

Генрих Дюмулен

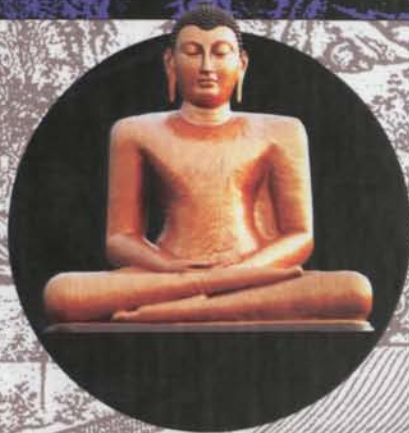
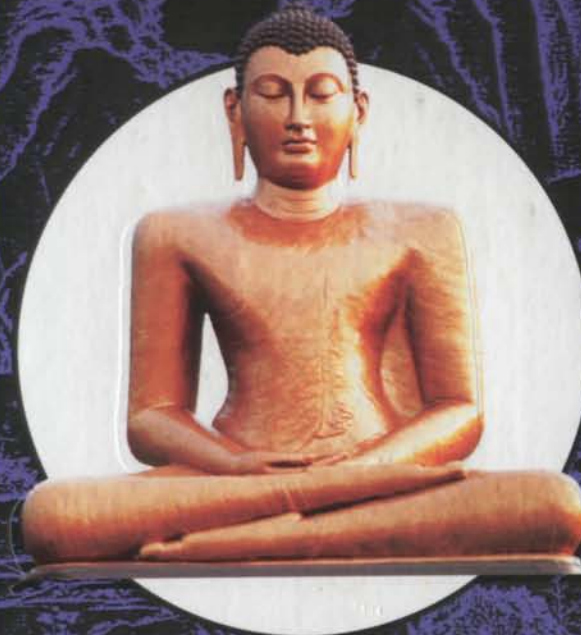
ИСТОРИЯ ДЗЭН-БУДДИЗМА

Генрих Дюмулен — профессор философии и истории религии Токийского университета, автор многочисленных монографий и статей, более тридцати лет изучавший в Японии восточную культуру, религию, в том числе дзэн-буддизм.

В книге исследуется история возникновения дзэн-буддизма, традиций медитации, затрагиваются аспекты раннего буддизма. Автор прослеживает развитие, совершенствование и особенности китайского, японского, американского, европейского дзэн-буддизма. Вы познакомитесь с основами концепции «Четырех Благородных Истин» и «Восьмеричного Пути», сутью и различиями семейных традиций «Пяти Домов» и другими медитативными практиками и направлениями дзэн-буддизма. Узнаете о религиозных и философских учениях Сэн-чжао, Дао-шэня, Бодхидхармы, Дао-синя и других буддийских и дзэнских наставников и патриархов.

Генрих Дюмулен

ИСТОРИЯ
ДЗЭН-БУДДИЗМА



ISBN 5-9524-0208-9



9 785952 402089

ЦЕНТРОЛИГРАФ

Г. Дюмулен



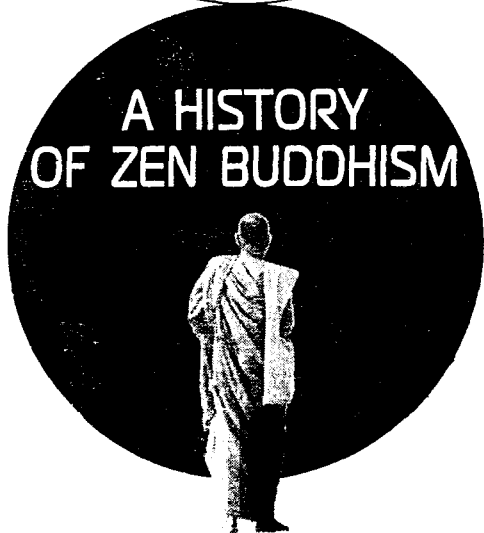
ИСТОРИЯ
ДЗЭН-БУДДИЗМА



Генрих Дюмулен

ИСТОРИЯ
ДЗЭН-БУДДИЗМА

Heinrich Dumoulin



Генрих Дюмулен



ИСТОРИЯ
ДЗЭН-БУДДИЗМА



Москва
ЦЕНТРОЛИГРАФ
2003

ББК 86.35

Д96

Охраняется Законом РФ об авторском праве.
Воспроизведение всей книги или любой ее части
воспрещается без письменного разрешения издателя.
Любые попытки нарушения закона
будут преследоваться в судебном порядке.

Оформление художника И.А. Озерова

Дюмулен Генрих
Д96 История дзэн-буддизма. / Пер. с англ. Ю.В. Бон-
дарева. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. — 317 с.

ISBN 5-9524-0208-9

В книге профессора философии и истории религии Токийского университета анализируются условия возникновения и основные традиции дзэн-буддизма. Подробно рассказано о распространении и методологическом развитии дзэна в Японии, Америке и Европе, о религиозных и философских учениях, а также медитативных практиках буддийских и дзэнских наставников и патриархов.

ББК 86.35

ISBN 5-9524-0208-9

© Перевод,
ЗАО «Центрполиграф», 2003
© Художественное оформление,
ЗАО «Центрполиграф», 2003

ПРЕДИСЛОВИЕ

С момента первой публикации этой книги на Западе интерес к дзэн-буддизму значительно вырос. Несмотря на то что считалось необходимым предварить текст пояснениями, доступными пониманию западного читателя, в то время общее представление о дзэн уже сложилось. Впрочем, мнение представителей Западного полушария об этом учении зачастую неадекватно, поверхностно, а то и вовсе искажено до неузнаваемости. На волне популярности, которой дзэн-буддизм пользовался в Соединенных Штатах, возникли такие течения, как «битниковский дзэн» и «обывательский дзэн», являвшиеся жалкой карикатурой на аутентичное учение и не имевшие ничего общего с его истинным содержанием. Французский ученый, долгие годы проживавший в Азии, однажды заявил: «Следует различать буддизм в Азии и буддизм для европейцев». Эти слова наиболее точно отражают существующее положение дел, как для буддизма в целом, так и для дзэн-буддизма в частности. «Азиатский» дзэн может быть понят лишь в контексте его исторического развития: зарождения в Китае предположительно в VI столетии после Р. Х.; тысячелетней традиции медитации, на которой он основан; и пути длиной в тринадцать столетий, в течение которых традиция распространилась в Японии, где достигла своего полного и окончательного

развития. Таким образом, для получения достоверных и аутентичных знаний о дзэн-буддизме следует обратиться к его истории.

Хочется выразить глубокую признательность моим японским друзьям, которые вскоре после того, как в 1936 году я прибыл в Страну восходящего солнца для учебы в аспирантуре Токийского императорского университета, познакомили меня с дзэн-буддизмом. Благодаря их участию я заинтересовался историей дзэн, и этот интерес не покидает меня и поныне. В компании двух сокурсников — последователей дзэн — я побывал во многих дзэнских монастырях в Токио и его окрестностях. Они же познакомили меня с известнейшим собранием коанов — «Мумонкан». Этот сборник отражает историческое развитие учения на протяжении пяти веков его становления в Китае. На основе сборника была составлена и впервые опубликована на немецком языке краткая история китайского дзэн-буддизма [чань].

Позднее г-жа Руфь Фуллер Сасаки перевела ее на английский язык.

Во время нашей первой встречи госпожа Сасаки предложила мне написать полную версию истории дзэн-буддизма. Это предложение было со смехом отвергнуто мной. Однако оно зародило во мне мысль о попытке серьезного исторического исследования и подтолкнуло к проведению научных изысканий в нескольких направлениях. В конце концов я нашел время для обобщения проделанной работы. При любой возможности я старался восполнять пробелы в своих записях и последовательно в хронологическом порядке выстраивал новые факты. Было бы наивным рассчитывать на то, что все тайны истории раскроются в одночасье, ибо многие аспекты китайского дзэн и поныне являются благодатной почвой для будущих исследований. Так, личность Бодхидхармы, равно как и истоки учения чань, до сих пор вызывает некоторые сомнения. Задолго до появления учения дзэн

произошло слияние буддийских и даосских элементов. Впрочем, вряд ли возможно точно определить пропорциональную составляющую даосизма в дзэн-буддизме, равно как и идентифицировать характер этого влияния. Будем надеяться на то, что будущие исследователи традиции существенно обогатят наше знание истории дзэн.

В этой книге предпринята попытка исторического исследования дзэн-буддизма на основе материалов, доступных к моменту ее написания. Ее публикация на немецком языке получила признание известных специалистов в этой области, а историческая достоверность текстов подтверждена ведущими буддийскими учеными. В названии американского варианта — «История дзэн-буддизма» — особо подчеркивается историчность этой публикации.

Тем не менее учение дзэн представляет не только исторический интерес, ибо оно актуально и в наши дни. Именно такой позиции я придерживался в ходе своих изысканий. В то же время я убежден в неизменной духовности самого исторического процесса. В предисловии к немецкому изданию я выразил это следующими словами: «Вероятно, ничто так не помогает проникновению в суть вещей, как изучение их исторического развития. Несмотря на то что результаты исторического поиска носят априорно неопределенный характер, порой загадочный и замысловатый, сложные хитросплетения и взаимосвязи истории поучительны и многое объясняют... Историческая наука раскрывает тайны и помогает проникнуть в суть вещей. В процессе исследования мы имеем дело с фактами как таковыми, но в то же время пытаемся постичь их смысл. При написании этой книги автор руководствовался желанием познакомить читателей с учением дзэн как можно полнее и, проливая свет на его историю, подчеркнуть его непреходящую ценность и актуальность».

Генрих Дюмулен

Глава 1

МИСТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РАННЕГО БУДДИЗМА И ХИНАЯНЫ

Буддизм и мистицизм

В XIX столетии, когда западный мир впервые познакомился с буддизмом, европейские ученые-рационалисты решили, что учение свободно от обычных религиозных догм и концепций, таких, как Бог и богооткровение, небеса и ад, душа и бессмертие. Однако дальнейшие исследования убедили западных философов в ошибочности такой позиции. Выяснилось, что «иррациональные» элементы религии — чудеса, культ поклонения святым и их мошам — присущи не только более поздней Малой Колеснице (Махаяне), но свойственны каноническим буддийским текстам, проповедующим возвышение над материальным миром. Содержавшиеся в сутрах свидетельства о жизни и подвижничестве Шакьямуни: его обращения к ученикам, его проникновенная медитация, его высказывания и поступки — все говорило о глубокой религиозности этого человека, который, осознавая величие своего предназначения, указал новый путь постижения конечного знания и освобождения. Таким образом, буддизм никак не вписывался в рамки религии чистого рационализма.

Впрочем, христианские схоластики, под напором неопровержимых доказательств, также были вынуждены признать религиозный характер буддизма. Вплоть до этого

времени под «религией» подразумевалась трансцендентная взаимосвязь между человеком и персонифицированным Богом или Божественной Сущностью. Буддизм значительно расширил рамки представлений, связанных с религиозной жизнью как таковой. В наше время большинство ученых признают его религиозную сущность и в силу его исторической значимости и актуальности ставят в один ряд с другими мировыми религиями. Характерной особенностью учения является его изначальная направленность на спасение всего человечества.

В то же время значительно расширилось представление о мистической составляющей учения. Коль скоро концепция мистицизма была сформирована христианскими богословами, призывавшими к непосредственному общению с персонифицированным Богом и игнорировавшими мистический характер других верований, возникла необходимость провести черту между концепцией сверхъестественного мистицизма божественной благодати и понятием естественного мистицизма. Следует признать, что новое представление не ответило на некоторые вопросы, но породило множество новых. Поэтому остановимся лишь на общих моментах и условно обозначим мистицизм как попытку человека возвыситься до сверхсознательного и сверхчувственного состояния. Исходя из этой предпосылки возникает необходимость осуществления своего рода взаимоотношений с Абсолютом в процессе непосредственного мистического опыта. Момент осуществления контакта с Абсолютом характеризуется тремя неперенными условиями, а именно: возвышением личности над миром чувственного восприятия, преодолением барьеров физического существования и достижением уровня Абсолюта. В зависимости от обстоятельств проявление этих трех элементов может быть разным, но ни один из них невозможно проигнорировать полностью. Следовательно, мистическую сферу следует дифференцировать по характеру ее проявления,

будь то колдовство, магия или умозрительная метафизика. С момента установления контакта с Абсолютом мистический опыт, «средства спасения» и буддизм — особенно его мистическую составляющую — следует рассматривать как проявление религиозной жизни. Будда и его последователи рассматривали мистическое озарение («просветление») как «инструмент спасения», с помощью которого они достигали «другого берега».

Мистический элемент — неотъемлемая часть буддийского учения, многоплановость религиозных проявлений которого нередко удивляла как ученых, так и обывателей. Вряд ли найдется хотя бы один религиозный мотив или аспект, которые не затрагивались теми или иными школами на протяжении многовековой истории буддизма. При этом крайне сложно найти связующее звено, общее для всех противоречивых форм религиозного служения. И все же, несмотря на отсутствие общего знаменателя, буддизм является целостным учением. Своеобразие этой религии нигде не проявляется так отчетливо, как в мистическом аспекте учения. Многообразные формы учения — строгий нравственный кодекс первых монашеских сообществ, смелые метафизические построения «великой колесницы», молитвенное поклонение верующих в Амиду¹, магические ритуалы Шингон и Тэндай — в той или иной степени практикуются всеми последователями Будды.

Шакьямуни, Просветленный

Изучение буддийских первоисточников не дает ясной картины того, где кончается истинное жизнеописание Будды и начинается мифотворчество². Тем не менее большинство буддологов признают наличие элементов исторической достоверности как в палийском каноне, так и в санскритских манускриптах, так как освещение

основных событий жизни Гаутамы в них совпадет. Все записи свидетельствуют о том, что поворотным моментом подвижничества Шакьямуни был мистический опыт. В ранних сутрах повествуется о том, что царевич из рода Шакьев по имени Сиддхартха выбрал жизнь отшельника и скитальца, чтобы познать смысл страдания, стать мудрецом («муни») и просветленным («будда») и указать путь к спасению через постижение конечного знания. Все источники сходятся в том, что, прежде чем встать на путь освобождающей медитации, Шакьямуни вел жизнь полную лишений, подчеркивая то обстоятельство, что буддийская медитация принципиально отличается от йоговской практики самоограничения. Прославленный брахман, к которому обратился Шакьямуни, посоветовал ему пройти сквозь суровые и опасные испытания, в ходе которых царевич бесстрашно довел себя до крайней степени истощения. Однако крайний аскетизм не принес ему вожеленного освобождения. Цель была достигнута после того, как Гаутама перестал ограничивать себя в пище и встал на путь медитации, что отвратило от него пять попутчиков-аскетов. Шакьямуни садится в тени священного дерева и, предавшись глубокой медитации, возвышается над чувственным миром.

Когда борьба с чувствами кончилась, душа царевича заблестала, он просветлел и стал Буддой. Согласно «Махасакка-сутте» Будда немедленно отправился в Бенарес, где «запустил колесо доктрины», завоевав признание сразу же после «пробуждения». Затем Просветленный встретил пять покинувших его аскетов-отшельников, которые подняли его на смех. Невзирая на это, Шакьямуни обратился к ним в свою веру, заявив: «Достигший совершенства является величайшим святым Буддой». С тех пор как это слово слетело с его губ, оно стало священным именем основателя новой религии и спасителя человечества. Во время первой проповеди в Бенаресе Будда провозгласил доктрины «Четырех Благородных Истин» и «Срединного

Пути», которым следует идти к просветлению, избегая двух крайностей — сурового аскетизма и потворства собственным желаниям. Можно предположить, что именно эти доктрины составили сущность просветления Шакьямуни.

В легендах он наделен сверхъестественными способностями. В них говорится о том, что Возвышенный способен проникать сквозь материальные предметы и читать мысли, а сила Его духа способна исцелять болезни. Он общается со сверхъестественными сущностями и может звать к своим прошлым инкарнациям. Воображение древних индусов возвело Будду на уровень сверхчеловека. Чудотворные силы превратили его в «величайшего из йогинов». Во всех легендах отчетливо прослеживается мистический элемент. Бодхисаттва, находящийся в «состоянии созерцательного сознания», входит в тело своей матери, где, приняв позу лотоса, начинает медитировать. Именно таким он представляется своей матери Майе, которая сама входит в состояние сверхсознания. В юности царевич в компании друзей отправился в сельскую местность, где, присев под розовый куст, погрузился в глубокую медитацию и достиг низшего из четырех состояний сосредоточения (*пали* — джъяна; *санскр.* — дхьяна). Юноша, окруженный «ореолом созерцания», вызвал всеобщее восхищение. Существует немало свидетельств тому, что, перед тем как достичь состояния будды, Шакьямуни занимался йогическими упражнениями. Фактически он жил и умер мистиком.

Сутра повествует о том, как Просветленный, находившийся в преклонном возрасте, сознательно отложил свой смертный час, но затем позволил силам природы одержать над собой верх и добровольно ушел из земной жизни. На смертном одре Учитель обращается к своим ученикам с последним напутствием. В лесу на окраине Кустинагары тело Шакьямуни умирает, а его дух пребывает в созерцании. Он проходит четыре этапа сосредоточения, затем ис-

пытывает пять экстатических состояний и вновь возвращается в первую дхьяну. Далее его душа входит в совершенную нирвану (*пали* — париниббана)³.

Мистические элементы, равно как и сверхъестественные способности, которыми наделяют Будду легенды, усложняют понимание характера царевича Шакьямуни как человека. Несмотря на то что палийский канон в целом отражает историческую реальность, дух мистицизма окутывает тайной саму личность. Задача реконструкции раннего буддизма усложняется тем обстоятельством, что никто с полной уверенностью не способен восстановить истинный ход событий, происшедших при жизни Гаутамы. Но одно можно утверждать категорически: Будда стал непререкаемым религиозным авторитетом и наиболее совершенным Просветленным, который в процессе мистического опыта обрел высшее и непреходящее знание. Решительным подтверждением такого положения дел служит истовое признание в вере его ученика Шарипутры, которое получило название «львиного рыка»: «Такова, Господи, вера моя в Возвышенного, и равного ей никогда не было и никогда не будет. И ныне нет ни одного аскета или брамина, который бы превзошел мудростью и величием Его, Просветленного». Некоторые публицисты очень точно определили личность царевича из рода Шакьев как величайшего созерцателя, который вошел в нирвану.

Медитативная практика Хиняны

Долгое время усилия ученых-буддологов были направлены на определение истоков буддийского учения, и, несмотря на то что они добились несомненных результатов, главная цель не была ими достигнута. Критический анализ палийского канона и традиционных санскритских текстов не дает полной картины жизни и

учения Будды в период, предшествовавший его канонизации. Принято считать, что суть примитивного буддизма состоит в концепциях «Четырех Благородных Истин» и «Восьмеричного Пути». Не вызывает сомнения и то, что элементы йогической практики были неотъемлемой частью раннебуддийского религиозного служения. Уже на первых этапах становления буддизма «Четыре Благородные Истины» служили объектом медитации. В действительности буддийская практика отличается от йогической тем, что буддисты, оставаясь приверженцами «Срединного Пути», отрицают необходимость сурового аскетизма и мученичества.

В сутрах палийского канона рассматривается множество этапов мистического опыта и экстатических состояний, которые достигаются в процессе упорных и постоянных тренировок. При всех встречающихся повторах и частичных совпадениях, которые несколько затрудняют исследование этого материала, он был изучен и обобщен. Хайлер предлагает поразительную, логически завершенную общую картину, в центр которой помещает четыре уровня дхьяны и вокруг группирует остальные элементы бытия. Для непредвзятого исследователя буддийской литературы все еще остается масса вопросов и противоречий, которые требуют разрешения. Например, незадолго до своей земной кончины Будда, согласно «Махапариниббана-сутте», объяснил своим ученикам сущность просветления как последовательность из тридцати семи этапов. Эти сведения вряд ли способствуют системному осмыслению мистической доктрины буддизма. Ниже я ограничусь кратким обзором структурных элементов и моделей, которые имеют прямое отношение к нашему исследованию.

«Восьмеричный Путь» к спасению приводит к конечной цели созерцания (самадхи). Таким образом, для ее достижения необходимо пройти первые семь этапов, которые рассматриваются как подготовительные. Соглас-

но другим раннебуддийским сутрам, путь к спасению начинается с соблюдения нравственных заповедей (шила), затем приводит к пристальному сосредоточению (самадхи), в процессе которого обретается спасительное знание (панья), неразрывно связанное с освобождением (вимутти). Эта четверичная формула, которая встречается во многих первоисточниках и восемь раз повторяется в «Махапариниббана-сутте», является краеугольным камнем мистической доктрины спасения в буддизме Хинаяны. Несмотря на то что созерцание (медитация) является всего лишь средством, ему придается первостепенное значение. Соблюдение норм морали способствует сосредоточению, ибо помогает обретать спасительные знания. Помимо известных «Пяти Заветов», моральный кодекс буддиста Хинаяны подразумевал обет безбрачия (брахмачарья), обуздание чувств, бодрствование духа и самоконтроль как непрменные условия для сосредоточения. В одном из предлагаемых палийским каноном способов медитации, именуемом созерцанием на «Четырех Неизмеримых» (аппаманя), «Четырьмя Обителями Брахмы» (брахмавихара) или «Четырьмя Пробуждениями» (бхавана), наблюдается тесная взаимосвязь с моральными принципами. Выполняя эти упражнения, монах значительно продвигается в четырех направлениях, ведущих к добросердечию (метта), способности к состраданию (каруна), сочувствию (мудита) и невозмутимости (упекха). Таким образом, «он позволяет переполняющей его сердце силе доброжелательности (сострадания, сочувствия, невозмутимости) распространяться по всему миру». В процессе выполнения этой техники, на необходимость которой ссылается и «Йога-сутра», обретаются добродетели доброжелательности, сострадания, сочувствия и самообладания.

Хайлер подчеркивает, что «сосредоточение является чисто духовной деятельностью, а поза сидя представляет собой лишь вспомогательный фактор. И все же в буд-

дизме высшие уровни медитации и экстатического состояния неотделимы от позы со скрещенными ногами. Поиски ее истоков приводят нас в далекое прошлое, к статуэтке из раскопок в Мохенджо-Даро, изображающей медитирующее божество. В Упанишадах и сутрах Хинаяны рассказывается об аскетах и учениках Будды, которые сидели в медитации в тени деревьев, наслаждаясь прохладой, достигая единения с Брахманом, постигая тщету и убожество всего мирского и предвкушая блаженство нирваны.

Не менее важным компонентом являются дыхательные упражнения, которые также принадлежат наследию индийской йоги. В то время как во многих упражнениях йоги требуется сознательное подавление самого процесса дыхания как основной жизненной функции, «великолепный и радостный» контроль над дыханием, который превозносится в хинаянских сутрах от имени самого Будды, подчеркивает его сознательное поощрение. «Монах осознает каждый вдох и выдох. Когда он делает глубокий вдох или медленный выдох, то осознает это. Когда он делает короткий вдох и быстрый выдох, то также отдает себе в этом отчет». Буддисты не приемлют принудительный характер йогических дыхательных упражнений. Кроме того, на четвертом уровне (этапе) дхьяны дыхание становится едва ощутимым. Четыре уровня дхьяны и четыре царства бесконечности (арупа), которые в палийском каноне нередко ассоциируются с девятым этапом разрушения сознания и чувственного восприятия (ниродха), составляют основу мистических практик в буддизме Хинаяны.

После преодоления пяти препятствий (ниварана) — желаний, ненависти, лени, страха и сомнений — начинается подъем по четырем ступеням дхьяны. На первом этапе, предполагающем внутреннюю умиротворенность и отказ от желаний, хотя внешние объекты и продолжают восприниматься, адепта охватывает блаженное

чувство. На втором этапе осуществляется освобождение от образов внешнего мира, и радость пронизывает тело медитирующего. На третьем этапе ощущение радости уступает место невозмутимости, а духовная сосредоточенность достигает своей кульминации. Четвертая, наивысшая ступень дхьяны представляет состояние полной отрешенности (упекха), когда исчезают все мирские радости и печали, а вместе с ними и сам внешний мир. Созерцая бесконечность, монах последовательно проходит царства бесконечности пространства, бесконечности сознания, небытия и мира, лежащего за гранью сознательного и бессознательного. Последующее разрушение «сознания и чувственного восприятия» соответствует экстатическому состоянию, но не конечному освобождению в нирване.

Существует множество медитативных практик, но технике четырех дхьян отдается явное предпочтение. Согласно канону Будда вошел в нирвану на четвертом этапе дхьяны. Эта ступень сосредоточения создает предпосылки для обретения высших духовных сил, которые играют важную роль как в йоге, так и в буддизме Хинаяны. К числу таких магических способностей (иддхи) относятся левитация, телепортация, умение проникать сквозь материальные объекты, оставаться невидимым, прикасаться к луне и солнцу, а также ясновидение и т. п. Состояния дхьяны порождают еще одно чудесное качество — так называемое тройственное знание (тевидджа), которое подразумевает способность вспоминать свои предыдущие воплощения, предвидеть судьбу всех живых существ в бесконечном цикле перерождений, постигать сущность страдания и способов его преодоления. Вполне уместно говорить о том, что наивысшее знание, то есть отправная точка буддийской доктрины, было обретено на высших уровнях мистического постижения. Таким образом, были созданы предпосылки для состояния святого (архат).

В этой связи следует упомянуть о двух направлениях в практике созерцания, которые взяты на вооружение дзэн-буддизмом, хотя остальные техники Хинаяны окончательно утрачены. Объекты созерцания (каммат-тана), подробно рассмотренные в «Махасаттипаттхана-сутте», соотносятся скорее с психотехникой, чем с духовным размышлением. И все же они наводят монаха на мысли о преходящем характере земной жизни (аничча), несубстанциональности бытия (анатта) и всеобщности страдания (дуккхам), которые являются залогом успеха буддийской медитации. Религия дзэн не навязывает верующему деталей предписаний, аналогичных тем, которые предлагались адептам буддизма Хинаяны. Тем не менее всякий неопит выполняет упражнения, которые, подобно древним предписаниям, сосредоточивают внимание на мерзостях и неприглядности физического тела, дезавуируют его мнимую красоту и демонстрируют человеческие пороки. Мастера дзэн рассказывают ученикам о смерти и добровольном отказе от мирских удовольствий, так как постижение этих простых истин сокращает путь к просветлению. Атмосфера, царящая в дзэнском монастыре, столь же насыщена осознанием преходящего характера бытия, как это было в местах собраний бхикку.

Так, упражнение «карина», наряду с другими, приводит к состоянию бдительного созерцания. В процессе его выполнения исключительная степень сосредоточенности достигается за счет направления потока сознания на материальный объект. Монах пристально всматривается в круг из глины или земли, в сосуд с водой, в пламя огня или в покачиваемую ветром вершину дерева (так называемая карина четырех элементов — земли, воды, огня и ветра [воздуха]). Внимание также можно фиксировать на цветовом, световом или пространственном пятне. Монах всматривается в объект до тех пор, пока образ не запечатлится в его сознании настолько отчетливо, что в лю-

бой момент его можно будет воссоздать, не открывая глаз.

В тантрическом буддизме используется аналогичный способ медитации на мандале, и не исключено, что его прообразом была касина. В дзэн так же, как и в тантризме, используются изображения духовных реальностей, которые воспринимаются посредством чувственного сосредоточения. В китайском дзэн (чань) адепты секты вей-ян выполняют упражнение «круговых фигур», истоки которого восходят к раннебуддийской технике касина. Символические изображения метафизических концепций также распространены в дзэн-буддизме. При этом символы не только отображают абстрактные понятия, но и служат средством сосредоточения.

Исследования практики медитации в буддизме Хинаяны позволяют судить о степени проникновения мистических элементов в само учение. В сущности, уже существует мнение, согласно которому «буддизм буквально пропитан йогой». Любому элементу раннебуддийской медитации можно найти аналоги в древнеиндийской традиции йоги. Если исходить из того, что исторически буддизм Хинаяны развивался на основе психических техник, то в способах медитации нетрудно определить характер разных состояний сознания. Но о выходе на уровень трансцендентального сознания не может быть и речи.

Буддизм Хинаяны одухотворил йогу, объединив ее психические упражнения с моральным и религиозным поиском спасения, но расписался в своей метафизической несостоятельности. Знание, необходимое для медитации, носит утилитарный характер и имеет значение лишь как средство поиска пути к спасению, а именно к уходу от бесконечной игры рождений и смертей и избавлению от страдания. Следовательно, мы не можем признать мистическую природу хинаянских медитативных упражнений, ибо истинный мистицизм означает

непосредственную взаимосвязь с Абсолютной Реальностью. В буддизме Хинаяны вопрос Абсолюта возникает в связи с доктриной нирваны, которая имеет решающее значение для всей системы, равно как и для возможного наличия в ней мистических элементов.

Нирвана как конечная цель мистического пути

Этимологически слово «нирвана» имеет негативное значение. Оно происходит от глагола «ва» («дуть подобно ветру») с отрицательной приставкой «нир», означающей «отсутствие всякого движения» — когда ветер стихает, огонь гаснет, свет и звезды меркнут, а святой умирает. «О, друг, нирвана — это угасание желания, ненависти и иллюзий». «Тело сломлено, сознание остановилось, чувственное восприятие исчезло, силы воображения иссякли, способность к постижению исчерпана». Согласно известному сравнению Будды святой исчезает в нирване подобно пламени, которое угасает и исчезает в светильнике после того, как в нем заканчивается масло. Подобные слова и образы ассоциируются с окончательным уничтожением⁴.

В то же время буддисты всегда считали нирвану своей окончательной целью, к которой они стремились как к наивысшему счастью. В древнем сборнике гимнов, составленном монахами и монахинями, состояние окончательного освобождения превозносится на все лады. Нирвана рассматривается как совершенное освобождение, высшая благодать, обитель мира и остров спасения. Возможно ли, чтобы за подобными определениями скрывались пустота и небытие? Почему же ранние буддисты умалчивали о позитивном начале? В канонических буддийских текстах также уделяется внимание этому противоречию. Согласно этим источникам Будду нередко спрашивали о том, будет ли Совершенный существо-

вать после смерти или нет. Сиддхарттха уклонялся от ответа, ибо он не представлял практического интереса и носил чисто спекулятивный характер по отношению к главной цели — достижению спасения. Поэтому его и обвиняли в агностицизме. Однако не исключено, что Будда воздерживался высказываться по поводу загробной жизни в силу того, что человеческие слова не способны дать адекватное выражение тому, что лежит по ту сторону физической реальности. «Другой берег», царство бессмертия лежат вне сферы логического осмысления и доступны лишь мистическому постижению.

Попытки разрешить парадокс буддийской доктрины о нирване наталкиваются на выбор либо нигилистической, либо материалистической интерпретации. Тем не менее Будда отвергал оба этих подхода. Он объявил ересью материалистическо-нигилистическую идеологию (уччхеда-вада), отрицающую такие понятия, как карма и освобождение, равно как и метафизическое учение о субстанции (сассата-вада), признающее существование неразрушимых тел. Возможно, окончательным словом в буддийской философии стал пресловутый Срединный Путь, который метафизики Махаяны позднее трактовали как высшую мудрость. Согласно японскому буддологу Уи, причинная цепь из двенадцати звеньев (патиччасамуппада), которая открылась Будде как освобождающее знание, не означает случайной последовательности происхождения вещей, но представляет собой всеобщий закон становления во взаимозависимости⁵. Не исключено, что Будда, так же как впоследствии Гераклит и Ницше, был приверженцем «чистоты становления», но, в отличие от последних, в мистическом озарении он обрел то, что эти философы воспринимали как метафизическую интуицию. Весьма примечательно, что, перед тем как покинуть бренный мир, Будда не утешал своих последователей надеждой на освобождение в нирване, но указывал на непреложный закон, со-

гласно которому все рожденные умрут, а все формы обречены на распад.

Однако если предположить, что позиция адептов Хинаяны состоятельна, и принять причинную цепь из двенадцати звеньев в свете доктрины о карме и сансаре как объяснение непрерывного изначального влияния на настоящее, прошлое и будущее, то нирвана означает освобождение от круга рождений и смертей и, следовательно, является уходом от жизненных страданий, порожденных кармой. Согласно буддийской терминологии бытие представлено Пятью Элементами (скандха), существование которых возможно лишь в процессе цикла реинкарнаций (сансара). Что же касается «острова свободы», «другого берега», то он лежит вне сферы интеллектуального постижения.

Раннебуддийские философы, склонные к скептицизму и пессимизму, даже не пытались искать в учении возвышенные мотивы. Проникновенные слова срываются с губ истовых последователей веры — монахов и монахинь, привнесших в учение экзальтацию и мистическую окраску. Читаем: «Существует нерожденное, невозникшее, несотворенное, неоформленное. Не будь его — нерожденного, невозникшего, несотворенного, неоформленного, — то не было бы выхода из мира рождений, становления, сотворения, оформления». «Великий океан безбрежен, неизмерим и бездонен... Таков же и Совершенный: Он непостижим, неизмерим и неисчерпаем». Здесь отрицание означает полный выход за пределы возможностей человеческой мысли и слова.

В Упанишадах также говорится о Вселенной и Пустоте бога Брахмы. В следующих стихах мы слышим ту же мистическую ноту, которая прозвучала в отрывке, процитированном Ольденбергом:

Непостижим тот, кто обрел успокоение.
Не изречь о нем ни единого слова.
Улетучилось все, за что цеплялась мысль.
Цепями безмолвия скованы уста.

Итак, мистический напор лучшей из индийских традиций оживил йогические упражнения. Нирвана становится не гипотетическим состоянием, возможным в далеком будущем, но достижимым сейчас, в «обозримой последовательности» (диттхе дхамме). «Мирская» нирвана отличается от «запредельной» лишь неизменностью телесного субстрата (упадхи), который более не присущ Совершенному⁶.

В значительной степени буддизм Хинаяны сохранил свою актуальность и живучесть благодаря мистикам, которые искали пути к Абсолюту, хотя и отрицали его умозрительно. По своей природе мистицизм тесно связан с соблюдением этических норм и с метафизическими построениями. Адепты Хинаяны свято верили в значимость моральных заповедей. Изначально буддизм отстаивал столь же строгий контроль над чувственной сферой, что и Срединный Путь, последователи которого искали равновесия между удовольствием и аскетической практикой. Таким образом была заложена основа для духовного роста. Отсутствие метафизического осмысления со временем было компенсировано философскими концепциями Большой Колесницы, одухотворенными мистическим прозрением. В метафизике Махаяны появились новые элементы, но историческая преемственность восторжествовала.

Глава 2

МИСТИЦИЗМ В УЧЕНИИ МАХАЯНЫ

Мироощущение и мистицизм

Своеобразие буддийского восприятия жизни состоит в мистической составляющей его философии, которая отталкивается от двух не внушающих оптимизма концепций, ниспровержение которых становится возможным лишь для тех, кто обретает высшее знание. Во-первых, буддисты убеждены в том, что природа вещей — истинная реальность — сокрыта от человека, а чувства и логическое осмысление вводят его в заблуждение и сбивают с пути истинного. Человек живет в неведении, и лишь крайнее напряжение внутренних сил способно разрушить иллюзии, за которые он цепляется с присущей ему жадностью. Таким образом, истинная реальность становится достижимой лишь в процессе мистического опыта. Во-вторых, сознание преходящей природы всего земного настолько укоренилось в сознании восточных людей, что в поисках истины человек с надеждой обращает свой взор в сторону мистики. Адепт Хинаяны достигает «другого берега», избавляется от желаний и боли, в которых он усматривает причинную цепь бренности человеческого существования, и, таким образом, разрушает неведение. В буддизме Махаяны несубстанциональность страдания познается в процессе обретения трансцендентного знания. Интуитивно предпочтение отдается спасению, но не философскому осмыслению.

В основе буддийского Пути заложено осознание жалкой природы человеческого существования, обманчивой видимости внешнего мира и невежества эгоистического «я». И так, сильное непреодолимое стремление человека к спасению становится очевидным. Для всех буддистов спасение отождествляется с высшим знанием, обретение которого осуществляется в процессе медитативной практики и мистического опыта. В отсутствии спасительного знания человек неизбежно отдается на волю волн океана непостоянства, который в индийском воображении простирается до бесконечности. Ни логика, ни набожность, ни аскетизм, но лишь высшее, сокровенное и с трудом достижимое мистическое прозрение способно доставить человека на берег вечного окончательного освобождения.

Каким же образом подобное мироощущение отразилось в новых философских формах Махаяны? И каковы следы, что оставила Большая Колесница в своих странствиях по Азиатскому континенту?

Истоки Махаяны

Долгое время буддологи пытались определить и классифицировать разные направления буддизма в рамках исторической последовательности. Привычное разделение учения на две Колесницы со временем претерпело изменения, и в буддизме стали различать три поколения: первоначальный, или примитивный, буддизм, Хинаяну и Махаяну⁷. Термин «Хинаяна» вряд ли уместен по отношению к обозначению многочисленных ответвлений раннего буддизма. Современные буддологи сошлись в том, что развитие буддизма осуществлялось в более ранний период, чем считалось. С уверенностью можно говорить о несостоятельности заявлений относительно того, что сутры являются наследием самого Шакьямуни, основателя буддийской религии. По-видимому, палий-

ский канон содержит наиболее древние тексты, позволяющие дать оценку примитивному буддизму, в то время как корни Махаяны восходят ко времени раннего формирования буддийских школ⁸.

Не скрывая своей приверженности палийскому канону, первое поколение буддологов рассматривало новые веяния в буддизме как вероотступничество от рациональной и нравственно совершенной духовной системы. Нередко Махаяну рассматривали как выродившееся и радикальное ответвление от чистых истоков Хинаяны. Щербатской описывает возникновение нового религиозного течения в драматических выражениях:

«Когда мы видим атеистическое, отрицающее существование души философское учение, обеспечивающее индивидуальный путь к Окончательному Освобождению, смысл которого состоит в абсолютном отрицании жизни и примитивном восхвалении памяти ее земного основателя, то убеждаемся в том, насколько ее превосходит величественная Верховная Церковь с ее Богом, окруженным многочисленным пантеоном божеств и сонмом святых, — религия, основой которой служит благочестие, соборность и духовность, религия, где идеалом является всеобщее спасение всех живых существ, спасение божественной благодатью будд и бодхисаттв, и не через саморазрушение, но в жизни вечной, — мы убеждаемся в том, что история религии доньше не знала подобного противоречия между старым и новым, и это притом, что [Махаяна] продолжает претендовать на происхождение от общего религиозного основателя»⁹.

Другие исследователи приходили к таким же выводам, и их философская предубежденность не позволяла объективно оценить сущность обычной религиозной жизни, хотя и протекающей в разных формах.

В истории буддизма не отмечено ни одного потрясения, которое могло бы стать причиной радикального концептуального расхождения. Но возможно, существо-

вало некое внешнее давление, ускорившее столь разительные перемены? Не случилось ли так, что новые идеи стали плодом интеллектуального творчества некоего анонимного гения? Современные ученые считают, что переход от старой доктрины к новой был постепенным, причем настолько постепенным, что современники его не заметили. Это предположение подтверждается тем, что многие аспекты учения Махаяны тут и там отмечаются в текстах раннего буддизма. Многие из того, что считалось новым в учении Махаяны, вовсе таковым не является. Весьма вероятно, что в период от Александра до Августина западные умозрительные спекуляции и церковные догмы оказали существенное влияние на индийскую религиозную мысль.

Несмотря на неопределенность исторического наследия, можно утверждать с известной долей уверенности, что Махаяна органично развивалась в рамках буддизма. Иными словами, она восходит непосредственно к буддийским школам более раннего периода. Из исторически достоверных источников известно, что в течение продолжительного периода последователи обеих Колесниц мирно сосуществовали, проживали в одних и тех же монастырях и соблюдали заветы и предписания Хинаяны. Исторический анализ наследия философских школ Махаяны позволяет прийти к выводу о том, что новое религиозное течение подверглось существенному внешнему влиянию.

Ранние концепции учения перекликаются с текстами, написанными на санскрите приверженцами школ Хинаяны философского направления. Главным философским наследием Хинаяны последователи Сарвастивады считают «Абхидхарма-косу» Васубандху — схоластический и безжизненный опус, лишенный метафизического порыва. В этой «вершине» хинаянского знания сухо перечислены все составные элементы реальности. Материализм двойственной теории дхармы до некоторой степени

смягчен нравственным законом кармы. Ибо, если даже нирвана, причисленная к составным элементам реальности, материалистически толкуется как «бездушный жизненный осадок», речь идет не о чем ином, как о заурядном материалистическом представлении. Тем не менее некоторые комментаторы считают его сокровищницей буддийской мысли. Процесс спасения лишен метафизического характера и ограничен рамками механистической схемы.

Однако материалистическо-плюралистическая философия, погрязшая в трясине бесконечных обтекаемых определений и классификаций, едва ли способна оценить по достоинству хинаянский религиозный опыт. Медитативные практики и стремление к абсолютному состоянию нирваны как нельзя лучше характеризуют истинную религиозность приверженцев Хинаяны, без осознания которой немислимо осмысление процесса развития Махаяны¹⁰.

Последовательное развитие махаянской мысли внесло изменения практически во все основные буддийские понятия. Теория о дхармах, подвергнутая беспощадной критике, создала основу монистической доктрины. Учение о добродетели (парамита) ориентируется на обретение высшей мудрости. Нирвана в совокупности с космическим видением будды является, наряду с достижением состояния будды, целью спасения. Будда, нирвана и просветление выражают абсолютную сторону реальности, воплощенной в феноменальном мире сансары, где блуждают в поисках спасения все существа, наделенные сознанием. Бодхисаттва предстает как воплощение самого просветления. Все эти мысли и мотивы органично переплетены.

И все же окончательное становление Махаяны как таковой произошло лишь после провозглашения Большой Колесницы, которая противопоставлялась уступавшей ей Малой Колеснице. Примечательно, что это было сделано в сутрах, оберегающих «чистоту» учения. Лишен-

ное оков движение Махаяны обрело силу, которую черпало отнюдь не из кладезя философской мудрости, но ориентировалось на откровения высокодуховных адептов. Направляющей силой этого течения стали сутры как выражение нового религиозного сознания¹¹. Итак, доминирующая позиция мистического опыта стала очевидной.

Идеал бодхисаттвы

Буддизм, как религиозный путь к спасению для всех мыслящих существ, располагает соответствующим «средством передвижения» — колесницей (яна), которая перевозит человека из мира скорби на «другой берег». Первую возможность спасения колесница предоставляет «внимающим» (шравака). Внимающий, который постигает буддийское учение и следует ему, в процессе созерцания (самадхи) достигает спасения и становится святым (архатом). Первые ученики Будды повторили путь своего учителя и достигли нирваны. Иногда в палийском каноне упоминаются самопросветленные будды (пратьекабудда), которые достигли состояния будды собственными усилиями, то есть не прибегая к наставлениям учения. Третьей, самой совершенной колесницей является колесница бодхисаттв. Именно эта, «большая», колесница, рассмотренная в сутрах Махаяны, обеспечивает абсолютное спасение всех живых существ.

В религиозном и философском направлениях доктрина Махаяны развивалась вокруг идеала бодхисаттвы. Термин «бодхисаттва» буквально означает «существо, связанное (сакта) с просветлением», или «существо (саттва) просветления». Безупречно просветленный и обладающий всеведением будд бодхисаттва добровольно откладывает вхождение в нирвану, чтобы помогать живущим на их пути к просветлению. Ибо каждому живому суще-

ству присуща природа будды, и потому оно способно достичь просветления. Таким образом, идеалу бодхисаттвы придается столь исключительное значение на основе другой доктрины Махаяны, согласно которой природа будды присутствует в каждом живом существе.

Путь бодхисаттвы к окончательному просветлению — так называемая «миссия бодхисаттвы» (бодхисаттвачарья) — был бы сопоставим с христианским поиском совершенства, если бы бодхисаттва представлял собой лишь образ совершенного ученика Будды. Однако фигура бодхисаттвы носит характер самостоятельного объекта поклонения, без которого немислимо подлинное спасение. Таким образом, в учении Махаяны культ бодхисаттвы уступает по значению лишь культу самого Будды. Перенесенные в царство чудесного и магического, качества бодхисаттвы становятся неопределенными и приобретают космические очертания. Следовательно, мистический элемент вновь заявляет о своем существовании в связи с процессом постижения и конечным состоянием бодхисаттвы.

Служение бодхисаттвы полностью подчинено закону Будды. Его становление начинается с мысли о просветлении (бодхичитта) и с принятия обета (пранидхана), согласно которому для того, чтобы помочь другим живым существам найти путь к спасению, бодхисаттва должен последовательно и неуклонно пройти все стадии на пути к высшему просветлению. В различных текстах Махаяны можно найти описание десяти этапов миссии бодхисаттвы. Согласно «Дашабхумика-сутре», первые шесть этапов сосредоточения рассчитаны на овладение четырьмя дхьянами в соответствии с понятиями мистцизма Хинаяны. При этом упоминается и медитация на десяти из двенадцати звеньях причинной цепи. На седьмом этапе происходит качественный скачок (дурумгама).

В отличие от Хинаяны Махаяна рассматривает миссию бодхисаттвы в контексте практики десяти добродетелей (парамита). Изначально их было лишь шесть. В Махаяне

первые пять, а именно: раздача милостыни (дана), соблюдение нравственных заповедей (шила), терпение (кшанти), прилежание (вирья) и медитация (дхьяна), — служили средством обретения шестой — мудрости (праджня), как цели духовного подвига. Позднее были добавлены еще четыре совершенных добродетели, и вновь в качестве главной цели провозглашено высшее знание (джняна). При этом интеллектуальному осмыслению противопоставлялось интуитивное постижение (праджня). Совершенно очевидно, что махаянская шкала ценностей акцентирует внимание на интеллектуальных достоинствах личности. В процессе обретения этих качеств бодхисаттва на седьмом этапе вступает в океан всеведения. Далее он постигает пустотность и нерожденность всего сущего, и начинается десятый этап (дхармамегха), на котором постигаются «все формы созерцания». Восседая на огромном цветке лотоса, он достигает степени сосредоточенности, именуемой «знанием Всеведущего». Сутра описывает величественную картину посвящения (абхишека), в ходе которого бодхисаттва становится просветленным буддой. Движимый величайшим состраданием и используя искусные средства, он спускается с неба Тушита на землю и, не входя в нирвану, посвящает свою жизнь спасению всех живых существ.

Состояние бодхисаттвы характеризуется совершенной мудростью (праджняпарамита), без которой остальные пять совершенств, равно как и другие средства достижения цели, становятся бессмысленными. «Сутра Совершенной Мудрости» гласит: «Даже в том случае, если в течение бесчисленных, как песчинки на берегу Ганга, эпох будет раздавать свои дары, соблюдать моральные заповеди, проявлять терпение и усердие и пребывать в состоянии медитации, <...> но не располагать совершенной мудростью и искусными средствами, он будет низведен до уровня внимающего (шравака) или пратьекабудды...». Необходимым условием достижения совершенной мудрости является пустота духа. Непросветленный чело-

век способен лишь к символическому выражению этой концепции. «Путь бодхисаттвы пролегает в пустоте, свободной от символического выражения». Совершенная мудрость лежит вне пределов толкования и символического выражения. Но прежде всего, бодхисаттвы, которые «обретают покой в единой мысли» (эка-читта-прасадам), свободны от эгоцентрических понятий. «Бодхисаттвы не воспринимают собственное «я», им чужда концепция бытия, понятие души и личности». Их дух не обременят ни понятие Дхармы, ни отсутствие этой концепции. Они свободны от всякой идеологии и ни к чему не привязаны; их совершенная мудрость пуста. Такова сущность высшей мудрости: «Бодхисаттва-махасаттва должен пребывать в совершенстве праджни, оставаясь в пустоте».

Несмотря на то что бодхисаттва обладает совершенной мудростью, а его взгляд проникает сквозь пустоту всего сущего, он не использует этот дар себе на благо. Напротив, он отказывается от благодати нирваны во имя спасения всех живых существ. Он пребывает «на грани реальности» (бхутакооти), воздерживаясь от перехода в нирвану, но и не цепляясь за убожество сансары. Осознавая несубстанциональность всех вещей и тщету томления духа, он не ослабляет своих усилий по оказанию помощи всем живым существам. Подобную противоречивую логику можно назвать диалектикой праджни».

Судзуки усматривает в психологии бодхисаттвы высочайшее достижение духовной жизни. Он описывает этот феномен, используя сравнения, по своей парадоксальности напоминающие дзэнские тексты. Бодхисаттва «держит в руках лопату, но при этом возделывает землю голыми руками. Он едет верхом на лошади, но при этом седло пусто, а под всадником нет коня. Он идет по мосту, но внизу протекает не вода, а мост». Существование взаимосвязи между просветленным знанием (праджня) и состраданием (каруна) воистину непостижимо и не поддается онтологическому осмыслению. «Это напо-

минает картину, когда искусный лучник выпускает одну стрелу за другой, и в воздухе очередная стрела поддерживает предыдущую, а сам стрелок способен это делать так долго, как сам того пожелает».

В своем описании сущности бодхисаттвы Судзуки подчеркивает сходство праджни и дзэн. В то же время становится очевидной разница между мистицизмом Востока и Запада. Загадка бодхисаттвы не разрешается совмещением противоположностей, ни их единением, ни смещением понятий на более высокий духовный уровень. Во всех случаях противоречие остается.

Идеал бодхисаттвы неотделим от индийского духовного наследия, в котором понятия, желания, стремления и обеты столь же реальны, как люди и их поступки. С позиции буддийского негативизма и идеализма все сущее растворяется в Пустоте. Фигура бодхисаттвы, порожденная полетом воображения, представленная формой, промежуточной между буддой и человеком, и не являющаяся ни мужской, ни женской, воплощает образ великого сострадания (махакаруна). Привлекательность такого образа для простых людей оказалась бесспорной. В буддизме Махаяны бодхисаттвы занимают место высокопочитаемых богов, помогающих спастись заблудшему человечеству. При этом их сострадание и волшебная сила ценятся куда больше просветленного знания, которое было основным источником поступков, ведущих к спасению¹².

Нереальность идеала бодхисаттвы до некоторой степени умаляет ценность величайшего сострадания. Достойный восхищения героизм просветленных существ изначально проявляется в стремлениях и обетах. Большинство их деяний обусловлены чудом и наличием сверхъестественных сил. В качестве воплощения космической мудрости бодхисаттва, по крайней мере чисто теоретически, является безликим существом. По той же причине его качества принципиально отличаются от отстраненной любви христианского святого, который ру-

ководствуется следующим наставлением: «У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что творит правая...» (Мф., 6:3). Бодхисаттва же творит милостыню сознательно и испытывает сострадание по отношению к конкретным людям, и в этом смысле объекты его милосердия фактически обогащаются.

Идеал бодхисаттвы постоянно оказывал формирующее влияние на буддизм и на дзэн-буддизм в частности, где он принес богатые плоды. И поныне его обеты играют определяющую роль в жизни ученика дзэн. Они с трепетом провозглашаются в начале Пути и постоянно повторяются в течение долгих лет духовной практики:

Сколь бы бесчисленными ни были живые существа, я обязуюсь спасти их всех.

Сколь бы неистощимы ни были страсти, я обязуюсь усмирить их.

Сколь бы неизмеримы ни были дхармы, я обязуюсь ими овладеть.

Сколь бы несравненной ни была истина Будды, я обязуюсь постичь ее.

В последнем из четырех обетов принимающий посвящение отождествляет себя с высшим просветлением. Обладая всеведением, бодхисаттва постоянно обитает в царстве Абсолюта. Мистический характер интуитивного видения также присущ озарению, которого достигают адепты дзэн, вставшие на путь бодхисаттвы.

Буддология и нирвана

Идеал бодхисаттвы стал в буддизме Махаяны новой творческой силой. Развитие учения происходило без разрыва связей с Хинаяной и завершилось видоизменением основных концепций раннего буддизма. По мнению японских специалистов, учение Махаяны завершило эво-

люцию буддийской доктрины. Начало новому движению положили доцетические идеи махасангхиков. Некоторые сверхъестественные качества, которыми ранние буддисты наделяли Просветленного, едва ли серьезно повлияли на суть самого учения.

Догматические концепции западного доцетизма далеки от буддийской позиции. Буддизм не проводит границы между человеком и Богом¹³. Божества, появляющиеся в сутрах и культовой атрибутике, являются мифологическими образами, которые ассоциируются с живыми существами, пребывающими в бесконечном цикле перерождений. Подъем Будды на уровень запредельного мира заложил основу метафизической буддологии. Появившись среди заблудших и нуждающихся в спасении существ, Будда затем преступает границу физического мира и восходит в царство абсолютной реальности. Более он не пребывает в чисто человеческой ипостаси. Его земное происхождение, хотя и не предается забвению, низводится к незначительному этапу в бесконечной истории милосердных деяний. В сущности, он провозглашается Абсолютом.

В этом и заключается новаторство Махаяны, которое в религиозном смысле сопровождалось ростом культового поклонения, а в философском — оказало влияние на становление индийского монистического пантеизма. С позиции приверженцев Махаяны Будда является трансцендентальным существом изначально и сущностно. Коль скоро буддизму несвойственно давать логически структурированное описание потустороннего мира и вследствие того, что учение отрицает субстанциональность и ограничивает причинность проявленного царства сансары, адепты Махаяны не могут рассматривать Будду как Бога или Творца. Его бытие лежит вне сферы концептуального осмысления и не поддается выражению. Отождествление окончательного и абсолютного мистического состояния нирваны с Буддой является краеугольным камнем буддологии Махаяны. Но и проявленный мир также является частью таин-

ства Будды. Просветленное око праджни созерцает вселенскую реальность Будды и единство сансары и нирваны.

Новое направление в буддологии отражается в доктрине о Трех Телах Будды, которая принадлежит к основным постулатам Махаяны и признается всеми буддийскими школами. Разрозненные и противоречивые аспекты буддийской доктрины были окончательно систематизированы последователями философской школы Йогачара. В большинстве случаев Первое Тело обозначается как «Тело Превращения» (нирманакая). Более поздние школы стали различать полное воплощение Совершенного (например, Шакьямуни) и частичные манифестации (как появление великих буддийских наставников). Второе Тело — «Тело Наслаждения» (самбхогакая) — представляет персонифицированную форму Будды (например, Будду Амиабху; *яп.* — Амиду). Третьим по счету идет «Космическое Тело Дхармы» (дхармакая), являющееся не чем иным, как истинной природой самого Будды, то есть абсолютной реальностью.

Очевидно, что такой подход к осмыслению концепции Будды может удовлетворить самые разные религиозные потребности. Иными словами, возможности появления новых персонажей в пантеоне будд неисчислимы. Впрочем, в конечном счете все воплощения объединяются в дхармакарью. Потребность в преклонении привела к тому, что блаженное Тело Будды было облечено всем великолепием красоты и света, и наделила его бесконечной мудростью, силой и состраданием. «Чистая земля Будды» была представлена как цель всех человеческих устремлений. Таким образом, метафизику буддологии можно назвать пантеистичной или, как предпочитают буддисты, космоистичной, а соответствующую ей антропологию — мистической. Главной целью человека должно стать достижение просветленного взгляда на мир, ибо лишь в просветлении личность познает совершенную реальность Будды. В то же время просветление оз-

начает реализацию Высшего Я, а именно природы Будды во всех жизненных проявлениях.

Превосходство Махаяны над Хинаяной объясняется главным образом тем, что глубина мистического постижения первой школы удовлетворяет стремлению человеческой души к единению с Абсолютом. Индийская философия, и в особенности философия Махаяны, сочетает в себе дуалистическую (экзотерическую) концепцию плюрализма и эзотерическую доктрину, согласно которой Всесущее и Ничто едины. Это видимое противоречие проявляется в диалектическом подходе Нагарджуны, отличающемся радикализмом и логическим осмыслением, граничащим с нигилизмом.

Весьма любопытно, что такой подход не был продиктован умозрительными заключениями, но стал результатом мистического прозрения. Именно здесь проходит водораздел между философским подходом Нагарджуны и позицией Шанкары. Философия Нагарджуны соответствует мистическому пониманию буддийского пути к спасению.

Основой религиозного служения Махаяны является медитация, ибо лишь одна она приводит к монистическому видению. Личное поклонение, как средство отправления культовых обязательств, переносится на второй план. Во всех школах Махаяны элементы медитации играют более или менее главенствующую роль. В культе поклонения Будды Амиды произнесение имени Просветленного вносит некое успокоение и препровождает душу в состояние полного отдохновения. Разными путями тантризм и дзэн достигали одной и той же цели, а именно прорыва к высшей, запредельной истине — знанию, которое постигали просветленные на уровне Абсолюта, где Всесущее обретается в Одном и Будда является Единым.

Глава 3

СУТРЫ МАХАЯНЫ И ДЗЭН-БУДДИЗМ

Интеллектуальный и духовный потенциал дзэн-буддизма

С тех пор как западный мир познакомился с дзэн, это учение вызвало волну неподдельного интереса и уважения, причем не только в академических кругах, но и среди интеллектуалов, занимавшихся поиском внутреннего обновления и духовного роста человека. Популяризаторы дзэн, в зависимости от личных предпочтений, разделились на несколько групп.

Буддийские общины в Америке и Европе пытались адаптировать учение к нормам традиционного западного мышления. При этом они считали неуместным говорить о буддийских корнях дзэнского движения. Тем не менее некоторые западные последователи дзэн старались определить суть этой религии в контексте общепринятых буддийских принципов.

Современные психологи сходятся в том, что увлечение дзэн-буддизмом помогает человеку решать как общеоздоровительные задачи, так и проблемы, связанные с психическими расстройствами, и в целом способствует становлению полноценной личности. И все же без ответа остается вопрос, допустимо ли воспринимать дзэн вне религиозного и, в частности, буддийского контекста. Иными словами, можно ли считать дзэн лишь одним из методов самореализации и относиться к нему как, например, к йоговским упражнениям?

Сравнение дзэн с йогой вынуждает нас обратить внимание на принципиальное различие между историческими истоками двух течений. Принято считать, что йога связана с традиционной индийской религией, но в то же время ее наследие ассоциируется с другими религиозными течениями, такими, как бхакти-йога и буддизм Хинаяны. Коль скоро йога не носит подчеркнуто религиозного характера, психологи без труда используют древнюю восточную мудрость для развития собственной «теории спасения». Тем не менее остается немало нерешенных вопросов во взаимоотношениях между йогой, религией и психотерапией.

Как уже было отмечено, историческое наследие дзэн было принципиально другим. Порожденное буддийской духовностью и ставшее самостоятельной школой, учение, обладающее собственной иерархической системой и расцветшее в Японии, по своему содержанию является истинно буддийским. Судзуки, осознававший реальное положение дел, рассматривал дзэн, «основные идеи которого заимствованы из буддизма», как «закономерное развитие последнего». Однако книги этого автора, отличающиеся живостью изложения и обилием фактического материала, тем не менее не лишены концептуальной пристрастности. Вновь и вновь Судзуки говорит о независимости и уникальности дзэн как об исключительно личном опыте, который, будучи весьма субъективным, не может быть структурирован, является спонтанным, беспричинным и невыразимым вербально. Действительно, такой опыт не выразить словами и нельзя ограничить рамками философии или теологии. Обращаясь к европейско-американской аудитории, Судзуки не вносит ясность в суть вопроса. Для него дзэн абсолютен, и никто не может определить его место в процессе эволюции человеческой мысли.

В ученых трудах этого исследователя содержится много фактов, указывающих на связь дзэн с буддизмом Махаяны. В определенном смысле эти работы оказались

весьма полезными, ибо в них проводилась корреляция дзэн с ранними сутрами Махаяны, которыми воспользовались древнекитайские наставники.

Вначале мы поговорим о мистических основах сутр Махаяны, которые позднее выкристаллизовались в учении дзэн. Это исследование представляется крайне важным не только для историков, но и для тех, кто стремится познать сущность учения. Любые мистические установки и концепции немислимы без конкретных духовных наставников. Поэтому дзэн несет на себе печать китайской и японской религиозности, освященной буддизмом Махаяны.

**«Праджняпарамита» — сборник сутр
Совершенной Мудрости**

Все школы буддизма Махаяны основаны на идеях, изложенных в сборнике сутр «Праджняпарамита» («Сутры Совершенной Мудрости»). Некоторые из них были известны уже в I столетии до Р. Х.¹⁴ Эти тексты не представляют собой философские сочинения, но являются чисто религиозными наставлениями. Провозвестие новой доктрины осуществляется символическим и образным языком, лишенным метафизической основы. Само слово «пустой» (шунья) и его применение имеют более глубокий смысл, чем хинаянское отрицание субстанциональной и личностной реальности и теории непостоянства всего сущего. В данном случае «пустотой» провозглашается весь феноменальный мир, включая внешние проявления реальности и внутреннее рациональное знание. Пустотность всего сущего постигается просветленным оком мудрости (праджней), выступающим как орган интуитивного знания, которое порождает всеведение (сарваджната). Психический процесс обозначают как просветление (бодхи), которое, в свою очередь, приводит к всеведению. Таким образом, мудрость, просветление и всеведение рассматриваются как

неразрывное целое. Бодхисаттва, достигший высшего просветления, отказывается пожинать эти плоды из сострадания к заблудшим живым существам, спасению которых он посвящает свою жизнь.

Определение высшей трансцендентальной мудрости характеризуется негативизмом и парадоксальностью. С завидным постоянством в сутрах предпринимаются бесчисленные и настойчивые попытки провозглашения парадокса «пустоты». Так, в «Алмазной сутре» мы читаем:

«Господь продолжал: «Как ты думаешь, Сабхути, что имел в виду Татхагата, когда говорил об обладании качествами?» Сабхути отвечал: «Воистину не знаю; вразуми меня, о Господи, почему, говоря об обладании качествами, Татхагата учил не-обладанию не-качествами».

Татхагата говорил о «множестве добродетелей» как о «не-множестве». Именно так Татхагата называл «множество добродетелей»...

Татхагата учил, что особые дхармы будд вовсе не являются особыми дхармами будд...

То, чему Татхагата учил как запредельной мудрости, означает, что он учил не-запредельной мудрости...

Татхагата учил этому как высшему (парама) совершенству (парамита). И тому, чему Татхагата учит как высшему совершенству, учат и бесчисленные благословенные будды»...

Нет такого усилия, которое было бы чрезмерным для постижения пустотности всего сущего, ибо «исполнено глубокого смысла обозначение пустого, безмерного, несклонного, недостижимого, невозникающего, несуществующего, бесстрастного, уничтожения, угасания, истечения».

В «Религии Праджняпарамита» отрицания и парадоксы призваны на службу мистическому постижению истины. После того как око мудрости узрело Пустоту, дезавуировало все мнимые образы, уничтожило привязанность к иллюзорным понятиям, вещи и человеческая душа вос-

принимаются такими, каковы они есть. Эта пустотность означает «таковость» (татхата), которая в сутрах «Праджняпарамита» соответствует истинной реальности. Все остальные допущения считаются негативными. По этому поводу в сутре говорится о том, что «таковость не означает ни ухода, ни прихода; ни прошлого, ни настоящего, ни будущего; ни перемен, ни различий... такость без двойственности... недвойственную такость».

Сутры «Праджняпарамита» призывают к религиозному опыту, в процессе которого постигается как пустотность вещей, так и их такость, одновременно и неразрывно — подобно смене дня и ночи. Пустота неизречима, бездонна и неизменна. «Такость — это бесподобное совершенное просветление. Эта такость не возрастает, не убывает». Теми же словами определяется просветление: «Совершенное знание пусто; оно не возрастает, не убывает». Пустота, такость и мудрость совершенного знания принадлежат одному уровню, возвышаясь над колебаниями перемен и соответствуя абсолютному состоянию, достигаемому в процессе мистического опыта.

Адепты считают дзэн законным преемником мистического наследия древних сутр, которые согласно традиции непостижимы для современников. Эти писания хранились в «Змеином дворце» до тех пор, пока не попали в руки мудреца и святого Нагарджуны. Этот мыслитель, примерно во II веке от Р. Х., стал основателем философии Среднего Пути (мадхьямика), основные доктрины которой были обозначены в «Сутре трансцендентальной мудрости», считающейся вершиной интуитивного просветления. Почитаемый буддистами Махаяны за бодхисаттву, Нагарджуна причислен к патриархам обеих мистических школ — тантристской шингон и дзэн — и по праву признается величайшим индийским преемником провозвестия Шакьямуни. Ключевые элементы доктрины трансцендентальной мудрости — негативизм, парадоксальность, религиозный опыт мистического постижения, познание вещей в их та-

ковости — перекочевали из «Праджняпарамиты» в дзэн-буддизм.

Своеобразный духовный климат дзэн как нельзя лучше способствует раскрытию парадоксов. Китайские мастера называют познание вещей в их таковости «ежедневным просветлением». Простые по форме утверждения на темы, связанные с бытовыми эпизодами, нередко приводят к мгновенному прозрению.

Однажды к Чжао-чжоу обратился монах:

— Учитель, я все еще далек от Цели. Дайте мне наставление.

— Ты уже позавтракал? — спросил мастер.

— Да, — ответил монах.

— Так пойд и вымой за собой чашку!

В этот момент монах прозрел.

Судзуки приводит множество аналогичных случаев проявления «праджни дзэнских мастеров», например следующее наставление китайского мастера дзэн, проживавшего в начале эпохи династии Мин (XIV век).

Однажды Юнмень выставил перед собой свой посох и обратился к монахам со следующими словами: «Наивные люди принимают его за реальность; обе яны [Колесницы] изучают его и объявляют несуществующим; пратьекабудды заявляют о тленности его существования; бодхисаттвы принимают его таким, каков он есть, признавая при этом его пустотность. Что же касается последователей дзэн, то они видят посох и называют его просто посохом. Если они хотят гулять, то просто гуляют; если они хотят сидеть, то просто сидят. Никакие обстоятельства не способны нарушить их покой и безмятежность».

Таким образом, метафизическое прозрение таковости вещей становится конкретной жизненной позицией, истоки которой следует искать в махаянской доктрине трансцендентальной мудрости. Хуай-нэн, шестой патриарх и один из самых примечательных деятелей китай-

ского дзэн (чань), достиг великого просветления, услышав стихотворную строку из «Алмазной сутры»:

«Пусть твое сознание возвысится, ни на чем не оставливаясь».

И поныне сутры «Праджняпарамиты», а особенно «Праджняпарамита-хридая-сутра», повсеместно изучаются и декламируются в дзэнских монастырях. По мнению Судзуки, магическая формула в конце сутры, которая на первый взгляд противоречит ее метафизическому духу, является коаном. Фактически он считает всю сутру прелюдией к религиозному переживанию, пробужденному коаном. За счет отрицания и парадоксов, несоответствия рациональному осмыслению открывается канал познания, через который воспринимается конечная истина. Сами отрицания являются необходимым условием для своего рода прорыва к постижению таковости. Следовательно, как сутра, так и коан пробуждают один и тот же психический процесс просветления.

Космотеизм сутр «Аватамсаки»

В европейской литературе имеются лишь общие сведения о содержании многочисленных томов, составленных из сутр «Аватамсаки», на основе которой возникла китайская школа хуаянь. Впоследствии это учение прижилось в Японии и получило название буддийской школы кэгон. И поныне ни одна из сутр «Аватамсаки» полностью не переведена на европейские языки, а имеющиеся разрозненные отрывки не могут дать отчетливого представления о религиозном содержании этих текстов.

Но вновь творчество Судзуки оказывает нам неоценимую услугу. В своих очерках он не только доводит до читателя основные идеи сутр «Аватамсаки», но и вскрывает религиозный контекст поэтической канвы. Связь между дзэн и сутрами «Аватамсаки» становится очевид-

ной. По мнению Судзуки, дзэн — это «практическое осуществление буддийской мысли в Китае, и философия кэгон является ее теоретической кульминацией». Эти учения взаимосвязаны таким образом, что «философия дзэн — это кэгон, а учение кэгон воплощается в дзэнском образе жизни».

Религиозное содержание сутр «Аватамсаки» стало краеугольным камнем доктрины Махаяны, а именно: вселенская реальность Будды, одинаковость абсолютного состояния в нирване, относительность феноменального мира в сансаре и просветленный путь бодхисаттвы, наделенного мудростью и состраданием к заблудшим живым существам, вынужденным подчиняться бесконечному циклу рождений и смертей. В сутрах «Аватамсаки» прослеживается отчетливая тенденция к выражению через отрицание, свойственному *theologia negativa* школе трансцендентальной мудрости, уходящей корнями в осознание пустотности всего сущего.

Убеждение в том, что высшее освобождающее знание достигается за счет интуитивного прозрения, также свойственно всем школам Махаяны. В сутрах утверждается тесная взаимосвязь и взаимопроникновение абсолютной природы Будды и проявленного индивидуального мира. Будда есть Все, а Все есть Будда. Однако этот исключительный союз не лишает явления их уникальности. Несомненно, вещи не обладают собственной природой, ибо все проявленное поглощает тождество с Буддой. И все же для вселенной любая вещь исполнена индивидуального значения.

Для полноты картины приведу несколько примеров. Можно провести аналогию с сетью Индры, состоящей из драгоценных камней и нависающей над его дворцом. «В каждом из драгоценных камней отражаются остальные; подбирая один из них, мы видим не только нераздельность сети, но и каждый составляющий ее камень». Если горящую свечу со всех сторон окружить зеркала-

ми, то все они будут отражать свет, исходящий от одного пламени, и отражений будет столько, сколько зеркал окружает свечу. В сутрах неустанно проводится мысль о взаимосвязи и взаимопроникновении всех вещей. В любой пылинке содержится целая вселенная, и каждая пылинка порождает все силы космоса. Ибо каждая пылинка — это Будда, каждая пора кожи которого свидетельствует о рождении и исходе всех миров.

В сутрах «Аватамсаки» вселенская реальность Будды представлена в образе башни будды будущего — Майтрейи, который сопоставляется с абсолютным миром дхармы (дхармадхату) или с космическим Телом Будды. Согласно описанию, приведенному в сутре, в этой башне «все предметы расположены таким образом, что разделенность перестает существовать и они сливаются друг с другом, но при этом не утрачивают своей индивидуальности, ибо в каждом из них отражается образ поклоняющегося Майтрейе. Это происходит повсеместно за счет всеприсутствующего взаимоотражения образов». Конечной целью усилий всех живых существ является вхождение в башню Майтрейи, которая символизирует достижение совершенного просветления или вход в свет мира дхармы, в котором более не будет существовать пространственная разобщенность, ибо озаренные единым светом предметы взаимопроникают друг в друга и находятся в единстве с Буддой. Просветленный пребывает нигде и везде; он становится воплощением вечного света. Коль скоро он обладает Буддой в каждой пылинке, то каждое мгновение овладевает бесконечностью. Пространственно-временные границы стираются, и реальностью Будды становится чистый дух.

Доктрина «Аватамсаки» космотеистична. Сутра, в которой повествуется о страннике Судане и его проникновении в башню Майтрейи, помогает верующему встать на путь, ведущий к достижению абсолютной реальности и обретению безграничной власти Будды. Но самым боль-

шим откровением становится осознание того, что этот изменчивый мир со всеми его проявлениями, равно как и сама башня, есть не что иное, как Будда.

В то время как сутры «Аватамсаки» провозглашают единство реальности Будды религиозным откровением, китайская школа хуаянь рассматривает проникновенный символизм сутр с философской точки зрения. Таким образом возникла монистическая метафизика хуаянь (яп. — кэгон). Пятый патриарх этой школы, Куэй-фен Цзун-ми (777—841), считается одним из наиболее почитаемых деятелей китайского буддизма и известен как глава одной из процветавших в то время дзэнских школ. Этот ученый монах считал доктрину кэгон высшим выражением проявленной мудрости. Подтверждением этому служат многие его работы и в первую очередь — «Трактат о происхождении гуманизма», который и поныне изучается в храмах в качестве введения в философию буддизма.

В своем толковании буддийской доктрины Фа-янь, основатель одного из «пяти домов» китайского дзэн (см. главу 7), подчеркивает основной принцип метафизики кэгон, согласно которому тождество обретается в неравенстве, а неравенство — в тождестве. В эпоху Сун внутреннее сходство дзэн и кэгон привело к полному приятию последнего китайскими наставниками. В современной Японии сутры «Аватамсаки» и философия кэгон и поныне пользуются неослабевающим интересом.

Специфичное отношение адептов дзэн к феноменальному миру объясняется космоистическим мировоззрением, провозглашенным в сутрах «Аватамсаки». Религиозная убежденность в божественном единстве всего сущего дает возможность внутренней самореализации за счет слияния с природой. В дзэнских монастырях жизнь полностью подчинена ее законам. В ходе смены времен года меняется и ритм психической деятельности. С умирением послушник наблюдает за полетом ястреба, кружащего над вершиной горы, на склоне которой распо-

ложен монастырь. Каким бы ничтожным ни было явление природы, каким бы крошечным ни было живое существо — они преисполнены значимости, ибо в каждом из них заключена тайна. В произведениях дзэнского искусства ощущается особое уважение, которое художники испытывали по отношению к природе, и со временем подобная почтительность стала неотъемлемой характеристикой всей японской культуры. Поэтому отношение японцев к природе следует понимать в свете их религиозных предпочтений. Можно с уверенностью говорить о том, что именно в таком отношении коренятся несоответствия и ограничения, в основе которых заложены предпосылки для пессимистического и обезличенного натурализма.

Развитие взаимоотношений между дзэн и кэгон является предметом дальнейшего рассмотрения. Метафизика кэгон идеалистична, равно как и основная доктрина философии Махаяны. Абсолютным существом — Буддой — является чистый Дух. Физический (материальный) мир не обладает собственной природой, а феноменальные объекты являются порождением духовной реальности (читтаматрам). Адепты дзэн смогли достичь высочайшего уровня духовности, что в значительной мере определило развитие японской культуры и искусства. Дзэнские художники никогда не изображали природу в ее вульгарной и неприкрытой материальности. Их изящные рисунки тушью раскрывают духовную сущность вещей, не умаляя при этом их объективной формы. Вещи изображаются одухотворенными, ибо их истинной реальностью является Дух. Восточное сознание воспаряет за счет духовного прозрения, «хотя для нас объективность и абстрактность являются взаимоисключающими понятиями или разными полюсами <...>. Поэтому даже тот образ, который внешне вырван из феноменального контекста, богато наделен объективными качествами».

«Вималайкирти-сутра» — Всеобщий Путь к просветлению

Наиболее ярко и привлекательно дух и доктрина Махаяны выражены в «Вималайкирти-сутре». Существует множество китайских и японских комментариев к этому произведению. Наиболее известным толкователем был принц-регент и подвижник буддизма Сётоку-тайси (574—622). Сутра была целиком переведена на английский и немецкий языки. Изложенный в ней материал доступен и интересен даже неискушенным читателям.

Центральным персонажем повествования является набожный глава семейства (грхапати) Вималайкирти, который, не принимая монашеского звания, достиг высокой степени просветления и вел полноценную жизнь бодхисаттвы. Историческая достоверность образа этого мирянина вызывает некоторые сомнения. Сутра помогает понять учение в процессе развития доктрины Махаяны и демонстрирует универсальный характер буддийского Пути к спасению. Концептуально она несколько отличается от других махаянских сутр и неизменно привлекает адептов дзэн, вследствие того, что в ней уделяется самое пристальное внимание процессу просветления. Далее мы рассмотрим лишь некоторые моменты, отличающиеся схожестью с доктриной дзэн.

Вималайкирти учит правильной медитации. По его мнению, правильная медитация — это сосредоточение духа при выполнении повседневных дел. Подобная медитация позволяет сохранять внутреннее спокойствие, когда «сознание обретается ни внутри, ни снаружи <...>. Таким образом, сидеть — вовсе не значит сидеть спокойно».

Вималайкирти учит, как правильно просить милостыню: «Не следует просить подаяние ради пропитания. Ты должен принимать пищу, но не лелеять мысль об ее вкушении».

...Вкушающий пищу бесстрастно или вожделенно не медитирует, не пробуждается от медитации; он не принадлежит ни этому миру, ни нирване».

Вималайкирти учит тому, как следует наставлять учеников: «Ты должен погрузиться в медитацию и созерцать сознание тех, кому проповедуешь. Нельзя класть нечистую пищу в драгоценный сосуд... Нельзя принимать берилл за простой кристалл <...>. Нельзя вместить воды Великого океана в след от коровьего копыта».

Аналогичным образом Вималайкирти дает наставления по поводу пустотности всех вещей. Все земные затруднения, все человеческие состояния, такие, как болезни и боль, желание и чувство вины, нереальны и пусты. Тело Татхагаты не знает ни болезни, ни боли, ни желаний, ни страсти. Оно безусловно. Но при этом он советует: «Иди и не стыдись попросить молока <...>. Будда... призвал на себя болезнь лишь для того, чтобы пробудить всех существ к просветлению». Его болезнь есть лишь пустая видимость. Точно так же Его сострадание не имеет ничего общего с человеческим состраданием.

Сутра написана конкретным и красочным языком, одобренным аналогиями и примерами, доступными пониманию простых мирян, которых учат находить путь к просветлению в повседневной жизни. Все поставлено в зависимость от правильного духовного настроения. Просветленный может пребывать в нирване, не разрушая своего тела. Это является состоянием «ни высвобождения, ни привязанности». Сутра решительно отвергает неопределенное состояние существования, когда человек «не должен ни потворствовать сотворенному, ни привязываться к несотворенному». Этот парадокс бытия бодхисаттвы указывает путь к просветлению.

В конце сутры дзэн определяется как конечная Мудрость. Тридцать два бодхисаттвы пытаются выразить словами доктрину не-двойственности (адвая) (не-дуализма, то есть монизма. — *Примеч. пер.*). Каждый из них дает свой

рецепт примирения противоположностей, таких, как появление и растворение, чистоплотность и нечистоплотность, эго и внешний мир, сансара и нирвана. Наконец, по этому же поводу высказывается Манджушри, бодхисаттва Мудрости: «На мой взгляд, ни о чем нельзя ничего сказать, ничего нельзя выразить и не о чем думать; все сущее выходит за рамки вопросов и ответов. Только так можно осознать доктрину не-двойственности». Далее он просит Вималайкирти высказать свою точку зрения, но тот «хранит молчание и не произносит ни единого слова». За это бодхисаттва дарит его своей похвалой: «Наконец-то! Ни звука, ни слова — это и означает осознание доктрины не-двойственности». Именно такой позиции придерживаются адепты дзэн. Всеобщность, возвышающаяся над всеми противоречиями, неизречима.

По этой же причине дзэнские наставники, подобно Вималайкирти, воздерживаются от определений. «Умный человек ни к чему не привязан. Буква бесконечно далека от сущности материи, а сущность самой буквы попросту не существует». Далее возникает вопрос об отношении учеников дзэн к описанной в сутре земле Будды: «В чистой земле Будды достигший выполняет Его работу в уединении, тишине, безмолвии и бездействии». Достигший просветления знает, что из бездеятельной тишины рождается чистая деятельность.

Психологические аспекты просветления в «Ланкаватара-сутре»

В очередной раз оговорюсь, что сведения об этой сложной для понимания, но крайне интересной сутре стали доступными благодаря исследованиям и публикациям Судзуки. В списке буддийских канонических текстов это произведение наиболее созвучно дзэнским мотивам. В соответствии с традицией Бодхидхарма, основатель китай-

ской школы дзэн, однажды передал четырехтомный перевод «Ланкаватара-сутры» своему ученику Хуай-кэ с такими словами: «Насколько мне известно, в Китае нет других сутр; воспользуйся ею как руководством, и воистину ты спасешь весь мир».

Считается, что Бодхидхарма и тем более его ученик Хуай-кэ обосновали свой «путь к просветлению» именно этой сутрой, которая долгое время пользовалась заслуженным уважением китайских наставников дзэн. Однако несколько туманный стиль и загадочное изложение делают ее трудной для понимания. Пятый патриарх Хун-жэнь посоветовал своему ученику Хуэй-нэню руководствоваться «Алмазной сутрой», принадлежавшей к сутрам трансцендентальной мудрости. Именно с этого момента «Ваджраяна-сутра» стала играть главную роль.

Отрицание дзэнскими наставниками всех сутр пришло намного позднее. Те представители дзэнской школы, которые в эпоху Сун отказывались признавать сутры, ошибочно отождествляли свою непримиримость с позицией Бодхидхармы. Даже Судзуки признает, что, пытаясь отрицать взаимосвязь между Бодхидхармой и «Ланкаватара-сутрой», они зашли слишком далеко. Согласно этому автору «Ланкаватара» не породила учение дзэн, но лишь утвердила его».

В основном текст сутры представляет собой диалог между Буддой и бодхисаттвой Махамати. Последний просит Будду пролить свет на 108 вопросов. Эти вопросы, равно как и ответы Будды, представляют собой замысловатое смешение утонченных философских построений и набора избитых, и часто противоречивых, банальностей. Затем следует 108 отрицаний, которые вовсе не имеют отношения к вопросам, хотя и принимаются за таковые. Демонстративно абсурдный характер этой сутры подтверждает ее тесную взаимосвязь с дзэн. Несуразность указаний и нелепость ответов выполняют ту же функцию, что и коаны в учении дзэн, а именно: дезавуировать рациональное мыш-

ление и тем самым направить ищущего на путь практического постижения истины.

В отличие от других канонических писаний эта сутра имеет подчеркнуто субъективную окраску и делает упор на психологические состояния процесса просветления. Судзуки полагает, что именно по этой причине Бодхидхарма ценил ее выше других. При определении даты появления этой сутры следует обратить внимание на глубину знаний о психических структурах, которой обладал автор текста.

Все махаянские сутры сходятся в том, что высшее освобождающее знание конечной истины не может быть достигнуто без внутреннего просветления. Также почти не возникает разногласий по поводу метафизического смысла процесса просветления. Иными словами, «Ланкаватара-сутра» ни единым словом не противоречит главной линии монистического и идеалистического учения Большой Колесницы. Особый интерес автора вызывают психические аспекты процесса просветления. В этом направлении предпочтение отдается выражениям, в которых описываются состояния и душевные переживания субъекта. Судзуки особо выделяет санскритские термины, обозначающие практическое внутреннее постижение, например гочара, лакшана, гати, гатигама и адхигама.

Высшее знание постигает пустоту (шуньята) всех вещей; оно принимает реальность в ее таковости (ятхабхутам) и прикасается к нерожденной (анутпада) сущности Будды. Неожиданное прозрение (паравритти) возникает из глубины сознания, после того как происходит полное отрицание собственной индивидуальности и обособленности. Разум познает, что внешний мир есть не что иное, как проявление собственного духа, и происходит прорыв в новое состояние сознания, который является не разрушительным, но освободительным.

Психологичность сутры основана на теории «резервного сознания» (альявиджняна), которое считается сверхлич-

ностным, вселенским сознанием — порождающим остальные семь уровней сознания, совокупность которых составляет всю полноту психической жизни человека, начиная от эгоистического сознания и кончая космическим. Резервное сознание тождественно безличному «чреву Просветленного» (татхагатагарбха), представляющего источник всех истечений переходного мира реинкарнаций и хранящего семена (биджа) грядущих и прошлых существований. В силу неизъяснимых причин эти семена «прорастают», и все подсознательные воспоминания о былых деяниях, хранящиеся в резервном сознании, источают тончайший аромат (васана), стимулирующий и развивающий психическую деятельность. Опьяняющее воздействие этого обманчивого «аромата», которое ввергает живые существа в океан неведения и страстей, устраняется за счет духовного подъема, ведущего к просветлению. Этот опыт является прямым порождением праджни, обладая которой можно осуществить окончательный переход от множественности внешних проявлений к всеобщему единству.

В просветлении око мудрости открывается интуитивному видению, которое махаянская традиция отождествляет с космическим телом Будды или с нирваной. Судзуки, интерпретируя санскритский термин «паринишпанна» (буквально: «совершенство знания»), объявляет это «знание» самореализацией человека. Точно так же шестой патриарх Хуай-нэн говорит о «созерцании собственной глубинной природы» или о «наблюдении за собственным предвоплощенным спокойствием» как о присутствующем во всех живых существах пути к реализации природы Будды. В дальнейшем мы поговорим о месте шестого патриарха в истории становления буддийской мысли. Его доктрина просветления сочетает основные концепции Махаяны с понятиями даосизма. Идеи Хуай-нэна более близки школе трансцендентальной мудрости, которая рассматривает «первозданную чистоту разума» — понятие, впервые озвученное маха-

самбхиками, — как необходимое условие достижения состояния Будды.

При сопоставлении позиции дзэн и «Ланкаватара-сутры» особое значение приобретает теория внезапного просветления. Одним из вопросов, с которым Махамати обращается к Будде, является следующий: «Является ли самоочищение сознания Будды спонтанным или постепенным?..» К сожалению, ответ, приведенный в тексте сутры, не проливает свет на существо вопроса. Китайские переводчики предлагают свои версии, а санскритский оригинал оставляет много неясностей. Впрочем, Судзуки полагает, что сутра дает такой ответ: «Иногда внезапно, иногда постепенно». Далее он поясняет, что в любом случае, даже при постепенном очищении, пробуждаемый испытывает внезапную внутреннюю перемену в сознании: «Процесс самоочищения сознания Будды иногда постепенен, иногда внезапен. Но упоминание о внезапном переломе или возвышении (паравритти) убеждает нас в том, что этот процесс является скорее внезапным, чем постепенным, хотя фактический жизненный опыт, который психологи называют «конверсией», бывает разным — как внезапным, так и постепенным <...>. Об этом можно говорить как о психическом феномене, как о внезапном изменении уровня сознания. Человек, который долго шагал в одном направлении, вынужден внезапно повернуть назад. Столь резкий разворот, несомненно, является революционным, и человеческое сознание не замедлит это зафиксировать».

Подобно тому как все мистические доктрины провозглашают неизъяснимость внутреннего опыта, учение Махаяны настаивает на том, что внезапное прозрение истины в просветлении невыразимо концептуальными и вербальными средствами. Однако «Ланкаватара-сутра» идет дальше, отрицая человеческую речь как средство самовыражения. Таким образом, само собой напрашивается сравнение этой сутры с канонами дзэн, в одном из

которых говорится о неких угожьях Будды, где «учение Будды реализуется взглядом, сокращением лицевых мускулов, подъемом бровей, вздохом, улыбкой, отхаркиванием, прищуриванием глаз, мыслью или любым другим движением». Дзэн славится подобным изобилием средств выражения просветленного состояния. Можно прочесть о дзэнских мастерах, которые гримасничали, поднимали вверх палец или издавали вопль, возвещая о высшем просветлении. Поступая таким образом, они полагали, что подражают Будде, который «во время проповеди на горе Грифов взял цветок и показал его многочисленным слушателям». По мнению наставника У-мэня, это событие знаменует начало эры передачи высшей истины «вне письменных знаков и слов»:

Великий Змей явился; завладев цветком,
Он показал его.
Лицо Кашьяпы исказилось.
Толпа и небеса во мраке пребывали.

Согласно японским толкователям эти стихотворные строки обозначают неизреченное просветление. Ученик Кашьяпа, воодушевленный Буддой, ограничивается гримасой, а небо и земля (народ) безмолвствуют.

Отрицание слов сопряжено с известной долей риска. Тот, кто отрицает слово — высшее откровение человеческой души, — рискует снизойти до первобытного состояния. В своей приверженности к жестам, гримасам и иным символическим движениям дзэнские наставники нередко опускаются до уровня гротеска. Поэтому вряд ли стоит безоговорочно одобрять такое отношение к словам. Уже в «Ланкаватара-сутре» подобное заблуждение становится очевидным. Взаимоотношения между слогами (акшара) и реальностью (таттвам), словом (рута) и значением (артха), учением (дешана) и истиной (сиддханта) подобны связи между пальцем и небом, которые останутся бесконечно далеки друг от друга, даже если кто-то попытается «ткнуть пальцем в небо».

Такой же позиции придерживается наставник У-мэнь: «Это подобно тому, как ударить луну посохом или почесать туфлю вместо ноги». Аналогии не должны быть принудительными. При всей возвышенности языка мистиков ему недостает лексической адекватности. Однако махаянская доктрина просветления отрицает внутреннюю связь между словами и реальностью. Согласно этому учению язык принадлежит миру ложных разобщений и предпочтений, то есть является изначально порочным. Следовательно, во время медитации следует сохранять безмолвие, ибо лишь в молчании можно постичь истину. Единственным способом постижения истинной реальности считается взгляд в глубину собственной души: «Будда никогда не проповедовал истину, полагая, что человек должен найти ее в себе». Таким образом, невыразимость просветления не только обуславливает характер мистического опыта, но и соответствует имманентному и монистическому характеру метафизики Махаяны.

Буддийская доктрина просветления прослеживается во всех махаянских сутрах. Ограничив наше исследование анализом взаимоотношений между махаянскими сутрами и дзэн кратким обзором, мы тем не менее затронули практически все базовые характеристики дзэн. В попытке разобраться в содержании практики дзэн мы будем руководствоваться знанием исторических корней этого учения. Ибо «каким бы ни был религиозный опыт, он не может оставаться в стороне от интеллектуального осмысления». В случае с дзэн философской основой являются махаянские сутры. При этом не следует забывать о влиянии на развитие учения китайской духовной школы. Но сутры Махаяны, несомненно, являются почвой, взрастившей религию дзэн.

Глава 4

СТАНОВЛЕНИЕ КИТАЙСКОГО ДЗЭН-БУДДИЗМА (ЧАНЬ)

История

Дзэн — это учение о просветлении, зародившееся на основе буддийского мистицизма. Несмотря на то что практика дзэн лежит вне пределов рациональных категорий, это не избавляет нас от необходимости прибегнуть к тщательному историческому анализу условий его возникновения. Известный японский толкователь дзэн Судзуки был обвинен своим китайским коллегой Ху Ши в том, что неверно интерпретировал исторические реалии, породившие учение. Ху Ши пишет:

«Я категорически не согласен с отрицанием способности человеческого разума понять и оценить дзэн.

...Движение чань (дзэн) является составной частью истории китайского буддизма, а сам китайский буддизм, в свою очередь, является составной частью всеобщей истории развития китайской философской мысли. Подобно любой другой китайской школе чань можно понять лишь в контексте исторических корней и предпосылок».

В своем ответе Судзуки подчеркивает, что учение не вписывается в рамки пространственно-временных понятий и поэтому не может быть предметом исторического исследования. Тем не менее в процессе полемики — равно как и в других своих работах — он приводит любопытные изречения и словечки древних китайских

наставников и, таким образом, невольно погружает читателя в особую интеллектуальную атмосферу. Поэтому в нашем повествовании мы не можем обойти вниманием истории китайских подвижников династии Тан и Сун. Знакомство с этими историческими персонажами позволит вынести суждение об уровне их образованности, образе жизни, обычаях и верованиях. Следовательно, мы «обречены» на историческое исследование.

Однако характер имеющихся источников значительно затрудняет понимание дзэн в историческом контексте. Хроники времен становления дзэн в Китае, высоко ценимые приверженцами учения, вряд ли стоит считать бесспорными с исторической точки зрения. Существует немало религиозных книг, целью которых является не историческая достоверность, а стремление выразить дух дзэнского учения. В этом преуспели авторы произведений, написанных во времена эпохи Сун (960—1279). Исторический образ дзэн был весьма расплывчатым, пока Штейном и Пеллиотом не были изучены канонические тексты раннего периода. Вслед за тем японские буддологи, и в первую очередь Уи Хакудзю и Масунага Рейхё, попытались восстановить истинную историю становления дзэнского учения. Кроме того, они учли факты, связанные с именами китайских предшественников Бодхидхармы и индийским наследием, о которых шла речь в первых главах этой книги. Далее мы попробуем проследить исторические этапы становления теории дзэн в Китае.

Восприятие буддийской медитации в Китае

Одним из важнейших событий в истории религии по праву считается распространение индийского буддизма в Китае. На благодатную почву древней цивилизации попали семена авторитетной и развитой религиозной тра-

диции. Проникновение буддизма в Китай восходит к I веку христианской эры, и уже к IV веку движение достигает высокой степени развития. Грандиозная работа по переводу с пали и санскрита сотен томов свидетельствует о неимоверном усердии китайских монахов, равно как и об их редкой способности к восприятию иноземной культуры.

Стремительное распространение буддийского учения указывает на его превосходство по сравнению с народной религией даосов, отягощенной магией и предрассудками. С другой стороны, эта религия не прижилась бы на новой почве, если бы между основными доктринами даосизма и буддизма не существовало внутренней взаимосвязи.

Близость китайской традиции к индийской толковалась по-разному. В отличие от европейских ученых-индологов, признающих лишь относительную оригинальность китайского буддизма, образованные китайцы восприняли буддизм так же органично, как даосизм и конфуцианство, и объединение трех религий стало воплощением китайской религиозности. Таким образом, буддийской терминологии были найдены китайские эквиваленты. «Первозданное небытие» (бэнь-у) даосов подготовило почву для понимания концепций пустотности, отрицания собственного «я» и нирваны. Срединный Путь Махаяны был предвосхищен учением у-вэй («недеяния»). В состоянии просветления (самбодхи) индийские буддисты приобщались Абсолюту, а классические китайские мыслители придерживались понятия Великого Предела («тай-цзи»).

Следует признать, что существует принципиальная разница между индийским и китайским образом мышления. Так, не приходится говорить о полной идентичности концептуального восприятия. Вселенская всеобщность воспринимается китайцами в контексте гармонии с природой, в то время как индийцы стремятся уйти от

всего мирского. Однако коль скоро буддисты относятся к разнообразным интерпретациям их учения весьма терпимо, этим различиям можно не придавать большого значения. Тем не менее теоретический конфликт имел место, если верить невероятной, но поучительной истории о том, как Лао-цзы, «разочарованный непониманием своих соплеменников, отправился проповедовать буддизм в Индию». Поразительное сходство между двумя основополагающими доктринами даосизма и буддизма состоит в естественном познании мира и жизни, которое провозглашается как в сутрах Махаяны, так и в трудах великих китайских мыслителей Лао-цзы и Чжуан-цзы. Зародившийся в Махаяне росток натурализма пышным цветом расцвел в благодатном климате китайской духовности и принес более ощутимые плоды, чем на своей родине — в Индии. В то время как индусы были ограничены рамками поиска пути к спасению, китайцы стремились к постижению законов природы и с энтузиазмом восприняли даосско-буддийский натурализм.

Буддийские методы медитации также не стали для китайцев чем-то новым. В китайской классической литературе можно прочесть о сверхчеловеческой мудрости, экстатических состояниях и чудесных силах. Даосизм учил своим способам медитации и предлагал систему дыхательных упражнений как средство духовного сосредоточения и долголетия. Среди ранних переводов буддийских сутр можно обнаружить тексты, посвященные буддийской медитации, и описания различных этапов сосредоточения на пути к обретению освобождающего знания.

Сегодня мы не можем судить о том, насколько точно древние китайцы следовали буддийским наставлениям. Но несомненно одно — вместе с культовыми и теоретическими установками китайцы научились буддийской медитации. Санскритское слово «дхьяна» транслитериро-

вали как «чань» (*арх.* — «дянь»), которое в японском стало произноситься как «дзэн». Буквально термин трактовался как культовая отстраненность или избавление. Таким образом, медитация, которой учил хинаянский канон, стала называться «дзэн Малой Колесницы», а способ, который проповедовал канон Махаяны, — «дзэн Большой Колесницы». Изначально применялись одни и те же методы, но в зависимости от сущности созерцания они подразделялись на хинаянские и махаянские. Таким образом, напрашивается вывод: метафизическое содержание обуславливает мистический опыт и придает ему конкретный характер.

Двумя ранними формами махаянской медитации в Китае являлись созерцание Амиабхи и сосредоточение трансцендентальной мудрости (праджняпарамита-самадхи). На китайской почве глубоко укоренился культ Будды Амиабхи (*яп.* — Амида). Дао-ань (312—385), как истинный китаец, принял буддийское учение всем сердцем и привнес в него элементы китайского мировоззрения. Самозабвенно изучая сутры «Праджняпарамиты», он одновременно уделял много времени медитативной практике. Этого монаха заслуженно считают первым китайским последователем Большой Колесницы. Его ученик Хуай-юань (334—416), несмотря на монашеский обет, оставался светским человеком и пропагандировал буддизм в кругах китайских интеллектуалов. Он известен как основатель секты Чистой земли и первый китайский монах — организатор буддийской общины. Благодаря его усилиям на горе Лу, расположенной на берегу Янцзы, был основан буддийский центр. В этом сообществе усердно практиковали медитацию с тем, чтобы достичь экстатического состояния сознания, в котором созерцался образ Амиды и его «чистых земель», сопоставимых с христианскими «райскими кущами». Кроме того, медитируя, Хуай-юань стремился достичь единения с Абсолютом или с Источником всего сущего (Природой, Мировой Душой или Буддой). «Меди-

тация без внутреннего видения не позволяет обрести успокоения. Внутреннее видение без медитации не отражает всей глубины [мистического опыта]». В медитативной практике Дао-юаня даосские элементы сочетаются с буддийскими. Даосы измеряют глубину реальности «первозданным небытием», которое постигается за счет праджни, проникающей в пустоту всех вещей. Многие китайские мистики, подобно Хуай-юаню, повторяли имя Будды (яп. — нёмбуцу) на всех этапах духовного возвышения, не чувствуя противоречия между мистическим погружением в абсолютную Пустоту и блаженством созерцания Будды Амиды.

Кумараджива и Буддхабhadра

Центральной фигурой в раннекитайском буддизме принято считать Кумарадживу (умер в 413 г.), который обосновался в Чаньяни, где в течение десяти лет добился блестящих результатов. Он основал и возглавил ведомство переводов, где на китайский язык были переведены многие хинаянские и махаянские труды. Кумараджива был убежденным махаянистом, приверженцем Срединного Пути Нагарджуны. Его истовое служение и подвижничество помогло учению Большой Колесницы окончательно утвердиться в Китае. Не будучи силен в технике медитации, он тем не менее популяризировал ее среди многочисленных китайских учеников, многие из которых придерживались махаянских способов сосредоточения.

Признанным авторитетом в области буддийской медитации был другой великий индийский наставник — Буддхабhadра, который сильно отличался от Кумарадживы по своему характеру и наклонностям. Несмотря на то что этот монах был пятнадцатью годами моложе Кумарадживы, он превосходил его своими добродетелями и по праву заслужил уважение своих китайских последователей,

не в последнюю очередь за счет обладания магическими навыками. Менее образованный, чем Кумараджива, он любил уединение, избегал светского общества и большую часть своего времени уделял медитации. По прибытии в Китай поселился с Кумарадживой в Чаньяни, но в результате враждебного к нему отношения со стороны монастырской братии был вынужден покинуть храм. В компании более чем сорока монахов он отправился искать пристанища на горе Лу, где его радушно встретил неизменно гостеприимный Хуай-юань.

В действительности Буддхабхадра придерживался золотой середины между Хинаяной и Махаяной, а по своему религиозному воспитанию был хинаянистом. Способ сосредоточения он позаимствовал из «Дхарматратадхьяна-сутры», в которой приводились наставления по хинаянской методике контроля над дыханием, по созерцанию нечистого, сосредоточению на Четырех Неизмеримых, Пяти Элементах (скандха), шести органах чувств (индрия) и двенадцатеричной цепи причинности. В период пребывания на горе Лу он перевел эту сутру на китайский и читал по ней лекции. Однако в сознании его учеников различия между учением Хинаяны и Махаяны были столь расплывчатыми, что в одном из писем, датируемом более поздним временем, его называют «наставником по медитации Махаяны». Переведенную на китайский язык сутру ошибочно стали считать махаянской. Впрочем, подобное заблуждение было весьма характерным для переходного периода.

С горы Лу Буддхабхадра направился в главный город Цзянь-кан, где продолжил свое подвижничество в качестве учителя, наставника по медитации и переводчика. В своем преданном служении китайскому буддизму он перевел многотомную «Буддхаватамсака-махавайпулья-сутру», которая стала каноническим текстом школы кэгон. Буддхабхадра умер в 429 году в городе Цзянь-кане. Его ученик Сюань-гао (умер в 444 г.) жестко противо-

стоял новым идеям Дао-шэня относительно возможности внезапного просветления. Это новаторское движение возникло в кругу учеников Кумарадживы, но позднее сторонники чисто махаянской медитации встречались и среди последователей Буддхабхадры.

«Мудрость неведения»

На заре V века, то есть в период первого расцвета китайского буддизма, наиболее видным представителем учения был блестящий ученик Кумарадживы, безвременно ушедший из жизни, Сэн-чжао (383—414). Выходец из низов общества, он примкнул к школе прославленного наставника и ревностно следовал путем спасения, совершенствуясь в метафизических построениях доктрины Срединного Пути. Он сумел сочетать учение Большой Колесницы с идеями Чжуан-цзы, Лао-цзы и неодаосов, с которыми был знаком с раннего детства. В силу своих мистических наклонностей он искал высшую истину в занятиях медитацией: «Истина постигается не словесно, а посредством того, что находится между строк. Ей нельзя научиться, ее следует испытать. Она раскрывается в моменты «экстатического приятия» жизни <...>».

В возрасте двадцати трех лет этот вдумчивый молодой человек достиг уровня зрелого философа-мистика. Его трактат «Мудрость неведения» раскрывает самую суть парадоксальности метафизики Нагарджуны. По мнению автора, праджня — это «озаряющая сила неведения», выявляющая истинную реальность: «Поэтому мудрец подобен пустому пространству. Он безразличен к знанию. Он живет в изменчивом мире потребления, но при этом придерживается принципов бездеятельности (у-вэй). Он обитает в окружении стен, и все же живет в открытом пространстве неизреченного. Он молчалив и одинок, бессодержателен и открыт. Состояние

его бытия нельзя облечь в слова. Более о нем сказать нечего».

Облаченная в китайские «одежды» буддийская трансцендентальная мудрость не только не утратила своей диалектической стройности, но и приобрела более яркий облик. Сэн-чжао показывает, как истина, подобно зеркалу, отражает «десять тысяч вещей». Впрочем, образ зеркала и раньше использовался в сутрах Махаяны. Возможно, Сэн-чжао вспомнил высказывание Чжуан-цзы: «Совершенный человек пользуется своим умом как зеркалом». Уподобление человеческого разума зеркалу было одним из излюбленных мотивов дзэнской литературы. Китайский наставник более позднего периода Дэ-цзин (1546—1623), прочитав несколько парадоксальных предложений из книги Сэн-чжао, почувствовал импульс к просветлению, аналогичный тому, что пробуждает коан. В упоительном озарении ему открылся смысл слов этого автора: «Бушующая буря, сокрушающая горы, есть не что иное, как штиль; стремительные воды в действительности не текут; пар, весной поднимающийся над водой, в действительности неподвижен; солнце и луна вращаются по своим орбитам, но не движутся». Отношение Сэн-чжао к дзэн видно по его стремлению к внезапному и эмпирическому постижению абсолютной истины. Он использует парадоксы как средство выражения невыразимого: «Непостижимое выявляется в процессе интуитивного опыта, открывающего возможность к видению единства иллюзии и реальности». Этот опыт является окончательным и, следовательно, обозначается как цель, к которой ведут все пути духовного поиска.

В основанной на канонических буддийских текстах «Книге Чжао» путь к просветлению рассматривается как последовательный процесс постижения: «В сутре сказано, что «три стрелы поражают цель и три зверя переправляются через реку. Процесс погружения аналогичен переправе, но стрелы проникают в мишень более или

менее глубоко, а животные погружаются на разную глубину в зависимости от силы, которой они обладают». Однако существуют не только разные пути, но и различные способы непосредственного постижения истины, в том числе и постепенный. Узрев тщетность постижения сути всех земных вещей, «как можно надеяться постичь бесконечность внеземной Пустоты?».

О своем внутреннем опыте Сэн-чжао не оставил ни строчки. Однако его трактаты и письма свидетельствуют о возвышенной духовности автора. Со свойственной мистикам непримиримостью он требует пожертвовать всем во имя одного — постулата, открывшегося ему в благовестии Будды и сопоставимого с доктриной китайских мудрецов — Дао. В работах Сэн-чжао впервые прозвучала мысль о тесной взаимосвязи буддизма и китайского образа мысли.

Внезапность просветления

Еще один из последователей Кумарадживы, Дао-шэнь (ок. 360—434), был известен своей приверженностью учению о внезапном просветлении, и поэтому многие считают именно его «подлинным основателем дзэн». Однако Фун-Ю-лань несколько изменяет эту формулировку: «С позиции идеологии зарождение школы чань... восходит к Дао-шэню». Одно можно утверждать со всей определенностью — фигура Дао-шэня и его «новая доктрина» являются краеугольными камнями для понимания сущности дзэнского учения. Он принадлежит к раннему поколению китайских буддистов, которые объединили провозвестие Будды с китайским мировоззрением и утвердили учение на китайской почве.

С юных лет Дао-шэнь воспитывался в монастыре. Его первым наставником был образованный монах Фатай, отличавшийся благочестием и набожностью. Дао-

шэнь воспринял буддизм всем сердцем, но при этом его жизненная позиция была сформирована под влиянием даосской мысли. Так, Будда отождествлялся с Дао, космическим Законом (ли), Природой и т. п., то есть с безличным абсолютным Законом, определяющим человеческую жизнь. Коль скоро природа Будды присуща всем живым существам, то все люди, включая еретиков (иччхантика), то есть не-буддистов (которые были предметом жарких споров в кругах буддийских теологов), рано или поздно обречены достичь состояния Будды. Дао-шэнь считал этот постулат основой буддийской веры. Он упорно отстаивал эту позицию вплоть до того момента, когда появилась «Нирвана-сутра», разрешившая спор в его пользу.

Окруженный друзьями и монахами Дао-шэнь неизменно оставался независимым в своих суждениях. В зрелом возрасте он посетил два главных центра китайского буддизма — Лушань на берегу Янцзы и северную столицу Цзянь-кан. На горе Лу он повстречал Сангхадэву — индийского ученого, приверженца хинаянской школы Сарвастивады, — с которым он обсуждал вопросы буддийской философии. Он не разделял веру своих друзей в западный рай Амиды. В его работах нет ни строчки, которая напоминала бы о неудержимом полете мистического воображения поклонников Амиды: «Когда рыба поймана, забудь о снасти, на которую ее ловили». Эту цитату из Чжуан-цзы он употреблял по отношению к буддийской медитации. «Рыба» символизирует реальность или Будду, который «неуловим» посредством словесного выражения. И все же Дао-шэнь дорожил и высоко ценил сутры, в которых каждое слово преисполнено своего значения: «Будда не лжет». Он был чистосердечен, «когда оставлял людям сутры, содержащие Его завет».

Короткое пребывание Дао-шэня в Чаньяни (405—408), во время которого он занимался в основном переводом и

толкованием сутр, укрепило его веру в канонические писания. Трех лет оказалось достаточным для того, чтобы он утвердился как один из четырех приближенных учеников Кумарадживы. Вероятно, его возвращение в Лушань, а затем и в Цзянь-кан было следствием напряженных отношений с монастырской общиной Чаньяни. Но годы неустанных трудов не прошли даром и впоследствии принесли свои плоды. Комментарии к сутрам Махаяны составляют основную часть его литературного наследия, а славу ему принесли два трактата, первый из которых был посвящен воздаянию («Благое дело не нуждается в воздаянии»), а второй — внезапному просветлению. О последнем нам известно благодаря работе Се Лин-юня (385—433). В этом тексте Дао-шэню отводится важная роль в истории буддийского мистицизма.

Представляется маловероятным то, что светский человек Се Лин-юнь понимал все тонкости буддийского мистического учения. Его буддизм в большей степени, чем вера китайских монахов, отличался религиозным синкретизмом. Однако в целом его творчество было одобрено Дао-шэнем. С одной стороны, Се Лин-юнь противопоставляет точку зрения своего друга учению Будды, согласно которому просветление достигается в конце долгого и утомительного пути, а с другой — обращению Кун-цзы (Конфуция) к своему ученику Йен Хуаю, которое он истолковывает в свойственной ему неодаосской мистической манере. Этим признанным авторитетам он противопоставляет своего друга Дао-шэня как «буддиста новой доктрины, которую следует считать истинной, окончательной и превосходящей как устаревшее учение Будды, так и мудрость Кун-цзы, который не сумел проникнуть в Пустоту».

В чем же состоит смысл «новой доктрины»? И прежде всего, почему учение о внезапном просветлении следует считать «новым»? Разъяснение этой концепции необходимо, так как в более позднее время она толковалась по-раз-

ному и весьма двусмысленно. Изначально буддизм считался путем к просветлению. В общепринятых терминах, равно как и в раннебуддийских писаниях, просветление рассматривается как новое видение или постижение, которое открывается внутреннему взору и укрепляется в сознании. В ранних буддийских текстах о просветлении сказано немало. Подобно тому как Шакьямуни испытал радость просветления под священным деревом пипала, этот же опыт, но при других обстоятельствах, пережили его ученики, и особенно монахи и монахини, гимны которых включены в канонические тексты. В сутрах Махаяны особо подчеркивается эмпирический характер постижения истины. Таким образом, доктрина внезапного просветления не является чем-то новым для традиционного индийского буддизма, как полагал Се Лин-юнь, когда писал о предрасположенности китайской философии к интуитивному постижению, которая, по сравнению с индийской, злоупотребляющей умозрительными спекуляциями и предпочитающей постепенный путь, имеет несомненное преимущество, ибо предлагает кратчайший путь мгновенного озарения.

Следует признать, что канон индийского буддизма описывает путь конечной реализации, а именно просветление и нирвану, как постепенное духовное совершенствование. Позднее, особенно в Хинаяне, духовность частично уступила свои позиции методу и системе, схеме и анализу, хотя неповторимость опыта просветления не отрицалась. Однако системный подход относится скорее к процессу, ведущему к освобождению, но не к освобождению как таковому. Следует отметить, что концептуально учение о внезапном просветлении прежде всего рассматривает саму цель, достижение которой происходит мгновенно. Далее проводится грань между субъективным и объективным аспектами достижения цели. Целью мистического пути спасения является Абсолют, природу которого следует воспринимать как не-

раздельную и целостную реальность. Иными словами, объективно постепенное постижение невозможно.

В то же время с субъективной точки зрения сохраняется возможность разных способов постижения. В «Сутре лотоса» момент просветления разделен на четыре части. Дао-шэнь отрицает такую возможность. Он придерживается позиции Махаяны, согласно которой «верующий преодолевает эти четыре этапа одним актом озарения».

Доктрина Дао-шэня примиряет субъективный и объективный подходы к достижению цели. Абсолют по самой своей природе прост, неделим, пустотен и постижим лишь в целом. Постепенное просветление является метафизическим заблуждением. Но подобным же образом субъективное постижение истины осуществляется единовременно: «Фрукт падает на землю, когда он созрел. Дровосек прекращает работу, когда вокруг него не осталось деревьев. На вершине горы взгляду внезапно открываются желанные необозримые просторы». Подобная смена способов восприятия требует духовной трансформации. Оку мудрости открыто окончательное знание. Все попытки, осуществляемые на пути, подобны битью головой о стену, ибо прорыв в запредельное осуществляется внезапно, и в проникновении перестают существовать всякие «более или менее».

Все приведенные высказывания служат одному — показать принципиальное различие между способом достижения цели и самой целью. Достижение цели означает выход за пределы пространственно-временных категорий, которые воспринимаются как реальность на протяжении пути. Примером может служить изложенное в «Дашабхумикасутре» жизнеописание Бодхисаттвы. Дао-шэнь не стремится разрешить разногласия между положениями своей доктрины и текстами сутр. Он принимает последние на веру. Изучение священных писаний, как и любое другое благочестивое служение, считается полезным в процессе духовного становления. Зародыш Будды, равно как и кар-

ма должны созреть, пока в решающий момент не начнется принципиально новое существование.

У многих современников Дао-шэня его учение вызвало резкое неприятие. Было очевидно, что «новые» идеи не согласуются с привычными текстами сутр. Однако сам Дао-шэнь взял на вооружение сутры Махаяны. В качестве подтверждения истинности доктрины внезапного просветления он цитирует комментарии своего учителя Кумараживы к «Вималайкирти-сутре». При этом он не заявляет о себе как об основателе нового учения; напротив, он убежден в том, что защищает истинное учение Будды в его первоизданной чистоте. Таким образом, восприятие китайской культурой буддийской медитации становится этапом органичного развития духовного наследия. При этом нет оснований говорить об отсутствии преемственности.

Самым ярким противником доктрины внезапного просветления был другой ученик Кумараживы, Хуай-куан (умер, возможно, в 443 году, но не позднее 447 года). Его трактат о постепенном просветлении, в котором определены пять периодов и семь этапов, представляет собой раннюю попытку соотнесения хинаянских и махаянских сутр с разными этапами просветительной деятельности Будды.

Споры по поводу возможности внезапного просветления не умолкали и после того, как Дао-шэнь ушел из этого мира. Ученик Хуай-куана Фа-юань (умер в 489 году), разделявший позицию Дао-шэня, познакомил с доктриной императора Вэн-ти (436 г.). Есть сведения о судебном процессе (460 г.), в котором в качестве противоборствующих сторон участвовали Дао-ю, ученик Дао-шэня, и Фа-яо. Poleмика продолжалась до конца V столетия, когда интерес к этому вопросу постепенно утих. Однако ни одна из школ последователей Дао-шэня не выдержала испытания временем. Также не представляется возможным реконструировать концептуальный мост, связующий учение

Дао-шэня с дзэн Бодхидхармы. Поэтому было бы ошибкой считать Дао-шэня основателем учения дзэн.

Ранняя история китайского буддизма позволяет проследить истоки учения дзэн. Вместе с буддизмом в Китай влился мощный поток индийского мистицизма, включая древнюю традицию йоги. С одинаковой степенью благосклонности китайцы восприняли учения Хинаяны и Махаяны. Сплав махаянской метафизики и китайского мировоззрения был столь органичным, что в настоящее время трудно судить об аутентичности той или иной концепции. Вслед за великими индийскими учителями и переводчиками пришло поколение независимых мыслителей, которые также достигли совершенства в медитации. Школа Кумарадживы воспитала многих выдающихся деятелей, таких, как Сэн-чжао, оказавшего, пожалуй, самое сильное влияние на дзэнских наставников, и Дао-шэнь, о котором японский дзэн-буддолог Уи высказался следующим образом: «Его учение в значительной степени напоминает дзэн, а его влияние [на становление дзэн] огромно». Итак, мы попытались откинуть вуаль таинственности с истории и сущности дзэн и обозначили его истоки.

Глава 5

ДЗЭНСКИЕ ПАТРИАРХИ РАННЕГО ПЕРИОДА

Бодхидхарма

Приверженцы учения и ученые-исследователи в равной степени интересуются его истоками, хотя в большинстве случаев происхождение той или иной религиозной доктрины окутано легендами и мифами. Нередко фигуры основателей религии искажены и вырваны из исторического контекста с тем, чтобы подчеркнуть их неповторимость. Все вышесказанное относится к образу Бодхидхармы и основанной им школе медитации. Например, существует приписываемое Бодхидхарме четверостишие, которое в действительности было написано намного позднее, в эпоху династии Тан, когда учение достигло вершины своего расцвета:

Не зависящее от догм учение,
Не нуждающееся в словах и литерях,
Направленное непосредственно в душу человека,
Созерцающее его истинную природу
и [ведущее к] достижению
Состояния Будды.

Последующие поколения узрели в этих строках сущность дзэн, которая для них воплощалась в личности Бодхидхармы. В дзэнской литературе приход Бодхидхармы с Запада отождествлялся со смыслом дзэнского учения, подобно тому как Будда отождествлялся с конечной

реальностью. Поэтому в сознании верующих Бодхидхарма стоит в одном ряду с Шакьямуни.

В приведенном выше стихотворении речь идет о духовной передаче традиции, восходящей к самому Будде, который однажды, взяв в руку цветок, «разразился смехом». Единственным учеником, который понял глубокий смысл этого смеха, был Кашьяпа. Поэтому ему и была передана «печать сознания Будды», на которой основана традиция дзэн. Аналогичным образом в более поздних текстах, когда учение достигло вершины своего расцвета в Китае, было представлено происхождение патриархов, которые передавали дух дзэн от учителя к ученику. История патриаршества и вручение патриарших символов — одеяния и чашки — являются ключевыми моментами легенды о Бодхидхарме. Считается, что в качестве последнего в ряду из двадцати восьми индийских патриархов Бодхидхарма пришел в Китай, чтобы основать школу китайского дзэн.

Со временем ему были приписаны многие исключительные и чудесные качества. Считалось, что он был потомком южноиндийских браминов, а некоторые источники утверждали, что этот патриарх был родом из царской семьи. Он покинул отчий дом и после долгого и утомительного путешествия пришел в Южный Китай. Во время встречи с императором У-ти (502—550), основателем династии Лян, он бесстрашно указал монарху на бессмысленность возведения буддийских храмов и декламации сутр. Затем он переплыл на листе тростника широкую реку Янцзы и в течение девяти лет, пока у него не отсохли ноги, неподвижно сидел перед стеной монастыря. Он завещал печать сознания своему ученику Хуай-кэ. Далее в хрониках сообщается о том, что его доктрина о новом пути к просветлению была встречена в штыки. Шесть раз он волшебным образом сумел избежать смерти от рук врагов, которые пытались его отравить. Трижды он отказывался принять приглашение им-

ператора Сяо-мина прибыть ко двору Северного царства. Драматические эпизоды с отравлениями и приглашениями к императорскому двору, по-видимому, по мнению древних биографов, должны были усилить то впечатление, которое он производил на современников. Впрочем, в краткой биографии патриарха, которую излагает Дао-суань, не встречается ничего похожего. В более поздней биографии, составленной монахом Сун-юнем, последний рассказывает о том, что встретил Бодхидхарму в Центральной Азии, спустя три года после его смерти с одной сандалией в руке. Другую сандалию впоследствии обнаружили после вскрытия могилы патриарха. В других легендах говорится о его возвращении в Индию или о переезде в Японию.

Во многих мифах отчетливо просматривается стремление его учеников восславить имя покойного учителя и приукрасить его образ. Ту же цель преследуют выдуманные беседы между Бодхидхармой и учениками, написанные в стиле более поздних коанов, составленных в эпохи Тан и Сун. Но главной целью древних биографов, несомненно, было желание оградить учение от происков многочисленных недоброжелателей, сохранить аутентичность доктрины и ее дух.

Достоверных фактов о жизни Бодхидхармы крайне мало. С уверенностью можно говорить о том, что он действительно существовал и был выходцем из Индии. В Южном Китае он пробыл недолго, а затем направился на север, где в течение более чем сорока лет проповедовал свою доктрину о просветлении. Будучи мастером индийской дхьяны, он пользовался заслуженным уважением современников и сплотил вокруг себя многих учеников. В период между 516-м и 526 годом он появляется в храме Юнни-сю, а затем в монастыре Шаолинь-сю, где после девяти лет безмолвного сидения напротив стены передает дхарму своему ученику Хуай-кэ. Он умирает в зрелом возрасте (до 534 года). Дао-суань заканчивает биографию патриарха

следующими словами: «Он паломничал и проповедовал. Где он умер, неизвестно».

Скудость имеющейся достоверной информации о жизни и деятельности Бодхидхармы не позволяет судить о его месте в традиции дзэн и в китайском буддизме в частности. Нам известно достаточно много имен других дзэнских наставников, проживавших в ту же эпоху. Именно в это время последователи Буддабхадры из Северного Китая, вместе с другими проповедниками учения о просветлении, окончательно отказались от Хинаяны в пользу Махаяны, в то время как на юге приверженцы «школы трех сокровищ» (шан-лун; *яп.* — санрон) с энтузиазмом восприняли философию Нагарджуны и доктрину о совершенной мудрости (праджняпарамиту). Махаянские метафизики обеспечили концептуальную основу доктрины о просветлении, которая оформилась в процессе жарких споров относительно внезапности или постепенности просветления. Таким образом, исторический контекст дает более четкое представление о достижениях Бодхидхармы, чем о его учении, которое дошло до нашего времени посредством единственного писания, в действительности единственного слова, которое также не вызывает доверия¹⁵.

В тексте «Двух вхождений и четырех деяний», который с предисловием Тянь-линя можно обнаружить в хрониках династии Сун и в сокращенной форме в биографии Бодхидхармы, написанной Дао-сюанем, есть ссылка на то, что учение наставника может быть записано учениками. Речь идет о двух способах вступления на Путь (Дао), а именно о «вхождении умом» и «вхождении руководством». По своему содержанию и структуре этот текст едва отличается от «Ваджрасамадхи-сутры»¹⁶. Под «вхождением умом» подразумевается осознание единства природы всех живых существ, природы, которая не может быть постигнута окончательно, ибо она затенена внешними проявлениями и ложными идеями: «Когда человек отказывается от ложного и приобщается истине,

по простоте душевной пребывая в «бигуане», он осознает, что нет ни личности, ни различий, а все едино». Сутра именуется знание истинного бытия, стоящего за пределами всех различий, «видением просветления» (цюзэ-коан) — выражение, также встречающееся в дзэнской литературе. В цитируемом выше тексте Бодхидхармы термин «бигуань» (буквально: «вглядывание в стену») является чем-то новым. Величайшим достижением Бодхидхармы Дао-сюань считает его учение «Махаянское созерцание стены». Несомненно, этот термин имеет отношение не столько к физическому рассматриванию стены, сколько указывает на внезапность видения просветления. Позднее эта идея была связана с легендой о безмолвном сидении Бодхидхармы у стены монастыря Шаолинь, а термин «бигуань» стал рассматриваться как подходящее выражение дзэнского пути к просветлению. Так, в обиходе Бодхидхарму стали называть «брамином, всматривающимся в стену».

Успокоение духа посредством внезапного просветления и постижения природы Будды обозначается в тексте как «вхождение умом» (ли), а цель называется «Дао». По мнению Уи, эта терминология сблизила позиции доктрины Бодхидхармы и учения Дао-шэня. Тем не менее Уи отрицает наличие между ними какой-либо взаимосвязи. Он старается отринуть предположение о взаимозависимости двух доктрин, утверждая, что искушенный комментатор сутр Дао-шэнь не имел практического опыта, который он обозначает этим термином. Впрочем, за исключением концепции «созерцания стены» этот текст не предлагает ничего нового.

Трактат «Вхождение четырех деяний» представляет общие махаянские понятия и основан на разных фрагментах «Вималайкирти-сутры» и «Нирвана-сутры» с использованием теорий о совершенных добродетелях (парамита), учения о карме и пустотности всех вещей. Так, строка о «независимости от слов и литер» не имеет ничего общего

с Бодхидхармой. Первый патриарх не только не отрицал важности сутр, но и высоко ценил их.

Несмотря на то что история учения Бодхидхармы не отличается фактической достоверностью, его деятельность с полным правом можно назвать шагом вперед в направлении, указанном основателями китайского буддизма, а именно Дао-анем, Хуай-юанем, Сен-чжао и, прежде всего, Дао-шэнем. Бодхидхарма также испытал влияние китайской философии, но что касается основных положений доктрины, то его учение, несомненно, отличалось от великих махаянских сутр¹⁷.

С первых дней существования в дзэн ощущался сплав индийского мистицизма и китайской философии. Согласно традиции, двадцать восьмой индийский и первый китайский патриархи являются своего рода связующим звеном между двумя странами. Тем не менее истинная историческая роль Бодхидхармы в процессе религиозного становления остается неясной. И все же внезапность просветления приобретает отчетливые очертания в концепции «созерцания стены». Однако одного слова «бигуань» вряд ли достаточно для того, чтобы определить качество и степень внезапности просветления, которому учил и которого достиг Бодхидхарма.

Ученики и последователи

Жизнь преемника Бодхидхармы Хуай-кэ тесно связана с биографией первого патриарха¹⁸. Большинство хроник придают особое значение двум эпизодам в его служении дзэн, а именно принятию ученичества и посвящению в патриархи. Первый эпизод имеет яркую драматическую окраску. Хуай-кэ в заснеженных окрестностях монастыря Шаолинь умоляет Бодхидхарму взять его в ученики. Однако его мольбы отвергаются. Он отсекает себе руку и подносит ее наставнику, и тот, по-

раженный серьезностью его намерений, уступает. Даосюань искажает эту историю, рассказывая о том, что руку отрубили разбойники.

Не менее известна последняя беседа Бодхидхармы с учениками. Подобно истории с отрубленной рукой, последующие поколения использовали ее в качестве коана. Совершенно очевидно, что она несколько приукрашена. В хрониках династии Сун она изложена следующим образом.

Прошло девять лет, и он [Бодхидхарма] пожелал вернуться на Запад, в Индию. Созвав своих учеников, он заявил: «Итак, время настало. Почему бы каждому из вас не рассказать о своих достижениях?»

Ученик Дао-фу ответил: «По моему разумению, истина недоступна словам и литерам, но и неотделима от них. Она действует как Путь».

Учитель сказал: «Ты заслужил мою кожу».

Затем высказалась монахиня Цзун-ци: «Насколько я понимаю истину, она подобна благостному мерцанию земли будды Акшобьи; его можно увидеть лишь один раз, но не дважды».

Учитель сказал: «Ты получаешь мою плоть».

Дао-ю сказал: «Четыре великих элемента изначально пусты; пять скадх не существуют. Согласно моей вере дхарма непостижима».

И наконец, очередь дошла до Хуай-кэ. Он почтительно поклонился и не вымолвил ни слова.

Учитель сказал: «Ты обрел мою суть».

Эта история изложена в типично дзэнском стиле, утверждающем основные понятия махаянской философии, в частности теорию Нагарджуны о переходном характере реальности, доктрину праджняпарамиты, усматривающую высшую мудрость в безмолвии. Как сообщают хроники, именно после беседы состоялось рукоположение нового патриарха. Хуай-кэ был облечен правом хранить и передавать подлинную Дхарму, изначально до-

веренную Кашьяпе самим Буддой. Далее следует также вымышленное четверостишие, в котором Бодхидхарма предрекает будущность дзэн в Китае:

Я пришел на эту землю,
Чтобы передать Дхарму и поправить грех.
Цветок раскрывает пять лепестков,
И плод созревает сам по себе.

Если не принимать во внимание мифологические и иные, явно надуманные эпизоды, информация о жизни Хуай-кэ очень скудна. Если считать, что период его ученичества продолжался девять лет, то он прожил с 484-го по 590 год. Однако если принять, как более вероятную, приведенную Дао-сюанем цифру в шесть лет, то годы его жизни следует исчислять с 484-го по 593 год. В момент встречи с Бодхидхармой Хуай-кэ находился в расцвете сил и был весьма образованным человеком. В молодости он изучал даосизм, классическую китайскую литературу и буддийскую философию. После смерти учителя он вел полную лишений скитальческую жизнь. Дао-сюань сообщает о гонениях, которым он подвергался в Еду, восточной столице царства Вэй, после его раздела в 534 году. Инициатором этих козней был наставник дхьяны по имени Дао-хэн. Когда в Северном царстве начались гонения на буддизм (574 г.), Хуай-кэ бежал и укрылся в горах близ реки Янцзы. Но вскоре страсти поутихли, и он смог вернуться в столицу, где прожил около десяти лет, прежде чем уйти в мир иной в весьма преклонном возрасте.

Таким образом, отношения Хуай-кэ и Бодхидхармы сводятся к отношениям ученика и учителя, которые оказали сильное влияние на учение первого. Согласно историческим исследованиям Дао-сюаня кульминацией этих отношений стала передача Бодхидхармой четырех томов «Ланкаватара-сутры» своему преемнику. Более дерзкий и прямой, чем его учитель, Хуай-кэ облачил идеалистический монизм этой сутры в четкие и позитив-

ные формулировки, подтверждающие основную мысль о том, что все дхармы воплощены в едином разуме. Исходя из предпосылки единства всех вещей, он приходит к выводу о неразумности дифференциации и выбора. Как только разум достигает полного освобождения, он проявляет свою истинную природу и познает единство, возвышающееся над всеми различиями. Основная идея его доктрины выражена словами его биографа Дао-сюаня:

«В принципе тождественности заключена глубочайшая истина. По причине невежества люди принимают драгоценную жемчужину-мани за кусок кирпича. Но внимайте! Когда человек внезапно пробудился к самопросветлению, он понимает, что уже владеет истинной драгоценностью. Невежа и просветленный едины по своей сути, и их нельзя разделять. Следует знать, что все вещи таковы, каковы они есть.

...После того как мы узнаем о том, что ничто не отделяет наше тело от тела Будды, какой смысл стремиться к нирване [как к чему-то находящемуся вне нас]?»

Хуай-кэ осознает, что вступление на Путь должно быть исключительно внезапным. Для того, кто достиг просветления таким образом, все задачи решены. То, что Хуай-кэ говорит о просветлении и проявлении духа, Хуай-нэн и его ученики постигают как внезапное переживание.

Биография третьего китайского патриарха дзэн Сэн-цаня не нашла полного отражения в фундаментальном историческом исследовании Дао-сюаня. Факты о его жизни столь скудны, что возникает вопрос о реальности его существования. Тем не менее это имя находится в списках патриархов как северной, так и южной школы дзэн. В работе Дао-сюаня оно также упоминается. Мы ничего не знаем о его происхождении и жизни. Вследствие того, что он был крайне отстраненным от мира человеком, его сравнивают с бодхисаттвой Вималайкрити, что нашло отражение в эпитафии на его надгробии. В течение шести лет он был учеником Хуай-кэ и полу-

чил от него печать Дхармы. Их первая встреча описывается в стиле коана, и этот текст, очевидно, является более поздним добавлением. Подобно Хуай-кэ он вел скитальческую жизнь нищенствующего монаха, а все его имущество составляли «рубище и чашка для подаваний». Его превозносили за дружелюбие и умеренность, за великодушие и благородство. Во время гонений на буддизм (574 г.) он скрывался в горах вместе с Хуай-кэ, но расстался с ним, когда учитель решил вернуться в столицу Еду. Достоверные сведения о его кончине отсутствуют, но, если верить некоторым надежным источникам, он умер в 606 году.

Традиционно поэма «Печать верующего разума» приписывается Сэн-цаню; даже если он и не сам написал ее, то, по крайней мере, читал ее перед учениками. Она представляет собой гимн, посвященный Дао, в котором для восхваления Непостижимого китайская философия сочетается с буддийским религиозным порывом. Даосские мотивы проявляются в натуралистическом лиризме строф. Метафизические идеи пустотности и конечного единства, возвышающиеся над всеми противоречиями таковости существования, были неотъемлемой частью учения Махаяны со времен расцвета доктрины трансцендентальной мудрости (праджняпарамита) и философского учения Нагарджуны. Композиционно она напоминает «Аватамсака-сутры» (кэгон), особенно в заключительной части:

В высшем царстве истинной таковости
 Нет различий между «собой» и «другим»:
 В стремлении к абсолютной тождественности
 Мы можем сказать лишь одно — «не-двойственность».
 В «не-двойственности» все едино,
 Все постигается в ней.
 Мудрецы десяти сторон света
 Приобщаются к этой Абсолютной Истине,
 Которая неподвластна скоротечности (времени)
 и протяженности (пространству).
 Для пребывающих в ней одно мгновение равно
 десяти тысячам лет.

Осознаем мы это или нет,
 Она проявляется повсеместно.
 Бесконечно малое может быть бесконечно большим,
 Ибо внешние условия более не существуют.
 Бесконечно большое может быть бесконечно малым,
 Ибо границы объективного не принимаются во внимание.
 Тождественность подобна неравенству,
 Неравенство подобно тождественности.
 Там, где это состояние недостижимо,
 Нет места торопливости.
 Один во Всех,
 И Все в Одном.
 Постигнув это,
 Нет смысла горевать о собственном несовершенстве!
 Там, где Разум неотделим от верующего сознания,
 А верующее сознание неотделимо от Разума,
 Слова перестают звучать,
 Ибо там нет прошлого, настоящего и будущего.

Во времена Дао-синя (580—651), которого хроники называют четвертым патриархом, произошли существенные изменения в общественном укладе, которые позволили дзэн укорениться в китайском обществе. Эти перемены были связаны с упорядочиванием жизни в монастырях во времена правления династий Тан и Сун, когда Дао-синь отказался от скитальческой жизни, которую вели его предшественники, в пользу постоянного места жительства. После того как Дао-синь расстался со своим учителем Сэн-цанем (602 г.), с которым провел десять лет в скитаниях, он провел следующие десять лет в монастыре на горе Лу и затем окончательно поселился на горе Шуаньфэн, где весьма плодотворно провел более тридцати лет, сплотив вокруг себя более чем пятьсот учеников, вставших на путь к просветлению. Сильный характер, ученость и аскетический образ жизни Дао-синя немало способствовали тому, что многие известные люди стали его учениками. Количество проживающих в монастырях людей неуклонно росло, что неизбежно привело к социальным переменам. Сбор пожертвований в окрестностях монастырей не мог обеспечить жизни монахов, а своих средств к существованию у них не было. Монахам не оставалось ничего иного, как

начать самостоятельно зарабатывать себе хлеб насущный. Теперь они не только занимались домашним хозяйством, но и работали в садах и огородах.

Из имеющихся источников не совсем ясно, существовало ли в общине разделение труда, когда одни монахи занимались медитацией, в то время как другие выполняли административные функции и трудились в поте лица. Как бы там ни было, дух дзэн царил среди всех членов монастырской братии. Медитация и декламация сутр сочетались с повседневными обязанностями по дому и в поле. Отныне сущность дзэн лаконично обозначалась четырьмя китайскими иероглифами: «работать, проживать, сидеть, отдыхать». Таким образом, социальное расслоение и экономическая необходимость оказали существенное влияние на идеологические основы движения, подобно тому как это произошло в монастырской жизни на Западе, в период Средневековья. Подобный уклад последователей учения способствовал вовлечению в движение мирян, которые в ходе его дальнейшего развития создали целостную культуру дзэн.

Дао-синь сидел в медитации денно и ночью. В хрониках сообщается о том, что в течение шестидесяти лет он ни разу не прилег. Вновь и вновь он наставляет своих учеников:

«Отнеситесь серьезно к занятиям медитацией! Сидеть в медитации важнее всего прочего. К тому времени, как вы проведете в занятиях медитацией от трех до пяти лет, вы научитесь обходиться малым количеством пищи. Закройте дверь и сидите! Не декламируйте сутр и ни с кем не разговаривайте! Если вы будете настойчиво совершенствоваться в этом в течение долгого времени, то плод будет сладок, как мякоть ореха, которую обезьяна достает из скорлупы. Но редко кому удастся достичь такого состояния».

Традиция также сообщает об особом методе сосредоточения, который Дао-синь рекомендовал своим ученикам¹⁹.

При этом он особо подчеркивал важность самореализации. Хорошо знающий сутры, он трактовал их вольно и оригинально. основополагающей доктриной его учения было единство всех дхарм и духовность всего сущего.

Преемником Дао-синя стал его ученик Хун-жэнь (601—674). Подобно своим предшественникам, он был принят в ученики после беседы в стиле коана с действующим патриархом. Однако в аутентичности этого эпизода можно усомниться, так как сообщается, что он вступил в школу Дао-синя в возрасте шести лет. Биографы особо отмечают его рвение, заявляя, что он работал не покладая рук весь день, а затем всю ночь до рассвета проводил в медитативном бдении. В более поздних хрониках рассказывается о том, что он дважды приглашался к императорскому двору, но оба раза решительно отказался от приглашения. Во втором эпизоде он якобы заявил гонцу, что не пойдет во дворец даже в том случае, если его за это казнят. История заканчивается, как водится в легендах, — император велел воздать ему почести.

Под главенством Хун-жэня жизнь монастырской общины шла своим чередом, хотя после смерти своего учителя он перебрался на гору Пинжун. Число учеников быстро росло²⁰. Продолжая дело предыдущего патриарха, он стремился усовершенствовать технику медитации и создать свой собственный метод в соответствии с «Аватамсака-сутрой». Ему приписывается один из текстов Дуньхуана, авторство которого, впрочем, весьма проблематично. Источники по-разному указывают дату его смерти, но наиболее вероятной датой представляется 647 год.

Наиболее важным событием раннего этапа развития китайского дзэн стал окончательный отход от индийской дхьяна-медитации. В то время главной целью как наставника, так и ученика было осуществление абсолютной реальности Будды посредством просветления. Несмотря на то что сутры высоко ценились и усердно изучались, озаре-

ния ждали скорее от медитации, чем от интеллектуального постижения. Оригинальные тексты, относящиеся к этому периоду, свидетельствуют о логической завершенности канонических писаний. Среди них крайне редко встречаются парадоксы, места, напоминающие коаны, и упоминания о таких дзэнских методиках, как окрики, битье палкой, сокращение лицевых мускулов и тому подобное. За шестьдесят лет уединенная жизнь буддийского сообщества в Восточных горах обрела социальные черты. Сплоченная двумя патриархами, Дао-синем и Хун-жэнем, дзэнская община стала известна как «Врата Дхармы Восточной горы» или «Чистые врата Восточной горы». Эта школа вызывала всеобщее восхищение. Дзэн становился созидательной культурологической силой.

Раскол и ересь

Несмотря на отсутствие ясности в деталях, в целом можно проследить распространение движения медитации в ранней истории китайского дзэн. Вопреки хроникам, совершенно очевидно, что передача традиции осуществлялась не только по прямой линии, то есть от одного патриарха к другому. Китайские исторические источники приводят имена многих наставников, обучавших медитации. После Бодхидхармы религиозное течение разделилось на два потока. Помимо странствующих и живущих в уединении монахов, полностью отказавшихся от мирской жизни, были и такие, что жили в общинах и сочетали проповедничество с медитацией. Истинными приверженцами дзэн считались лишь те, кто целиком посвящал свою жизнь медитации. Однако некоторые верующие объединялись в группы, которые не причисляли себя к буддийскому движению.

Первый признак раскола наметился после того, как ученик четвертого патриарха (Дао-синя) по имени Фа-

юн основал собственную школу. В Китае эта секта пользовалась большой популярностью вплоть до восьмого поколения. По своему духу она была близка к «Школе Трех Сокровищ», приверженцы которой исповедовали философию Нагарджуны и учили тому, что озарение достигается созерцанием Пустоты.

После смерти пятого патриарха, Хун-жэня, дзэнское движение разделилось на северную и южную школы. Для историка развитие схизмы представляет второй комплекс неразрешимых вопросов. Так же как и при жизни Бодхи-хармы, позднейшие дзэнские хроники сообщают о драматических событиях, проливающих свет на развитие движения и исключительные требования, которые предъявляла победоносная южная школа. Согласно «Сутре, изреченной шестым патриархом, восседавшим на драгоценном троне Закона», Хун-жэнь поручил каждому из учеников составить гату (станца или стихотворение) с тем, чтобы определить степень их просветленности²¹. Таким образом он пытался выбрать себе преемника.

По мнению остальных учеников, более других патриаршество заслужил Шэнь-сю (606—706)²². Однако, несмотря на то что он был сведущ в сутрах, наставник не почувствовал в нем истинного просветления. По требованию учителя Шэнь-сю погрузился в глубокое размышление и ночью сочинил гату, которую записал на стене колонного зала:

Тело — это древо Бодхи [просветление],
 Ум подобен чистому зеркалу.
 Протирай его ежечасно,
 Чтобы ни одна пылинка не осквернила его поверхности.

На следующее утро другие ученики с восхищением прочли эти строки и в душе решили, что вопрос с преемником решен. В присутствии всех Хун-жэнь похвалил стихотворение, но наедине сказал Шэнь-сю, что в его стихотворении нет ни намека на просветление, и пред-

ложил написать еще одно. Эти строки лишены логических противоречий, и, коль скоро их можно рассматривать как аллгорию, они не являются выражением истинного просветления.

В том же монастыре проживал неграмотный или малообразованный юноша по имени Хуай-нэн (638—713). Шестью месяцами ранее он пришел с юга Китая, умоляя наставника принять его в ученики. Однако он не удостоился этой чести. Несмотря на то что учитель сразу же усмотрел в нем незаурядный интуитивный и интеллектуальный потенциал, юноша был вынужден колоть дрова и молоть рис. Не умея ни писать, ни читать, юноша попросил, чтобы ему дважды прочли начертанную на стене гату, после чего сочинил собственную, которую по его просьбе также записали на стене:

Бодхи не подобно дереву,
Чистое зеркало нигде не стоит.
Изначально ни одна вещь не существует;
Откуда же взяться пылинке?

Восхищение учеников стихотворением неграмотного крестьянина не знало границ. И все же учитель воздержался от похвалы. Он зачеркнул строки, заявив, что Хуай-нэн также не достиг просветления. Однако втайне от остальных он пригласил Хуай-нэна в свою келью, где вручил ему печать Дхармы. Дабы не пробуждать зависть в Шэнь-сю и других учениках, наставник отправил юношу на другой берег Янцзы, на юг.

Эта легенда обозначает начало раскола между южной и северной школами китайского дзэн. Раскол окончательно обозначился, когда после смерти Шэнь-сю его ученики не смогли продолжить дело учителя, в то время как представители южной школы широко распространяли свои хроники и сборники коанов. Фактически нет никаких достоверных сведений о вражде между Шэнь-сю и Хуай-нэном. Если между ними и были разногласия по

поводу Пути Просветления, то не настолько значительные, чтобы удержать Шэнь-сю от приглашения своего бывшего соратника к королевскому двору, где он пользовался большим уважением²³. Последние годы Шэнь-сю были увенчаны славой императорского признания, а репутацию его школы поддерживали два выдающихся ученика, Пу-цзи (651—739) и И-фу (658—736).

Один из источников сообщает о том, что Шэнь-хуай установил личные отношения с Шэнь-сю и в молодости провел три года в учениках у главы северной школы. Затем он вернулся к Хуай-нэну, который принял его в круг своих последователей. Однако этот период ученичества был неожиданно прерван путешествием в Северный Китай²⁴. Подобное развитие событий, хотя и представляется маловероятным, могло бы объяснить его знание традиций северной школы. С уверенностью можно утверждать лишь то, что Шэнь-хуай провел несколько лет с Хуай-нэном, возможно, до его кончины. Уже в 720 году он появляется недалеко от столицы, в Наньяне, где начинает учить медитации. В то время северная школа под руководством двух учеников Шэнь-сю процветала и пользовалась благосклонностью императорского двора. О нем заговорили позднее, с началом гонений на северную школу.

Подробный отчет об окончательном расколе между северной и южной школами содержится в «Словах Шэнь-хуая» — тексте, обнаруженном среди дуньхуанских рукописей. Первое серьезное обвинение, выдвинутое Шэнь-хуаем, прозвучало на собрании в монастыре Даюнь-сы в Хуатае, которое было «открытым для всех» присутствующих представителей различных сект. Целью процедуры было «отделить истину от лжи в отношении южной школы Бодхидхармы». Вкратце обвинения Шэнь-хуая сводились к двум пунктам. Во-первых, заявлялось, что северная школа искажила традицию и узурпировала патриаршество. Во-вторых, она придерживалась ошибоч-

ного взгляда на просветление и аскетическое служение. Было указано на то, что Шэнь-хуай, который в свои шестьдесят шесть лет делал все для того, чтобы уничтожить другую школу, был человеком «исключительных моральных и физических достоинств». Его биограф Цзун-ми (780—841) подчеркивает опасность нападок на столь могущественного оппонента, как Пу-цзи, и рассказывает о повторяющихся попытках покушения на жизнь Шэнь-хуая. В то время он достиг вершины славы, имел множество последователей, а многие известные люди восхваляли его за ученость и острый ум. Боец по натуре, он бесстрашно раздавал своим противникам удары, направляя их из своей резиденции в монастыре Хэ-цзэ-сы в Лояне. Особым успехом пользовались его ежемесячные проповеди. Закат северной школы после смерти двух учеников Шэнь-сю, несомненно, был результатом жестоких нападок Шэнь-хуая.

Последние годы его жизни были омрачены клеветой и политическими интригами. При дворе он впал в немилость и был вынужден неоднократно менять место проживания, пока незадолго до кончины его доброе имя не было восстановлено. Как бы к нему ни относиться, Шэнь-хуай был человеком незаурядной энергии и интеллекта. Каковы же были причины, по которым он оказался втянутым в столь жесткое противостояние?

Шэнь-хуай и его ученики оправдывали свои нападки враждебностью оппонентов. В писаниях южной школы приверженцы северной секты обвиняются в таких грехах, как кража одеяния патриарха и фальсификация надписи на могиле Хуай-нэна. Несомненно, это были лишь голословные утверждения. Надежные исторические источники не дают никаких оснований для подобных обвинений. Несмотря на то что Пу-цзи считал себя «седьмой страницей книги дзэн», он никогда не оспаривал законность патриаршества Хуай-нэна. Точно так же ни Шэнь-сю, ни его ученики не давали повода для ссоры, испо-

ведущий свой путь к просветлению, который их обвинители считали порочным.

Когда Шэнь-хуай появился в Лояне, северная школа процветала, но сам факт этого процветания, до некоторой степени сдерживающего развитие южной школы, не мог послужить причиной яростных атак со стороны Шэнь-хуая, и последний вряд ли руководствовался честолюбием и жадностью власти. Нет нужды представлять его интриганом, хотя даже Уи, исследуя работу Ху Ши, обнаружил в характере Шэнь-хуая «черты, достойные морального осуждения и заслуживающие упрека в нетерпимости». Не исключено, что фальсификация списка патриархов, сделанная им в монастыре Хо-цзэ, была непреднамеренной. Теория о передаче Дхармы является всеобщей для китайского буддизма и, естественно, была знакома Шэнь-хуаю, а последовательность имен в этом списке соответствует его историческим знаниям. Со всей страстью он добивается признания Хуай-нэна шестым патриархом, линии которого он придерживается и чье учение он желает передать другим. В противостоянии с оппонентами им до некоторой степени руководили честолюбивые мотивы; однако «война» с северной школой не была заурядной борьбой за власть. За исключением некоторых неблагоприятных мотивов он руководствовался убежденностью в том, что унаследовал от своего учителя истинную теорию о пути к просветлению. Противоборство идей северной и южной школ обычно обозначают терминами «постепенность» и «внезапность».

В отношении доктрин северной школы мы вынуждены полагаться исключительно на хроники ее противников, которые представляют заведомо искаженную картину. Следует без обиняков признать, что северная школа также придерживалась учения дзэн Бодхидхармы и исповедовала основные идеи Махаяны. «Изначальный разум» постигается в просветлении, которое рассматривается как внезапное пробуждение к реализации

собственной природы Будды. Основываясь на понятиях, изложенных в «Ланкаватара-сутре», которая учила постепенному совершенствованию и внезапной реализации, Шэнь-сю и его ученики придавали большое значение предварительным практикам, с помощью которых все заблуждения, вся пыль стирались с чистого зеркала изначального разума. Заблуждения и страсти рассматривались как нечто реально существующее, устранение которого требовало огромных усилий и могло быть достигнуто лишь постепенно, шаг за шагом. Внезапность опыта просветления не отрицалась, но вследствие приверженности северян постепенному процессу постижения противники обвиняли их в градуализме.

Как уже было сказано, их обвиняли и в неверном понимании аскетического служения. Согласно ортодоксальной дзэнской доктрине, которую Шэнь-хуай привел к победе, страсти пусты и нереальны, равно как и личное «я». Именно об этом идет речь в стихотворении Хуай-нэна: «Чистое зеркало нигде не стоит <...>. Откуда же взяться пылинке?» В двух гатах выражена сущность различия между двумя школами. В то время как Шэнь-сю советует протирать зеркало, парадоксальное стихотворение Хуай-нэна указывает на нереальность всех вещей, включая внутренние переживания. До тех пор пока страсти воспринимаются всерьез, разум склонен к дифференциации. Для того же, кто понимает сущность доктрины, все вещи равны. Страсти тождественны просветлению; алчность равнозначна Пути. Препятствия иллюзорны. Следовательно, метафизику ортодоксального дзэн-буддизма можно охарактеризовать как радикальный и абсолютный монизм тождественности.

Именно различное отношение к страстям послужило яблоком раздора между двумя школами китайского дзэн. Понятия внезапности и постепенности весьма расплывчаты и в каждом конкретном случае требуют уточнений. Северяне также знали о внезапном просветлении, но

Шэнь-сю принимал во внимание личные качества и способности своих учеников и не пытался всех «стричь под одну гребенку». Более того, как ученый, он уделял особое внимание метафизическому аспекту сутр. Но секта Шэнь-хуая также не ставила непременно условием внезапность просветления. В противоположность классикам южной школы — тем оригинальным мыслителям, которые последовали за Хуай-нэном и привели китайский дзэн к процветанию, — наперсники Шэнь-хуая остались приверженцами академического изучения сутр.

Сам Шэнь-хуай, получивший печать Дхармы лишь после долгой тяжбы, признавал постепенность пути для людей неодаренных²⁵. Его нападки на северную школу стали обдуманым дополнением к выражению истинного характера дзэн. Оценка его достижений полностью зависит от позиции критика. Шэнь-хуай представляет традицию махаянской медитации во всей ее полноте, в то время как южная школа провозглашает единственный фактор внезапности просветления критерием ортодоксальности. В процессе исторического исследования можно отметить двоякое отношение первых патриархов к Пути. Хун-жэнь, пятый последователь Бодхидхармы, высоко ценил обоих своих учеников, Хуай-нэна и Шэнь-сю. Назначив своим преемником Хуай-нэна, он тем не менее гордился другим учеником, который, по его признанию, полностью постиг «Дхарму Восточной горы». Хуай-нэн и его ученики осуществили разительные перемены в развитии китайского дзэн и окончательно оформили его характер.

Глава 6

РАСЦВЕТ КИТАЙСКОГО ДЗЭН-БУДДИЗМА

Шестой патриарх

В истории дзэн-буддизма пятый правопреемник, Хуай-нэн, наряду с Бодхидхармой считается вторым и фактическим основателем учения. Имя шестого патриарха освящено почитанием многих поколений учеников. Так же как в случае с Шакьямуни и Бодхидхармой, хроники наделили эту фигуру чудесными качествами и сверхъестественными силами. Принимая во внимание ту роль, которую Хуай-нэн сыграл в истории дзэнского движения, можно предположить, что он был незаурядной личностью. К сожалению, сведения о его жизни и деятельности крайне скудны, и это несмотря на то, что в танских и сунских текстах приводится множество биографических данных.

Помимо того, что хроники китайского дзэн полны преувеличений и вымысла во всем, что касается деяний и превратностей жизни известных наставников, антагонизм между северной и южной школами значительно затруднил объективное осмысление исторических реалий. Наиболее известным фактом биографии Хуай-нэна является драматический эпизод с тайным вручением ему печати Дхармы, за которым последовал конфликт по поводу гаты между двумя учениками Хун-жэня, в результате которого Хуай-нэн был вынужден бежать в Ван-мэй — обитель Хун-жэня. Дальнейшие сведения о гонениях со стороны оппонентов

и иных превратностях судьбы носят тенденциозный характер и преследуют единственную цель — опорочить северную школу.

До того как Хуай-нэн пришел к Хун-жэню, он познал нищету и лишения. Его отец умер рано, — согласно некоторым источникам, когда мальчику было лишь три года от роду. Вместе со стареющей матерью он едва сводил концы с концами. Они жили продажей дров, которые юноша относил на рынок. В один прекрасный день он услышал, как его покупатель прочел отрывок из сутры, и испытал внезапное просветление. Он поинтересовался названием этого священного текста, и ему ответили, что писание называется «Алмазной сутрой» (одна из сутр трансцендентальной мудрости).

Покупатель поведал ему о процветающей школе просветления Хун-жэня, расположенной на Восточной горе. Хуай-нэн мгновенно принял решение. То, как он, перед тем как принять решение, заручился помощью покупателя и запас провизию для своей престарелой матери, является более поздним добавлением. Такой же надуманной представляется и его полная безграмотность, ибо те же источники свидетельствуют о том, что он хорошо разбирался в сутрах Махаяны. Уже во время своей первой беседы с пятым патриархом он высоким слогом, напоминающим стиль «Нирвана-сутры», говорит о природе Будды, свойственной всем живым существам, а его лекции свидетельствуют о хорошем знании содержания по крайней мере семи великих сутр.

Из всего, что сообщается о юности Хуай-нэна, не вызывают сомнения лишь его отношения с Хун-жэнем. Так, согласно хроникам, он прибыл в Ван-мэй в возрасте двадцати четырех лет в год, в течение которого он восемь месяцев жил подле Хун-жэня, то есть в 661 году. Вскоре он достиг просветления, удостоился посвящения и вернулся в Южный Китай уже в качестве шестого патриарха. Следующие шестнадцать лет он провел в одино-

честве, в своих родных горах. Отметим, что в то время он еще не отрекся от всего мирского в пользу монашества и жил как мирянин, не помышляя о проповедничестве.

В 676 году Хуай-нэн принимает монашеский сан и спустя год возвращается в монастырь Бао-лин-сы в Цао-ци, где начинает читать лекции в главном храме города. В его словах звучат новые мотивы, которые привлекают к нему многих учеников. Он отказывается от приглашения к императорскому двору (705 г.), которое выхлопотал для него его идеологический противник Шэнь-сю. Хуай-нэн умирает в окружении учеников поблизости от родных мест. По повелению императора на месте его обветшалой обители строят храм. «Сутра, прочитанная шестым патриархом с высокого трона драгоценного Закона» помимо конспективного изложения его лекций в Великом храме Брахмана содержит последние наставления ученикам и свидетельство о его смерти.

Мы также не располагаем прямыми и достоверными свидетельствами об его учении. Аутентичные древние фрагменты в первой части сутры наиболее верно излагают сущность доктрины шестого патриарха. Мысли Хуай-нэна также нашли отражение в комментарии к «Алмазной сутре» и беседах с учениками. В основных текстах южной школы содержатся конспекты его лекций и вдохновенная проповедь Шэнь-хуая, идеи которого полностью сочетаются с сутрой учителя. Каждое слово Шэнь-хуая выверено по учению Хуай-нэна, который почитается всеми представителями южной школы как основатель и непререкаемый авторитет. Тем не менее остается без ответа вопрос относительно происхождения метафизических доктрин. Трудно сказать, которые из них принадлежат самому патриарху, а какие были озвучены его учениками и последователями. В любом случае ранние писания южной секты содержат подлинное дзэнское учение о просветлении.

«Узреть собственную природу и стать буддой»

Титул «Наставника дзэн великого зеркала», которым после смерти удостоили Хуай-нэна, воистину соответствует гениальности этого человека. Он испытал внезапное просветление и в повседневной жизни воплощал зеркальную сущность разума и духовную природу реальности, которые являются основными понятиями метафизики. Все сущее есть Дух (Разум). Разум единичен и, подобно зеркалу, находится в состоянии покоя, сохраняя при этом вечную активность, ибо его сияние постоянно отражается. Для того чтобы узреть разум, не требуется специальных упражнений по сосредоточению.

Вполне достаточно освободиться от двойственности, чтобы разум засиял в своей первоизданной чистоте: «Просветление — это присущая вам природа. Изначально она была чиста. Лишь воспользуйтесь этим качеством разума, и вы немедленно станете буддой». Изначальная природа сама по себе является просветленной, ибо она есть мудрость (праджня), которая «сама себя созерцает» (самадхи). «Созерцание не отличается от мудрости, а мудрость от созерцания. Они подобны лампе и свету, который она излучает; они едины». Следовательно, нет никакой необходимости прибегать к созерцанию, чтобы обрести мудрость. Созерцание и мудрость — суть одно и то же.

Необходимым условием для осуществления этой тождественности является отсутствие страстей и мысленных образов. Изначально природа самости свободна от двойственности: «Она подобна Пустоте, не имеющей границ и форм; не являющейся ни большой, ни малой; ни голубой, ни желтой, ни красной, ни белой; не имеющей ни верха, ни низа; не являющейся ни длинной, ни короткой; не испытывающей ни досады, ни радости; ни знающей ни слова «да», ни слова «нет»; не ведающей ни добра, ни зла; ни начала, ни конца. Все сферы Будды представлены Пустотой».

Разрешение всех противоположностей и противоречий в Пустоте является фундаментальной метафизической доктриной «Алмазной сутры трансцендентальной мудрости», послужившей основой для учения Хуай-нэна. Отсутствие мыслей, которое достигается в процессе созерцания за счет подавления всех понятий, рассматривается как первозданное состояние ума, зеркало которого не отражает никаких концепций. Разум в стремлении пребывать в абсолютной реальности легко впадает в заблуждение, воспринимая ее объективно: «Если ум стремится достичь состояния нирваны, он ограничивает себя понятием нирваны. Если он стремится постичь Пустоту, он связывает себя понятием Пустоты». И наоборот, отсутствие мыслей свидетельствует о том, что разум не принадлежит объективному миру, но осуществляет зеркальное отражение изначальной чистоты.

Абсолютное знание воплощает безграничную активность неистощимого движения в полном покое разума. В противоположность интуитивному знанию просветление праджни не направлено ни на один объект; оно подразумевает полное отсутствие какой бы то ни было умственной деятельности. Все объекты исчезают за счет созерцания Пустоты, и личное сознание угасает. Просветление осуществляется в созерцании собственной природы, подобной природе Будды, которая абсолютна и всеобъемлюща. Следовательно, она тождественна миру Дхармы (дхармадхату), а именно всеобщности всего сущего. Эта природа непостижима внешними средствами. Пробуждение происходит внезапно, в глубине сознания, где постигается мир Дхармы.

Вселенский характер просветления объясняется в сравнении с пространством: «Личная природа человека принадлежит к той же категории, что и пространство. Ее сущность тождественна миру Дхармы». Любые различия сводятся к нулю, и исчезает разница между добром и злом: «Добро и зло противоречат друг другу, но их пер-

возданная природа одинакова. Отсутствие двойственности свойственно истинной природе вещей, в которую не проник вирус добра и зла <...>».

Различие между просветлением и иллюзией также не субстанционально. Потенциально глупец тождествен мудрецу, ибо он также располагает природой Будды. Страсти, которые мешают просветлению, в действительности не существуют: «Обычный человек [одновременно] является буддой. Помрачение [ума одновременно] является бодхи [просветлением]». Когда человек всматривается в свою истинную природу, страсти исчезают. Просветленный человек является буддой. Именно это называется «истинным освобождением»: «Каждый должен освободить себя посредством своей собственной природы». Вместо того чтобы искать убежища в Будде, человек должен найти приют в глубине собственной природы: «Советую тем, кто понимает, найти прибежище в тройной драгоценности собственной природы... <...>. Нашу природу составляют три тела Будды. Все люди владеют Им сообща... <...>. Искать прибежище для ума в собственной природе — значит обрести прибежище в истине Будды» <...>. Доктрина о самореализации основана на отождествлении собственной природы человека с природой Будды. Именно Будда в сознании просветленного обеспечивает спасение.

Коль скоро в дзэн все зависит от опыта внезапной самореализации, ни в лекциях, ни в беседах южной школы нельзя обнаружить ни намека на концептуальную завершенность. И все же не вызывает сомнения, что учение придерживается отчетливой монистической позиции, согласно которой двойственность порождает несовершенство. Вследствие того, что самосознание и объективное знание предполагают наличие двойственности, они объявляются несовместимыми с состоянием просветления. Такова точка зрения пантеистических метафизиков. По этой же причине Плотин, который утверждал единство разума,

познания и объекта, отрицал возможность разумного познания абсолютного «Единого». Абсолютная мысль, созидательная сила которой излучается на все вещи и отражает их, превосходит объективное знание.

Метафизические положения Хуай-нэна и его школы были заимствованы из махаянской доктрины о трансцендентальной мудрости (праджняпарамита), изложенной в высокопочитаемых ими сутрах: «Возьми и прочти «Алмазную праджня-сутру», и ты сможешь заглянуть в глубину своей природы [себе в душу]. Знай же, что достоинства сутры неисчислимы и безграничны <...>. Когда последователи Махаяны — Большой Колесницы — слышат наставления «Алмазной сутры», их дух открывается к пробуждению».

Философию буддизма Махаяны следует рассматривать как основу метафизической доктрины Хуай-нэна. При этом в его учении отчетливо ощущается влияние традиционного китайского мышления. Так, когда он использует концептуальную схему вещества и функции для определения отношений между созерцанием (самадхи) и мудростью (праджня), он наполняет китайскую форму буддийским содержанием. Он рассуждает о мире Дхармы так же, как даосы говорят о вселенной. Тем не менее он взял на вооружение буддийскую космологию. Сочетание понятий «природы я» (свабхана), «природы Будды» и «знания Будды» было предвосхищено в великих сутрах Махаяны. Следовательно, в учении Хуай-нэна трудно усмотреть нечто принципиально новое.

И все же, несмотря на то что многие из его заявлений являются перепевами существовавших ранее идей, следует признать его оригинальность, не как мыслителя, но мистика. Подобно Экхарту Иогану Майстеру, опиравшемуся на понятия схоластов, отцов Церкви и неоплатоников, Хуай-нэн воплотил в личном опыте махаянскую метафизику, обогатил ее даосским наследием и заявил о своем провозвестии с пылом евангелиста.

Хуай-нэн и его школа живо интересовались развитием философского осмысления просветления. Главное для них заключалось в процессе освобождения. Если неоплатонизм развивает онтологическую доктрину этапов бытия и исходит из оптимистического взгляда на то, как Абсолют сообщает свою благодать всем и вся, значимость буддийского просветления утверждается в избавлении от привязанности ко всему мирскому.

Осуществление просветления приносит конечное освобождение, которое переживается внезапно, подобно тому, как «человек, пьющий воду, ощущает тепло и прохладу одновременно». В этом случае слова бесполезны: «Подобно тому, как голод нельзя утолить разговорами о еде, так и слова не способны выразить сущность реальности, даже если будут звучать десять тысяч эонов [космологических эпох]». Может возникнуть впечатление, что чистый и внезапный опыт просветления полностью исключает метафизические аспекты. В этой связи Судзуки рассуждает об отсутствии последних в учении дзэн. Однако, основанная на абсолютном монизме, неметафизическая, неконцептуальная и необъективная теория о просветлении все же имеет метафизические предпосылки. Хуай-нэн был вдохновлен доктриной трансцендентальной мудрости (праджняпарамита), на мистической метафизике которой и основано дзэнское учение.

Отличительной чертой школы Хуай-нэна стала теория о внезапности просветления. Однако следует уяснить, что подразумевается под внезапностью и в чем проявляются различия между этим способом медитации и другими. Исключительность дзэн Хуай-нэна следует искать не столько в его чисто эмпирическом характере (многие другие школы также исповедуют внезапный мистический опыт), сколько в отрицании необходимости предварительных этапов на пути к просветлению.

Идея о бесконечном странствии живых существ в пределах космического пространства и времени, то есть уче-

ние о постепенной эволюции, возникло в Индии. Дзэн отрицает необходимость избавления от страстей, равно как и усилия по сознательному сосредоточению. Освобождение — это не обуздание страстей, но скорее непотворствование им. Превыше всего просветление. Оно неопосредованно и внезапно. Далее происходит развитие, подобно тому как женщина, в одночасье родившая ребенка, начинает его вскармливать, или внезапно появившееся солнце постепенно растапливает лед и испаряет росу. Раскрытие истинной природы достигается за счет упражнений, которые выполняет просветленный и которые существенно отличаются от подготовительной практики медитации. Затем воссиявшая мудрость отражает саму себя в деятельности просветленного.

Именно различие в подходах к практике медитации породило конфликт идей между двумя дзэнскими школами, о котором шла речь в предыдущей главе. Таким образом, отказ от предварительных этапов и упражнений — типично китайский элемент в дзэн Хуай-нэна. Шэнь-хуай ассоциирует подобную «внезапность» как черту китайского характера, который допускает возвышение рядового человека до царевича или генерала. Мгновенность просветления и ненужность предварительной практики — принципиально новые элементы в теории Хуай-нэна. Внезапность пробуждения делает все усилия излишними. Несомненно, в расчет принимается различие между теми, кто схватывает на лету, и тугодумами. Тем не менее Хуай-нэн не удосужился создать методику, учитывающую психологические различия разных по интеллектуальному уровню людей.

В то же время Шэнь-хуай, который в контексте северной школы привел к триумфу учение Хуай-нэна, не осмелился сделать окончательные выводы относительно его доктрины. В его секте, называвшейся Хо-цзэ, основное внимание уделялось изучению сутр, и постепенно в школе стали доминировать чисто умозрительные спеку-

ляции. Подлинными наследниками Хуай-нэна стали дзэнские наставники эпохи Тан, благодаря которым в Южном Китае наступил золотой век дзэн. Они отказались от всех методик самоотречения в пользу высшего метода и принимали первозданность духа без его предварительной подготовки, так как дверь в просветление открывалась сама по себе.

Дзэнские наставники эпохи Тан

Период между смертью Хуай-нэна в 713 году и гонениями на буддизм, инициатором которых был император Ву-цзун (845 г.), называют золотым веком китайского дзэн, о котором имеются многочисленные данные, содержащиеся в более поздних хрониках, высказываниях и собраниях коанов. Это было время подлинных наставников дзэн, которые на пике духовного подъема выражали свой невыразимый опыт оригинальными и парадоксальными способами. Оригинальность их высказываний контрастирует с заурядностью содержания последних. Эти неудержимые и энергичные люди полностью отринули методологию с тем, чтобы отдаться во власть волн океана духа. Одаренные незаурядными ораторскими способностями, они обогатили религиозно-мистический словарь новыми терминами, которые бросают вызов здравому смыслу и представляют известные трудности для перевода. В этот же период дзэн испытывает возрастающее влияние китайской культуры.

«К западу от реки» и «к югу от озера», то есть в провинциях Цзянси и Хунань, был расположен центр классического дзэнского движения. Одна из хроник сообщает: «К югу от реки живет великий Отшельник [по имени Ма-цзу]; к югу от озера живет наставник Ши-тью (700—790). Люди собираются там толпами. Всякий, кто не видел этих великих наставников, считается невеждой».

Ма-цзу (707—786) был основной фигурой в третьем поколении после Хуай-нэна. Как последователь Хуай-чжана, он стоит у истоков основного направления китайского дзэн, которое породило могущественную школу Линьцзи (*яп.* — Риндзай). Он был первым, кто применил технику крика, известную как «кау» (*кит.* — хо; *яп.* — кацу), как средство, пробуждающее в ученике просветление, ставшее позднее одной из главных методик школы Линьцзи.

Ма-цзу сочетал парадоксы и грубость. Однажды в завершение парадоксального диалога он с силой схватил за нос ученика Пэй-чаня и принялся жестоко выкручивать нос до тех пор, пока Пэй-чань, плача от боли, не достиг просветления. Хроника описывает эту примечательную фигуру следующими словами: «Он двигается как бык, глядит как тигр. Если он высовывает язык, то достает им до носа. На ступнях его ног имеются две круглые отметины».

Самым главным считалось не сидение в состоянии медитации, но сам момент просветления, которое могло быть выражено как угодно. В то время, когда Ма-цзу был учеником, этот постулат был доказан ему его учителем, Хуай-чжаном. Ма-цзу, живший в монастыре, был поглощен занятием медитацией. Учитель, зная о выдающихся способностях своего ученика, спросил: «С какой целью ты предаешься медитации?» — «Я хочу стать буддой», — ответил Ма-цзу. Тогда учитель взял кусок черепицы и стал тереть ее о камень. Ма-цзу поинтересовался: «Что вы делаете, наставник?» — «Я делаю из черепицы зеркало», — ответил Хуай-чжан. «Но разве это возможно?» — воскликнул Ма-цзу. «А разве можно стать буддой, сидя в медитации?» — парировал мастер.

Когда он вспомнил о том, что в дзэн зеркало символизирует просветленное сознание, смысл этого сравнения стал понятен. Для достижения просветления не требуется никакой предварительной практики, ибо сознание уже обладает просветлением само в себе. Сутью учения

Ма-цзу стали следующие строки: «Нет сознания вне Будды, и нет Будды вне сознания. Не привязывайтесь к добру и не отвергайте зла! Ибо чистота и грязь не зависят друг от друга. Так вы познаете пустотность природы греха. Вы никогда не сможете ее постичь, ибо она не располагает собственной природой. Следовательно, Тремя Мирами представлено лишь сознание. Вселенная и все сущее в ней несут на себе печать единой Дхармы».

Ма-цзу выражает суть учения Хуай-нэна о «всматривании в собственную природу и становлении буддой» полными скрытого смысла формулировками, такими, как «где сознание, там и Будда» и «нет сознания, нет Будды». Идея отождествления разума с Буддой и абсолютной трансцендентности тройственного союза — Сознание—Будда—Реальность — была подхвачена его учеником Нань-цюанем (748—834): «Это — не сознание, это — не Будда, это — не вещь». В лекции, в которой отчетливо ощущается влияние даосизма, Нань-цюань развивает эту теорию, говоря от имени своего учителя Ма-цзу: «В течение кальпы (цикла) пустоты не звучит ни одно имя. С явлением Будды в мир появляются имена, основываясь на которых люди распознают внешние характеристики [вещей]... Великий Дао содержит в себе все [без различения] от святого и мирского. Все, чему нарекли имя, можно ограничить. Поэтому старец из Цзянси [Ма-цзу] говорит: «Это — не разум, это — не Будда, это — не вещь».

В течение более чем тридцати лет Нань-цюань оставался в монастыре, носящем его имя. Под его руководством многие ученики искали путь к просветлению. Весьма примечательна история с котом, в которой также фигурирует блистательный ученик Нань-цюаня, Чжао-чжоу (778—897). В хронике «У-мэн-куан» этот эпизод описан следующим образом.

Однажды в монастыре наставника Нань-цюаня ученики Восточного и Западного пределов спорили по поводу кота. Нань-цюань поднял кота на руки и заявил: «Если

кто-то из здесь собравшихся скажет верное слово, кот будет спасен; в противном случае он будет убит». Ни один из монахов не нашелся что сказать, и Нань-цюянь убил животное. Когда бывший в отлучке Чжао-чжоу вернулся в монастырь, учитель призвал его и спросил: «Что бы ты сказал, если бы был здесь?» Чжао-чжоу снял свои соломенные сандалии, поставил их себе на голову и вышел вон. «Если бы ты тогда был здесь, — прокомментировал Нань-цюянь, — кот был бы спасен».

Спасение мира заключается в очевидно бессмысленном действии, которое выходит за рамки всех утверждений и всех отрицаний.

Нет никакого логического оправдания «парадоксальным словам и нелепым действиям», которые были так характерны для южнокитайского дзэн и особенно для школы Ма-цзу. Парадокс раскрывается за счет скрытого смысла бессмысленного и проявляется в конкретной ситуации как акт просветления. Вероятно, Чжао-чжоу является тем дзэнским наставником, которому принадлежат самые парадоксальные высказывания и действия, не вписывающиеся в рамки логического осмысления. Некоторые из его высказываний не нуждаются в толковании. Например, когда его попросили о наставлении, он заявил буквально следующее: «Пойди и вымой свою чашку». Просветление можно обрести в повседневной жизни.

Однако многие высказывания попросту несвязны и невразумительны. Так, один из монахов спросил Чжао-чжоу: «Когда тело разрушается, остается одна вещь, бессмертная душа. Но что происходит с ней?» На это наставник ответил: «Этим утром вновь дует ветер». В другом случае монах спросил: «Десять тысяч дхарм возвращаются к Единому; но куда возвращается Единый?» Мастер ответил: «Пока я находился в Циньчжоу, я сшил себе одежду весом в семь фунтов». Подобные ответы на метафизические вопросы подчеркивают невозможность выразить реальность словами.

Еще одно высказывание Чжао-чжоу демонстрирует силу его интеллекта. Монах спросил: «Если придет бедняк, то что я должен ему дать?» На это наставник ответил: «У него уже все есть». До наших дней дошло богатое собрание высказываний Чжао-чжоу, мастера, который, несмотря на свои сто двадцать лет, способен был изобретать все новые остроуты и парадоксы. Краеугольным камнем его учения является возвышение над всеми различиями. Просветленный покой и разгул страстей едины в «недвойственном великом Дао».

Другим типичным представителем дзэнских наставников эпохи Тан был Дэ-шань (780—865), который придерживался традиции Синь-сю (умер в 740 году), первого из учеников Хуай-нэна. Дэ-шань пришел из Северного Китая. Он прекрасно знал буддийское учение, и прежде всего доктрину Высшей Мудрости и «Алмазную сутру». Сообщения о расцвете дзэн на юге вызвали у него мучительные сомнения. Не слишком ли опрометчиво отрицать необходимость изучения сутр и стремиться к обретению природы Будды исключительно за счет созерцания личной природы? Для того чтобы постичь истину, даже при помощи сутр, требовались невероятные усилия. Преисполненный праведного гнева, он отправился в Южный Китай, в надежде положить конец подобной крамоле. По пути он встретил старуху, которая заронила зерно сомнения в его непреклонную веру в сутры и направила его к наставнику Лунь-тяну.

Согласно хронике «У-мэн-куан» старая женщина, у которой Дэ-шань хотел купить немного провизии, чтобы подкрепиться, спросила его: «Сиятельный господин, что за свитки вы несете в своем заплечном мешке?» Дэ-шань ответил: «Комментарии к «Алмазной сутре». На это женщина сказала: «В этой сутре записано, что сознание прошлого невыразимо, сознание настоящего невыразимо и сознание будущего невыразимо. Так какое сознание ты хочешь «подкрепить?»» Дэ-шань не нашелся что

ответить, но последовал совету старухи и отправился в дом к Лунь-тяну, который жил в пяти милях. Там, после того как наставник потушил свечу и вокруг воцарилась тьма, у него внезапно открылось око просветления. На следующий день он сжег священные писания.

Позднее у Дэ-шаня появились и свои ученики, наставляя которых он не расставался со своим посохом. Он никогда не поднимался на алтарь дзэн без короткой палки в руках, которой потрясал в воздухе, приговаривая: «Если вы промолвите слово, получите тридцать ударов! Если сохраните молчание, получите тридцать ударов!» В школе Риндзай удары и крики играют огромную роль. Удары раздаются не в качестве наказания, но как средство практического руководства, своего рода трюк (упайя), способствующий постижению реальности. Было бы ошибочным усматривать в такой практике заурядную грубость. И все же некоторый элемент жесткости здесь присутствует.

Как мало наставники дзэн боялись крови и боли, становится ясным после прочтения хроник, где упоминается наставник Цзюй-чжи. Последний унаследовал от своего учителя, Тянь-луня, метод так называемого «дзэн одного пальца». Вместо наставлений, он поднимал свой палец, и ученик достигал просветления. Однажды один из его подопечных попытался ему подражать. В ответ на вопрос о просветлении он, подобно своему учителю, поднял вверх свой палец. Когда его наставник узнал об этом, он взял меч и отсек ученику палец. Плача от боли, монах выбежал вон, и, как только Цзюй-чжи поднял свой палец, присутствовавший при сцене ученик достиг просветления.

Монашеская жизнь

Любая жизнь облечена в соответствующие ей формы. В период расцвета дзэн, то есть в эпоху Тан, Бай-чжан (749—814) сформулировал правила жизни дзэнских мо-

нахов. В то время как в Индии «одежда и чашка на камне под деревом» представляли единственную собственность странствующего аскета, в Китае, с его более суровым климатом и иными культурными обычаями, подобная непритязательность была неуместна. В период становления дзэн Дао-синь установил правила жизни для своих пятисот учеников, согласно которым они должны были выполнять повседневную работу для удовлетворения собственных нужд. Так, мы уже упоминали, что пришелец с юга, Хуай-нэн, в течение восьми месяцев был вынужден колоть дрова и молоть рис в монастыре пятого патриарха, Хун-жэня.

Хуай-нэн был не единственным членом монашеской общины, кто занимался ручным трудом для всеобщего блага. В хрониках рассказывается о посадках риса, о возделывании полей, заготовке бамбука и другой общественно полезной деятельности буддийских монахов. При этом от практики сбора милостыни полностью не отказались, ибо она служила напоминанием об отречении от собственности — одном из правил буддийского монашества.

В более ранние времена монахи, во избежание криво толков, отказывались даже от права коллективного владения землей. Этическую ценность труда в контексте учения дзэн впервые сформулировал наставник Бай-чжан, который благодаря своим прославленным правилам поведения монахов был удостоен титула «Патриарха, который посадил лес» (то есть сплотил сообщество своих учеников).

Этические нормы монашеской жизни не получили четкого определения в учении Махаяны. Поэтому большинство китайских буддистов, в том числе и последователи дзэн, придерживались предписаний Хинаяны, в которых для общины учеников (сангха) устанавливались строгие ограничения. На основе хинаянских и махаянских правил, принятых в школе Винайя, Бай-чжан создал свой устав, свободный от влияния других буддийских школ. Согласно

этому уложению жили монахи в построенном им монастыре. Со временем дзэнская община достигла процветания. Избранные ученики сами стали авторами некоторых новых предписаний. Строгие правила древней буддийской общины вызывали одобрение даже у представителей конфуцианства.

Основным заветом была обязательность ручного труда. Бай-чжан так сформулировал этот принцип: «День без работы — это день без пищи». Усердно трудились не только его ученики, но и сам наставник. Уже в преклонном возрасте он продолжал работать в саду. Когда члены его общины, боясь за здоровье учителя, спрятали садовый инвентарь, он отказывался принимать пищу до тех пор, пока ему не позволили вновь взяться за работу.

Устав Бай-чжана определял архитектуру монастырской застройки, расположение зданий, ежегодные занятия аскетической практикой и наказания для нарушивших эти правила. Кроме того, для членов общины вводился распорядок дня. Медитация, молитва и ручной труд — все было строго регламентировано. Во время аскетического служения монахи спали в зале для медитации, где каждому из них отводилось особое место для отправления своих повседневных нужд и обязанностей.

В наши дни каждый, кто посетит дзэнский монастырь в Японии, будет поражен царящими там чистотой, порядком и религиозной дисциплиной. Китайские правила монашеской жизни были восприняты японцами лишь частично, а с течением веков в них произошли существенные изменения. Тем не менее основные заветы наставника Бай-чжана выполняются и поныне. Примечательно, что исторические источники с большой симпатией относятся к его личности. В хрониках он описан как простой и немногословный человек, добрый и предупредительный в своих действиях, изобретательный и энергичный в работе.

Ручной труд и хозяйственная деятельность могли привести к ослаблению духа и отказу от медитативной практики. Новые привязанности могли стать существенным препятствием на пути к просветлению. Бай-чжан отдавал себе отчет в наличии подобной опасности и искал способы ее избежать. Излюбленной темой его бесед с учениками была внутренняя свобода просветленного: «Ни к чему не привязывайся, ни в чем не нуждайся». Именно этот базовый принцип он прививал своим ученикам: «Когда вы забудете о добре и зле, мирских радостях и религиозной жизни и обо всех остальных дхармах и не позволите возникнуть ни одной касающейся их мысли, отречетесь от тела и ума — вы обретете полную свободу. Когда ум подобен куску дерева или камню, в нем не остается места для различий». Таким образом, Бай-чжан унаследовал дух своего учителя Ма-цзу, в суровой школе которого он был выпестован. С помощью его правил приверженцы медитации спасались от искушений, свойственных людям, ведущим праздный образ жизни и потворствующим своим страстям.

Китайский дзэн испытывал период расцвета вплоть до третьего-четвертого поколения Хуай-нэна и его учеников. Эти просветленные наставники сжигали изображения Будды и сутры, смеялись в лицо вопрошающим или кричали на них и совершали тысячи несуразных и абсурдных поступков. Несмотря на то что внешне дзэн-буддисты вели себя как полоумные и не имели никакой собственности, они тем не менее ощущали себя истинными королями в искусстве спонтанного просветления. Они не ведали страха, ибо ничего не желали и ничего не могли потерять.

Со временем индийский буддизм полностью укоренился на китайской почве, индийская метафизика приобрела черты даосской философии, а китайская культура обогатилась древнебуддийским наследием. Ежедневно в дзэнских храмах совершались странные поступки, но в

целом движение оставалось в границах, очерченных буддийской религиозной доктриной. Ни на йоту дзэнские наставники не отклонялись от основного направления буддийской веры. Проявления иконоборчества имели место, но сжигание образов Будды и сутр отнюдь не считалось выпадом по отношению к основателю учения — святому Шакьямуни. Не следует воспринимать подобные поступки превратно, так как они носили чисто символический характер. Сразу же после того, как экстатический порыв иссякал, дзэнские монахи собирались перед образом Будды для ритуальной декламации сутр. Такое продолжается и поныне. Школа дзэн является ответвлением от буддийского древа, и мистицизм просветления представляет важнейшее направление буддийской религии.

Глава 7

ОСОБЕННОСТИ «ПЯТИ ДОМОВ»

В результате гонений 845 года, к началу эпохи Тан, был нанесен существенный урон всем буддийским школам, за исключением процветающего движения дзэн. В то время и в течение более позднего периода Пяти династий (907—960) в рамках дзэнского движения сложились семейные традиции, известные как «Пять Домов». Не совсем ясно, когда это выражение появилось, хотя известно, что оно стало употребляться вскоре после смерти Фа-яня (885—958), основателя последнего, пятого «Дома».

Размежеванию на разные секты послужили две причины: необходимость более близкого объединения и специфика жизненного уклада в разных районах страны. В целом все секты придерживались одной линии развития и не имели существенных различий. Две основные школы — Цаодун (*яп.* — Сото) и Линьцзи (*яп.* — Риндзай) — положили начало современной традиции дзэн. Оба направления можно рассматривать в контексте законной преемственности патриархальной традиции. На страницах этой книги мы приведем краткий обзор этапов развития «Пяти Домов».

Первым из «Пяти Домов» принято считать школу Гуйян, просуществовавшую недолго и получившую свое название от двух гор: Гуй в провинции Хунань и Ян в провинции Цзянси, на которых располагались храмы их основателей. Гуй-шань (771—853) был назначен настоятелем нового монастыря Дагуй своим учителем, Бай-

чжаном, после того как доказал свою просветленность. Наставник предложил ученикам ответить на следующий вопрос: «Назовите кувшин с водой как угодно, но не называйте его кувшином с водой! Так как же вы его назовете?»

Гуй-шань молча опрокинул кувшин, и этим поступком доказал свое просветленное состояние. В связи с этим случаем он удостоился похвалы другого наставника, У-мэня, который заявил, что «славный юноша превзошел Бай-чжана» и к нему не применимы никакие монашеские правила.

Самыми выдающимися учениками Гуй-шаня были Ян-шань и Сянь-янь. Когда родители отказались благословить Ян-шаня на монашество, он отрубил себе два пальца, чтобы доказать серьезность своих намерений. Родители уступили сыну, и он посвятил себя служению дзэн. Юноша постигал истину под руководством нескольких наставников и в итоге получил «печать Сознания» из рук Гуй-шаня. Когда последний задал Сянь-янью вопрос относительно его существования до рождения, тот не нашелся что сказать и попробовал найти ответ в священных писаниях. Однако и эта попытка оказалась напрасной. Наконец, он сжег все книги и стал отшельником в надежде найти ответ на вопрос учителя в уединении. В один прекрасный день, занимаясь повседневными делами, он услышал звук упавшей черепицы и внезапно достиг просветления. Он поспешил к наставнику и сообщил: «От одного удара я забыл все, что знал, и более не испытываю нужды в аскетической практике». Как показывает этот эпизод, Гуй-шань и его ученики исповедовали практику внезапного просветления, сопоставимую с методами ортодоксальных наставников эпохи Тан. Помимо этого, у школы появились и собственные отличительные особенности.

Одной из них была традиция «совершенных знаков» или «круговых фигур», основателем которой был ученик Хуай-нэна Хуай-чжан. В школе Гуйян эти символы ис-

пользовались для обозначения природы просветленного сознания или «изначального покоя перед рождением». Именно Ян-шань, который сам достиг внезапного просветления с помощью круговых фигур, передал эту методику, уже испытанную Гуй-шанем, своим ученикам. В хронике приводится следующий эпизод: «К наставнику, сидевшему с закрытыми глазами, подошел монах и встал рядом. Учитель открыл глаза и нарисовал на земле круг. Внутри круга он обозначил символ воды и взглянул на монаха. Монах ничего не ответил».

В дзэнской литературе упоминаются девяносто семь круговых фигур. Символику круга использовали не только последователи школы Гуйян, но и другие секты. Впрочем, некоторые дзэн-буддисты считали ее неприемлемой, причисляя к так называемым «предварительным искусственным средствам» (упайя), искажающим истинную природу реальности, а именно «абсолютную пустоту и бесформенность всех вещей». Не исключено, что подобная предубежденность многих приверженцев дзэн была вызвана схожестью этой практики с хинаянской техникой «кастина».

Односложный ответ (школа Юньмэнь)

Одним из наиболее известных дзэнских наставников эпохи Тан и эры Пяти династий был Юнь-мэнь (умер в 949 году). Согласно хроникам и сборникам коанов он пользовался большой любовью и уважением. Он достиг просветления под руководством наставника Му-чжоу, ученика Хуан-бо, суровую школу которого — Линьцзи — он также прошел. Трижды просил он своего учителя открыть смысл высшей истины, но не добился ответа. На третий раз наставник вышвырнул его за ворота и так сильно захлопнул калитку, что сломал Юнь-мэню ногу. Невыносимая боль помогла ему достичь просветления.

Затем он провел несколько лет в монастыре Сюэ-фэна (822—908) и стал его наследником. Заплатив за просветление высокую цену, он не щадил и своих учеников. Он раздавал им удары своим посохом и пугал неожиданным выкриком: «Куан!» Обладая твердым и решительным характером, он сплотил вокруг себя многих учеников, которых наставлял в монастыре под названием Юнь-мэнь.

Одной из примечательных особенностей Юнь-мэня было давать односложные и даже однобуквенные ответы на вопросы, касающиеся просветления. В истории дзэн это «средство» получило известность под названием «односложных ответов». В дзэнской литературе приводится множество подобных примеров. Приведем лишь некоторые из них:

«Какова природа ока Дхармы? — Всеобъемлющая.

Тот, кто убивает своих родителей, исповедуется в этом Будде. Но перед кем должен покаяться тот, кто убивает Будду и патриархов? — Очевидно!

В чем смысл прихода патриарха с запада? — Наставник!» (Здесь под патриархом подразумевается пришедший из Индии Бодхидхарма, и вопрос о смысле его прихода тождествен вопросу о сущности Высшей Реальности.)

Сборник высказываний Юнь-мэня содержит два аналогичных ответа на вопрос относительно сущности дзэн. В первом случае наставник ограничивается репликой: «Так-то вот», а во втором: «Слово неизреченное». На вопрос монаха о том, «что есть Будда?» — наставник отвечает: «Скребок с засохшей на нем грязию». Будда — это все, и вопрос лишь в том, чтобы верно увидеть его природу.

Юнь-мэнь нашел ставшее классическим выражение для вечного: Сейчас во вневременном просветлении. В шестом коане из сборника «Би-янь-лу» записано: «Юнь-мэнь сказал: «Я не спрашиваю вас о пятнадцати прошедших днях, но что вы сможете рассказать о грядущих пятнадцати днях?» На этот вопрос он ответил сам: «Всякий день — это хороший день».

«Хороший день» для просветления здесь и сейчас — вот основная идея, которой придерживался Юнь-мэнь. Согласно одному комментатору пятнадцать прошедших дней обозначают период между первым порывом к поиску истины и временем окончательного ее постижения посредством личного опыта. Пробуждение «Сейчас» совершенно, как полная луна в середине своего цикла. Подобно тому как она «стареет» и превращается в месяц, так и ощущение пробуждения в течение пятнадцати дней постепенно угасает, чтобы окончательно исчезнуть из сознания. Теперь просветление отождествляется с «каждым днем», а «каждый день» — с просветлением. Различие между «до» и «после» исчезает, и реальность воспринимается как единое «Сейчас», которое становится каждым днем: «Каждый день — это хороший день».

Юнь-мэнь воздерживался от умозрительных спекуляций, но, придерживаясь традиции великих наставников эпохи Тан, преуспел в искусстве оригинальных, парадоксальных и резких ответов. При желании в так называемых «Трех высказываниях Юнь-мэня» можно усмотреть диалектическое начало.

Преемником Юнь-мэня стал его самый способный ученик, Дэ-шань. Состояние просветления стало интерпретироваться как свобода от любых привязанностей к феноменальным проявлениям и приверженность единому Абсолюту.

Взаимопроникновение свойств бытия (школа Фаянь)

Третьей, наименее значимой по сравнению с двумя предыдущими, школой стала секта, основанная Фа-янем (885—958). Опытный наставник, хорошо разбиравшийся как в китайской, так и в буддийской литературе, он сплотил вокруг себя многих учеников. В определенном смысле его ученость мешала практиковать истинный дзэнский

метод. Наставляя учеников, он не применял ни палки, ни окриков, но достигал желаемого результата своими меткими и парадоксальными ответами. Дзэнский дух находил выражение в многочисленных повторах одной фразы или слова.

Фа-янь глубоко изучил «Аватамсака-сутры» (*кит.* — «Хуаянь»), особенно доктрину о взаимопроникновении шести основных признаков бытия, к которым относятся всеобщность и разделенность, одинаковость и разнородность, становление и исчезновение. Эти характеристики свойственны кругу, в котором представленные аспекты реальности не являются ни одинаковыми, ни различными. Фа-янь поясняет:

«Смысл шести признаков «Хуаянь» состоит в том, что в одинаковости присутствует разнородность. Несмотря на то что разнородность следует отличать от одинаковости, проведение этого различия нельзя считать целью всех будд. Целью всех будд является всеобщность и разделенность в равной мере. Но как могут одновременно существовать одинаковость и разнородность? Когда тела мужчины и женщины вступают в самадхи, между ними не остается различий и их безотносительность устраняет необходимость в словах. Когда десять тысяч воплощений освещены единым светом, нет ни реальности, ни ее проявлений».

Основное содержание доктрины махаянского монизма постигается в процессе созерцания круговой фигуры, которая содержит шесть указанных признаков, то есть практики медитации, едва отличимой от хинаянских методик. Фа-янь увековечил традицию дзэн танского периода, включая доктрину внезапного просветления, но при этом в его учении отчетливо ощущается возврат к былым буддийским ценностям. А то, что его учение подчеркивало значимость изучения махаянских сутр, создало предпосылки для дальнейшего развития других форм буддизма, в той или иной мере связанных с дзэн.

«Пять Рангов» (школа Цаодун)

Школа Цаодун (*яп.* — Сото) получила свое название по двум первым иероглифам в именах ее основателей — Дун-шаня (807—869) и Цао-шаня (840—901), чьи имена, в свою очередь, являются названиями гор, на которых находились их монастыри. Мы не располагаем точными сведениями о том, когда этот «Дом» дзэн впервые получил свое название, хотя есть основания считать, что это случилось сразу же после кончины Цао-шаня, то есть в X веке. Дун-шаню не было еще и десяти лет, когда он покинул отчий кров и стал вести бесприютный монашеский образ жизни. Первые наставления в дзэн он получил от Ма-цзу и позднее, когда в возрасте двадцати лет принял монашеский постриг. Затем какое-то время его наставниками были Нань-цюань и Гуй-шань, и, наконец, он стал учеником Юнь-яня (772—841), стиль которого унаследовал. Последний научил его внимать «наставлениям неодушевленных предметов». В данном случае имеются в виду не чудесные способности буддийских святых, которые, согласно традиции, можно слышать глазами и видеть ушами, но знание неразделимого единства одушевленных и неодушевленных существ, воплощенного в природе Будды. В дзэнской литературе приводятся многочисленные беседы между наставником и его учеником.

По окончании ученичества Дун-шань посещает китайские храмы и знакомится с лучшими наставниками дзэн того времени. В результате этих встреч он узнал о многообразии дзэнской традиции и методах, применяемых в разных школах. После долгих лет скитаний, в возрасте пятидесяти двух лет, он поселился в монастыре на горе Дун, где посвятил краткий остаток своей жизни наставничеству. Его наиболее выдающимися учениками были Цао-шань и Юн-цзюй (умер в 902 году).

Эти ученики также отличались характерами, как и упомянутые ранее последователи пятого патриарха Хун-

жэня, Хуай-нэн и Шэнь-сю. Цао-шань, который с юных лет был знаком с учением Конфуция, обладал явным академическим уклоном и продолжил свои научные изыскания даже после того, как с согласия родителей с восемнадцати лет стал жить в буддийском монастыре. В течение тридцати пяти лет он занимался медитацией в монастырях Цаошань и Хэюйшань, где сосредоточил усилия своего пронизательного ума на постижении смысла «Пяти Рангов». В хрониках упоминаются девятнадцать его учеников. Однако уже через четыре поколения это направление прекратило свое существование.

Другой выдающийся ученик Дун-шаня, Юн-цзюй, мало интересовался диалектическим учением о «Пяти Рангах». Он направил свои усилия на опыт внезапного просветления, который воплотил в нравственно безупречной жизни. Перед тем как стать приверженцем дзэн, изучал монастырский уклад школы Винайя. К Дун-шаню он пришел двумя годами раньше Цао-шаня, но оставался в его учениках дольше последнего и, как свидетельствуют приведенные в хрониках беседы, многое почерпнул от своего учителя. Среди остальных учеников он пользовался непререкаемым авторитетом. Многие влиятельные люди, которые позднее стали его учениками, свидетельствовали о том, что он был одним из самых блестящих людей своего времени. Благодаря многим ученикам и духовным наследникам его школа долго процветала в Китае, а затем была перенесена в Японию.

Доктрина о «Пяти Рангах» является вершиной диалектики дзэн. В противоположность иным пятеричным формулам буддийской философии, в основе которых лежит онтологическо-психологический анализ (см., например, доктрины «Абхидхармакоши» и «Виджняптиматры»), все «Пять Рангов» Цаодуна выражают одно и то же, а именно основополагающую тождественность Абсолюта относительно, которую можно рассматривать на разных этапах развития. Учение о рангах является производным

от доктрины «Праджняпарамиты», но облечено в китайские формы в соответствии с «И-цзин» («Книгой перемен»). В определенном смысле его можно рассматривать как выражение китайской философской мысли. Основы этого учения заложил Дун-шань, который, в свою очередь, исходил из предпосылок, заявленных Ши-тоу и другими дзэнскими наставниками эпохи Тан. Однако лишь Цао-шань сумел проникнуть в суть учения, которому придал известную в наши дни окончательную форму. Последующее толкование доктрины основано на его комментариях.

Два иероглифа, которыми обозначаются Абсолют и относительное, буквально переводятся как «прямой» («вертикальный») и «кривой» («наклонный»). Они соответствуют понятиям «ли» (Абсолютный Принцип) и «ши» (объект восприятия), которые в рамках китайской философии также обозначают «тьму» и «свет» и изображаются в виде черного ● и белого ○ кругов. Дун-шань объясняет «прямое» следующим образом: «Существует некая вещь. Сверху она поддерживает небо; снизу — защищает землю. Она черна как глазурь, активна и постоянно пребывает в движении». Прямое также является Единым, Абсолютом, основанием, поддерживающим небо, землю и все сущее. Однако при этом Абсолют динамичен и находится в постоянном движении. Человеческое сознание не способно постичь «прямое» и воспринять его как объект. Оно представляет собой истинную Пустоту, лишенную двойственности, Пустоту, о которой говорит метафизика Высшей Мудрости (праджняпарамита).

Абсолют полностью проникает в феноменальный мир и проявляется в конкретных формах. Таким образом, Он становится всеобъемлющим. Это соответствует «кривому» или «свету». Однако Абсолют и относительно-феноменальное нераздельны. Абсолют «абсолютен» по отношению к относительному, а относительное «относительно» по отношению к абсолютному. Поэтому относительно-

феноменальное также называется «непостижимым существованием», которое неотделимо от истинной Пустоты. Таким образом, выражение «непостижимое существование» является отражением просветленного взгляда на реальность.

Единство Абсолюта и относительно-феноменального является основной мыслью Дун-шаня в его теории о пяти рангах. Их взаимосвязь выражена символом, обозначающим «середину» или «внутри». Далее «Пять Рангов» развиваются следующим образом.

1. Абсолют внутри относительного

Коль скоро Абсолют полностью сливается с относительным, постижение реальности становится возможным за счет полного погружения в относительно-феноменальное. На этом уровне происходит обособление от «прямого» (то есть от Абсолюта, или от «ли») и начинается чисто феноменальное существование. Иными словами, осуществляется движение от абсолютного к относительному. Символически этот ранг соответствует кругу с заштрихованной верхней половиной, которая представляет Абсолют ●.

2. Относительное внутри Абсолюта

Второй ранг означает движение от относительного к Абсолюту. Вследствие того, что относительно-феноменальное является таковым благодаря Абсолюту, человек должен постичь его в относительной ипостаси. Любое утверждение относительно феноменального неизбежно выходит за рамки чисто феноменального. Это состояние объясняется как «уход от явлений (ши) и вхождение в Принцип (ли)». Но в силу того, что Абсолют и относительное тождественны, на первых двух этапах между ними нет разницы, несмотря на то что внимание уделяется то абсолютному, то относительному. Бытие предстает во всей полноте своих форм, а формы представляют полноту бытия. Другими словами, осуществляется их полное слияние. Символическим изображением это-

го ранга служит круг с заштрихованной нижней половиной ●.

Итак, первые два ранга демонстрируют взаимопроникновение Абсолюта и относительного, бытия и форм его проявления. Можно было бы ожидать, что на третьем уровне противостояние разрешится возвратом к единству. Однако доктрина подразумевает наличие еще двух рангов. На третьем этапе постигается абсолютная чистота как Абсолют, а на четвертом — относительная чистота как относительное. Первые два ранга, где одно полностью содержится в другом (знаки «прямого» и «кривого» объединены символом «середины»), противопоставляются двум другим рангам «единичности» с тем, чтобы в пятом ранге все противоречия были окончательно разрешены.

3. Единичность Абсолюта

Коль скоро в этой формуле не оставлено места относительно-феноменальному и символ разграничивающей «середины» отсутствует, в круге, представляющем абсолютное, обозначен лишь потенциал для развития относительного. Абсолют созерцается в своей Пустотности без учета относительно-феноменального. Третий ранг демонстрирует Абсолют до его «раскрытия», но с обозначением потенциальных возможностей. Одновременно эта круговая фигура символизирует своего рода конечный пункт эволюции, когда всякое развитие и любые слова поглощаются молчанием. В пояснении говорится: «Безмолвие не содержит слов». Символическим изображением этого состояния служит черный круг, окруженный белым кругом, в котором заложен потенциал развития ⊙.

4. Единичность относительного

Четвертый ранг обозначает, соответственно, единичность относительно-феноменального в его относительности. Все явления, условные сочетания и силы рассматриваются относительно их индивидуальной формы. Абсолютность становится очевидной посредством созер-

цания относительного: «В слове содержится безмолвие». Дун-шань сравнивает это с безнадежной битвой двух равных по силе воинов или с цветком лотоса, которого не коснулось бушующее вокруг пламя. Символическим изображением относительного служит белый круг внутри черного круга Абсолюта ●.

5. Единство Абсолюта и относительно-феноменального

Пятый ранг, безусловно, является наивысшим и представляет недифференцированное единство. В схеме «Пяти Рангов» он признается как окончательное возвышение над первыми двумя рангами «взаимопроникновения» и двумя последующими — «единичности». Окончательное возвышение над всеми противоположностями становится высшим абсолютным утверждением — окончательным освобождением, которое дзэнские наставники истолковывают как просветление. Символическим изображением этого состояния является черный круг ●.

Комментируя учение о «Пяти Рангах», дзэнские мастера придают большое значение метафорическим сопоставлениям. Диалектика учения о рангах проявляется в наиболее известном сравнении, которое выразил Цао-шань, проведя параллель между «господином и слугой»:

1. Господин смотрит на слугу.
2. Слуга поворачивается к господину.
3. Господин (пребывает в одиночестве).
4. Слуга (пребывает в одиночестве).
5. Господин и слуга едины.

Метафизика «Пяти Рангов» сродни «Срединному Пути» Нагарджуны, который систематизировал учение «Сутр Трансцендентальной Мудрости». Однако ранги дзэн не следует отождествлять с чисто умозрительными спекуляциями. Скорее их следует воспринимать как «врата Дхармы, ведущие к открытию ока разума» в просветлении. Рассуждения направлены на толкование всех вещей в окончательном отождествлении с единой реальностью Будды. Когда это единство достигается внезап-

но, слова становятся неуместны. В то же время каждое слово и каждый жест, какими бы бессмысленными они ни казались, могут обозначать реальность. Следовательно, в учении дзэн высшая форма диалектического осмысления может быть в любой момент сведена к нелепости и абсурду.

Доктрина о «Пяти Рангах» пользовалась большой популярностью среди последователей школы Цаодун. Один из наиболее выдающихся наставников секты Линьцзи (яп. — Риндзай) Фэнь-ян (947—1024) также использовал эту теорию, в которую внес дополнения и пояснения. Позднее учение о «Пяти Рангах» было дискредитировано усилиями ученых-схоластов.

Крики и битье (школа Линьцзи)

Наиболее значимой из «Пяти Домов» является секта Линьцзи. Ее основателем был человек блестящих умственных способностей и неукротимого характера. Линьцзи пользовался уважением современных китайских буддистов и оказал существенное влияние на развитие дзэнского движения. В «Сборнике высказываний Линьцзи» широко освещены события, связанные с его жизнью и деятельностью. Сами высказывания принадлежат к наиболее почитаемым дзэнским текстам²⁶.

К тому времени как Линь-цзи провел три года в монастыре знаменитого Хуан-бо, ему ни разу не удалось побеседовать со своим наставником. Тем не менее он всеми силами души стремился достичь просветления. После тщательного изучения монастырского устава и сутр он обратился к дзэн, желая открыть врата своего разума истине и таким образом узреть реальность. В то время первым учеником Хуан-бо считался Му-чжоу. При его поддержке Линь-цзи после трех лет ожидания наконец-то решился войти в комнату наставника и задать ему

вопрос об истинной сущности буддизма. Вместо ответа он получил двадцать ударов палкой.

Удрученный, он вернулся к Му-чжоу, чтобы сообщить о случившемся. Послушавшись дружеского совета последнего, он трижды задавал наставнику свой вопрос, но неизменно вместо ответа получал палочные удары. Не в силах осознать происходящего, он решил, что причиной его неудачных попыток прозреть истину являются кармические нарушения. Вместе с Му-чжоу он вновь отправляется к Хуан-бо и сообщает о своем решении сменить монастырь и наставника. Хуан-бо направляет его к дзэнскому наставнику Да-юю.

По прибытии в новую обитель Линь-цзи вопрошает Да-юя о том, что могло послужить причиной столь сурового к нему отношения. Однако Да-юй объясняет ему, что в действительности Хуан-бо проявил к нему подлинное милосердие, и начинает бранить за тупоумие. Неожиданно Линь-цзи испытывает прозрение. Все окружающее видится ему в новом свете; изменившимся голосом он заявляет о том, что в дхарме Хуан-бо нет ничего особенного. Да-юй ударяет его палкой, приговаривая: «Только что этот сопляк умолял рассказать о его ошибках, а теперь он пытается пролить свет на дхарму Хуан-бо. Каков наглец!» Однако ничуть не уstraшенный Линь-цзи наносит Да-юю три сильных удара по ребрам. Да-юй понимает, что юноша достиг внезапного просветления, и усматривает в этом заслугу Хуан-бо.

Он отправляет Линь-цзи к прежнему наставнику, который, скрывая радость от предвиденного им события, начинает возводить хулу на Да-юя. Он объявляет, что если последний появится в его монастыре, то сам получит двадцать ударов палкой. На это Линь-цзи отвечает: «В этом нет никакой необходимости. Получи!» — и сопровождает свои слова увесистой затрепачкой. «Этот парень сумасшедший!» — вопит престарелый наставник, а Линь-цзи выкрикивает что было мочи: «Кацу!» Он дос-

тиг просветления и получил печать Дхармы от своего наставника, Хуан-бо.

Криками и ударами палкой Линь-цзи добился того, что многие из его учеников узрели конечную реальность. Он с легкостью раздавал им пощечины и удары палкой; он орал на них, ибо убедился на собственном опыте, что столь жестокое соприкосновение с реальностью поможет достичь просветления гораздо быстрее, чем ученые споры и рассуждения. Тем не менее он отдавал себе отчет в ограниченности такого метода, о чем свидетельствует следующая беседа с учеником: «Учитель позвал к себе Ло-бу и спросил его: «Один человек использует палку, а другой прибегает к кацу. Который из них, по твоему мнению, ближе к истине?» И ученик ответил: «Ни тот ни другой». — «Но все же, что лучше?» В ответ Ло-бу крикнул: «Кацу!» — а Линь-цзи огрел его палкой». Существует немало забавных историй, живописующих динамичные взаимоотношения наставника с учениками. Чем же они примечательны — безудержной энергией, динамикой происходящего или подлинным аскетическим порывом?

Линь-цзи различал четыре типа криков (кацу): «Иногда крик подобен драгоценному мечу Ваджрапайи. Порой он напоминает златогривого льва, припавшего к земле. Бывает, что крик подобен снасти рыбака. И наконец, существует рык, который в действительности не является рыком». В этих объяснениях можно уловить признаки просветления, более откровенно описанные в других текстах. Вероятно, меч подчеркивает остроту переживания; припавший к земле лев — управляемую силу; рыболовная снасть — загадочность предметов домашнего обихода; а четвертый крик-«рык» — парадоксальность опыта просветления.

Линь-цзи любил полемизировать. В сборнике его высказываний есть текст, который любят обсуждать дзенские наставники последующих поколений. Постигание

реальности просветленным объясняется четырьмя видами отношения к субъекту и объекту:

«Иногда убирайте [то есть игнорируйте] субъект, но не объект; в другой раз убирайте объект, но не субъект; в третий раз убирайте и объект и субъект; и наконец, не убирайте ни объект, ни субъект [то есть признайте их одновременно]».

Что касается самой формулы, то в тексте прослеживается влияние хорошо известной схемы «Четырех Предпосылок», взятой на вооружение логикой индийских буддистов (чатушкотика); что же касается значения, то оно соответствует четырем аспектам реальности доктрины хуаянь. На первых двух этапах исчезают иллюзии, вначале по отношению к субъекту, а затем по отношению к объекту; приверженность субъективному интеллектуальному постижению преодолевается. На третьем этапе отрицается как объект, так и субъект, но при этом сохраняется способность к дифференциации. И наконец, на четвертом этапе, когда происходит возвышение над восприятием различий между субъектом и объектом, субъектно-объектное сознание уступает место трансцендентальному. Реальность постигается в своем окончательном единстве.

Аналогичными формулами являются «Четверичное отношение гостя и хозяина» и «Четверичное предшествование и подпоследовательность света и действия». Во всех этих случаях следует учитывать символичность употребляемых терминов, ибо мы имеем дело с логической или метафизической диалектикой, рассматривающей взаимоотношения между субъектом и объектом, относительным и абсолютным, внешним проявлением и истинной реальностью. Другое высказывание Линь-ци по отношению к «Трем тайнам и трем принципам» комментаторы трактуют как триаду вещества, качества и деятельности, рассматриваемую как единое и неделимое целое.

Однако было бы ошибкой придавать слишком большое значение диалектической составляющей в дзэн Линь-цзи. В конечном счете его основной интерес был направлен на внезапное просветление. Он недвусмысленно воздает хвалу «великому освобождению» просветленного, достигшего высшей самореализации собственными силами. Свободная от пут бренного мира фигура просветленного возвышается в абсолютном одиночестве. Он воспринимает свое существование как жизненное перепутье между бытием и небытием. Ничто не способно стать препятствием на его пути.

«Истинно просветленного не волнует ни Будда, ни Бодхисаттва, ни святые. Он отрицает обычную религиозную практику. Собственными усилиями освободившийся из замкнутого круга вещей, он ни к чему не привязан. Он не дрогнет даже в момент, когда вселенной наступит конец. Если все будды десяти небес выйдут ему навстречу, его не потревожит ни одна радостная мысль. Страх не посетит его даже тогда, когда развернется ад. Ибо все есть пустота: бытие с его переменами и небытие, которое неизменно. Все три мира воплощены в разуме, а десять тысяч вещей есть не что иное, как сознание, мечты и иллюзии».

Линь-цзи описывает несравненное великолепие освобождения в состоянии просветления следующими словами: «Возвышаясь над всеми внешними обстоятельствами, просветленный не сгорает, хотя его путь пролегает в пламени, и не тонет, хотя идет по воде. В нижних мирах и в аду он действует так, как вел бы себя находясь в прекрасном саду, а в присутствии прожорливых духов и чудищ ни один волос не упадет с его головы». Свобода, не зависящая от рождения и смерти, — сладостный плод просветления, вкушая который просветленный становится буддой.

В течение периода, длившегося чуть более столетия, дзэнское движение эпохи Тан выкристаллизовалось в

«Пять Домов». Зародившееся размежевание на разные школы дало толчок к дальнейшему развитию в период эпохи Сун, когда учение дзэн обрело свою истинную форму. Между зарождением первого «Дома» — школы Гуйян — и последнего — школы Фаянь — прошло примерно сто лет. Юнь-мэнь был одной из ярчайших личностей в «дзэнском лесу», но его секта просуществовала недолго. Процветание было суждено лишь «Домам», возглавляемым Цао-дуном и Линь-цзи. В обоих «Домах» диалектический импульс, присутствовавший при зарождении дзэн и возвращенный первыми наставниками танского периода — и прежде всего Ши-тоу, — получил дальнейшее развитие. Теоретические рассуждения были сбалансированы подчеркнутым вниманием к внезапному характеру мгновенного просветления, которое проповедовал парадоксальный и нередко жестокий наставник Линь-цзи. Но одно можно сказать со всей определенностью — дзэн никогда не был чисто практическим учением, оторванным от идеологических основ и методологии. Он по определению не мог быть таковым, так как мистицизм, равно как и любой другой человеческий опыт, неразрывно связан с конкретными условиями жизни.

Глава 8

РАСПРОСТРАНЕНИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ В ЭПОХУ ДИНАСТИИ СУН

Дзэн и дух времени

По мнению исследователей, в период эпохи Сун буддийское движение в целом находилось в упадке. После великих гонений при императоре У-цзуне, продолжавшихся до конца танского периода, буддизм так и не сумел оправиться, и это несмотря на то, что в последующие столетия не было никаких серьезных преследований. Императоры Сунской династии относились к буддизму терпимо, но, тем не менее, это время трудно назвать благоприятным для монашества, ибо страна переживала время политических потрясений и находилась в кольце враждебного окружения. И все же основной причиной плачевного положения дел в китайском буддизме следует признать его ослабленность и падение дисциплины.

Общей участи удалось избежать лишь некоторым школам дзэнского направления. По окончании правления императора У-цзуна для них начались дни процветания, и в эпоху Сун дзэн завоевал всеобщее признание. Несмотря на то что религиозный пыл и оригинальность танских наставников нельзя оценить однозначно, вклад дзэн в китайскую культуру превзошел все предыдущие достижения. Невзирая на политическую нестабильность, сунский период по праву считается наиболее плодотвор-

ным в истории китайской культуры. И немалая заслуга в этом принадлежит дзэн.

Дзэнские монахи стали в один ряд с лучшими китайскими художниками. Дзэнский дух настолько глубоко проник в искусство того времени, что и поныне художественные произведения эпохи Сун считаются подлинным выражением культуры дзэн. В Японии именно буддийские монахи и их друзья распространяли произведения искусства и литературы эпохи Сун наряду с популяризацией неоконфуцианских философских идей Чжу Си и дзэнского пути к просветлению. При этом между ними не проводилось никаких различий, и единое культурное наследие получило дальнейшее развитие в дзэнских монастырях.

Новые философские идеи эпохи Сун были близки приверженцам дзэн, которые в своих храмах занимались медитацией. В те времена неоконфуцианцы, в том числе и Чжу Си, практиковали новый метод созерцания, родственной дзэнской практике сидячей медитации и, согласно некоторым авторитетным источникам, фактически порожденной дзэнской практикой. Несмотря на то что возрожденное конфуцианство периода Сун не признавало дзэн, в его философских построениях отчетливо ощущается влияние буддийской мысли. Это утверждение справедливо даже по отношению к Чжу Си, признанному противнику буддийской религии. Его приверженность метафизическим построениям в значительной степени испытала влияние махаянских умозрительных спекуляций, подобно даосизму оставивших глубокий след в китайском образе мысли.

Повсеместное распространение дзэн далеко не всегда было отмечено глубоким и проникновенным религиозным опытом. В действительности быстрый внешний рост стал причиной внутренней деградации, угрожавшей самому существованию дзэн, где коан стал методом на пути к просветлению. Иными словами, внутренний рас-

пад сопровождался внешним процветанием. Бодхидхарма и великие наставники эпохи Тан избегали столичных городов и упорно отказывались от приглашений к императорскому двору.

Тем не менее в сунский период дзэнские монашеские общины поддерживали дружеские отношения со двором, участвовали в политической, общественной и культурной жизни. Наибольшую известность получили «Пять гор» и «Десять храмов» секты Линьцзи. По мере того как число приверженцев дзэн возрастало, их духовность неизбежно умалаялась. Опасность, сопряженная с возрастанием численности адептов, усугублялась тем, что к тому времени учение дзэн не имело ни идеологической основы, ни методологии, но передавалось исключительно посредством «разума» и практического опыта.

Другая опасность заключалась в том, что в этот период стремление к интеллектуальному постижению ощущалось сильнее, чем когда-либо, и под влиянием изначально присущих буддизму синкретических тенденций происходило сознательное смешение дзэн с другими религиозными направлениями. Следует признать, что многие наставники эпохи Тан также были знатоками сутр и шастр, но они искали освобождения лишь в личном опыте и внушали своим ученикам мысль о том, что просветление превышает знания сутр. Однако в эпоху Сун чтение сутр стали совмещать с дзэнской практикой просветления.

Пока речь шла об изучении «Аватамсака-сутр», опасность не была столь очевидной, ибо эти тексты тесно связаны с дзэн и представляют собой ключ к его мировоззрению. И напротив, попытки совмещения практики дзэн с весьма разнородными теоретическими концепциями школы Тяньтай (*яп.* — Тэндай) оказались совершенно неуместными. В противостоянии этой школе дзэнские противники изучения сутр доходили до крайности, игнорируя все священные писания. На первый взгляд

связь между дзэн и амидаизмом, то есть между традициями, имеющими фундаментальные различия, может показаться странной. Но и здесь мы в очередной раз убеждаемся в том, что дзэн — это учение, оставшееся верным основным буддийским ценностям, и оно может рассматриваться лишь в контексте буддийской религии в целом. Более того, отметим психологическое сходство между ритмическими повторами имени Будды во время так называемого нянь-фо (*яп.* — нэмбуцу) и напряженной практикой коана.

Во времена правления династии Сун первым, кто декларировал единство приверженцев дзэн и поклонников Амиды, а также пытался наладить контакты с сектой Тяньтай, был один из величайших китайских синкретистов Юнь-минь (904—975), принадлежавший школе Фаянь. В течение сунского периода «Пять Домов» практически завершили свое существование. Школы Юньмэнь и Фаянь деградировали к середине этой эпохи, а секта Гуйян прекратила свое существование еще раньше. После процветания в танский период школа Цаодун какое-то время держалась на плаву, хотя популярность ее была далека от той, которой пользовалась школа Линьцзи. В период становления «Пяти Домов» секта Линьцзи не имела преимуществ по сравнению с другими «Домами», но в начале X века она окрепла настолько, что ее храмы и монастыри возводились по всей стране.

В седьмом поколении после Линь-цзи произошел раскол, положивший начало двум направлениям, которые возглавили два ученика Шин-шуана — Хуан-лун (1002—1069) и Ян-ци (992—1049). Хуан-лун, «посадивший густой лес» учеников, отличался особой приверженностью к парадоксальным высказываниям, о чем свидетельствует его текст, известный под названием «Три заставы». Приведенную ниже игру в вопросы и ответы (*яп.* — мондо) дзэнская традиция позднее использовала как упражнение, ведущее к просветлению:

«*Вопрос.* В соответствии с законом причины и следствия [кармой] у каждого человека есть родина. А где родился ты?»

Ответ. Утром я ел белую рисовую кашу; теперь я вновь голоден.

Вопрос. Чем мои руки напоминают руки Будды?

Ответ. Игрой на лютне [бива] при луне.

Вопрос. Чем мои ноги напоминают ноги осла?

Ответ. Когда цапля стоит в снегу, ее цвет меняется [имеется в виду, что на фоне снега ее оперение представляется не таким уж «белоснежным»].

Семена школы Линьци впервые были посеяны в японскую почву преемниками Хуан-луна. В Китае эта ветвь к четвертому и пятому поколению прекратила свое существование. Вершины развития китайский дзэн достиг по линии Ян-ци — необычайно доброго и очаровательного человека. Его ученик во втором поколении, У-цзу (1025—1104) описывает внезапность своего опыта просветления, сравнивая его с чувственным ощущением, а именно со вкусом воды. Личность этого наставника также оказала большое влияние на последующие поколения дзэн-буддистов.

Использование коанов как средства, ведущего к прозрению, связывают с именами двух последователей У-цзу — Юань-у (1063—1135) и Да-хуаем (1089—1163). Начиная с заката танского периода и времен Пяти династий внутреннее развитие дзэн осуществлялось именно в этом направлении. Народ почтительно взирал на возвышающиеся фигуры старых наставников и ассоциировал их с «заветами отцов» и «примерами старших».

В период упадка и духовной деградации вновь затеплилась надежда на возрождение истинного духа дзэн с помощью этих «заветов». Слово «коан» (*кит.* — гун-ань) буквально означает «оповещение» или «публичное объявление». В дзэн забавные истории и высказывания мастеров служат своего рода задачами, которые должны

решить ученики. В эпоху Сун подобные задачи, служившие методологическим руководством к просветлению, были объединены в сборники.

Этим временем датируются два наиболее значимых сборника коанов: «Би-янь-лу» и «У-мэнь-куан». Сто коанов «Би-янь-лу» (1125 г.) считаются «примерами старших», которые Сю-тоу (998—1052) скомпилировал на основе «Хроники дзэн» эры Цзин-дэ. Каждый пример он оформил в стихотворной форме (гата). Третий «пласт» этой работы создавался при содействии Юань-у, который снабдил истории и гата комментариями и вступлением. Сегодня, когда ученику предлагают коан, наставник приводит собственные комментарии, которые, однако, основаны на традиционных пояснениях. Таким образом, на базе простых и незамысловатых текстов возник целый пласт дзэнской литературы.

«У-мэнь-куан» (1228 г.) появился спустя столетие после «Би-янь-лу». Его автором был Хуай-кэй (1184—1260). Этот сборник состоит из сорока восьми кратко сформулированных, но насыщенных смыслом коанов. Если первый из указанных сборников обладает несомненными литературными достоинствами, то основным достоинством второго следует считать лаконичность. По этой причине многие японские наставники предлагают его ученикам в жаркую летнюю пору. Оба собрания коанов являют собой пример подлинного духа дзэн. Оба являются истинным выражением китайского образа мысли и могут рассматриваться как литературные произведения высочайшего уровня. Эмпирическое познание природы, выраженное в гатах Сю-тоу, эхом перекликается с японским литературным наследием.

При оценке практики коанов следует иметь в виду, что этот метод приводит к просветлению, но не является таковым по определению. Поэтому его не следует рассматривать как сущность дзэн. В развернутом комментарии по поводу развития дзэн Уи проводит разли-

чие между «доктриной» и «вспомогательными средствами» на пути к просветлению. Под «доктриной» он имеет в виду теоретические построения, содержащиеся в сутрах, а к «вспомогательным средствам» относит парадоксальные высказывания и действия, битье и крики, равно как и сам метод использования коанов. По его мнению, оба элемента присутствовали в учении изначально. В период, предшествовавший деятельности Мацзу и великих наставников танской эпохи, основное внимание уделялось доктрине, а в последующие годы — средствам.

И все же, утверждает Уи, было бы ошибочным судить о дзэн на основе соотношения доктрины и средств, так как оба элемента одинаково важны. Последователи учения часто переоценивают вспомогательные средства, что приводит к умалению базовых ценностей буддийского учения. И наконец, Уи указывает на то, что оба элемента отнюдь не взаимоисключают, а, напротив, дополняют друг друга. С одной стороны, вспомогательные средства сами по себе уходят корнями в буддийскую доктрину и в определенном смысле предвосхитили ее; с другой — многие канонические утверждения используются как коаны. В сунский период громоподобный крик «Хо!» (*яп.* — «Кацу!») служил адекватным выражением теории этапов просветления, которую исповедовала школа Гуйян. Сущность дзэн определяется не методом, но опытом созерцания собственной природы и становлением буддой.

Практика использования коанов обогатила дзэн методологией поиска просветления. Несмотря на то что методология и систематизация стали признаками вырождения, нельзя недооценивать их значение. В то время как великие наставники достигали сатори за счет собственных неподражаемых качеств, менее одаренные монахи обрели средство, с помощью которого у всех появилась возможность просветления. По поводу переломного этапа в дзэнской истории Судзуки высказыва-

ется так: «С этого момента дзэн для избранных стал более демократичным, систематизированным и, до некоторой степени, «механическим» учением. В этом смысле можно говорить о потере качества, но без подобных нововведений учение было обречено на вымирание. На мой взгляд, именно техника коанов спасла дзэн как уникальное наследие культуры Дальнего Востока».

Психологические составляющие коана

В предыдущих главах приводилось много примеров просветления и немало парадоксальных историй и высказываний дзэнских наставников, которые фактически служили коанами. Считается, что существующие сборники насчитывают не менее семисот коанов. Такое обилие литературных источников представляет собой благодатную почву для историков и психологов, равно как и для специалистов по религии и литературе.

Коаны являются чисто вспомогательным средством и не претендуют на способность выражения невыразимого. То, что в них содержится, можно определить как импульс, своего рода стимул к действию. Между их содержанием и просветлением нет никакой внутренней связи. Весь парадокс заключается в том, что «отсутствие ворот становится вратами Дхармы. Как можно открыть ворота, которые не существуют?». Практически во всех коанах отсутствует логика слов и поступков. Однажды монах спросил: «Что такое Будда?» И наставник ответил: «Три фунта льна». В другом случае дзэнский наставник высказывается следующим образом: «При хлопке одной ладони о другую раздается звук; слушай звук одной ладони». Еще один пример: «Этой ночью ржала деревянная лошадь и подрезала кусты каменная статуя». И наконец: «Будда проповедовал сорок девять лет, и за это время он не промолвил ни слова».

В своей абсурдности коаны не вписываются в рамки логического осмысления. Вначале ученик дзэн пытается решить задачу на интеллектуальном уровне. Заведомо безнадежная попытка неопита сопровождается издевками и ударами наставника. В течение этой непрестанной интеллектуальной пытки психологическое напряжение возрастает и сознание сосредоточивается на единственной мысли. Во время поиска ответа напряжение сопоставимо с «битвой со смертельным врагом» или с «прорывом сквозь кольцо огня». Подобное издевательство над способностями человеческого разума приводит к неизбежной потере веры в рациональное начало. Сочетание тягостных сомнений с безуспешными попытками найти ответ приводит в состояние яростного стремления к освобождению. Подобное напряжение человек может испытывать в течение нескольких дней, недель, месяцев и даже лет, но в конце концов наступает реакция.

То, что творится в душе ученика, можно сравнить со стрельбой из туго натянутого лука. В своей книге «Дзэн в искусстве стрельбы из лука» Херригель, описывая психологическую составляющую этого процесса, обращается к своему наставнику: «Когда натягиваю тетиву, наступает момент, когда я чувствую, что если не выпущу стрелу немедленно, то более не смогу сдерживать напряжение. И что же происходит? Я попросту теряю терпение и выпускаю стрелу, независимо от того, хочу я этого или нет, причем выстрел происходит по единственной причине — я не могу оставаться в ожидании ни секундой больше». На это учитель отвечает так: «Хороший выстрел в нужный момент происходит не потому, что ты не в силах себя сдерживать. Ты не стремишься поразить цель, но смиряешься перед неудачей. До тех пор, пока это будет продолжаться, у тебя не будет иного выбора, как взывать к чему-то, от тебя не зависящему. И пока ты будешь это делать, твоя рука будет не сильнее руки ре-

бенка и не отпустит тетиву в нужный момент. Твоя рука не лопнет подобно созревшему плоду».

В технике коанов, так же как и в искусстве стрельбы из лука, все зависит от правильного отношения. Лишь в том случае, когда сознание сосредоточено, не привязано к конечному результату, личному «я» и целиком поглощено поиском решения задачи, оно может раскрыться.

Судзуки описывает этот психологический процесс как «накопление, насыщение и прорыв». Эту психологическую модель можно считать устаревшей, но, тем не менее, она помогает понять психическое состояние и выявляет опасность, присущую такому состоянию. Накопление и насыщение в состоянии крайнего напряжения психических сил сами по себе могут нанести значительный вред. Еще большая опасность кроется в преждевременном прорыве, который подобен скорее взрыву бомбы, чем треску кожуры лопнувшего зрелого фрукта. Как в прошлом, так и в настоящем существует немало примеров, когда практика коанов приводила к печальным последствиям. Не без основания дзэнские наставники предупреждают об опасности самообмана и «лисьего просветления» (этим термином мастера дзэн обозначают все виды ложного опыта просветления).

Неестественное подавление рационального начала подобно азартной игре. Оно может привести к необратимым патологическим изменениям психики. Незыблемое чувство собственного достоинства предопределяет границы использования коанов, равно как и методов современной психиатрии, между которыми существует большее сходство, чем может показаться на первый взгляд. В дзэн существует так называемая практика «сандзэн», когда в приватной беседе ученик сообщает наставнику о своих внутренних переживаниях. Бывает так, что он бормочет несвязные и нелепые слова, и наставник, ни с того ни с сего, дает ему пощечину или применяет иные

методы воздействия, подобные тем, которые использует психиатр, пытающийся затронуть тайные струны в душе пациента.

Структура коанов позволила К.Г. Юнгу в его предисловии к «Вступлению в дзэн-буддизм» Судзуки отождествить дзэнское «великое освобождение» с раскрепощением бессознательного. Просветление, пробужденное невероятным психологическим напряжением в попытке найти решение загадки неразрешимого коана, переживается как заря новой реальности, где стираются границы между сознанием и подсознанием и сознательное и бессознательное открываются навстречу друг другу. Адепт дзэн постигает всеобщность человеческой природы в ее первоизданном единстве, — в единстве, которое первично по отношению к любым градациям и различиям.

Анализ Юнга проливает свет на психологическую составляющую коанов и других способов естественного мистического опыта. Однако психологический подход всего лишь указывает на коан как на метод и не способен выявить исторические корни дзэн в буддизме Махаяны. Лишь отождествление коана с сатори позволяет оценить этот опыт в исторической перспективе.

Два основных направления в дзэн

Систематизация Пути к Просветлению за счет использования коанов в практике школы Линьцзи определила характер китайского дзэн в период правления династии Сун. В этот же исторический промежуток силу набирала школа Цаодун. В шестом поколении после Дун-шаня известный наставник Да-янь (943—1027), преемник по линии Юн-цзюй, вновь привел школу к процветанию. Среди его последователей необходимо особо отметить Тоу-цзу (1032—1083), Тан-сиа (умер в 1119 году) и Фу-цзуна (умер в 1118 году). Крупицы их мудрос-

ти сохранились в сборниках высказываний, станцах (га-тах) и других литературных произведениях. Лучшие представители этой школы уделяли особое внимание толкованию «Пяти Рангов», обозначенных основателем секты Дун-шанем. Их учение о просветлении выкристаллизовалось в «дзэн безмолвного озарения» (*кит.* — мочжао-чань; *яп.* — мокусёдзэн), одним из ярчайших представителей которого был Тянь-тун (1091—1157), получивший после смерти титул «наставника Хун-ци». С одной стороны, Тянь-тун оказал сильное влияние на формирование доктрины дзэн, но с другой — его учение породило жесткую оппозицию в рядах последователей других школ.

Да-хуай, возглавлявший в то время школу Линьцзи, объявил выбранное сектой Цаодун направление «ложным путем». Он относился с презрением к школе безмолвного озарения и всячески принижал ее значение, так как отрицал метод достижения просветления за счет сидячей медитации. В ответ на подобные нападки Тянь-тун написал духовный трактат из 288 иероглифов, где выразил истинное значение безмолвного озарения, которое, по его словам, было подлинным отражением традиции будд и патриархов. Он исходил из того, что сидячая поза ни при каких условиях не может трактоваться как молчаливое бездействие, а именно так ее интерпретировали его оппоненты. Напротив, в двух иероглифах — «безмолвие» и «озарение» — содержится сущность метафизики Махаяны, и только так их следует и понимать. «Безмолвие» — это первоначальный покой просветленного разума, естественной активностью которого является «сияние». В другой своей работе Тянь-тун трактует эту активность как «познание без соприкосновения с [познаваемой] вещью и сияние без создания образа объекта». Просветление как отражение активности лучезарного разума основано на природе Будды и рассматривается как непреходящая принадлежность всех живых существ.

Тянь-тун не ограничился отстаиванием собственной позиции и от обороны перешел к нападению. Метод коанов он презрительно характеризует как «созерцание слова» (кань-хуа; *яп.* — канна-дзэн), ибо ученик вынужден уделять все свое время и внимание коану. Например, Да-хуай наставлял своих учеников следующим образом: «Посвящайте коану каждую секунду своей жизни <...>. Сидя и прогуливаясь, постоянно сосредоточивайтесь на нем <...>. Когда в вашем уме неожиданно вспыхнет свет, он озарит всю вселенную, и вы узрите духовную землю просветленных, которая предстанет пред вами в мельчайших деталях, и в каждой пылинке будет крутиться великое колесо Дхармы».

Взаимный обмен упреками продолжался в форме критических письменных посланий. Однако эта полемика не переросла в открытую вражду, так как, по свидетельству современников, между соратниками Тянь-туна и двумя лидерами поборников коанов — Юань-у и Да-хуаем — поддерживались дружеские отношения. Когда Тянь-тун отошел в мир иной в монастыре, который его трудами стал центром буддийского монашества и носил его имя, Да-хуай поспешил проводить в последний путь своего почившего в бозе коллегу.

В процессе дальнейшего развития две главные школы китайского дзэн — Линьцзи, приверженная практике коанов (кань-хуа), и Цаодун, последователи которой предпочитали безмятежное сидение (мо-чжао), — окончательно сформировались. Потенциальные расхождения между двумя направлениями восходят к более раннему времени, когда концептуальные вопросы и отношение к сутрам были основной темой конфронтации. Несогласие по поводу преемника шестого патриарха также возникло в начальной фазе развития. На исходе танского периода наставник Ян-шань проводил различие между «дзэн Совершенного», приверженцы которого придерживались интуитивного подхода к познанию реальности

(пратьятма гочара) в соответствии с «Ланкаватара-сутрой», и «патриаршего дзэн», который придерживался линии духовной передачи знания. В течение эпохи Сун это различие переросло в противостояние между двумя школами, причем наиболее радикально настроенные приверженцы традиции коанов настаивали на полном отрицании сутр и даже подвергали сомнению изначальную связь между Бодхидхармой и «Ланкаватара-сутрой».

Со временем оба направления китайского дзэн были восприняты в Японии, где сохранили присущие им особенности. Для школы Риндзай характерна приверженность смелой и динамичной практике коанов, ведущей к молниеносному просветлению, в то время как адепты школы Сото предпочитают безмолвную сидячую медитацию «дзадзэн» и умиротворение в повседневной жизни. В Японии мы не увидим былого непримиримого соперничества между идеологами двух разных направлений дзэн. Приверженность той или иной школе определяется скорее духовными склонностями монахов, которые выбирают тот или иной путь к просветлению, исходя из личных предпочтений и способностей. Например, в храмах школы Сото монахи, обладающие острым умом и энергичным характером, посвящают немало времени практике коанов, а некоторых, инертных по натуре представителей школы Риндзай, с трудом можно отличить от учеников традиции Сото.

Обвинения, которые выдвигают друг другу разные школы, позволяют судить об их достоинствах и недостатках. Адепты Риндзай упрекают своих оппонентов из секты Сото в пассивности. И наоборот, приверженцы традиции Сото указывают на опасность, которая таится в практике коанов. Исходя из общебуддийских ценностей, они упрекают секту, практикующую коаны, в отрицании сутр и претензиях на главенство во всей традиции буддизма. Обвинение тем более основательно, что эти претензии распространяются не только на правила религи-

озной жизни, но и на нормы морали. Практикующий коаны в момент внезапного просветления может ощутить состояние абсолютной свободы, которое внушит ему мысль о вседозволенности и попрании всех норм морали. При этом не исключается возможность того, что он ощутит лишь «частичное» просветление или станет жертвой собственных иллюзий. В таких случаях велика вероятность того, что вкусивший так называемого ложного просветления сойдет с истинного пути к спасению, перестанет осознавать преходящую природу всего земного и пустотность собственного эго. В монастырях школы Риндзай опасность наиболее дерзких техник ослабляется строгим отношением наставников к неофитам. Во времена упадка дзэн признаки деградации в большей степени проявлялись у последователей школы Сото. Несмотря на то что все без исключения дзэнские наставники предупреждают против ошибок и заблуждений, число истинно просветленных было и остается весьма скромным.

Глава 9

ЯПОНСКИЙ ДЗЭН

Этап предварительного становления

Буддизм начал проникать из материковой Азии в Японию во времена становления японского государства. Согласно японским хроникам, первый образ Будды попал в императорский дворец из Кореи во времена правления императора Киммея, в 552 году после Р. Х. После непродолжительной борьбы с сопротивлением синтоистов новая религия одержала решительную победу и на многие века стала силой, определяющей духовную жизнь японской нации.

Принц-регент Сётоку Тайси (умер в 621 году) — первая по значимости фигура в истории государства и фактический основатель империи — был истовым поклонником буддийского учения. Всем сердцем он верил в защиту Хотокэ, как японцы называли Будду, а его министры восприняли буддийский закон как действенное средство подъема культурного и духовного уровня народа. В кругу набожных слушателей принц нередко комментировал одну из трех любимых им сутр — «Вималайкирти-сутру», влияние которой на формирование движения дзэн мы отмечаем в одной из первых глав. Можно с уверенностью говорить о том, что медитативные упражнения, присущие буддизму на всех этапах его развития, заняли видное место в религиозной жизни японских верующих.

Первая достоверная информация, которой мы располагаем относительно японского дзэн, восходит к раннему периоду истории японского государства. Выдающийся японский монах того времени Досё стал приверженцем дзэн под влиянием своего китайского наставника Сюань-цзяна, под руководством которого он изучал философию Йогачары (653 г.). Это учение исповедовали последователи школы Хоссё, которую Досё возродил в Японии. Это было время, когда в Китае стараниями преемников Хуайкэ дзэн достиг вершины своего расцвета²⁷. Досё познакомился с учением Бодхидхармы и посеял семена патриаршего дзэн в Японии. Первый зал для медитации он оборудовал в храме города Нара. Таким образом, дзэн был насажден на японской земле в рамках школы Хоссё.

Столетие спустя в Японию прибыл первый дзэнский наставник Дао-сюань, принадлежавший северной школе китайского дзэн в третьем поколении после Шэнь-сю. Приняв приглашение японских буддистов, он обосновался в Наре и внес свой вклад в развитие японской культуры эпохи Темпё (729—749). Он всячески способствовал установлению взаимодействия между школами Кэгон (*кит.* — Гуйян) и Рицу (Винайя) и передал традицию дзэнской медитации Гьёхьё, который в свою очередь передал ее Сэйкё (Дэндзё Дайси, 767—822), основателю японской школы Тэндай. В Китае Сэйкё уже имел контакты с наставником из секты Ниуту. Таким образом, практика медитации, изначально занимавшая центральное место в буддийской традиции, укоренилась как в Японии, так и в Китае за счет дзэнского влияния.

Дальнейшее распространение дзэн произошло в следующем столетии, после визита в Японию китайского наставника И-кьюна, представлявшего школу Линьцзи. Он прибыл по приглашению императрицы Такибаны Какико, супруги императора Сага, в период между 834-м и 948 годом. Вначале он обучал дзэн представителей императорского двора, а затем стал наставником в храме

Дэнриндзи в Киото, построенном для него по приказу императрицы. Однако первые попытки популяризации китайской модели дзэн не принесли ощутимых результатов. И-кьун оказался человеком, не способным к решительным действиям. Разочарованный, он возвращается в Китай, и в течение трех столетий в движении японского дзэн воцаряется застой.

В течение хэйянского периода (794—1185) доминируют школы Тэндай и Шингон, в то время как практика медитации отодвигается на второй план, уступая место умозрительным спекуляциям и разгулу ритуальной магии. В течение этого периода повсеместно отмечаются признаки угасания буддийской веры. Порожденная двором порочная практика распространилась на население и проникла даже в монастыри.

Эйсай

Возрождение буддизма в период Камакура (1185—1333) дало импульс к появлению новых школ, которые, в свою очередь, вдохнули в религию новую жизнь. Уже существовавшие и доминирующие школы Хоссё, Тэндай и Шингон придерживались эзотерических учений, недоступных простому люду, и делали упор на практической магии. И напротив, новые, возникшие на развалинах религиозного здания школы отвечали нуждам и чаяниям простых людей. Их появление было, выражаясь словами «Лotosовой сутры», ответом на «крик о помощи из горящего дома», а задачей являлось спасение человечества в апокалиптической атмосфере последней дхармы (мэппо).

Основатели школы Амиды, Хёнэн (1133—1212) и Синрэн (1173—1268), восславляли Будду Бесконечного Света и Великого Сострадания, то есть выражались языком, доступным для понимания простолюдинов. С появ-

лением Никирэна (1222—1282), яростного и одновременно сострадательного проповедника, японский народ воспрянул духом. Новое сословие самураев проявило живой интерес к незамысловатому, но практичному и утонченному учению дзэн. В течение этого периода признанными лидерами буддийского движения считались представители школы Тэндай, но они спустились с горы Хиэй (поблизости от Киото, там, где Сэйкё основал первый монастырь Тэндай), порвали со старой традицией и «пошли в народ».

С середины XII столетия существовал и развивался постоянный межрелигиозный обмен китайскими и японскими монахами, причем первые принесли на японскую землю процветающее учение дзэн эпохи Сун. Эйсай (Дзэнкё Кокоси, 1141—1215) удостоился чести стать фактическим основателем японского дзэн. Еще мальчиком он принял монашество и поселился в храме могущественной школы Тэндай на горе Хиэй. Во время первого путешествия в Китай (1168 г.) он посещал китайские центры этой школы, но уже в то время его внимание было сосредоточено на дзэн. Духовное содержание этого учения произвело на него неизгладимое впечатление, и постепенно в нем зрела убежденность в том, что дзэн, который в то время процветал в Китае, может способствовать духовному возрождению буддизма в Японии.

В начале второго путешествия на Запад (1187 г.) он намеревался проследить индийские истоки буддизма. Скверная погода и противодействие китайских чиновников сорвали его планы. Однако это лишь укрепило его в стремлении более глубокого постижения китайского дзэн, что в свое время принесло желаемые плоды. Ему была вручена печать Просветления по линии Хуань-луна школы Линьцзи, прямым преемником которой он и стал в Японии.

Перед возвращением на родину Эйсай построил первый храм Риндзай в Японии — Сёфукудзи в Хакато, го-

роде, расположенном на южном острове Кюсю (1191 г.). После того как Эйсай провозгласил превосходство дзэн по сравнению с буддизмом толка Тэндай, у него появилось немало оппонентов. Монахи с горы Хиэй объявили новую школу еретической. Тем не менее он нашел поддержку в правительственных кругах и был назначен настоятелем храма Кэнниндзи в Киото, возведенном в 1202 году. Эйсай всячески способствует популяризации дзэн и пишет трактат под названием «Распространение дзэн ради защиты отечества». Вдохновленный религиозным пылом и чувством патриотизма, он указывает на дзэн как на единственный путь к спасению в последний день «окончательной дхармы». Пытаясь добиться признания дзэн как самостоятельной школы, он вынужден пойти на уступки сектам Тэндай и Шингон, которые занимают привилегированное положение в государстве.

Изначально храм Кэнниндзи не был дзэнским центром и в дополнение к дзэнскому залу для медитаций имел помещения для совершения ритуалов Тэндай (тэндай-ин) и Шингон (шингон-ин). Вплоть до смерти Эйсая в нем звучали сутры Шингон. И поныне, когда храм считается чисто дзэнским, в нем проходят церемонии школы Тэндай.

В истории Японии имя Эйсая ассоциируется с церемонией чаепития. Фактически японцы узнали о чае благодаря основателю школы Шингон Кюкаю (Кёбэ Дайси, 774—835), личность которого окутана легендами. Эйсай привез семена чая из Китая и посадил их на монастырской земле. Он написал книгу об этом напитке и заслуженно считается отцом-основателем традиции японской чайной церемонии.

Другая ветвь китайского дзэн проникла на японскую землю благодаря наставнику Догэну (1200—1253), основателю школы Сото. Японскими центрами этой секты являются основанный им монастырь Эйхэйдзи в провинции Этидзэн, храмы Дайдзидзи на острове Кюсю (основанные

в 1278 году) и монастырь Сёдзидзи, который в 1321 году стал дзэнским центром. Первым настоятелем монастыря стал Кэйдзэн (1268—1325), чья известность среди представителей секты Сото уступает лишь славе самого Догэна, личности которого мы посвятим отдельную главу.

Расцвет дзэн толка Риндзай в эпоху Камакура

Благодаря покровительству императорской фамилии дзэн пустил глубокие корни на японской земле. Последователями учения стали многие представители могущественной династии Хёдзё — преемники воинственного дома Минамото. Сёгун Хёдзё Токиёори (1227—1263), который сам достиг просветления под суровым руководством китайского наставника, привлек в Японию многих китайских монахов толка Риндзай. Один из них, по имени Ланци Дао-лунь (*яп.* — Рэнкей Дёрю, Дэйкаку Дзэндзи), стал первым настоятелем храма Кэнчёдзи (1253 г.), где дзэн практиковался на китайский манер.

Архитектура вновь возведенных храмов повторяла образцы китайского зодчества. К несчастью, первые строения не выдержали превратностей японской истории и не сохранились до наших дней. Единственным памятником древней архитектуры является мемориальный зал основателя школы, относящийся ко времени правления Муромачи. Там сохранились впечатляющие образцы резьбы по дереву мастера Дэйкаку. В качестве первого из серии «Пяти гор», возведенных в период Камакура в аутентичном китайском стиле в центрах Киото и Камакура, храм Кэнчёдзи пользуется наибольшей известностью²⁸. Позднее он утратил свое былое величие, но остался одним из наиболее типичных памятников японского храмового зодчества.

Второй правитель из династии Хёдзё, Токимун (1251—1284), обессмертивший свое имя за счет отважного и ус-

пешного отражения монгольского нашествия, неподалеку от Камакуры поручил возглавить храм Энгакудзи (1282 г.) известному китайскому наставнику Цзю-юаню У-сюэ (*яп.* — Согэн Магаку), которого также величали Буккё Кокуси («Народный наставник Света Будды»). Этот храм также представлял одну из «Пяти гор» и прославился своими культурными традициями. Известно, что перед лицом монгольского нашествия сёгун Токимун удалился в этот монастырь, чтобы обрести силы в дзэн под руководством своего наставника. Он заявил: «Наконец-то настало мое время!» В ответ на это Буккё задал ему вопрос: «И что ты намерен предпринять?» И Токимун воскликнул: «Кацу!» — и его крик прозвучал как боевой клич воина, сметающего на своем пути всех врагов. Довольный учитель прокомментировал вопль ученика следующими словами: «Воистину, львенок рычит подобно взрослому льву». Так «ветер богов» (камикадзе) рассеял вражеский флот.

Во время своего богатого войнами правления Токимуну ни разу не пришлось покинуть резиденцию в Камакуре. После ранней смерти правителя его жена стала настоятельницей храма Тёкайдзи, который она построила на горе, противоположной Энгакудзи²⁹. Однако и там, как и в других местах возведения уязвимых для пожаров деревянных строений, ныне стоят более или менее современные здания. Лишь бронзовый бюст Амиды, изваянный в период правления Муромачи, свидетельствует о поклонении сострадательному Будде Бесконечного Света, которое набожные монахини совмещают с суровой практикой дзэн.

В то время как в Камакуре, под покровительством сёгуната, аутентичная традиция школы Линьци процветала, в Киото ее развитие было сопряжено с целым рядом сложностей. В храме Кэнниндзи, который со времен Эйсая приютил адептов Тэндай и Шингон, пышным цветом расцвели магические ритуалы и утвердился рели-

гиозный формализм. Догэн предпринял несколько попыток проповедничества в этом знаменитом монастыре, но обнаружил, что царящая в нем атмосфера не отвечает его религиозным воззрениям. В итоге он окончательно порвал с дзэн толка Риндзай. Несмотря на то что Эйсай подчеркивал неукоснительность соблюдения монастырского устава, после его смерти дисциплина катастрофически упала. Наконец помощь подоспела извне, а именно со стороны первого настоятеля храма Тофукудзи, основанного в 1226 году, ставшего дзэнским центром в 1255 году и впоследствии управляемого Эндзю Бэнэном (Сёичи Кокуси, 1202—1280).

Наставник Сёичи был одним из наиболее видных деятелей раннеяпонского дзэн-буддизма. Подобно своим предшественникам, он обучался буддизму в школе Тэндай и отличался как религиозным рвением, так и знанием сутр. В значительной мере он обогатил свой опыт, изучая конфуцианство. Во время шестилетнего пребывания в Китае (1235—1241) он приобщился к дзэн и получил печать Разума, то есть стал прямым преемником школы Линьцзи по линии Ян-ци. Через него, а немного позднее и через Ёмё (Дайо Кокуси, 1236—1308), достигшего просветления под руководством наставников той же линии, учение достигло берегов Японии, где стало практиковаться как основная форма дзэн толка Риндзай. Таким образом, Эйсай был единственным выдающимся проповедником, который принадлежал к линии Хуан-луня.

Под руководством Сёичи храм Тофукудзи быстро достиг процветания. Этот мастер всячески превозносил истинный дух дзэнского учения, хотя и не усматривал противоречия между практикой дзэн и передачей эзотерического знания. Первые годы существования монастыря Тофукудзи были настоящим раем для последователей школ Тэндай и Шингон. Сёичи был окружен многочисленными учениками, но при этом распространял свое влияние и на другие храмы. В списке настав-

ников секты Кэнниндзи его имя числится десятым по счету. Ежедневно со звуком гонга, возвещавшего полдень, он покидал свои покои в Тофукудзи и устремлялся в храм Кэнниндзи, где проводил реформы согласно принципам дзэн.

Храм Тофукудзи был еще одной из «Пяти гор» периода Камакура. Построенный к северу от Киото, он был окружен обширными монастырскими землями. Обычно дзэнские храмы состоят из нескольких строений, образуя замкнутую территорию на склоне горы. Именно по этой причине подобные сооружения носили названия «гор». Расположение строений на территории храма Тофукудзи, являющегося одним из наиболее величественных и хорошо сохранившихся монастырей раннего периода, дает отчетливое представление о структуре «семи залов» (сичи до гаран), заимствованной из Китая.

Человек входит на территорию монастыря через «Врата горы» (саммон), которые символизируют очищение от желаний и понятийного мышления за счет приобщения к Пустоте. Затем входящий следует непосредственно в зал Будды. Поклонению образу Будды предшествуют очистительные упражнения, с помощью которых человек избавляется от нечистот своего тела. Избавление от «скверны» подразумевает омовение, очищение желудка и кишечника. С этой целью на территории монастыря, между входными воротами и залом Будды, расположены два деревянных строения, а именно: баня (юсицу, фуру) — по правую руку; и туалет (тёсу) — по левую руку. В дзэнских монастырях упомянутые процедуры сопровождаются церемониальными песнопениями.

Медитационный зал (дзэндо), кладовая (кури) и трапезная (дзикидо) служат для насыщения ума и тела. Эти строения также расположены справа и слева, но немного позади зала Будды. Седьмое строение представлено залом Дхармы (хатто), где просветленный монах занимается толкованием сутр. Этот зал расположен по центру и представ-

ляет собой объект, на который проецируются все остальные строения монастырского комплекса. Подобное расположение зданий соответствует анатомическому строению человеческого тела. Реализм и состоятельность такого подхода воистину поразительны. В монастыре Тофукудзи главные ворота, зал дзэн, хранилище сутр, баня и туалет расположены в соответствии с более ранней традицией и рассматриваются как «культурные сокровища».

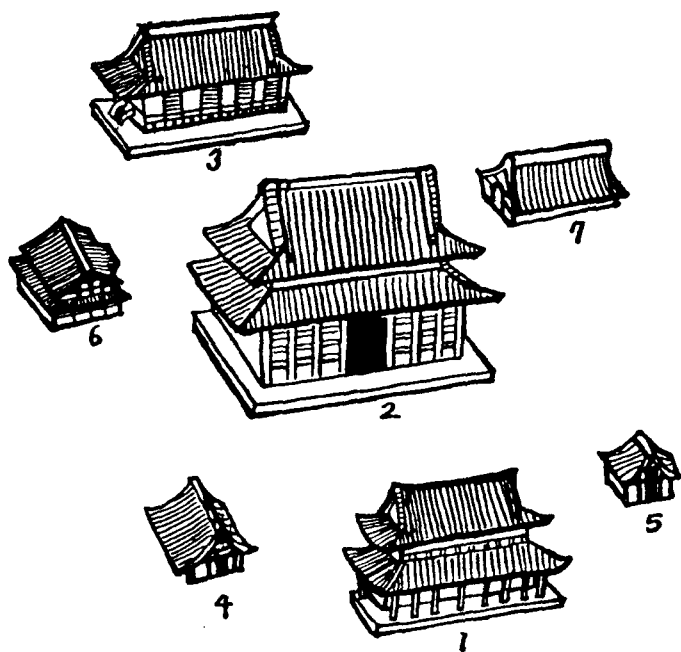
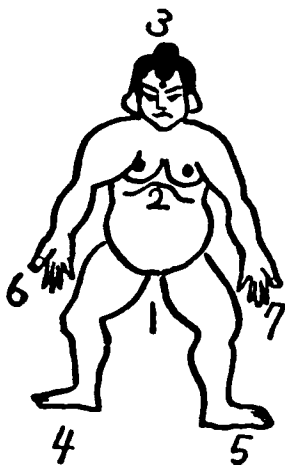


Схема строений монастыря Тофукудзи:

1 — зал преддверия (саммон); 2 — зал Будды (буцудэн); 3 — зал Дхармы (хатто); 4 — туалет (тёсу); 5 — баня (юсицу); 6 — зал для медитации (дзэндо); 7 — кладовая (кури)

В зависимости от особенностей монастыря строения имели различные габариты. Великолепный зал Будды в Тофукудзи является крупнейшим строением и расположен в центре архитектурного комплекса. В монастыре Эйхэйдзи (префектура Фукуи), основанном Догэном и представлявшим центр школы Сото, имелась специальная дверь для посланников императора (чокусимон). Крутой подъем к трем главным строениям был вымощен камнем и снабжен каменной лестницей с великолепными перилами из кедра. Зал Дхармы является самым впечатляющим и крупным сооружением этого монастыря. В настоящее время практически во всех дзэнских монастырях семеричная формула архитектурного комплекса претерпела те или иные изменения.



Великолепный храм Нандзэндзи, расположенный на восточном склоне неподалеку от Киото и перестроенный из бывшей резиденции императора Камеямы (1293 г.), также являлся влиятельным центром дзэнской культуры. Первый настоятель этого монастыря, Мукан Фумон

(Дэймин Кокуси), в течение двенадцати лет изучал дзэн в Китае, где и удостоился чести получить печать Разума. Одним из его наставников был Сёичи, чьим преемником он становится и возглавляет монастырь Тофукудзи в третьем поколении. Император Камеяма назначает его настоятелем Нандзэндзи, но в первый же год своего главенства в этом монастыре он уходит из жизни.

В третьем поколении ему наследует китайский наставник дзэн И-нинь И-шань (*яп.* — Ичинэй Иссан, умер в 1317 году) — человек, снискавший славу своими многогранными талантами. Монастырь Нандзэндзи, свободный от влияния школ Тэндай и Шингон, пользовался особым покровительством императора. Настоятеля назначались двором, и многие из них были представителями высшего сословия. В течение следующего столетия благодаря милости сёгуна Асикады Йосимицу этот храм был возведен в ранг самой высокой «горы» дзэн (1386 г.)³⁰.

В первом столетии истории японского дзэн монах Какусин (Хотто Эммё Кокуси, 1207—1298) совершил примечательное путешествие в Китай. Он рано отрекся от мирских радостей, принял постриг в монастыре Тодэйдзи в Наре, изучал эзотерические учения в храмах Шингон на горе Койя и, наконец, приобщился к дзэн под руководством японского наставника. В Китае он становится учеником прославленного дзэнского наставника того времени У-мэнь Хуай-кая (1184—1260). С самого начала отношения между учителем и учеником носили подчеркнуто доверительный характер. При первой встрече мастер У-мэнь (Ногатэ) задал ему вопрос: «Нет врат, через которые ты мог бы сюда войти. Так как же ты вошел?» На что Какусин ответил: «Я вошел через Ногатэ» [игра слов: *англ.* «No-gate», *кит.* «У-мэнь» дословно означает «не-ворота», «нет входа»]. Далее мастер спросил: «Как тебя зовут?» — и услышал ответ: «Меня зовут Какусин» [то есть «просветленный ум»] — и наставник сложил следующие стихотворные строки:

Разум — это Будда [Просветленный].
Будда — это Разум.
Таковость Разума и Будды
Не знает ни прошлого, ни будущего.

В 1254 году Какусин возвращается в Японию с подарком своего наставника — с отредактированной учителем версией «У-мэнь-куан» и его собственноручными комментариями к этому произведению. Вскоре он становится известным, возводит храм неподалеку от Вакаямы и получает неоднократные приглашения к императорскому двору в Киото. Под руководством У-мэня Какусин познакомился с учением секты Букэ (*яп.* — Фукэ). Происхождение этой ветви дзэн восходит к ученику Ма-цзу, Бу-кэ — наставнику танского периода. В этой секте особо почиталась игра на флейте, а ее адепты были странствующими монахами (комисё). В Японии уже существовали странствующие монахи, но учение этой секты впервые было представлено Какусином. В Средние века и в период Токугава странствующих монахов никто не беспокоил, но в начале периода Мэйдзи им были предъявлены тяжкие обвинения, и секта прекратила свое существование (1871 г.).

Перенос дзэн в Японию отнюдь не означал пассивного приятия чужеземной традиции, ибо восхищение японских буддистов Китаем воистину не знало границ. Они искренне искали религиозного руководства и просветления в постоянных скитаниях по континентальной Азии. Кроме того, японские буддисты отличались тонкой восприимчивостью и ценили новаторство в искусстве и культуре. Трудно переоценить влияние, которое оказали на японцев произведения таких великих китайских мастеров эпохи Сун, как Лянь-кэй, Му-ци и Ма-юань, которые вопреки монгольскому нашествию сумели найти свой путь в Японию. Буддийских учеников приводили в восхищение изящная китайская каллиграфия, колокольчики, шелковые одежды, изделия из фарфора и глазури.

Иными словами, китайская культура пустила глубокие корни в японской почве.

Но все же нельзя говорить лишь о принятии и ассимиляции чужих культурных традиций. Уже в период Камакура отчетливо ощущается национальный колорит японского искусства, развитие которого достигает кульминации в последующую эпоху Муромачи. Национальными культурными центрами становятся храмы Риндзай в Киото и Камакюре. Однако во всем, что касается религиозной сферы школы Риндзай, вряд ли приходится говорить о ранних попытках адаптации и дальнейшего развития учения применительно к национальным особенностям Японии. И лишь Догэн, основатель школы Сото, сумел воплотить в новую религиозную форму японский гений.

Глава 10

ДЗЭНСКИЙ НАСТАВНИК ДОГЭН

Жизнь и деятельность

Едва ли не самым примечательным религиозным деятелем Японии является дзэнский наставник Догэн (1200—1253), что подтверждается повышенным вниманием наших современников к этой исторической личности. Его постоянно ставят в пример и почитают за бодхисаттву не только адепты школы Сото, но и представители других буддийских сект. Философы черпают вдохновение из «несравненных глубин его мышления», которые служат своего рода «указующим перстом развитию современной философии». Многие гордятся «уникальной религиозной личностью, порожденной из самого сердца японской культуры» и сочетающей в себе лучшие элементы японского гения. В самом деле, вполне может статься, что Догэн является самым великим и оригинальным мыслителем из числа тех, кого когда-либо породила японская земля.

Несомненно одно — это был человек выдающихся качеств и личного обаяния. Его труды являют потомкам пример истинного человеколюбия и проникновенного интеллекта. Особой чертой литературного наследия Догэна следует признать уникальность его интуитивного постижения и религиозного поиска. В рамках нашего исследования мы ограничимся кратким описанием его жизни и деятельности, по мере возможности подчерки-

вая отличительные черты его религиозных воззрений и философского мировосприятия.

Подобно другим дзэнским наставникам, Догэн вошел в историю под своим монашеским, а не светским именем. Он был выходцем из знатной семьи, родословная которой восходила к императорскому двору. Его отец, Куга Мичичика, занимал высокий государственный пост, а мать принадлежала к клану Фудзивара, многие представительницы которого стали императрицами. Высокоодаренный юноша получил прекрасное образование, приличествующее отпрыску знатного рода. В возрасте четырех лет он уже читал свои первые китайские стихи. Однако несмотря на то, что и в дальнейшем его образование подвергалось сильному китайскому влиянию, это не смогло оказать решающего воздействия на формирование его мировоззрения. В работах Догэна ощущается лишь опосредованное влияние китайской литературы, знакомство с которой подсказало ему форму, но не содержание.

В двухлетнем возрасте Догэн лишился отца, а в семь лет стал круглым сиротой. Этот печальный опыт стал его первым глубоким религиозным переживанием. Тоска и одиночество привели к осознанию бренности всего мирского. Биограф пишет: «Его печаль не знала границ, когда в возрасте семи лет он провожал мать в последний путь. Наблюдая за погребальным дымом ладана в храме Такао, он осознал сущность рождения и угасания — преходящую природу всех вещей. Это привело к тому, что в его сердце возникло стремление к просветлению». Перед тем как покинуть этот мир, мать призвала сына к своему смертному одру и сообщила ему последнюю волю, согласно которой он должен был стать монахом и последователем Дхармы, искренно молиться за души почивших в бозе родителей и посвятить свою жизнь спасению всех живых существ. Ее слова произвели неизгладимое впечатление на сознание ре-

бенка и укрепили его в желании отречься от мирских ценностей.

После смерти матери попечителем Догэна стал ее старший брат — могущественный аристократ, который хотел сделать его своим наследником и правопреемником. Зная об уготованной ему судьбе, двадцатилетний юноша незадолго до церемонии объявления о его совершеннолетию покидает дом дяди и начинает жить с его младшим братом-отшельником у подножия горы Хиэй, совершенствуясь в буддийском учении и эзотерических практиках. После некоторых колебаний дядя, сраженный упорством Догэна, дал ему благословение на монашеский постриг. Уже в следующем году Догэн принимает монашество от Коэна, главного наставника школы Тэндай.

В монастыре, расположенном на горе Хиэй, он занимается религиозным служением и изучением священных писаний. Вскоре он сталкивается с мучительной и неразрешимой на первый взгляд проблемой: «Как эзотерические, так и экзотерические учения говорят о том, что природа Будды изначально присуща всем живым существам. Если это так, то почему все будды и бодхисаттвы так страстно стремятся к просветлению и ведут аскетический образ жизни?» Этот вопрос о взаимосвязи между природой Будды и просветлением, или, выражаясь техническим языком Махаяны (то есть в соответствии с «Махаяна Шраддхотпада-сутрой»), между присущим и обретенным просветлением, тревожил пылкий ум молодого Догэна и заставил его покинуть уединенную келью на горе Хиэй, где никто не сумел дать ему удовлетворительного ответа.

С этим же вопросом Догэн обращается к известному монаху Кёину (1145—1216) из тэндайского монастыря Миидэра на озере Бива. Кёин был искренним и глубоко религиозным человеком, который в зрелые годы пытался постичь истину, но со временем сжег все свои записи

и отказался от умозрительных спекуляций школы Тэндай в пользу примитивной веры в Амиду. Убедившись в искренности намерений вопрошающего, он направил его к Эйсаю, который после возвращения из Китая обучал новому способу достижения просветления за счет внезапного интуитивного прозрения. Точно неизвестно, встречались ли Догэн и Эйсай, так как в то время (осень 1214 года) последний мог уже покинуть Камакуру. Как бы там ни было, письменных свидетельств этой встречи не существует.

Примерно в это же время Догэн появляется в храме Кэнниндзи и примыкает к общине Мьёдзэна, который наследовал Эйсаю как настоятель монастыря. В этом храме дзэн практиковался в сочетании с учениями Тэндай и Шингон. Согласно хроникам, Мьёдзэн передал «три экзотерические религиозные доктрины, эзотерические учения и Разум», то есть знание сутр, тантрических ритуалов и дзэн. Однако к тому времени Догэн уже был знаком со священными писаниями и широко распространенными эзотерическими практиками. Новым было лишь учение дзэн; в Кэнниндзи ему обучали в строгом стиле школы Риндзай, то есть с применением практики коанов, сопровождавшейся окриками и битьем. Между Мьёдзэном и новым учеником установились теплые отношения, но религиозные чаяния Догэна не были реализованы. Его влекло в Китай, и наставник без колебаний дал разрешение отправиться за море. В действительности учитель решил сопровождать ученика, и весной 1223 года они оба отплыли в Поднебесную.

В апреле они высадились в центральном порту Китая. Какое-то время Догэн, желая приспособиться к новому окружению, оставался на борту корабля. Он получил первое глубокое впечатление от дзэн из знакомства с монастырским экономом, который приехал в город для пополнения запасов провизии. Этот достойный буддийский монах отклонил настойчивое приглашение Догэна

посетить корабль, ибо стремился как можно скорее приступить к своим обязанностям в монастыре. В дзэн повседневная работа в кухне считается религиозной практикой, которая может привести к просветлению. Таким образом, эконом продемонстрировал традицию китайского дзэн, которая со времен четвертого и пятого патриархов и наставника Бай-чжана предусматривала не только сидячую медитацию и изучение сутр, но и ежедневную работу на благо общины как необходимую практику и признак просветленного поведения.

Вскоре у Догэна появилась возможность самому испытать особенности монастырской жизни китайского дзэн. В процветающем храме Тьен-дунь-жу, который, согласно свидетельствам современников, объединил в своих стенах около пятисот монахов во главе с настоятелем У-цзи, Догэн занимался религиозной практикой и получил отчетливое представление о жизни общины. Но, несмотря на отчаянные усилия, он так и не получил печать Просветления. Он вновь начинает свои скитания от одного монастыря к другому, знакомится со многими школами и сектами китайского буддизма и вступает в контакты со знаменитыми наставниками. В то время как он уже склонялся к мысли о возвращении в монастырь Тьен-дунь-жу, приходит известие о смерти наставника У-цзи. Опечаленный, он возвращается в Японию.

На родине Догэн встречает старого монаха, который сообщает ему о том, что по просьбе императорского двора и монастырской общины настоятелем Тьен-дунь-жу стал известный и опытный наставник Цзю-цинъ (1163—1268). Вернувшись в Китай 1 мая 1225 года, Догэн впервые знакомится с новым настоятелем. Уже на первой встрече он прислушался к своему внутреннему голосу, который говорил о том, что «Догэн наконец-то обрел достойного наставника». Цзю-цинъ тепло встретил японского новичка и без колебаний дал ему разрешение на-

вещать себя в любое время, даже вопреки монастырскому уставу.

Жизнь этого человека была посвящена ревностному служению дзэн, и даже в преклонные годы он был полон сил и энтузиазма. Цзю-цинъ вел аскетический образ жизни и довольствовался грубой монастырской пищей и простой одеждой. Враг честолюбия и внешней мишуры, он избегал императорского двора и все свое время посвящал наставлению молодых монахов на путь истины. Внешняя строгость сочеталась в нем с добросердечием. О его методах мы узнаем со слов Догэна:

«Мой покойный учитель Цзю-цинъ, настоятель монастыря Тьен-дунь-жу, порицал тех, кто засыпал во время созерцания в зале для медитации. Он пинал их ногой и называл оскорбительными именами. И все же все без исключения монахи воздавали ему хвалу за то, что он их бил. Однажды он обратился к ним со следующими словами: «Я старею и посему должен оставить общину, чтобы в уединении позаботиться о своих старых косточках. Но поскольку я знаю о том, что происходит в общине, я остаюсь на своем посту, чтобы помочь каждому из вас справиться со своими страстями. По этой причине вы слышите от меня грубые слова и получаете удары бамбуковой палкой. Это удручает меня. Но в обители Будды дисциплина должна восторжествовать. Простите меня, братья!» После этих слов все монахи заплакали».

В монастыре Тьен-дунь-жу ученики медитировали денно и ночью. Престарелый наставник устанавливал распорядок дня, раздавал удары нерадивым, предостерегал их от мирских соблазнов, рассказывал о тяготах воинов и тяжком крестьянском труде. В этой связи он указывал на недопустимость сна для монахов, стремящихся к столь высокой цели. Он пропускал мимо ушей предложения о сокращении времени медитации и сожалел лишь о том, что возраст не позволяет ему наводить

порядок и укреплять монастырскую дисциплину так, как бы ему хотелось.

Такое рвение было беспрецедентным в Китае того времени, и атмосфера, царившая в обители, подготовила Догэна к великому просветлению. Однажды во время ночной медитации один из монахов заснул. Это не осталось без внимания Цзю-циня, и он заметил: «В дзэн тело и разум едины. Как же ты умудрился заснуть?» Услышав слова учителя, Догэн достиг внезапного просветления. Не мешкая, он воскурил ладан в зале Дхармы и воздал хвалу Будде.

Убедившись в истинности просветления Догэна, учитель возликовал душой, а сам Догэн, освободившись от иллюзий, страстей и привязанности к эго, обрел свободу просветленного. Цзю-цинъ вручил ему печать Дхармы и патриаршее одеяние согласно обычаю секты Сото. Это случилось летом, вскоре после того, как Догэн вернулся в монастырь Тьен-дунь-жу. Тем не менее он оставался там еще два года, совершенствуясь в практике дзэн. По возвращении в Японию ему предстояло возглавить движение, так как Мьёдзэн умер.

В отличие от других японских монахов Догэн вернулся из Китая в 1227 году с «пустыми руками». Он не привез с собой ни новых сутр, ни ритуальной атрибутики, ни священных образов. Сразу же по возвращении он отправился в Кэнниндзи, где предал земле кости своего наставника и соратника Мьёдзэна. У него не было намерения стать основателем новой школы; он лишь мечтал о том, чтобы посвятить свою жизнь реализации истинной Дхармы посредством медитации. Так увидел свет его первый трактат — «Фукандзадзэнги» («Основные положения для занятий дзадзэн»). Этот труд, записанный не менее чем 1000 китайских иероглифов, представлял собой своего рода инструкцию по занятиям медитацией (дзадзэн).

После смерти Мьёдзэна дисциплина и моральный климат в монастыре Кэнниндзи подверглись серьезному

испытанию, и Догэн, не представляя себя в роли реформатора, удаляется в небольшой сельский храм Аньёин неподалеку от Фукакусы (1230 г.). Вскоре этот храм становится медитационным центром и местом паломничества многих ревнителей веры из Киото. Догэн учил своих учеников обретать собственную природу Будды в процессе сидячей медитации. Он не сомневался в том, что даже в период, когда попирается Закон (мэппо), страна может обрести мир за счет реализации истинной Дхармы.

Именно в этот период (1231 г.) Догэн пишет первую главу своего фундаментального труда по буддийской философии — «Сёбогэндзё» («Драгоценное знание истинной Дхармы»), — посвященного дзадзэн (бендова). Вскоре он поселился в более крупном храме Каннондёриин, расположенном по соседству с древним храмом Гокуракидзи (1233 г.). Именно там он обрел своего наиболее верного ученика Эйю (1198—1280), который передал потомкам его литературное наследие.

Однако храм Каннондёриин находился в плачевном состоянии, и было построено новое святилище Кёсёхориндзи с первым в Японии медитационным залом (1236 г.). Радость Догэна не знала границ. Правила, которые он установил для практики в медитационном зале, сами по себе являются свидетельством его высоких моральных принципов и приверженности медитации. Стремящийся найти Путь ученик должен освободиться от всех честолюбивых и собственнических мыслей. Не испытывая страха перед будущим, он должен сосредоточиться на настоящем. Все должны жить в гармонии, выполняя упражнения, ведущие к освобождению. В зале для медитаций воспрещается изучать или декламировать сутры. Любые песнопения и восхваления имени Будды (нэмбуцу) также запрещены. Все должны исполнять указания настоятеля и быть сдержанными в своей речи. Следует быть терпимым к недостаткам других монахов. Будда не поощряет недостатков, но и не ненавидит их.

Годы, проведенные в Кёсёхориндзи, стали наиболее плодотворными для Догэна. Его окружали многие одаренные ученики и миряне, как мужчины, так и женщины. Несмотря на это, ему пришлось отказаться от наставничества и покинуть монастырь. Причиной этому послужили зависть и враждебное отношение монахов с горы Хиэй, которые представляли реальную опасность для него и его паствы. В 1243 году он принимает приглашение своего ученика-мирянина и друга Хатано Йосисигэ посетить провинцию Эхидзэн, чтобы обрести так любимое им уединение в горах. Какое-то время он проживал в небольших деревенских храмах (Йосименедера и Йамасибу), и жил там до тех пор, пока в 1245 году не завершилось строительство храма под названием Эйхэйдзи («Бесконечный мир»).

В то время ему оставалось жить совсем немного, но его имя повторяли по всей стране. Сёгун Хёдзё Токиёори пригласил его посетить свою резиденцию в Камакуре, и зимой 1247/48 года Догэн принял это приглашение. Впрочем, вскоре он вновь уединился в горной обители. К этому времени его здоровье, которое никогда не отличалось крепостью, окончательно пошатнулось. Он подолгу не покидал стен своей кельи, где завершал написание последней главы «Сёбодзэндзё», посвященной «Восьми мыслям, которые должен пробуждать Будда или бодхисаттва» («Хаси-дайнинкаку»). По настоянию друзей он обратился за медицинской помощью к Эйю, но легочное заболевание, от которого он страдал, к тому времени уже приняло хроническую форму. Догэн умер 28 августа 1253 года.

На протяжении всей жизни Догэна не оставляла мысль о преходящей природе всех вещей. Он искал утешения в созерцании природы, поэзии и преуспел в написании стихотворных произведений, как на китайском, так и на японском языках. Два стихотворения на японском, написанные незадолго до смерти, выражают сущ-

ность его духовного состояния. Природа, несмотря на то что она подвержена смерти и увяданию, прекрасна, когда предстает отраженной в зеркале души. Подобно росе, тленный мир и человек исчезают, но в каждой капле росы человеческий разум отражается подобно луне. Ниже приводится несколько параллельных строк.

Асахи мацу
косу-ха но тзюю но
ходо наки ни
исоги на таттэ со
нобэ но акикадзэ

На листе и траве
В ожидании утреннего солнца
Роса быстро улечивается.
Не торопись, осенний ветер,
Волнующий безмятежность полей.

Йо но нака ва
нан ни татозэн
мидзутори но
хаси фуру тзюю ни
ядори дзуки кагэ

С чем следует искать мне схожесть
Мира и жизни человека?
Быть может, с лунной тенью,
Когда она соприкоснется с клювом цапли,
Росою увлажненным.

Дзадзэн

Догэн считается признанным мастером дзадзэн. При этом он не только сам практиковал сидячую медитацию, которой уделял времени больше, чем кто-либо из его учеников, но и рассматривал эту методику как истинную самореализацию и осуществление Закона Будды. Среди буддистов его подход называется религией «исключительного дзадзэн» (шикан тадза) и рассматривается как возврат к «чистой традиции Будды и патриархов» или как «Дхарма Шакьямуни». Ничто так не огорчало Догэна, как размежевание буддийских и дзэнских сект и школ, разрушительными последствиями которого, по свидетельству хроник эпохи Сун, стали духовный упадок, формализм и зависть. Следует признать, что и сам Догэн был преемником патриархальной линии наставника Цзю-циня, хотя последний был человеком широких взглядов и осуждал сектантскую разобщенность.

От своего наставника Догэн унаследовал критическое отношение к историческому развитию буддизма в эпохи Тан и Сун. Он считал ошибочным категорическое отрицание канонических писаний и полагал, что в отрыве от сутр не существует никакой мистической передачи разума Будды. Сам термин «секта дзэн» он считал порочным: «Обозначение дзэн как секты есть дьявольское искушение. Сатане потворствуют те, кто употребляет дьявольскую терминологию, но не последователи Будды и патриархов».

В то время как Эйсай говорил о дзэн как об особой японской школе, Догэн рассматривал дзадзэн вне связи с конкретным учением и считал эту методику «великим путем будд и патриархов». По иронии судьбы привнесенная Догэном из Китая секта Сото стала сильнейшей дзэнской школой в Японии.

Дзадзэн — медитационная техника, во время которой медитирующий сидит скрестив ноги и держит корпус прямо. Догэн полагал, что именно эта поза освящена буддийской традицией. И действительно, сидячая медитация является основой многих хинаянских и махаянских практик. Пример Бодхидхармы, который провел в этой позе девять лет у стены, вдохновил его последователей на поиск совершенства посредством дзадзэн. В своем раннем трактате Догэн описывает методику сидячей медитации и дает соответствующие указания:

«Если вы желаете достичь просветления, начинайте заниматься дзадзэн не мешкая. Для этой медитации необходимо тихое место, умеренность в пище и питье. Освободитесь от всех привязанностей и оставьте в покое десять тысяч вещей. Не думайте ни о добре, ни о зле; не судите о том, что хорошо, а что плохо. Пусть ум, воля и сознание сольются в едином потоке; отбросьте все желания, понятия и суждения. Не помышляйте о том, как стать буддой.

Подложите под себя плотную подушку, а поверх ее положите еще одну (круглую). Можно сидеть в позе лотоса

или полулотоса. В первом случае подъем правой стопы кладется на левое бедро, а подъем левой стопы — на правое. Во втором случае лишь левая стопа кладется на правое бедро. Одежда должна быть свободной, но удобной. Правая ладонь кладется на левую стопу, а тыльная сторона левой ладони — поверх правой ладони. Большие пальцы рук соприкасаются.

Корпус держите прямо, не отклоняя его ни вправо, ни влево, ни вперед, ни назад. Уши и плечи, нос и пупок должны быть на одной линии, соответственно. Язык прижат к нёбу, губы и зубы сомкнуты без напряжения, а глаза постоянно открыты.

Убедившись в правильности позы, отрегулируйте дыхание. Если возникнет желание, сосредоточьтесь на дыхании, а затем забудьте о нем. Настойчивые занятия помогут избавиться от всех привязанностей, и состояние сосредоточенности возникнет само по себе. Это искусство называется дзадзэн. Дзадзэн — это врата Дхармы великого покоя и радости».

Последние слова этих указаний, записанные китайскими иероглифами, обозначают успокоение и источник наслаждения. Дзадзэн, в отличие от взываний к имени Амиды, представляет собой более легкий путь к просветлению, так как является естественным для человека состоянием. В индийском тексте Махаяны уже говорилось о том, что «сидячая поза со скрещенными ногами является наиболее умиротворяющей и приносящей успокоение. Вследствие того что руки и ноги находятся под контролем, сознание не распыляется. Из четырех положений тела эта поза наиболее благоприятна». Таким образом, тело находится в состоянии расслабленного сосредоточения, когда органы чувств и ум продолжают бодрствовать, но в то же время находятся в состоянии полного покоя. Комната для медитации погружена в полумрак, ибо яркий солнечный свет так же нежелателен для сосредоточения, как и усыпляющая

темнота. Во время занятий по залу прохаживается наставник или другой монах, который раздает удары тем, кого клонит в сон.

Ученик сидит прямо, подобно свече, с открытыми глазами, полностью контролируя свои чувства, но избегая неестественного напряжения. Для того чтобы тело находилось в состоянии расслабленной готовности, дыхание должно быть правильным. Будучи основной жизненной функцией организма, дыхание обеспечивает покой и деятельность тела и ума. При этом занятия дзадзэн полностью успокаивают подсознательные устремления. Напряжение сходит на нет, по мере того как дыхание осуществляется единым потоком по всему телу. Следовательно, медитирующий, приняв нужную позу, должен дышать глубоко и ровно, чтобы обеспечить соответствующий ритм и поддерживать организм в равновесии.

Следует отметить, что это упражнение отличается от традиционной йоговской практики, в процессе которой функция дыхания отделяется от сознания. Дыхательная техника дзадзэн не разделяет сознание и дыхание, ибо рассчитана на достижение полного покоя и равновесия всех жизненных функций организма. Согласно древнеиндийскому представлению «разум обитает в области, расположенной на расстоянии, равном ширине ладони ниже пупка», где «находится наша истинная сущность».

Письменным и устным словом Догэн неустанно обучал правильной позе тела и разработал подробные инструкции для занятий медитацией. Придерживаясь индийской традиции, он относился к телу с религиозным почитанием и приписывал ему магические силы. В свое время он задал вопрос, почему декламация сутр и взывание к имени Будды не являются самыми эффективными средствами достижения просветления: «Как можно достигнуть просветления исключительно за счет праздного сидения?» Ответ на вопрос был таков: «Взы-

вать к великой Дхарме высшего состояния самадхи всех будд во время праздного сидения — значит профанировать учение Большой Колесницы. Но разве не заслуживает похвалы тот, кто умиротворенно восседает в сосредоточении, которое испытали все будды?» Сидячая поза является характерной чертой всех будд и бодхисаттв, равно как и всех патриархов, и, как неоднократно утверждается в сутрах, самой благоприятной из всех положений тела (прабхава). Поза лотоса называется «местом покорения Мары», ибо «при взгляде на эту позицию нечестивец мрачнеет и пугается».

С точки зрения Догэна, традиционные магические понятия неотъемлемы от глубокого постижения единства физической и психической природы человека. По его мнению, «Путь достигается через тело», так как «ум и тело едины». Далее он продолжает свою мысль: «Согласно Закону Будды, тело и разум изначально едины; форма и содержание неотделимы друг от друга». Тело и разум так же нераздельны, как форма и содержание. Когда тело принимает «форму Будды», разум также стремится к пребыванию в Будде. Поза лотоса, позволяющая крови свободно циркулировать по всему телу, успокаивает «страсти» гнева, недовольства и эгоизма. При этом ум не только сосредоточивается, но и опустошается, что является не признаком предстоящего просветления, но самим просветлением. Просветление присуще человеку, который во время дзадзэн принимает форму поклонения Будде. Дзадзэн, как откровение и проявление природы Будды, является возвышенным религиозным актом, значение которого трудно переоценить.

Мы уже говорили об умственной составляющей техники дзадзэн: «Освободитесь от всех привязанностей <...>. Забудьте обо всех желаниях, всех понятиях и суждениях. Не думайте о том, как стать буддой». Бесцельность рассуждений Догэна становится очевидной, когда

осознаешь, что просветление уже присутствует в самом дзадзэн. Зачем тешить себя иллюзорными желаниями и мечтать о будущем, когда в каждый момент сидячей медитации ты уже обладаешь всем? Впрочем, Догэн не только не считал просветление переживанием, но и не рассматривал его как нечто отличающееся от самого упражнения. Каждый момент дзадзэн равнозначен пребыванию в царстве Будды и бесконечности. Догэн осуждал тех учеников, которые в силу непонимания ожидали сильных ощущений и не обращали внимания на опыт текущего момента времени. Нет ничего более порочного, чем сознательно стремиться к достижению состояния Будды средствами медитации.

Мы уже упоминали о практических рекомендациях Догэна относительно умиротворения умственной деятельности. Вначале спонтанно возникающие мысли озаряются светом сознания, а затем полностью отбрасываются. Таким образом ученик достигает состояния сосредоточенности, отстраненно контролируя мысли или их отсутствие. Эту связь Догэн иллюстрирует диалогом, который приводится в китайской «Хронике» дзэн:

«Однажды монах спросил наставника Яо-шаня: «О чем следует думать во время сидячей медитации?» И Яо-шань ответил: «Следует мыслить об отсутствии мыслей». На это монах заметил: «Но как же можно мыслить в отсутствии мыслей?» — и получил ответ: «Посредством сверхмышления».

Просветления следует искать как в мышлении, так и в отсутствии такового, так как изначально мышление беспредметно, а отсутствие мыслей отнюдь не означает заурядной опустошенности ума. Как мышление, так и его отсутствие проявляются в трансцендентальном состоянии, которое подразумевает наличие как первого, так и второго. Во время медитации сознание подобно зеркальной, не потревоженной ветром поверхности озера, воды которого прозрачны до дна и самодостаточны. Подобная

структурная особенность, посредством которой выражаются как понятия, так и их полное отрицание, является неизменным условием достижения совершенного и внезапного постижения в дзэн, которое лишено субъективности, ибо эго находится в состоянии абсолютного покоя. Пребывая в этом состоянии, человек может «познавать вещи, не прикасаясь к ним», то есть не воспринимая их как объекты. Именно так вещи предстают в их истинной сущности, то есть такими, каковы они в действительности, но не как объекты сознательного субъективного восприятия. Иными словами, они предстают в своей первоизданной таковости.

В представлении Догэна медитация по методике дзадзэн неотделима от высоких моральных качеств практикующего. Постоянно подчеркивая преходящую природу всего земного, он пытался привить своим ученикам вкус к аскетической жизни, которую вел сам с ранней юности: «Поутру — розовые щечки, а к вечеру — скорбный скелет». Вместе со своими монахами он вел простой и строгий образ жизни, большая часть которой протекала в зале для медитации, сама атмосфера которого располагала к освобождению от мирских привязанностей.

Жизненный уклад в современных дзэнских монастырях остался практически без изменений. Утренняя и вечерняя трапезы состоят из порции риса, а в полдень монахи довольствуются пшенной кашей с овощами. В рационе отсутствуют продукты животного происхождения, такие, как мясо, рыба, яйца и молоко. Одевание монахов также отличается простотой и строгостью. В периоды специальных религиозных упражнений — летом и зимой — монахи не покидают пределов храма. Ежедневно — утром, до полудня, после полудня и после захода солнца — они восседают в медитации. Относительно короткий сон — от 21.00 до 3.00 — прерывается дважды, в полночь и в 2 часа утра, для краткой медитации.

ся просветление, даже новичок обладает врожденной способностью к просветлению. Поэтому [дзэнский наставник], давая указания, предупреждает его о том, что не следует ждать просветления как переживания, отдельного от практики дзадзэн, так как именно она [практика] прямо указывает на врожденность просветления. Коль скоро последнее является непосредственной составляющей медитации, то оно не может быть окончательным; а поскольку эта практика сама является просветлением, то у нее нет и начала».

В философии Махаяны взаимосвязь медитационной техники и просветления поясняется разграничением между «врожденным просветлением» и «достигнутым просветлением». Именно врожденное просветление создает возможность медитационной практики. В свою очередь, практика необходима для того, чтобы природа Будды проявилась во всей своей полноте. Следовательно, являясь упражнением для просветленного, дзадзэн рассматривается как самопроявление изначального (врожденного) просветления. Постигший эту истину ученик дзэн не стремится к единению с Абсолютом вне себя самого; он не обращает свой взор на небеса в поисках Высшей Сущности и не пытается снискать вечную благодать вовне собственной личности, но стремится постичь собственную природу Будды как основу бытия. Догэн напоминает: «Позвольте свету отразиться и осветить сознание». А затем — «ум и тело сами по себе исчезнут, и на вас снизойдет изначальное умиротворение».

В «Махапаринирвана-сутре» четыре китайских иероглифа, в которых выражена махаянская идея о природе Будды, в зависимости от прочтения могут толковаться двояко: «существо располагает совершенной природой Будды» или «все сущее есть природа Будды». Согласно первому, наиболее распространенному толкованию, природа Будды рассматривается как сущность бытия. Во втором прочтении Догэн усматривает несколько иное значе-

чение. Однако это не означает, что природа Будды сокрыта в людях и вещах, но относится скорее ко всеобъемлющей реальности как к манифестации Будды в том виде, в котором она предстает пред нашим взором. Мир уподобляется безбрежному океану Будды. Коль скоро природа Будды ничем не ограничена, все сущее должно непрерывно возвышаться (эволюционировать). Дедуктивными методами разум постигает бесформенность природы Будды, которая проявляет себя в каждой форме. В известном гимне Хакуина есть такие слова: «Она подобна льду и воде». Так же как не бывает льда без воды, ничто не может существовать вне природы Будды. Согласно буддийской терминологии, вся полнота реальности и все дхармы воплощены в Будде.

Предпосылкой единства практики и просветления является «буддовость» природы человека. Подобно тому как неоплатоники считали свою монистическую метафизику вершиной греческой философии, Догэн и его ученики относились к доктрине дзадзэн, которая включала в себя как метафизические понятия, так и феноменальные откровения, как к истинной сущности буддизма. Если Закон Будды и дзадзэн нераздельны, достаточно познать дзадзэн, или, как более утонченно заметил Догэн, «познать дзадзэн как дзадзэн. ...Несмотря на то что человек должен познать дзадзэн как Закон Будды, как он сумеет познать Закон Будды как таковой, если не познает дзадзэн как таковой?» Итак, все и вся постигается посредством дзадзэн.

Ученики Догэна с энтузиазмом восприняли подобное упрощение буддийского учения, ибо оно значительно сокращало путь к спасению. Фундамент, стены и крыша здания выстраивались в единую архитектурную композицию. Сущность бытия раскрывалась в отождествлении практики и просветления. Для просветленного взгляда исчезали противоречия между субъектом и объектом, а в обыденной жизни ученик дзэн не делал различия меж-

ду средствами и целью, между желанием и вожделенным объектом. Таким образом, монах занимался медитацией не потому, что стремился достичь некой возвышенной цели, но в силу того, что практика воспринималась как непрерывный процесс просветления.

С точки зрения Догэна, дзэн — путь к совершенному единению. Первым и основным дзэнским переживанием является осознание единства тела и разума, то есть состояние, внешне выраженное сидячей позой. Этой позой начинается путь в царство просветления, ибо материальность неизбежно связана с духовностью, а все будды непременно выражают просветленность своей природы посредством сидячей медитации.

Далее просветленный обретает единство с природой и человечеством. У Догэна озарение стало тем источником, который питал его любовь к природе. В практике коанов, которую Догэн не отрицал, а считал лишь второстепенным средством, он рекомендует ученикам не стремиться к постижению парадоксов как к конечной цели. Напротив, он настаивает на том, что разрешение конкретной задачи, поставленной перед учеником в коане, должно осуществляться в контексте решения вселенских задач. Невозмутимо восседая наедине с природой, он постигает единство всех вещей, что, в свою очередь, является решением всех загадок, предлагаемых в коанах.

Опыт постижения единства распространяется на повседневную жизнь. Просветленный, то есть тот, кто видит Единого во всем, постигает сущность всех вещей. Для него перестают существовать различия между «чудесным» и «обыденным». Чудесный мир, о котором говорят сутры, есть не то иное, как мир повседневной реальности; мир деревьев, травы и цветов; мир гор, рек и океанов. Точно так же медитирующий не испытывает никаких особых изменений в сознании и теле. И все же для новичка это состояние является «чудесным», подоб-

ным «полнолунному» просветлению. При этом не имеет значения, если во время сидячей медитации возникают стремления и желания, которые затем исчезают, опустошая ум. Так же не имеет значения то состояние, когда разум погружается в пучину бессознательного или происходит то, что принято называть «Великим Просветлением».

Второй отличительной чертой монистического учения Махаяны является отождествление цикла становления в сансаре с абсолютным покоем нирваны. Бесконечность становления в последовательности рождений и смертей соответствует реальной природе Будды. Стираются границы между ноуменальным и пустотным, феноменальным и абсолютным. Догэн поясняет: «Все сущее есть природа Будды. Часть всего сущего мы называем «живыми существами». Сущность природы Будды обретается как внутри, так и вовне живых существ». Исходя из этой предпосылки, Догэн выводит формулу бытия и времени. Все существа растворяются во времени. Вне времени нет бытия. Существовать — значит (чем-то или кем-то) становиться: «Когда мы говорим о времени и бытии, то время уже и есть бытие. Все сущее есть время». Время — это движение абсолютного бытия. Соотношение объектов во вселенной соответствует соотношению моментов во времени. Догэн определяет эту взаимосвязь весьма конкретно: «Для цветов доступны все цвета, ибо каждое время года также имеет свои цвета, такие, как голубой, желтый, белый и так далее. Так же как с весной появляются цветы, так и появление цветов соответствует весеннему периоду».

Согласно такому представлению, время несопоставимо ни с субстанцией, ни с пространственной протяженностью. Подобно объектам, моменты времени сосуществуют в единой вселенной. Каждый такой момент самодостаточен, ибо представляет настоящее вне связи с прошлым и будущим. В связи с этим Догэн дает сле-

дующее указание: «Сосредоточь свое сердце на упражнении лишь в данный момент, не теряя свет времени». «Сейчас» — это абсолют. Подобно тому как Будда воплощен в каждой элементарной частице, присутствует в каждом зерне риса или капле воды, так и просветление достигается в каждом моменте времени. Следовательно, каждый момент человеческого опыта бесценен. Для просветленного целостность жизни заключается в одном истинном упражнении. Для того, кто практикует, Будда, пресуществующий в изначальном просветлении, становится реальным в каждый момент времени. Осуществлять жизненный опыт, не питая иллюзий и в соответствии с буддийской Истиной, — значит жить в настоящем и настоящим. Именно это, и ничто иное, и есть дзэн.

Догэн развивает эту доктрину как монистическо-пантеистическую метафизику в рамках философии Махаяны. Современные японские философы нередко сравнивают его учение с европейскими пантеистическими и экзистенциалистскими системами. При этом они не обращают должного внимания на глубоко религиозный характер мышления Догэна, так как понятие веры является одним из основных положений его доктрины. Практика медитации должна осуществляться с верой в душе. Тот, кто не пробудил искру веры в своем сердце, не может пребывать в просветлении. Слово «вера», которое Догэн употребляет часто и наделяет его разными значениями, на первый взгляд может вызвать недоумение. В самом деле, какое место можно отвести верованию в системе радикального монизма? И каким образом вера может уживаться бок о бок с медитацией и просветлением?

По мнению Догэна, вера так же соотносится с природой Будды, как практика медитации и просветление. Таким образом, пантеистическое видение реальности не сдает своих позиций. И все же способность такого видения обретается в процессе религиозного служения,

который вдохновляется и поддерживается верой. Осознанная преходящую природу всех вещей, ученик умножает свой религиозный опыт и встает на путь просветления. Сердце, «исполненное веры», пробуждается для постижения учения Будды, избавляющего от скорби по поводу тленности земного существования и открывающего возможности для постижения истинной реальности, в которой расцвет и угасание преодолеваются. Эта реальность описана в сакральных буддийских текстах, к которым следует относиться с должным уважением. Вступая в сознательную дискуссию со многими китайскими наставниками, Догэн подчеркивает необходимость прилежного изучения сутр. Знание сутр в сочетании с верой в них является отличительной чертой истинного сына Будды.

К тайным аспектам буддийской религии следует относиться с почитанием. По этому поводу Догэн высказывается так:

«Человек должен развивать свои скрытые добродетели. Тот, кто так поступает, достоин милости и благодати. Поклонения достоин даже тот образ Будды, который вышел из-под руки неискusstного и неумелого скульптора. Каким бы ни был свиток сутры — желтым, или красным, или сделанным из бросового материала, — должно ценить содержащиеся в нем знания. Если буддийский монах бесстыдно нарушает заповеди, его чин тем не менее следует уважать. Тот, кто поклоняется ему с верой в сердце, будет благословен. Тот, кто при виде бесстыдного и порочного монаха, грубого образа Будды или ветхого свитка сутры не воздает им должного уважения, несомненно, будет наказан. Ибо, согласно Дхарме, завещанной нам Совершенным, образ Будды, сутра и монах вносят свою лепту в достижение блаженства людьми и богами. Тот, кто почитает их, несомненно, будет вознагражден, а тот, кто не верит в них, обречен на духовную деградацию».

Почтение, с которым Догэн говорит об изображении Будды, сутре и монахе, является выражением его верующего сердца. В этом поклонении он отдает дань буддийской традиции в целом, не исключая нэмбуцу и тантрические ритуалы, на смену которым пришла его собственная методика дзадзэн. В следующих строках Догэн демонстрирует свое почтение наставнику:

«Традиционный путь учения дзэн состоит в постепенном возвышении того, что постигнуто сердцем и мыслью и приближается к идеалу, на который указал наставник. Например, в нашем сознании образ Будды ассоциируется с личностями Шакьямуни или Амиды, наделенными конкретными чертами внешности, ореолом святости и даром проповедничества во имя спасения всех живых существ. Однако если наставник скажет, что жабы и черви подобны Будде, ученик должен изменить свое мнение и уверовать в то, что Будда — это жабы и черви <...>. Ибо тот, кто следует указаниям наставника и соотносит свое мнение с его мнением и словами, должен довериться ему. Однако современные мыслители доверяют лишь самим себе, своему представлению о личности и образе Будды, игнорируя другие точки зрения или приспособлявая чужие идеи к собственному мировосприятию. Для таких людей дальнейшее продвижение по пути Будды невозможно».

Догэн поясняет абсолютную субъективность собственного суждения по отношению к указаниям наставника, который рассматривается как представитель традиции, актом религиозного почитания. За счет ревностной веры ученик постигает истину, которая, как показывает приведенный выше текст, есть не что иное, как присутствие природы Будды во всех живых существах. Вера порождает пантеистическое мировоззрение, согласно которому просветление достигается не умозрительными спекуляциями, но религиозным опытом.

Во многом метафизика Догэна приближается к неоплатонизму Плотина. Сущность человека и всех вещей

воплощена в природе Будды, хотя и покрыта и загрязнена пылью страстей. Следовательно, речь идет главным образом об очищении и прежде всего об очищении эго и избавлении от эгоистических желаний. Человек должен победить самого себя. По заявлению Догэна, «познать путь Будды — значит познать самого себя. Познать самого себя — значит забыть о себе. Забыть о себе — значит достичь просветления всех дхарм». Это высказывание было истолковано как призыв к самореализации. Если бы это было так, то учение Догэна о просветлении было бы представлено доктриной о самосовершенствовании. Но это толкование ошибочно. Догэн ничего не знал и, естественно, не мог знать о настойчивых попытках создать универсальную концепцию самореализации, о которой так много говорят и пишут в последнее время. Его отношение к реальности отличается скромность и благочестие. В нем нет исступленности Прометея в борьбе за освобождение или эволюцию человеческой природы. Речь идет скорее об отражении и очищении метафизической основы человеческого существования в святой и безупречной природе Будды. Догэн упорно отрицает концепции китайского дзэн, напоминающие современные теории о самореализации. Стать Буддой — вовсе не означает постичь собственную природу. Так, он пишет:

«Разве учили семь будд и двадцать восемь патриархов тому, что Закон Будды заключается в созерцании собственной природы? Следует признать, что фраза о «вглядывании в собственную природу» действительно встречается в сутре шестого патриарха, но, как известно, этот текст является апокрифом».

И далее:

«Поскольку несведущие люди ничего не знают о природе будд и архатов, они ошибочно принимают как первых, так и вторых за Будду. А это является непростительным грехом и серьезной ошибкой».

Для Догэна природа Будды была высшей реальностью, перед которой он преклонялся. Этот момент не следует упускать из виду при оценке его метафизических построений. Не исключено, что он сам не отдавал себе отчета в непримиримом противоречии между религиозным поклонением Будде и собственной философской системой, которая не оставляла места для трансцендентального, приравнивая феноменальный мир к Абсолюту.

Дзэнский наставник Догэн был ярчайшей фигурой в японском буддизме и при этом отличался сострадательной натурой и незаурядными личными качествами. Будучи исключительно прямодушным человеком, он сочетал в себе острый и пытливый ум с искренней набожностью. Он снискал себе славу не только при жизни, но и после смерти, и заслуженно считается одним из величайших мыслителей в истории человечества.

Глава 11

КУЛЬТУРНОЕ ВЛИЯНИЕ ДЗЭН В ЭПОХУ МУРОМАЧИ

Распространение дзэн в период Асикага

Период Камакура стал величайшей религиозной эпохой в истории Японии и временем, когда буддизм оказал сильнейшее влияние на все слои населения. Пользуясь покровительством сёгунов дома Хёйдзё, дзэн пустил глубокие корни на японской почве. Влияние китайской культуры в ранний период носило в основном религиозный и интеллектуальный характер.

В последующую эпоху Асикага, включавшую периоды правления Йосино (1333—1393) и Муромачи (1393—1573), китайское влияние достигло наивысшего уровня. В это время, не без помощи буддийских монахов, стали завязываться торговые отношения со странами континентальной Азии. В отличие от других буддийских школ, испытывавших период упадка, учение дзэн доказало свою живучесть и стало распространяться по всей стране. Великие дзэнские храмы, построенные в период Камакура в Киото и Камакуре, стали центрами религиозной и культурной жизни. Повсеместно возводились и новые монастыри.

Храм Дайтокудзи был основан (1324 г.) ревностным поборником буддизма императором Го-Дайго. Первым настоятелем храма был назначен Миёсё (Дайто Кокуси, 1283—1337), выпестованный наставником Йомиё (Дайо

Кокуси), принадлежавшим к суровой китайской секте Янцзи. Каноном секты стал сборник высказываний наставников Дайо и Дайто, которые отличались китайским стилем, характерным для чань-буддизма династии Тянь и школ сунского периода. С момента основания храм Дайтокудзи высоко почитался, и иногда его причисляли к «Пяти горам» дзэнского движения в Киото. Однако позднее его не включили в официальные списки, отведя ему особое положение. О его влиянии на японскую культуру свидетельствуют такие имена, как Иккью, Сукё и Кобори Энсю.

Еще при жизни первого настоятеля храма Дайтокудзи, Мьёсё, в момент отречения императора Ханадзоно, был основан храм Мьёсиндзи (1335 г.). В качестве монастырских построек служили строения резиденции императора в Киото. Мастер Дайте предложил назначить настоятелем своего любимого ученика Кандзану. После достижения первого сатори последний удалился в уединенную обитель в провинции Дзифу, где занялся дальнейшей практикой. Несмотря на его протесты, он был вынужден принять императорское приглашение. Прибыв в столицу, он установил в храме Мьёсиндзи строгую дисциплину, которая царит там и поныне. Несмотря на размеры храмовых строений, они не отличались роскошью и архитектурными излишествами. Вокруг не было ни садов, ни произведений искусства. В храмовом приделе похоронен основатель одной из самых значимых школ японской философии Нисидо Китаро.

После одинокой смерти низверженного императора Го-Дайго в Йосино победоносный сёгун Асикага Такаудзи воздвиг храм Тэнрюдзи на восточной окраине Киото (1339 г.) в память о покойном и во искупление собственных грехов. Он доверил главенство над храмом самому известному буддийскому монаху того времени — Сосэки (Мусё Кокуси, 1275—1351), который был доверенным лицом покойного императора. Неоспоримые

личные достоинства и богатый опыт делали его лучшей кандидатурой для столь высокой и ответственной должности. Будучи уроженцем Исэ, Сосэки стал монахом в возрасте девяти лет. Изучив сутры и тантрические ритуалы, он обладал всем объемом религиозного знания того времени. Он получил печать Просветления от наставника Кэнниси (Буккоку Кокуси, умер в 1314 году), сына императора Го-сага, который еще в юности отказался от мирской жизни и встал на путь просветления. За долгие годы скитаний Сосэки, движимый религиозным рвением, любовью к природе и уединению в горах, посетил множество великих храмов и святилищ. Какое-то время (1334—1336) он возглавлял храм Нандзэндзи.

После назначения на должность настоятеля храма Тэнрюдзи Сосэки становится центральной фигурой буддийского движения в столице. В соавторстве с Гэньё (1269—1352), Сюсином (1321—1388) и своим высокоодаренным учеником Дзэкзаем (умер в 1405 году) он составил «Сборник писаний Пяти гор», посвященный исследованиям китайского классического наследия периода Сун и неоконфуцианской философии Чжу Си. Ранее мы уже упоминали о том, какое влияние на китайский буддизм оказали неоконфуцианство и дзэн. Японские монахи более склонялись к метафизике неоконфуцианства, идеи которого они интерпретировали в натуралистическом духе. Благодаря их усилиям китайская философия укоренилась и в Японии.

В Китае восхищение наставником Мусё (Сосэки) не ограничилось сферами искусства и науки. По его совету сёгун снарядил корабль под командованием монаха Сакугэна для закупки в Китае драгоценностей и потребительских товаров (1342 г.). Это положило начало торговым отношениям, которые благодаря усилиям усердных монахов со временем весьма расширились. В японской истории этот эпизод упомянут в связи с «Тэнрюдзи-бунэ» («кораблем из Тэнрюдзи»).

Имя Мусё ассоциировалось с возведением новых храмов и многими художественными произведениями того времени. По его настоянию сёгун обнародовал указ от 1338 года, что привело к построению дзэнских храмов в шестидесяти шести местах — «храмов для умиротворения страны» (анкокудзи). Фактически это стало продолжением древней традиции провинциальных храмов (кокубундзи), благодаря которой в эпоху Нара буддизм распространился по всей Японии и обрел популярность среди населения. В то время как наставник Мусё и многие его последователи обладали политическим влиянием и нередко занимали высокое положение при дворе сёгуна, провинциальные монастыри привлекали представителей всех сословий.

Японский дзэн достиг высокой степени развития во время долгого правления третьего сёгуна Асикага Йосимицу (1367—1395). По его приказу в 1383 году был возведен монастырь Сёкокудзи, в качестве филиала Тэнрюдзи. Первым настоятелем этой обители стал Мьёха — племянник и любимый ученик Мусё, также известный как наставник Фумиё (умер в 1388 году). Согласно новому дзэнскому уложению этот храм был включен в список «Пяти гор» Киото. В 1386 году сёгун официально установил иерархию дзэнских храмов. Превыше двух групп киотских и камакурских монастырей стоит главный храм страны — Нандзэндзи. К концу XIV столетия строительство новых храмов прекратилось, как и остановилось распространение самого дзэнского движения. Провинциальные обители стали получать указания и духовные наставления непосредственно из Киото и Камакуры.

Следует особо отметить два дзэнских храма, основанные в резиденциях сёгунов Йосимицу и Йосимаса, причем не столько в силу их религиозной значимости, сколько вследствие несомненной художественной ценности. Оба храма ассоциируются с именем Мусё, и это

несмотря на то, что ко времени их возведения наставника уже не было в живых. Дворец Кинкакудзи («Золотой павильон», 1397 г.), в котором Йосимицу провел последние годы своей жизни, после его смерти стал дзэнским храмом Рокуондзи, но именно Мусё почитается его основателем.

Следуя примеру своего великого предшественника, Йосимаса построил на Восточной горе великолепный дворец Хигасияма-доно, причем несмотря на то, что это было время, когда его имущество подверглось жесточайшему истреблению огнем и мечом. После его смерти в 1490 году дворец был перестроен в храм Дзисёдзи. Фактически первым настоятелем стал монах Суимэй, но опять же в качестве основателя монастыря верующие почитают Мусё. Резиденция Тёгудо, в которую удалился сёгун, посвятив последние годы своей жизни аскетической практике, представляет собой старейшую комнату для чаепития, размером, который впоследствии стал стандартом, в четыре с половиной длины коврика в поперечнике (около десяти квадратных футов). Буквально в двух шагах от этого строения Йосимаса воздвиг двухэтажный «Серебряный павильон» — Гинкакудзи. Дворцовый сад, созданный по проекту Сёами, просуществовал с 1450-го по 1530 год. В нем сочетались песок и вода, деревья и скалы. В то время как в других монастырских садах ощущался дух духовности, садово-дворцовый комплекс Гинкакудзи отличался природной гармонией и представлял собой произведение высокого искусства.

Популяризация учения

Японская аристократия впервые познакомилась с учением дзэн в период Камакура. Строгая дисциплина, отвага и безразличие к смерти — то есть то, что отличало практику дзэн, — соответствовало понятиям класса вои-

нов-самураев. Однако изначально дзэн был открыт и для простых людей. Это подтверждают слова Эйсяя: «Иметь в сердце сострадание бодхисаттвы и стать заботливым отцом для всех живых существ». Он набирал себе учеников из даймьё (феодалов) и аристократов, но при этом не отказывал ни одному бедняку, обратившемуся к нему за помощью и наставлением. Его сострадание к простому люду обуславливалось двумя предпосылками: религиозным идеалом бодхисаттвы и государственными соображениями. Религиозный гений Догэна был по своей природе универсален и поэтому взывал к сердцам как богатых, так и бедных. Основная часть его литературных трудов написана по-японски. Среди его последователей было немало мирян, и даже женщин. Китайский наставник школы Риндзай — Лань-цзи Дао-лунь из Кэнсёдзи — также допускал женщин до религиозной практики и, так как не говорил по-японски, общался с ними через переводчиков.

С началом эпохи Муромачи связи с населением стали более тесными. Провинциальные храмы стали своего рода проводниками учения по всей стране. Наиболее известные дзэнские наставники проповедовали японский стиль (кана-хёго), доступный для понимания неграмотных слоев населения. Благодаря этому аутентичное дзэнское учение без ущерба для основных положений доктрины распространилось повсюду. Метафизическая сущность доктрины по-прежнему оставалась все той же — достижение природы Будды и обретение разума Будды.

Не отличаясь большой оригинальностью, наставники того времени повторяли старые тезисы, давали прежние психологические советы и использовали былую терминологию. В поэзии того времени практически не появляется новых мотивов и не используются новые художественные приемы. Тем более поражают воображение энтузиазм и рвение наставников, которые воспламеняли сердца своих учеников. Однако в процессе истори-

ческого развития никогда не удавалось избежать досадных ошибок. Путь популяризации, который становится путем посредственности и упрощения, нередко становится коротким. В конце этого периода многие дзэнские наставники стали сочувственно относиться к людским слабостям и перешли ту грань, что отделяет Закон Будды от мирских способов решения человеческих проблем.

В методиках того времени китайские элементы практики отходят на второй план. Отказываясь от привычных парадоксальных утверждений, наставники начинают рассуждать о дзэн как о некоей понятийной категории. Они говорят об интеллектуальной ценности учения и дают методические рекомендации. Вольно толкуя доктрину о прямой трансформации сознания, они оставляли место для *интерпретации сутр. Мусё, наиболее выдающийся деятель раннего периода Муромачи, искусно облек свое учение в японские одежды и сделал его доступным для всеобщего понимания. В его главной работе — «Мусюмондё» — сущность дзэн объясняется в форме вопросов и ответов. Так же как и в случае с Догэном, его вера развивалась на основе осознания преходящей сущности всего мирского, что впоследствии дало импульс к духовному озарению.*

Сердце верующего впервые пробуждается, когда он «...приходит к осознанию непостоянства вещей и отказывается от честолюбивых и корыстных устремлений. Вчерашние мысли улетучиваются, а сегодняшняя жизнь становится несущественной. Дыхание жизни нарушается, стар и млад, и все живое должно погибнуть. Число мертвых возрастает, расцветающие бутоны увядают, и листья падают с деревьев. Все вещи, подобно морской пене, являются лишь сновидением. Подобно тому как рыба начинает трепыхаться на мелководе с отливом, так и жизнь угасает на исходе дня. Родители и дети, мужья и жены, которые любят друг друга, не могут продолжать

земной путь вместе. Какова же цена высокой должности и богатства? Утром щеки покрывает румянец, но в ночи остаются лишь кожа да кости. Не доверять преходящей природе вещей, но следовать Пути Будды — значит пробудить сознание, страждущее Пути и веры в благородный Закон».

Очевидно, в этих строках нет ничего оригинального. Тем не менее можно предположить, что Мусё пережил и понял то, о чем он пишет. Вдохновляемый искренней верой в Будду и придерживаясь синкретических тенденций своего времени по отношению к японским kami (богам) как воплощениям (аватарам) первичного Хотокэ или Будды, он пытается привести в соответствие родной синтоистский культ с буддийским учением. Поэтому неизбежный кармический закон распространяется как на kami, так и на Хотокэ. Далее он пишет: «Можно быть уверенным в том, что даже kami и Хотокэ не избежат возмездия в мире грядущем <...>. Если сердце человека благородно и честно, оно соответствует благородному сердцу kami и даже без молитвы станет символом признания. Kami и Хотокэ нераздельны так же, как вода и волна. Один kami подобен десяти тысячам, а все kami подобны одному <...>. Следует поклоняться kami, ибо они повсеместно присутствуют во вселенной. Сердца живых существ, сердца kami и Хотокэ неизменны. Невидимые, они появляются на небесах и на земле; они молчаливо присутствуют в траве и деревьях, в облаках и ветре. Вне сердец живых существ kami не существуют. Почитать kami — значит почитать сердце. Послушное сердце подобно бесконечному космосу».

В то время как Мусё стал центральной фигурой в Киото, более популярные наставники, Бассуй (1327—1387) и Гэттан (1326—1389), трудились в провинции. Они пользовались простым идеографически-силлабическим письмом (так называемым кана) и не проводили различий между собой и паствой. Невзирая на строгую при-

верженность законам Будды, они не отвергали мирских потребностей. Но просветление почиталось превыше всего остального, ибо «все вещи, отраженные в сознании, должны иссекаться на части алмазным мечом. Когда мирские вещи заявляют о себе, их следует отринуть. Когда о себе заявляют вещи из мира Будды, их также следует отринуть». Просветление подобно пробуждению от сна: «В этот момент [просветления] на засохшем дереве расцветают цветы и загорается лед. В этот момент вещи мира Будды и мира земного, все добро и все зло подобны вчерашнему сну. Появляется лишь Будда первозаданной природы».

Бассуй изложил сложную доктрину вселенского Будды доступным и выразительным языком. Однажды он привнес умиротворение в душу умирающего человека, указав ему на пустотность всего сущего, нереальность самой болезни и возвышенность природы Будды над болью и страданием:

«Природа Будды, свойственная твоему сознанию, ни рождается, ни умирает, ни существует, ни не существует; она ни пустотна, ни облечена в какую-либо форму. Она не испытывает ни удовольствия, ни боли. Если ты хочешь знать, но не знаешь, что это такое, то в своей немощи испытываешь боль, и если ты сосредоточишься на том, что есть твое сознание, которое испытывает страдание, то эта мысль не оставит места для других мыслей, желаний и вопросов; если же твое сознание растворится в эфире подобно облаку и станет пустотным, то ты порвешь цепь перерождений и достигнешь внезапного освобождения».

Гэттан же и пальцем не пошевелил для того, чтобы объяснить сущность основной доктрины дзэн своей прихожанке. Этот убежденный буддист потворствовал экзотерической форме ее религиозного служения, подразумевавшей веру в Чистую землю Будды, в рай и ад. В одном из своих писем Гэттан подчеркивает пустотность подоб-

ных понятий и ссылается на высокоценимую им «Лото-совую сутру». Своему ученику-мирянину он объясняет сущность самоотверженного пути к просветлению:

«Во время дзадзэн с самого начала следует сосредоточиваться лишь на одном — на озарении Закона Будды; при этом сознание должно быть свободным от всех мыслей. Если разум использует всю энергию для очищения Закона Будды, он забудет о себе. Когда исчезает все, за исключением позы и движения тела в дзадзэн, внезапно возникает мгновение, подобное пробуждению ото сна. В этот момент исчезает привязанность к любым понятиям, будь то концепция бытия или небытия, становления или угасания, и открывается путь обретения истинной свободы».

Просветление остается в повседневной жизни, возвышаясь как над Законом Будды, так и над мирскими законами. Гэттан стремится направить даже учеников-мирян к высшему уровню просветления.

Наиболее заметной фигурой второй половины периода Муромачи был дзэнский наставник Иккью (1394—1481), который, подобно своему предшественнику Мусё, сочетал в себе глубокую религиозность с тонким художественным вкусом. Сравнение этих двух персонажей позволяет сделать вывод об отчетливой тенденции к отделению церкви от государства. В то время как художественные вкусы Мусё в значительной степени были продиктованы религиозным вдохновением, Иккью следовал веяниям своего времени. Это был период заката японского Средневековья. Феодалный порядок нарушен, нравы двора падают, и в целом власть сёгуната пошатнулась. Социальная и политическая нестабильность приводит к быстрому завершению этой исторической эпохи.

Мы не располагаем точными сведениями относительно родословной Иккью. Тем не менее принято считать, что он был императорских кровей. Его мать, принадле-

жавшая к благородному семейству Фудзивара, была фавориткой императора Го-Комацу. Забеременев, она покинула двор и родила ребенка в бедной крестьянской хижине. В нежном возрасте мальчика отдают на воспитание монахам, которые знакомят его с основными положениями буддизма. В том же монастыре он изучает литературу и общеобразовательные дисциплины. Он становится поклонником поэзии, и тома его избранных стихотворений свидетельствуют о том, что он преуспел и на этом поприще.

Иккью пришел к дзэн, исходя из личного религиозного опыта. Когда ему было двадцать четыре года, он услышал балладу слепого музыканта, посвященную обесчещенной царской дочери, которая отказалась от мира. Три года спустя крик ночной птицы пробудил в нем желание достичь великого озарения. После долгой и полной невзгод жизни он умер в храме Дайтокудзи в Киото, настоятелем которого являлся последние восемь лет.

Иккью был очень близок, возможно, слишком близок к народу. Среди его знакомых и учеников были представители всех слоев общества. Он ел мясо и рыбу, любил саке и женщин и был отцом многих детей. Человек широких взглядов и враг всякой фальши, он исповедовал естественность религиозного служения, и это качество было весьма привлекательным для его прихожан. Обличая лицемерие монахов, он возвышался в глазах простых людей:

«В былое время те, чьи сердца пробуждались к вере, шли в монастыри, но сейчас все они покинули храмы. Наблюдательный человек без труда заметит невежество обитающих там бонз. Они полагают, что сидеть в медитации обременительно, и отрицают практику коанов. Они позволяют себе излишества и большую часть времени проводят вышивая свои подушки. С пущей важностью они носят монашеские одеяния, но, несмотря на внешние манеры праведников, по сути они являются

мирянами. Монашеская роба становится для них тенетами, а пояс — веревкой, связывающей тело и усиливающей муки».

Последние слова перекликаются с современными представлениями об аде, к концепции которого Иккью относился весьма скептически.

В учении Иккью отчетливо прослеживается мысль о преходящей природе всех вещей и о внушении безразличия к жизни и смерти. В первый день нового года он шествовал по улицам столицы с бамбуковым шестом, к которому был прикреплен его трактат «Скелет». На вопросы изумленных зевак он отвечал, что лишь скелет может считаться достойным знамением: «Если вы не будете, подобно этому скелету, на «ты» со смертью, то не познаете счастья». Он резко критиковал идеи о загробном мире, которые исповедовали приверженцы культа Амиды. Рай для верующего еще более неуловим, чем стремительный поток воды: «Если человек очистит свой разум и постигнет собственную природу, то не останется ни Чистой Земли для надежд, ни адовых мук для опасений, ни страстей для борьбы с ними, ни различия между добром и злом. Он освободится от круга перерождений. Он будет возрождаться в любом проявлении жизни по собственному усмотрению».

Таким образом, Иккью проповедовал просветление в повседневной жизни. Он ниспровергал старые законы и высмеивал суеверную практику возжигания огней на похоронах, равно как и подношение еды умершему или погребальную декламацию сутр. Священные дары вселенной: дождь и роса, лунный свет, дуновение ветерка, тревожащего верхушки сосен, журчание воды в фонтане — вот те категории, которые постигаются при правильном чтении сутр. В одной из японских песен он поет: «Несите в дар арбузы и баклажаны или воду реки Камо».

Иккью называл себя «сыном странствующего облака». Несмотря на некоторую эксцентричность, его отличал

острый ум и искрометный юмор. В равной мере он негодовал по поводу спеси аристократов и убожества бедняков. Как первое, так и второе становилось объектом его колких насмешек. Сохранилось множество анекдотов и забавных историй, связанных с именем этого наставника. Однажды он, одетый в тряпье, просил милостыню у дома богатого землевладельца и в качестве подаяния получил лишь мелкую монету. В следующий раз, облаченный в богатый наряд, он навестил тот же дом. Его приняли во внутренних покоях и угостили изысканным блюдом. Вместо того чтобы отведать угощения, он встал, снял свой наряд, положил его напротив блюда и заявил, что угощение предназначается не ему, но его одежде. Оригинальность и независимость суждений Иккью вызвали восхищение окружающих. Его по праву можно считать одним из самых выдающихся бонз японского Средневековья. Его каламбуры и гаты звучат и по сей день. Ниже приводятся стихи, которые можно считать характерными для его стиля:

Хэцурайтэ
таносики йори мо
хэцуравадэ
мацусики ми косо
кокоро ясукерэ

Хоть тонкая лесть
Порой ласкает душу,
Я не поддамся сладостному обману,
Но предпочту ему откровенную нищету
И сохранию свое сердце в чистоте
и безмятежности.

Расцвет японской культуры

Трудно переоценить вклад дзэнского движения в национальную культуру Японии. Культурное влияние было порождением самой сущности дзэн. В свою очередь, особенности японской культуры проливают свет на природу дзэн и выявляют многие духовные аспекты учения. Далее мы поговорим о культуре периода Муромачи в контексте дзэнского духа, порождением которого она и является.

Задолго до того, как дзэнское движение распространилось в Стране тысячи островов, японский народ, обладавший тонким художественным вкусом и восприимчивостью к красоте, многое почерпнул из индийской и китайской культуры в течение периодов Нара (645—794) и Хэйан (794—1185), о чем свидетельствуют дошедшие до наших дней великие произведения искусства. Наиболее сильное влияние на японское искусство оказал буддизм. Даже в более поздние времена многие произведения искусства отнюдь не были порождением именно дзэнского духа, как утверждают некоторые энтузиасты. В этом смысле более уместно говорить о том, что дзэн стал частью японского быта и проник практически во все сферы жизни общества. После того как чань-буддизм укоренился на японской почве, обогащенная национальными японскими чертами техника дзэн способствовала значительному подъему культурного уровня общества в целом. Наряду с религиозной практикой в дзэнских храмах развивалось искусство, носившее национальные японские черты. Духовное и светское мирно сосуществовали. Вещи остаются вещами, но, несмотря на то что все вещи имеют земное происхождение, они озарены лучами Абсолюта.

Все искусства, или «пути» (*яп.* — до), порожденные дзэн, процветали в дзэнских монастырях, будь то искусство фехтования, рукопашного боя или искусство стрельбы из лука, свойственные сословию воинов; садоводство, искусство икебаны, искусство чайной церемонии, предназначением которых было создание атмосферы умиротворения; поэзия, каллиграфия и живопись, которые в сознании европейца и считаются видами искусства как таковыми. Время от времени аристократы и знатные воины-самураи удалялись в монастыри, чтобы перед сражением укрепить свой дух в медитации. Многие известные ученые уединялись в монастырских кельях для изучения китайской литературы. В монастырях создава-

лись несравненные произведения искусства и, более того, предметы повседневного быта. Японское поклонение всему прекрасному проявлялось не только в великолепном убранстве храмов, но и в оформлении любой вещи, которая в своей простоте и естественности отражала духовность ремесленника.

В начале эпохи Муромачи признанным художником и покровителем искусств считался наставник Мусё. Он был известен не только как искусный каллиграф, но и как непревзойденный садовник. Садоводство издревле считалось в Японии искусством. Подобно многим другим, оно также было заимствовано из Китая. Согласно древним хроникам представление об ухоженном и приятном на вид саде восходит к периоду Нара или даже более раннему времени. В эпоху Хэиан существовали огромные великолепные парки с узкими тропинками, по которым прогуливались люди, прудами, под изящными мостиками которых проплывали небольшие лодки с отдыхающими, — чем не полная картина утонченного и изысканного социального устройства? Под влиянием дзэн сформировался новый стиль садоводства, целью которого была духовная гармонизация человека с природой. Сады Мусё являются старейшими произведениями этого искусства и считаются самыми красивыми в Японии. По своему стилю они являются переходными от стиля периода Хэиан к более позднему стилю возведения каменных садов в конце эры Муромачи.

Мусё не пытался слепо подражать природе, но наделял ее объекты новым значением и духовностью. Для храма Тенрюдзи он разбил сад на живописных лесистых холмах, окруженных ближними и далекими горами. Первозданность природы сочеталась с глубоким символизмом. У внешнего периметра сада был обозначен водопад, хотя никакого источника воды не было и в помине. По центру располагалось озеро в форме китайского иероглифа, обозначающего «сердце», питаемое естественным родником.

Чистая прозрачная вода озера символизировала сознание человека, достигшего просветления. В центре водоема располагался «райский остров». Каменный ансамбль изображал черепах и аистов — то есть животных, предвещавших удачу. Мост покоился на камнях, возвышавшихся из воды. Расстояние между импровизированными каменными сваями соответствовало числам 3, 5 и 7. По мнению китайцев, эти числа обозначают совершенную форму человеческой жизни.

В саду царил абсолютный покой. Многие неразрешимые проблемы человека символизировал ручей, что также является заимствованием из китайской культурной традиции. Подобно тому как вода родника попадает в озеро, человеческий дух обретает покой, сливаясь с природой. Белый песок на границе пруда обладает той же очистительной силой для сознания, что и кристально чистая вода. Чистые воды вселяют в молодого карпа беззаветную смелость, когда он выпрыгивает из воды навстречу водопаду, — образ, знакомый японцам, ибо он символизирует Праздник мальчиков 5 мая, когда это событие (кои-нобори) отмечается. Чувства, которые вдохновляли Мусё во время работы над этим садом, угадываются в строках его стихотворения, написанного в китайском стиле:

Постоянно и неиссякаемо стремится поток —
 Единый, глубокий и широкий.
 Не смотри на извилистый берег!
 С наступлением ночи лунный свет отразится в сердце волн.

Не менее известен его сад изо мха близ храма Сайходзи, расположенного у подножия Арашиямы («Гора Бури») в Киото. Он также разбит вокруг пруда, форма которого напоминает иероглиф «сердце». Помимо множества деревьев и обилия цветов, в нем присутствует впечатляющий каменный ансамбль. В действительности сад символизирует идеальную Землю Дзэн, как она опи-

сана в «Хэкиганроку». Землю устилают более двадцати видов мха, и поэтому храм стал известен как «моховой храм» (кокэдэра).

Сады Мусё оказали неизгладимое влияние на японское ландшафтное искусство. По всей стране расположено множество садов, обрамляющих сердцеобразный пруд (синдзи-икэ) и украшенных группами камней. Несмотря на то что их часто связывают с именем Мусё, эта связь представляется весьма проблематичной. Японцам свойственно стремление к подражанию, и каждый новый мотив в искусстве находит великое множество воплощений.

С распространением светского искусства храмовая культура дзэн получила новый импульс к развитию. В течение длительного периода храм Дайтокудзи занимал лидирующее положение. В XV столетии наибольшее влияние на формирование японской национальной культуры оказал популярный и художественно одаренный наставник Иккью. Его ученик-мирянин Сукё (1422—1502), который был отдан в монастырь еще ребенком и вернулся в мир в возрасте двадцати четырех лет, был фактическим основоположником японской чайной церемонии. Как уже отмечалось, чай был завезен из Китая в более ранние времена, а традиция чаепития распространилась в период Камакура. Этот напиток, одновременно успокаивающий и активизирующий умственную деятельность, как нельзя лучше соответствовал духу дзэн, так как адепты этого учения стремились к самосовершенствованию в процессе умиротворенного медитативного бдения.

В своей обители, названной Синдзюан и расположенной на землях храма Дайтокудзи, Сукё приспособил китайскую чайную церемонию применительно к особенностям японской национальной культуры. Один из его учеников по имени Дзёё продолжил дело учителя, а затем уже его ученик Сэн-но-Рикью (1521—1591) — выходец из богатой купеческой семьи из портового города Сакай близ Осаки — научился чайной церемонии у мо-

наха из Дайтокудзи. Позднее, в качестве распорядителя чайной церемонии при дворе сёгуна Хидэёси, он довел это искусство до совершенства. Именно в таком виде церемония чаепития дошла до наших дней. Дом для чаепития был расположен среди строений роскошного дворца Хидэёси, Дзуракутэй. После смерти чайного мастера его дом был демонтирован и собран близ храма Дзукёин, неподалеку от Дайтокудзи, с настоятелем которого Рикью поддерживал близкие отношения. Помимо домика для чаепития, на новое место были перенесены каменный светильник и каменная лестница.

Чайная церемония (ча-но-ю) тесно связана с учением дзэн. В Китае этот ритуал был «учрежден дзэнскими монахами, пившими чай из чаши перед образом Бодхидхармы, который дал указания по употреблению этого напитка, вызывающего восхищение среди мерзостей повседневной жизни». Несколько друзей встречаются в полумраке чайной комнаты, где их окружает радостная и умиротворенная обстановка. Фактически здесь их ожидает продолжение медитативной практики. Уютный и опрятный домик для чаепитий сродни дзэнскому залу для медитаций, но личное стремление к просветлению сглажено чувством общности с единомышленниками.

Со времен Рикью интерьер комнаты для чаепитий не претерпел существенных изменений. Токонома украшена единственным свитком, а под ней стоит ваза с редким цветком или цветущим побегом. В полу сделано углубление для чайника. Тут же находится всевозможная посуда, окрашенная в разные цвета, имеющая асимметричную форму и подобранная с большим вкусом. Проход (родзи) ведет из чайной комнаты в комнату для гостей и далее к колодцу с чистой водой. Далее расположен чайный сад, где соблюдены все принципы японского садоводческого искусства.

Примером такого садового комплекса может служить «сад ста камней» в Дзукёине, спроектированный Рикью.

Покрытый мхом дерн, валуны и три невысоких холма, окруженные живой изгородью, придают этому месту особую атмосферу умиротворенности. Группа камней свидетельствует об извечном символизме моста, ведущего на «другой берег». Просветленный созерцатель уже достиг этой земли. Сад, колодец и низкая черепичная крыша чайного домика сливаются в совершенной гармонии.

Рикью также преуспел в искусстве изготовления керамики и аранжировке цветов. Хронологически мастер принадлежит эпохе Момояма (1573—1614), но в чайную церемонию он привнес элементы дзэнской культуры, характерные для периода Муромачи.

Чайным садам предшествовал стиль так называемого «плоского ландшафта» (хира-сансуй), который представлял высший уровень духовности того времени. В соответствии с этим стилем камни символизировали горы, а мох или песок, заменявшие воду, — бесконечный океан или вселенную. Подобный сад, как и коан, приводил наблюдателя в недоумение. Возникал естественный вопрос относительно общего замысла. Несомненно, основным символом был Будда, чье тело представляет собой вселенную или природу. В саду Синдзюан, который, как полагают, разбил чайный мастер Сукё, земля была покрыта отборным светящимся мхом. Редкой формы валуны, сгруппированные сериями 7, 5, 3, производили впечатление мощи и безопасности. Вид этого сада очищал сердце, успокаивал ум и способствовал самоуглублению.

Самым известным дзэнским садом является каменный сад, прилегающий к храму Рьёандзи в Киото. Этот комплекс был спланирован в 1499 году для генерала Хосокавы Кацумото, проведшего свои последние годы в храме, который он же и основал. Проектировщиком садового комплекса был Сёами, автор многих художественных творений того времени. Сад имеет прямоугольную форму площадью примерно 102 на 50 футов и окружен низкой

глиняной стеной. За стеной взору стороннего наблюдателя предстает прилегающий сосновый бор в окружении холмов и далеких гор. В саду нет ничего, за исключением песка и пятнадцати валунов, собранных в пять групп и покрытых скудным мхом. Песок символизирует воду, камни — горы или острова, а мох — лес. В саду нет ни тропинки, ни уступа, ибо там не ступала нога человека. Отсутствие животной и растительной жизни символизирует состояние чистого сознания, свободного от привязанности к любой форме. Он представляет «Ничто» или то, что Майстер Экхарт назвал «божественной пустыней».

Тем не менее этот пустынный сад мистически обитаем. В нем живут камни. Они приводят в движение песок и, наблюдаемые восседающим снаружи созерцателем, расширяются до бесконечности. При солнечном свете поднимающийся поток света ослепляет, но когда серебристая луна роняет свой свет на белый песок, разум созерцателя уносится в горние выси, где нет противоречий и истинное Ничто чистого Духа пребывает в бесконечном свете. В просторечии сад в Рьёандзи называют «садом тигриного брода», так как «живые» камни напоминают головы и туловища тигрят, которых тигрица переводит через реку. Подобное толкование, естественно, не входило в намерения художника, который в своей работе стремился подчеркнуть эффект плоской поверхности, чтобы сочетать абсолютную абстракцию с конкретной реальностью. Простыми средствами он попытался выразить неисчерпаемую глубину духовности.

В том же стиле выдержан другой известный сад, расположенный у храма Дайсэнин, неподалеку от Дайтокудзи. Впрочем, неизвестно, был ли этот сад творением рук Сёами. Прилегающие строения возведены в 1509 году, что позволяет примерно установить дату разбивки сада. В этом садовом комплексе природа во всем своем великолепии и многообразии сжата размерами ограниченно пространства. Тщательно подстриженные деревья в

сочетании с каменными столбами изображают скалы и водопад. Широкие плоские камни представляют мосты и берега реки, русло которой обозначает полоска песка. Таким простым способом отражается многообразие мироздания с его десятью тысячами вещей. Ретроспектива достигается за счет выбора размеров дерева и растения. Подобно большому живописному полотну в саду просматриваются несколько мотивов, но общее впечатление от увиденного проигрывает в сравнении с совершенным каменным садом в Рьёандзи.

Однако более всего дзэнский дух проявился в живописи. Пейзажи китайских и японских художников, вдохновленных религиозным видением мира, являются несомненным вкладом дзэн в сокровищницу изящных искусств. В XIII веке наиболее заметными дзэнскими живописцами были Ма-юань, Сиа-куэй и Лянь-кэй. В Средние века дзэнский монах Му-ци создал великолепные живописные работы, которые были завезены в Японию и оказали существенное влияние на развитие искусства рисования тушью (суми-э). В Японии этим занимались одаренные дзэнские монахи, выражая свое просветление с помощью кисти.

Одним из пионеров нового стиля стал Као (умер в 1345 году), который, согласно некоторым сведениям, был монахом в храме Кэнниндзи в Киото. Столетие спустя Минсё (Сё Дэнсу) из Тофукудзи (1352—1431) в дополнение к объемному труду «Пятисотый архат» написал эскиз «Нирвана», портрет Сёичи Кокуси и несколько черно-белых пейзажей в китайском стиле. Его ученик Дзосэцу продолжал работать в стиле Ма-юаня и Му-ци, хотя и не достиг уровня китайских мастеров. Наиболее характерным примером его творчества является «Хиё-нэн» — эскиз, изображающий дородного старика, тщетно пытающегося поймать сома с помощью сосуда из тыквы, который не идет ни в какое сравнение с глубоко символичным произведением Ма-юаня «Лодка рыбака».

В первой половине XV века искусство суми-э развивалось благодаря усилиям Сюбуна из храма Сёкоудзи в Киото. Сёгун назначил этого художника главой государственного департамента живописи (э-докоро). Он был не только живописцем, но и скульптором. Рисунки тушью большей частью были подражанием картинам эпох Сун и Юань, завезенным в Японию из Китая. Творчество Сюбуна повлияло на стиль многих известных художников, таких, как Сётан, Нёами, Сёкэё (Кэё Соки), Дасоку и других. Однако более всех остальных прославился ученик Сюбуна Сэссю (1421—1506).

Как в Японии, так и в Европе Сэссю считается «величайшим художником или, по крайней мере, величайшим из японских пейзажистов». И действительно, его по праву называли «самым великим японским художником». Его жизнь и искусство сформировались под воздействием дзэн. Родившись в провинции Битсю, округ Окаяма, в возрасте двенадцати лет он стал послушником местного буддийского храма. Сэссю изучал дзэн в храме Сёкоудзи в Киото, а позднее некоторое время провел в Китае, культура которого оказала существенное влияние на его творчество. Китайцы оценили его талант по достоинству. Тем не менее он не подчинил свое творчество влиянию современной китайской живописи, но лишь искал вдохновения в произведениях великих мастеров эпохи Сун, и прежде всего в полотнах Ма-юаня и Сиа-куэя.

Вернувшись на родину, он поселился в Ункокуане, в Ямагучи. Именно там его талант достиг творческой зрелости. Поздний период его творчества характеризуют истинные произведения искусства, исполненные дзэнского духа. Сама техника суми-э не позволяла вносить последующие изменения и требовала от художника высокой степени сосредоточенности, которую дзэнские адепты оттачивали в процессе религиозной практики. Каждый мазок кисти был филигранен и уникален. Точность и дерзость кисти Сэссю остались непревзойден-

ными. Его питаемая дзэн религиозность говорит сама за себя одухотворенным языком живописного изображения природы. Коль скоро природа представляет собой тело Будды, последнее находится в постоянном состоянии становления. И тот, кто изображает природу, должен внутренне постигать бесконечность ее становления и обновления. Именно этот мотив стал основным в произведении Сэсю, который, как никто из других художников, прочувствовал смену времен года и постиг величие растительного мира.

К последователям Сэсю можно отнести Сюгэцу и Сэсона, принадлежавших к школе, носившей имя последнего пристанища мастера — «Ункоку». Дзэнская живопись все еще оставалась популярной, но художественные вкусы изменились в сторону большей декоративности и светскости. Во второй половине периода Муромачи особой популярностью пользовались работы известных художников из семьи Кано. Основатель этой школы Масанубу (1454—1550) был учеником Сябуна и Сотана. Его творчество также испытало на себе влияние дзэнского духа. Тем не менее в картинах этого художника отчетливо ощущается уход от духовности в сторону светскости. Его сын Мотонобу (1476—1559) работал как тушью, так и акварелью. Его приверженность дзэн ощущается в картине, на которой изображены три образца просветления — Шакьямуни, Бодхидхарма и Линь-цзи. Но в целом его работы носят более легкомысленный характер и по стилю напоминают раннюю японскую живопись (ямато-э).

Дальнейшее развитие живописного искусства в период Муромачи свидетельствует о последовательном отходе от позиций дзэн в пользу светской проблематики. Монастыри, которые ранее служили источниками культурного развития, пришли в упадок и испытывали период духовного застоя и нравственной деградации. Такова была безрадостная картина времени, когда начинается современная эра японского дзэн.

Глава 12

ПЕРВЫЕ КОНТАКТЫ МЕЖДУ ДЗЭН И ХРИСТИАНСТВОМ

Первое знакомство европейцев с дзэн-буддизмом и их впечатление об учении выходят за рамки исключительно исторического интереса. Краткий период приобщения японцев к христианству, продолжавшийся с середины XVI по начало XVII столетия, оставил в наследство многочисленные материалы, изучение которых значительно обогащает наши знания о дзэн. В течение этого времени европейские миссионеры высоко оценили дзэн, ибо это учение было широко распространено в Японии и оказывало огромное влияние на умы населения. Христианские проповедники проявляли и чисто религиозный интерес к дзэн. Однако, будучи детьми своего столетия и несмотря на то, что жили в эпоху Возрождения и декларативного гуманизма, они были далеки от идеалов терпимости: «Шестнадцатое столетие стало для Европы эрой воинственных конкистадоров, религиозных войн и нетерпимости к чужой вере». Импульсивные сыны Иберийского полуострова, составлявшие большинство направленных в Японию миссионеров, не готовы были поступиться религиозными догмами в своем намерении обратить язычников в христианство. Однако благодаря их записям мы обладаем многочисленными документами, свидетельствующими о мудрости и добродетели буддийских монахов, и особенно нескольких известных дзэнских наставников.

Встреча христианства и дзэн была омрачена двумя обстоятельствами. Во-первых, к концу периода Муромачи дзэнское движение находилось в состоянии застоя, который обуславливался не столько религиозными причинами, сколько политическими и социальными потрясениями, которые, в свою очередь, определили падение монастырской дисциплины и нравов. Общая картина представлялась весьма мрачной, что предопределило предвзятое отношение к учению в целом. Последователи дзэн предстали в глазах миссионеров как атеисты и нигилисты. Кроме того, христиане были шокированы гомосексуализмом, процветавшим в монастырях.

Во-вторых, период беспрепятственного распространения учения Христа был весьма непродолжительным, что не позволило христианству прижиться на японской земле. В целом наши знания об этом историческом отрезке весьма скудны. Основными источниками сведений служат письма и отчеты миссионеров. С другой стороны, мы практически не можем судить о том, как восприняли новую религию сами японцы. Жестокое преследование христиан похоронило надежду найти адекватные японские источники, свидетельствующие о реакции народа на попытки популяризации христианства, которое в период Токугава стало рассматриваться как внешняя политическая угроза. Представляется маловероятным, что первое знакомство с западным мировоззрением и культурой было обусловлено стремлением адептов дзэн к внутреннему обновлению.

Дружелюбие и враждебность

5 ноября 1549 года Франсис Хавьер в своем первом обстоятельном послании к братьям сообщает:

«Я имел продолжительные беседы с несколькими учеными бонзами, особенно с одним из них, который пользо-

вался всеобщим уважением за свою ученость, благочестие, высокое положение и почтенный восьмидесятилетний возраст. Его имя — Нинсицу, что по-японски означает «Сердце истины». Остальные почитают его как епископа, и если он соответствует своему имени, то воистину отмечен благодатью. Во время наших многочисленных бесед я заметил, что он испытывает сомнения по поводу бессмертия нашей души. Иногда он отвечал «да», а иногда — «нет». Боюсь, что другие ученые монахи похожи на него. Отраднo лишь то, что этот человек стал мне близким другом».

Нинсицу, настоятель дзэнского храма Фукусайдзи, основанного близ Кагосимы в 1394 году, был одним из наиболее уважаемых людей в своей секте. Его близкая дружба с первым христианским миссионером свидетельствует о его искренности и человечности. После его смерти ученики настоятеля унаследовали многие из присущих ему качеств. Два друга нередко прогуливались по монастырским покоям среди монахов, восседавших в медитации. Пораженный сосредоточенностью, умиротворенностью и смирением монахов, Хавьер спросил настоятеля: «Чем занимаются эти люди?» И тот со смехом ответил: «Одни из них подсчитывают доход, полученный от последователей; другие думают о том, как получить новую одежду; есть и такие, кто мечтает об отпуске и приятном времяпрепровождении. В действительности никто не думает о чем-то важном».

В другом случае Хавьер спрашивает: «Какой период жизни вы считаете лучшим — юность или преклонные годы, когда вы поняли собственную душу?» После недолгого колебания настоятель отвечает: «Юность».

На вопрос о том, почему он сделал такой выбор, настоятель поясняет, что в юные годы тело свободно от болезней и немощей и человек волен поступать соответственно собственным желаниям. Хавьер пытается развить его мысль и задает очередной вопрос: «Если вы видите корабль, который вышел под парусами из гавани и неиз-

бежно должен приплыть в другую, какой момент будет самым приятным для пассажиров: когда они находятся в открытом море, отданные во власть ветра, волн и бури, или когда они приблизились к тихой заводи и уже пересекли черту, за которой их ждет отдых от штормов и ненастья?» На это Нинсицу отвечает следующее: «Святой отец, я вас прекрасно понимаю. Конечно, я знаю, что вид тихой гавани более приятен для тех, кто к ней приближается. Однако если я до сих пор не решил, который из портов является наилучшим, я не знаю, где и как мне следует выйти на берег». Образный язык Хавьера по своему стилю очень напоминает буддийскую форму изложения. Без труда европейский проповедник находит путь к сердцу своего восточного друга, хотя и не может убедить последнего принять крещение.

Нинсицу не был единственным дзэнским бонзой, с которым Хавьер свел близкое знакомство во время своего краткого пребывания в Японии с 1549-го по 1551 год. Миссионеры, которые остались после него в Стране восходящего солнца, последовали его примеру и всячески стремились установить дружеские контакты с японскими бонзами. Настоятель дзэнского храма Нанриндзи и ученик Нинсицу подружился с братом Альмейдой и втайне желал получить от него крещение, ибо высокое положение не позволяло ему открыто перейти в христианскую веру. На этот смелый поступок решился другой монах из Дайтокудзи:

«[Он] был пожилым человеком, почти восьмидесяти лет от роду, который в силу возраста и убожества одиноко влачил свои дни в домике в Мияко. Это был человек благородный, имевший склонность творить милостыню и сострадать ближнему. По прибытии в скромное жилище [отца Вилела] он начал предлагать ему обычные вопросы, которые люди задают из чистого любопытства <...>. После того как отче удовлетворил его интерес, он в свою очередь спросил старца, не желает ли тот узнать

о новом религиозном учении. Со смехом старик ответил, что о спасении ему уже все известно и он лишь хочет узнать о странных вещах, которые происходят в Индии и Европе <...>. На следующий день, сжалившись над чужестранцем, он принес ему в дар великолепно приготовленную пищу. Им пришлось затворить дверь, так как уличные мальчишки издевались над ним и бросали в него камни. Отче выразил свою благодарность и начал рассказывать гостю о Боге, душе и вечной жизни. Его слова вызвали живой интерес [у старого монаха], и он стал внимательно слушать. Наше послание вызвало у него великий восторг и восхищение, и под влиянием нашей проповеди добрый старик принял святое крещение и был наречен Фабио Мейсен...»

Прямодушный и дружелюбный старик умилил отца, которого он наблюдал пьющим холодное вино из серебряной чаши во время утренней мессы. Он посылает европейскому священнику новый чайник с небольшой медной печкой, который, по его словам, «будет ему подспорьем на алтаре, согревая руки и вино, которое он будет пить. Ибо холодное вино по утрам до добра не доведет».

Настоящую сенсацию в столице произвело обращение дзэнского мастера Кэссю, чье просветление было дважды подтверждено авторитетными источниками. Фроис перевел на португальский язык стихи, которые Кэссю посвятил своему просветлению:

Кто посадил тебя, о сухое дерево?
Тот, кто начинает с небытия и вернется в небытие.
Мое сердце не властно ни над бытием, ни над небытием.
Оно не приходит, не уходит и не существует.

Этот монах также явился в дом миссионера из чистого любопытства. Тем не менее вскоре он «слушал проповедь с большим интересом и огромным удовольствием. Наконец он стал христианином и при этом весьма хорошим».

Ямада Сёдзаймон из округа Мино — аристократ и дзэнский последователь-мирянин, который искал спасения в буддийских школах Тэндай, Дзёдо и Шингон, равно как и в родном синтоизме, — в итоге приобщился к дзэн и стал законченным скептиком. Брату Лоренцо, который стремился показать ему разницу между христианским Богом-Творцом и языческими ками и буддами, он объяснил, что в течение длительного времени рассматривал ками и будд как «плоды больного воображения». Он был пытливым и честным человеком и поэтому сформулировал свои сомнения в форме одиннадцати вопросов. «Разрешите мои сомнения, и я стану христианином», — заявил он без обиняков. Ответ, который он получил, вначале устно, а затем, по его просьбе, в письменной форме, пришелся ему по душе, и он принял крещение.

Бескорыстным благодетелем христиан стал выдающийся бонза из дзэнского храма Кэнниндзи, Йенгеннан, которого, по выражению Фроиса, «нам послал Бог для помощи святому отцу». Отцу Вилеле он обеспечил аудиторию слушателей из окружения сёгуна и защищал его от злых проказ уличных мальчишек по пути во дворец. Во время этой процессии «бонза, которого... знал весь город, пострадал больше, чем священник, так как не сумел утихомирить толпу во время этого шествия». Позднее он вновь добивается у сёгуна разрешения на христианскую проповедь в городе.

В истории миссионерства Фроиса упоминаются многочисленные контакты с бонзами, о религиозных пристрастиях которых он не сообщает. Несомненно, многие из них были приверженцами дзэн. Нередко подобные встречи были продиктованы соображениями вежливости или любопытством, но в некоторых случаях существовало обоюдное стремление к обмену мнениями и интеллектуальным опытом. Но во всех случаях такие контакты приносили свои плоды. Несмотря на сгущавшиеся

тучи, предвещавшие бурю, глава миссии Валигнано настоятельно рекомендовал проповедникам вступать в контакты с буддийскими монахами и по возможности «заводить с ними дружбу».

Тем не менее с первых дней существования христианской миссии возникали трения, порождавшие неприкрытую вражду. В своем первом письме из Кагосимы Франсис Хавьер уже предсказывает возможность преследования со стороны бонз. Когда он с апостольской прямоотой упрекнул монахов храма Сёфукудзи в Хиката в «омерзительном пороке», это было принято в штыки. В Киото монахи храма Дайтокудзи, порой переодевшись в светское платье, приходили к миссионерам, чтобы узнать об их вере и образе жизни. В один из таких визитов они задали вопросы, которые, по мнению Фроиса, «свидетельствовали о дьявольской злобе, побуждающей их».

Со временем взаимная вражда усилилась, и особо фанатичные приверженцы обеих сторон стали поджигать церкви и буддийские храмы. Период дружбы подошел к концу. Тем не менее в отдельных случаях добрые отношения между миссионерами и буддийскими адептами продолжали существовать.

Доктринальные расхождения

Франциск Хавьер считал японцев «лучшей из когда-либо существовавших наций» и особо ценил этот народ за его умственные способности. Он пишет, что они отличались «очень острым умом и здравомыслием». Хавьер был очень высокого мнения о японских университетах. Даже такой человек, как отец Космэ де Торрес, который был «талантлив и многоумен», по его мнению, выглядел бледно во время дискуссий, имевших место в главных японских университетах. По этой причине он обратился к Игнатию Лойоле с просьбой прислать

«опытных людей», отбором которых он лично занимался по их прибытии в Японию.

Ответственным за работу, которую он начал в Ямагучи, Хавьер оставил отца де Торреса. Последний также не переставал восхищаться здравомыслием японцев: «Если кто-то сможет внятно объяснить им, что лишь Тот, Кто создал их души, способен спасти их и что их души, имея начало, не имеют конца, — и если проповедник выбирает для объяснения ясные и убедительные слова, — то в тот же момент <...> они забудут о своих богах... и станут христианами». Его собственную непоколебимую уверенность в силе убеждения превосходили лишь терпение и религиозное рвение по обращению язычников в христианство. Денно и ночью он принимал гостей, страждущих знания, и вел с ними продолжительные дискуссии на религиозные темы: «С тех пор как отец-настоятель Франциск прибыл в этот город — а с того времени уже прошло более пяти месяцев, — не прошло и дня без того, чтобы с утра до вечера мы не отвечали на множество вопросов, которые нам задавали как священники, так и миряне <...>». Подробные отчеты об этих дискуссиях в Ямагучи дают представление о происходившем в то время активном интеллектуальном обмене.

Основными темами этих споров были существование Бога и бессмертие души. С особым пылом дзэнские адепты отрицали существование души. Таким образом, они стали известны миссионерам как люди, отрицавшие душу. Торрес разделил их на несколько групп, отличавшихся разным подходом к этому вопросу:

«Одни из них говорят, что души нет и, когда человек умирает, умирает все. Ибо они полагают, что созданное из пустоты в пустоту и возвращается <...>. Есть и другие, которые утверждают, что душа существовала всегда, и когда тело умирает подобно тому, как четыре элемента возвращаются в свое изначальное состояние, так и душа возвращается в состояние, которое предшествова-

ло одухотворению тела. Существуют и такие, кто считает, что после смерти тела душа переселяется в другое и, таким образом, души постоянно рождаются и затем умирают».

Первая точка зрения представляет нигилистически окрашенное буддийское отрицание субстанциональности существования души. Во втором случае мы сталкиваемся с несколько искаженной основной позицией Махаяны, а в третьем — мы имеем дело с индуистским учением о переселении душ, ассимилированным буддизмом. Христианский миссионер, воспитанный в духе европейского логического мышления, не мог примирить эти противоречивые концепции и поэтому пришел к выводу, что дзэнская школа представлена различными «вариантами».

В отчете о дискуссиях, составленном испанским братом Фернандесом, который, хорошо владея японским, был переводчиком, вопросы и ответы трактуются с разных позиций. Все основные религиозные разногласия возникают в связи с вопросами относительно существования и ипостасей Бога, бессмертия души, разницы между человеком и животным, присутствия в мире зла; существования дьявола, божественной благодати и искупления грехов. Более остального миссионеры стремились укоренить в сознании японцев принцип (pricipio), дающий начало всему сущему. Приверженцы дзэн принимали эту концепцию. Но согласно их позиции принципом является Ничто.

«После проявления к существованию великой Пустоты, ей ничего не остается, как вернуться к той же изначальной пустоте <...>. Этот принцип порождает все вещи, будь то люди, животные или растения. Даже сотворенная вещь содержит в себе этот принцип, и, когда человек или животное умирает, четыре элемента возвращаются в свое изначальное состояние, а этот принцип возвращается к тому, чем он является... Принцип ни

хорош, ни плох. В нем нет ни блаженства, ни страдания. Он не умирает, но и не живет, ибо он воистину есть ничто».

Отец-миссионер отвечает, апеллируя к естественному постижению человеком Божественной благодати. Он настаивает на существовании нравственного закона, который естественным образом заключен в сознании и в посмертии проявляется как в раю, так и в аду. Нигилистическая позиция буддизма вновь становится камнем преткновения во время дискуссий, в которые вступали иезуиты, пришедшие вслед за Торресом. Иезуитские теологи не готовы были принять монистическо-идеалистическую философию Махаяны, ибо не знали ни одной похожей европейской модели. При этом возникали и чисто языковые барьеры. Впрочем, в области морали они могли приводить убедительные аргументы против натуралистическо-пантеистического мировоззрения дзэн и до некоторой степени преуспели в этом.

Помимо долгих дискуссий с представителями буддийских школ, возникла необходимость в создании адекватных средств для полемики. В это время в Европе весьма популярны были катехизисы Канизиуса и Белларминэ. Поэтому вполне естественна стала необходимость адаптировать подобный сборник вопросов и ответов применительно к японской специфике. Этот трактат должен был в четкой и ясной манере исправлять основные ошибки и заблуждения неверующих. За работу взялся глава миссии Валигнано, которому помогали способные японцы, знакомые с разными школами буддийской мысли. Однако поставленная задача оказалась невероятно сложной. Валигнано сетует на многочисленность школ и сект, которые «трактуют вопросы столь туманно, что трудно понять то, что они хотят сказать».

Несмотря на то что в катехизисе не упоминаются названия школ и, в частности, дзэн, позиция по отношению к дзэнскому учению изложена вполне ясно. Фило-

софские аргументы сдержанны и конкретны, но во всем, что касается буддийского разграничения между внешними проявлениями и реальностью, между эзотерическим и экзотерическим, Валигнано придерживается непримиримой позиции. Постулат о двух истинах — одной для невежественных людей, а второй для мудрых и просветленных — он считает «ложным, обманчивым и вводящим людей в заблуждение». Он не готов согласиться с утверждением, что простой народ не способен постичь истину и поэтому его следует «успокаивать как плачущего ребенка с помощью ничтожных и бесполезных, но блестящих игрушек. Ибо долг честного и мудрого человека состоит в том, чтобы наставлять невежественных и неопытных, вести за собой сбившихся с пути, но не пускаться на уловки для обмана людей и потакания их невежеству».

Нравственное воспитание простого народа также не требует подобных средств. Было бы странным верить в то, что притворство и ложь способны скорее склонить человека к добру, чем правда. Валигнано считал упоминаемую здесь буддийскую концепцию «искусственных средств» (*санскр.* — упайя; *яп.* — хёбэн) не только противоречащей истине, но и безнравственной.

Катехизис Валигнано стал основой для многих других трудов, к помощи которых прибегали миссионеры. Существовало множество трактатов, в которых опровергалась истинность буддийского учения. Одна из таких работ, посвященная японским религиозным течениям, принадлежит перу отца Луиса Фроиса. Несмотря на то что до наших дней сохранилось лишь оглавление этой книги, можно утверждать, что она служила инструкцией для миссионеров. Две главы этой книги отведены школе дзэн. В отчете за 1604 год упоминается учебный план для иезуитской школы в Нагасаки, рассчитанный на подготовку японских членов ордена для участия в диспутах с буддистами. Вооруженный этим руководством,

иезуит-японец посещал буддийские храмы, слушал лекции известных бонз и делал выписки из буддийских писаний.

Центральной фигурой того времени был приверженец иезуитов брат-мирянин Фабиан, который провел детство в дзэнском храме. Став христианином в возрасте семнадцати лет, он оказывал ордену услуги более двадцати лет. Однако в итоге, когда его стремление стать священником не было удовлетворено, он отступился от христианской веры. Его трактат «Мьётэй Мондэ», написанный в 1605 году и представленный в форме диалога между двумя японками, был адресован японским женщинам-аристократкам, которым по законам страны запрещалось слушать христианских проповедников. Первые две части книги обличают буддизм и конфуцианство, а третья посвящена восхвалению христианства.

Некоторые сохранившиеся фрагменты главы, обличающей буддизм, позволяют судить об основной линии аргументации. Буддизм — это доктрина отрицания, а учение дзэн было нигилистическим с момента своего возникновения, когда Будда повернул цветок, чем вызвал улыбку Кашьяпы: «И сказал Шакья: «Нирвана истинного закона невыразима. Я передаю его Кашьяпе». Далее Фабиан продолжает: «Это положило начало секте дзэн, которая проводит различие между эзотерическим и экзотерическим». Далее он цитирует стихотворение:

Истинный закон закона — не закон,
Этот закон — не закон тем не менее и есть закон...

Фабиан истолковывает этот парадокс как отрицание, но затем другая собеседница заявляет: «Ничто, которое проявляется в природе Будды, пустотно, но реально». Далее текст прерывается, и мы не можем судить о том, каким образом автор примиряет позиции спорящих. В любом случае он хорошо знаком с терминологией дзэнской философии, которая, по его мнению, сводится к провозгла-

шению пустотности всего сущего. Буддизм проповедует возврат в Пустоту, а посему сам является пустым: «В конце концов выясняется, что конечной целью буддизма является ничто».

Миссионеры считали дзэнскую школу не только наиболее важной формой японского буддизма, но и «наиболее противоречащей Закону Божьему японской школой». Это привело к созданию образа «оплота Сатаны», так как по религиозным воззрениям европейцев того времени все язычники считались «дьявольским порождением». Может показаться странным, что миссионеры упустили из виду мистическую составляющую дзэн, хотя в то же время они сочувственно относились к аскетической практике. Они неустанно восхваляли «великую медитацию» дзэнских адептов и восхищались их способностью к сосредоточению и совершенному контролю над телом.

Однако если мистическая сторона дзэн оставалась недоступной взору миссионеров, его рациональная составляющая была более очевидной. В любом случае приходилось искать ответы на вопросы приверженцев дзэн: «Люди, занимающиеся великой медитацией, задают такие вопросы, удовлетворительно ответить на которые не смог бы и святой Фома». Миссионеры боролись с логическими построениями, но не придавали значения мистической стороне дзэн. Следует лишь пожалеть о том, что обстоятельства того времени не позволили достичь лучшего взаимопонимания между представителями этих религий.

Адаптация к местным нравам и взаимное проникновение двух культур

Какими бы непримиримыми и нередко нетерпимыми ни были иезуиты в вопросах веры, японская культура нашла живой отклик в их душах. Не следует думать, что

христиане адаптировались к нравам чужеземцев исключительно из соображений собственной выгоды, ибо они искренне восхищались талантом японского народа. Основное направление культурной адаптации также указал Франциск Хавьер. После возвращения на родину он с восхищением поведал своим друзьям об удивительном и достойном уважения народе Страны восходящего солнца: «По уровню своей культуры, социального устройства и нравам они настолько превосходят испанцев, что стыдно об этом и говорить». Своему последователю, отцу Космэ де Торресу, он оставил инструкции относительно жизненного уклада, согласно которым «в одежде, еде и подобных вещах... ничего не следует менять, за исключением тех случаев, когда это послужит к вящей славе Господней».

Подобное отношение заложило основу культурной адаптации. После непродолжительной борьбы внутри миссионерского сообщества, некоторых экспериментов и консультаций с японскими христианами Валигнано разработал принципы сосуществования, отличавшиеся исключительной смелостью. Еще более смелым шагом был прием японцев в орден и их подготовка к службе в миссии. Если молодым азиатам-христианам понравится новый образ жизни и в один прекрасный день они направят свои усилия для обращения собственной страны в истинную веру, то нет смысла отрывать их от японской социальной почвы. Следовательно, образ жизни в домах и школах ордена должен быть приспособлен к японскому быту. Более того, крайне желательно, чтобы миссия поддерживала отношения с представителями аристократии. Любыми средствами следует избегать попрания местных законов. Согласно намерениям Валигнано, в осуществлении миссионерской деятельности важная роль отводилась подражанию дзэнским храмам.

«Инструкции относительно законов и образа жизни в Японии», которыми Валигнано снабдил миссионеров

после первого периода проживания в стране (1579—1582), в истории христианского миссионерства являют собой пример искусной и дальновидной культурной политики. Японцам братья-проповедники представлялись не менее странными, чем страна чудес — Япония — им самим. Они прибыли не в качестве путешественников или исследователей, но преследовали единственную цель — возжечь искру христианской веры в японских сердцах и основать Церковь в Японии. От них зависела сама судьба Церкви Христовой в стране, где множество религий нашли благодатную почву и обогатили национальную культуру.

Название двух первых глав меморандума Валигнано объясняет его видение этой задачи: «Как добиться и заслужить уважение японцев» и «Как внушить уверенность христианам». Обретение уверенности и завоевание уважения предполагали адаптацию к японскому мышлению и особенно интеграцию в японское общество, в котором все формы общественной жизни регулировались в зависимости от принадлежности к конкретному классу. Между религиозной и светской жизнью существовало строгое разграничение. Миссионерам предлагалось привыкнуть к такому положению дел. В качестве модели новых отношений Валигнано выбрал школу дзэн, так как она «в то время была наиболее весомым религиозным сообществом Японии, имевшим связи со всеми слоями японского общества».

Сложность «отработки» этой церемониальной модели состояла в определении иерархического устройства самого миссионерского братства и соответствующих местным обычаям норм поведения. Валигнано решил эту проблему, наделив членов общины рангами, соответствующими принятым в дзэнском сообществе. Для японцев глава миссии приравнивался к настоятелю (дзичо) монастыря Нандзэндзи, а главы отделений в Симо, Бунго и Мияки соответствовали рангу настояте-

ля одной из «Пяти гор» в Киото. Католические священники становились храмовыми главами (сёрё или тёдо). Японские братья (ирмаос), на которых возлагалась значительная часть миссионерской деятельности, получали ранг зрителя дзадзэн (сюзо), неофиты и ученики приравнивались к казначеям (зосу) и бритоголовым новичкам (дзиса) дзэнских школ.

Благодаря столь находчивому решению христианские миссионеры достигли высокого положения в японском обществе. Однако не обошлось и без противостояния и критики нового порядка вещей. Главным противником этих новшеств был отец Кабраль, которого Валигнано сместил с должности главы японской миссии. Кабраль обратил внимание на то, что настоятелями Нандзэндзи и других основных храмов в Киото назначались сыновья и братья японских принцев или другие представители высшего сословия, и их назначение утверждалось самим императором. Насколько удачной оказалась на практике иерархическая система Валигнано, мы не можем судить, но не исключено, что она нуждалась в некоторых исключениях и усовершенствованиях.

Существовали и другие инструкции, которые подтверждали искреннее стремление Валигнано к адаптации христиан к японским обычаям. В каждом отделении миссии, рядом с входом в дом, существовала чайная комната, где напиток подавался согласно японскому обычаю. Гостей встречали сообразно их общественному статусу, что вызывало симпатию и уважение к христианской миссии. Действительно, иезуитов не раз упрекали в том, что они ищут путь к сердцам представителей высшего сословия и мало уделяют внимания простым людям. В результате этих усилий в христианство были обращены многочисленные господа (даймьё), представители высшей аристократии, самураи и бонзы. Это было время, когда христиане занимали видное положение в обществе. Столичные модники носили пор-

тугальскую одежду, а любые европейские вещи вызывали неизменное восхищение. Взаимопроникновение культур двух народов продолжалось до тех пор, пока не началась череда гонений на христиан. Тем не менее взаимовлияние лучших японских традиций и христианства, происходившее за счет контактов с представителями знатных семейств, оставило существенный след в истории общечеловеческой культуры.

Христианский даймё и чайный путь

Период японской истории начиная с 1573 года, ознаменованного окончанием сёгуната семейства Асигава, и вплоть до захвата власти Токугава Ёясю в 1600 году известен как «военное время» (сэнгоку-дзидай). Чайный путь (садё), ставший притчей во языцах, служил в лихолетье островком мира среди ужасов нескончаемых войн, во время которых были уничтожены многие драгоценные произведения искусства эпохи Муромачи. В Японии параллельно развивались два стиля чайной церемонии — рыцарский и купеческий, ибо купцы проявляли не меньший интерес к этому искусству, чем аристократы. Правитель Хидэёси был большим любителем чайной церемонии и устраивал пышные церемонии чаепития. Тихая обитель его чайного мастера, Сэн-но-Рикью (см. главу 11), была главным центром японской культурной жизни. Согласно концепции Рикью чайная церемония является порождением дзэнского духа. Именно он советовал своим ученикам «прежде всего совершенствоваться, осуществляя закон Будды», так как без прилежного аскетического воспитания основанный на вере идеал культа чаепития лишается всякого смысла.

Пик популярности чайного пути в эпохи Эйроки (1558—1570), Гэнки (1570—1573) и Тэнсё (1573—1592) совпал с периодом процветания христианской миссии.

В результате чайный путь и христианская вера стали ассоциироваться с жизнью видных представителей японского общества. В списках гостей, присутствовавших на чайных церемониях того времени, можно обнаружить имена известных христиан. Нередко чаепитие сопровождалось изучением Евангелия. На основании правил, установленных Валигнано, и отчетов, которые миссионеры посылали на родину, можно говорить о том, что европейцы осознавали значение ча-но-ю (чайной церемонии) для утверждения христианской Церкви в Японии.

На исходе XVI столетия один из наиболее выдающихся миссионеров, отец Родригес (1561—1634), в главах, посвященных «искусству чая», демонстрирует глубокое понимание религиозной сущности и духовной ценности чайной церемонии. Он рассматривает чаепитие как акт привнесения религиозного идеала дзэн в естественное проявление художественного вкуса:

«Искусство чая является своего рода религией уединения. Устроители миссии ввели церемонию чаепития как достойное занятие, воспитывающее у ее участников умеренность во всем. Таким образом, была предпринята попытка подражания дзэнским философам, жившим в уединении и, согласно их традиции и в отличие от философов других школ индийской мудрости, не прибегавшим в своей медитации к помощи книг и трактатов известных наставников. Они не только с небрежением относились ко всему мирскому, но и убивали свои страсти с помощью особых упражнений и сокровенных символических средств, которые служили им своего рода руководством. Они полностью отдавались созерцанию естественных вещей. В своем видении вещей как таковых они обретали знание Первопричины. Умозрительно они избавлялись от того, что считали злом и несовершенством, и, достигнув естественного совершенства, постигали бытие Первопричины.

Эти философы не вступали в дискуссии и споры, но позволяли другим видеть мир собственными глазами, с тем чтобы понять сущность собственного бытия. По этой причине они не давали наставлений даже собственным ученикам. Наставники этой школы отличаются мужественным и решительным характером; им чужды лень и неряшливость, равнодушие и праздность. Они ограничивают себя малым, не пользуясь многими предметами обихода, как неестественными излишествами. Они полагают, что отшельник должен довольствоваться лишь самым необходимым для поддержания жизни. Все это сочетается с невозмутимым спокойствием и скромностью, лучше сказать — с совершенным лицемерием, сопоставимым с манерой стоиков, полагавших, что совершенный человек не имеет страстей и не подвержен их влиянию.

Приверженцы ча-но-ю считают себя последователями философов-отшельников. Поэтому все мастера этого искусства, даже неверующие, являются членами школы дзэн или становятся таковыми, независимо от своего происхождения. Несмотря на подражание дзэнской церемонии, они не считают чаепитие ни суеверием, ни культом, ни каким бы то ни было религиозным ритуалом, так как не используют никаких культовых атрибутов. Имитируется лишь иноческая отрешенность от всего земного, рассудительность и живость ума, нетерпимость к праздности, лени и помпезности. В своем созерцании природы вещей участники церемонии подражают адептам дзэн, но не в том, чтобы обрести совершенное знание бытия, но в том, как они, в уединении и спокойствии, вглядываются в суть вещей и уходят от шума и суеты внешнего мира».

Этот текст свидетельствует о живом интересе европейского миссионера к чайному пути и дзэнской составляющей этой церемонии. Христианский участник чаепития мог без труда заменить буддийское содержа-

ние чаепития элементами собственной веры. Но возможна ли такая подмена во время дзэнских упражнений? Вплоть до настоящего времени этот вопрос остается без ответа. Далее Родригес указывает на то, что инструкции по проведению чаепития напоминают практику передачи дзэн, которая осуществляется без устных пояснений и зависит лишь от конкретного переживания. Понимание смысла церемонии достигается «повторением манеры дзэнских наставников, которым подражали последователи этого искусства».

Первой задачей Франциска Хавьера и его последователей было завоевание умов в университетах горы Хиэй и «Восточной страны» (Каназава), значение которых они несколько преувеличивали. После пожара 1571 года, во время которого первый университет сгорел дотла, политика миссионеров претерпела некоторые изменения, учитывая особую значимость чайной церемонии. Близкие отношения между участниками чаепития, в результате которых возникали целые социальные группы, давали уникальную возможность для распространения веры. В столице удалось обратить в христианство многих знатных купцов — любителей чайной церемонии, которые впоследствии финансировали строительство христианских церквей и больниц. Еще более значительными, но куда менее успешными были попытки донести слово Христово до высшей аристократии и рыцарского сословия, представители которого в своем большинстве были приверженцами чайной церемонии и адептами дзэн.

Контакты даймьё из Бунго, Франциска Ётомо Йосисигэ (Сёрин, 1530—1587), с христианскими проповедниками восходят ко времени построения в Японии первой церкви. Решающим событием его жизни стала встреча со святым Франциском Хавьером. Несмотря на то что для его обращения потребовалось продолжительное время, Йосисигэ всегда был другом и благодетелем святых

отцов. Он глубоко понимал чайную церемонию, был в ней весьма искушен и располагал богатой коллекцией чайной посуды. Это был человек религиозный, стремившийся к постижению истины, хотя и подверженный мирским слабостям, в частности предрасположенный к чувственным удовольствиям. Впрочем, он никогда не предавался излишествам, ибо мирские радости ему быстро надоедали. Повседневные заботы и приверженность дзэн-буддизму препятствовали его обращению в христианство. Йосисигэ не мог принять это решение до тех пор, пока на собственном опыте не убедился в преимуществах нового вероучения по сравнению с дзэн. В свою новую резиденцию в Усуки он пригласил из Киото известного дзэнского наставника, для которого построил прекрасный храм. Под его руководством он прилежно занимался дзэнской практикой и поклонялся образам дзэнских патриархов — Кашьяпы и Бодхидхармы, которые украшали его алтарь, и даже пытался отправить своего сына в монастырь. Однако молодой принц категорически отказался принять монашество: «Если отец настаивает на том, чтобы я стал бонзой, то я зарежу себя или утоплюсь в океане». Сын, жестокий характер которого вызывал у отца законные опасения, обратил свой взор в сторону христианской миссии и впоследствии принял крещение. Последнее событие произошло с одобрения и в присутствии его отца. Вскоре после этого Йосисигэ сам принимает решение и становится христианином (1578 г.).

В письмах миссионеров имеется описание драматического события, имевшего место при дворе в Бунго и отмеченного в японской хронике дома Ётомо. Некоторое представление об этом эпизоде можно получить из книги «Процветание и упадок дома Ётомо», увидевшей свет во второй половине XVII столетия:

«К концу периода Гэнки и началу эры Тэнсё дзэнский наставник Эцу из храма Дайтокудзи в Киото жил при дво-

ре Бунго. К погруженному в изучение коана принцу Сёри-ну обратился незнакомец по имени «Нигде» и стал опровергать дхарму наставника. Затем появились два наставника, Инга и Дзорё. Вскоре Инга удалился. Наставник Дзорё обучал дзэн долгие месяцы и годы. Все говорили, что он есть живое воплощение наставника Иккью и воздавали ему безмерные почести <...>.

Все вещи располагают природой Будды. Все 1700 коанов являются разными названиями одного [состояния] сознания. Именно в такой доступной манере изложения он поучал других <...>. Но во время попытки постижения лунного света Абсолюта [Бытия] возникли облака и заслонили свет. Еще более прискорбно то, что существуют дерзкие люди, которые, услышав об учении, согласно которому основой упражнений ученика служит его связь с истинным храмом, то есть с Абсолютом, — а вне храма истины ничего не существует, — уничтожают синтоистские святилища и буддийские храмы, а свои жилища украшают нечистотами, которые сами и собирают. То, что утверждает Дзорё, они ни во что не ставят.

Мировой порядок сотрясается. Ками более не являются объектами поклонения. Люди поступают соответственно собственному чувству юмора. Независимо от того, считает ли человек сущностью дзэн бытие или небытие, в стране ками недопустимо противостоять воле ками. Устоял ли Сёрин в своих исследованиях в храме Сува перед принципом небытия? Он не чтит путь ками. Его слава была велика и распространилась по девяти странам и даже в Китае. Тем не менее «край чаши, поднесенной ко рту, отводит руку злых сил! Чаша небес наполняется, а затем опустошается».

В то время как страна все глубже погружалась в пучину военных невзгод, Йосисигэ пронес христианскую веру до конца своей жизни. Подобно многим другим знатным семействам, его дом испытал несколько пери-

одов подъема и упадка. Но, несмотря на нескончаемые войны, культурная жизнь в Киото продолжалась. Отважные воины находили в чайной церемонии необходимое отдохновение и снимали умственное напряжение, вызванное кровавым ремеслом. Элита собиралась в доме Сэн-но-Рикью. Пять из семи его лучших учеников, которые вошли в историю под именем «семи чайных мудрецов», были христианами. Их признанным лидером был Юстус Такаяма Укон (умер в 1615 году), который, сочетая в себе качества воина (бу) и светского человека (бун), был воплощенным идеалом японского рыцарства. Прекрасно образованный и утонченный, он принадлежал к величайшим людям своего столетия. Коль скоро он пользовался покровительством Хидэёси и был владельцем обширного поместья в Такацуки — в самом сердце Японии, между Киото и Осакой, — под его влиянием многие представители аристократии приняли христианство. То, с каким восхищением отзывались о нем в своих письмах миссионеры, является подтверждением длинного списка обращенных под его влиянием христиан-японцев. Свой отчет о работе Укона отец Кеспедес завершает такими словами:

«Юстус Укондоно воистину уникален. С каждым днем он становится все более добродетельным и благонравным. Своей милостию Господь также оделил вышеупомянутых представителей знати, которые приняли крещение <...>. Его жизнь являет собой пример для неверующих, которые его искренне любят и ценят. Хидэёси также часто упоминает его имя и говорит, что ему нет равных по добродетели. Он его любит, высоко ценит и держит на привилегированном положении».

Такаяма Укон был человеком разносторонних дарований. Он преуспел в сочинении поэтических произведений разных японских жанров — поэм (вака), стихотворений (рэнга) и эпиграмм (хайкай) — и был прекрасным каллиграфом. Но более всего он был изве-

стен как мастер чайной церемонии. Рикью считал его самым способным из своих учеников и ценил не только его цельную натуру, но и признавал за ним многие другие таланты. По просьбе Хидэёси Рикью тщетно умолял его отречься от христианской веры, но Укон ставил ее выше, чем искусство чаепития или государственную власть. Его дружба с Рикью продолжалась и после того, как он впал в немилость у императора. Позднее, в трудные для него годы, он тайно посещал своего чайного наставника, который неизменно был рад его обществу.

Наиболее полно художественные способности Укона проявились в изгнании. В Каназаве он становится центральной фигурой среди любителей чайной церемонии, в числе которых были могущественный принц Маэда и его сын Тосинага. Дух искусства чаепития, описанный в биографии Сукё, первого японского чайного мастера, как духовная близость, взаимоуважение, чистота и умиротворение, принял у Укона христианские черты. По словам отца Родригеса, «он любил молиться в чайном доме и использовал эту церемонию для обретения добродетелей чистоты, простоты и рассудительности». Как только над ним начинали сгущаться темные тучи преследования, новая вера укрепляла его в страдании, а искусство чая умиротворяло душу.

Наиболее известным аристократом, которого Укон склонил к принятию христианства, был Гамо Удзисато (1557—1596) — известный военачальник и любимец Хидэёси. «Выходец из древней знатной семьи из провинции Ёми, он был незаурядным и талантливым человеком. Он был искренен в общении, дружелюбен и добросердечен». Помимо чайной церемонии, он был искусен в поэзии и садоводстве. Буддизм и конфуцианство он изучал под руководством наставника Нангэ в храме Зуириюдзи — центре школы Риндзай в Гифу. Вскоре Укон склонил его к принятию христианства. В силу того что он был изве-

стен как интеллеktуал и занимал высокое общественное положение, его обращение в новую веру стало незаурядным событием. Однако он лишь частично оправдал надежды, возлагаемые на него отцами-миссионерами. Впрочем, он оставался христианином вплоть до самой смерти.

Три других христианина из «семи чайных мудрецов» оставили свой след скорее в истории чайной церемонии, чем в истории японской Церкви. Сэта Камон был эксцентричным человеком, любившим поражать воображение своих друзей разными новшествами, которые он привносил в искусство чайной церемонии. Ода Юраку писал свое христианское имя Хуан китайскими иероглифами — «дзё-ан», — которые можно было толковать как «отшельник из чайного дома». О последнем «мудреце-христианине», Сибаяме Кэнмоцу, неизвестно ничего, кроме его имени.

К «семи чайным мудрецам» принадлежал и Хосокава Тадаоки (1564—1645), один из самых могущественных людей того времени. Он был выходцем из семьи Минамото, имена отпрысков которой были вписаны в анналы японской истории. Его отец Фудзитака, который также был известен под литературным псевдонимом Юсай, прославился как поэт и воин. Наиболее ярким последователем его поэтической школы, ставшей переходным звеном между древним японским стилем стихосложения и современной стихотворной манерой, стал его ученик-христианин по имени Питер Киносита Кацутоси (1570—1650). Тадаоки был сильно привязан к Укону, обсуждая с ним догматы новой религии, к которой он испытывал неподдельный интерес. Под влиянием Укона его высокоумная жена Грация стала христианкой. Будучи образованной и талантливой женщиной, она, прежде чем решиться на принятие новой веры, задала множество вопросов, которые были продиктованы ее дзэнским прошлым. Оставаясь верным традициям своего семейства,

Тадаоки развивал в себе добродетели воина и художника. Он с симпатией относился к миссионерам, хотя и не пожелал изменить вере своих предков. После скоростижной и трагической смерти своей отважной жены он жертвует большую сумму церкви в Осаке и заказывает заупокойную мессу, на которой присутствует.

Христианский даймьё Августин Кониси Юкинаги, который подобно своему сеньору Хидэёси самостоятельно добился дворянского звания, был человеком совершенно иного склада. Личность Юкинаги была отмечена веяниями его эпохи, то есть XVI столетия. Иными словами, в нем причудливо сочетались элементы современного гуманизма, воспитанные христианской верой, с повадками и поведением средневекового феодала. Семья Кониси принадлежала к купеческому сословию и, вероятно, проживала в Сакае, но ко времени приезда в Японию Франциска Хавьера переехала в Киото. Его отец, Риюса, решил на принятие христианства. При дворе Хидэёси он занимал должность казначея или министра финансов и отвечал за проведение чайных церемоний своего господина. Старший сын стал купцом и также был горячим поклонником чайной церемонии.

Второй сын в молодые годы пренебрегал художественными изысками и утонченным домашним комфортом. Он решил стать моряком и со временем дослужился до адмиральского чина. В качестве одного из главных участников Корейской кампании он стал одним из ведущих политиков страны. Его имя редко появлялось в списке гостей, приглашенных Рикью на чайную церемонию. После решительной победы Ёясу при Сэкигахаре он должен был заплатить собственной жизнью за верность младшему сыну покойного Хидэёси. Как христианин, он не мог совершить харакири и поэтому отдал себя в руки палача. По-своему Юкинага был видной фигурой, как незаурядный человек и как христианин.

Симон Курода Йоситака (Дзосуй, 1546—1604) вначале стал христианином и лишь затем приобщился к искусству чайной церемонии. Он также происходил из древней аристократической семьи и был искусным воином. С христианской верой его познакомил Кониси Юкинага, а двое друзей — Накаяма Укон и Гамо Удзисато — подготовили его к принятию крещения. Он чувствовал глубокую духовную связь со своими компаньонами по чайной церемонии. Терпимый и мягкий характер помогал ему оказывать неназойливое влияние на окружающих, что способствовало распространению христианства. Его вера была крепка и лишь усилилась в период суровых испытаний. Несмотря на все превратности судьбы, он ни разу не изменил своим религиозным убеждениям. Слова, которые он адресует своему сыну Нагамасе, отражают внутреннюю зрелость, убежденность в правоте христианской веры и любовь к чайной церемонии:

«В этой жизни я не хочу ничего, кроме покоя. Мне не надо ни серебра, ни золота, ибо я считаю их грязью и прахом. Я не стремлюсь к мирской славе. Я не испытываю нужды в прекрасном домашнем убранстве или модной одежде, равно как и в изысканной пище. Если бы только я сумел прожить жизнь без голода и холода и освежить свой разум!»

Согласно его завещанию Йоситака был похоронен в приделе величественной церкви в Хакате. Его сын Нагамаса отрекся от веры, разрушил церковь и стал одним из самых яростных преследователей христиан. Его прах покоится в дзэнском храме Сёфукудзи, также расположенном в Хакате.

Последним в списке любителей чайной церемонии, сочувственно относившихся к христианству, стоит имя Фуруты Орибэ (1545—1615), который был распорядителем чайной церемонии при втором сёгуне, Токугаве Хидэтаде. Новая школа чаепития, носившая название Орибэ-рию, отличалась открытостью, уважением к лич-

ности и стремлением избавить чайный путь от буддийского влияния. Сэн-но-Рикью до конца оставался приверженцем дзэн. Несмотря на то что многие его знакомые и гости-христиане поговаривали о том, что чайный мастер втайне принял новую веру и тем самым вызвал недовольство Хидэёси, мы не располагаем ни одним очевидным доказательством в пользу такой версии. Чайный путь Рикью с его предрасположенностью к туманному мистицизму, несомненно, был порождением дзэн.

И напротив, Орибэ пытался очистить чайную церемонию от влияния традиционных японских религий. Он не придавал значения kami и буддам, так как для него они были не более чем люди, не располагавшие силой карать за зло и воздавать за добро. Превыше всего он ценил нравственные качества каждого человека. Поэтому он особо подчеркивал необходимость внутреннего очищения личности и укрепления воли. Именно за эти качества его уважали христиане. Однако весьма маловероятно, что он когда-либо помышлял о принятии крещения. Но несомненно, он испытал на себе сильное влияние христианского учения. Будучи близким другом Укона, он был связан с его семейством брачными узами. Согласно имеющимся в нашем распоряжении источникам Орибэ был самым последовательным сторонником избавления чайного пути от буддийского влияния. Его идеалы во многом совпадали с чаяниями современного человека. К несчастью, его школа так и не достигла полного расцвета. В последовавший за его смертью период Токугава чайный путь, как и интеллектуальная активность, был жестко регламентирован.

Многие благородные начинания духовного толка знаменуют первые контакты между христианством и дзэн. Прежде всего следует отметить то влияние, которое японская культура, и в частности дзэнская традиция чаепития, оказала на быт и нравы христианского сооб-

щества. Взаимопроникновение западной и восточной традиций трудно переоценить, несмотря на то что беспокойная атмосфера отмеченного многочисленными войнами столетия была крайне неблагоприятна для подобных начинаний. В свою очередь, христианство способствовало развитию самосознания у коренного населения страны. В конце эпохи Средневековья в Японии возникли предпосылки для духовного обновления, которое произойдет в период современной эры дзэн-буддизма³¹. Однако жестокое правление сёгуната Токугава не только подавило и уничтожило христианство, но и на долгое время задержало развитие новой эры в дзэн, к которой христианство имело непосредственное отношение.

Глава 13

СОВРЕМЕННАЯ ЭРА ЯПОНСКОГО ДЗЭН

Во времена Средневековья буддизм имел огромное влияние на простых людей благодаря культу Амиды и проникновенной силе дзэн. Великолепные произведения буддийского искусства в сочетании с существенным вкладом религиозных деятелей в образование способствовали повсеместному распространению этого учения. Однако к началу современной эры дзэн интеллектуальная и общественная жизнь страны протекала в жестких рамках правительственных ограничений. Во времена сурового правления династии Токугава источники, питавшие культуру японского народа, иссякли. Под давлением авторитарной власти религия и религиозные сообщества превратились в послушный инструмент в руках политиков.

По приказу сёгуна были составлены списки всех храмов и святилищ. Буддийские школы и секты были классифицированы в соответствии с их принадлежностью к главным храмам (хондзи) и их филиалам (мацудзи). Каждая японская семья была вынуждена принадлежать к той или иной религиозной общине. Это было сделано для претворения в жизнь эдикта против христиан. Исходя из неких государственных соображений, буддизм подвергался жесткому контролю, который распространялся даже на доктринальные вопросы³². Любые новшества встречались в штыки, а споры между буддийскими школами

разрешались в пользу представителей главных храмов, что ущемляло интересы провинциальных монастырей. С другой стороны, насильственное примирение разных точек зрения имело и положительный эффект, так как в стране воцарилась стабильность, экономика стала постепенно возрождаться и в монастырских пределах возводились новые строения. И все же, несмотря на материальное благополучие, буддизм во многом утратил свое былое внутреннее содержание.

Общественный строй в период Токугава был основан на конфуцианской этике, которую неоконфуцианцы трактовали прагматически. Политические идеалы тоталитарного строя ставились превыше интеллектуальной жизни, и государство душило любое проявление свободомыслия. В результате такой политики с 1600-го по 1868 год многообещающие начинания христиан, привнесших в Японию идею самосознания и новые научные взгляды на мироздание, не получили дальнейшего развития. Так или иначе, дзэн, подобно другим буддийским школам, примкнул к реакционным силам.

Правительственные ограничения и правила распространялись на все без исключения буддийские школы, в том числе и на дзэн. Вспомним о том, что Догэн проклинал сектантский буддизм и сознательно отказывался признавать существование школы Сото как таковой, хотя сам являлся прямым правопреемником по этой линии. Дзэн толка Риндзай развивался вне строгой организационной структуры вокруг «Гор» Киото и Камакуры, равно как и в основных провинциальных храмах. Тем не менее в начале периода Токугава дзэнская школа со всеми ее ответвлениями впервые была обозначена в общеподддийской классификации. Перепись всех храмов и монахов, принадлежавших разным течениям в буддизме, была осуществлена дзэнским бонзой Сёдэном (умер в 1633 году) из киотского храма Нандзэндзи, облеченным большой властью и принимавшим активное участие в

гонениях на христиан. Так же как и монах Тэнкай (умер в 1643 году), принадлежавший к школе Тэндай, он был одним из наиболее влиятельных буддийских лидеров своего времени. Человек железной воли и неистощимой энергии, он не только подчинил авторитарному режиму жизнь религиозных сообществ, но и активно участвовал в международных и торговых делах, за что был щедро вознагражден сёгуном.

Другим дзэнским наставником, связанным с политическими кругами, был Такуан (1573—1645). Он также состоял на службе у сёгуната, выполнял важные политические поручения и был в близких отношениях с правителем Йемицу. Такуан был воспитанником храма Дайтокудзи в Киото, но позднее по просьбе сёгуна переехал в Эдо — новую столицу династии Токугава. Он жил, работал и умер в храме Тёкайдзи в Синагаве и там же был погребен. В начале периода Токугава он был наиболее видным дзэнским деятелем. Высокообразованный и одаренный, Такуан прекрасно владел как китайским, так и японским письмом и легко находил общий язык с представителями всех сословий. Его сердце принадлежало простому люду, представители которого отличались простодушием и детской непосредственностью в почитании Будды. Превратности судьбы отвратили его от земных благ и не оставили места для колебаний по поводу необходимости проявления милосердия к ближним.

В своем исследовании «Дзэн и японская культура» Судзуки цитирует длинный отрывок из трактата по искусству владения мечом, где Такуан, обращаясь к мастеру Ягю Тадзима-но-ками, указывает на несомненную связь этого воинского искусства с дзэн. В искусстве владения мечом, как в дзэн, все зависит от правильного отношения, которое заключается в том, что безмятежный разум проявляется в безостановочном движении. Ни одна мысль не должна омрачать чистое зеркало сознания, которое должно мгновенно реагировать на любой раздражитель. Секрет

владения мечом состоит в способности к спонтанному и беспрепятственному проявлению просветленного сознания. Подобно тому как просветленный воспринимает события по мере их проявления и реагирует на них соответственно их характеру, так и в бою удары мечом следуют в одной неразрывной последовательности. Ненужные мысли изгоняются из сознания, и прежде всего мысли о жизни и смерти. Лишь тот, кто возвысился над этой извечной дилеммой, достигает абсолютного бесстрашия, отличающего совершенного воина.

В руководстве XVII века по бусидо («Пути воина»), озаглавленном «Хагарурэ» и написанном в дзэнском духе, указан путь для преодоления страхов, и, в частности, страха смерти. Дзэн значительно повлиял на конечное формирование «Пути воина», основанного на конфуцианских принципах, практиковавшегося в Средние века и окончательно систематизированного в период Токугава конфуцианцем Ямага Сокё (1622—1685). Японские рыцари-самураи применяли на практике основной принцип дзэн, а именно возвышались над жизнью и смертью. Впрочем, история человечества убеждает нас в том, что бесстрашие перед лицом смертельной опасности отнюдь не является главной из человеческих добродетелей. Игра с жизнью и смертью может породить звериную жестокость. Так, страстный поклонник бусидо, сёгун Йемицу имел обыкновение гулять по ночным улочкам Эдо и пробовать острие своего меча на телах людей, как живых, так и мертвых³³.

Школа Обаку

С появлением в Японии школы Обаку духовная жизнь дзэн несколько оживилась. В действительности связи между китайскими и японскими храмами никогда окончательно не прерывались. С торговыми судами в страну постоян-

но прибывали буддийские монахи, привозившие с собой новые священные тексты и учения. Большинство китайских наставников толка дзэн проживали в трех «храмах блаженства» (фукудзи) в Нагасаки — Кёфукудзи, Фукусайдзи и Сёфукудзи. При жизни китайского наставника дзэн Йин-юаня (*яп.* — Ингэн, умер в 1673 году) все три храма принадлежали секте Обаку.

Несмотря на свой шестидесятилетний возраст, Йин-юань наконец откликнулся на очередное приглашение посетить Японию, несмотря на то, что незадолго до этого его ученик Йе-лань уже стал жертвой кораблекрушения. По прибытии в Японию в 1654 году Йин-юань остановился в Нагасаки в храме Кёфукудзи, но на следующий год переехал в Киото, где основал главный храм своей секты. Правительство сёгуната, хотя и не испытывало особых симпатий к буддизму, отнеслось к этому доброжелательно. Новый храм, возведенный неподалеку от Удзи, на юго-восточной окраине Киото, в соответствии с китайской традицией был назван Обакусан Мампукудзи («Храм тысячекратного блаженства на горе Хуань-по»).

Несмотря на строгие ограничения законов периода Токугава, новое учение быстро распространялось. Йин-юань привез с собой около двадцати учеников; впрочем, половина из них вернулась в Китай. Однако к оставшимся монахам вскоре присоединились японские последователи, одним из которых был Му-ань (*яп.* — Мокуан, умер в 1684 году), который стал преемником Йин-юаня и получил от него печать Просветления. Вначале большинство монахов были китайцы, но вскоре религиозное рвение, вдохновленное новым учением, породило целое поколение японских последователей.

Одним из выдающихся японских монахов был Тэтсугэн (1630—1682), который, услышав о славе Йин-юаня, поспешил в новый храм, где со временем достиг просветления под руководством Му-аня. Тэтсугэн стал ревност-

ным популяризатором идей секты Обаку. Благодаря его усилиям увидело свет собрание сутр и священных текстов всех буддийских сект, которое насчитывало 6956 томов. Этот наставник уважительно относился к сутрам и поставил целью своей жизни повсеместное распространение буддийского канона.

Таким образом, сутры играли важную роль в дзэн школы Обаку, представители которой отрицали грубые формы синкретизма и сочетали изучение священных писаний с практикой дзэн (киёдзэн ичи). В своей аскетической практике эта секта напоминала школу Риндзай. Иными словами, признавая возможность внезапного просветления для особо одаренных учеников, не отрицалась необходимость постепенного постижения истины для людей более скромных умственных и духовных способностей. Постепенный путь к просветлению также мог предполагать элементы амидаизма (нёмбуцу). Однако последователи школы Обаку понимали поклонение Будде Амиде в рамках монистическо-идеалистической доктрины. Амида не рассматривался в качестве некоего высшего существа, наделенного сверхъестественными силами. К нему относились как к Духу Будды, воплощенному в каждом живом существе. Вне сознания Амида не существует, равно как не существует Чистая земля вне пределов человеческого сердца. Подобно практике коанов, техника нёмбуцу служила для реализации природы Будды.

И поныне в своих ритуалах и образе жизни адепты школы Обаку сохранили черты китайской традиции. Сутры декламируются с китайскими интонациями, присутствующими в периоду Мин, и в сопровождении игры на китайских музыкальных инструментах. Строения храма Мампукудзи повторяют китайский архитектурный стиль того времени и сильно отличаются от дзэнских зданий. Со временем китайские формы несколько уступили элементам японской культуры и быта. Например, японские

соломенные сандалии вытеснили китайскую обувь. Но способы приема пищи остались китайскими. Монахи едят из общей миски, используя традиционные палочки.

Влияние китайской культуры и религии в период процветания секты Обаку несравнимо с тем влиянием, которое оказывали дзэнские наставники в Средние века. Китайским монахам, которые прибыли в Японию в конце минской эры, было далеко до тех выдающихся наставников, которые появились в стране в предыдущие столетия. Впрочем, школа Обаку не добилась существенного влияния на умы, в значительной степени в силу внешних обстоятельств. В период правления Токугава пресекалось любое проявление гражданских свобод, будь то свобода воли или свобода духовного самовыражения. Поэтому распространение идей секты Обаку носило эпизодический характер, а храм Мампукудзи с его обитателями оставался своего рода китайским островком в океане Японской империи.

Обновление дзэн

Одной из наиболее отличительных черт интеллектуальной жизни в эпоху Токугава было стремление к обновлению и поиск новых идей на основе духовного наследия прошлого. Интерес к изучению древней конфуцианской литературы сторонниками движения Когаку и синтоистской секты Кокугаку был порожден желанием вдохнуть новую жизнь в первоисточники. Несмотря на то что их творческий потенциал был несравним с европейским периодом эпохи Возрождения, попытки нового осмысления религиозно-философских основ были очевидны. Среди буддистов наиболее рьяными сторонниками обновления были адепты дзэн. Начиная со второй половины XVII века они выступают как реформаторы и глашатаи новой религиозной жизни. Режиму Токугава не удалось сломить ес-

тественное стремление людей к поиску духовных идеалов. Мы приведем имена лишь нескольких выдающихся людей этого времени, слава которых, впрочем, меркнет по сравнению с величием Хакуина.

Мандзан Дёхаку (1636—1714), адепт школы Сото, активно боролся со злоупотреблениями при передаче печати Дхармы, которые начались с конца Средних веков и участились в его время благодаря ненасытной жадности бонз. Он был категорически против правил, установленных сёгунатом, относительно главенства тех или иных храмов. Его энергичная деятельность принесла несомненные плоды. Спустя поколение другой монах школы Сото по имени Тэнкэй (1648—1735) добился заметных результатов в области религиозного обновления. Его одухотворенные и проникновенные проповеди пользовались большой популярностью.

Бунан (1603—1676), ученик настоятеля монастыря Мьёсиндзи Гудё (умер в 1661 году), по линии которого унаследовал Хакуин, провел свои последние годы в обители Сидёан. Он любил людей и предостерегал их против практики, ведущей исключительно к личному просветлению, достигнув которого человек взирает на мирян свысока. Подобных бонз он считал «величайшим злом на земле и на небе. Они проходят свой земной путь, не сделав ничего полезного, и поэтому подобны отъявленным ворам». Свое понимание дзэн он выражает следующим образом:

«Человек строит дом и живет в нем, в то время как Будда обитает в его теле. Домовладелец постоянно проживает в своем доме, а Будда проживает в его сердце. Если дела человека незамысловаты, его сердце очищается, и в чистом сердце возникает Будда. Для того чтобы очистить свое сердце, сидите в медитации и откройте свое сердце Совершенному. Сидя в медитации, отвернитесь от дурных привычек своего тела в сторону Совершенного. Сделав это, вы станете буддой. <...> Просвет-

ленный всегда следует природе — когда он идет, стоит, сидит или лежит».

Бунан свободно владел японским стилем кана и написал известный коан. Сохранилось и его собрание «слов дхармы».

Наставник Банкэй (1622—1693) был человеком публичным. Непревзойденный оратор, он собирал толпы слушателей. По свидетельству некоторых источников, его аудитория достигала пятидесяти тысяч человек. Банкэй свободно цитировал и трактовал сложные высказывания будд и патриархов; объясняя сущность Пути простым людям, он прибегал и к таким средствам убеждения, как окрики и битье. «Грядущее сердце Будды» было его коньком: «Если вы живете в согласии с сердцем Будды и не поддаетесь искушениям, у вас нет необходимости в дальнейшем просветлении. Лишь сидите с сердцем Будды, живите с сердцем Будды, спите и просыпайтесь лишь с сердцем Будды, пребывайте лишь с сердцем Будды! Если вы ходите и стоите на месте, сидите и лежите как живой Будда, то вам нечего больше делать. Удовлетворенное сидение в сознании сердца Будды называется дзадзэн. Дзадзэн — это вечное состояние, но не то, которое поддерживается только во время занятий в зале для медитаций».

Вдохновленный мистическим понятием прямодушия, Банкэй без труда находил ответы на вопросы, связанные с повседневной жизнью, и давал простые и понятные советы. Однажды крестьянин спросил его: «От рождения я вспыльчив и несдержан. Крестьянский труд и заботы по дому занимают все мое время и не позволяют мне следовать сердцу Будды. Так как же мне следовать грядущему сердцу?» Наставник ответил:

«От рождения все люди наделены сердцем Будды, и ты не впервые ищешь путь, по которому надо следовать. Если ты выполняешь свои обязанности с должным усердием, то ты уже следуешь грядущему сердцу. Если ты

мотыжишь поле и одновременно разговариваешь с людьми и мотыгой, то ты мотыжишь, разговаривая, и разговариваешь, мотыжа. Но если ты мотыжишь, испытывая гнев, то твой гнев является злом, которое заслуживает адских мук, а твой труд становится тяжелым и утомительным. Но если ты работаешь с легким сердцем и не ведаешь других страстей, то твой труд становится легким и приятным. Такая работа исходит из сердца Будды и является грядущим и вечным трудом».

Банкэй наставлял в житейских делах представителей всех сословий. Каждому он указывал путь к просветленной мудрости, давал конкретные советы по преодолению страстей и единению с грядущим бессмертным Абсолютом.

Своего апогея обновление японского дзэн-буддизма достигло с появлением Хакуина (1685—1768). Он достиг высокой степени просветления и возродил школу Риндзай в ее первоначальной строгости и чистоте. Судзуки считает его «основателем современного японского дзэн школы Риндзай»³⁴. Отчетливые следы его влияния можно обнаружить во всех последующих направлениях дзэн. Но каким бы существенным ни было его значение для дзэн-буддизма — а об этом мы подробно поговорим в следующей главе, — интеллектуальная атмосфера в период правления Токугава формировалась под доминирующим влиянием конфуцианства. При этом следует отметить Реставрацию синтоистской школы Кокугаку и традиционной школы Мито, которая также внесла свою лепту в религиозное обновление.

Буддизм в целом и дзэнские секты в частности были ограничены жесткими рамками государственного контроля. Политика большей открытости японского общества ничуть не изменила плачевного состояния дел в этой области. Лишь постепенно буддизм сумел оправиться после гонений, которые начались в начале периода Мэндзи (1868—1912). Времена былого величия и влияния на наци-

ональную культуру безвозвратно прошли. В периоды Мэндзи и Тайсё (1912—1926) влияние дзэн ограничивалось отдельными сообществами, во главе которых стояли известные наставники. Каждое новое поколение порождало уважаемых мастеров, дерзких и оригинальных, но в то же время дружелюбных и скромных, которые проводили свои дни в тихих храмах, напоминая об увядающих красках вечернего небосклона. Таких монахов и поныне можно наблюдать, особенно в деревенской местности, где сохранилась непоколебимая вера в парадоксы, слетевшие с уст китайских наставников в эпоху Тан.

Следующей важной главой в интеллектуальной жизни страны стала ее модернизация применительно к условиям современности, проходившая под отчетливым влиянием западной культуры. Однако сейчас еще не пришло время для исторического анализа этого периода.

Басё и любовь к природе

Дзэнский дух породил величайшего японского поэта. Мацуо Басё (1644—1694), хотя и не был монахом, принадлежал к светским приверженцам дзэн. Он получил литературное образование в школе Данрин. Басё сумел выразить сущность просветленного взгляда на природу, которым он был обязан прежде всего дзэн, в простой и строгой форме эпиграмм, состоящих из семнадцати слогов (хайкай, или хайку). После долгих лет творческого поиска и учебы он достиг мастерства в искусстве, в котором почувствовал свое призвание, а именно в уникальном японском жанре фюга. Его известное высказывание по поводу художественной силы фюга как средства творческого осмысления жизни, содержит строки, в которых он оценивает себя как поэта и человека. Он говорит о себе как о монахе, чья риза трепещет на ветру (фюрадо):

«Долгое время он был влюблен в поэзию, пока она не стала его судьбой. Временами он вынашивал мысль покончить с ней; порой он вновь ощущал прилив творческого вдохновения. Пока эта борьба продолжалась, его душа не знала покоя. Когда он делал попытку преуспеть в этом мире, муза вставала на его пути. Препятствия возникали и тогда, когда он пытался наставлять невежественных. В итоге он расписался в своем бессилии. Итак, он полностью отдался во власть одному традиционному направлению. То, что Сайгё пытался выразить в песне, Сёги в поэме, Сэсю в живописи, а Рикью в чайной церемонии, — все это нашло отражение в одном.

Тот, кто постигает фюга, следует природе и становится другом всех четырех времен года. Что бы он ни наблюдал, он созерцает цветок. О чем бы он ни помышлял, он думает о луне. Тот, кто не способен узреть в форме цветок, является варваром. Тот, чьи думы не озарены лунным светом, подобен животному. Не будь варваром и не уподобляйся зверю. Следуй природе и повернись к ней лицом»³⁵.

Среди упомянутых Басё предшественников лишь два имени принадлежат несомненным приверженцам дзэн. Сайгё (1118—1190), прежде чем прийти к дзэн, жил как влюбленный в природу странствующий монах и поэт. Несколько столетий спустя по его стопам пошел поэт-монах Сёги (1421—1502), принадлежавший к школе Тэндай. Но по своему духу творчество Басё созвучно с живописными работами Сэсю. Оба художника постигали природу душой, всеми фибрами которой чувствовали естественный ритм жизни, проявлявшийся в лунном цикле; происходившим в природе изменениям оба мастера находили соответствующие формы самовыражения. В хайку Басё чувствуется глубокое понимание и любовь поэта к сезонным изменениям, которые происходят в природе. Он воспеваает великолепие утра и весенних цветов. Но на Земле восходящего солнца, где цветение са-

куры продолжается лишь несколько дней, ни одно время года не говорит так много сердцу человека, как осень, увядающая красота которой преобразается отблеском вечности. И даже осень не приводит в уныние просветленного адепта дзэн. Для него смерть и рождение — неотъемлемые элементы жизни, порождаемые природой и возвращающиеся в природу. Во многих песнях Басё слышится мотив осеннего ветра. Скорбя о безвременно ушедшем из жизни молодом друге, поэте Иссё, он вверяет свою чистую печаль дыханию осеннего ветра:

Тзука мо угокэ
вагэ накигоэ ва
аки но кадзэ

Развернись, могила!
Слезно взывает мой скорбный голос,
Подобный осеннему ветру.

В безмолвии сухих ветвей, лишенных листьев; в тоскливой мелодии ветра; в первом дыхании холода, вызывающего озноб, осень вселяет в душу чувство одиночества, которое воспеваётся поэтом:

Караэда ни
караси мо тамарикэри
аки но куре

На сухой ветке
Восседает ворон —
Глашатай осени.

Моно йеба
кусибири самуси
аки но кадзэ

В попытке молвить слово
Стынут губы,
Встречая осенний ветер.

Белый цвет символизирует пустоту и одиночество. Поэт взирает на белые утесы, и постигаемая им белизна окрашивает осенний ветер:

Исияма но
иси йори сироси
аки но кадзэ

Белизной лучится камень
На горном склоне, но блеее
Осенний ветер.

Одиночество — это чувство, посредством которого душа соприкасается с Абсолютом. В практике дзэн предусмотрено одинокое и безмолвное созерцание Пустоты. Басё, который прошел суровую школу под руководством дзэнского наставника Буцё, взлелеял эту тишину в соб-

ственной душе и непрестанно вслушивался в природу, где все звуки сводятся к состоянию покоя, что подчеркивает ее исключительность. В своих путевых записках «Оку-но-Хосомиси» он рассказывает, как однажды постиг тишину природы. Именно тогда он написал свою самую прекрасную песню о тишине, которую мы можем оценить по ее первым строкам:

«В округе Ямагата есть удивительно чистое и спокойное место на горе, где расположен храм Риюсакудзи, основанный Дзикаку Дайси <...>. Мы поднялись к храмовому комплексу. Скалы громоздились друг над другом, сосны и дубы представляли в своей первобытной красе, первозданную поверхность земли и камней покрывал скользкий мох. Раздвижные двери покоящегося на скальном основании храма были закрыты. Ни один звук не долетал до наших ушей. Пробравшись сквозь лес камней и валунов, мы поклонились священным образам Будды. Великолепие ландшафта и звенящая тишина пронзили наши сердца.

Сидзукадза я
ива ни симири
семи но коэ

В тишину одиночества
Каменистого утеса
Проникает лишь стрекот цикады».

Стрекот цикад не нарушает покоя природы. Течение жизни не является помехой для того, кто знает, но лишь возвышает внутреннюю тишину. Согласно древней восточной мудрости, которую дзэн взял на вооружение, следует искать «покой в движении, а движение в покое». Погружаясь в покой природы, Басё погружается в ее движение. Он — вечный странник, путь которого окрашен «тоской по ветру и облакам». В его путевых дневниках тут и там появляются изысканные хайку. На собственном опыте он познал переходящую сущность жизни, не раз смотрел в лицо опасности и суровым испытаниям, но при этом избегал красивых жестов и самолюбования. Ко всему, с чем он сталкивался на жизненном

пути, Басё относился со спокойствием, присущим тому, кто знает. Для него человеческая жизнь была бесконечным странствием, не имеющим ни начала ни конца. Иными словами, он жил согласно буддийскому учению о цикле перерождений и Срединному Пути, обозначенному между бытием и небытием, между вечным и проходящим. В природе все подвержено переменам: солнце и луна, ветер и облака. Разве не следует человеку сопутствовать им в этом бесконечном странствии? Ответом на этот вопрос он начинает свою известную книгу «Оку-но-Хосомиси»:

«Солнце и луна — это вечные странники. Так же приходят и уходят годы скитаний. Тот, кто проводит жизнь на палубе плывущего по морю корабля, приближаясь к исходу лет, приобретает выносливость лошади неутомимого путешественника. Странствие становится его прибежищем. В древние времена многие люди умирали в пути.

Какое-то время и я, манимый облаками и ветром, испытывал потребность к странствиям. Прошлой осенью я вернулся с побережья в свою ветхую хижину, расположенную на берегу реки, и, пока я сметал паутину, минувший год завершился. Демон в моем сердце неудержимо побуждал меня перейти границу Сиракавы под туманным весенним небом. Я услышал призыв богов дороги и не смог более работать...»

Итак, поэт покидает свою убогую лачугу и банановую пальму, название которой дало ему имя, вошедшее в историю. Он отправляется в путешествие и посещает многие живописные уголки своей страны. Он поклоняется святилищам, встречается с друзьями и беседует с людьми разных сословий. Повсюду человеческая жизнь является для него высшей ценностью. Повсюду он остается верным сыном Матери-природы. Он исходил страну вдоль и поперек, и, наконец, посох странника выпал из его дрожащей руки, и он берется за кисть и записывает свой последний хайку:

Таби ни яндэ
юмэ ва карэно во
какэмэгуру

Устав от скитаний
По бесплодной пустыне,
Погружаюсь в сон.

Поэзия Басё многопланова. Не возьмусь судить, определялся ли выбор тем его поэтическими наклонностями или дзэнским мировосприятием. В сферу его интересов входили мелкие зверушки и цветы, ветер и облака, и луна, свет которой отражает водная гладь, сравнимая с сознанием человека. Он видит вселенную в каждой пылинке, в лягушке, в кукушке, в воробье, в стрекотании цикады, в соловье, испачкавшем рисовый пирог на веранде, — во всем и вся он ощущает жизнь Будды.

Судзуки толкует наиболее известные хайку поэта в свете дзэнского опыта. Лягушка, прыгающая в воду, оживляет вселенную, раскрывает последнюю тайну реальности: «Что есть жизнь, как не звук, врывающийся в тишину, звук глупого начала и скорого конца?»

Гундерт переводит хайку следующим образом:

Фуру икэ я
кавадзу тобикому
мидзи но ото

О, старый пруд!
Прыжок лягушки
Заставил воду зазвучать.

Басё стал одним из величайших лириков всех времен. Подобно другим лирическим поэтам, он крайне сложно воспринимается в переводе. Его жизнелюбие и гуманизм выражены в простых стихах, воспевающих радости повседневной жизни. Он смотрит на жизнь глазами невинного ребенка. Он любит детей как цветы жизни:

Ко ни аки то
мосу хито ни ва
хана мо наси

«Я не люблю детей», —
Для тех, кто скажет так,
Не расцветут бутоны.

Несмотря на глубокую религиозность, Басё мало интересуется разными формами буддийского учения:

Цукикагэ я
симон сисю мо
тада хитоцу

Мерцание луны!
Четыре входа и путей четыре
Во множестве своем едины.

Его естественная религиозность лишена личной окраски. В его строках нет и следа безудержных страстей. Люди и их дела остаются вне сферы его видения. Человек по имени Басё полностью погружен в созерцание природы. Он сливается с космосом. Ограниченность его поэтического самовыражения обусловлена натуралистическим мироощущением, которое не позволяет судить о его личных качествах. Человек не может занимать главенствующего положения во вселенной, равно как и не располагает «царской природой» (Грегори из Ниссы), позволяющей подчинить землю его воле.

Человеческая жизнь не имеет решающего значения. Она не может рассматриваться как уникальный, единственный в своем роде феномен, но является лишь мгновением в общем природном цикле. Абсолют также поглощен космическим процессом становления. Не раздраемое противоречиями сознание природы является выражением натуралистического взгляда на мироздание, не сравнимого с личной религией. Именно такой точки зрения придерживался последователь Карла Барта японский теолог Китамори Кадзё, который после анализа аскетизма религиозных чувств Басё назвал их «псевдорелигией», а сам аскетизм — «врагом» истинной религии.

В письме к Кроче Бенедетто, своему другу, Карл Фосслер писал: «Я убедился в том, что монизм всегда приводит к натурализму и интеллектуализму». Дзэн-буддизм, который дистанцировался от монистического интеллектуализма Махаяны, несомненно, вписывается в рамки натурализма. В Китае великие дзэнские наставники эпох Тан и Сун исповедовали натурализм даосской окраски. Благодаря утонченному восприятию природы в Японии дзэн обогатился новым художественным осмыслением действительности, получившим вербальное отражение в творчестве несравненного Басё.

В Японии натуралистическое мироощущение не является исключительной прерогативой приверженцев дзэн.

Несмотря на конфуцианское воспитание, выдающийся просветитель и предтеча Реставрации Мэйдзи Йосида Сёин (1830—1859) перед смертью нашел в себе силы вернуться назад, к природе. В своем послании из тюрьмы он пишет: «Каковы бы ни были суждения других людей, я отдаю себя во власть природы. Я не хочу умирать, но и не отказываюсь от смерти». В качестве одного из первых адептов школы Кокугаку Камо Мабуси (1697—1769), посвятивший свою жизнь обновлению синтоизма, усматривал жизненный идеал в «гармонии с небом и землей», которая осуществляется в соответствии с естественным порядком вещей.

Китамори цитирует популярного современного романиста Нацумэ Сёсэки как последователя аскетического натурализма. Не составляет труда привести другие имена из всех областей религии и искусства. Дзэн не является единственной причиной и, уж конечно, далеко не первопричиной натуралистической тенденции, пронизывающей все сферы интеллектуальной жизни в Японии, но он, несомненно, созвучен чувствам японцев к природе. Вероятно, это стало одной из причин, вследствие которых дзэн пустил глубокие корни на японской земле и породил богатую культурную традицию.

Глава 14

МИСТИЦИЗМ ХАКУИНА

Вслед за Догэном Хакуин (1685—1768) стал величайшим из японских наставников. Его усилия по обновлению школы Риндзай заложили основу для современного развития японского дзэн. С появлением этой фигуры на религиозном горизонте страны некоторые специфические черты дзэнского учения проявились впервые. Хакуин обладал энергичным характером и был предрасположен к экстатическим состояниям. С помощью особых упражнений он испытал уникальные мистические переживания, о которых рассказал в своих работах. Отчеты об эзотерическом опыте свидетельствуют об остроте его ума, наблюдательности и несомненном литературном даровании. Вероятно, работы Хакуина являются самым подробным описанием мистического опыта в дзэнской литературе. Его личные переживания значительно обогатили учение дзэн. Обширный, но, к сожалению, мало востребованный материал, содержащийся в его писаниях, ставит Хакуина в один ряд с самыми выдающимися деятелями в истории религии.

Жизнь и деятельность³⁶

Хакуин начал и окончил свою жизнь в маленькой деревушке Хара, расположенной неподалеку от залива Суруга. Семья его матери принадлежала к приверженцам

секты Нитирэн. Отец Хакуина родился в знатной самурайской семье, но после вступления в брак принял фамилию своей жены. Мальчик по имени Ивадзиро был младшим из пяти детей. Несмотря на хрупкое здоровье, он с детства отличался высокими умственными способностями и проявлял несвойственное большинству детей стремление к религиозному постижению. Вид проплывающих над заливом и сменяющих друг друга облаков мог привести его в уныние, и уже к пяти годам он имел некоторое представление о преходящей природе всего мирского. Их дом часто посещал престарелый аскет по имени Кюсимбо, который привязался к одаренному мальчику и убеждал его стать «землей блаженства» для человечества.

Первые духовные впечатления Хакуина связаны с образом его глубоко религиозной матери. Однажды он сопровождал ее в храм, где услышал, как известный бонза толковал писания Нитирэна. Эта проповедь, посвященная «Восьми уровням ада», потрясла мальчика, которому нравилось ловить и убивать насекомых и мелких птиц. Он пришел в ужас, услышав об адских муках, которые уготованы тому, кто совершает подобные деяния.

В течение долгого времени он не мог избавиться от страха, внушенного ему картиной посмертного воздаяния за грехи. Однажды, сопровождая мать в баню, он испытал настоящее потрясение. Чтобы подогреть воду, служанка развела открытый огонь. Разгоревшиеся поленья потрескивали, и впечатлительный ребенок воспринял этот треск как звук бушующих волн и раскаты грома, которые в его сознании ассоциировались с адским пламенем. Он не мог думать ни о чем, кроме адских мук, и умолял мать рассказать о том, каким образом можно их избежать. Мать успокоила сына, пообещав сделать это позднее, когда они будут находиться в чистом месте.

В другом эпизоде он играл с деревенскими мальчишками, которые пытались поймать молодую ворону. Не-

ожиданно он вспомнил о том, что убийство живого существа наказуется адскими муками. Прибежав домой, он вновь попросил мать указать ему способ избавления от посмертного наказания. Она погладила сына по голове и успокоила его, объяснив, что ему следует лишь помолиться своему богу-хранителю, Тэмман Тэндзин, — имя, которым нарекли Сугахару Мисидзанэ поклонники синтоистского культа. По словам матери, этот бог должен был избавить его от кармического воздаяния.

С неослабевающим рвением Хакуин начинает постигать буддийское учение. Особое впечатление на него производит «Сутра лотоса», в которой утверждается, что защищенный магическими формулами аскет может не бояться ни воды, ни огня. В течение семи дней он неустанно декламирует дхарани этой сутры. Затем, желая испытать судьбу, он прикасается раскаленным железным прутом к своему бедру, и жгучая боль свидетельствует о том, что никаких перемен с ним не произошло.

Убедившись в том, что религиозные упражнения недействительны, пока он остается «в миру», он принимает решение покинуть отчий кров и стать монахом. Когда ему исполнилось пятнадцать лет, он получил разрешение родителей и обратился в храм Сёиндзи, расположенный в его родной деревне. Наставник Тан Рэйдэн стал его первым учителем и посвятил его в монашеский сан под именем Экаку. Вскоре после этого наставник заболел, и Экаку отправился в храм Дайсёдзи, находившийся в соседнем городе Нумадзу, где продолжил обучение под руководством учителя Сокудо. И здесь он испытывает разочарование. Изучение притч «Сутры лотоса» не принесло удовлетворения и не дало ответов на вопросы, которыми мучилась его душа. Он начинает сомневаться в том, способен ли Закон Будды принести ему освобождение. Внутренняя неудовлетворенность нарастает; в девятнадцать лет он узнает о трагической смерти дзэнского наставника Йен-доу, что усиливает его охлаждение к

буддийской вере. Позднее в своих писаниях он упоминает этот эпизод в связи с опытом мистического постижения.

Внутренняя обеспокоенность и тяга к знаниям заставляют Хакуина вооружиться посохом странника. В храме Дзуиндзи, расположенном в провинции Мино, он встречается с поэтом Баё (1704 г.), общение с которым вдохновляет его на литературный труд. Прежний религиозный опыт подвергается кардинальному пересмотру. Однажды в один из летних дней поэт вынес на свежий воздух тома своей библиотеки, которые нуждались в просушке. При виде этой сокровищницы мудрости Хакуин растерялся. Чьи наставления должны служить руководством: Конфуция, Будды или мудрецов-даосов? Истиво помолившись всем богам — защитникам Дхармы, он взял в руки одну из книг. Это оказался сборник дзэнских рассказов эпохи Мин — вместилище драгоценной мудрости древних. Сильное впечатление произвел на него рассказ об известном дзэнском наставнике школы Риндзай Ши-шуань Цы-юане, который, денно и нощно медитируя, колот себя шилом, чтобы побороть дремоту и пробудить свое сознание болью.

Хакуин загорелся желанием заняться практикой дзэн. Он решил вернуться в дзэнский зал и медитировать до тех пор, пока не достигнет просветления. В это же время он узнает о смерти матери. Его первой мыслью было вернуться домой и посетить ее могилу. Однако он осознает, что в соответствии с религиозными убеждениями покойной ему лучше посвятить свое время достижению полной реализации собственного духовного идеала. Таким образом, он продолжает посещать храмы, не позволяя себе думать ни о чем другом, кроме достижения успехов на пути к просветлению.

Скитальческая жизнь подходит к концу после посещения храма Эйгандзи в провинции Этиго, где он появляется, чтобы присутствовать на лекциях наставника Сётэ-

цу. Именно здесь его настигает первый, хотя и не совершенный, опыт просветления. Далее он становится учеником наставника Этана из уединенной обители Сёдзуан (1708 г.), методы обучения которого отличались крайней жестокостью. Но Хакуин до конца жизни останется благодарен престарелому монаху за «безмерную доброту» его непреклонной строгости, которая помогла ученику достичь высших уровней просветления.

Однако пребывание Хакуина в Сёдзуане было недолгим, так как вскоре его позвали в храм Дайсёдзи в Нумадзу, чтобы ухаживать за немощным престарелым наставником Сокудо³⁷.

Он продолжает свою религиозную практику с величайшим упорством. Его экстатический опыт значительно обогащается, но плачевное физическое состояние не позволяет идти дальше. Он страдает чередой нервных расстройств, которые приводят его на грань отчаяния. В 1710 году он посещает отшельника Хакую, который обучает его способу психологического лечения от так называемой «дзэнской болезни», с помощью которого он восстанавливает подорванное здоровье. Путешествуя по стране, он значительно обогащает свой мистический опыт, который становится все более зрелым и постоянным.

Весть о смерти отца заставляет его вернуться в родную деревню. В 1716 году он надолго поселяется в Сёиндзи, неподалеку от своего места рождения, в храме, окруженном, как явствует из названия, сосновым бором. Именно здесь началось его религиозное служение. Храм был крайне запущен, но под его руководством был восстановлен и стал центром влиятельного буддийского движения эпохи Токугава. В храме Мьёсиндзи он получил ранг настоятеля, право на преемственность и имя Хакуин, которое прославилось по всей Японии. В то время как он занимался благоустройством провинциального храма и наставлял скромных крестьян в мирских и

духовных делах, со всей страны к нему толпами стекались ученики, стремившиеся найти путь к просветлению.

Некоторые из особенно рьяных новичков испуганным служением доводили себя до могилы. Умудренный собственным опытом, Хакуин учил свою паству бережному отношению к здоровью и лично лечил немощных. Его увещевания подкреплялись впечатляющим количеством могил тех учеников, которые остались глухи к советам наставника. Множество неопубликованных сутр, лоснящихся от рук Хакуина, свидетельствуют о его неутомимой тяге к знаниям.

Кроме этих свитков, сохранились образцы его живописных и поэтических трудов. Многие из его дзэнских картин являются истинным выражением просветленного видения. Огромные лучащиеся глаза, которые смотрят на нас с его автопортретов, говорят о глубочайшей степени проникновения в природу реальности, которую он постигал в периоды экстатических состояний.

Хакуин продолжал неустанно трудиться во благо учеников и простого народа до преклонных лет. Его ежегодные лекции привлекали толпы слушателей. На его восьмидесятилетие в Сёиндзи собрались семьсот учеников, чтобы принять участие в весенних упражнениях. Его личный авторитет укрепился за счет многочисленных писаний в стиле кана, простом и доступном для понимания людьми низких сословий. В свои трактаты он включал песни и стихи, с помощью которых смысл его учения становился ясным даже для неграмотных. Он толковал буддийскую религиозность и мораль применительно к нормам повседневной жизни и нравов, внушая почтение к заповедям и напоминая о долге каждого перед семьей и государством. В песне «Прополка сорняков» он учит крестьян «косить» страсти под корень, как сорную траву. В чисто конфуцианском духе он наставляет детей в «Песне сыновнего почтения»: «Будьте благодарны родителям; помните о том, что ребенок получает свое тело

от родителей». В «Песне старухи, перемалывающей зерно» он сравнивает ее с сознанием, тождественным Будде, и вкладывает в ее уста следующие слова: «Заслуживает благодарности благосклонность небес и земли, жара и холод, день и ночь, ибо это все, что необходимо». В конце песни пожилая женщина говорит: «Если старуха хорошенько поищет в своем сердце, то найдет там путь патриархов. Упорствуйте и будьте здоровы! Старая женщина покидает вас». С помощью своего ненавязчивого добросердечия, своей искренности и религиозного рвения Хакуин сумел завоевать сердца простых людей и поэтому по праву принадлежит к величайшим религиозным реформаторам в истории Японии.

Мистический опыт

Как и во всех других случаях мистического опыта, дзэнское просветление не поддается толкованию и вербальному выражению. Однако в то время, как христианские мистики не оставляют надежду объяснить необъяснимое и выразить невыразимое, сведения о личных переживаниях дзэнских мистиков остаются крайне скудными. Обычно коаны ограничиваются простой констатацией: «...и он достиг просветления». В лучшем случае результат такого опыта формулируется несколькими словами, такими, как «ясность духовного видения», «чувство освобождения» или «ощущение вселенской силы». Но по поводу всего, в чем состоит суть просветления, хранится молчание. Как правило, не упоминаются и шаги, которые следует предпринять на пути к Просветлению. Именно поэтому трудно переоценить значимость трудов Хакуина, в которых он подробно останавливается на своих внутренних переживаниях. В своих писаниях он часто ссылается на личный опыт, и, прекрасно зная психологическую подоплеку этого процесса, преуспевает в том, чтобы облечь в слова «не-

изречимое». В нашем исследовании мы рассмотрим его главный отчет из третьей книги «Оратэгама», состоящей из нескольких насыщенных эпистолярных трактатов.

Как уже упоминалось, Хакуин испытал первое просветление в момент духовного кризиса, по прочтении рассказа о трагической кончине китайского наставника Йен-доу. Когда грабители убивали наставника, его скорбный и полный отчаяния крик был слышен за много миль. Прочитав об этом обстоятельстве, молодой Хакуин пал духом: «Если наставнику такого уровня, как Йен-доу, был уготован столь жалкий жребий, то что проку в дзэн? Как в таком случае может любой другой человек надеяться на то, что ему удастся избежать адских мук? Не является ли Закон Будды ложным?» В течение нескольких дней он не вставал со своего ложа и отказывался принимать пищу — так велика была его скорбь. Утратив надежду на спасение, он был готов относиться к образам Будды и сутрам как к ненужному хламу.

Чтобы утолить печаль, Хакуин решил сосредоточить свои усилия на изучении светской литературы. Однако беспокойный характер не позволил ему прекратить поиски истины. Некоторое прозрение наступило три года спустя, во время дзэнской медитации в деревенском храме в провинции Васака. Затем он отправился на остров Сикоку, где стал совмещать чтение сутр с практикой коанов. День и ночь он медитировал на «пустоту» по методике наставника Чао-чоу. Эта техника представляет собой знаменитое первое упражнение из сборника коанов «У-мэнь-куан». Несмотря на беспрестанные усилия, он не смог достичь одинакового уровня сознания во сне и в бодрствующем состоянии. Причиной своей неудачи он посчитал отсутствие внутренней чистоты. Но вскоре он достиг-таки первого просветления, которое описывает следующим образом:

«Когда настала весна моего двадцать четвертого года, я пребывал в храме Эйгандзи, что в провинции Этиго,

где усердно практиковал дзэн. Я не спал ни днем ни ночью и забывал об отдыхе и пище. Неожиданно меня одолело Великое Сомнение. Я почувствовал, будто замерзаю на леднике протяженностью в тысячи миль. Мою душу заполнила исключительная чистота. Я не мог идти ни вперед, ни назад. Казалось, что я утратил память и помнил лишь одно слово — «пустота». Во время лекции я слышал объяснения наставника, но мне казалось, что я слышу разговор в удаленном зале для медитации. Порой мне казалось, что я парю в воздухе. Это состояние продолжалось несколько дней, пока однажды ночью, услышав звук храмового колокола, я не испытал преобразование.

Это было подобно падению глыбы льда или низвержению ледяной башни. После внезапного пробуждения я пришел в чувство и ощутил себя подобным наставнику Йен-доу, который не испытывал страдания во все три времени (в прошлом, настоящем и будущем). Все бывшие сомнения отступили и растаяли подобно льду. Во весь голос я воскликнул: «Восхитительно, великолепно!» Мы не должны избегать цикла жизни и смерти, и после просветления нам не нужно прилагать усилий. Семьсот коанов не стоят того, чтобы искать на них ответы. Моя гордость возвышалась подобно горе, а духовный подъем захлестывал как наводнение. Для себя я решил, что столь внезапного прорыва никто не испытывал в течение последних двух или трех веков — настолько сильным был мой восторг. В таком предразмышлении я отправился в Синано».

В этом описании отчетливо прослеживаются две фазы психического процесса. В практике коанов вначале достигается состояние крайнего психического напряжения, которое Хакуин обозначает как «Великое Сомнение». Сознание доводится до «точки кипения», когда ум более не в состоянии выдерживать подобную нагрузку. Напряжение трансформируется в экстатическое состоя-

ние, которое Хакуин выражает метафорически. Прорыв приносит освобождение, чистоту и радость.

Убежденный в том, что он достиг просветленного состояния, Хакуин спешит сообщить радостную весть Этану, престарелому отшельнику из Сёдзуан в округе Синано. Наставник принимает его, и ученик, рассчитывая на похвалу, рассказывает о своих впечатлениях и передает ему стихи, посвященные опыту просветления. Далее следует одна из оригинальных, грубых и полных «черного» юмора сцен, которыми славилась дзэнская традиция со времен великих наставников эпохи Тан. Мастер Этан берет в левую руку свиток со стихами и говорит: «Этому ты научился. Это — твое теоретическое знание. А теперь покажи мне свое интуитивное видение, свое просветление». Одновременно он протягивает навстречу ученику свою правую руку.

Хакуин упорно отрицает справедливость приговора наставника по поводу несовершенства его просветления. Далее следует острая словесная перепалка, в конце которой старый монах, выкручивая нос Хакуину, приговаривает: «Ты — жалкое отродье дьявола в темнице!»

В итоге Хакуин, пытаясь смирить гордыню, спрашивает о причинах, по которым наставник счел его просветление несовершенным, и престарелый учитель, в духе коана, рассказывает историю о смерти китайского наставника Нань-цюяня. Хакуин не слушает его и собирается уйти восвояси. Наставник останавливает строптивого и вновь осыпает бранью, приговаривая: «Ты — жалкое отродье дьявола в темнице!» На этой «оптимистической» ноте беседа заканчивается.

Хакуин не оставляет практику. По-видимому, непреклонная строгость высокопросветленного старика заставила его продолжить поиск. Как мог он бросить дело, пройдя лишь полпути? Следующие строки свидетельствуют о безжалостных испытаниях, которые были суждены Хакуину. Он пишет:

«Однажды вечером наставник прохладился на веранде. Я вновь принес ему свои стихи, посвященные просветлению, и он заявил: «Неразбериха и бессмыслица!» Я, дразня его, также выкрикнул: «Неразбериха и бессмыслица!» Он схватил меня, нанес мне двадцать или тридцать ударов кулаком и вышвырнул с веранды. Это произошло вечером 4 мая, сразу после сезона дождей. Я упал в грязь, почти потерял сознание, и все мои мысли улетучились. Я не мог шевельнуть ни ногой, ни рукой. А наставник стоял на веранде и громко хохотал. Как только я пришел в себя и поднялся, я поклонился ему. Все мое тело покрылось крупными каплями пота. Во весь голос наставник воскликнул: «Это — жалкое отродье дьявола в темнице!» Вслед за тем я еще усерднее, чем прежде, стал изучать коан о смерти Нань-цюня, отказавшись от сна и пищи».

В жизни Хакуина наступает последний этап изнурительной и жесткой практики ученичества. Он достиг некоторого уровня просветления, который, впрочем, не удовлетворил его наставника Этана. Раз за разом он слышит оскорбительное замечание по поводу «дьявольского отродья в темнице», которое смутно указывает на причину несовершенства его просветления. Подобно дьяволу в темнице разум без знания заключен в узилище собственного эго. Хакуин бьется как рыба об лед и, когда его попытки остаются безрезультатными, втайне решает покинуть обитель и испытать судьбу в другом месте. Перемена происходит в тот момент, когда он просит подавание в соседней деревне. В своей автобиографии, «Ицу-мадэ-гуса», Хакуин подробно описывает это событие:

«На следующее утро я взял чашу для подаваний и с нарастающим беспокойством отправился в деревню в округе Иияма, где стал просить милостыню. Однако я не мог расслабиться и все время думал о коане. Погруженный и сосредоточенный, я стоял на углу дома. Из дома раздался чей-то голос: «Проваливай отсюда, провали-

вай!» Но я не слышал окрика. Разъяренный хозяин дома схватил метлу и, размахнувшись, треснул меня по голове и затем стал меня избивать. Моя шапка порвалась, а сам я упал на землю. Потеряв сознание, я лежал неподвижно, как мертвец. На шум выбежали соседи. «Это лишь мелкое недоразумение», — заявил хозяин и, потеряв ко мне всякий интерес, захлопнул дверь.

Три или четыре прохожих заинтересовались происшедшим и спросили, что случилось. Я пришел в себя и открыл глаза. Все еще погруженный в трудный коан, я проник до его корней и постиг его суть, суть коана, которая до этого ускользала от меня, и мое сознание посетило просветление. Ликуя, я хлопнул в ладоши и громко рассмеялся. Прохожие с тревогой забормотали: «Безумный бонза! Безумный бонза!» Зеваки поспешили восво-яси, оставив меня в покое. Я встал, отряхнул одежду и водрузил на голову порванную шапку.

Продолжая смеяться, я медленно побрел в сторону обители. По дороге встретил старика, который пригласил меня в свой дом со словами: «Почтенный бонза был как мертвый». Я улыбнулся и промолчал. Он угостил меня рисом и чаем, и я отправился домой. К воротам обители пришел с улыбкой на устах и вне себя от счастья. Стоявший на веранде наставник уставился на меня и приказал: «Говори же! Чему ты радуешься?» Я приблизился к нему и изложил все со мной происшедшее. Он шлепнул меня по спине своим веером <...>».

Наставник Этан подтвердил просветление своего ученика и убедил его в необходимости продолжать дальнейшее совершенствование. В книге «Оратэгама» Хакуин также вкратце описывает этот эпизод и отмечает, что с тех пор наставник перестал называть его «отродьем дьявола в темнице». К этому моменту он уже достиг полного просветления.

Согласно «Оратэгама» было еще два или три момента, когда он испытал просветление, хотя этот опыт и

трудно объяснить словами. Его впечатления напоминали странствие в призрачном свете. Оправившись от серьезного заболевания легких и нервного расстройства, он возобновил свои мистические опыты. В заключительной части «Ясэн Канна» он пишет:

«Я не только выздоровел, но постиг такие глубины, в которые трудно поверить, в которые трудно проникнуть, которые трудно понять, к которым трудно подступить, к которым прежде я не мог прикоснуться ни рукой, ни ногой, в которые не мог вонзиться зубами, — и я постиг их в одно мгновение, проникая до их корней и самого дна. Таким образом, я испытал Великую Радость шесть или семь раз, не считая бесчисленных менее ярких озарений и радостей, и я не осознавал, что танцую <...>».

Более подробно этот опыт Хакуин описывает в третьей книге «Оратэгама». Однажды он с упоением читал стихотворение китайского наставника Си-кэна. Подобно лучу солнца, освещающему ночную дорогу, свет коснулся его души. В исступлении он радостно вскрикнул. Мгновение спустя он очутился под дождем неподалеку от Исэ. Дождь лил как из ведра, и вскоре вода достигла его колен. Он вдруг понял глубинное значение недавно прочитанных стихотворений Си-кэна. Он пришел в такой восторг, что не устоял и упал в воду. Удивленный прохожий помог ему подняться на ноги. Смех Хакуина был столь радостным и беззаботным, что другой прохожий принял его за сумасшедшего. В следующем эпизоде он медитировал зимней ночью в дзэнском зале деревенского храма. Звук падающего снаружи снега привел его в состояние просветления. В других случаях, путешествуя в окрестностях Мино, он испытал череду экстатических состояний, которые превосходили весь предыдущий опыт.

В этих эпизодах Хакуин предстает как человек, постоянно испытывающий то или иное экстатическое или иступленное состояние. Просветление настигает его во

время прогулки, неподвижного бдения или медитации. Восторг то и дело внезапно охватывает его душу. В его писаниях постоянно появляется слово «обоэдзу», которое можно перевести как «неожиданно» или «бессознательно». В просветленном состоянии он пребывает как бы вне себя. Неизмеримое ликование переполняет его сердце и проявляется в непроизвольных криках и спонтанном танце. Интенсивность этих переживаний была разной, но всякий раз Хакуин не уставал изумляться великой силе, вовлекавшей его в мистический опыт. Один из происшедших с ним эпизодов Хакуин считает весьма необычным. В то время как в других случаях превалировал эмоциональный аспект, этот опыт помог достигнуть высшего уровня понимания. Возможно, описание этого случая является редчайшим и в то же время наиболее содержательным:

«В возрасте тридцати двух лет я проживал в полуразрушенном храме. Однажды ночью я увидел сон, в котором мать передавала мне фиолетовую ризу. Приподняв это одеяние, я ощутил в рукавах ризы большую тяжесть и обнаружил в каждом из них по древнему зеркалу, диаметром от пяти до шести дюймов. Отражение правого зеркала глубоко проникло в мое сердце. Мое сознание, горы и реки, и даже вся земля стали кристально чистыми и бездонными. По поверхности левого зеркала свет распространялся равномерно, и оно напоминало новую кастрюлю с ручкой, не закопченную огнем очага. Неожиданно левое зеркало отразило луч, который в миллион раз превышал яркость света, отраженного правым зеркалом. Все вещи предстали предо мной столь же отчетливо, как зеркальное отражение моего лица. Впервые я понял значение слов о том, что «просветленный созерцает природу Будды собственным оком».

Описанное выше мистическое переживание начинается описанием сна, который затем переходит в бодрствующее состояние, отличающееся исключительной степе-

нюю отчетливости зрительного восприятия. Мать, фиолетовая риза монаха, два зеркала — все эти элементы мистического видения имеют огромное значение для духовного опыта Хакуина. В безграничном световом потоке он зрит природу всех вещей, то есть достигает такого уровня видения, которое согласно предпосылкам буддийской веры он понимает как созерцание собственного отражения, тождественного природе Будды.

Не указывая конкретных дат, Хакуин рассказывает и о других случаях интуитивного постижения. Однажды, читая сборник коанов «Би-янь-лу», он интуитивно нашел разгадку одного из коанов, смысл которого прежде представлялся ему совсем иным. Когда ему исполнился сорок один год, он достиг одного из самых главных просветлений в своей жизни. Осенним вечером он читал «Сутру лотоса». Внезапно его занятие было прервано жужжанием насекомого, и он обрел новое понимание:

«Мгновенно я узрел сокровенную тайну [сутры] и преодолел барьеры всех былых сомнений. Я постиг ошибочность моих предыдущих озарений. Неожиданно для себя самого я вскрикнул и заплакал. Следует помнить о том, что практика дзэн отнюдь не легка».

Лишь по достижении этого «зрелого» просветления Хакуин уверовал в то, что он вполне понял слова старого монаха из храма Сёдзуан.

Из отчетов Хакуина можно сделать вывод о том, что дзэнское просветление предполагает разные уровни и степени. Современные дзэнские наставники проводят различие между ранним и незрелым просветлением, которое со временем может быть утрачено, и окончательным уровнем, на котором достигается полное просветление. Впрочем, они не спешат поделиться своим опытом, даже в тех случаях, когда их мнения расходятся. Согласно отчетам Хакуина незрелые стадии просветления характеризуются преобладанием эмоциональных элементов, а именно степенью сосредоточенности и эк-

статическими состояниями, в то время как зрелый мистический опыт предполагает наличие глубокого интуитивного постижения. Поднимаясь на высшие уровни, он постигал несовершенство и ошибочность своего предыдущего опыта. Точное определение и характеристики разных этапов дзэнского просветления могут в значительной мере облегчить понимание натуралистического мистицизма.

Великое Сомнение и Великое Просветление

Теоретические выкладки учения Хакуина относительно Пути Просветления основаны на его личном опыте, равно как и на дзэнском натурализме. Эти два элемента тесно взаимосвязаны. Хакуин толкует свой опыт в контексте буддийского мировоззрения, которое он реализует в практике и личных мистических впечатлениях. Для него буддизм представляет монистическую точку зрения. В конечном счете таковыми являются не только доктрины буддийских школ, но и учения даосов и конфуцианцев. Главной идеей «Сутры лотоса», превыше всего почитаемой представителями школ Тэндай и Нитирэн, является не столько противопоставление Большой Колесницы двум другим, сколько откровение сознания Будды, которое в других религиях обозначается как Абсолют. Точно так же Чистая земля Амиды по большому счету тождественна истинной природе человека и космическому телу Будды. Хакуин проявлял безграничную терпимость по отношению к доктринальным расхождениям, сводя их к монистической дзэнской позиции. Однако его интерес к метафизике был вторичен; все сводилось к реализации вселенского единства в личном опыте.

В повседневной жизни многие дороги ведут к одной и той же цели. Врага можно убить мечом, но его можно заколоть и копьем. Наряду с практикой медитативных

упражнений и техникой сосредоточения буддизм признает значимость декламации сутр, взывания к имени Будды и магической атрибутики (мантры и дхарани). С помощью всех этих упражнений достигается способность к мистическому видению при условии, что они выполняются с чистым сердцем и высоким уровнем сосредоточения. Тот, кто практикует коаны вполсилы, не достигнет цели и за десять, и за двадцать лет практики, даже если имеет дело с такой эффективной методикой, как созерцание «пустоты» Чао-чоу. С другой стороны, нужной степени сосредоточения можно достичь за короткое время, взывая к имени Будды.

Чистосердечная практика подразумевает отказ от страстей, идей и желаний, даже если это желание просветления или стремление достичь Чистой земли, ибо они есть не что иное, как видение собственной природы. При этом следует остерегаться опасных заблуждений и досадных ошибок. Тот, кто практикует с тайным желанием призвать имя Будды, чтобы испытать в ином мире райское наслаждение, если не само просветление, никогда не достигнет цели. Все вышеперечисленные техники служат одной цели — достижению просветленного видения Единой Реальности.

Хакуин выражал недовольство растущей популярностью сект амидаизма. Он признавал святых, достигших просветления посредством нёмбуцу, но всегда подчеркивал несравнимую ни с чем эффективность дзэнской медитации и практики коанов. Если бы «легкий путь» поклонников Амиды был правильным, то титанические усилия, которые прилагал для достижения цели патриарх Бодхидхарма, не имели бы смысла. Хакуин указывает на то, что многие китайские наставники, практикуя дзэн, рисковали собственной жизнью и этой ценой достигали глубокого интуитивного постижения. Герои дзэн никогда не шли на компромисс с приверженцами амидаизма и нёмбуцу.

Согласно Хакуину вершиной дзэн является практика коанов, порождающая созвездие психических состояний, ведущих к просветлению. Превыше всего он ценил коан «пустоты» Чао-чоу. Он сам практиковал его столь усердно, что по прошествии сорока пяти лет продолжал его рекомендовать ученикам, стремившимся к Великому Просветлению. Загадка этого коана проста и конкретна. Когда китайского наставника Чао-чоу спросили о том, свойственна ли природа Будды собаке, он ответил: «У» («ничто», «пустота»). Подобный ответ, как и «тыканье пальцем в небо», не имеет логического обоснования, но означает присутствие Абсолюта в конкретном объекте. Манера подобного вербального выражения не имеет ничего общего ни с утверждением, ни с отрицанием.

Лишь в пожилом возрасте Хакуин решил для себя вопрос, ответ на который, как он верил, помог бы глубоко проникнуть в сознание, что привело бы к пробуждению от сомнений и, соответственно, ускорило бы процесс постижения. В своем коане «одной ладони» он пишет: «Ели кто-то хлопает в ладоши, то этот звук может услышать каждый. Но прислушайтесь к звуку одной ладони!» Тот, кто, поднимая ладонь, слышит звук, не доступный ушам других людей, может возвыситься над сознательным знанием. Он может выйти за границы мира противоречий; он может пересечь океан кармы перерождений и совершить прорыв сквозь тьму невежества. В просветлении он обретет безграничную свободу: «В этот момент глубины ума, воли, сознания и чувства совершают прорыв, и кармический океан перемен превращается в погружение и возвышение».

Между силой сомнения, пробужденного коаном, и качеством последующего просветления существует прямо пропорциональная зависимость: «Если твое сомнение десятикратно, то таковым будет и просветление». Просветление осуществляется за счет силового прорыва сквозь

сомнение. В этом Хакуин был полностью уверен: «Как только возникло Великое Сомнение, сто практикующих из ста достигнут прорыва; из тысячи практикующих прорыва достигнет тысяча». Он описывает состояние сомнения, исходя из собственного опыта:

«Если человек столкнулся лицом к лицу с Великим Сомнением, то в четырех направлениях небес [в четырех странах света] он увидит лишь необъятные пустоши, где нет рождения и смерти. Он почувствует себя на леднике протяженностью в десять тысяч миль или сидящим на изумрудной вазе. Помимо этого есть лишь лютый холод и белоснежная чистота. Утратив чувства, человек забывает встать, когда он сидит, и сесть, когда он стоит. В его сердце не остается места для страсти или идеи, но лишь для слова «пустота», и ему кажется, что он попирает ногами бескрайний небосвод. Он не ведает ни страха, ни знания. Если человек пойдет по этому пути, не отступая назад, он внезапно испытает опыт, подобный прорыву сквозь ледяной покров или падению хрустальной башни. Эта радость столь велика, что подобного счастья никто не видел и о котором никто не слышал вот уже сорок лет».

Колеблющихся учеников Хакуин побуждал к сильному психическому напряжению. Состояние сосредоточенности на Великом Сомнении доступно каждому. Для этого не нужно никаких внешних влияний. Следует лишь выполнить упражнение с полной самоотдачей:

«Для пробуждения состояния Великого Сомнения не нужно искать спокойного места, равно как и избегать шумных мест. Думайте так: этот океан моего дыхания, что ниже пупка, есть «ничто» Чао-чоу. Что означает «ничто»? Если человек избавляется от всех страстей, идей и мыслей и лишь практикует, непременно возникнет Великое Сомнение. Услышав о чистом и безоблачном состоянии Великого Сомнения, человек может испытать чувство беспокойства и безотчетного страха. И все же ничто не

доставляет такого удовольствия, как прорыв сквозь многоэтажные ворота бесконечных перерождений в цикле рождений и смертей и внутренняя реализация врожденного просветления, совершенных во всех четырех направлениях небес. Несомненно, постигающий должен быть готов принять боль».

Переход от Великого Сомнения к Великому Просветлению неопишуем. Хакуин также называет этот момент «Великим Умиранием». Он описывает процесс аллегорически:

«Если вы желаете постижения вашего истинного «Я» (не-я), вы должны освободиться от подвешенного состояния над бездной. Если вы сумеете выжить, то придете к своему истинному «Я» четырех добродетелей. Что же означает состояние подвешенного над бездной? Кто-то заблудился и оказался в таком месте, где не ступала нога человека. Под его ногами скользкий мох на скале и нет ни одного места, где бы нога нашла себе надежную опору. Под ним зияет бездонная пропасть. Он не может сделать ни шага вперед, ни шага назад. Впереди его ждет лишь смерть. Стебель ползучего растения, который он сжимает в левой руке, и лоза, за которую он ухватился правой, не оставляют ему надежды на спасение. Его жизнь буквально висит на волоске. Если он ослабит хватку, его высохшие кости станут ничем.

Так происходит с учеником дзэн. Пытаясь разрешить загадку одного-единственного коана, он доходит до предела, когда его разум замирает, а воля исчерпывается до дна. Это состояние подобно разверзшейся пустоте над глубокой пропастью, когда рука или нога не могут найти себе точку опоры. Все его мысли улечиваются, и в душе возгорается жаркое беспокойство. Но неожиданно тело и душа прорываются сквозь коан. Это мгновение, когда его руки ослабляют свою хватку. Этот момент подобен тому, когда человек пьет воду и ощущает ее тепло или прохладу. Радость бьет ключом. Это называется воз-

рождением [на Чистой земле]. Это означает всматривание в собственную природу. Результат зависит от его усилий и непоколебимости. Оставивший сомнения посредством такой сосредоточенности постепенно проникнет в глубины собственной природы».

Хакуин неоднократно сравнивает просветленное видение с мгновенным чувственным восприятием, свободным от ложных представлений. Просветленный в такой же мере уверен в своем опыте, как человек, пьющий воду и ощущающий ее температуру. Однако следует отметить, что непогрешимость и адекватность чувственного восприятия ограничены временем восприятия, а само восприятие ограничено внезапностью впечатления. Дальнейший анализ, равно как и рациональное объяснение опыта являются ошибочными и некорректными. То же самое можно сказать и о мистическом опыте. Все мистики уверены в том, что в момент постижения они соприкасаются с истиной, но их толкование и описание интуитивного видения обусловлено рамками философских представлений, которые нередко основаны на ложных предпосылках. Следовательно, мистический опыт не может служить демонстрацией объективной истины.

И наоборот, ошибочные умозрительные суждения не обесценивают предыдущий опыт. Подобно тому как чувства не ошибаются, но лишь дают нам повод судить о чувственном восприятии, так и мистический опыт сам по себе является истинным. Однако такое толкование нуждается в объективном обосновании. Достоверность опыта достаточна для того, чтобы вызвать радость, сопровождающую просветление. Экстатическое состояние радости выражается в спонтанных криках и произвольных движениях тела. Великое Сомнение, Великое Просветление и Великая Радость — это трио мистических состояний составляет ядро доктрины Хакуина, доктрины о просветлении — доктрины, основанной на его личном опыте.

Дзэнская болезнь

В богатой событиями жизни Хакуина существенную роль сыграло заболевание, которое определили как туберкулез легких и нервное расстройство, возникшее вскоре после достижения им первого просветления. Крайним напряжением физических и психических сил он пытался добиться дальнейшей самореализации. Подобно другим мистикам, он мог пожертвовать своим телом ради духовного возвышения и, так же как другие, убедился в тесной взаимозависимости между физическим и духовным. Болезнь разрушала его как личность, так как наряду с физическим здоровьем разрушительному воздействию подвергалась и психика.

Вначале он мало значения придавал нервному расстройству и продолжал выполнять свои аскетические упражнения до тех пор, пока не довел себя до полного изнеможения. Лишь на грани жизни и смерти он решил обратиться за советом и помощью к врачам и наставникам. Один из них на время облегчил его страдания, а затем в округе Ямасира, неподалеку от Сиракавы, он встретил одинокого горного отшельника Хакую, который научил его методам психической реабилитации. В своей поздней работе «Ясэн Канна» Хакуин красочно описывает свой визит к старому монаху и последующее за ним восстановление здоровья. Историю своей болезни он описывает следующим образом:

«...В своей повседневной жизни я оказался перед выбором — либо двигаться вперед, либо дать себе передышку. Я никак не мог решиться, чему отдать предпочтение. Наконец, решил: я полностью отдамся духовной практике. В очередной раз я поставлю свою жизнь на карту. Итак, я стиснул зубы, широко раскрыл глаза и забыл про сон и пищу... К исходу следующего месяца мое сердце обуял жар, легкие пересохли, конечности окоченели, как будто я погрузил их в лед или снег; в ушах шумело, как будто я

шел по долине меж двух бушующих потоков. Мои легкие и печень отказывались работать. Меня многое тревожило, сознание было подавлено и опустошено. Во сне и наяву меня посещали тысячи видений. По моему телу струился обильный пот, а глаза слезились. Наконец, я решил найти искусных целителей и обратился к врачам <...>».

Тысячи видений, которые посещали Хакуина ночью и днем, указывают на пограничное состояние сознания и галлюцинации, которые широко известны в дзэнской практике и об опасности которых дзэнские наставники постоянно напоминают ученикам, называя их «наследием дьявола» (макьё). В описании симптомов этой болезни древние китайские физиологические понятия сочетаются с учением о космических элементах, согласно которому у здорового человека голова должна быть холодной, а нижняя часть тела — горячей. Однако в ходе этого заболевания телесный жар поднимается вверх к голове, а нижняя часть тела, в частности конечности, становится ледяной. Следовательно, для выздоровления было необходимо обогреть нижнюю часть тела за счет глубокого дыхания с тем, чтобы преодолеть естественную предрасположенность огня подниматься вверх, а воды опускаться вниз.

Отшельник Хакую почерпнул свои медицинские познания из сокровищницы мудрости древних даосов. Он был сильно увлечен даосизмом, что подтверждали многочисленные свитки трудов Лао-цзы на столе в его убогой и пустой хижине. Методика лечения предполагала в основном психологические способы воздействия на организм больного. Хакуин описывает некоторые из этих способов, которые одновременно с терапевтическим воздействием способствовали умственной концентрации. Буддизм изначально придавал большое значение методам самовнушения. Наставник Ю-цзинь учил Догэна мысленно посылать свое сердце в левую руку во время упражнений. Иногда ученик мысленно представлял боб на уровне пупка.

Хакуин горячо рекомендует метод самонаблюдения (интроспекции) (найкан), который он взял на вооружение и которому обязан своим выздоровлением. Глубоко дыша, человек наполняет область пупка и нижнюю часть тела дыханием жизни и направляет поток пробужденной энергии (ки) к пяткам. Одновременно он сосредоточивается на повторении следующих слов, в смысл которых пытается проникнуть:

Этот океан дыхания, что ниже моего пупка,
Эта моя поясница и конечности, вплоть до пяток,
Воистину являются моим лицом —
Лицом, которое не нуждается в наличии ноздрей
[для дыхания].

Этот океан дыхания, что ниже пупка,
Эта моя поясница и конечности, вплоть до пяток,
Воистину являются моим прибежищем —
Прибежищем, которое всегда со мной.

Этот океан дыхания, что ниже пупка,
Эта моя поясница и конечности, вплоть до пяток,
Воистину являются лишь моей Чистой землей —
Землей, которая не нуждается в украшениях.

Этот океан дыхания, что ниже пупка,
Эта моя поясница и конечности, вплоть до пяток,
Воистину являются Амидой моего тела —
Амидой, который не нуждается в проповедях.

«Океан дыхания» расположен в трех сантиметрах ниже пупка, то есть там, где расположен центр тяжести человека. В процессе медитации в этой точке сосредоточиваются жизненные силы, которые затем направляются на лечение недуга. Согласно дзэнскому учению «истинное лицо», «истинное прибежище», «Чистая земля» и «Амида» тождественны природе Будды, которую не следует искать вовне, но необходимо обрести в глубинах собственного высшего «Я».

Наиболее известным способом самовнушения является так называемый «масляный метод», который Хакуин постоянно рекомендовал, суть которого он не раз объяс-

нял. Процесс начинается с создания мысленного образа чистого, нежного и прекрасно пахнущего куска масла, размером с утиное яйцо, который, мысленно помещенный в голову, вызывает приятное чувство. В голове должно возникнуть ощущение прохладной влажности, которая стекает к плечам, рукам, к соскам, а затем к внутренним органам — легким, печени, желудку и, наконец, достигает аппендикса. Боль, сосредоточенная в поясице и внутренностях, должна стекать вниз подобно воде, пока во всем теле не возникнет ощущение мощного потока жизненной энергии, согревающего ноги вплоть до кончиков пальцев и пяток...

В процессе этого упражнения человек должен полностью отождествлять себя с жизненной энергией, поток которой, таким образом, полностью восстанавливается.

В конце трактата «Ясэн Канна» Хакуин уверяет нас в том, что упорная практика по методике отшельника Хакую полностью восстановила его физические силы. Болезнь отступила, и вплоть до преклонного возраста (восемьдесят два года) он отличался отменным здоровьем.

Личность и японский характер

Хакуин является последней видной фигурой в дзэн, которую мы рассматриваем в нашем исследовании, и стоит в длинном ряду религиозных деятелей, которые внесли существенный вклад в наше понимание восточной духовной культуры. Представители трех великих азиатских народов имели разные подходы к мистическому постижению. В Индии мистицизм Хинаяны и Махаяны имел тенденцию к уходу от проблем мирской жизни. Ранний буддизм во многом использовал систему йоговского сосредоточения, а сутры Махаяны, в свойственной для них метафизической манере и интуитивном монизме, часто перекликались с учением Ве-

данты. Но при этом доктринальные расхождения примирались базовой концепцией всех мистиков, согласно которой Абсолютное Бытие превосходит все мыслимые категории и доступно лишь внезапному интуитивному постижению.

Дзэн зародился в Китае, где конкретное постижение реальности подкреплялось безжалостной фронтальной атакой, которая осуществлялась незамедлительно. То, что дзэнские наставники периодов Тан и Сун осуществляли с неподражаемой виртуозностью, сопоставимо — возможно, с некоторыми натяжками — с действиями летчиков-камикадзе в период Второй мировой войны. Иными словами, происходило физическое и духовное столкновение с Абсолютом. Этот мистицизм, впитавший в себя черты натуралистической философии даосизма, стал оперировать космическими категориями. «Природа» становится главным понятием китайского чань-буддизма, а основной методикой — практика коанов и дзадзэн. Многие наставники, обессмертившие свои имена в дзэнской литературе, способствовали сохранению китайского духа и распространили это влияние на последующие поколения.

Японские мастера не привнесли в учение ничего принципиально нового. И все же не вызывает сомнения тот факт, что японский дзэн принял новые формы, что подтверждается его исключительной живучестью. На протяжении всей японской истории мы постоянно сталкиваемся с теми или иными проявлениями специфичности дзэн как национальной религии. К концу нашего исследования эти следы проявились наиболее отчетливо, так как ни один японский наставник не повлиял на формирование духовности своего народа, как Хакуин. Именно поэтому его так ценят все приверженцы дзэн.

На симпозиуме, о котором недавно писали японские газеты, три знаменитых представителя буддизма выражали свое отношение к растущей популярности религии

среди представителей всех слоев японского общества. Первый докладчик сделал попытку защитить соотечественников от расхожих обвинений в иррациональности, впечатление о которой создается во время краткого пребывания в стране, особенно у представителей христианских цивилизаций. По его утверждению, японская религиозность приняла новые формы: «В центре комнаты стоит единственный стол. В токономе (в нише) установлена ваза с единственным цветком, а над ней висит рисунок, выполненный тушью. В комнате царит абсолютная чистота. Взгляду стороннего наблюдателя не на чем остановиться, ибо в комнате нет ни одного буддийского предмета. И все же здесь, в чистоте и простоте убранства, которые способствуют умственному сосредоточению, ощущается буддийский дух <...>». Он продолжил свой рассказ о чайной церемонии и искусстве аранжировки цветов (икебана) как об отражении дзэнского религиозного сознания. Второй не согласился с первым оратором и заявил, что ограничение буддизма рамками натурализма искажает истинную веру. Как бы там ни было, стремление к аскетическо-художественному образу жизни является несомненной особенностью японского характера, нашедшего в дзэн свое высшее выражение.

Несмотря на то что Хакуин не может считаться величайшим дзэнским художником, он уникален тем, что сумел сочетать высшую степень просветления с врожденным художественным даром. Его искусство стало порождением мистического опыта и было направлено к мистическому постижению. Даже в прозаических произведениях его язык отличается живостью стиля, богатством воображения и оригинальностью. Его известная песня о просветлении раскрывает сущность монистического мироощущения мистика. Подобно любому другому пантеистическому стихотворению, она монотонна, но при этом насыщена страстным религиозным порывом:

С времен начала все живые существа есть будды.
 Как в случае с водой и льдом:
 Лед без воды не существует,
 А вне живых существ где будд сыскать?..

Врата единства следствий и причин для них открыты.
 Ни двойственность, ни тройственность не могут
 путь им преградить.

В безличном личностного пребывая
 И уходя иль возвращаясь, они вовеки остаются недвижимы.
 И, мыслью ухватившись за ее пустотность,
 В своем поступке каждом внемлют гласу Правды.
 Нет края и конца самадхи небесам!
 Как Четверичной Мудрости луны прозрачен свет!
 Но разве в этот миг они не обретают все?
 Как только Истина извечного покоя

становится доступной им,
 Землею Лотоса Небесной Чистоты становится земля,
 А это тело — Телом Будды.

Этот праздничный гимн был написан Хакуином в эк-
 статическом состоянии. В повседневной жизни он пел хай-
 ку, выражая одним мазком кисти вселенскую природу
 обыденных вещей. Еще более впечатляют его рисунки, в
 которых он выражает небесные понятия земным живопис-
 ным языком и возвеличивает земное до запредельного. Он
 рисовал изображение Кваннон (*кит.* — Гауньинь), буд-
 дийскую богиню мудрости и сострадания, придавая ей
 сходство с земной женщиной. Его пейзажи приближают-
 ся по стилю к хайга, где дух чая обручается с хайку.

Крайне редко Хакуин нисходит до обыденных сюжетов.
 Даже в тех случаях, когда его картины непосредственно не
 связаны с религиозной темой, в них угадывается глубокое
 дзэнское содержание. Его добродушный и созерцательный
 юмор лучится дружелюбием и сердечной теплотой. Зрелый
 гуманизм и глубокая религиозность в сочетании с утончен-
 ной художественной восприимчивостью к явлениям при-
 роды придают его дзэн особый, японский характер.

Аскетические и нравственные аспекты философии
 японцев, которыми характеризуется и дзэнское учение,
 в определенной степени контрастируют с их эстетичес-

кими склонностями. Религиозная окраска образа жизни вне нравственности может потерять всякий смысл. В своем религиозном служении, аскетизме и безмерном терпении Хакуин ни в чем не уступал христианским мистикам и во всем следовал призывам своей высшей природы. Для него было ясным как день, что без *astine et sustine*, то есть «без воздержания и поддержания», нельзя сорвать ни одного духовного плода.

За годы скитаний «святое безумие» привело его на грань физического и психического истощения. После восстановления подорванного здоровья он остался таким, каким и был, чего не скажешь о случаях неадекватного поведения псевдомистиков. Болезнь не отразилась ни на его личных качествах, ни на том высоконравственном образе жизни, который он вел. Однажды он уговорил больного бонзу перенести свое скорбное ложе в зал для медитаций, чтобы повторить опыт просветления древнего наставника, который обрел просветление в болезни и поклонении Будде. По мнению Хакуина, любую немощь можно было преодолеть силой разума.

Свое религиозное служение он сочетал с учительством. Следует признать, что монистическая доктрина дзэн не проводила различий между добром и злом. Однако, подобно всем добросовестным просветителям, Хакуин убеждал крестьян вести праведную жизнь. Он был одним из тех наставников, деятельность которых достигла в Японии такой популярности, о которой в Китае не могло быть и речи. Само собой, и в Японии были просветленные, которые в своем безразличии к мирянам наставляли лишь круг избранных учеников. Тем не менее именно японские адепты дзэн стали носителями народной религиозности. В наши дни обе тенденции сохраняются, хотя и не совсем понятно, которая из них превалирует. Несмотря на то что в мистике дзэн проявляет аристократические тенденции, без оглядки на психологию простых граждан не может быть и речи ни о каком серьезном влиянии.

Глава 15

СУЩНОСТЬ ДЗЭН

История и форма

Существует ли лишенная качеств и словесного выражения форма, посредством которой «отсутствие ворот становится вратами»? Д.Т. Судзуки представил дзэн западному миру как чистой воды мистицизм, как парадокс вне любых категорий, как явление вне истории и метафизики, не предполагающее принадлежности к религиозному сообществу. В отличие от этого историка мы попытались обрисовать фактические черты дзэнского мистицизма в его историческом развитии, отметить характер и деятельность его приверженцев, сделать экскурс в его историю и проследить его эволюцию. Может показаться, что сущность дзэн подобна плывущему по небу белому облаку, не имеющему истории, чуждому метафизике, равно как не имеющему отношения к любой из существующих религий. Но в реальности дзэн развивался по общечеловеческим законам, и его история, несомненно, облачена в некие формы.

Как правило, историческое исследование истоков того или иного явления представляет собой едва ли не единственное средство постижения его сути. Поэтому японские исследователи начинают представление дзэнской истории с древнебуддийской Дхьяны, которую они называют «Хинаяной дзэн». Однако истинные корни учения следовало бы искать в великих сутрах Махаяны.

Существуют и объективные трудности изучения китайских и индийских истоков дзэн, обусловленные скудостью исторического материала.

Несмотря на путаницу в деталях, основная линия исторического развития дзэн-буддизма прослеживается без труда. Знаменитые буддисты, имена которых составляют внушительный список патриархов, оставили свой отпечаток на характере учения. Более того, практически все религиозные течения Восточной Азии, особенно даосизм, так или иначе перекликались с дзэн и, безусловно, также повлияли на его становление и развитие. Взаимосвязь даосизма и дзэн очевидна и проявляется в схожести подходов и концептуального осмысления мироздания.

Историческое исследование постоянно заходит в тупик, но при этом выясняются детали, которые позволяют демифологизировать саму историю. Иными словами, мифы и легенды уступают место историческим фактам. Мистицизм дзэн не так уж нов, как может показаться на первый взгляд. При этом подавление личностного аспекта в пантеистическом дзэн пробудило к жизни и новые творческие силы, взаимодействующие в едином потоке неизменного космического цикла природы.

Настало время переосмыслить метафизические аспекты дзэн в историческом контексте. Вновь и вновь Судзуки отрицает наличие в учении метафизической основы. Так, он пишет в своем «Введении в буддизм» следующее:

«Можно назвать христианство монотеистическим, а Веданту — пантеистической. Однако такой подход неприменим к дзэн. Дзэн не является ни монотеистическим, ни пантеистическим. По отношению к этому течению подобные определения неуместны. Следовательно, в дзэн отсутствует возможность умозрительного осмысления конкретного объекта. Дзэн — это проплывающее в небе облако. Ничто не способно его удержать или ос-

тановить <...>. Дзэн делает ум свободным и непредвзятым; даже идея о единстве и всеобщности является препятствием и своего рода ловушкой для свободы духа».

Представляя эмпирическую сторону мистицизма, дзэн не является носителем философской или религиозной доктрины. Однако в предисловии к первой немецкой публикации о дзэн-буддизме Рудольф Отто указывает на его метафизические корни: «Ни одно мистическое учение не витает в облаках. Напротив, все мистики имеют прочный идеологический фундамент, который сами же и отрицают, но который определяет конкретную форму проявления того или иного мистического содержания». Мистицизм дзэн коренится в пантеистической и космо-теистической метафизике сутр Махаяны, тезисы которой были взяты за основу китайскими и японскими наставниками.

В собственных трудах Судзуки содержится немало материалов, опровергающих его утверждение об отсутствии у дзэн метафизической основы, ибо этот историк постоянно подчеркивает тесную связь дзэн с сутрами «Праджняпарамиты» и философией шуньятэ. Фактически «сатори» обозначает не что иное, как «праджняпарамиту», то есть высшую безличную мудрость. Судзуки цитирует китайский текст, авторство которого приписывается Бодхидхарме, где сказано: «Если ты желаешь найти Будду, то должен заглянуть в глубину своей собственной Природы, ибо эта Природа и есть Будда <...>. Эта природа есть Сознание, Сознание есть Будда, Будда есть Путь, а Путь есть дзэн». Далее читаем, как дзэнский наставник со смертного одра обращается к своим ученикам: «Дхармакая извечно остается безоблачной, хотя и указывает на время прихода и ухода; все древние мудрецы были порождением одного источника, и все души мира возвращаются к Единственному». Опыт дзэн, который на философском языке обозначается как «обретенное просветление», допускает наличие «врожденного

просветления», которое есть не что иное, как природа Будды, присущая всем живым существам, или космическое тело Будды, вспышкой озаряющее сознание.

Другим признаком оформления дзэн в историческом контексте стала его несомненная принадлежность к буддийскому учению. Дзэн был порожден буддизмом и остался в рамках этой религии. Великие дзэнские наставники были высокодуховными людьми, обязанными своими лучшими качествами именно буддизму. Духовный аспект буддийской доктрины, восходящей к Абсолюту, затронул мистические струны в их сердцах и породил стремление к постижению Высшей Истины (парамартха) (*санскр.* — абсолютное существование) посредством интуитивного прозрения и к достижению просветления в единении с Буддой.

Последователи дзэн считают его наиболее чистой и аутентичной дхармой, то есть высшей формой буддизма. Однако, причисляя себя к семейству буддийских школ, дзэнские адепты считают свою школу единственно возможным средством спасения. При этом они не отрицают культ, писание и традицию. Отто очень точно подметил, что дзэн можно понять лишь только после того, как мы изучим и поймем все священные писания, «которые «должны сгореть», чтобы стать знанием». В историческом контексте дзэн следует рассматривать как одну из многочисленных ветвей буддийского древа.

Многочисленные проявления дзэн в искусстве и культуре ни в коей мере нельзя считать «побочным продуктом», ибо они являются порождением самой сущности учения. В предметах дзэнского искусства четко прослеживаются натуралистические тенденции, а само восприятие жизни формируется за счет постижения космического единства. Человек обретает гармонию с вселенной, гармонию, которая выражается намеками и символами. Эта гармония наиболее полно проявляется в тишине, преисполненной смысла. Культурные достижения дзэн

не ограничились узкой областью применения, но проникли во все сферы жизни. И все же краеугольным камнем дзэн является опыт просветления, так называемое сатори, от правильного отношения к которому зависит понимание учения в целом.

Психологическое исследование дзэн предполагает скрупулезное и всестороннее изучение фактического материала. В этом историческом обзоре я уже упоминал и рассматривал случаи достижения просветления. При анализе психологической составляющей дзэн особое значение приобретает мистицизм Хакуина. Ниже приводится еще один пример достижения сатори, в котором упоминаются различные аспекты этого состояния. Этот текст принадлежит Имаките Кёсэню, одному из самых известных наставников эпохи Мэйдзи:

«Однажды ночью во время дзадзэн неожиданно прорвалась связь между тем, что было, и тем, что будет. Я проник в блаженное царство исключительного величия. Я почувствовал, что ступил на землю Великой Смерти, перестал осознавать существование всех вещей и собственного «Я». Я лишь ощущал, что душа в моем теле расширилась до пределов десяти тысяч миров, и узрел бесконечное величие света. То, что я видел и слышал, отличалось от обыденной жизни. В стремлении постичь высшую истину и чудесный смысл вселенной мое «Я» очистилось, и вещи предстали в новом свете. В своем ликовании я не замечал, что мои руки жестикулируют, а ноги двигаются в танце».

Возможно, это описание стало подражанием Хакуину. Экстатическое состояние выхода «за пределы собственного эго» воспринимается как «высшее наслаждение». Течение сознательного восприятия прерывается, а активность органов чувств сводится к нулю. Китайский наставник Гао-фэнь (1238—1285), который в процессе мучительных упражнений сумел разгадать коан «пустоты» (*кит.* — у; *яп.* — му) Чао-чоу, также узрел величие и чистоту:

«Я почувствовал, как безграничное пространство рассыпалось на куски и великая земля превратилась в ничто. Я забыл о себе, я забыл о мире; это было подобно тому, как одно зеркало отражает другое. С отчетливой ясностью в моем сознании предстали ответы на несколько коанов. Более я не заблуждался относительно чудотворной силы Праджни [Трансцендентальной Мудрости]».

Дэ-и с горы Мэнь также испытал психическое состояние, когда его сознание стало зеркально чистым. Подобно тому как луна обретает свою форму, пока ее лучи падают на неподвижные воды потока, плавно растекаясь по его поверхности, так и умиротворенное сознание остается безмятежным и чистым.

Тянь-шан, ученик Дэ-и, перед тем, как достичь просветления, прошел тернистый и мучительный путь. Тем радостней стало его освобождение:

«С моего сознания и тела спали все оковы; я стряхнул с себя свои кости и сам костный мозг. Казалось, будто я увидел солнце, ярко сияющее сквозь грозовые тучи. Я не смог удержаться, вскочил со своего сидения, прибежал к наставнику и воскликнул: «Чего же мне недостает теперь?»

Сюэ-йен Цзу-цин (умер в 1287 году) так же почувствовал, как он переносится из тьмы в свет. В просветлении он обрел новое видение реальности:

«Опыт был неопишуем и неизъясним, ибо ничто в этом мире не может с ним сравниться <...>. Я смотрел вокруг себя, вверх и вниз, и вселенная во всем многообразии чувственных объектов выглядела теперь иначе; все, что ранее представлялось отвратительным, вместе с неведением и страстями, теперь казалось не чем иным, как истечением моей внутренней природы, которая в своей сущности оставалась яркой, истинной и прозрачной. В таком состоянии сознания я пребывал более месяца».

Сознательно или бессознательно толкователи этого опыта оказали влияние на буддийскую доктрину. Опыт внезапного прорыва с последующим растворением личности в мистическом видении становится очевидным из следующего описания прославленного основателя храма Энгакудзи Цзю-юаня:

«Неожиданно моего слуха достиг звук скрипнувшей половицы из комнаты старшего монаха, открывший для меня сущность «подлинного человека». Как только я закрывал глаза, этот образ возникал предо мной вновь и вновь. Я покинул свое место для медитации и выбежал в лунную ночь, а затем поднялся в садовый домик, называвшийся «Ганки», где устремил взгляд в небо и весело рассмеялся, воскликнув: «О, как величественна Дхармакая! О, сколь она велика и безмерна!»

Моя радость была безгранична. Я не мог усидеть в зале для медитаций и бесцельно слонялся по горам. Я думал о том, как солнце и луна за день покрывают пространство в 4 000 000 000 миль. «Сейчас я живу в Китае, — отметил я про себя, — а они говорят, что округ Ян расположен в центре земли. Если этот так, то место, где я стою, должно находиться на расстоянии 2 000 000 000 миль от места, где восходит солнце; так почему же, когда оно встает, его лучи мгновенно касаются моего лица?» Мои дальнейшие размышления свелись к следующему: «Лучи, исходящие из моего собственного глаза, должны распространяться с той же скоростью, что и солнечные; так не являются ли мои глаза и мое сознание самой Дхармакаей?»

Японский бонза из секты Сото, в искренности которого я не сомневаюсь, однажды рассказал мне о собственном опыте сатори следующее: «Просветление — это безграничная внутренняя реализация, которая наступает внезапно. Человек чувствует свою свободу, силу, возвышение и величие во вселенной. Он ощущает, как его пронизывают волны дыхания вселенной. В этот мо-

мент он перестает быть слабой эгоистичной личностью, но становится открытым и прозрачным — единым со всем сущим. Просветление достигается в дзадзэн, но продолжает сопровождать человека во всех его жизненных делах. Следовательно, все в этой жизни исполнено значения и заслуживает похвалы и участия, даже страдание, болезнь и смерть. Просветление приходит в дзадзэн, когда человек посвящает себя Будде без остатка. Однако оно не приходит исключительно милостью самого Будды. В действительности просветление не приходит извне, оно приходит изнутри. Личность становится свободной благодаря своим собственным усилиям...» Как и в других описаниях, в этом тексте опыт и толкование опыта слиты воедино. Тот же бонза утверждал, что качество просветления, равно как и сама возможность его достижения в течение жизни человека, зависит от греховности его прошлых воплощений. Для многих людей непреодолимым препятствием на пути к просветлению становятся страсти, порожденные опытом предыдущих инкарнаций.

Психологическая составляющая сатори

Первые сведения о дзэн, которые европейцы почерпнули из отчетов миссионеров, не давали ясной картины относительно этой оригинальной формы буддийского мистицизма. Очарованный индийской мудростью Фридрих Хайлер сосредоточил свое внимание на мистицизме Хинаяны и рассматривал японско-китайский дзэн как искаженную методику сосредоточения. Он сравнивал эту «упадническую» форму буддийского мистицизма с психотерапией, не имея представления о ее дальнейшем развитии и подъеме. Так, он пишет: «В японском буддизме, приверженцы которого называют его дхьяной, медитация становится «не-думанием», а созерцание — сосре-

доточением, лишенным мысли и чувства. Адепты дзэн верят в то, что сумеют найти в этом опыте полное внутреннее умиротворение, которое придаст им новые силы. Временный отказ от мыслей и чувственного восприятия служит как успокаивающее нервы психотерапевтическое средство <...>. Таким образом, буддийскую медитацию постигла та же трагическая судьба, что и молитву <...>».

Прошло время, и отношение европейцев и американцев к дзэнскому мистицизму претерпело кардинальные перемены, во многом благодаря работам Судзуки. Вскоре увидели свет многочисленные труды по психологии дзэн. В основном эти книги превозносили дзэн как жемчужину духовности Востока и выражали надежду на то, что с ее помощью можно снимать психическое напряжение, которое испытывает современный человек. Судзуки старался изложить психологическую составляющую дзэн в манере, доступной для западного читателя. С этой целью он адаптировал, особенно в своих первых работах, дзэнские понятия к категориям американской школы психологии религии. За точку отсчета он принял четыре широко известные характеристики мистического состояния, сформулированные Уильямом Джемсом (невыразимость, духовность, мимолетность и пассивность), и выделил восемь признаков сатори, каждый из которых рассматривал самостоятельно. К этим признакам относились иррациональность, интуитивное видение, беспристрастность, авторитетность, достоверность, потусторонность, чувство духовного подъема и мимолетность.

Однако эти категории носят обобщенный характер и применимы ко всем видам мистического опыта. Особое значение он придавал беспристрастности, что отличало сатори от христианского экстатического опыта. В своем исследовании Хинаяны Хайлер уже отмечал поразительную разницу между холодной и бесстрастной медитацией буддистов и испепеляющим религиозным порывом христианских мистиков.

Грубо упрощая, Судзуки рассматривает сущность христианского мистицизма как «личное и нередко имеющее сексуальную окраску чувство». По-видимому, к такому выводу он пришел, анализируя христианскую мистическую терминологию, созвучную той, которая ассоциируется с любовью. В данном случае вряд ли уместно отождествлять на фрейдистский манер «сексуальное» и «личное». Было бы неверным соотносить «безобидные религиозные мотивы» с «подавленными сексуальными устремлениями». В своих выводах Судзуки во многом обязан известному труду Джемса «Разновидности религиозного опыта». Джемс считает скрытые резервы подсознания главным источником религиозной энергии. Не пытаясь объяснить понятие «подсознание» или «сублимация», он называет его «местом сосредоточения того, что не отмечается и не замечается». По его мнению, это — «источник наших снов», благодатная почва для «любого мистического опыта и чувственного или двигательного автоматизма». Он был уверен, что в этой области заложен большой потенциал сил, формирующих неисследованную территорию религиозной истории. Вероятно, именно такие формулировки вдохновляли Судзуки, когда он писал вступление к первому тому своих «Очерков о дзэн-буддизме»:

«Подобно тому как обыденное сознание заполняют многочисленные образы, благостные и вредоносные, систематизированные и разрозненные, четкие и расплывчатые, навязчивые и смутные, так и подсознание является хранилищем каждой формы оккультизма или мистицизма. Терминологически это состояние обозначается как латентное, ненормальное или спиритуалистическое. Не исключено, что способность к всматриванию в глубины собственной природы и к тому, что дзэн пробуждает в нашем сознании, также сокрыта в этой области».

В том же духе Судзуки обозначает сатори, то есть состояние, в котором пробуждается зрелое сознание дзэн,

как «взгляд в подсознание». Движущую силу, ведущую к просветлению, он характеризует как «крайнее волевое усилие, порожденное и подталкиваемое некой иррациональной или подсознательной силой».

Используя термин «подсознание», Судзуки вводит ключевое слово современной психологии в дзэнскую литературу и при этом вряд ли полностью осознает значение своего открытия. Следует отметить, что многие слова дзэнских наставников, говоривших о «всматривании в собственную природу» и об «истинном выражении нерожденного», указывают именно в этом направлении. То же самое можно сказать и о многочисленных отчетах о дзэнском опыте, в процессе которого вскрывается неисследованный пласт человеческой психики. Возможно, эти отчеты навели Судзуки на мысль о «подсознательном».

Понятие «подсознательного», взятое на вооружение европейскими психологами относительно недавно, было знакомо представителям азиатских цивилизаций с глубокой древности. Индийские мудрецы не только толковали сны и измененные состояния сознания, но и включили элемент подсознательного в свои метафизические системы. Буддисты всегда придавали большое значение доктрине «хранилища сознания» (алайавиджняна). Поэтому вряд ли можно считать случайной концепцию бессознательного, которую в XIX веке взяли на вооружение европейские философы романтической школы, которые отличались особой восприимчивостью к восточной мудрости. Так, Шеллинг и, особенно, К.Г. Карус впервые заговорили о бессознательном. В «Философии бессознательного» Эдварда фон Хартманна (1869 г.) также ощущается отчетливое влияние буддийской натурфилософии. Несомненно, он воспринимал бессознательное не психологически, но метафизически. Очевидную схожесть психологии бессознательного с восточной философией можно отметить в работах К.Г. Юнга и дзэнского адепта Судзуки.

На основе собранного Судзуки материала Юнг интерпретирует дзэнский опыт как прорыв бессознательных сил человеческой психики, заложенных в самой природе души как на сознательном, так и на подсознательном уровнях. Согласно Юнгу «великое освобождение» сатори есть не что иное, как высвобождение бессознательно-го. Сознательная психическая деятельность всегда ограничена: «Мир сознания неизбежно становится миром, ограниченным запретами и барьерами. Сама сущность сознания определяет его ограниченность <...>». С другой стороны, «бессознательное представляет всю полноту сублимированных психических факторов, тотальное проявление латентной природы...».

Интерпретация сатори Юнгом представляет собой новый взгляд европейца на это состояние и помогает понять многие естественные мистические явления. Это толкование объясняет специфические изменения, происходящие в сознании, и проливает свет на механизмы психической деятельности. Однако сам мистический опыт, который указывает на выход за пределы сознания, нельзя объяснить с помощью подобных рассуждений.

Аналогичным образом состояние сатори рассматривал французский психолог Альфред Бине, который обозначал его как интеграцию или реализацию психики человека во всей ее полноте. Согласно Бине подсознательное является первой и единственной движущей силой психики и Абсолютным Принципом, который в сатори отождествляется со вселенной. Он называет это «Фундаментальным Бессознательным» (не-сознание или Космический Разум в дзэн). Он проводит различие между сатори как состоянием и как явлением, что до некоторой степени напоминает разграничение между врожденным и достигнутым просветлением в метафизике Махаяны.

Как состояние сатори извечно. В этом случае нет стимула к фактическому освобождению. Подобная си-

туация сравнима с состоянием человека, который находится в комнате, где дверь открыта, а окно защищено решеткой. Внутреннее побуждение приковывает его взгляд к тому, что происходит за окном. Этим сравнением Бине пытается обозначить одновременность существования свободы и внутренних сдерживающих факторов. Для него опыт сатори не является первым шагом к свободе, которой он уже обладает и которая не может быть утрачена. Человек избавляется от внутреннего напряжения и осознает возможность выхода через открытую дверь.

Бине смешивает психологические выводы с философскими понятиями, которые он отчасти почерпнул из махаянской метафизики дзэн, а частично — из собственных психологических наблюдений. Так, с воистину ницшеанской логикой он утверждает, что «коль скоро человек теоретически способен отождествить свою личность с Абсолютным Принципом, то он не может смириться со сном этой личности; он не может допустить того, что не является вселенской Первопричиной». Для него вершиной человеческой мудрости является возвышение над дуалистическими представлениями, то есть абсолютный монизм. При этом он мыслит в рамках метафизических понятий. Но философский монизм не может быть порожден психологическими предпосылками, как и не может быть основан на человеческом опыте.

Современные психологи желают почерпнуть в дзэн новые способы терапевтического воздействия. При этом различают «малую терапию», с помощью которой лечат неврозы, избавляя человека от подсознательных комплексов, и «большую терапию», целью которой является создание полноценной личности за счет мудрости человечества, заключенной в «коллективном бессознательном». В том, как дзэн пробуждает подсознательные пласты человеческой психики, он вполне удовлетворяет

этим требованиям. В действительности те, кто практикует дзэн, осознают, что они осуществляют религиозное служение, и уверены в том, что нашли для себя не «подмену религии», но «подлинную возможность религиозной жизни».

В том, как дзэн приняли в Европе и Америке, основную роль сыграли психотерапевтические надежды западных людей. Дзэн лишили присущего ему религиозного содержания. В некотором смысле была предпринята попытка толковать его как чисто терапевтическую систему. Несмотря на то что было бы наивным отрицать психотерапевтический эффект дзэн, его дух не может быть предметом изучения в лабораториях психологов. Порожденный изначальным стремлением человека к религиозному служению, в течение многих столетий дзэн служил стимулом к великим религиозным свершениям. Следовательно, психологи не могут судить об истинной ценности и смысле дзэн-буддизма.

Натуралистический мистицизм

В конце нашего исследования мы пытаемся определить сущность дзэнского мистицизма, но не претендуем на обсуждение религиозного опыта, о котором сохранились многочисленные записи. Мы далеки от того, чтобы анализировать и оценивать чьи-то личные впечатления, которые во всех случаях отличаются субъективностью и, соответственно, не могут быть признаны психологически точными. Напротив, мы осуществляем попытку выделить категории, наиболее ярко отражающие сущность учения, подкрепляя наши выводы документальным материалом. Термин «натуралистический мистицизм» говорит сам за себя. Этим словом обозначают внезапный религиозный опыт или психический контакт с абсолютным бытием, что кардинальным образом дистанцирует

дзэн от сверхъестественного мистицизма и многочисленных форм магии.

Естественность мистического опыта следует отличать от философского осмысления истины. Следуя нашим естественным склонностям, мы вправе ожидать от мистического опыта нового видения сокрытой и поэтому недоступной истины. В этой связи напрашивается вопрос: «Познал ли этот мистик истину, и если да, то какую истину? Но может быть, он — мечтатель, введенный кем-то в заблуждение, или обманщик?» Подобные вопросы ведут в никуда. Ибо даже тогда, когда истинный мистический опыт достигает своего апогея, например в ходе христианского откровения и нисхождения Святого Духа, душа, соприкоснувшаяся с Богом, не способна его выразить. Лишь в исключительных случаях мистики рассказывали о своих впечатлениях непосвященным. Как правило, их видение истины окрашено личными впечатлениями и, следовательно, является субъективным. Когда они пытаются выразить свой опыт вербально, слова становятся неадекватны содержанию. При этом настолько сложно отличить правду от вымысла, что не составило бы труда привести длинный перечень ложных высказываний известных мистиков. Следовательно, мистический опыт не предполагает адекватного словесного выражения истины.

Суть мистицизма сверхъестественного откровения состоит в том, что мистический опыт является выражением божественной милости. Христианские мистики превозносят дар вечной любви, который позволяет им ощущать бессмертного Бога в своих бренных телах. Для них мистический опыт является высшей ценностью, ибо они обретают его не за счет собственных усилий, но как дар, ниспосланный свыше. Отчетливое и внезапное ощущение присутствия в душе Бога, которое является сущностью их опыта, превышает познавательную способность простого смертного.

Таким образом, христианский мистицизм является дарованным и сущностно сверхъестественным. В качестве сверхъестественного явления он, по определению, представляет более высокий уровень постижения, чем естественный натуралистический мистицизм, и это притом, что их психологическая окраска практически одинакова. Следует также отметить, что принадлежность к Церкви Христовой отнюдь не является непременным условием получения сверхъестественной мистической милости. Ничто не мешает нам сделать предположение о том, что Бог оделяет драгоценными дарами и тех, кто не принадлежит к Христовой пастве. По утверждению внушающих доверие источников, есть много фактов, свидетельствующих о том, что Он так и поступает. В исламском суфизме было немало святых, которые достигали высших уровней мистического постижения. В странах, которые и поныне остаются языческими, христианские миссионеры сталкивались с людьми, которые задолго до принятия крещения и даже первого знакомства с христианством испытывали сверхъестественные мистические переживания. Не исключено, что Бог раскрывал Свое существование и величие, даруя милость человеку, которого Он, таким образом, призывал к вселенскому единству. Также можно предположить, что страждущая душа, после долгих поисков, вознаграждалась великим невидимым Богом проявлением Его присутствия.

Непременным условием обретения сверхъестественной мистической милости является вера в личного Бога. Мистический опыт, который, как в случае с дзэн, осуществляется вне прямого контакта души с ее Творцом, является естественным, «натуралистическим» мистицизмом, что признают и современные христианские теологи. К сожалению, случаи естественного мистического постижения пока еще мало изучены. Более того, и поныне сложно провести грань между естественным мис-

тицизмом и магическими практиками. Магия является своего рода попыткой силового попрания законов природы и волевого воздействия на божество или на сверхчувственные демонические сущности, как это происходит в примитивных религиозных сообществах.

Обсуждая оккультизм, мы говорим об искусственно вызванном измененном состоянии сознания за счет неестественных методов психического или физического воздействия. К таким магическим формам следует отнести гипноз, внушение, галлюцинации, экстатические состояния, вызванные приемом наркотиков, сексуальными стимуляторами или другими возбуждающими средствами. Подобно тому как врач порой прописывает пациенту безвредное в малых дозах, но ядовитое лекарство, так и эти средства в некоторых случаях могут излечить больную душу, хотя по своей сущности они неестественны и вредоносны. Ибо здоровая жизнь протекает в пределах естественных психических законов.

Техника дзадзэн и практика коанов создали впечатление того, что дзэн относится к категории магических и паранормальных явлений. Так, в своей интерпретации сатори Юнг подчеркивает искусственно вызванное психическое состояние, пренебрегая естественным переживанием реальности. Следует признать, что в сборниках сатори и текстах коанов неопытный читатель обнаружит много неясных и непонятных для него моментов. Нередко эти материалы напоминают магические заклинания. Тем не менее дзэн — это религиозно-мистическое явление, не принадлежащее к миру магии, но представляющее естественный мистицизм.

Мэйгер определяет естественный мистицизм как «психо-спиритуалистическое восприятие деятельности Бога в душе». По его мнению, возможность такого опыта не следует отрицать: «По своей природе душа изначально духовна, а не становится таковой в процессе откровения. Почему же не предположить, что душа может достичь воз-

вышнего состояния естественными средствами? Подобную активность души можно обозначить как естественный мистицизм, который следует отличать от любой формы магии».

Август Бруннер также признает «возможность проявления естественного мистицизма, в процессе которого человек постигает глубины собственного субъективного духовного бытия». Гарде рассматривает это как объект естественного мистицизма. В то время как в процессе сверхъестественного опыта душа постигает Бога, конечной целью естественного мистицизма является «тайна субстанционального существования души как духа, управляемого Творцом». А это, как отмечает Гарде, является абсолютной целью.

Мертон описывает «своего рода естественный экстаз, в котором наша личность отождествляется со всем сущим, распространяясь на все сущее и возвращаясь в себя». Мертон указывает на метафизическую сущность интуитивного постижения бытия, которое напоминает дзэнский опыт и является «интуитивным восхищением Абсолютным Бытием Бога». Философы-язычники считают эту интуицию «высшим блаженством, которого человек не способен достичь естественными способами». Мэйгер приводит примеры естественного мистицизма суфиев (их опыт, по крайней мере частично, является сверхъестественным), буддистов, неоплатоников и неиндуистов толка Рамакришны и Вивекананды. Эти примеры демонстрируют несомненное сходство с дзэнским опытом.

Подобно тому как подлинность сверхъестественного мистицизма проверяется эмпирически, так и значимость естественного мистицизма оценивается по его результатам. Дзэн выдержал это испытание. Признаем, что было бы затруднительно определить роль мистического опыта в формировании конкретной личности. Однако религиозные деятели, искушенные в практике дзэн, отличаются

благонравием, рассудительностью в сложных жизненных ситуациях и смелостью поступков. Великие дзэнские наставники, о которых китайские хроники писали как об энергичных и высокоумных людях, вошли в историю благодаря своим духовным качествам. В японском дзэн мы встречаем таких людей, как Догэн и Хакуин, религиозный гений которых высоко оценили современники, а письменные труды этих авторов и поныне оказывают влияние на умы. Как уже было сказано, дзэн оказал огромное влияние на формирование японской культуры и искусства.

Экстравагантные восхваления некоторых авторов омрачаются нравственной деградацией, которая царила в дзэнских храмах в определенные периоды японской истории. Дзэн разделяет ответственность за религиозный застой, в результате которого в стране резко упала популярность буддизма. Впрочем, это не умаляет значимости дзэнского мистицизма как такового. Ибо духовная деградация стала прямым следствием отхода от аскетических практик и пренебрежения просветлением. В современной Японии дзэнский храм является высокочтимым местом, где раскрываются во всей красе интеллектуальные способности и естественный мистицизм.

Если дзэн представляет собой опыт естественного мистицизма, то просветление следует трактовать как духовный контакт, но не как чувственную стимуляцию. Ибо краеугольным камнем истинного мистицизма является внезапное восприятие духовной реальности. Психологические спекуляции вокруг дзэнского опыта информационно несостоятельны. Психологи описывают душевный подъем в рамках чувственного восприятия и уделяют мало внимания осмыслению нового качества знания. «Безличный тон» сатори, восхваляемый Судзуки, свидетельствует скорее о несовершенстве мистического опыта, так как духовная реальность постигается мгновенно, а высшая духовная реализация личности невыразима. Экстатические состояния дзэн напоминают

психический процесс, который Джемс обозначил как «космическое сознание». Человек проявляет себя в союзе со вселенной, и этот опыт воодушевляет и одухотворяет его.

Из этого нетрудно сделать вывод по поводу истинного значения естественного мистицизма. Душа, которая раскрывается в собственной духовности в момент просветления, становится восприимчивой к извечному созидательному Духу Творца. Но именно в этом месте традиционные описания сатори необычайно скудны. Поэтому мы можем судить лишь о духовном и абсолютном характере самореализации, когда душа постигает мир абсолютного бытия.

Согласно философии Махаяны дзэнские адепты интерпретируют этот опыт в рамках монистической доктрины. Это подтверждает основной тезис истории религий, согласно которому «нехристианский мистицизм подстерегает опасность впасть в монизм, пантеизм и теопанизм». Причиной этому служит, во-первых, распространенность монистических спекуляций в дальневосточной философии, где со времен Упанишад преобладало монистическое учение «Тат твам аши» (это — твое искусство). Во-вторых, отсутствует четкая концепция человеческой личности. В рамках духовного существования человек личность, и «реализация его истинного существования заключается лишь в мистицизме личной веры, но не в безличном растворении во вселенной».

Таким образом, если дзэн представляет собой разновидность естественного мистицизма, то его пантеистическая направленность проистекает не из личного опыта, а из философии дзэнских мистиков. Опыт, как таковой, позволяет вступать в контакт с высшим «Я» и царством Абсолюта.

Приведу несколько примеров из собственного скромного опыта. В первые годы моего проживания в Японии я свел близкое знакомство с дзэнскими студентами, ко-

торые читали и поясняли мне буддийские тексты, были предупредительны и услужливы во всех отношениях. Они — убежденные приверженцы пантеистической философии Махаяны (Большой Колесницы) и относились к дуалистическим концепциям Хинаяны (Малой Колесницы) с пренебрежением. Во время летних каникул они отправлялись в сельскую местность для практики дзадзэн, но в то же время ревностно поклонялись образам Будды и декламировали сутры. Они проявляли подлинную набожность. Но каким образом вера сочеталась с их пантеистической философией? В рамках их философских убеждений молитвенное поклонение считалось «искусственным средством». Тем не менее все религиозные ритуалы выполняли так искренне, что их вера не вызывала сомнения.

Позднее меня не раз поражали простота в общении и благородный гуманизм старых дзэнских наставников. Однажды мастер, под чьим руководством была группа новичков, объяснил мне основы практики и сущности просветления. Вначале в его словах я не услышал ничего нового. Он утверждал, что даже для просветленного жизнь остается в рамках земного существования и идет своим чередом. Иными словами, в повседневной жизни он не сталкивается с чудесными или магическими явлениями. И все же я осмелился задать ему главный вопрос: «Когда человек посредством просветления достигает состояния будды и тем самым воссоединяется с Абсолютом, возвышается ли он до абсолютного бытия и уподобляется ли Абсолюту?» На это бонза ответил: «Нет, после просветления я никоим образом не претендую на абсолютное бытие. Я продолжаю жить повседневной жизнью, выполняю свою работу и занимаюсь аскетическими упражнениями; так же как и другие люди, я могу заболеть и даже умереть (буддисты называют это подчиненностью закону причины и следствия). Мы, буддисты, не ведаем понятия греха, знакомого христианам, но во искупление недостатков моей жизни я каж-

дый день подметаю свою комнату, мою туалет и, как новичок, тружусь до конца своих дней».

Престарелый дзэнский наставник, которого я посетил в его провинциальном храме, с той же прямоотой ответил на вопрос об отождествлении себя с Буддой в процессе просветления: «Нет, я не верю в это. Возможно, кто-то и достигал абсолютного состояния, но я об этом никогда не слышал. Ибо человек, столь же грешный, что и я, никогда не станет Абсолютом. Я практикую дзадзэн, и иногда мне кажется, что я смог бы. Я занимался этим в течение сорока—пятидесяти лет и верю в то, что мои упражнения были не напрасными. Поэтому я счастлив и покоен». Невольно я спрашиваю себя: не озарил ли этого бонзу свет сверхъестественной силы на его долгом пути к внутреннему успокоению?

Приверженцев дзэн характеризуют две очевидные добродетели — доброта и человеколюбие. Именно эти качества мы должны иметь в виду при оценке значимости дзэнского мистицизма. При этом многие ассоциируют «пантеистический мистицизм» с тем, что не имеет ничего общего с реальностью дзэн. Нет смысла говорить о том, что количество подлинно просветленных всегда было весьма скромным.

В своих упражнениях дзэнские адепты неизменно руководствовались религиозным чувством, так как просветление было и есть их высшей духовной целью. Подобно другим верующим, они всегда были «паломниками на пути к Абсолюту». Они не могут выразить свой опыт словесно. Когда они делают такие попытки, то прибегают к языку философии Махаяны. Однако опыт и умозрительные спекуляции всегда отличались своим содержанием. Опыт достижения единства может быть истолкован как пантеистически, так и теистически. Критерием аутентичности никогда не служит субъективность суждений. Подлинная философская система тесно связана с человеческим опытом, но ее точка отсчета и цель всегда

должны быть объективны. Следовательно, не умаляя значения просветления на ранних этапах становления дзэн, мы задаем вопрос о том, насколько истинным было само учение. Более того, поставим вопрос ребром и согласимся с тем, что мистический опыт сатори является несовершенным. Ни одно человеческое усилие в достижении просветления, каким бы искренним и жертвенным оно ни было, не может привести к постижению совершенной истины, и в этом смысле остается надежда лишь на вечный Логос, «который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин., 1:9).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Китайское произношение санскритского «Амрита Будда». Также встречается в написании «Амитабха», «Абида», «Амитая».

² По утверждению Ольденберга, «анализ исторической критики не дает оснований для вынесения категорического решения и не позволяет вынести четкий вердикт — «да» или «нет». Согласно замечаниям Томаса, в процессе изучения исторических свидетельств о жизни Будды он убедился в том, что палийский канон внушает больше доверия, чем санскритские источники: «Даже палийские источники не содержат ничего подобного нашему Евангелию... Фактически мы имеем дело с легендами, написанными в разное время».

³ Согласно Хайлеру, Шакьямуни вошел в нирвану из четвертой дхьяны, поскольку она является «последним шагом к освобождению». Томас полагает, что вход в нирвану из четвертой дхьяны является частью древнего предания, историчность которого не отрицается даже после добавления в канон других мистических эпизодов.

⁴ К приверженцам негативного толкования нирваны принадлежат Чайлдерс, Дж.Д. Элуис, Дж. Экланд, Дж. Далмен. Ольденберг придерживался такой же позиции в первом издании своей работы «Будда». Затем он пришел к выводу, что нирвана означает нечто абсолютное, но не во вселенском масштабе, а как абсолютная конечная цель. По этому поводу Глейзэнп пишет: «Нирвана является относительным, но не абсолютным небытием». Уи воздерживается как от отрицательного толкования, так и от мистической интерпретации. Он полага-

ет, что нирвана (в рамках формулы зависимого начала [патик-касамуппада]) есть не что иное, как реализация относительно-сти бытия. Следует отметить, что он, как и многие другие последователи буддизма Махаяны, приписывает нигилистический подход к толкованию термина адептами Хинаяны.

⁵ Сами буддологи трактуют этот закон неоднозначно. В то время как приверженцы Махаяны, такие, как Уи, усматривают в этой формуле раннебуддийское понимание относительности бытия, буддисты Хинаяны воспринимают его как трехкратный подъем причинной взаимозависимости в прошлом, настоящем и будущем. В нашем распоряжении нет исторических источников, которые позволили бы определить, которое из этих толкований является аутентичным. Первое пояснение носит метафизический характер, в то время как второе соответствует индийскому представлению о цикле перерождений в сансаре.

⁶ Согласно Уи, упомянутое различие, о котором говорится в хинаянских текстах, отнюдь не восходит к примитивному буддизму, но принадлежит к более позднему периоду философии Хинаяны. По мнению этого автора, истинная концепция нирваны означает достижение состояния Будды, которое не имеет ничего общего с физической смертью. Коль скоро прижизненное достижение этого состояния было недоступно пониманию более поздних толкователей учения, которые тем не менее ждали от практикующих аскетов конкретного результата, эти буддологи отличали одну нирвану от другой по наличию или отсутствию жизненного субстрата. Подобное различие было соотнесено с доктриной о переселении душ, которая не принадлежит изначальному буддийскому учению.

⁷ Практически все современные исследователи буддизма проводят различие между аутентичной доктриной Шакьямуни и позднейшим развитием Хинаяны. Регамей последовательно отслеживает доканонический буддизм, Малую Колесницу и Большую Колесницу. Конзе добавляет к его исследованию справочную хронологическую таблицу, в которой первое упоминание о Хинаяне датируется 246 г. до Р. Х., то есть почти тремя столетиями спустя после смерти Будды. В «Краткой истории индийской философии» Уи предлагает следующую классификацию: 1) примитивный буддизм, просуществовавший в течение тридцати лет после ухода Будды в нирвану; 2) ранний буддизм — до 270 г. до Р. Х. (коронация Ашоки); 3) сектантский буддизм — с 270 г. до Р. Х. по 100 г. до Р. Х.; 4) Хинаяна

и ранняя Махаяна — с 100 г. до Р. Х. по 100 г. после Р. Х. По мнению Уи, эти этапы можно объединить в один исторический период, принадлежащий развитию первоначального буддизма.

В той же работе автор различает три периода в ранней истории Махаяны: 1) расцвет Махаяны на севере и юге Индии, начиная с I в. до Р. Х. по III в. после Р. Х., зарождение и первые сутры; 2) совершенствование доктрин Махаяны — примерно с 250-го по 400 г. после Р. Х., добавление новых сутр; 3) последние сутры и окончательное становление Махаяны — с 400-го по 650 г. после Р. Х.

В настоящее время I в. н. э. практически единодушно признается периодом расцвета Махаяны. Дальнейшая классификация затруднена неопределенностью хронологии, которая приводится в работах махаянских мыслителей, в сутрах и шастрах.

⁸ Многие моменты развития буддийских сект окутаны мраком и поныне. Долгое время основное различие проводили между южной (палийской) традицией, главным образом представленной последователями Тхеравады, и северной (санскритской) традицией, к которой принадлежали школы Махасамгхика и Сарвастивада. Адепты последней в основном проживали в Матхуре и распространили свое влияние на северо-запад, вплоть до Кашмира.

⁹ Томас противопоставляет этот текст ремарке Розенберга, согласно которой «коренное различие во взглядах отсутствует... Разница заключается не в теории, а в способах спасения, в том, что Махаяна указывает на большее количество путей, ведущих к той же цели». Томас чувствует, что Розенберг «преуменьшает значимость философских принципов». Решающим фактором при определении разницы между Хинаяной и Махаяной является именно философский или религиозный подтекст. Коль скоро буддизм является скорее религиозным, но не чисто философским учением, то заключительное утверждение Щербатского, по крайней мере, не обосновано: «Следует признать, что Махаяна воистину является новой религией, радикально отличной от раннего буддизма и имеющей столь же много точек соприкосновения с поздним брахманизмом, что и со своим предшественником».

¹⁰ Согласно Томасу, можно утверждать с полной уверенностью, что Махаяна возникла в школах Сарвастивады, где бодхисаттву признают наряду с архатом, считающимся идеалом

святости в буддизме Хинаяны, то есть тем, кто достиг высшей ступени монашеского аскетизма. В то время как в учении Тхеравады термин «бодхисаттва» воспринимается в связи с подготовительным этапом к состоянию будды и соотносится прежде всего с Шакьямуни, последователи Сарвастивады оживили идеал бодхисаттвы новыми идеями, которые предвосхищали будущее, особенно две концепции. Согласно первой состояние будды присуще всем живым существам, а вторая подчеркивает необходимость помощи всем живым существам в поиске пути к освобождению. На основе традиции Сарвастивады возникло учение Саутрантика, дальнейшее развитие которой проложило путь к появлению школы Махаяны. Отчетливые следы доктрины Махаяны можно обнаружить в наследии секты Локоттаравада, которая, в свою очередь, является ответвлением от течения Махасамгхика. Следует отметить и школу Махавасту, наследию которой принадлежит глава «Дасабхумика» (не путать с махаянской «Дасабхумика-сутрой»), в которой рассматриваются десять этапов (бхуми) пути бодхисаттвы.

¹¹ В этой связи Д.Т. Судзуки отмечает: «Следует помнить о том, что духовная жизнестойкость буддизма заключается не в так называемых шастрах, но в сутрах, которые по своей сути являются философскими трактатами, чего и следует ожидать от религиозной литературы. Кем бы ни были составители сутр Махаяны, последние являются подлинным выражением глубочайшего духовного опыта, накопленного человечеством и представленного, в данном случае, индийским сознанием».

¹² В буддизме Махаяны концепция бодхисаттвы была расширена. В дополнение к сонму просветленных небожителей великие исторические фигуры, такие, как Нагарджуна и Асанга, также были причислены к этой категории. И наконец, все святые и просветленные — как миряне, так и монахи — стали называться бодхисаттвами. Тем не менее в религиозном сознании все еще остается различие между тремя перечисленными типами бодхисаттв. В качестве объектов поклонения просветленные небожители и исторические персонажи стоят на разных уровнях.

¹³ В своем описании миссии бодхисаттвы Томас акцентирует внимание на принципиальной разнице между буддийской доктриной и западным доцетизмом. Например, он пишет: «В отличие от гностического доцетизма, воспринимавшего существенно божественное как проявление человеческого, индийская

философия никогда не проводила фундаментального различия между этими концепциями. Подобно тому как Веды провозглашали целью объединение высшего человеческого Я с Брахманом, так и буддийские тексты отождествляли индивидуальный принцип с абсолютным, что приводило к пантеизму или к панкосмизму».

¹⁴ Из, как минимум, двенадцати сутр наиболее важными являются три: «Аштасahasрика праджняпарамита-сутра», в которой насчитывается восемь тысяч стихов, частично переведенных на немецкий язык Валлезером; «Алмазная сутра», переведенная тем же автором, и «Сутра Сердца» — более поздний текст, особо почитаемый приверженцами дзэн и переведенный на английский самим Судзуки.

¹⁵ Согласно общему мнению историков, «Шесть сокровищ Бодхидхармы» вызывают серьезные сомнения, за исключением краткого текста «Два вхождения и четыре деяния», с чем соглашается и Судзуки. Ему же принадлежит перевод изначально аутентичного текста из более поздней хроники Дао-юаня (1004 г.). Однако даже этот текст после исследований П. Демивилля и Либенталя не может считаться аутентичным. Для установления историчности личности Бодхидхармы необходим дальнейший научный поиск. Тем не менее, в отличие от Либенталя (в моем новом немецком издании «Истории дзэн»), я настаиваю на том, что «вполне допустимо рассматривать Бодхидхарму как реальный исторический персонаж».

¹⁶ «Ваджрасамадхи-сутра» рассматривается Уи как одна из махаянских сутр, переведенных с санскрита неизвестным переводчиком до 374 г. Согласно Мицуно, является фальсификацией анонимного автора эпохи Тан, периода между 650-м и 665 годом, который был поклонником учения Бодхидхармы.

¹⁷ Элиот полагает, что Бодхидхарма принадлежал к традиционной буддийско-ведантийской школе, так как чувствовал сильную привязанность к индийскому мистицизму, идеям Упанишад и Веданды. Эта ремарка подчеркивает тот факт, что индийский характер Махаяны утвердился на китайской почве. Далее Элиот развивает свою мысль и обращает внимание на даосское влияние, которое испытал Бодхидхарма.

¹⁸ Японские буддологи стремятся доказать историчность эпизода, когда Хуай-кэ отсек себе руку и поднес учителю, отдавая предпочтение не историческому труду Дао-сюаня, но элиграфу Фа-линя.

¹⁹ «Пять способов» и «Пять упражнений» представляют систему сосредоточения по Дао-синю. В «Пяти способах» упор делается на переходе от умственной деятельности к просветлению и видению пустоты в неизменном единстве.

²⁰ В «Лиу-цзу-та-ши-фа-бао-данн-цин» говорится более чем о 1100 учениках. Японские историки Уи и Масунага признают, что со времен Дао-синя в окрестностях храма «Восточной горы» постоянно проживали более пяти сотен учеников.

²¹ «Лиу-цзу-да-ши-фа-бао-тэн-цин». Авторство и дата написания этого трактата неизвестны. В традиции южной школы его приписывают Фа-хаю, ученику Хуай-нэна. Ху Ши приводит четыре аргумента в пользу авторства Шэнь-хуая. Очевидно, произведение было написано во второй половине VIII столетия. В более поздний период были внесены многочисленные добавления, но даже ранняя версия не может претендовать на историческую достоверность. Первая глава этой сутры переведена на немецкий Росселем. Английский вариант перевода является вольным. Две гаты можно обнаружить в «Сутре шестого патриарха» и в более поздних писаниях южной школы, но не в «Шэнь-хуай ю-лу». Из этого Уи делает вывод о том, что Шэнь-хуай не был с ними знаком; в противном случае он воспользовался бы этими текстами. Точно так же эти станцы не содержатся ни в «Лень-циа-ши-цзу-ци», ни в «Шэнь-хуай ю-лу».

²² Дата рождения Шэнь-хуая установлена приблизительно, и о его юности известно очень мало. В 656 г. он принимает монашество в лоянском храме Дьен-кун-сю. В возрасте пятидесяти лет он становится учеником Хун-жэня и остается в его подчинении шесть лет, приблизительно с 656-го по 661 г. Помимо знания буддийских сутр он был сведущ в конфуцианстве и даосизме.

²³ В 700 г., в возрасте девяноста четырех лет, Шэнь-сю был приглашен к императорскому двору. Как ученого и монаха его высоко ценили. Он умер в 706 г. в храме Дьен-кун-сю в Лояне, где в юные годы получил посвящение.

²⁴ Цзун-ми (780—841) рассказывает о проживании Шэнь-хуая с Шэнь-сю, которое Уи датирует 699—701 гг. Коль скоро он приходит к выводу о том, что Шэнь-хуай какое-то время провел в учениках у Шэнь-сю, Уи считает позорной неблагодарностью по отношению к бывшему учителю последующие нападки Шэнь-хуая на его учеников. Уи полагает, что Шэнь-

хуай примкнул к Хуай-нэну в 701 г., а его путешествие на север длилось с 704-го по 709 г. Уи полагает, что после смерти Хуай-нэна Шэнь-хуай в течение семи лет вел аскетическую жизнь (713—720). Гернет датирует его ученичество 708—713 гг. и считает его привязанность к Шэнь-сю маловероятной.

²⁵ Это выражение следует понимать как акт психологического воздействия. По мнению Гернета, «Шэнь-хуай не был слишком рьяным приверженцем доктрины внезапного просветления», то есть, как и в повседневной жизни, он был склонен к компромиссам. Либенталь оспаривает это утверждение, апеллируя к речи на всеобщем собрании. Дальнейшее развитие секты Хо-цзэ, описанное Цзун-ми, подтверждает позицию Гернета. Уи также указывает на отсутствие непоколебимости в убеждениях Шэнь-хуая.

²⁶ Многие детали относительно жизни Линь-цзи и его учения можно обнаружить в двух первых томах комментариев Судзуки, который сам принадлежит к школе Риндзай. Еще в одной своей работе, посвященной «основным идеям Риндзай», Судзуки детально анализирует диалектику Линь-цзи.

²⁷ Элиот соотносит путешествие Досё в Китай с 654 г. Я придерживаюсь буддийского словаря Уи, на основании которого привожу основные исторические вехи японского буддизма.

²⁸ В первый японский список «Пяти гор» были включены храмы в Киото и Камакуре. Позднее появились два самостоятельных списка — киотский и камакурский. Окончательный вид список обрел в период правления сёгуна Асикаги Йосимицу в 1386 г.

²⁹ Тёкайдзи является одной из «Пяти гор» дзэнских монахинь в Камакуре. Монахини школы Риндзай также проживают в пяти главных храмах Камакуры и Киото, которые обозначаются как «Пять гор».

³⁰ В 1334 г. храм Нандзэндзи был возведен в ранг «Тэнка Даичи», то есть главного храма империи. Его строения неоднократно становились жертвами пожаров. Однако в начале эры Токугава монастырь получил в дар два ценных строения периода Момояма, а именно Сейрёдэн и дворец Момоямы в Хидэёси. Входом для императорского посланника служили восточные ворота (никкамон) прежнего императорского дворца.

³¹ О новых веяниях и настроениях в стране пишет японский историк Эбисава. В качестве примера он рассказывает о том,

как личный врач и советник Хидэеси Зенсё столкнулся с отчаянным сопротивлением женщин, когда попытался выбрать наложницу для своего господина. Между тем испокон веков подобное предложение считалось великой честью. Он также упоминает тот факт, что христианская миссия распространяла в Японии современные научные знания.

³² В своем всеобъемлющем труде, посвященном истории японского буддизма, историк Тсудзи рассматривает многочисленные факторы, которые привели к религиозному застою в период Токугава.

³³ Политические успехи Йемицу едва ли служат оправданием его злобного нрава. На практике «Путь воина» далеко не таков, каким представляется в теории. В период Токугава воинское сословие перестало пользоваться былым уважением и многие самураи стали для страны настоящим бичом. Даже восхваляемая в литературе месть сорока семи рёнинов демонстрирует убожество нравственных устоев бусидо.

³⁴ Коль скоро Хакуин родился и умер в декабре, то согласно современному летоисчислению обе даты сдвигаются на год.

³⁵ Начало книги «Утацу Кико» («Путевые заметки времен Утацу»).

³⁶ В дополнение к автобиографическим сведениям, содержащимся в его работах (особенно в отношении мистического опыта), см. его автобиографию, написанную в последние годы жизни и озаглавленную «Ицу-мадэ-гуса» (3 тома), а также хронику его жизни, составленную его учеником Торэем (умер в 1792 г.). Глава в моей книге главным образом основана на этих двух источниках.

³⁷ Я придерживаюсь автобиографических сведений, которые Хакуин приводит в своем трактате «Оратэгама», который я далее цитирую. Согласно хронике Торэя вначале Хакуин вернулся в храм Сёиндзи, расположенный в Хара, где неожиданно заболел. Его пребывание в Нумадзу датируется 1711 г.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	5
<i>Глава 1. Мистические аспекты раннего буддизма и Хинаяны</i>	<i>8</i>
<i>Глава 2. Мистицизм в учении Махаяны</i>	<i>24</i>
<i>Глава 3. Сутры Махаяны и дзэн-буддизм</i>	<i>38</i>
<i>Глава 4. Становление китайского дзэн-буддизма (чань)</i>	<i>58</i>
<i>Глава 5. Дзэнские патриархи раннего периода</i>	<i>74</i>
<i>Глава 6. Расцвет китайского дзэн-буддизма</i>	<i>95</i>
<i>Глава 7. Особенности «Пяти Домов»</i>	<i>114</i>
<i>Глава 8. Распространение и методологическое развитие в эпоху династии Сун</i>	<i>132</i>
<i>Глава 9. Японский дзэн</i>	<i>147</i>
<i>Глава 10. Дзэнский наставник Догэн</i>	<i>161</i>
<i>Глава 11. Культурное влияние дзэн в эпоху Муромачи</i>	<i>187</i>
<i>Глава 12. Первые контакты между дзэн и христианством</i>	<i>210</i>
<i>Глава 13. Современная эра японского дзэн</i>	<i>239</i>
<i>Глава 14. Мистицизм Хакуина</i>	<i>257</i>
<i>Глава 15. Сущность дзэн</i>	<i>286</i>
Примечания	309

Дюмулен Генрих
ИСТОРИЯ ДЗЭН-БУДДИЗМА

Ответственный редактор *Л. И. Глебовская*

Художественный редактор *И. А. Озеров*

Технический редактор *Н. В. Травкина*

Корректор *Т. В. Вышегородцева*

Подписано к печати с готовых диапозитивов 18.11.2002
Формат 84x108¹/₃₂. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс»
Печать офсетная. Усл. печ. л. 16,8
Уч.-изд. л. 15,5 + 1 альбом = 15,95
Тираж 7 000 экз. Заказ № 3678

ЗАО «Центрполиграф»
125047, Москва, Оружейный пер., д. 15, стр. 1
пом. ТАРП ЦАО

Для писем:
111024, Москва, 1-я ул. Энтузиастов, 15
E-MAIL: CNPOL@DOL.RU

ООО Издательство «Внешторгпресс»
103051, Москва, ул. Трубная, 24, корп. 3

Отпечатано с готовых диапозитивов
во ФГУП ИПК «Ульяновский Дом печати»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

ЦЕНТРОЛИГРАФ



Книга-почтой

Если Вы желаете приобрести книги издательства «Центрполиграф» без торговой наценки, то можете воспользоваться услугами отдела «Книга-почтой»

Все книги будут рассылаться наложенным платежом без предварительной оплаты. Заказы принимаются на отдельные книги, а также на целые серии, выпускаемые нашим издательством. В последнем случае Вы будете регулярно получать по 2 новых книги выбранной серии в месяц.

Для этого Вам нужно только заполнить почтовую карточку по образцу и отправить по адресу:

111024, Москва, а/я 18, «Центрполиграф»

ПОЧТОВАЯ КАРТОЧКА		
Куда	г. Москва, а/я 18	
Кому	«ЦЕНТРОЛИГРАФ»	
		Издательский отдел и адрес отправителя
		680011
		г. Хабаровск, ул. Мира, д. 10, кв. 5. Ивановой Г.П.
<small>Полните владим. предприним. связи место назначения</small>		<small>Мин. связи России. Издательство «Мир», 1992. 4. 111020 ЦПОФ Госзак. Ц 55 н.</small>

На обратной стороне открытки необходимо указать, какую книгу Вы хотели бы получить или на какую из серий хотели бы подписаться. Укажите также требуемое количество экземпляров каждого названия.

Стоимость пересылки почтового перевода наложенного платежа оплачивается отделению связи и составляет 10—20% от стоимости заказа.

Книги оплачиваются при получении на почте.

К сожалению, издательство не может долго удерживать объявленные цены по не зависящим от него причинам, в связи с общей ситуацией в стране. Надеемся на Ваше понимание.

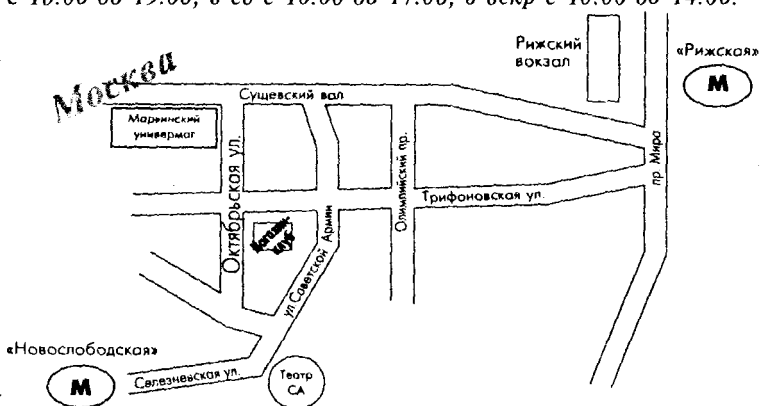
МЫ РАДЫ ВАШИМ ЗАКАЗАМ!

**Действительно низкие цены! Регулярные распродажи!
Предварительные заказы и оповещение по телефону о
поступлении новинок!**

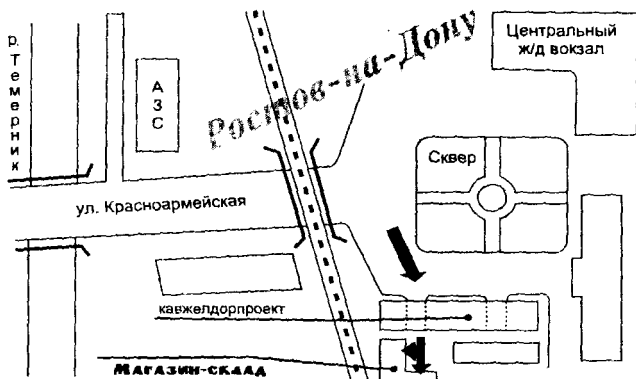
**Фирменные магазины издательства «Центрполиграф»
в Москве и Ростове-на-Дону**

предлагают более 1000 наименований книг различных жанров зарубежных и отечественных авторов: детектив, исторический, любовный, приключенческий роман, фантастика, фэнтези, научно-популярная, биографическая, документально-криминальная литература, издания для детей и юношества, филателистические каталоги, книги по кулинарии, кинологии, о звездах театра, кино, эстрады, а также энциклопедии, словари, решебники.

Звоните и приезжайте! **Москва — ул. Октябрьская, д. 18**, тел. для справок: 284-49-89, **мелкооптовый отдел** тел. 284-49-68; в пн—пт с 10.00 до 19.00, в сб с 10.00 до 17.00, в вскр с 10.00 до 14.00.



Ростов-на-Дону — Привокзальная пл., д. 1/2, тел. (8632) 38-38-02; в пн—пт с 9.00 до 18.00.





Бодхидхарма, основатель китайской школы дзэн



Хуай-кэ, ученик Бодхидхармы



Эйсай. Деревянная скульптура, которой поклонялись в Кэнниндзи (Киото)



Линь-цзы



Хақуин. Автопортрет



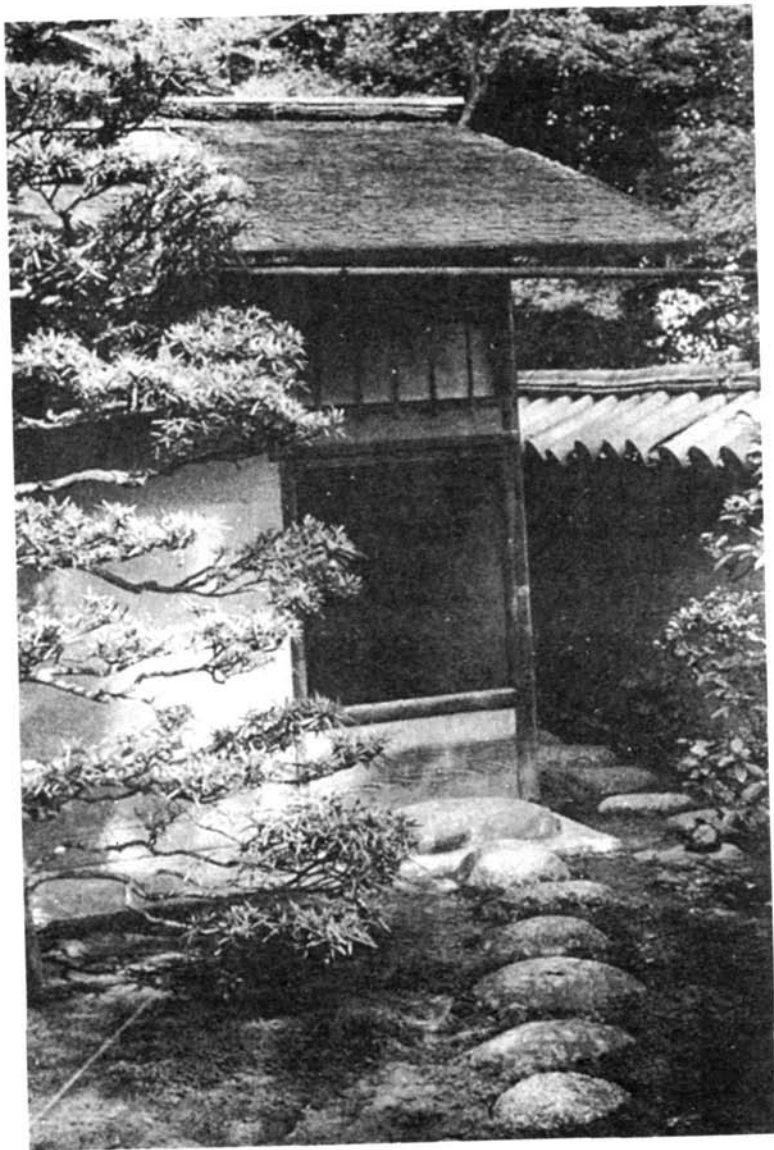
Догэн. Автопортрет



Храм Тофукудзи (Киото), буцудоэн



Храм Тофукудзи (Киото), дзэндо эпохи Камакура



Синьхуань (Киото), вход в чайную комнату



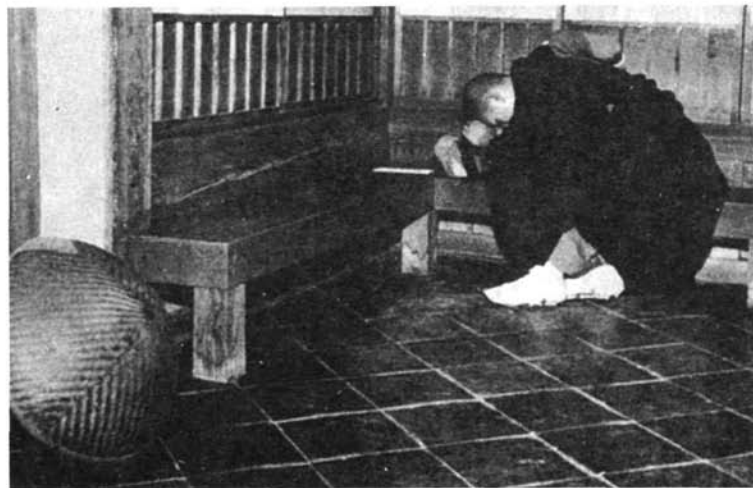
Весенний пейзаж работы Сэсю



Зимний пейзаж работы Сэсю



Монахи по одному подходят к своему учителю



Новичок просит принять его в дзэнский монастырь



Монахи направляются на сбор подаяний



Монахи за работой