун-шанем, Цао-шанем и Юнь-ци. В свою очередь, эти три наставника продолжают непрерывную традицию великих наставников танского времени. Сама школа Сото осознавала себя принадлежащей к Южной школе китайского Дзэн, и, как все прочие дзэнские школы, с почтением относилась к Шестому Патриарху. «Дзэн молчаливого озарения» Хун-чжи своими корнями прочно уходит к подлинной традиции.

Невозможно отрицать существование различий в конкретной практике между школами Риндзай и Сото, которые снова и снова проявлялись в противостоянии Да-хуя и Хун-чжи, равно как и в последующих напряженных отношениях между этими направлениями. Последователи Риндзай осуждают школу Сото за ее чрезмерную приверженность пассивности. От длительной сидячей медитации, утверждают они, сознание утрачивает способность действовать и погружается в сонный сумрак. Такое иногда бывает, возражают приверженцы Сото, но разве должно это быть непременно так? Подлинные наставники Сото настаивают на предельно напряженной и безобъектной форме медитации. Более того, в школе Сото используются и коаны, хотя и не столь

динамичным образом, как в школе Риндзай. Способ медитации в Сото более спокойный, но он ни в коей мере не исключает возможность достижения просветления.

Вторым основанием для обвинений Да-хуя против Хун-чжи является опыт просветления (яп. *сатори*), достигаемого в Дзэн. Школа Риндзай стремится к обретению внезапного опыта, который приводит к глубокому изменению. Самым быстрым и самым надежным способом обрести подобный опыт является предельное напряжение в состоянии сомнения, к которому подводят коаны. Последователи Риндзай утверждают, что и коанам, и сатори в школе Сото не уделяется надлежащего внимания. Эти утверждения не вполне справедливы. Школа Сото также допускает возможность внезапного просветления, для чего может быть весьма полезной практика коанов: немало наставников этой школы испытали подобный мощный, сотрясающий опыт. Но при этом и сатори, и использование коанов понималось в этих школах совсем по-разному. В школе Сото основное внимание уделяется практике медитации. Кроме того, она настаивает на глубоком опыте, который достигается в результате повседневной деятельности, и который ни в чем не уступает внезапному сатори. Самым ярким примером подобного подхода является школа Догэна (1200—1253), японского наставника, который сам испытал великое просветление, увидел во время *дзадзэн* фигуру Будды и наставлял других, как можно привнести этот опыт в повседневную жизнь. Избегая любых форм пассивности, Догэн был постоянно привержен трансцендентному отрицанию, благодаря которому он достигал все более совершенного понимания абсолюта.

Несмотря на все различия и противоречия, обе школы: «Дзэн молчаливого озарения» (*мокусэ-дзэн*) и «Дзэн всматривания в коаны» (*канна-дзэн*) признавали другую тоже истинной формой Дзэн-буддизма. Из документов того времени мы узнаем, что между Хун-чжи и Да-хуем существовали дружеские, теплые отношения. Когда Хун-чжи скончался в монастыре на горе Тяньтун, который благодаря его неустанным усилиям превратился в один из самых влиятельных центров Дзэн, Да-хуй поспешил туда, чтобы успеть на похороны своего почтенного соперника, и можно не сомневаться, что и Хун-чжи немедленно воздал бы такие же почести Да-хую.

Два направления Дзэн, олицетворяемые фигурами Да-хуя и Хун-чжи, были перенесены из Китая в Японию. Один мостик тянется через Да-хуя, Хуй-каю и Гао-фэна к японской школе Риндзай, где почти через полтысячелетия Хакуин обратился к учению о Великом Сомнении и Великом Просветлении и придал окончательную форму практике коанов. Другой мостик тянется от Хун-чжи к Догэну, который, отстаивая принципы своего учения и стремясь заложить основы столь им почитаемой школы Дзэн, обрел опыт Великого Пробуждения под руководством своего наставника Тянь-тун Жу-цзина (1163—1228).

В той или иной форме тенденции к плюрализму характерны для всех периодов дзэнской истории. Иногда их источником являлась сама личность влиятельных наставников; нередко же это было следствием особой ориентации конкретных групп или исторических обстоятельств. За долгие века

выработались самые разные виды практик и типов религиозного опыта. Этот процесс продолжается и является особенно плодотворным в нынешние времена; трудно представить, куда он заведет нас в будущем. Но на разнородном пейзаже Дзэн возвышаются школы Риндзай и Сото, воплощением которых являются две великие личности — Линь-цзы и Догэн. Многочисленные последующие ответвления и новые формы в той или иной степени попадают в одну из этих двух категорий, представляющих собой две основные тенденции в Дзэн. Это расхождение, корни которого уходят в Китай, стало еще более отчетливым и ярким в Японии.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. О Сюэ-тоу Чун-сяне см. выше, гл. 11, прим. 98; о Ци-суне см. ниже в этой главе.
2. Подобные попытки особенно часто встречаются в доме Фаянь. См. прим. 100 к гл. 11, равно как и последние разделы этой главы.
3. См. биографию Фэнь-яна в Zen Dust, с. 158—59.
4. См. краткую биографию Ши-шуана Чу-юаня в Zen Dust, с. 212—13.
5. См. описание этого сборника коанов в Zen Dust, с. 335ff.
6. См. раздел «Линь-цзи и его школа» в гл. 10; Zen Dust, с. 412.
7. «Ниндэн гаммоку», т. 2; Т. 2006, т. 48, с. 310b. Составителем этого десяти томного сочинения был Хуй-янь Чжи-чжао из линии Ян-ци. См. Zen Dust, с. 365.
8. См. его краткую биографию в Zen Dust, с. 265—66; также см. случаи 47 «Мумонкан».
9. См. его биографию в Zen Dust, с. 283ff; также см. мое предисловие к немецкому переводу «Мумонкан».
10. См. его краткую биографию в Zen Dust, с. 161ff.
11. Перевод сделан по немецкому изданию: Gundert. *Bi-yān-lu* I, с. 20
12. Т. 2003, т. 48. Полное название этого десяти томного сборника — «Букка Энго дзэндзи хэкиган-року» (кит. *Фо-го Юань-у чаньши биянь-лу*). Немецкий перевод В. Гундerta в трех томах включает 68 случаев с пояснениями к ним. Десяти случаев приводятся в книге: S. Ohasama & A. Faust. *Zen: der lebendige Buddhismus in Japan*. Имеется перевод на английский в трех томах, подготовленный Клири (Т. and J. C. Cleary. London, 1977); имеется издание в одном томе с комментариями Сэкида К.: K. Sekida. *Two Zen Classics*. 13. Zen Dust, с. 357.
14. *Bi-yān-lu* I, с. 24. Судзуки полагает, что Да-хуй сжег «Хэкиган-року», потому что ощущал, что «оно не способствует правильному пониманию Дзэн. Хотя не совсем ясно, как именно он поступил, но, по-видимому, это сочинение на время исчезло из обращения» (Essays II, с. 217).
15. Такой точки зрения придерживаются Клири во введении к т. 2 своего перевода (см. выше прим. 12), с. xxii.
16. См. Zen Dust, с. 171—72.
17. См. краткую биографию Хун-чжи Чжэн-цзюэ в Zen Dust, с. 170—71. Ср. «Дзэнгаку дайджитэн», т. 1, с. 532.

18. Два этих сочинения представлены во внушительном собрании трудов Хун-чжи — «Ванси дзэндзи короку» (кит. *Хун-чжи чаньши гуан-лу*), составленном его учениками. Они находятся в тт. 2 и 3 этого сборника. См. Т. 2001, т. 48; ср. Zen Dust, с. 171—72.

19. Т. 2004, т. 48; по поводу этого собрания см. Zen Dust, с. 425—26.

20. Т. 2005, т. 48. Есть немецкие переводы: W. Liebenenthal. *Wu-men Kuan*, с его предисловием и комментариями; и мой перевод H. Dumoulin. *Mumonkan: Die Schranke ohne Tor. Meister Wu-mens Sammlung der achtundvierzig Koan*. Имеется несколько переводов на английский: Zenkei Shibayama. *Comments on the Mumonkan*; Koun Yamada. *Gateless Gate*. Los Angeles, 1979; Katsuki Sekida. *Two Zen Classics*; R. H. Blyth. *Zen and Zen Classics*, vol. 4. Tokyo, 1966; N. Senzaki & Paul Reys. *Zen Flesh, Zen Bones*. Tokyo, 1957; Sohaku Ogata. *Zen for the West*. London, 1959, с. 79—134. Краткая биография У-мэнь Хуй-кая приводится в Zen Dust, 203ff. Также см. историческое введение к моему переводу, с. 12—32, а также прилагаемый к нему список японских комментариев (с. 171), который с тех пор пополнился несколькими новыми названиями.

21. См. Dumoulin. *Mumonkan*, с. 57—58; также см. с. 17.

22. *Саньтай* — это китайский народный танец. Эти строки появляются в позднейшей дзэнской хронике «Гото Гэнто» (кит. *У-дэн янь-лун*), о которой см. Zen Dust, с. 430—32.

23. Shibayama. *Zen Comments on the Mumonkan*, с. 9.

24. Как отмечает Либенталь, используя выражение *мумон* («без ворот»), У-мэнь пародировал выражения типа «врата, ведущие к *самадхи*», «категории пустоты» и «лекарства», которые, начиная с эпохи Тан, были предметами постоянного обсуждения. Он использовал принцип парадокса — двери нет, но именно отсутствие двери ведет к освобождению. См. Liebenenthal. *Wu-men-kuan*, с. 20ff.

25. Об этом свидетельствуют многочисленные переводы памятника на европейские языки. Совсем недавно Бан Тэцугю подготовил современное японское издание текста «Гэндай Мумонкан». Токио, 1980, 699 с. В этом объемистом труде известный современный дзэнский наставник пытается на легкопонятном современном языке показать вневременной характер этого сборника коанов.

26. Охасама и Фауст (*Zen: der lebendige Buddhismus*) и Судзуки (*Essays III*) ставят два этих сборника в один ряд.

27. В этом смысле показателен перевод Либенталья, опытного синолога, который пользовался только китайскими источниками и сумел продемонстрировать присутствующий в них типично китайский аромат.

28. Многочисленные подтверждения этому можно обнаружить в трудах Сибаяма Дзэнкэй, Ямада Коун, Бан Тэцугю и других.

29. См. Уи. «Дзэнсюси», III, с. 308—20.

30. *Essays II*, с. 90—91.

31. Dumoulin. *Mumonkan*, с. 35.

32. См. Suzuki. *Essays II*, с. 71—72.

33. E. Herrigel. *Zen in the Art of Archery*. New York, 1971, с. 33—34.

34. На этом раннем этапе творчества Судзуки на первый план выступали его психологические интересы. В этом отношении типичным является описание им практики коанов в *Essays II*.

35. В историях о достижении просветления ранними дзэнскими наставниками, например, Линь-цзи, говорится о динамичных ситуациях. Упоминания о «личных беседах» относятся к более позднему времени.

36. См. предисловие Юнга к книге Suzuki. Introduction to Zen Buddhism; оно также вошло в его собрание сочинений: C. G. Jung. Collected Works, vol. 11. London, 1969. с. 538—57.

37. Эти замечания приводятся в предисловии к книге Miura Isshu & R. F. Sasaki. The Zen Koan. New York, 1965, с. xi—xii. Предисловие, которое воспроизведено также и в Zen Dust, там было несколько видоизменено, а цитируемое место опущено. Хотя приведенные слова и не решают всех связанных с коанами проблем, но все же заслуживает внимания.

38. См. Zen Dust, с. 15, 28ff.

39. См. M. Buber. Schriften zum Chassidismus, в т. 3 его собрания сочинений (München, 1963. с. 993ff).

40. См. споры между Гершомом Шоломом и Мартином Бубером, особенно в книге Sholem, Gershom. Judaica. Frankfurt, 1963. с. 205—06.

41. См. его краткую биографию в Zen Dust, с. 163ff.

42. См. выше при. 17 и 18.

43. О двух составленных им сборниках коанов см. выше прим. 18.

44. Т. 2001, т. 48, с. 100ab. Этот текст почти полностью воспроизведен у Мотидзуки. «Буккё дайджитэн», т. 5, с. 4870. Кайтэн Нукария включил текст «Мокусёмэй» в главу о Хун-чжи. См. «Дзэнгаку сисоси» [История дзэнской мысли], т. 2. Токио, 1923. с. 355—62.

45. «Мокусёмэй». Как считает Нара Ясуаки, *дзадзэн* в школе Сото, в отличие от индийской *дхьяны*, является безобъектным и вневременным. «Я в своей „таковости“ присутствует здесь и сейчас. Практика, которая была направлена, прежде всего, на то, чтобы позволить Я проявиться в его таковости, называлась в Китае „Дзэн молчаливого озарения“ (*мокусё-дзэн*)». По мнению Нара, *дзадзэн* у Догэна следует понимать как аналог категории «молчаливого озарения» у Хун-чжи Чжэн-цзюэ. См. Нара Ясуаки. Дзэнсю [Школа Дзэн] в серии исследований по японскому буддизму «Нихон буккё кисо кодза», т. 6. Токио, 1979. с. 55.

46. Цит. по «Мокусёмэй».

47. Цит. по собранию изречений Да-хуя «Дайэ гороку» (кит. *Да-хуй юйлу*), Т. 1998. т. 47, с. 901с. Описание этого собрания текстов в 30 томах приводится в Zen Dust, с. 409—10. Янагида приводит это знаменитое место в японском переводе («Тюоку дзэнсюси», с. 99—100). Также см. весьма вольный перевод у Судзуки, Essays II, с. 25—26.

48. Слово *канна* состоит из иероглифов *кан* со значением «видеть» и *на*, являющееся сокращением от *ваго*, одного из наименований коанов. См. Dumoulin. The Development of Chinese Zen, с. 40.

49. Цит. по Essays II, с. 103—04, 333—34.

50. Цит. по собранию его речений, Т. 1998, т. 47, с. 930a; японский перевод приводит Янагида в «Тюоку дзэнсюси», с. 99. См. вольный перевод у Судзуки, Essays II, с. 333—34.

51. Т. 1998, т. 47, с. 886a; «Тюоку дзэнсюси», с. 100; также см. Essays II, с. 102—04.

52. Т. 1998, т. 47, с. 921с; «Тюоку дзэнсюси», с. 101—02.

53. Янагида приводит отрывок из собрания высказываний У-цзу (яп. *Госо Хозэн гороку*; кит. *У-цзу Фа-янь юйлу*, Т. 1995. т. 47), где наставник обращается к ученикам со следующими словами: «Каким же образом вы обычно используете коаны? Я полагаю, что достаточно со всей серьезностью непрерывно повторять му. Как только вы усвоите этот простой иероглиф, никто на свете не сможет отобрать его у вас. Есть ли среди вас кто-то способный это сделать? Если есть, пусть он выйдет вперед и ответит мне! Я не требую, чтобы вы говорили „да“ или „нет“. И я не требую, чтобы вы говорили, что нет ни бытия, ни не-бытия. Что вы мне на это скажете?» (Т. 1995, т. 47, с. 665b; цит. по. «Тюоку дзэнсюси», с. 102).

54. Shibayama. Zen Comments on the Mumonkan, с. 38.

55. См. «Тюоку дзэнсюси», с. 103—04. См. английский перевод этого отрывка в Zen Dust, с. 246—47. Излюбленное дзэнское выражение «шар сомнения» (яп. *гидан*; кит. *и-гуань*) появляется еще в стихах о просветлении Ло-хай Гуй-чэня (867—928); ученик которого Фа-янь Вэнь-и был основателем дома Фа-янь. В момент достижения им просветления Ло-хань Гуй-чэнь написал: «Перепугавшись, шар моего сомнения с грохотом упал на землю» (Zen Dust, с. 247).

ИЗМЕНЕНИЯ В КУЛЬТУРЕ И ОБЩЕСТВЕ

«ПЯТЬ ГОР» И «ДЕСЯТЬ ХРАМОВ»

Дзэн-буддизм достиг вершины своего культурного развития при династиях Северная Сун (960—1126) и Южная Сун (1127—1279). Вся страна покрылась дзэнскими монастырями, в которых имелись крупные монашеские общины и которые привлекали к себе многочисленных посетителей. Как мы уже видели, наиболее распространенной в них религиозной практикой были коаны. И по причине сильного воздействия на население, и из-за их культурного значения монастыри пользовались покровительством императорского двора и правящих классов. Уже на раннем этапе китайский буддизм поддерживал тесные отношения с правящими кругами. Начиная с эпохи Шести Династий (265—580), при династии Суй (581—618), и до середины династии Тан (618—907) благодаря защите и контролю со стороны властей наблюдалось бурное и энергичное процветание школ Тяньтай, Саньлунь и Хуаянь, равно как эзотерического буддизма и культа Амитабхи. Однако смятение, вызванное мятежом Ань Лу-шаня, значительно ослабило все эти школы, а столетием позже они были практически сметены в результате великих гонений на буддизм в 845 г. Напротив, на раннем этапе мы только изредка встречаем упоминания о каких-либо особых контактах между императорским двором и отдельными дзэнскими монахами или буддийскими общинами, как это было, например, во время конфликта Северной и Южной школ. Патриарший Дзэн вполне процветал и без правительственного покровительства, а великолепные дзэнские наставники второй половины эпохи Тан своим внутренним динамизмом стимулировали дзэнское движение.

В эпоху Сун ситуация кардинально переменялась. По мере увеличения монастырей и числа монахов в них все более желанными стали блага и помощь со стороны двора.¹ Уже при Северной Сун были изданы некоторые положения, которые даровали определенные привилегии некоторым монастырям в имперской столице и в других крупных городах. Провинциальные храмы возникали вокруг крупных городских центров. После падения династии Северная Сун Да-хуй и его учитель Юань-у переместились из северных монастырей на Юг. Да-хуй, который был самой крупной фигурой Дзэн-буддизма при Южной Сун, начал пользоваться значительным влиянием при императорском дворе.

В то время Дзэн достиг привилегированного в политическом отношении положения, которое, при всей значительной гарантии стабильности, подразумевало и определенную степень государственного контроля. Привилегии также являлись частью уникального для истории Дзэн учреждения — оформленной юридически системы Пяти Гор и Десяти Храмов (яп. *годзан дзиссэцу*).² Янагида приводит описание одного монаха, жившего при династии Мин:

Для желающих изучать Дзэн при династиях Суй и Тан не существовало специально отведенных мест для обучения. Они были вынуждены проживать на территориях монастырей школы Винайя. При династии Северная Сун были построены некоторые весьма впечатляющие дзэнские монастыри. Однако тогда еще не было разделения монастырей по категориям, хотя столичные монастыри и пользовались особыми привилегиями. Разделение по рангам появилось только при династии Южная Сун, когда возникла система Пяти Гор и Десяти Храмов.³

Все пользовавшиеся привилегиями храмовые комплексы, вместе с подчиняющимися им монастырями меньших размеров, принадлежали к линии Ян-ци школы Риндзай. Категории и ранги этих монастырей давали им большие преимущества; поскольку в них проживало множество монахов, это повлекло за собой и многочисленные негативные последствия. Сильная бюрократизация пагубно сказалась на характере Дзэн. Однако все это не преуменьшает того факта, что культурные достижения эпохи Сун принадлежат к числу самых великих в истории Китая, и что благодаря открытости духу времени Дзэн внес весомый вклад в эти достижения.

ДЗЭН-БУДДИЗМ И НЕОКОНФУЦИАНСТВО

Как мы уже видели, принятие буддизма Китаем — одно из самых необычных и поразительных явлений в истории религии — во многом объяснялось, или даже было обусловлено, поразительной совместимостью китайской духовной традиции и привнесенной из Индии религии. Принципиальная ориентация этих двух религий была разной, но их сближало глубинное, сокрытое родство, которое и обусловило относительно быстрое включение буддизма в духовный мир Китая. Конечно, не все элементы буддизма могли быть усвоены в равной степени. Оказалось, что махаянистская интерпретация буддизма значительно ближе китайскому уму и чувствам, чем более сложная и разнородная «Малая Колесница» (Хинаяна).

Естественно, за несколько веков, которые потребовались на усвоение буддизма, в недрах самого буддизма произошли радикальные изменения. Уже при первом поколении местных буддистов начался процесс китаизации буддизма, который в период между пятым и девятым веками завершился появлением великих китайских школ Махаяны. В течение короткого времени буддизм являлся самым влиятельным направлением в религиозной жизни Китая. К концу периода Тан великолепие его достижений поблекло, но при династии Сун произошла вторая значительная встреча китайской традиции с буддизмом. Если на первом этапе принятие буддийских идей и ценностей в значительной степени облегчалось благодаря существованию учения Лао-цзы, то возможность взаимодействия на втором этапе объясняется появлением неоконфуцианского учения. Может показаться странным, что вообще мог произойти плодотворный обмен между двумя столь разными религиозными традициями, каковыми являются конфуцианство и буддизм, учитывая, что они принадлежат к совершенно разным сферам. Исследователи китайской культуры

неоднократно отмечали эти различия и подробно их описали.⁴ Тем не менее, при династии Сун произошла подлинная встреча этих двух традиций, которая оказалась благотворной для обеих сторон. Для понимания этой удивительной встречи необходимо принять во внимание два кардинальных изменения, которые произошли в предыдущие столетия и которые повлияли на отношения между буддизмом и конфуцианством.

Мы уже отмечали, что на первом этапе распространения в Китае буддизм воспринимался последователями Дао с большой симпатией и пониманием. Напротив, конфуцианцы, убежденные, что эта чужеземная религия никоим образом не может быть принята китайской душой, относились к буддизму с большой сдержанностью, если не с откровенной враждебностью. Но можно ли считать буддизм в Китае сунского времени чужеземной религией? Разве не обрел буддизм, после нескольких веков китаизации, совершенно новую форму? Как мы пытались показать, дзэнские школы представляли собой типично китайскую форму буддизма. Духовные истоки, восходящие к великим махаянистским сутрам, в немалой степени способствовали формированию китайского характера Дзэн, который тесно связан с типично китайской школой Хуаянь. В школе Хуаянь процесс китаизации буддизма достиг своего апогея. Поэтому дзэн-буддисты, с которыми приходилось встречаться неоконфуцианцам, были совершенно китайскими по образу мыслей и чувствам. Они были китайскими буддистами, проникнувшимися духом философии Хуаянь, и ничем не походили на буддийских последователей палийского канона.

Второе заслуживающее внимания изменение связано с духовным климатом в Китае в целом. Подобно тому, как после своего появления в Средней Империи буддизм претерпел сильные изменения, то же самое можно сказать и о традиционных китайских верованиях и установках, которые до определенной степени были обусловлены или, по меньшей мере, подверглись буддийскому влиянию. Эти потребности, которые можно считать метафизическими, довольно долго игнорировались конфуцианцами. Теперь же, стимулируемые успешным ростом идей Махаяны в их собственной среде, конфуцианцы начали, наконец, проявлять интерес и к метафизическим проблемам.

Некоторые конфуцианцы танского времени, в особенности Хань Юй (768—824) и Ли Ао (ум. 844), могут считаться предшественниками неоконфуцианства.⁵ Твердо придерживаясь своих конфуцианских взглядов, оба мыслителя были противниками буддизма, хотя у Хань Юя имелось немало друзей среди буддистов. Более того, по причине своих мистических наклонностей, он из всех классиков отдавал предпочтение «Мэн-цзы». Ли Ао особенно интересовался антропологическими проблемами, и в своих философских объяснениях отношений между человеческой природой и человеческими чувствами пришел к выводам, в которых отчетливо ощущается привкус буддизма.⁶ Рассматривая взгляды этого мыслителя, Фэн Ю-лань отмечает у него явные буддийские влияния. Если Ли Ао и жаловался, что все его ученые собратья «пропитаны даосизмом и буддизмом», это объяснялось, прежде всего, тем, что их интересы носили метафизический характер. Ли Ао и его школа были убеждены, что конфуцианство позволяет дать ответ на все насущные метафизические вопросы, в том числе и на «жгучий вопрос» о возможности достижения состояния Будды. Здесь уместно напомнить замечание Фэн Ю-лани: «Целью конфуци-

анцев было убедить людей следовать конфуцианским методам воспитания, что позволило бы им стать „конфуцианскими Буддами“».⁷

Было бы столь же ошибочным пытаться объяснить сдвиг в сторону метафизики внутри конфуцианства, не принимая во внимание буддийское влияние, как и пытаться понять процесс становления Дзэн, не учитывая метафизическую основу махаянистских сутр. Если предшественники неоконфуцианской философии испытали влияние окружающего их мира Махаяны, то основные буддийские импульсы в период Сун поступали от Дзэн. В то же время, все значительные неоконфуцианские мыслители сунского времени под-держивали более или менее постоянные контакты с последователями Дзэн.

Новое направление, возникшее в рамках конфуцианства в эпоху Сун, на Западе получило название неоконфуцианства. В Китае же оно известно как Школа Изучения Дао.⁸ Западное наименование этого философского направления подчеркивает его связь с Конфуцием и ранними конфуцианцами, а китайское обозначение указывает на то, как прочно его корни уходят в китайскую традицию. Разумеется, стимулы к возникновению новой школы поступали и от даосизма, и от буддизма. Как отмечает Фэн Ю-лань: «Неоконфуцианство... возникло в результате соединения конфуцианства с буддизмом».⁹ Контакты нового религиозного движения с буддизмом не вызывают сомнений, а вернее — они представляют собой отдельные нити в ткани неоконфуцианства, при помощи которых новые философы оказываются связанными с конкретными элементами Дзэн-буддизма.

Мы сосредоточим внимание на пяти мыслителях, которые известны как «пять философов» эпохи Сун: Чжоу Дунь-и (1017—1073), Чжан Цай (1020—1077), Чэн Хао (1032—1085), Чэн И (1033—1108) и Чжу Си (1130—1200).¹⁰ Начнем наш обзор с Чжой Дунь-и, который считается основоположником новой конфуцианской философии сунского времени.¹¹ Хотя исходным пунктом его философии является «Книга перемен», созданная им диаграмма «Великого Предела» (*тайцзи*) основывается на даосских принципах.¹² В его идеях отчетливо ощущаются буддийские влияния, особенно в том, как он обращался к Дзэн для удовлетворения своих метафизических интересов. В источниках упоминаются пять дзэнских наставников, с которыми он поддерживал дружеские отношения.¹³ Хотя некоторые называли его «большим почитателем буддизма»,¹⁴ младший из братьев Чэн окрестил его «жалким дзэнским последователем».¹⁵ Свидетельством его необычайной любви к природе является рассказ о том, как он отказывался срезать траву под своим окном, поскольку испытывал сострадание ко всему живому.¹⁶

Чжан Цай был родственником братьев Чэн, а из его биографии явствует, что он долгие годы занимался изучением даосизма и буддизма. Можно предположить, что он изучал также и Дзэн, хотя явных подтверждений тому не имеется. Можно также допустить, что его тревожные жалобы на «необычайную притягательность буддийских теорий» являются следствием его непосредственного личного опыта.¹⁷ Однако наибольшую опасность он усматривал в процветающем дзэнском учении. Чжан Цай решительно выступал против буддийских учений, которые казались ему пронизанными пессимизмом и нигилизмом. Он, несомненно, имел в виду буддистов, когда писал: «Что же касается рассуждающих о нирване, то они имеют в виду

уход [из этого мира] туда, откуда нет возврата». ¹⁸ Твердый противник всего, что может подорвать волю к жизни, он был привержен конфуцианскому принципу: «При жизни я буду неустанно трудиться, когда же придет смерть, я буду спокоен». ¹⁹ Причина его резкого неприятия буддизма объясняется влиянием братьев Чэн.

В годы своего ученичества старший брат — Чэн Хао, известный под посмертным именем Мин-дао, ²⁰ был ближе к Дзэн, чем какой-либо другой неоконфуцианский мыслитель. В возрасте пятнадцати или шестнадцати лет отец послал его вместе с младшим братом в школу Чжоу Дунь-и. Знаменитый ученый произвел на Чэн Хао сильное впечатление, которое он сохранил на всю жизнь, хотя это ни в коей мере не ослабило его готовность воспринять Дзэн. В силу своей религиозной предрасположенности и склонности к интуитивному, он обнаруживал в Дзэн много притягательных моментов. Имеются бесспорные свидетельства тому, что он около десяти лет изучал буддизм и даосизм. В частности, упоминается, что среди махаянистских сутр он читал «Аватамсака-сутру» и «Нирвана-сутру». Значительное место в его обучении занимал Дзэн. К сожалению, нам не известны имена его учителей, хотя в то время не было недостатка в способных дзэнских наставниках. Впоследствии некоторые из учеников Чэн Хао обратились к Дзэн. Следует упомянуть и о некоторых более непосредственных контактах Чэн Хао с Дзэн. После кончины его матери он принимал участие в погребальной службе в дзэнском храме и вышел оттуда, глубоко потрясенный возвышенной серьезностью религиозных устремлений Дзэн. Он часто посещал дзэнские храмы, и можно предположить (хотя это и не бесспорно), что он занимался и сидячей медитацией. Пространственные объяснения на тему Дао, которые проводили два брата Чэн и их дядя Чжан Цай в буддийском монастыре, убедили присутствующих в их приверженности учению Конфуция. ²¹

В философском сочинении, авторами которого считаются оба брата, «трудно провести различие между их учениями». ²² Их философские взгляды, в основном, совпадали, особенно по поводу «Принципа» (ли). «Основная оригинальная идея братьев Чэн состояла в том, чтобы поместить Принцип в основу своей философии». ²³ Знаменитое высказывание Чэн Хао: «Мудрец приспособливается к Принципу» ²⁴ в сжатом виде отражает убеждения обоих братьев. И все же между ними были некоторые принципиальные различия. Вин-цзит Чань отмечает их разное отношение к Принципу. Если Чэн И подчеркивал, что единый Принцип может проявляться в разных формах, Чэн Хао больше внимания уделял «идеи производства и воспроизводства как главной характеристики этого мира. Во всех вещах он усматривал признак жизни». ²⁵ В этом контексте Вин-цзит Чань поясняет, в чем проявлялась близость Чань Хао к буддизму: «Подобно буддистам, он почти исключительно подчеркивает значение сознания. Для него „Принцип и сознание — одно и то же“». ²⁶

По мнению Чэн Хао, следует отказаться от любого противопоставления внутреннего и внешнего. Вин-цзит Чань считает, что метод, призывающий к преодолению любых оппозиций, автоматически ведет к квиетизму. Остается неясным, объясняется ли эта приверженность принципу не-дualности влиянием Чжоу Дунь-и или Дзэн-буддизма. Далее Вин-цзит Чань говорит:

Однако не следует забывать, что Чэн Хао считал учение Чжоу Дунь-и о спокойствии слишком неуравновешенным и лишенным серьезности. Более того, для него мир являет собой великий поток созидания. Поэтому, какой бы квиетизм ни был ему присущ, не может идти и речи о буддийской пустоте и молчании, а только о жизненном — сколь бы нежным и спокойным он ни был — процессе. ²⁷

Эти замечания помогают пролить свет на вечный, яростный спор по поводу квиетистских или динамичных форм медитации в Дзэн, о чем уже немало говорилось выше. Для последователей школы Риндзай, которые, скорей всего, и были оппонентами Чэн Хао, «пустота» оказывается равнозначной жизненному и динамичному потоку становления, который и составляет суть реальности.

Как отмечает Фэн Ю-лань, у истоков движения, называвшегося «Школой Изучения Сознания», стоит Чэн Хао. Подлинным же основателем школы является Лу Цзю-юань (Лу Сян-шань, 1139—1193), чьи философские взгляды сформировались в его противостоянии Чжу Си. ²⁸ Склонность Чэн Хао к теории интуитивного знания проложила дорогу этой школе, известной своим идеализмом. Предшественником другой традиции — школы рационалистов, которую возглавил Чжу Си, являлся младший брат Чэн И; в своих поисках метафизической истины, как и все неоконфуцианцы в целом, он находился под сильным буддийским влиянием. Отличаясь от старшего брата и темпераментом, и взглядами, Чэн И оставался верным конфуцианским принципам и придерживался этического идеала. При этом он являлся убежденным сторонником логики и был любителем точного анализа. В глазах учеников это был великодушный учитель, который требовал к себе уважения, но в конечном счете был вынужден, к своему огромному прискорбию, признать, что «почти все его ученики подпали, хотя бы на некоторое время, под очарование чуждых учений». ²⁹

В юности Чэн И прочно усвоил даосские и буддийские учения от своего первого учителя Чжоу Дунь-и, и вероятно, вместе с братом — непосредственно от некоторых даосских и буддийских наставников. В своих сочинениях он вступает в полемику с даосизмом и буддизмом. Хотя он и признавал за буддизмом некоторую ценность, но его окончательный приговор был отрицательным:

Нельзя утверждать, что в учениях буддизма отсутствует мудрость, поскольку они далеко продвинулись в сферы, которые могут считаться возвышенными и глубокими. И всё же при окончательной оценке оказывается, что они попадают в тенета эгоизма и самодовольства. Почему я считаю так? В этом мире там, где есть жизнь, есть и смерть; где существует радость, существует и печаль. Но всюду, где присутствует буддизм, нам приходится искать необъяснимое. Когда буддизм утверждает, что сумел вырваться за пределы жизни и смерти и избежать страданий, он, в конечном счете, приходит к эгоизму. ³⁰

Если верить тому, что сообщают нам буддийские источники, Чэн И и в поздние годы поддерживал письменные и личные контакты с дзэн-буддистами, особенно со знаменитым наставником Хуй-тан Цзю-синем (1025—1100)

и его наследником Дхармы Лин-юань Вэй-цином (ум. 1117), принадлежавшими к традиции Хуан-лун школы Риндзай.³¹ Сообщается, что он занимался дзэнской практикой под руководством этих наставников. Говорится даже о том, что во время медитации вместо обычной в Дзэн позы *дзадзэн* (кит. *цзочань*) он принимал позу *сэйдза* (кит. *цзин-цзо*). Эту же форму медитации мы встречаем и у других неоконфуцианцев, даже у Чжу Си.³²

Несколько десятилетий отделяют время кончины младшего из братьев Чэн от Чжу Си — мыслителя, который обеспечил наивысший расцвет неоконфуцианской философии. Период между ними заполняют ученики братьев Чэн, которые и составили так называемую школу Чэн. Среди многочисленных учеников Чэн И особенно выделяются четыре, из которых, по словам Чжу Си, трое особое внимание уделяли изучению Дзэн-буддизма.³³ Три этих представителя школы Чэн: Се Лян-цзо (1050—1103), Ян Ши (1053—1135) и Ю Цзо (1053—1123) не внесли особого вклада в развитие неоконфуцианства, но благодаря им становится очевидно, сколь тесные связи существовали в то время между неоконфуцианством и Дзэн.

Се Лян-цзо учился вместе с братьями Чэн, и старший из них настойчиво приучал его заниматься медитацией. Кроме того, Се вел долгие и глубокие беседы с дзэнскими наставниками, которых знал Чэн И, особенно с Хуй-тан Цзу-синем. Чжу Си давал высокую оценку Ян Ши, человеку твердого и решительного характера.³⁴ Ян поддерживал тесные отношения с дзэнским наставником Дунь-линь Чуань-цзуном (1025—1091), с которым любил обсуждать вопросы о природе и сознании — две темы, которые были особенно дороги его сердцу. Он относился с глубоким уважением к учению Мэн-цзы об изначальной доброте человеческой природы; по этому вопросу дзэнские монахи и неоконфуцианцы были единодушны. Ю Цзо получил философское обучение у младшего из братьев Чэн, а на склоне лет посвятил себя изучению Дзэн. Сообщается, что он поддерживал тесные отношения с дзэнским наставником Кай-фу Дао-нином (1053—1113), учеником знаменитого У-цзу Фа-яня, принадлежавшего к линии Ян-ци.

Благодаря приверженности к медитации и стремлению поддерживать личные контакты школа Чэн создала атмосферу, в которой стало возможным сближение двух ведущих духовных движений того времени. Вспраиваясь внутри себя, эти неоконфуцианские мыслители пытались понять природу и сознание; они читали буддийские сочинения, а при общении с дзэнскими наставниками впитывали их идеи. Однако при всем этом они оставались верны неоконфуцианским философским принципам, отчетливо изложенным братьями Чэн. Продолжали они и критиковать буддизм.³⁵

В лице Чжу Си философия сунского времени достигла своего расцвета. Этот философ-систематизатор и видный знаток классиков свел воедино взгляды четырех конфуцианских ученых одиннадцатого века, которые он считал подлинными, и на их основе выстроил конфуцианское учение, которое многие века считалось образцовым и знание которого было обязательным при государственных экзаменах на должность.³⁶ Чжу Си называли вторым Конфуцием³⁷ не только потому, что он обобщил все китайское интеллектуальное наследие, но и потому, что ему удалось осуществить синтез этого наследия с творческими импульсами на раннем этапе неоконфуцианства. Своими ин-

теллектуальными корнями его учение восходит к школе Чэн, но буддийские, в особенности — дзэнские элементы, являвшиеся важной составной частью атмосферы эпохи Сун, также оказали влияние на его концепции.

Рассказывают, что в детские годы наставником Чжу Си по конфуцианству был дзэнский монах — никто иной как знаменитый Юань-у Кэ-цин.³⁸ Основания для подобного утверждения представляются весьма сомнительными, но нам известно, что в юности Чжу Си был ревностным приверженцем буддизма и хорошо усвоил принципы Махаяны, усиленно читая буддийские сочинения. Это обучение, которое продолжалось около десяти лет, заключалось не только в том, что Чжу Си сам читал буддийские произведения и получал непосредственные наставления от буддийских наставников, но и в его личных контактах с дзэнскими монахами.³⁹ Самыми известными среди его дзэнских приятелей был Кай-си Дао-цянь, наследовавший Дхарму у Да-хуя. Мы располагаем надежными историческими свидетельствами об отношениях Чжу Си с этим наставником.⁴⁰ Однако нам не известно, был ли он лично знаком со знаменитым Да-хуй Цзун-гао.⁴¹ Во всяком случае, он, несомненно, мог познакомиться с идеями Да-хуя через его ученика. Не исключено, что он занимался и медитацией под руководством Дао-цяня и даже мог познать опыт просветления.⁴²

Когда Чжу Си вступил в школу Ли Туна (Ли Янь-пина, 1088—1158),⁴³ который некогда был соучеником к тому времени уже покойного отца Чжу Си, в его интеллектуальном развитии произошел резкий поворот. Через своего учителя — Ло Цун-яня (1072—1135) Ли Тун был связан с Ян Ши, принадлежавшим к школе Чэн. Будучи убежденным конфуцианцем, Ли Тун увел юного ученика, который был беззаветно ему предан, от соблазнов буддизма обратно в тенета конфуцианства. При всем том, в интеллектуальной и личной жизни Ли Туна присутствуют элементы, которые можно назвать дзэнскими. Он регулярно занимался медитацией в позе *сэйдза* и стремился очистить свое сознание. Эти пристрастия он передал и своему ученику Чжу Си. Приверженность этого великого философа к медитации хорошо известна, и дзэнские элементы присутствовали в его стиле жизни даже на склоне лет, когда он предпринимал решительные и резкие нападки на буддизм вообще и на Дзэн — в частности. На протяжении всей жизни Чжу Си восхвалял спокойствие медитации и вел простой, почти монашеский образ жизни.⁴⁴

В своих интеллектуальных усилиях Чжу Си оставался непоколебимым и убежденным противником буддизма. Как уже говорилось, его осведомленность о буддизме основывалась не только на книгах, но и на личных контактах, прежде всего — с последователями Дзэн традиции Да-хуя. Остается не вполне ясным, испытывал ли он личную неприязнь по отношению к буддистам. Нам известно, что он уважительно высказывался о таком великом дзэнском наставнике периода Тан, как Линь-ци. Показательна его оценка истории буддизма в Китае:

Буддизм появился в Китае в правление Мин-ди при династии Хань. Чуский князь Ин всецело принял эту веру, но его понимание было недостаточным. При династиях Цзинь и Южная Сун учение буддизма распространилось широко и глубоко. Те, кого привлекала новая религия, первоначально использовали выражения, известные от Лао-цзы

и Чжуан-цзы. Когда в период между 516 и 534 г. в Китай прибыл Бодхидхарма, то казалось, что все прочие школы начали увядать. Его новый метод обучения буддизму заключался в сосредоточении сознания и отказе от использования текстов. В этот период конфуцианство не изучалось и пришло в забвение. Поверхностность школы Лао-цзы в значительной степени способствовала успешному распространению учения Бодхидхармы. Он говорил так мудро, что никто не мог сравниться с ним. Ученые мужи были им очарованы. Я видел много портретов патриархов школы Дзэн, и могу заключить, что они, по-видимому, были необычными людьми.⁴⁵

Даже из этих кратких замечаний ясно, что для Чжу Си буддизм, в основном, ассоциировался со школой Дзэн. Он не упоминает о крупных махаянистских учениях Тяньтай, Чжэньянь, школы Чистой Земли и прочих, хотя прекрасно знал их сутры. Его осведомленность о буддизме, в основном, проистекала из школы Риндзай,⁴⁶ где упор на важности ментального сосредоточения напоминал ему об учении Бодхидхармы. Именно против него он и обращает острие своей критики.

Для буддистов, утверждал Чжу Си, разум — это только сознание. Пока они продолжают отождествлять сознание с природой, они не видят его подлинной сущности:

Буддисты только измельчают и растирают это сознание, чтобы добраться до его тончайшей сущности, словно бы это был кусок какого-то вещества. Содрав один слой кожи, они принимают за другой, пока не доберутся, наконец, до того места, когда уже более нечего сдирать. И уже после того, как они достигают самой сокровенной сущности сознания, ее — то они и объявляют природой.⁴⁷

Буддийское учение о тождественности природы и сознания, понимаемое в категориях теории «только-сознания», совершенно несовместимо с основным положением Чжу Си о том, что единый Принцип (*ли*) является общим для Вселенной и человеческой природы. «Для Чжу Си сознание является функцией человеческой природы, а человеческая природа тождественна Принципу»⁴⁸ Принцип же представляет собой конкретную реальность.

В понимании Чжу Си философствование означает «исследование вещей» (кит. *гэ у*; яп. *какубуцу*),⁴⁹ а не «обоснование сознания» или прыжок в глубины пустоты. Его реализм никак не соотносится с буддийской метафизикой «пустотности». Но при этом мир Принципа, каким он его себе представлял, является «чистым, пустым и безбрежным». Он не привязан к определенному месту, нет у него ни формы, ни тела». Поэтому он даже признавал, что «у буддистов имеются определенные основания для их теории „пустоты“». ⁵⁰ Однако в собственных философских построениях Чжу Си места для буддийских представлений не оставалось. Он противопоставляет две эти традиции в следующих выражениях:

Те [буддисты] считают, что сознание является «пустым» и не обладает Принципом. Эти же [конфуцианцы] убеждены, что хотя сознание и может быть «пустым», внутри него пребывают мириады различных Принципов.⁵¹

Ли присутствует в каждой отдельной вещи в качестве духовного принципа, соединенного с материальной пневмой (*ци*); а в человеческой личности принцип *ли* является его природой. Его невозможно приравнять к космосу, он является также принципом бесформенного метафизического мира. Он присутствует в разуме и включает в себе все этические понятия.

Следует сказать несколько дополнительных слов о современнике Чжу Си — конфуцианском философе Лу Цзю-юане.⁵² Чжу Си ставил философские взгляды своего коллеги в один ряд с Дзэн-буддизмом и обрушивался на него со столь же гневными нападками, как и на последователей Дзэн. Необычайная близость Лу Цзю-юаня к Дзэн объяснялась не столько прямым или косвенным влиянием Дзэн, сколько его личным опытом в юные годы. Если можно доверять тому, что говорится в его биографии, одаренный Лу Цзю-юань начал прибегать к тайнам бытия в возрасте трех, четырех или пяти лет. Ему было только восемь лет, когда он прочел «Беседы и суждения» (кит. *Луньюй*; яп. *Ронго*) Конфуция. В возрасте тринадцати лет у него было видение, когда он осознал свою причастность всему сущему и постиг тождественность человеческой природы и Вселенной.⁵³ И хотя по своему темпераменту он склонялся к идеям Чэн И, но его более привлекали идеи старшего брата Чэн. Поэтому, в то время как Чжу Си развивал и совершенствовал учение Чэн И, Лу Цзю-юань придерживался традиции Чэн Хао. В эпоху Мин (1368—1644) философские идеи Лу Цзю-юаня были развиты Ван Ян-мином (или Ван Шоу-чжэнем, 1472—1529). Два противостоящих направления получили соответственно названия школы Чэн-Чжу и школы Лу-Вана.⁵⁴

В учении Лу Цзю-юаня центральное место отводилось сознанию. Он стремился не анализировать вещи, а постичь суть сознания. В его понимании сознание, которое одинаково для людей и Вселенной, оказывается тождественным Дао.⁵⁵ В то время как в философии Чжу Си реальность объясняется через четко определенные категории, такие, как Принцип (*ли*), материя или пневма (*ци*), природа (*син*) и сознание (*синь*) для Лу Цзю-юаня все сливается в едином сознании. Для Чжу Си подобные идеи представлялись сумбурными. Он даже считал, что без Принципа и понятийного размежевания философия вообще невозможна. В одном особенно показательном отрывке он критикует Лу Цзю-юаня и его главного ученика Ян Цзяня (1140—1226), равно как буддистов и дзэн-буддистов, причем делает это не столько при помощи философских доводов, сколько обвиняя их в совершенно иной духовной и интеллектуальной установке. Он пишет:

Лу Цзю-юань убеждает своих учеников всецело предаваться занятиям медитацией, чтобы не утратить своего сознания. Он считает, что не имеет никакого смысла заниматься чтением, спорами или изысканиями. Путь Лу весьма простой и прямой, поэтому он привлекает к себе молодых людей. Лу считает, что сознание состоит из чувствительности, реагирования и осознания. Если по своей природе сознание заключается только в чувствительности, реагировании и осознании, то его функция ничем не отличается от того, на что способны животные. Это Шунь и называет «человеческим сознанием», противопоставляя его «сознанию Дао». Лу смешивает оба этих понятия, в результате чего совершает ту

же самую ошибку, что Гао-цзы [философ, который спорил с Мэн-цзы], который утверждал, что природа человека является врожденной. Такую же ошибку совершают и буддисты, которые считают, что все живые существа обладают природой Будды; или же последователи Чань, которые считают, что носить воду или рубить хворост равнозначно медитации. Такая же путаница присутствует и в учении Ян Цзяня, где утверждается, что сознание смешано с человеческой природой, а физическое — с метафизическим. Ян Цзянь полагает, что небо (*тянь*), Путь (*Дао*) или Благая Сила (*дэ*), хотя называются по-разному, но являются одним и тем же. Это смешение понятий свидетельствует о том, что в школе Лу не признается исследование вещей или поиск знания. Иными словами, он использует весы без отметок на них или мерную палку без делений на ней.⁵⁶

При всех столь очевидных философских расхождениях оба мыслителя поддерживали между собой дружеские отношения. После встречи в 1175 г. в Храме Гусиного Озера Лу Цзю-юань сложил следующие строки:

Ребенок знает, как любить и уважать других пока он растет.
Сознание передается мудрецами.
Если есть такой фундамент, на нем можно построить дом.
Чрезмерный интерес к комментариям ведет на тернистую тропу.
Чрезмерное внимание к мелочным вопросам и тонкостям
Заставляет вас потеряться, как в море.⁵⁷

Или же:

Работа легкая и простая, в конечном счете, является великой.
Действия, в которые вовлечен, в конечном счете, являются бесцельными и неокончательными.⁵⁸

Чжу Си не мог до конца принять эти стихи. Двое этих людей принадлежали к разным мирам. В непринужденном подходе Лу Цзю-юаня к жизни ощущается налет даосизма, а он сильно напоминал дзэнский. Конфуцианцы часто укоряли его за дзэнские наклонности и даже обвиняли в том, что Лу является последователем Дзэн в конфуцианском обличье. Имелись ли вообще основания для подобной критики?

Философскую основу учения Лу Цзю-юаня составляет его теория сознания. Если сознание и мир едины, то оказывается трудно отделить свои взгляды от положений дзэнских наставников. Единственное различие заключается в том, что дзэнские наставники говорят не о Дао, а о Будде или о природе Будды. В дзэнском учении Дао равнозначно Будде. Поэтому в учении Лу Цзю-юаня отчетливо заметно влияние буддизма, в особенности Дзэн. Однако при своем рассмотрении «изначального сознания» Лу непременно ссылается на Мэн-цзы, одного из своих любимых авторов, которого цитирует даже чаще, чем Конфуция. Когда ученик Ян Цзянь спросил его об изначальном сознании, Лу ответил: «Это познающее сознание и является твоим изначальным сознанием».⁵⁹ Совершенно очевидно принципиальное различие между этим утверждением и дзэнским мировоззрением.

Лу Цзю-юань высоко ценил личный интуитивный опыт. Он «исповедовал простой, легкий и непосредственный метод восстановления изначально доброй природы человека».⁶⁰ Чжу Си высказывается прямо противоположно: «Знания Дао невозможно достичь при помощи внезапного превращения. Оно подступает шаг за шагом, от примитивного — к глубокому, от близкого — к отдаленному».⁶¹ Вероятно, произносятся эти слова. Чжу Си имел в виду своего идейного противника, Лу Цзю-юаня. Однако нет никаких оснований считать, что Лу разделял дзэнское учение о внезапном просветлении. Он общался с дзэнскими монахами, но нам известно имя только одного из них — Фо-чжао Дэ-гуана (1121—1203), ученика Да-хуя, с которым у него был краткий контакт в возрасте уже пятидесяти лет. Не исключено, что именно Фо-чжао посвятил его в дзэнскую практику.⁶²

Ни один другой неоконфуцианский мыслитель сунского времени не подошел столь близко к дзэнскому учению, как Лу Цзю-юань. Туда его привлекли как исторические обстоятельства, так и его собственный темперамент. Но, при всем том, он был твердо привержен конфуцианской традиции, которая в то время, под напором буддийской метафизики, переживала возрождение. При всех его буддийских и даже дзэнских качествах он остается конфуцианцем до мозга костей.⁶³ Особенно сильно это заметно в его критике буддийской этики. Ниже приводится суть его учения в изложении Вин-цзит Чаня:

Я использую два слова: справедливость и выгода, чтобы тем самым отделить буддизм от конфуцианства. Я также прибегаю к выражениям «общественная духовность» и «себялюбие», хотя, в сущности, они означают справедливость и выгоду. С точки зрения конфуцианцев, живущий в этом мире человек намного умнее, чем мириады вещей. На этом положении и зиждется конфуцианское учение. Поэтому мы и называем конфуцианцев справедливыми и обладающими общественной духовностью. Напротив, буддисты считают живущего в этом мире человека связанным цепью рождений и смертей, вовлеченным в колесо перерождений и подвергающимся влиянию разных страстей. На этом основываются все буддийские учения. Поэтому мы и называем их ищущими выгоды и себялюбивыми. Мы, конфуцианцы, ради справедливости и общественной духовности стремимся привести мир в порядок, буддисты же ради выгоды и себялюбия отпадают от мира. Все те, кто следуют буддизму, являются человеческими существами. А поскольку они являются человеческими существами, как могут они отбросить нашу конфуцианскую гуманность и справедливость? Хотя они и отказываются от семьи, но все же стремятся воздавать за четыре благодеяния (по отношению к родителям, правителю, учителям и благодетелям). Таким образом, в своей повседневной жизни они иногда тоже придерживаются этого принципа, который прочно сидит в человеческом сознании и не может быть оттуда устранен. Однако их учения возникли совсем не для того, чтобы соблюдать этот принцип. Буддисты жалеют людей за то, что им не удалось избежать колеса перерождений, и они продолжают быть вовлеченными в цепь рождений-смертей, воспринимают их как погружающихся и всплывающих в море жизни и смерти. Неужели конфуцианские

мудрецы и достойные люди просто плывут и тонут в этом море жизни и смерти? Наши мудрецы и достойные люди свободны от того, о чем сокрушаются буддисты. Если посмотреть на исходные точки происхождения этих двух учений, то мы обнаружим, что между конфуцианцами и буддистами существует четкое различие: с одной стороны — общественная духовность и справедливость, а с другой — себялюбие и выгода, которые совершенно несравнимы.⁶⁴

В этом отрывке содержится главное обвинение, которое присутствует во всех конфуцианских нападках на буддизм. Мы снова и снова слышим все те же доводы: отношение буддистов к этому миру является одновременно неверным и пагубным; отрицание ими этого мира мешает им увидеть добродетели в обществе, и тем самым они подрывают основы человеческого общежития. Столь отрицательное отношение, утверждают конфуцианцы, коренится в основе буддийского учения и прежде всего — в теории о бесконечных перерождениях. Таким образом, в своей критике буддизма Лу Цзююань был полностью солидарен с Чжу Си и всеми прочими неоконфуцианскими направлениями своего времени. Впоследствии японские конфуцианцы периода Эдо (1603—1867) направляли против буддизма точно такие же критические выпады.⁶⁵

Встреча буддизма с конфуцианством в эпоху Сун была не просто любопытным историческим событием. Она также знаменовала конец процветания Дзэн в Китае. Благодаря своим многочисленным контактам с Дзэн неоконфуцианцы сумели уловить те вдохновляющие и творческие элементы, которые Дзэн привнес в китайскую религиозную атмосферу. При этом они не допустили, чтобы эти влияния коренным образом повлияли на их мировосприятие. Однако неоконфуцианцы многим обязаны буддизму за то, что получили возможность исследовать новые метафизические области, хотя свои открытия они использовали для того, чтобы создать новую и более устойчивую конфуцианскую систему, которой суждено было оставаться религиозной и интеллектуальной основой Китая в грядущие века. Не в силах соперничать с этим возродившимся конфуцианством, буддизм опустился на уровень простонародной религиозности. В результате встречи с конфуцианством глубины духовности и сила медитативного опыта Дзэн достигли невиданного уровня, но, в конечном счете, дружественные отношения между Дзэн и неоконфуцианством в Китае не принесли желанных плодов. Намного более впечатляющим это продолжающееся взаимодействие оказалось в Японии.

ДЗЭНСКОЕ ИСКУССТВО

В полной мере расцвет дзэнского искусства произошел в Японии в эпоху Муромати (1336—1573), хотя корнями оно уходило в китайскую традицию.

Китайские иероглифы представляли собой удачный материал для развития искусства каллиграфии. Дзэнские монахи тщательно пестовали это искусство и довели его до уровня совершенства, применяя для этого способности

к сосредоточению, обретенные вследствие занятий медитацией. Каллиграфия была одним из самых ранних достижений китайского искусства, и впоследствии вполне успешно привилась и в Японии.

В период Сун своей вершины достигла и монохромная живопись. Японцы научились подражать, но никогда не смогли превзойти своих учителей.⁶⁶ Монохромная живопись столь же обязана своим происхождением Дзэн-буддизму, как и пейзажная живопись, но по мере того, как Дзэн в период Сун начал все шире распространяться в китайском обществе, когда дзэнские монахи начали бывать при императорском дворе и поддерживать отношения с ведущими художниками того времени, они все большую привязанность испытывали к монохромной живописи. Дзэнских художников поражало безупречное совершенство этих картин, и они испытывали определенную внутреннюю близость к формам их художественного выражения.

Дитрих Зекель уловил суть этой близости Дзэн и монохромной живописи, когда говорит о дзэнской живописи как о «документе духовной традиции» и о «свидетельстве лично пережитого видения мира и прозрения».⁶⁷ При помощи кисти и туши дзэнские художники сумели придать традиции зримую форму, которая позволяла им смотреть насквозь и выходить за пределы феноменального мира. Этого они достигали, зрительно воплощая эпизоды, забавные события или вдохновляющие примеры из дзэнской истории — те сцены, которые представлялись наиболее впечатляющими, поскольку на них присутствовали выдающиеся дзэнские персонажи, патриархи и наставники. Все определялось опытом художника и его уверенностью в богатстве и глубине его традиции.

Не вся монохромная живопись сунского времени была создана исключительно последователями дзэн, и не все произведения дзэнской монохромной живописи были созданы только дзэнскими монахами. Дзэнская монохромная живопись включает в себя и произведения художников, которые были близки Дзэн или вдохновлялись дзэнскими идеями. Томас Хувер выделяет три отчетливых темы в китайской дзэнской живописи: 1) картины «дзэн в действии» (яп. *дзэнкига*), темами для которых являлись притчи, ситуации и значительные события дзэнской истории; 2) портреты, и 3) пейзажи.⁶⁸

Одна из самых старых известных дзэнских картин тушью принадлежит к первой категории.⁶⁹ На ней изображен Второй Патриарх — Хуй-кэ, причем это не просто портрет, а «приведение сознания в порядок» — типичный вид дзэнской деятельности. Ее создатель — художник Ши Кэ жил и творил в период Пяти Династий или в самом начале династии Сун. Из его биографии нам известно, что он отказался от высокой должности в официальной Академии Живописи, поскольку предпочитал более свободную и не скованную обязательствами жизнь. Можно предположить, что выбор типично дзэнского сюжета был для него не совсем случайным; это только подтверждает, насколько сам он был пропитан дзэнским духом.

Лян Кай, который жил в первой половине тринадцатого века и был членом официальной академии художеств, также был знаком с Дзэн. Он, наряду с дзэнским монахом Му-ци, жившим в конце династии Сун, считается одним из



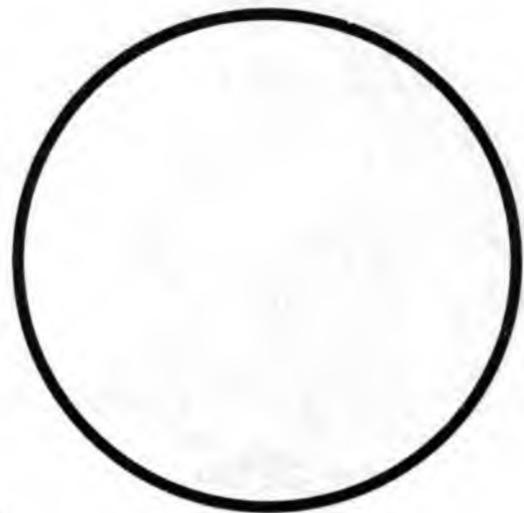


самых выдающихся дзэнских художников своего времени. Особенно высоко оценивались его работы в Японии. Картина «Шакьямуни, спускающийся с гор», являющаяся одним из самых ранних образцов, на которых запечатлена эта излюбленная сцена, известна «безупречностью своей композиции, а ее впечатляющая асимметричность покоится на скрытом равновесии вокруг центральной фигуры». ⁷⁰ Это произведение можно отнести к категории картин «дзэн в действии». На ней изображен достигший просветления Будда, чья платье развеивается под порывами ветра; он стоит возле скалы, молчаливый и собранный, устремив взор перед собой, несомненно, созерцая то, что ему предстоит совершить. Другая картина «действия» Лян Кая «Шестой Патриарх срубает бамбук» выполнена в иной — более юмористической манере. На ней изображен патриарх, занятый повседневной деятельностью, и она может служить для всех приглашением к действию. ⁷¹ На этих более легких «картинах действия» нередко главным персонажем является какая-то образцовая личность.

Чжи-вэн, который был, вероятно, монахом и учеником наставника Ян-ци Гуан-вэня (ум. 1263), также изобразил Шестого Патриарха в действии, когда он, еще юным мирянином, отправляется собирать хворост. ⁷² На другом произведении, озаглавленном «Момент просветления», ⁷³ изображена фигура, сидящая перед наставником, внимающая его словам и пребывающая в состоянии просветления. Согласно традиции, эта фигура изображает мирянина. Важные события дзэнской истории представлены на таких картинах, как «Бодхидхарма на тростинке» Ли Яо-фу, где изображен патриарх, пересекающий реку Янцзы; ⁷⁴ «Шестой Патриарх, разрывающий свиток» Лян Кая; ⁷⁵ и «Дань-ся сжигает деревянное изображение Будды» художника некитайского происхождения, известного под именем Индра. ⁷⁶ Здоровым юмором пропитаны многочисленные картины, на которых изображены два популярных в дзэнской традиции бродяги: Хань-шань и Ши-дэ (яп. *Кандзан* и *Дзитоку*), жившие при династии Тан. Картины с изображениями этих двух монахов попали и в Японию, где пользовались огромной популярностью. Такой же человеческий аспект просветленности присутствует в картинах, на которых изображен бродячий монах Пу-тай (яп. *Хотэй*), чья пышнотелая фигура источает дружелюбие. Дзэн вполне уживается с миролюбивым безумием и безудержным смехом. Благодаря даосскому влиянию эти качества пользовались популярностью в Китае.

Знаменитые картины Поиска Быка также возникли в Китае. В форме притчи на них изображаются разные стадии просветления — иными словами, представлен типично дзэнский процесс. Существует четыре разных известных набора этих картинок. Самая впечатляющая их этих серий в десять картин была нарисована наставником Го-ань Ши-юанем (яп. *Какуан Сион*), расцвет деятельности которого приходится на время около 1150 г. Эти рисунки, дошедшие до нас в копиях знаменитого японского дзэнского художника Сибуна (ум. ок. 1460), ⁷⁹ воплощают в себе суть Дзэн. В самом начале мы видим две отдельные фигуры: бык и пастух, которые постепенно должны будут слиться воедино. Бык означает глубины собственного Я, а пастух символизирует собой человека самого по себе. События на картинках разворачиваются следующим образом:







Пастух потерял своего быка и стоит одиноко на просторном пастбище (первая картина), но разве может человек утратить свое Я? Он продолжает искать и обнаруживает следы быка (вторая картина); для этого он использует такие вспомогательные средства, как сутры и монастырский опыт. Направляясь по следам, он обнаруживает быка (третья картина); но это еще только очень отдаленное, рассудочное знание о быке. Он усмиряет животное (четвертая картина) и отправляет его пастись, пристально за ним присматривая (пятая картина). Два этих этапа предполагают занятия в зале для дзэнской медитации: суровая и мучительная практика, до тех пор, пока не будет достигнуто просветление, и не будет обретена необратимая практика просветленного. Адепт обретает полную уверенность: пастух усаживается на спину быка и, играя на флейте, торжественно возвращается домой (шестая картина). Радость пастуха отражается и на морде быка, которая уже более не склонена, чтобы щипать траву, что свидетельствуют о достижении состояния совершенной свободы. Теперь двое становятся одним: свободному пастуху более не нужен его «бык» и он забывает о нем, подобно тому, как в знаменитой притче Чжуан-цзы ловушки и капканы становятся ненужными, после того как рыба и зайцы пойманы. Пастух стоит один, без быка (седьмая картина). Далее и пастух, и бык вообще исчезают во всеобъемлющей пустоте круга (восьмая картина). Когда пастух появляется снова, все вокруг него оказывается таким, какое оно есть (девятая картина) — такова повседневная жизнь просветленного. И тогда пастух вступает в город и появляется на рыночной площади, оповещая всем благовестие (десятая картина).⁸⁰

Эта символика по-иному истолковывается на другой серии картин с быком, которая первоначально состояла из пяти картин дзэнского наставника Цин-цзюя (яп. *Сэйкё*), и к которым впоследствии была добавлена шестая картина Цзу-дэ (яп. *Дзитоку*, XII век). Недавно дзэнский наставник Сибаяма Дзэнкэй сделал модификацию этих картин применительно для Запада.⁸¹ В этом случае основу символизма составляет перемена цвета от светлого к темному. Согласно толкованию Сибаяма, бык представляет собой «безупречно чистого и безукоризненно белого Быка», «вечное Сознание-Быка, которое никогда не может быть испачкано черным или заблудиться в глуши». ⁸² В результате неведения, заблуждения и разочарований он попадает в жалкое состояние, обозначаемое темным цветом. Постепенное изменение его цвета в процессе приручения свидетельствует о пробуждении истинного Я и достижении состояния изначальной природы-сознания. Этому процессу помогают «привязь веры» и «гогоняющая палка», удары которой подгоняют быка-сознание. Все картинки заключены в круг, чтобы тем самым подчеркнуть духовную природу этого процесса. Эта история разворачивается следующим образом:

ПЕРВАЯ КАРТИНА: ПРОБУЖДЕНИЕ ВЕРЫ

Впервые хороший учитель дает наставление, отчего пробуждается вера. Пробудившаяся мысль о вере является основанием грядущего пути. Поэтому на голове быка и видно белое пятно.

ВТОРАЯ КАРТИНА: ПЕРВОЕ ВСТУПЛЕНИЕ

После того, как вера пробудилась, она каждый момент оттачивается. Внезапно подходит к прозрению, и радость проявляется в сознании. Вначале это происходит сверху: поэтому теперь голова совсем седая.

ТРЕТЬЯ КАРТИНА: ПОКА ЕЩЕ НЕ ВПОЛНЕ ИСТИННАЯ

Прозрение уже достигнуто и постепенно очищается. Мудрость — ясная и чистая, но пока еще не вполне истинная. Теперь уже половина тела стала белой.

ЧЕТВЕРТАЯ КАРТИНА: ИСТИННОЕ СОЗНАНИЕ

Заблуждений больше не осталось — только одно истинное сознание. Чистое, безупречное, строгое: все тело стало полностью белым.

ПЯТАЯ КАРТИНА: ОБА ЗАБЫТЫ

И человек, и Дхарма забыты: и мальчик, и бык спят. Они пребывают за пределами всех форм, где есть только великая Пустота. Это называется Великим Просветлением, и Жизнью Будд и Патриархов.

ШЕСТАЯ КАРТИНА: ИГРА

Источник жизни иссяк, и оживляется от смерти. Предполагая, что все формы соответствуют условиям и забавляясь повсюду, где оказывается; Его суть изменилась, но он делает то же самое.⁸³

Во второй серии выступают новые темы, особенно символика цвета. Для обеих серий характерен пустой круг. Шестая картина — «Игра» — отсылает назад к последней картине из серии Го-аня. Все завершается достижением просветления. Притча о быке и пастухе довольно показательна для Дзэн сунского времени; эти картинки воспроизводились снова и снова с минимальными изменениями, сначала в Китае, а потом и в Японии.

Вторая группа картин сунского времени — портреты — является красноречивым свидетельством серьезности дзэнского опыта той поры.⁸⁴ Хотя тщательно выполненные портреты встречаются в Китае и в других буддийских школах, этот вид искусства достиг наивысшего расцвета именно в Дзэн, особенно при династиях Южная Сун и Юань. Наряду с хрониками и генеалогическими таблицами, эти портреты патриархов и наставников представляют собой осознание Дзэн своей истории в период его зрелости. Особенно отчетливо это проявляется в так называемых генеалогических портретах (яп. *рэссо-дзо*), на которых изображался ряд патриархов или наставников либо на одной картине, либо на серии картин. Наибольшей популярностью пользовались первые шесть китайских патриархов.⁸⁵ Конечно, серия портретов в сунское время не ограничивалась только Хуй-нэном и Линь-ци. Патриархи и наставники почитались как хранители исторической традиции — передачи сознания Будды вне письменных источников, что и составляет сущность Дзэн. Эти портреты являлись иллюстрациями к историям в хрониках и отмечали тот или иной важный эпизод в дзэнской истории. Таким образом, историческое

прошлое представляло значение и для настоящего. Благодаря этим картинам последователи Дзэн могли ощущать себя причастными к истории прошлых поколений.

Для отдельных последователей Дзэн историческая традиция обретает конкретность во взаимоотношениях с наставником. Поэтому в возникновении и последующем развитии дзэнской живописи особое значение имела портретная живопись.⁸⁶ На многих портретах имеется надпись наставника (яп. *дзисан*), или иногда — его печать (яп. *инка*), которая служила подтверждением просветленной зрелости ученика. На этих портретах наставник мог предстать перед своими учениками в своем подлинном обличье и пребывать вместе с ними. В этом находит максимальное проявление функция портретов в их историческом контексте. В дзэнской традиции историю создают конкретные лица, которые действуют, производят впечатление и оказывают влияние. Дзэнские художники пытались зрительно представить этих почтенных патриархов и наставников в их неповторимом и, одновременно, идеализированном облике; при этом они делали это не только из соображений исторического характера, но и из чувства глубокой признательности, которое они, как художники, испытывали к этим просветленным мудрецам. Благодаря дзэнской портретной живописи, «историческая личность и конкретное лицо стали основным объектом осмысления во всем дзэнском движении».⁸⁷

Среди выполненных в периоды Южная Сун и Юань портретов дзэнских наставников, некоторые из которых были созданы китайскими, а некоторые — японскими художниками, самыми известными являются портреты Сюй-тан Чжи-ю (1185—1269), У-чжунь Ши-фаня (1177—1249) и Чжун-фэн Мин-бэня (1263—1323).⁸⁸ Все трое принадлежали к одной и той же традиции, восходящей к мало известному наставнику Ху-цю Шао-луну (1077—1136), ученику Юань-у Кэ-циня. Эта линия была известна как Ми-ань — по имени Ми-ань Сянь-цзе (1118—1186), ее представителя в третьем поколении. Она была весьма популярна в тринадцатом и четырнадцатом веках. Именно такие наставники, как трое вышеупомянутых, и возвели мост, позволивший заложить основы Дзэн в Японии. Сюй-тан, «один из самых ярких представителей китайского Чань в тринадцатом веке»,⁸⁹ известен рядом великолепных автопортретов, которые и сегодня можно видеть в монастырях Мёсиндзи и Дайтокудзи в Киото.⁹⁰ Своим официальным наследником он назначил японского ученика Нампо Дзёмё (более известного под посмертным именем Дайо-кокуси, 1235—1309), который последние годы своей жизни был настоятелем монастыря Кантёдзи в Камакура. В сборнике бесед Сюй-тана, озаглавленном «Кидо осё гороку» (ит. *Сюй-тан хэшан юйлу*) содержится материал, который и ныне используются в школе Риндзай в качестве коанов.⁹¹

Наставник У-чжунь Ши-фань, который был современником Сюй-тана, также в немалой степени содействовал внедрению Дзэн в Японию — прежде всего, через своих учеников Энни Бэньэна (1201—1280), одного из самых влиятельных деятелей эпохи Камакура (1185—1333). У-чжунь был учеником По-ань Цзу-сяня (1136—1211), основного представителя ветви Ми-ань линии Ян-ци школы Риндзай. Самый ранний портрет У-чжуня,

выполненный в цвете кистью на шелке, считается «лучшим... и, возможно, самым прекрасным среди китайских портретов».⁹² Ныне он хранится в монастыре Тофукудзи в Киото. Этот портрет У-чжуня, равно как и другие произведения того времени, неоднократно воспроизводился и ныне широко известен.

Чжун-фэн Мин-бэнь жил при династии Юань, когда еще продолжался расцвет дзэнской живописи, и значительно усилились культурные контакты между двором и интеллектуалами.⁹³ Чжун-фэн был близким другом таких известных современников, как поэт Фэн Цзю-чэнь (1257—1327) и художник Чжао Мэн-фу (1254—1322). При этом он был человеком эксцентричным и веп вольный, не скованный условностями образ жизни. На рисунках он представлен человеком грузным, слегка неуклюжим.⁹⁴ Среди его учеников было несколько японцев, которые стремились распространить Дзэн у себя на родине. Далее мы подробнее остановимся на вопросе о проникновении Дзэн в Японию.

Историки искусства отмечают близость между дзэнскими портретами патриархов и наставников и рисунками, изображающими архатов (кит. *лохань*; яп. *ракан*), раннебуддийских святых, которые достигли своей цели при помощи строгой монастырской дисциплины, и которые пользовались большой популярностью у последователей Дзэн.⁹⁵ Если признать наличие такого сходства, то, очевидно, причина ее состояла в том, что Дзэн-буддисты подчеркивали человеческие качества этих святых и почитали их как образцовых подвижников, подобно тому, как почитали и своих собственных наставников. Как отмечает Зекель, архаты «являлись для последователей Дзэн изначальным образцом, почему и превратились в излюбленную тему дзэнского искусства... Они воплощают собой и символизируют внутренне свободных и духовно сильных людей, стремящихся сразу перейти из этого мира сансары в трансцендентный мир нирваны».⁹⁶ До нас дошли многочисленные изображения архатов, относящиеся к эпохе Тан (а еще больше — к эпохе Сун). Дзэнские художники любили изображать их группами по шестнадцать, восемнадцать и даже пятьсот человек. Этот жанр дзэнской живописи впоследствии получил распространение и в Японии. Архат, являющийся символом *homo religiosus*,⁹⁷ воплощает собой религиозные устремления дзэнских учеников, стремящихся к достижению этого величественного идеала.

В пейзажах — третьей категории дзэнской живописи — дзэнские художники в сунское время больше всего приблизились к светской живописи того времени. Пейзажная живопись, каноны которой сложились, в основном, еще при Тан, продолжала процветать и при Сун. Особенности этого жанра анализировались во многих великолепных исследованиях, и несравненная техника этих мастеров получила всеобщее признание. В эпоху Сун художниками Императорской Академии были установлены жесткие правила для пейзажной живописи.⁹⁸ На художников-академиков, которые с восторгом восприняли дзэнское вдохновение, оказали влияние и дзэнские художники. Это особенно ощущается в случае двух ведущих художников: Ма Юаня (1190—1224) и Ся Гуя (ок. 1180—1230), чьи творения в Японии причисляются к дзэнской живописи. Монохромная живопись тушью достигла своего рас-

цвета в Китае в произведениях дзэнского монаха Му-ци (ок. 1210—1288), лучшие картины которого сейчас хранятся в японских собраниях. По мнению Зекеля, его картина «Плоды каки» «наполнена невероятной тишиной, которая говорит сама за себя. Возможно, это самая чистая и самая ошарашивающая из дзэнских картин».⁹⁹

И в Китае, и в Японии именно в живописи дзэнское искусство достигло своего апогея. Некоторые дзэнские монастыри превращались в центры культурной жизни только потому, что там проживали монахи-художники. Короче говоря, дзэнская монохромная живопись восходит к трансцендентному. Благодаря многомерности, достигаемой при помощи полутеней и простых ударов кисти, которые могут варьироваться от нитей толщиной в волосок до необычайно толстых и тяжелых линий, зритель начинает понимать, что всякое знание — только преддверие чего-то более глубокого и великого. Зекель, вместе с Карлом Ясперсом, называет картины тушью «зашифрованной трансцендентностью». Простые конкретные вещи в них пронизаны безвременным настоящим и абсолютной реальностью. Зекель считает, что подобные дзэнские картины подводят зрителя к границе.

после которой уже невозможно ничего сказать. Возможно, главное достоинство этих картин состоит в том, что они делают видимыми и осознаваемыми пределы феноменального мира, и таким образом позволяют предположить, что можно выйти за их пределы... И тогда мы оказываемся у последних границ, чтобы оттуда взглянуть на реальность, которая безгранична и не подвержена никакой объективации.

Благодаря эмпирическому осознанию реальности через личные и неповторимые утверждения дзэнская монохромная живопись стремится выйти за пределы и личного, и реального — в трансцендентный мир.¹⁰⁰

СИНКРЕТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ И УПАДОК ДЗЭН

В самом начале дзэнское движение почти не осознавалось как таковое. Однако, излагая его раннюю историю, невозможно представлять Дзэн просто как скромную группу монахов, притаившихся в укромном уголке в сени строений других, весьма впечатляющих буддийских школ. После Хуй-нэна Дзэн осознал свою специфику и вступил в первую фазу своего золотого века. Отличительные характеристики Дзэн быстро приобрели известность. Эпоха Сун может считаться вторым золотым периодом для Дзэн. Хотя именно тогда и начали проявляться первые признаки упадка Дзэн, его обращение к культуре и к светской жизни в то время само по себе не означало непременно упадка. Возрастающий интерес к новым влияниям извне отвечал здоровым духовным потребностям. Нужно попытаться не-предубежденно понять эти меняющиеся обстоятельства и направления развития Дзэн.

Впервые изменения, происходившие в то время с Дзэн, отчетливо проявились в фигуре Гуй-фэна Цзун-ми.¹⁰¹ В эпоху Тан он не только символизировал собой связь между Дзэн и Кэгон (Хуаянь), но и (что намного важнее) готовность образованных приверженцев Дзэн признать ценность знания, основывающегося на письменном слове. В юности Цзун-ми занимался изучением китайской философии, в особенности конфуцианства. В возрасте двадцати семи лет он повстречал дзэнского монаха из школы Катаку¹⁰² и решил стать последователем этой школы. Он сразу же принял буддийские обеты от наставника Винайи. Однако его решающий дзэнский опыт явился результатом не медитации, а случайного чтения буддийской сутры. Одно место в «Энгаку-кё» (ит. *Юань-цзюэ цзин*; санскр. *Пурнабуддха-сутра*)¹⁰³ настолько его потрясло, что он разрыдался. Его мучительные поиски истины, которые были исключительно личными, но, в то же время, принципиальными, получили свое завершение. Он писал: «Этот текст обладает огромными литературными достоинствами, богатым философским содержанием. Он воистину не блистает поверхностным изяществом, но ни один другой текст не может сравниться с сутрой „Юань-цзюэ цзин“, которая обращается к сущности и заставляет людей уступить буддийским наставлениям».¹⁰⁴

Как о том свидетельствует и история его жизни, Цзун-ми был более обеспокоен расширением и углублением своего знания, чем дзэнского опыта. Благодаря изучению сутр у него широко открылись глаза на учение Кэгон. Как нам известно по его переписке с четвертым патриархом Кэгон — Чэн-гуанем (который сам был в то время одной из центральных фигур китайского буддизма), Цзун-ми являлся учеником этого патриарха, а позднее стал и его наследником. Широта его исследовательских интересов распространялась практически на все основные ветви китайского буддизма того времени. Цзун-ми был плодовитым автором, и к числу его сочинений относятся комментарии к «Алмазной сутре» литературы Праджняпарамиты и к одному из основных текстов традиции Йогачара,¹⁰⁵ подробный комментарий к «Сутре Совершенного Просветления»,¹⁰⁶ исследование правил Винайи и ритуала Улпамбана, а также размышления над его излюбленным текстом «Пробуждение веры в Махаяне» (яп. *Дайдзё кисинрон*; санскр. *Махаяна-шраддха-утпада-шаstra*; кит. *Да-шэн цисинь лунь*).¹⁰⁷

Сочинения Цзун-ми свидетельствуют о том, что он был убежденным сторонником основополагающего единства между Дзэн и учениями, основывающимися на сутрах. Он считал, что дзэнский путь к просветлению нуждается в метафизическом обосновании, которое дают священные тексты. Разумеется, подобное утверждение несовместимо с настойчиво подчеркиваемым в Дзэн принципом о передаче сознания от Бодхидхармы и Хуй-нэна к дзэнским наставникам танской поры. Поэтому неудивительно, что «с того момента, как Цзун-ми прекратил занятия Чань и посвятил себя ученым изысканиям и сравнительным исследованиям, он постоянно оказывался объектом критики».¹⁰⁸ Хотя он принадлежал к школе Катаку, которая вскоре после его смерти сошла на нет, его нельзя считать в полной мере дзэнским наставником. Скорей, он является представителем китайской Махаяны, наиболее интеллектуальное проявление которой можно видеть в школе Кэгон.



творческой личностью не являлся. Более правильным будет считать его эрудитом, человеком терпимым и добрым, стремящимся к гармонии и синтезу. Его последователи — представители синкретизма в китайском буддизме — имели все основания обращаться к нему как к высшему авторитету; в рамках буддизма он выполнял роль примирителя и всегда демонстрировал свое дружественное отношение к другим традициям, таким как конфуцианство и даосизм.

К суждениям Цзун-ми о других дзэнских школах всегда следует подходить с его собственных позиций. Для него самые разные тенденции и направления в рамках Дзэн, в сущности, были одинаковыми. В своем главном труде о происхождении Дзэн он особо подчеркивает соотношение принципов Дзэн с сутрами и шастрами.¹⁰⁹ Тем не менее, он был убежден, что наивысшая форма буддизма представлена во всеобъемлющем учении Кэгон. В любопытном кратком трактате «Гэннин-рон» (кит. *Юань-жэнь лунь*) он описывает Кэгон как пятую и наивысшую ступень учения, которая «ведет все прочие, несовершенные учения к их подлинным основам».¹¹⁰

Духовные наследники Цзун-ми в эпоху Сун не могут сравниться своей пронизательностью и динамичностью с этим великим проповедником синкретизма. Тянь-тай Дэ-шао, наследовавший традицию основателя дома Фаянь, поддерживал контакты с тяньтайскими буддистами. С горы Тяньтай, являвшейся оплотом этой некогда могущественной школы, он содействовал не только распространению собственного дзэнского учения, но и возрождению школы Тэндай.¹¹¹ Два его ученика направили свои стопы в разные стороны. Дао-юань, составитель самой знаменитой из дзэнских хроник — «Кэйтоку дэнтороку», — остался верным традиции древних наставников, и ныне считается одним из основных творцов ортодоксальной дзэнской истории; его собрат Юн-мин Янь-шоу был одной из самых ярких фигур, которые в эпоху Сун содействовали развитию синкретических тенденций внутри Дзэн. Как отмечает Янагида, Юн-мин разделял убеждение Цзун-ми о совместимости Дзэн и изучения сутр.¹¹² Провозглашенное им единство доктринального буддизма и Дзэн (яп. *кэдзэн итти*) получило восторженный отклик в разных кругах и стало в тот период популярным лозунгом. Юн-мин составил стотомное сочинение «Согё-року» (кит. *Цзун-цин лу*), в котором представлен систематический обзор разных синкретических учений.¹¹³ Для удовлетворения своих интеллектуальных запросов немало дзэнских наставников при династии Сун обратились к изучению махаянистских сутр, и в первую очередь — к метафизическим учениям школ Кэгон и Тэндай.

В своем синкретизме Юн-мин дошел до того, что начал пропагандировать практику *нэмбуцу* (кит. *нянь-фо*), или произнесения имени Будды Амитабха. В сущности, это не было чем-то совершенно новым, поскольку три ученика Пятого Патриарха: Фа-чжи (635—702) со своим учеником Чжи-вэем (646—722), соответственно четвертый и пятый патриархи школы Бычьей Головы, равно как Чжи-шэнь (609—702), — еще и раньше практиковали *нэмбуцу* наряду с дзэнской медитацией. Школа Бычьей Головы вскоре исчезла, и с той поры ничего не было слышно о соединении в период Тан практики Дзэн с *нэмбуцу*.¹¹⁴

В эпоху Сун, иногда с благословения наставников, а иногда против их воли, *нэмбуцу* стало все шире практиковаться в дзэнских монастырях. Процесс смешения религиозных практик продолжался и в период Юань, а особенно широкое распространение получил при династии Мин. Одновременная практика Дзэн и *нэмбуцу* стала обычным явлением. При оценке всего этого процесса не следует забывать о внутренней близости двух этих практик. Психологическое воздействие самозабвенного повторения святого имени близко по своему характеру дзэнской медитации.¹¹⁵

Ци-сун (1007—1072) из дома Юньмэнь являет собой еще один пример межрелигиозных контактов, которые наблюдались в то время. Мы уже говорили о воздействии Дзэн на неоконфуцианскую философию, но не следует забывать и об обратном: неоконфуцианство также оказало влияние на Дзэн. Ци-сун, известный в основном своим сочинением «Передача Дхармы в Истинной Школе» (яп. *Дэмбо сёсюки*; кит. *Чуань-фа чжэн-цзун цзи*),¹¹⁶ обратился к усердному изучению конфуцианства и написал трактат об «Учении о середине» (кит. *Чжун-юн*), одном из четырех китайских классических сочинений.¹¹⁷ Многие дзэнские наставники того времени проявляли большой интерес к конфуцианской духовности; позднее в Японии конфуцианская этика внедрилась в Дзэн-буддизм еще сильнее.

В Китае синкретические тенденции и движения сунского времени продолжали пользоваться широким признанием. В рамках Дзэн линия Ян-ци школы Риндзай поглотила все прочие направления, в том числе — в эпоху Мин — и школу Сото. В дзэнских монастырях возгласие имени Амитабхи практиковалось наряду с сидячей медитацией. Более того, в период Мин мы наблюдаем полное слияние всех школ и сект китайского буддизма. Интеллектуально ориентировавшиеся школы Тэндай и Кэгон, равно как и школа Винайя, составили единое целое, где определяющими факторами были в основном Дзэн и *нэмбуцу*. Этому процессу объединения содействовали многие известные дзэнские наставники. Наиболее преуспел высокоуважаемый монах Лянь-чи Чжу-хун (1535—1615), который, приняв монашеские обеты от дзэнского наставника, провозглашал единство практики Дзэн и *нэмбуцу*.¹¹⁸ Этот высокообразованный человек оставил после себя множество сочинений. Хань-шань Дэ-цин (1546—1623), самый известный дзэнский наставник конца периода Мин, также сочетал дзэнскую практику с поклонением Будде Амитабха, который, как считают, явился ему, когда тот провозглашал святое имя.¹¹⁹

Это синкретическое смешение, которое было характерно для всех школ и сект китайского буддизма, следует рассматривать, исходя из стремления к гармонии, типичного для всей религиозной истории Китая. Идея «единства трех учений» (*санкё итти*) — трех великих религиозных потоков, каковыми являются конфуцианство, даосизм и буддизм — в Китае была известна «с древних времен».¹²⁰ На одной фреске встречается изображение трех святых: Конфуция, Лао-цзы и Шакьямуни. Рассуждения о единстве трех религий «с середины эпохи Тан пользовались широкой популярностью среди последователей Дзэн».¹²¹ К этому периоду относится и высказывание Цзун-ми: «Конфуций, Лао-цзы и Шакьямуни-Будда были совершенномудрыми».¹²² Его интересы выходили за пределы буддизма и распространялись также на две великие китайские религии.¹²³

Не позднее, чем в эпоху Мин, история Дзэн в Китае, представлявшаяся как передача сознания вне письменных источников от Бодхидхармы, подошла к завершению. Правда, и после Сун встречались первоклассные дзэнские наставники, которые вели своих учеников к просветлению по проверенному пути. Мы уже упоминали имена некоторых из них. Но в целом упадок был очевидным. При отсутствии подлинно творческих личностей все движение начало хиреть. Причины политического и социального характера, которыми историки объясняют общий упадок буддизма в Китае, в значительной степени распространяются и на Дзэн.¹²⁴ В простонародном буддизме последующих веков, где основное место отводилось культу Будды Амида, Дзэн — в силу своей несколько элитарной природы — мог продолжать существовать только за счет отказа от некоторых из своих принципов.

Тем не менее, Дзэн продолжал оставаться движущей силой в рамках буддизма благодаря тому, что своевременно распространился из Китая в другие страны. Янагида завершает свой обзор истории школы Дзэн в Китае краткой главой, озаглавленной: «Дзэн перелетает за море».¹²⁵ На самом же деле из трех упоминаемых им стран только Япония отделена морем от материка: Корея и Вьетнам находятся на азиатском континенте. Дзэн, вместе с другими направлениями буддизма, пустил корни в этих странах и пользовался большим успехом, особенно в сунскую эпоху. Несравненно более длительным и сильным были позиции Дзэн в Японии. Там начинается второй этап истории Дзэн, не менее значительный, чем его история в Китае, и именно оттуда в наши дни от японских берегов начал он распространяться по всему свету. История Дзэн в Японии заслуживает сама по себе особого и пристального рассмотрения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. Buddhism in China, с. 403; «Тюоку дзэнсюси», с. 95.
2. Концепция «Пяти Гор» (или монастырей) восходит к пяти монашеским центрам в Индии времен Шакьямуни. Полный список «Пяти Гор и Десяти Храмов» с указанием их точного географического положения можно найти у Мотидзуки. Буккэ дайджитэн. т. 2, с. 1182—83; и в «Дзэнгаку дайджитэн», т. 1, с. 340. О «Пяти Горах» см. W. E. Soothill and L. Hodous. A Dictionary of Chinese Buddhist Terms, с. 117 Янагида также приводит названия «Пяти Гор и Десяти Храмов» и утверждает, что систематический контроль со стороны государства достиг вершины при династии Юань; см. «Тюоку дзэнсюси», с. 96—97. Мотидзуки приводит в качестве варианта японского чтения этих иероглифов *годзан дзюсацу*.
3. См. «Тюоку дзэнсюси», с. 97. Этого монаха звали Сун-лянь (1310—1381).
4. См. Graf, Olaf. Tao und Jen: Sein und Sollen in Sungchinesischen Monismus. Wiesbaden, 1970: «Если и был какой-либо народ, полностью приверженный реализму этого мира, и который в силу своей природы не смог принять взгляды и стиль жизни, которыми отмечена духовность шуньявадинов или мадхьямикавадинов, то это были китайцы в целом, и конфуцианский мир — в частности» (с. 227). Граф ссылается на точку зрения Макса Валлезера, что «трудно представить встречу между более разными духовными традициями, чем индийская и китайская» (с. 227). Граф считает, что от

встречи сунского неоконфуцианства с буддизмом, и, в первую очередь, с Дзэн, неоконфуцианцы получили «решительный толчок», несмотря на то, что их реакция «в конечном счете... была скорей оборонительной» (с. 228).

5. Согласно Фэн Ю-ланю, Хань Юя «можно с полным правом считать первым подлинным предшественником неоконфуцианства». См. Chinese Philosophy II, с. 408—09; также см. разделы о Хань Юе и Ли Ао на с. 408—22. Кларенс Б. Дэй включает Ли Ао «в число предтеч неоконфуцианства» (Day, Clarence Burton. The Philosophers of China. New York, 1962, с. 182).

6. Chinese Philosophy II, с. 423—24, 414.

7. Chinese Philosophy II, с. 419. Все это место заслуживает особого внимания.

8. Chinese Philosophy II, с. 407.

9. Chinese Philosophy II, с. 427.

10. Шестым был Шао Юн (1011—1077), о котором подробно пишет Фэн Ю-лянь (Chinese Philosophy II, с. 451—76). Неоконфуцианской философии сунского времени отводится значительное место во всех общих работах по китайской философии. Помимо образцового труда Фэн Ю-ляня, особо следует отметить две работы: Chang, Carsun. The Development of Neo-Confucian Thought. New Haven, 1963 и Wing-tsit Chan. A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton, 1963. Граф считает Вин-цзит Чаня «лучшим из ныне живущих специалистов по сунской философии» (Graf. Tao und Jen, с. 358); работа самого Графа также заслуживает внимания. В некоторых японских работах рассматривается неоконфуцианская философия и ее связь с буддизмом. Как отмечает Вин-цзит Чань, японские авторы склонны переоценивать похожесть этих двух традиций (A Source Book in Chinese Philosophy, с. 577). Для нашего анализа данной проблемы особенно полезной оказалась недавно опубликованная книга Кусумото Бунью. Содай дзюгаку—но дзэнсисо кэнкю [Исследование дзэнских идей в конфуцианстве эпохи Сун]. Кусумото подходит к этой проблеме с дзэнских позиций и использует многочисленные буддийские источники (хотя не все они вполне надежны).

11. Граф считает «излишне высокой» (Tao und Jen, с. 6) оценку, которую дает Карсун Чжан (The Development of Neo-Confucian Thought, vol. 1, с. 140—41, 158) Чжоу Дунь-и в качестве основоположника новой философии сунского времени. Также см. C. Burton Day. The Philosophy of China, с. 186.

12. Карсун Чжан соглашается с точкой зрения, что эта диаграмма впервые появилась в даосской школе; см. The Development of Neo-Confucian Thought, с. 141—42. Фэн Ю-лянь тоже говорит о даосском происхождении этой диаграммы (Chinese Philosophy II, с. 438ff).

13. См. «Содай дзюгаку», с. 76—97.

14. A Source Book in Chinese Philosophy, с. 462.

15. Кит. *цун-чань-кэ*; яп. *кюдзэнкаку*. См. A Source Book in Chinese Philosophy, с. 462.

16. A Source Book in Chinese Philosophy, с. 435. Фэн Ю-лянь заимствует этот анекдот из книги J. P. Bruce. Chu Hsi and His Masters. London, 1923.

17. Graf. Tao und Jen, с. 212. Граф приводит поразительное замечание из сочинения Чжан Цая «О различении ложных учений»: «Всякий, кто хочет тщательно изучить буддийское учение, чтобы выявить, что в нем есть ложного, несомненно, станет учеником Будды задолго до того, как при помощи исчерпывающего постижения его учения достигнет своей первоначальной цели».

18. Chinese Philosophy II, с. 497.

19. Chinese Philosophy II, с. 496. Цитата взята из «Западной надписи» Чжан Цяя.
20. См. у Кусумото главу о жизненном пути Чэн Мин-дао и его отношении к Дзэн («Содай дзюгаку», с. 132—50). Изложение материала дается с критической осторожностью в отношении источников. Далее следует еще более подробное изложение на тему «Идеи Мин-дао и Дзэн», в которых отчетливо проявляется личная позиция автора (с. 150—95).
21. Согласно Кусумото («Содай дзюгаку», с. 140—41), это происходило в дзэнском монастыре.
22. Graf. Tao und Jen, с. 8. Граф подчеркивает, что «братья были едины и телом, и душой» (с. 9). Данное сочинение «Эр-Чэн и-шу» [Сохранившиеся сочинения двух Чэн] значится под их обоими именами и содержит произведения обоих братьев.
23. A Source Book in Chinese Philosophy, с. 518ff, цитата на с. 521.
24. Цит. по Chinese Philosophy II, с. 509.
25. A Source Book in Chinese Philosophy, с. 521.
26. A Source Book in Chinese Philosophy, с. 522.
27. A Source Book in Chinese Philosophy, с. 522.
28. См. Chinese Philosophy II, с. 500. Фэн Ю-лань противопоставляет Школу Изучения Сознания (*синь сюэ*; яп. *сингаку*) Школе Изучения Принципа (*ли сюэ*; яп. *ригаку*) Чжу Си, тем самым возводя истоки обеих школ к братьям Чэн. Карсун Чжан считает, что «склонность Фэна преувеличивать доктринальные различия между братьями Чэн приводит... к неверным толкованиям» (The Development of Neo-Confucian Thought, с. 193). Граф не обнаруживает различия в их философских позициях, но отмечает «разницу в темпераментах» (Tao und Jen, с. 8). Об этом следует постоянно помнить, когда Фэн явно пытается приписать старшему из братьев Чэн большую интеллектуальную близость к буддизму.
29. Graf. Tao und Jen, с. 212. Кусумото упоминает некоторых учеников братьев Чэн, которые, по меньшей мере, обратились к Дзэн («Содай дзюгаку», с. 146—47, 261—67).
30. Chinese Philosophy II, с. 509.
31. Кусумото подробно рассматривает взаимоотношения Чэн И с дзэнскими наставниками. См. «Содай дзюгаку», с. 204—211.
32. О усиленных занятиях Чэн И медитацией в позе *сэйдза* см. «Содай дзюгаку», с. 216. Также см. The Development of Chinese Zen, с. 34, прим. 71. Относительно «важности позы *сэйдза* в неоконфуцианской традиции» см. статью J. Gernet. Techniques de recueillement, religion et philosophie: a propos du *jingzuo* (*seiza*) Neo-Confucéen.— «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 69 (1981), с. 289—305. Неоконфуцианцы отвергали буддизм, в том числе и Дзэн, но это не исключает «центрального места» которое «занимала практика сосредоточения и в неоконфуцианстве, и в буддизме» (с. 298). Как считает Жерне, «сэйдза» является той формой, которую чаще всего использовали монахи при занятиях медитацией». В данном случае мы имеем дело с «типично неоконфуцианским сочетанием заимствования с неприятием» (с. 292, 298).
33. Об этих трех деятелях см. The Development of Neo-Confucian Thought, с. 236 и Кусумото «Содай дзюгаку», с. 286. Чжан приводит четвертое имя Лу Да-линя, хотя Кусумото упоминает два других имени. Также см. у Кусумото главу о братьях Чэн («Содай дзюгаку», с. 286—312), где приводится материал, имеющий отношение к нашему последующему изложению.

34. Цит. по «Содай дзюгаку», с. 301.

35. Хотя их обращение в Дзэн-буддизм состоялось, три основных последователя школы Чэн предпочитали хранить верность неоконфуцианским принципам своих учителей.

36. Он положил начало ортодоксальной традиции неоконфуцианства и дал описание четырех классических книг. См. A Source Book in Chinese Philosophy, с. 589.

37. The Development of Neo-Confucian Thought, с. 245. Специалисты по истории китайской философии расходятся в своей оценке Чжу Си.

38. Кусумото черпает информацию из буддийских источников; см. «Содай дзюгаку», с. 333.

39. Кусумото («Содай дзюгаку», с. 334ff) называет троих: Ху Ци-си (1086—1162), Лю Бай-шуня (1091—1149) и Лю Пин-шаня (1101—1147). О занятиях Чжу Си буддизмом см. Graf. Tao und Jen, с. 212. Генрих Хакманн также говорит о занятиях Чжу Си буддизмом и даосизмом, к которым его приобщили друзья отца — Ху Ци-си и Лю Пин-шань. «В частности, второй из них... полагал, что обрел у буддийских философов ценное дополнение к конфуцианству». (Hackmann, Heinrich. Chinesische Philosophie. München, 1927, с. 324—25).

40. См. цитаты из сочинений Чжу Си в работе Кусумото. «Содай дзюгаку», с. 340—41. Араки Кэнго также считает существование этой связи несомненным фактом; см. «Буккё то дзюкё», Киото, 1976, с. 194.

41. Араки («Буккё то дзюкё», с. 194—95) считает, что информация о переписке между Да-хуем и Чжу Си, о которой сообщается в предисловии к собранию речений Да-хуя, является легендой.

42. Такова точка зрения Кусумото. «Содай дзюгаку», с. 336.

43. Мнения по вопросу о продолжительности учебы Чжу Си у Ли Туна расходятся. Вин-цзит Чань (A Source Book in Chinese Philosophy, с. 558) считает, что это произошло в 1160 г. Карсун Чжан утверждает, что Чжу Си учился под руководством Ли Туна в течение десяти лет до самой смерти последнего в 1163 г. (The Development of Neo-Confucian Thought, с. 247). Хакманн также указывает 1163 г. в качестве даты смерти Ли Туна, и полагает, что Чжу Си мог начать учиться у него в 1151 г. (Hackmann, Chinesische Philosophie, с. 325).

44. Кусумото выделяет пять этапов в жизни Чжу Си. Его отношение к буддизму было особенно непримиримым в зрелые годы, в возрасте от 24 до 42 или 43 лет. В последующие годы он, вероятно, стал относиться к буддизму, особенно к Дзэн, более терпимо. В главе, посвященной Чжу Си, Кусумото стремится перечислить все дружественные контакты с Дзэн на протяжении жизни Чжу Си, особенно в старости («Содай дзюгаку», с. 349—56). Жерне приводит описание занятий Чжу Си сидячей медитацией и упоминает об одном тексте, в котором этот философ дает конкретные практические рекомендации (Gernet. «Technique de recueillement», с. 292—93). В то же время, Чжу Си предупреждал, что при замене неоконфуцианской позы *сэйдза* на дзэнскую *дзэдзэн* в конфуцианство легко могут проникнуть присущие буддизму квиетические тенденции (с. 294).

45. Цит. по The Development of Neo-Confucian Thought, с. 276—77.

46. О резких выступлениях Чжу Си против Да-хуя см. Араки. «Буккё то дзюкё», с. 194ff. 288.

47. Цит. по Chinese Philosophy II, с. 569—70. См. The Development of Neo-Confucian Thought, с. 277—78.

48. A Source Book in Chinese Philosophy, с. 572—73.
49. См. Chinese Philosophy II, с. 529.
50. Chinese Philosophy II, с. 568.
51. Chinese Philosophy II, с. 568.
52. О Лу Цзю-юане говорится во всех историях китайской философии (Chinese Philosophy II, с. 572—79). Карсун Чжан посвящает целую главу полемике Чжу Си с Лу Цзю-юанем (The Development of Neo-Confucian Thought, с. 285—307), то же самое делает и Джулия Цзин: Ching, Julia. To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang-ming. New York, 1976, с. 12—19. В главе, посвященной Лу Цзю-юаню, Кусумото подробно рассматривает его отношения с Дзэн («Содай дзюгаку», с. 399—458).
53. Олаф Граф пишет: «То, что Лу Цзю-юань уже в тринадцатилетнем возрасте пытался решить проблему реальности внешнего мира, и пришел к такому же выводу, что шестью веками позже — Кант, хотя и подходил к этому вопросу с иных позиций, стремился отыскать причины и дать прочное обоснование этой проблемы, представляет собой уникальное явление в истории философии» (Тао und Jen, с. 344). В случае обладавшего талантом интуиции Лу Цзю-юаня эта проблема решалась не при помощи разума, а, скорей, через интеллектуальное озарение.
54. См. Chinese Philosophy II, с. 500; см. выше прим. 28.
55. Фэн Ю-лань приводит слова Лу Цзю-юаня: «Вселенная является моим сознанием, а сознание является моей Вселенной». и «Вселенная никогда не отделялась и не ограничивалась от человека, это человек ограничивается и отделяется от Вселенной» (Chinese Philosophy II, с. 587, 585).
56. Цит. по The Development of Neo-Confucian Thought, с. 296—97.
57. The Development of Neo-Confucian Thought, с. 297—99; также см. статью Julia Ching. «The Goose Lake Monastery Debate (1175)»,— «Journal of Chinese Philosophy», 1 (1974), с. 161—78.
58. Chinese Philosophy II, с. 579.
59. The Development of Neo-Confucian Thought, с. 287. Вин-цзин Чань подчеркивает разницу между двумя философскими утверждениями Лу Цзю-юаня и спонтанным опытом дзэнских наставников: «Например, в его учении о сознании нет никакой глубокой дзэнской тайны. Он подчеркивал важность размышления, сомнения и суждения, а это не имеет ничего общего с Дзэн» (A Source Book in Chinese Philosophy, с. 577).
60. A Source Book in Chinese Philosophy, с. 573.
61. См. The Development of Neo-Confucian Thought, с. 301.
62. Так утверждает Кусумото, «Содай дзюгаку», с. 401—02, 423.
63. См. The Development of Neo-Confucian Thought, с. 301ff; ср. A Source Book in Chinese Philosophy, с. 577.
64. A Source Book in Chinese Philosophy, с. 575ff.
65. Например, Огю Сорай и Дадзай Сюндай; см. Dumoulin. Kamo Mabuchi: Ein Beitrag zur japanischen Religions- und Geistesgeschichte. Tokyo, 1943, с. 158—59.
66. По этому поводу см. фундаментальные исследования: D. Seckel. Buddhistische Kunst Ostasiens. Stuttgart, 1957, и D. Seckel. The Art of Buddhism. New York, 1963. Также см. K. Brasch. Zenga [Дзэнская живопись]. Tokyo, 1961, Yasuichi Awakawa. Zen Painting. Tokyo, 1970, O. Kümmel. Die Kunst Ostasiens. Berlin, 1921, Hoover, Thomas. Zen Culture. London, 1978.

67. Buddhistische Kunst Ostasiens, с. 228. В этой работе имеется великолепная глава о дзэнском искусстве. Зекель выделяет китайскую живопись сунского времени и японскую живопись периода Муромати как два наивысших всплеска Дзэн.

68. Hoover. Zen Culture, с. 116.

69. См. Awakawa. Zen Painting, рис. 1 и 2; См. с. 181 о художнике Ши Кэ.

70. Зекель посвятил этой картине специальное исследование: «Shakyamunis Rückkehr aus den Bergen: Zur Deutung des Gemäldes von Liang K'ai»,— AS, 19 (1865), с. 35—72. Приведенный отрывок цитируется им на с. 37.

71. Awakawa. Zen Painting, рис. 5 и 6.

72. Awakawa. Zen Painting, рис. 15. О художнике Чжи-вэне см. с. 174.

73. Awakawa. Zen Painting, рис. 14. «Когда этот мирянин попросил наставника открыть ему сокровенные тайны Дзэн, то в ответ услышал: „Облака в небе и вода в бутылки“,— после чего сразу постиг истину» (с. 61).

74. Awakawa. Zen Painting, рис. 17. Надпись (яп. сан) на картине сделана знаменитым дзэнским монахом И-шань И-нином (1247—1317) и гласит: «Под ногами глубоко и прозрачно» (с. 64).

75. Эта картина воспроизведена в книге Судзуки: Essays II, с. 224.

76. Essays II, рис. 2 после с. 225. О художнике по имени Индра (кит. Инь-то-ло, возможно он был родом из Центральной Азии), работы которого получили известность в период Юань, см. Awakawa. Zen Painting, с. 184.

77. Хань-шань был поэтом, и его часто изображают со свитком в руках. Его приятель Ши-дэ, помогавший при кухне в монастыре, изображается с метлой. См. Seckel. Buddhistische Kunst Ostasiens, с. 238, рис. 145. Также см. воспроизведение картин у Awakawa. Zen Painting, рис. 21, 95 и 96.

78. Пу-тай был исторической личностью; см. Seckel. Buddhistische Kunst Ostasiens, с. 238—39, рис. 144; Awakawa. Zen Painting, рис. 22 и 97.

79. Запад впервые познакомился с картинами о поисках быка через Д. Т. Судзуки (Essays in Zen Buddhism I, с. 249—336). Репродукции были подготовлены для издания дзэнским настоятелем храма Тэнрюдзи в Киото Сэки Сэйсэцу. Судзуки воспроизвел эти рисунки в их оригинальной форме в своем Manual of Zen Buddhism, с. 128ff. Эта серия картин известна и в Германии, прежде всего, благодаря книге Der Ochs und sein Hirte, впоследствии переведенной на английский: The Ox and His Herdsman. Tr. by Tsujimura Koichi & Hartmund Buchner. Tokyo, 1969. В этой книге содержатся объяснения наставника Дайдзокуцу Р. Оцу и японские рисунки пятнадцатого века. Та же серия воспроизведена в книге: Reps. Paul. Zen Flesh, Zen Bones: A Collection of Zen and Pre-Zen Writings, с. 165—87. (На самом деле на картинах изображен не бык, а буйвол, но на Западе эти картины ныне известны как «поиски быка»).

80. См. Dumoulin. Zen Enlightenment: Origins and Meaning, tr. by John C. Maraldo. New York, 1979, с. 155.

81. Shibayama Zenkei. A Flower Does Not Talk. Rutland, 1975, с. 152—203. В Manual of Zen Buddhism Судзуки приводит серию из десяти картин (с. 135—44) по китайскому изданию с предисловием 1585 г., в основу которого были положены рисунки Цин-цзюя и Цзу-дэ (см. Suzuki. «Preliminary», с. 127—29). Эта серия заканчивается кругом. Четыре рисунка включены в серию из шести, которая воспроизводится у Сибаяма. Он же приводит и краткую биографию Цзу-дэ (с. 167—68) и упоминает «Десять картин с белым быком» неизвестного автора (с. 157).

82. Suzuki. Manual of Zen Buddhism, с. 158—59.
83. Shibayama. A Flower Does not Talk. 170, 175, 181, 187, 193, 1997.
84. См. великолепную работу: H. Brinker. Die Zen-buddhistische Bildnismalerei in China und Japan von den Anfängen bis zum Ende des 16 Jahrhunderts: Eine Untersuchung zur Ikonographie, Typen und Entwicklungsgeschichte. Wiesbaden, 1973. Также см. раздел «Portrait Art in Zen Buddhism» в моей статье «The Person in Buddhism: Religious and Artistic Aspects», tr. by Jan Van Bragt— «Japanese Journal of Religious Studies», 11:2-3 (1984), с. 143—67. Хувер по поводу дзэнских портретов говорит, что «их следует отнести к самым прекрасным портретам в мировой живописи» (Zen Culture, с. 116).
85. См. Brinker. Zen-buddhistische Bildnismalerei, с. 65ff, 101ff.
86. Зекель пишет: «Приверженцы школы Чань (Дзэн), в которой придавалось огромное значение религиозным личностям, с особым усердием создавали портреты архатов, патриархов и священников, чтобы тем самым осуществлять контакты между наставником и учениками, а также сохранять традицию передачи от сознания к сознанию» (D. Seckel. The Art of Buddhism, с. 254; также см. Buddhistische Kunst Ostasiens, с. 239).
87. См. Brinker. Zen-buddhistische Bildnismalerei, с. 18.
88. Бринкер в четвертой части своего исследования обращает особое внимание на портреты китайских наставников У-чжунь Ши-фаня (с. 160—63) и Чжун-фэн Мин-бэня (с. 163—66). Также он дает объяснения к нескольким великолепным рисункам Сюй-тан Чжи-юя (рис. 46, 47; ср. отс. 26, 27).
89. См. Brinker. Zen-buddhistische Bildnismalerei, с. 117.
90. См. Brinker. Zen-buddhistische Bildnismalerei, рис. 46 (хранится в Мёсиндзи) и 47 (в Дайтокудзи). Краткая биография Сюй-тана приводится в Zen Dust, с. 206—07.
91. Т. 2000, т. 47; см. описание этого десятитомного сборника в Zen Dust, с. 361—62.
92. Цит. по См. Brinker. Zen-buddhistische Bildnismalerei, с. 160. Там же имеется краткая биография У-чжунь Ши-фаня. Бринкер дает подробное объяснение портрета этого наставника (рис. 99) и некоторых копий с этого портрета (рис. 100—03 на с. 160—63).
93. См. биографические подробности о Чжун-фэн Мин-бэне в кн.: Brinker. Zen-buddhistische Bildnismalerei, с. 163ff. Р.Ф. Сасаки приводит любопытное определение слова *коан* из бесед Чжун-фэна. Подобно тому, как публичное слушание дела в суде предполагает соблюдение соответствующих процедур, считает он, так и «коан не является отражением частного мнения отдельного человека, а представляет собой высший принцип..., который соответствует духовному источнику, совпадает с таинственным значением, уничтожает жизнь—смерть, и выходит за пределы страстей. Логикой понять его невозможно; передать его словами невозможно; объяснить его на письме невозможно; оценить при помощи разума невозможно... Так называемые достойные дзэнские наставники являются главными чиновниками судебной управы при монастырской общине, а их слова о передаче Дзэн и собрания их речений представляют собой записи наиболее важных дел... Слово *гун* или „общественный“ означает, что коан кладет конец личностному пониманию; слово *ань*, или „записи о делах“ означает, что им гарантируется согласование действий с Буддами и патриархами...». Текст завершается восхвалением коана как «факела мудрости, который освещает тьму

чувства и различия». Подробная цитата этого места из бесед Чжун-фэна (кит. Чжун-фэн хэшан гуанлу, яп. Тюхо осё короку) была впервые опубликована в статье Р.Ф. Сасаки «The History of the Koan in Rinzaï Zen» (см. гл. 12, прим. 36), а потом — в Zen Dust, с. 4—7.

94. Brinker. Zen-buddhistische Bildnismalerei, рис. 104—06.
95. Картины с изображениями архатов появились раньше, чем школа Дзэн. По мнению Зекеля (Buddhistische Kunst Ostasiens, с. 237; The Art of Buddhism, с. 250ff), в них присутствуют даосские элементы. Также см. Brinker. Zen-buddhistische Bildnismalerei, с. 61; Brasch. Zenga, с. 14—15. В дзэнском искусстве традиции изображения архатов соответствует мотив Бодхидхармы.
96. Buddhistische Kunst Ostasiens, с. 237.
97. Зекель пишет: «Манера изображения... ухватывает самую сущность духа личности и воссоздает глубоко впечатляющие картины внутренне освобожденного homo religiosus, нередко поднимаясь до почти гротескного уровня» (Buddhistische Kunst Ostasiens, с. 237). Также см. The Art of Buddhism, с. 248.
98. Hoover. Zen Culture, с. 132.
99. Buddhistische Kunst Ostasiens, с. 253—54. См. подробное объяснение этой картины в кн. Seckel. Einführung in die Kunst Ostasiens. München, 1960, с. 345ff.
100. Seckel. Einführung in die Kunst Ostasiens. München, 1960, с. 246, 248—49, 251.
101. Подробнее о нем см. Jan Yün-hua. «Tsung-mi: His Analysis of Ch'an Buddhism»,— TP, 58 (1972), с. 1—54; также см. A. Verdu. Dialectical Aspects in Buddhist Thought: Studies in Sino-Japanese Mahayana Idealism, с. 77—113.
102. Дао-юань. О взаимоотношениях Цзун-ми со школой Катаку см. гл. 9, прим. 20—22. Точная генеалогия линии Цзун-ми не известна. Жань Юнь-хуа не признает упоминавшуюся выше линию наследования, которую Янагида считает вполне вероятной. См. Jan Yün-hua. «Tsung-mi: His Analysis of Ch'an Buddhism», с. 9—10.
103. Т. 842, т. 17. Неизвестно, существует ли санскритский оригинал этого китайского текста. Эту сутру, имеющую большое значение для китайского буддизма, в Кэгон принес Цзун-ми. См. Jan Yün-hua. «Tsung-mi», с. 8. В указателе к «Трипитаке» эта сутра названа апокрифом. См. P. Demieville, H. Durt & A. Seidel. Taishō daizokū, Répertoire du Canon Bouddhique Sino-Japonais. Paris, 1978, с. 78.
104. Цит. по Jan Yün-hua. «Tsung-mi», с. 9. Там же приводится китайский текст, с которого сделан перевод. Два последних иероглифа присутствуют в названии сутры, которую и восхваляет Цзун-ми.
105. «Тримшика-виджняптиматра-карика». Комментарий Цзун-ми к этому сочинению не сохранился, см. Jan Yün-hua. «Tsung-mi», с. 13.
106. В двенадцати томах; см. выше, гл. 9, прим. 20.
107. Т. 1666, т. 32; имеются английские переводы: D. T. Suzuki. Asvaghosa on the Awakening of Faith. Chicago, 1900 и Yoshito S. Takeda. Asvaghosa: The Awakening of Faith. New York, 1967.
108. К такому выводу приходит в конце своего исследования Жань Юнь-хуа (Jan Yün-hua. «Tsung-mi», с. 36).
109. «Дзэнгэн сёдзэнсю тодзё» (кит. Чань-юань чжюяньцзи дусюй), Т. 2015, т. 48; имеется японский перевод этого трактата, сделанный Уи Хакудзю (Токио, 1943). Подробный анализ приводимых в этом сочинении терминов сделан в работе A. Verdu.

Dialectical Aspects in Buddhist Thought, с. 79—103. См. критический анализ в работе Jeffrey L. Broughton. Kuei-feng Tsung-mi: The Convergence of Ch'an and Scriptures (PhD diss.). Columbia University, 1975.

110. Верду также анализирует и «Гэннин-рон» (Dialectical Aspects, с. 103—06, также см. прим. 103 и 106 на с. 113). См. выше прим. 39 к гл. 10.

111. «Тюгоку дзэнсюси», с. 89.

112. «Тюгоку дзэнсюси». Янагида обращает внимание на его близость Цзун-ми.

113. Т. 2106, т. 48; Nj. 1489.

114. О произнесении имени (яп. *нэмбуцу*, кит. *нянь-фо*) Амида в школе Чистой Земли и приспособлении этой практики к Дзэн см. Zen Dust, с. 172—76.

115. На это часто обращает внимание Судзуки; см. например, вторую часть его рассуждений об использовании коанов в гл. 8 книги An Introduction to Zen Buddhism.

116. Т. 2078, т. 51. В заглавии впервые говорится о Дзэн как об «истинной школе». Впоследствии император южносунской династии Гао-цзун даровал этот титул школе Риндзай.

117. См. Chinese Philosophy II, с. 424.

118. Согласно его биографии в словаре Мотидзуки, «Буккё дайджитэн», т. 3, с. 2455—56. Лянь-чи Чжу-хун (яп. Рэнти Сюко), принял монашеские обеты от дзэнского наставника, усердно практиковал *нэмбуцу*, проповедовал соединение дзэнской медитации с произнесением имени Амидахи (в результате чего он большое внимание придавал учению Чистой Земли) и написал множество сочинений. В «Дзэнгаку дайджитэн» говорится, что он сочетал Дзэн с Амидаизмом (яп. *дзэндзё итти*), разбирался в конфуцианстве и способствовал распространению Дзэн (т. 1, с. 503). Как утверждает Чэнь, он был издателем «Цзы-чжи лу» (яп. *Дзитироку*), авторство которого японские источники также приписывают ему. Чэнь один раз называет его буддийским монахом (Ch'en. Buddhism in China, с. 437), после чего говорит о нем как об одном из самых выдающихся религиозных деятелей эпохи Мин (с. 443). В другой работе говорится, что Лянь-чи Чжу-хун был близким другом Хань-шань Дэ-цина (Y. H. Ku. History of Zen. Philadelphia, 1979). Поскольку последний был дзэнским наставником, можно и Чжу-хуна отнести к дзэнским монахам (с. 87). Подробное исследование жизни и идей Чжу-хуна см. в работе: Yü Chun-fang. The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis. New York, 1981.

119. Лу Куань-юй перевел комментарий Хань-шаня к «Алмазной сутре» и его «Откровенные беседы об Алмазной сутре» (Lu Kuan-yü. Ch'an and Zen Teaching, с. 146—220). Также см. Ch'en. Buddhism in China, с. 446—47; Ku. History of Zen, с. 87.

120. Так говорится о *санкёдзю* («диаграмма трех учений») в словаре Мотидзуки, «Буккё дайджитэн», т. 3, с. 1479.

121. Мотидзуки, «Буккё дайджитэн», т. 3, с. 1479.

122. Цит. по Jan Yün-hua, «Tsung-mi», с. 22.

123. Цзун-ми не только обладал глубокими знаниями о небуддийских религиях Китая, но и тянулся к ним. «По своей природе я склонен к сравнительным изысканиям», — говорил он о себе (Jan Yün-hua, «Tsung-mi», с. 35). Поэтому он свел конфуцианство и даосизм в единое синкретическое религиозное учение, которое изложил в «Трактате о происхождении человечества» (Гэннин-рон). Даже если Цзун-ми и считал, что конфуцианство и даосизм ничего не говорят о происхождении людей, прежде чем

перейти к изложению пяти стадий этой теории в рамках буддийского учения, в первой главе своего сочинения он все же рассматривает конфуцианство и даосизм. По мнению Верду, Цзун-ми освещает этапы буддийских идей «при помощи хорошо известного приема перехода от отрицания к отрицанию отрицания» (A. Verdu. Dialectical Aspects in Buddhist Thought, с. 103).

124. В последней главе своей книги «Буддизм в Китае», где рассматриваются причины упадка буддизма (с. 389—408) Чэнь вначале описывает моральный упадок и усиление светских тенденций в монастырской жизни. Зависимость от правящего режима привела к широкому распространению практики торговли монастырскими удостоверениями и должностями. Критический запал неоконфуцианской философии, и в первую очередь — резкие нападки величайшего философа того времени Чжу Си, нанесли буддизму тяжелый удар. К этому следует добавить признаки внутреннего ослабления, вызванного, прежде всего, синкретическими тенденциями, наподобие тех, о которых говорилось выше. Янагида («Тюгоку дзэнсюси», с. 104—05) рассматривает соответствующие политические обстоятельства при династиях Юань, Мин и Цин. К числу пагубных черт Дзэн, которые были перенесены из Китая в Японию, следует отнести не только синкретические тенденции, но также и пренебрежение буддийскими заповедями и монастырскими обычаями.

125. «Тюгоку дзэнсюси», с. 104ff.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

При рассмотрении периода, на котором мы закончили свое повествование, японские историки восхищаются буддийскими монахами, которые «отправлялись в империю Сун в поисках Дхармы» (яп. *гухо нюсо*). В этих двух аспектах — поисках Дхармы и путешествии в Сунскую империю — отчетливо присутствуют связи, которыми буддизм скрепил Японию и Китай. Японские буддийские монахи отправлялись в Китай, чтобы там обрести истинный путь Будды. Плавание по морю было сопряжено с трудностями, но это не мешало им стремиться к поставленной цели. В средние века путешествие в Китай было рискованным предприятием, для которого требовались мужество и выносливость. Нам не известно, сколько судов погибло от внезапных тайфунов, и сколько паломников нашли свой конец в морских глубинах. В дневнике тэндайского монаха Эннина приводятся душераздирающие подробности о тяготах морского путешествия и ситуациях на грани жизни и смерти, в которых он оказывался. Устремляясь на поиски Дхармы, эти монахи руководствовались религиозными целями.

Наряду с Буддой и монашеской общиной (санскр. *сангха*; яп. *со*) Дхарма входит в число «трех драгоценностей» (санскр. *триратна*; яп. *самбо*) и олицетворяет собой суть буддизма. Это не просто набор истин, но также мудрость и Путь, просветленное понимание. Когда японские монахи отправлялись в сунский Китай в поисках Дхармы, они, скорей всего, имели в виду Дзэн как воплощение процветавшего в Китае буддизма. Японцы обнаружили истинную Дхарму в образе жизни дзэнских наставников и в их строгих монастырских общинах, и поэтому с риском для жизни стремились на континент, чтобы навести мосты для проникновения Дзэн-буддизма к себе на родину. Дхарма сунской поры — китайский Дзэн — послужила основой для приобщения Японии к Дзэн.

Выражение *гухо нюсо* не только отражает важный этап в истории Дзэн, но и указывает на основные характеристики дзэнского пути к просветлению. Вместе с японскими буддийскими монахами, которые, руководствуясь желанием обрести Дхарму, отправлялись в сунский Китай, мы попадаем на родину Дзэн-буддизма, туда, где Дзэн достиг невиданного духовного и культурного подъема. Завершая этот том, мне хотелось бы высказать несколько личных замечаний по поводу значимости этого факта.

Давайте обратимся к истокам. Когда японские монахи отправлялись в Среднюю Империю (а это было для них паломничеством к истокам), их привлекали в китайском Дзэн не его культурные или художественные достижения, и даже не особый метод медитации, а прежде всего, то обстоятельство, что именно там они могли найти Дхарму. Поэтому и историю китайского Дзэн лучше всего рассматривать с этих позиций. Осознание того, что Китай обладает истинной Дхармой, многие века являлось животворным элементом в этой необычайно богатой и удивительно разнообразной истории. Китайские дзэн-буддисты считали себя непосредственными наследниками учения основателя — Шакьямуни, который,

согласно традиции, передал свое сознание Кашьяпе, первому индийскому патриарху Дзэн. В дзэнской системе ценностей индийские и китайские патриархи, равно как и их последователи, считаются наследниками Дхармы. В дзэнской традиции даже рядовые ученики, которые продолжали традицию и достигли просветления под руководством наставника, называются наследниками Дхармы.

Кроме того, важно помнить, что привнесение буддизма в Китай привело к появлению типично китайской (и при этом не уступающей индийской) формы буддизма, что ощущается во всех китайских школах. Особенно отчетливо эта особенность китайского буддизма проявилась в Дзэн: школе, наиболее успешно сумевшей приспособиться к китайской культуре. Уникальность китайского буддизма объясняется, с одной стороны, влиянием китайских идей, — прежде всего, даосской мудрости, а с другой стороны — влиянием индийской Махаяны. Исключительная религиозность Махаяны, нашедшая отражение в сутрах, включает в себя трансцендентность и сотериологию. Эти две основных характеристики отчетливо ощущаются и в Дзэн, в особенности в высших формах его проявления в Китае — в «Алтарной сутре Шестого патриарха» и в творческой активности наставников танского времени — прежде всего, в личности Линь-цзы. Эти ключевые фигуры китайского Дзэн черпали вдохновение в сутрах Махаяны. Благодаря им религиозное содержание сутр обрело китайскую окраску.

В буддийской традиции трансцендентность обычно выражается через отрицание. Это характерно и для раннего индийского, и для дальневосточного буддизма. В китайском Дзэн отношение к отрицанию принципиально иное, чем в индийском буддизме. Хотя *му*, которое звучит в дзэнских монастырях по всей Восточной Азии, перекликается с *не ти не ти* мудреца Яджнявалкья в Упанишадах и с пустотностью (*шуньята*) философов Среднего Пути, в Китае это слово всегда было наполнено конкретным содержанием опыта адепта, прилагающего предельные усилия избавиться от любых проявлений своего Я. В этом, несомненно, ощущается причастность традиции отрицания, поскольку ученики, придерживающиеся этого принципа, настаивают на погружении в «ничто» до полного растворения в нем. Дзэнский опыт лучше всего передавать исключительно в отрицательных терминах, например, в форме высшей мудрости (*парамарта*) в философии Мадхьямиков. Стихотворения, написанные по случаю просветления, и беседы в духе коанов в Дзэн часто обнаруживают лингвистическое сходство, и даже совпадают по содержанию с определениями Среднего Пути у Нагарджуны. Таким образом, весь ряд доводов, используемых в философии Мадхьямиков для определения трансцендентности, вполне может быть применен и к Дзэн. В своей практике, равно как и в образе жизни, последователи Дзэн стремятся к трансцендентному. В их непосредственном опыте трансцендентное представлено более отчетливо, чем в интеллектуальных построениях философии Махаяны. Впрочем, в подлинной Махаяне никогда не было недостатка и в постижении через личный опыт.

Последователи Дзэн направляются по пути паломника к достижению Абсолюта. Эквивалентом ранее упоминавшегося выражения *гухо* («стремление к Дхарме») является *гудо* («стремление к Пути»). Путь, следовать которому стремятся буддисты, — это Путь спасения Будды, который и ведет к окончательному освобождению. Китайские буддисты, которых наставники называли «ищущими Путь» (*дору*), ощущали себя обязанными придерживаться пути Будды. В жизни

дзэнского монастыря, как она сложилась с эпохи Тан, монастырская дисциплина сочеталась с внутренней свободой. В основном, благодаря наличию этого идеала свободы, Дзэн и приобрел известность на Западе. Вся серьезность дзэнского опыта теряется, когда эту свободу подменяют экстравагантностью, вычурностью или даже распушенностью. Последователи Дзэн непременно руководствуются религиозными устремлениями. Под чутким руководством учителя они стремятся жить в той свободе, которая присуща человеческим существам как это представлено в буддийском учении о спасении.

Сотериологический аспект китайского Дзэн в значительной степени объясняет причины притягательности Дзэн. Прекрасный пример жизни в дзэнском стиле являет собой Пан Юнь, буддист-мирянин танского времени.¹ О его детстве и юности мало что известно. Хотя он был человеком образованным, Пан не стал, по примеру отца, государственным чиновником. Он оставался в миру, женился, имел двоих детей — сына и дочь. Однако это не мешало ему проявлять религиозные и поэтические наклонности. Будучи знакомым с несколькими дзэнскими наставниками — в том числе и с двумя самыми выдающимися наставниками своего времени — Ши-тоу и Ма-цзу, он усердно занимался медитацией и достиг просветления. Под руководством Ма-цзу он испытал великое просветление, которое оказало на него неизгладимое впечатление. По этому случаю он сложил следующие строки:

Люди всех десяти сторон составляют единое собрание —
Каждый из них постигает принцип у-вэй.
Это подходящее место, чтобы выбрать Будду.
Сдав экзамен, я возвращаюсь с пустым сознанием.

Такие крупные знатоки Дзэн, как Рут Сасаки, Ирия Ёситака и Дана Фрезер, переводчики на английский речений Пана, предлагают следующий комментарий к этим стихам:

В буддизме у-вэй означает «необусловленное», а в даосизме — «недеяние», спонтанное, бесцельное действие, которое совершается в соответствии с Дао. Вероятно, в данном случае присутствуют оба значения.²

По мнению этих исследователей, Пан соприкасался с Необусловленным, с миром Абсолюта.

В дзэнской литературе Пан предстает как аналог Вималакирти — мирянин, достигший наивысшей стадии мудрости. Сообщается, что он отказался сменить свои белые мирские одеяния на черную монашескую рясу. На склоне лет, после того как он покинул дом и утратил все свое имущество, когда его судно затонуло в реке, он долго странствовал по стране, вместе с любимой дочерью Лин-чжао, которая зарабатывала на жизнь, плетя изделия из бамбука. Пан оставил более трехсот стихотворений, из которых сохранились лишь немногие. Кроме того, сохранилось много его бесед с последователями Дзэн, которые свидетельствуют о высоком уровне его просветления. В одной из хроник приводится впечатляющий рассказ о его смерти:

Мирянин Пан собирался умереть. Он обратился к Лин-чжао со словами: «Посмотри, высоко ли сейчас солнце и сообщи мне, когда настанет полдень».

Лин-чжао тотчас же ответила: «Солнце уже пребывает в зените и начинает опускаться». Когда мирянин Пан направился к двери, чтобы выглянуть наружу, Лин-чжао села в кресло отца и, почтительно сложив ладони, скончалась.

Мирянин Пан улынулся и сказал: «Моя дочь опередила меня». Он отложил свой уход из мира на семь дней.³

Далее в хронике приводятся его последние слова: «Все подобно теням и зху». Он попросил после смерти себя кремировать, а пепел рассеять над реками и озерами. Хроника завершается сообщением о том, как скорбели по нему монахи и миряне и объявили, что «приверженец Дзэн мирянин Пан был настоящим Вималакирти».

Люди, наподобие мирянина Пана, не попадают ни в одну из категорий; они просто являются частью сокровища Дзэн. Со многими похожими фигурами мы встретимся, когда будем рассматривать историю Дзэн в Японии.

Те последователи Дзэн, которые отправлялись в сунский Китай на поиски Дхармы, являются связующим звеном между японскими дзэнскими школами и китайскими. Связь между культурами и религиями этих двух стран, проявляющаяся в самых разных сферах, в случае Дзэн оказывается вообще неразделимой. В китайском Дзэн содержались все те элементы, которые получили дальнейшее развитие на японской почве и сохранились там, в то время как в Китае остались только документы и памятники, представляющие чисто исторический интерес. Японский Дзэн никогда не смог разорвать свои связи с Китаем. Уже в силу своей природы он покоится на китайском фундаменте. Даже и сейчас это китайское влияние на японский Дзэн ощущается не менее сильно, чем тогда, когда семена Дзэн были впервые принесены в Японию, чтобы дать всходы на новой почве.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Вероятно, собрание речений Пана (*Пан цзюйши юйлу*, яп. *Хо-кодзи гороку*) было составлено после его смерти (в августе 808 г.) его другом Юй Ди, губернатором Сяньяна, который с большой симпатией относился к Дзэн. Последние годы жизни Пан провел в окрестностях Сяньяна. Самый ранний из сохранившихся текстов этого сборника (в 3 тт.) относится к минскому периоду. На деревянных досках, с которых оно было отпечатано, стоит дата 1637 г., но в это издание не вошли триста стихотворений, приписываемых Пану. Минскому изданию соответствуют примерно три японских издания, также отпечатанные с ксилографических досок и датированные 1652, 1668 и ок. 1692 г. Текст сборника включен в издание «Дайнихон дзоку дзюкё» (Z. II, 25.1, с. 28—41). Английский перевод избранных текстов содержится в издании: *The Recorded Sayings of Layman P'ang: A Ninth-Century Classic*. New York, 1971. Перевод был подготовлен Рут Ф. Сасаки, Ирия Ёситака и Даной Р. Фрезер. В предисловии (с. 11—36) рассказывается о жизни Пана, а также о происхождении и изданиях этого сборника.

2. *The Recorded Sayings of Layman P'ang*, с. 27.

3. *The Recorded Sayings of Layman P'ang*, с. 75—76.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- AM — Asia Major.
AMG — Annales du musée Guimet, Paris.
AS — Asiatische Studien, Bern.
Bi-yān-lu I-III — W. Gundert. Bi-yān-lu: Meister Yuan-Wu's Niederschrift der Smaragdenen Felswand. Bd. 1—3. München, 1964—1973.
Ch'en. Buddhism in China — Kenneth K. S. Ch'en. Buddhism in China: A Historical Study. Princeton, 1964.
Chinese Philosophy II — Fung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy, vol. 2. Princeton, 1953.
EB — The Eastern Buddhist, Kyoto.
Entretiens de Lin-tsi — Entretiens de Lin-tsi, tr. par Paul Demiéville. Paris, 1972.
Essays I-III — D. T. Suzuki. Essays in Zen Buddhism, ed. by Ch. Humphreys. Vols. 1—3. London, 1970.
JA — Journal Asiatique, Paris.
JAOS — Journal of American Oriental Society.
MN — Monumenta Nipponica, Tokyo.
MS — Monumenta Serica, St. Augustin.
Nj. — A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Canon of the Buddhists in China and Japan, by Nanjō Bunyū. Oxford, 1883; repr. Tokyo, 1929.
NOAG — Nachrichten der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.
Record of Lin-chi — The Recorded Sayings of Ch'an Master Lin-chi Hui-chao of Chen Prefecture. Tr. by Ruth Fuller Sasaki. Kyoto, 1975.
S — Saeculum: Jahrbuch für Universalgeschichte, Freiburg im Breisgau & München.
SPSR — The Social and Political Science Review.
The Development of Chinese Zen — H. Dumoulin. The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch, in the Light of the Mumonkan. Translated and annotated by Ruth Fuller Sasaki. New York, 1953.
TP — Toung Pao, Leiden.
Yampolsky — Philip Yampolsky. The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch: The Text of the Tun-huang Manuscript with Translation, Introduction and Notes. New York, 1967.
Zen Dust — Isshū Miura & Ruth Fuller Sasaki. Zen Dust: The History of the Kōan and Kōan Study in Rinzai Zen. New York, 1966.
ZMR — Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Münster.
Дз. — Дайнихон дзокудзюкэ. Т. 1—75. Киото, 1905—12.
ДзБ — Дзэн бунка (Дзэнская культура), Киото.
Дзоку косодэн — «Продолжение жизнеописаний достойных монахов». Т. 2060, т. 50; Nj. 1493.

- Дзэнгаку дайджитэн — Дзэнгаку дайджитэн (Дзэнская энциклопедия), изд. Университета Комадзава. Т. 1—3. Токио, 1978.
Дзэнгаку дзитэн — Дзэнгаку дзитэн (Словарь Дзэн), изд. Дзимбо Нётэн и Иноуэ дзисаку. Киото, 1944.
Дзэнсюси I-III — Уи Хакудзю. Дзэнсюси кэнкю (Исследование по истории Дзэн). Т. 1—3. Токио, 1939—43.
Косодэн — «Жизнеописания достойных монахов» (Гао сэн чжуань).— Т. 2059, т. 50, Nj. 1490.
Мотидзуки, «Буккё дайджитэн» — Мотидзуки Синко, «Буккё дайджитэн» (Энциклопедия буддизма). Т. 1—10. Токио, 1932—36.
Мумонкан — Mumonkan: Die Schranke ohne Tor. Meister Wu-men's Sammlung der achtundvierzig Koan, с предисловием и комментарием Mainz, 1975. Английские цитаты в тексте основываются на переводе в кн.: Shibayama Zenkei. Zen Comments on the Mumonkan. New York, 1974.
Риндзай-року — Риндзай-року (Беседы Линь-ци), с предисловием и комментариями Янагида Сэйдзан. В «Бутэн кодза» (Лекции по буддизму), т. 30. Токио, 1972.
Сёки — Янагида Сэйдзан. Сёки дзэнсю сисо-но кэнкю (Исследование по ранней истории школы Дзэн). Киото, 1967.
СК — Сюкё кэнкю (Изучение религии), Токио.
Содай дзюгаку — Кусумото Бунью. Содай дзюгаку-но дзэнсисо кэнкю (Исследование дзэнских идей в конфуцианстве при династии Сун). Нагоя, 1980.
Т. — Тайсё синсю дайджюкё (Китайская Трипитака), изд. Дз. Такакусу, К. Ватанабэ, Г. Оно и др. Т. 1—85 Токио, 1922—1933. Ссылки на Трипитаку сопровождаются номером цитируемого сочинения в каталоге и номером тома, в котором оно находится.
Тюоку дзэнсюси — Янагида Сэйдзан. Тюоку дзэнсюси (История школы Дзэн в Китае). — т. 3 в «Дзэн-но рэкиси» (Истории Дзэе), изданной Д. Т. Судзуки и К. Ниситани. Токио, 1974, с. 1—108.
Эно кэнкю — Эно кэнкю (Исследование о Хуй-нэне), изд. Ассоциации по изучению Дзэн при Университете Комадзава. Токио, 1978.

СОДЕРЖАНИЕ

Лингвистические принципы	3
Введение	5
Методы научного подхода и их ограниченность	5
Позиция Д. Т. Судзуки	7
Азиатский и западный способы познания мира	9
Примечания	12
Часть I. ИСТОКИ И КОРНИ ДЗЭН В ИНДИИ	
Глава 1. Шакьямуни, просветленный	13
Личность Будды	13
Великий жизненный опыт	16
Передача опыта просветления	18
Шакьямуни в глазах Дзэн-буддистов	21
Примечания	22
Глава 2. Элементы йоги в буддизме	24
Практика медитации в индийском буддизме	26
Нирвана: конечная цель буддийского пути	30
Корни Дзэн в йоге	32
Примечания	34
Глава 3. Основы Махаяны	39
Истоки Махаяны	39
Идеал бодхисаттвы	41
Буддология	45
История буддизма Махаяны	46
Примечания	49
Глава 4. Махаянистские сутры и Дзэн	53
Духовный и интеллектуальный контекст Дзэн	53
«Праджняпарамита» — сутры совершенной мудрости	53

Аватамсака (хуаянь) — учение о всеобщности	58
Вималакирти: ответ молчанием	62
Психологические перспективы: Ланкаватара-сутра	64
Примечания	68

ЧАСТЬ II. ПОЯВЛЕНИЕ И РАСЦВЕТ ДЗЭН В КИТАЕ

Глава 5. Созревание китайского буддизма	53
Понимание Дзэн в исторической перспективе	73
Восприятие буддизма в Китае	74
Кумараджива и школа «Срединного Пути»	79
Сэн-Чжао	81
Дао-Шэн	84
Примечания	88
Глава 6. Ранний период	95
Бодхидхарма: история и легенда	95
Образ Бодхидхармы в истории Дзэн	101
Хуй-Кэ и Сэн-Цань	106
Дао-Синь и Хун-Жэнь	110
Примечания	114
Глава 7. Раскол между Южной и Северной школами	120
«Внезапность» Южной школы и «постепенность» Северной школы	120
Северная школа	121
Претензии Южной школы	124
Школа «Бычьей Головы»	128
Примечания	131
Глава 8. Сутра Шестого Патриарха	136
Дуньхуанский текст и его источники	137
Биография Хуй-Нэна	142

Внезапное просветление как постижение своей природы	150
Учение Махаяны о не-сознании и природе Будды	155
Примечания	160
Глава 9. Школа Дзэн после Хуй-Нэна	169
Истоки «Патриаршьего Дзэн»	173
Школы и направления	173
Два основных направления китайского Дзэн	175
Странные слова и необычайные деяния	180
Жизнь в монастырях	184
Примечания	187
Глава 10. Линь-Цзи	193
Предшественники традиции	193
Из жизни Линь-Цзи	194
Основные темы в «Риндзай-Року»	203
Поиски человека	204
Истинный человек без ранга	205
Характеристики «истинного человека»	208
Ученики Дао	212
Линь-Цзи и его школа	217
Примечания	218
Глава 11. Основные характеристики «Пяти Домов»	226
Гонения на буддизм	226
«Пять Домов»	228
Гуйян: опыт в действии	230
Линь-Цзи: троичная и четверичная формулы	234
Цаодун: «Пять рангов»	238
Юнь-Мэнь: «Преграды из одного слова»	246
Фаянь: Взаимопроникновение свойств	250
Примечания	253

Глава 12. Эпоха Сун — время зрелости	260
Дзэн и дух времени	260
Практика коанов и сборники коанов	262
Особенности метода коанов	270
Два основных направления Дзэн	274
Примечания	280
Глава 13. Изменения в культуре и обществе	284
«Пять гор» и «Десять храмов»	284
Дзэн-буддизм и неоконфуцианство	285
Дзэнское искусство	296
Синкретические тенденции и упадок Дзэн	311
Примечания	316
Заключение	326
Примечания	329
Список сокращений	330

Г. Дюмулен

История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. ТОО «ОРИС»
* ТОО «ЯНА-ПРИНТ», СПб, 1994 г. 336 стр.

ISBN 5-88436-026-6

Данная книга крупнейшего специалиста по истории Дзэн-буддизма является первым томом фундаментального исследования, и посвящена истории, философии и религиозным концепциям Дзэн. Начиная с рассмотрения идей разных школ Махаяны в Индии, к которым восходит корнями учение Дзэн. Т. Дюмулен показывает, как под влиянием даосских идей в Китае Дзэн выкристаллизовался в независимую и необычайно оригинальную школу буддизма.

Подробно рассматривается жизнь и учение таких выдающихся дзэнских наставников, как Хуй-нэн, Линь-цзи, Ма-цзу и др.

Особое внимание уделяется влиянию Дзэн на различные виды китайского искусства и культуры в целом.

Написанная доступным языком, книга может быть использована философами, религиоведами, историками, а также представит интерес для всех, интересующихся проблемами культуры стран Востока.

**Генрих Дюмулен
ИСТОРИЯ ДЗЭН-БУДДИЗМА.
ИНДИЯ И КИТАЙ.**

Корректор Темлякова Е. П.

Лицензия ПР № 070331 от 27.01.1992 г.

Подписано в печать 27.05.94 г. Формат бумаги 84×108¹/₃₂.
Гарнитура Гельветика. Печать офсетная. Усл. печ. л. 10,5.
Тираж 30 000 экз. Заказ № 655.

ТОО «ОРИС», Санкт-Петербург,
Московский пр., 102,
совместно с

ТОО «ЯНА-ПРИНТ», 190000, Санкт-Петербург,
Конногвардейский бульвар, 4

Типография им. Володарского Лениздата,
191023, Санкт-Петербург, Фонтанка, 57.





ОРИС
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
1994