

Christmas Humphreys

ZEN
A WAY OF LIFE

TEACH YOURSELF BOOKS

КРИСТМАС ХАМФРИЗ

ДЗЭН-БУДДИЗМ

Москва
2002

УДК 294.3 ББК
87 (4Вел) X18

Хамфриз К.

XI8 Дзэн-буддизм / Кристмас Хамфриз. — Пер. с англ.
А. Гарькавого. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. — 320 с. —
(Грандиозный мир).

ISBN 5-8183-0505-8 (рус.)

ISBN 0-340-38484-0 (англ.)

В этой книге Кристмас Хамфриз, основатель Лондонского буддийского общества, старейшей и самой большой буддийской организации в Европе, представляет все школы дзен, в том числе Риндзай и Сото, а также основы обучения и практику дзен — всеобъемлющей формы самопознания и реализации истинной природы человека.

Для широкого круга читателей.

**УДК 294.3 ББК
87 (4Вел)**

Все право защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав

Copyright © 1962, 1985 Hodder &
Stoughton

First published in UK 1962 by Hodder
Headline Pic, 338 Euston Road, London
NW1 3BH.

© Издание на русском языке, перевод

ISBN 5-8183-0505-8 (рус.) на русский язык, оформление.

ISBN 0-340-38484-0 (англ.) ФАИР-ПРЕСС, 2002

ОТ АВТОРА

Все извлечения из сочинений дзэнских наставников в главах шестой и одиннадцатой цитируются по изданию: «The Wisdom of Buddhism», под ред. Christmas Humphreys, Michael Joseph, 1960, где анализируемые источники приводятся полностью. Однако ряд первоисточников мы приводим в нашей книге.

Цитируемая в главе шестой «Сутра сердца» взята из сборника «Buddhist Texts Through the Ages», под ред. Edward Conze, Bruno Cassirer, Oxford, 1954. По этому же источнику печатался текст «Природа Будды и пустоты». Сочинения «Двойственность и Недвойственность», «Таковость», «Воспитание бодхисаттвы» и «Совершенство даяния» взяты из сборника «Selected Sayings from the Perfection of Wisdom», пер. Edward Conze, The Buddhist Society, London, 1955. Выдержки из Алмазной сутры взяты из книги «Diamond Sutra», пер. A. F. Price, The Buddhist Society, London, 1947. Текст «Бессознательное, таковость и срединный путь дзэн» взят из книги «The Zen Doctrine of No-Mind», D. T. Suzuki, Rider, 1949. «Природа бодхисаттвы» цитируется по книге «Шикша-самуччай»

ОТ АВТОРА

(«Собрание учений», автор поэт-философ Шанти-дева; 691—743) в переводе Кеннета Сондерса (Kenneth Saunders), помещенном в книге «The Gospel for Asia», S. P. C. K., 1928. «Голос безмолвия» был переведен госпожой Е. Блаватской и напечатан в 1889 году в издательстве Theosophical Publishing Co.

Приведенные в главе одиннадцатой изречения из Хуэйнэна взяты из книги «Sutra of Wei Lang (Hui-neng)», пер. Wong Mou-lam, Luzac, 1944. Выдержки из Шэньхуэя взяты из упомянутого выше сборника «Buddhist Texts Through The Ages». Извлечения из Хуанбо взяты из книги «The Zen Teaching of Huang Po», пер. John Blofeld, 1958, а «Надпись верующему сознанию» — из книги «Manual of Zen Buddhism», D. T. Suzuki, Eastern Buddhist Society, 1935.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Существует два основных толка дзэн-буддизма, Риндзай и Сото, которые отличаются своим подходом к обучению и практике дзэн. В седьмой главе настоящей книги Кристмас Хамфриз исследует истоки каждого из них, объясняя их общее начало и общую конечную цель. В период написания этой книги большей популярностью пользовался толк Риндзай, раньше пришедший на Запад, и к тому же быстро пленивший умы обывателей изобилием своих дзэнских историй, парадоксов и коанов. Но теперь большую известность на Западе приобрели различные виды толка Сото. Это произошло благодаря не только печатному слову и переводам, но и учебным центрам, местным медитативным группам и публичным чтениям. Наряду с восточными наставниками появились свои англоязычные наставники, прошедшие обучение как в буддийских странах, так и на самом Западе.

Поэтому читателю настоящей книги не следует поддаваться обманчивому впечатлению, что существует лишь одно учение толка Риндзай. Все

* Толк — здесь: направление, школа. — *Прим. пер.*

ПРЕДИСЛОВИЕ

это вовсе не умаляет достоинств самой книги, цель которой — представить все толки дзэн в единой системе буддизма. Основы обучения дзэн одни и те же во всех толках, различны лишь особые приемы и практики, которые привлекаются собственно для самого постижения дзэн, а также вспомогательные методы, определяемые нуждами каждого ученика.

Опытным путем учащиеся сами подберут подходящие им методы обучения. Толку Риндзай свойствен стремительный, внезапный и прямой подход, тогда как толку Сото ближе спокойный, постепенный, чуть ли не пассивный подход. Риндзай хорош для воина, а Сото — для крестьянина, поглощенного своим повседневным трудом, но ведающего о смене времен года и нуждах своего стада. Все эти введшиеся представления о различиях школ дзэн затемняют то обстоятельство, что существует лишь одна истина, и потому оба эти подхода ведут к ее постижению и непосредственному переживанию, а значит, опыт сдержанной практики толка Сото вовсе не ведет к отрешенности от мира, а воин, искушенный в толке Риндзай, испытывает в битве не меньшее напряжение, чем крестьянин, пасущий свое стадо в погожий день. Постарайтесь глубоко проникнуться этой истиной.

Дзэн, всеобъемлющая форма переживания реальности, едва ли может быть изучена вами самостоятельно, но как образ жизни, как система подготовки к опыту переживания дзэн самостоятельное изучение подходит как нельзя кстати.

Как это часто бывает, я еще вынашивал замысел своей книги о дзэн, когда меня попросили поучаствовать в данной издательской серии, так что мои идеи оказались вполне уместными. В данной книге я преследовал следующие четыре цели:

1. По возможности исследовать проникновение в Англию некоего подобия «бунтарского дзэн»¹ из США, где само неверно понятое представление о дзэн некоторые потерянные, несчастные представители молодого поколения привлекли для выражения своих подсознательных страхов и желаний, оправдывая тем самым свое поведение, неблагоприятное в нравственном отношении.
2. Заново рассмотреть вопросы, поднятые в моей книге «Zen Comes West», и, по возможности, дать на них ответы. Ведь для успешного освоения дзэн, по меньшей мере на последних этапах обучения, необходимы знающие наставники, которых нет в Европе. Что же в таком случае делать тем сотням, а пожалуй, и тысячам людей, которые взялись постигать дзэн? Здесь, в крайнем случае, видится одно решение, согласно древнему изречению: «Коль ученик готов, появится и наставник».
3. Подчеркнуть и даже заострить внимание на том, что дзэн, по сути, есть награда за прилежную учебу, самоотверженность и совершенствование ума. Ее невозможно получить при поверхностном чтении, нелепыми выходками и пренебрежением всеми нормами умственной работы и нравственной жизни.

4. Показать на основе богатого опыта, что «миг» переживания дзэн легче всего приблизить посредством дзэн-буддизма, одного из направлений буддизма махаяны, отпрыска буддизма тхеравады, здания, возведенного на понимании учениками Гаутамы Будды, Все-просветленного, Всесострадательного, его Учения. Иначе говоря, необходимо защитить истоки, которые по-прежнему важно знать для овладения всяким ремеслом.

Этим определяется построение самой книги. В первых разделах основательно разъясняются начала наиболее ранней школы буддизма, тхеравады, иначе — учения старейшин. Лишь после его уяснения можно будет перейти к более широкой, но производной области махаяны, «Большой колесницы (спасения)»; мы постараемся осветить некоторые из наиболее блестящих достижений человеческого сердца и ума. Избранные сочинения, представляющие эту обширнейшую область знаний, донесут до учащегося «аромат» самой квинтэссенции буддийского учения. Потом, и только потом, наш ум будет готов перейти к знаменитому толку дзэн-буддизма в Японии, его истории, основ этого неповторимого учения и сочинений, к которым обращаются, чтобы помочь учащемуся выйти за пределы всякого слова.

С таким багажом знаний и при тех переменах, которые произведут в уме обучающегося подобные занятия, душа новообращенного будет готова принять семя дзэн. На этой ступени возможно постижение природы и смысла дзэн и того, как мож-

но его отыскать как освоить мир дразнящих парадоксов и понять, почему действительно невозможно поведать о дзэн ничего истинного. Ведь слова тут бессильны. «А дальше — тишина. И перст, указующий путь».

Однако я уверен, что волевой человек с уравновешенным умом способен далеко продвинуться к указуемой перстом цели посредством самообучения. Моя уверенность зиждется на тридцатилетнем опыте такого обучения: вначале самообразование, а затем и помощь тем, кто считал, что я смогу поддержать их, помочь им на пути к опыту дзэн.

Поэтому настоящая книга представляет собой скромное подношение западного человека своим собратьям с Запада, которые согласны с тем, что дзэн не принадлежит сугубо ни Востоку, ни Западу, но всякий человек в любое время и в любом месте может, по меньшей мере, предпринять попытку «научиться дзэн самому».

Я крайне благодарен всем, кто переписывал набело ту мешанину слов, что появлялась на свет из недр терпеливо сносящей плохое обращение машинки. Я глубоко признателен госпоже Мэри Энтони, госпоже Констанс Джонс, госпоже Монике Хайд и госпоже Джойс Армстронг, а также Агнесс Айрон из Дувра за кропотливый труд по составлению словаря. Все толкования понятий в нем, зачастую значительно переработанные, заимствованы из словаря «A Popular Buddhist Dictionary», издательство Aero Press. Библиография, предназначенная для желающих изучать буддизм, особенно для людей, интересующихся

дзэн-буддизмом, составлена на основе перечня литературы, рассылаемого Буддийским Лондонским обществом. «Десять столпов дзэн», послуживших заключением настоящей книги, впервые появились в майском выпуске журнала Буддийского общества *The Middle Way* за 1961 год, и я благодарен его редактору, госпоже М. Робине, за позволение перепечатать этот текст.

Наконец, я низко кланяюсь своей жене, соучредителю как Буддийского общества, созданного в 1924 году, так и класса по изучению дзэн (Zen Class), созданного в 1930 году, а также преподавателю дзэн-класса госпоже Марте Вон за их замечания и идеи, поданные при подготовке настоящей книги, которая, являясь последней вылазкой в стан дзэн-буддизма, возможно, позволила приблизиться к дзэн еще на пару шагов.

Т. К. Х.

*St. John's Wood (район Лондона),
январь 1962 года*

Примечание переводчика

'Дословно «битнического» (от англ. beat [generation], разбитое поколение). Битники — литературное и молодежное движение в США середины 1950-х — начала 1960-х годов. Провозглашали добровольную бедность, бродяжничество, эротическую свободу, анархический гедонизм, отрешенность от социальных проблем, увлечение дзэн-буддизмом. Среди идеологов битничества — писатели Аллен Гинзберг, Джек Керуак, Лоренс Ферлингетти. Понятия «битнический» и «площадной» (имеется в виду «традиционный», далее в тексте он именуется как «авторитарный»)

дзэн вошли в обиход с легкой руки Алана Уоттса после выхода весной 1958 года в журнале *Chicago Review* его статьи «Beat Zen, Square Zen, and Zen». У автора этой статьи весьма настороженное отношение даже к «традиционному», в его понимании «авторитарному» дзэн. Говоря об этом типе дзэн, он подразумевает тех дзэн-буддистов, «которые исповедуют японский вариант дзэн, с его твердо установленной иерархией, суровой дисциплиной и специфическими проверками достижения сатори. Это скорее адаптированный вариант, заимствованный людьми Запада из японской традиции. Тем не менее он авторитарен, поскольку представляет собой поиски «правильного» духовного опыта, того состояния сатори, которое освящено и одобрено авторитетами, на котором можно будет поставить штамп «утверждаю». Допускается даже выдача сертификата, который можно повесить на стену».

Еще одна крайность, в которую впадает «авторитарный» дзэн, — это духовный снобизм и доведенная до совершенства точность «исполнения» ритуала, хотя лично мне не приходилось встречать среди учителей дзэн хотя бы одного действительно ревностного ортодокса. Кажется, что эти мужи довольно спокойно относятся к собственному положению, соблюдая достоинство, но не акцентируя на этом внимания. Недостатки «авторитарного» дзэн — это недостатки любого духовного общества с его эзотеричностью, многочисленными практиками и степенями посвящения. Ученики низших рангов могут быть неприятно поражены ответом на свой вопрос о тайном знании, которое адепты якобы не имеют права разглашать — «да вы бы и не поняли, даже если бы можно было рассказать вам», — и это вынуждает их, преодолевая внутреннее сопротивление, на долгое время сосредоточиться на бесчисленных сложностях своей задачи и на способах ее выполнения. Однако бывают периоды, когда это оправдано, особенно если практикующий дзэн пребывает в уверенности, что он следует дзэнско-^МУ идеалу «естественности».

ВВЕДЕНИЕ

Всякий может начать самостоятельно постигать дзэн, но он вряд ли преуспеет, пока не выработает у себя по крайней мере следующие качества:

1. Каким бы *то* ни представлялось ему, он должен безумно жаждать прихода *того* как действительного духовного опыта, позволяющего по-новому переживать реальность; жаждать *того*, подобно жаждущему воздуха человеку, чья голова скрыта под водой. Дзэн — это не вид «развлечения» для острого и сообразительного ума. Это задача, забирающая всего человека без остатка, где конечной целью является не что иное, как буддавость.
2. Он должен обладать смирением, которое сочетается с твердой волей, подчиненной ясно поставленной цели. Ведь путь к вершине Эвереста начинается с подножия, пролегая через бесчисленные трудности, и занимает много времени.
3. Он должен вопреки всем испытаниям верить в истинность по крайней мере трех свидетельств. Во-первых, что Будда обрел просвет-

- ление; во-вторых, что это просветление есть состояние сознания, изначально присущее всем людям; и, в-третьих, что существует путь, следуя которым всякий человек может познать просветление. Вооружившись такой верой (а буддизм и не требует большего), он должен развить в себе силу «проходить», если понадобится, и сквозь каменную стену, и минуя пропасть, никогда при этом не останавливаясь вплоть до достижения цели.
4. Он должен жить собственным умом и уметь подчинять его своей твердой воле. Нельзя достичь пределов мышления, пока не удастся развить достаточную силу мысли, но лишь в этом случае можно будет сознательно оставить саму мысль и познать безмыслие, то есть вне-мыслие как конечную цель всякого мышления. Только пребывая в этом исступленном состоянии познания, в буддизме, дзэн-буддизме и дзэн можно обрести пусть краткий и несовершенный опыт осознания того, насколько емок «буддизм», где дзэн — одно из его облиций.
 5. Он должен глубоко и деятельно осознавать пределы рассудка и видеть в себе ту способность, что превосходит рассудок, т. е. интуицию, наитие, посредством которых преодолеваются противопоставления и каждый человек может отыскать едва уловимый срединный путь, пролегающий вне всяких крайностей; каждый познает реальность.
 6. Он должен обладать достаточно уравновешенным умом, чтобы выдержать те нагрузки,

которые неизбежно принесут занятия дзэн. Фанатичный, одержимый человек, тот, в душе которого за внешним благообразием как в котле бурлят подавленные страсти и желания, должен держаться подальше от дзэн, поскольку, увлекшись этой практикой, такие люди становятся пациентами психиатрических лечебниц США и Европы. Но и тех, кто жаждет использовать дзэн в своих корыстных целях, испытать свои собственные теории либо воплотить некий идеал, будет ждать много разочарований. Таким людям придется страдать подобно всем тем, кто использует духовную силу в личных целях. 7. Наконец, этот возможный адепт должен обладать врожденным восприятием дзэн, которое трудно передать словами, но которое безошибочно угадывается на деле. Для занятия дзэн необходимы легкость в общении, умение и готовность «безучастно» внимать жизни. Это проявляется и в восприимчивости к непостижимому (у цин — *кит.*), и в способности смеяться надо всем, прежде всего над собой. Кто не смеется над собой, лишен вкуса к поэзии и пению, кто не способен танцевать, по крайней мере — в душе, под музыку утренней прохлады, тому дзэн изначально чужд.

Тот же, кто хоть отчасти обладает этими качествами, может начать учиться дзэн. Но сам дзэн — лишь цветок на раскидистом древе буддизма, ствол которого составляют учение, практика и культура

различных школ буддизма; а в самом низу располагаются корни этого древа — начала, общие для всех школ. Мой сорокалетний опыт позволяет утверждать, что все совершаемые на Западе попытки «подобраться» к дзэн при полном незнании истоков и путей становления толка дзэн в буддизме, довольствуясь чтением нескольких дзэнских историй и отчаянными усилиями решить самолично выбранный *коан*, обречены на провал; а могут окончиться еще хуже — отвратить от всяких духовных устремлений и даже принести вред психике.

Прежде чем обратиться к занятиям духовной практикой, следует четко различать три понятия: буддизм, дзэн-буддизм и дзэн. Буддизм представляет собой обширное культурное и философское явление, сформировавшееся на протяжении веков вокруг учения Будды, которое, в свою очередь, служило выражением, пусть и отчасти, его просветления. Существует два основных толка — ранний, *тхеравада*, «Учение старейшин», и поздний, *махая-на*, или «Большая Колесница». Дзэн-буддизм является изводом (вариантом) махаяны, он основан в Китае в VI веке н. э., а позже принесен в Японию, где существует и поныне. Он, единственный в своем роде, уповает на непосредственное обретение просветления. Слово «дзэн» имеет по меньшей мере три значения. Во-первых, оно обозначает японский извод китайского *чань*, который, в свою очередь, восходит к санскритскому слову *дхьяна*, означающему (хотя ни одно английское слово здесь не подходит) «глубокое сосредоточение», «созерцание». Отсюда название — толк «дзэн» — в буддизме,

иногда в ранних трудах именуемый школой созерцания. Это простейшее значение данного понятия. Высшее же значение указывает на безымянное *то*, конечный *абсолют*, превосходящий все имена. Лежащее между ними значение, которое большей частью подразумевается в данной книге, характеризует мистический опыт переживания *того*, проблеск сознания, находящегося вне времени и пределов собственного сознания, Конечного, откуда произошел весь известный нам мир. Именно в этом смысле мы говорим о прикосновении к дзэн, или переживании дзэн. В Японии данный опыт именуют *са-тори*, или, как в толке Сото, — *кэнсё*, «первое видение». Сам опыт переживания просветления еще не есть просветление, и от частного случая удачного опыта до желанной цели может пройти длительное время усердных бдений. Отсюда исходит мысль, что сатори является не целью, а скорее вратами к стезе дзэн, ведущей во времени — или вне времени — к концу «я» в нашем понимании. Но как бы мы ни называли сам этот опыт, мистики всех времен представляли его каждый на своем языке посредством сравнений, знаков или символов. Он предстает «вдохновением» гения, «благодатью» глубоко религиозной жизни, видением великого мыслителя, музыканта, поэта, либо благодетеля рода людского, который, обрета *то*, жаждет оно выразить.

Как показал на сотне примеров Р. Х. Блайс (R. H. Blyth, 1898—1964)¹ в своей книге «Zen in English Literature», сатори не ограничивается дзэн-буддизмом. Но вот что любопытно с точки

зрения истории религий: лишь в толке дзэн-буддизма дзэн специально обучают ум его обретению. Однако для обретения дзэн недостаточно только обучения. Философы могут просто упустить желанную цель из виду; не многие психологи обращают взор туда, где обитает дзэн, а святые могут и вовсе потерпеть неудачу; ведь все они пребывают в мире двойственности, тогда как обучение дзэн служит для прорыва к цельности (адвай-та — *санскр.*, бу эр — *кит.*). Такова единственная цель всех усилий в дзэн, а сами усилия должны исходить изнутри вашей души. И другие соискатели и — с большим успехом — наставники дзэн дадут вам нужное направление, но даже при всей их поддержке дорогу к дзэн должны осилить вы сами — учите себя дзэн!

Я верю в возможность перерождения человека, и занятия дзэн оказываются единственно полезными для этого. В одной своей жизни человеку дано мало общаться со своим внутренним миром посредством религии, философии либо как-то иначе, так как его куда-то относило течением жизни из-за недостаточно крепкого желания поддерживать установившуюся связь. В очередной либо дальнейшей жизни он может возобновить эту связь и тем самым продвинуться в своих познаниях — но затем, устав от поисков, предаться новым интересам. Но раз увиденный свет уже невозможно забыть, даже если сам его проблеск был уловлен взором «как бы сквозь *тусклое* стекло» (1 Кор. 13 : 12). Рано или поздно начинается действительное учение, и в той жизни, в которой это происходит, по-

добное объясняется особым состоянием ума (сознания). В тот самый миг, когда наш ум узнает о дзэн или о том, что равносильно мистическому опыту, он, не требуя никаких доказательств, вдруг понимает, что именно этого он и жаждал всегда, но жаждал крайне слабо. Несомненно, те, кто сразу признает столь трудное учение и кого ничто не отвлечет от новых и кропотливых поисков, знали об этом прежде; степень предварительного знакомства с дзэн облегчает распределение членов кружка или группы, занятых поиском дзэн. Одни в этой жизни отпадут от поисков, другие будут метаться, третьи же обретут дзэн.

Но как быть с теми, кто обретает богатый мистический опыт без всякой предварительной подготовки? Объяснение, безусловно, заключается в учении о перерождении. Некоторым из нас просто посчастливилось пройти такую подготовку прежде, возможно, на протяжении нескольких минувших жизней. Теперь же они просто созрели для такого прорыва. Но и в этих известных нам случаях присутствовал отчаянный внутренний поиск, борение в глубинах сознания, и пришедший опыт мистического переживания явился своего рода высвобождением. Но даже такой опыт представляет собой лишь основу для мистических озарений. Необходимо утверждение такого опыта, перевод его на язык разума и медленное «выковывание» из него личности. Направлять эти последние шаги нашего становления должна умелая рука, но, как гласит старая мудрость, «коль ученик готов, появится и наставник».

Между тем сотни, а возможно, и тысячи представителей Запада заняты поиском дзэн. Что это за люди? Как представляется, среди них можно выделить следующие группы:

1. Большинство ищут Спасителя, осознанно или нет. Они надеются найти в дзэн то, что безуспешно искали в иных религиях, — того, кто все за них сделает, «избавит от их собственных грехов». Таким дзэн не помощник.
2. Те, кто для забавы ищет что-то новое, желая пощекотать нервы. Такие не задерживаются: дзэн — слишком тяжелая работа для них.
3. Те, кто не знает, чего они сами хотят, им просто нужно заполнить внутреннюю пустоту, отыскав *хоть какой-то* смысл жизни, чтобы руководствоваться им в дальнейшем.
4. Те, кого отличает легкость в общении, кто занят поиском пути, который, несмотря на всю его основательность и серьезность, допускает бы некое озорство, безрассудство сознания, непозволительное на иных путях. Но многие люди такого склада слишком уж злоупотребляют ерничеством, оказываясь психологически родственны «бунтарскому» дзэн, проповедуемому в США.
5. Наконец, среди людей, обращающихся к поиску дзэн, выделяются те, кто при первой встрече восклицает: «Вот *то*, чего я всегда жаждал». И им все ясно, они устремляются за дзэн; дзэн неотступно следует за ними.

Среди перечисленных групп, на которые можно разделить всех «неофитов», представители третьей группы убедятся, что буддизм им поможет, но только не дзэн-буддизм. Многие представители четвертой группы будут держаться избранного направления; отдельным представителям пятой группы суждено отступить, несмотря на все их желание. Лишь они ищут дзэн в его уделе, там, где пребывает цельность, и не пытаются низвести ее до своего рассудочного уровня. Именно к этой группе относятся те немногие новаторы, перед которыми стоит задача поиска срединного пути между «авторитарным» и «бунтарским» дзэн, между классической традицией Китая и Японии и совершенно новым видом, полностью пренебрегающим этой древней традицией.

Что же представляет собой собственно подготовка или обучение дзэн? Ее основные положения в Китае или Японии обычно не фиксировались, и, естественно, не предлагались людям Запада. Но сама история дзэн-буддизма иллюстрирует два различных способа подготовки ученика к его первому «опыту» дзэн, которые можно отыскать соответственно в толках Риндзай и Сото японского дзэн. По причинам, подробно изложенным ниже, мы сосредоточимся здесь на дзэн толка Риндзай. Но и до разделения этих толков наставники дзэн, придерживавшиеся традиции Бодхидхармы в Китае в VI— VIII вв., вовсе не нуждались в какой-либо системе обучения. Все они обладали недюжинным умом и, благодаря своим достижениям, подготавливали учеников в соответствии с их запросами. И лишь затем, с падением уровня подготовки, последующие на-

ставники обратились к собранным речениям своих духовных предшественников, выработав знаменитые, используемые и ныне приемы коанов и мондо. Однако и эти приемы для их верного и успешного применения требовали знающего наставника (*роси*), а нам на Западе, ввиду отсутствия наставников дзэн, приходится искать собственные подходы в подготовке к опыту дзэн, либо уповая на умелую помощь с Востока, либо обходясь без нее. Как я показал в своей книге «Дзэн приходит на Запад» (Zen Comes West, 1960), вопрос выбора наставника крайне сложен. Но при всей помощи, что могут оказать роси из Японии, совершенно очевидно, что Западу с его особым, преимущественно рациональным складом ума придется выработать собственную систему предварительного обучения, начиная с самых азов. Как я полагаю, здесь нужно руководствоваться следующими соображениями. Прежде всего, нам следует взглянуть на все наследие буддизма как бы сверху, постоянно держа в сознании, что это учение породило просветление Будды. Учащийся смотрит на многие стороны буддизма с позиции теорий, учений, облеченных в форму слов, которые сами переложены с того или иного языка. Но человека, в душе своей взыскующего дзэн, сами учения, тем более слова, которыми они выражены, заботят лишь в той мере, в какой они помогают ему обрести просветление Будды. Его заботит *обретение*, а не *знание*, разве только если второе оказывается необходимым для первого. Изучая основные положения буддизма — корни древа, Цветком которого и является дзэн, — истинный

адепт никогда не забывает, что во всяком положении запечатлено просветление; но само по себе оно еще не ведет к просветлению. Подобным образом он подойдет к изучению расширенных основ махаяны, поскольку там сознание вознесено еще выше, так что многие сочинения махаяны запечатлели подлинный опыт дзэн в той мере, в какой это возможно выразить словами. Но сколь бы ни была восхитительна эта возвышенная область метафизики и мистической философии, она также может оказаться веригами для земного странника, коль скоро он не обратит это богатство на достижение своей единственной цели — просветления собственной души и всего мира. Также и при изучении дзэн-буддизма, считающегося высшим плодом махаяны, ничто не должно отвлекать внимание ученика от того, что подготавливает его к решающему штурму своего духовного Эвереста.

Тем не менее изучение истории дзэн как толка буддизма имеет немаловажное значение, поскольку именно в истории можно почерпнуть много полезного для духовной практики. Становление этого толка, своего рода отклика китайской культуры на индийский буддизм, усвоение последнего китайским складом ума, с неизбежной сменой ценностных ориентиров, жизнь патриархов и то, что дзэн означал для них, как они учили, кого и когда, — все это не только полезно, но и необходимо для верного понимания западного толка дзэн. Точно так же может оказаться полезным рассмотрение таких аспектов становления дзэн, как его нынешний расцвет и возможный упадок вследствие кодификации

приема или метода коанов, разграничение толков «постепенного просветления» и «внезапного просветления» Сото и Риндзай, и, пожалуй, движение битников в США с их особым пониманием дзэн — все это может оказаться полезным. Интересным и значимым представляется разбор истории дзэн в Европе, трудов д-ра Д. Т. Судзуки и его западных последователей, которые предсказали возникновение нынешних трудностей усвоения дзэн для Запада. Он помогает осознать эти трудности, так что должен помочь их преодолеть. Поэтому все изложенное ниже преследует цель дать общее представление о самообучении, подготавливающем к опыту [общения с] дзэн. Ведь нет пути, ведущего непосредственно к сатори, и даже наставник в состоянии лишь указать нужное направление поисков. «Даже Будды лишь указуют Путь».

Сама подготовка является собственно духовной задачей, в том смысле, что ведется внутри сознания, которое, как мы знаем, есть *все-сознание, не-сознание (не-ум)* либо *только-сознание (только-ум)*², а для буддиста не существует ничего, что бы вначале не родилось в конкретном уме-сознании человека, являющемся частью высшего *ума-сознания*.

Подготовка носит двоякий характер: постижение и усвоение доктрины и лишь затем развитие способностей личности (пудгала — *санскр.*, пуггала — *пали*). Под доктриной подразумеваются начала, которые составляют основу того, что на Западе именуют буддизмом. Но это некие силы, а не занимательные теории. Карма в действительности представляет собой вселенский закон, пожалуй, даже величайший

закон; само существование непостоянства, стоит человеку безжалостно примерить его к себе, может глубоко отразиться на его поступках, как и на состоянии ума; существование страдания и пути избавления от него составляют в некотором смысле становой хребет буддизма. Что касается личности (character), то это и есть человек, и каждую духовную способность (назовем ее старомодным словом «добродетель») рано или поздно нужно развить полностью, а всякую слабость — а что это, как не порок? — искоренить как можно скорее.

Мы, разумеется, начинаем любую духовную практику с обзора внутреннего нашего настроя. Каково состояние моего ума? Какими способностями и возможностями я обладаю и что мешает их наилучшему проявлению? Каких необходимых качеств мне недостает и что мне известно о бессознательном уме и его способности управлять моими мыслями и действиями, неведомыми мне? Затем мы приступаем к работе, носящей двоякий характер: снос старой постройки и возведение новой. Нам не удастся просто наложить новую привычку и склад мышления на существующие стереотипы поведения, которые на данный момент представляются нам верными. Увы, мы должны медленно избавиться от устаревших представлений: например, о Боге как некоем бессмертном Спасителе нашей души, об ограничении духовного роста рамками одной жизни, о полном различии добра и зла, приятного и неприятного, что свойственно догматическому мышлению. Мы должны разобрать, что же такое «я», и понять его

ложность, избавившись хотя бы от некоторых проявлений индивидуализма, из-за которых мы виним все вокруг нас в тех последствиях, которые сами и породили, и мы должны не дать обстоятельствам управлять нашей жизнью. Но это лишь полдела. Затем — хотя, скорее, одновременно, — мы должны выработать в себе неукротимую, негибкую волю, которой неведомы преграды в стремлении к цели. Мы должны развить в себе интуицию — способность, которая только и позволит нам в итоге прорваться через препоны мысли к реальности; мы должны даже в мышлении пестовать ту легкость общения, высший идеал которого — «не позволять уму нигде задерживаться». Все это требует терпения и смирения, но мы не продвинемся далеко по стезе дзэн, как и не извлечем большой выгоды из всего приобретенного, если не обречем такие качества. Только тогда мы сможем по-новому взглянуть на дзэн. Что это такое? Как мы можем отыскать то, что имеем, и жить такими, какие мы есть, — просветленными, не нуждающимися в дзэн? Нам следует рассмотреть эти вопросы по крайней мере еще на полпути к вершине, где лежит сам ответ. Лишь в этом случае мы будем достойны того, чтобы обрести дзэн. Из всего изложенного здесь следует уяснить, что дзэн вовсе не предназначен для «религиозного повесы». Это не то занятие, которое можно присовокупить к другим духовным практикам, тем более его невозможно обрести случайным любопытством, по принципу «выбралась свободная минутка». Дзэн — задача, требующая внимания к себе

все двадцать четыре часа в сутки, возможность обрести его есть у нас каждую минуту. Его не достигнешь ни в «забавах ума», ни в фейерверке блестящего парадокса, хотя его можно обрести и без десятилетнего пребывания в японском монастыре. Мы уверены, что всякий жаждущий единственно дзэн, всякий, кто готов или готовится развить в себе умственные и личностные качества, необходимые для такого великого предприятия, обязательно преуспеет. Никто не сможет существенно помочь ему ни в Англии, ни в Японии, но и никакая сила на земле не сможет воспрепятствовать его успеху. Мудрость прошлого, указания наставников, приемы существующих ныне толков дзэн — весь этот арсенал в его распоряжении. Но чтобы преуспеть, он должен *научить себя* дзэн!

Примечания переводчика

¹Подробно удивительный жизненный путь Блайса представлен в кн.: «Золотой век дзэн», СПб.: Евразия, 1998. С. 369—379.

²Философия *только-сознания* (вэй ши — *кит.*) — одно из ведущих философских направлений классического индийского махаянского буддизма (*виджнянавада-йогачара*), созданное братьями Асангой и Васубандху в IV—V вв. Это очень сложная философия, обосновывающая учение о том, что единственной реальностью является сознание-сокровищница (алая-виджняна); (цзан ши — *кит.*). В Китае после знаменитого паломника и переводчика Сюаньгзана (600 или 602—664) ее часто называли учением «о свойствах дхарм» (*фасян*; санскрит, *дхармалакшана*), легшим в основу школы Вэйши цзун.

Часть первая

БУДДИЗМ

Глава 1 БУДДА И ЕГО

ПРОСВЕТЛЕНИЕ

Будда был человеком по имени Гаутама Сидхартха, но на его особое место в духовной истории человечества указывает само прозвание, которого он был удостоен и под которым его знает мир. После невероятных усилий, предпринимавшихся на протяжении неисчислимых перевоплощений, он стал *Буддой*, Просветленным. В эзотерической традиции существует градация духовных достижений и иерархия тех, кто уже на земле освободился от Колеса Бытия (бхавачакра — *санскр.*, бхавачакка — *пали*). Эти совершенномудрые, путники, достигшие цели — нирваны, известны людям под многими именами; буддисты зовут их архата-ми (алохань или лохань — *кит.*) и бодхисаттвами (пуса — *кит.*, босацу — *яп.*). Но как бы их ни называли: буддийскими ли именами, или риши, махат-мы, братья либо наставники, — их духовный статус, несомненно, выше нашего; и все же, согласно незапамятным устным преданиям Востока, все они Признают Будду «Владыкой совершенномудрых», своим Повелителем и Господином.

Каково же тогда должно быть смирение нашего ума в присутствии таких совершенных личностей, а тем более перед блеском славы Самбুদ্ধи, Повелителя их всех? Нужно напрячь все воображение, чтобы преодолеть тот разрыв, что разделяет их величественные достижения и скромные наши. Представим некоего всемудрого друга, наделенного самым обширным умом, глубочайшим душевным пониманием, широчайшим видением вселенских процессов бытия человека и мироздания. Таковы эти люди в человеческом мире, хотя они крайне редки. Пусть они не встречались нам, мы могли знать их слова, запечатленные в преданиях либо сохраненные в священных текстах, так что наши ограниченные умы имеют возможность смутно представить их величие.

Теперь вообразим ум необыкновенно чистый, обширный и благородный в своем восприятии и представим, что такой человек, самое большее, является учеником одного из Великих, еще пребывающего в телесном облике. И такой человек еще крайне далек от того духовного величия, что обрели его наставники. Сами же Великие величают Будду Господином...

Такие люди в той или иной степени суть живое воплощение любви, крепости и чистоты и всех тех благородных качеств, которые мы видим в тех подвижниках на *пути*, что достигли «другого берега». Им присуще видение *целого*, обретенное неисчислимыми жизнями с «правильным усилием» по искоренению эго и утверждению бескорыстного Я, ведущего к *просветлению*. На этом пути они

претерпевали невообразимые страдания, вырывая ростки эго из недр самолюбия, пока в каждом из них не погибло эго пред лицом Я, личное перед лицом безличного целого. Начало Христа и Будды вырвалось из тенет личности, и распустился «тысячелепестковый лотос» (*сахасрара-дала-пад-ма*)¹. Вслед за этим раскрываются врата *нирваны* для завоевавшего право войти туда — но он не вошел. Это — высшее самопожертвование, когда ради бесконечной задачи пробуждения человечества отказываются от награды за труд на протяжении тысячи жизней.

Будда вернулся в мир людей наставлять их на путь *пробуждения*. Будды — пробудители, призывающие каждого, имеющего уши, очнуться от сковавшей их иллюзии и пойти к своему просветлению. Спячка служит источником зла, причиной страдания, и единственным «грехом» у буддистов считается неведение. Обретение *мудрости* знаменует собой новое измерение сознания, сущность которого можно выразить словами буддийского священного текста «Дхаммапады» «Ведь свое я — господин себе (*аттахи аттано натхо*)» (XII, 160)². Будда указал путь, а вокруг этого пути возникли школы и толки того, что известно под названием буддизм на Западе. Но, согласно словам д-ра Суд-зуки, «жизнь буддизма есть развертывание внутренней духовной жизни самого Будды, а не изложение ее, запечатленное в виде *дхармы* в буддийской литературе»*.

* *Essays in Zen Buddhism*^First edn., p. 37.

Таким образом, буддизм — это животворящая сила, питающая духовное движение под названием буддизм. Поэтому непонятно, почему буддийские ученые во всех частях света часто оказываются столь поглощенными исследованием пресловутых учений Будды, что упускают из виду духовный опыт, как раз и породивший само Учение. Ведь буддизм — это запечатленное в слове *просветление* и сам *путь*, что ведет к нему; то священное начало, которое должно быть орудием его *просветления*. Без *просветления* Гаутама не стал бы Буддой; как раз потому, что Будда *есть* Будда, мы можем ныне изучать и применять на практике буддизм.

Одни слышали «львиный рык (симханада — санскр., шицыхоу — кит., сисику — яп.) истины», когда тот обращался к ним на лесных прогалинах северной Индии 2500 лет назад. Другие услышали Проповедь Пути от первых счастливых, постигших его. Мы на Западе читаем в переводе то, что другие постигли непосредственно, благодаря передаваемой через многие века величественной Проповеди, и в тиши наших созерцательных бдений вновь внимаем очарованию сего Слова. «Так я слышал...»³, шепчет бхиккху (бхикшу — пали, санскр.), буддийский монах, пытаясь незамысловатым языком передать Дхарму (Учение) Просветленного, и мы, имеющие уши, после тяжких испытаний наконец обретаем привилегию внимать и повиноваться.

Будда обрел *просветление* и преподавал людям *путь*. О его окончательном опыте можно поведать мало чего вразумительного, но о *пути*, который ве-

дет к нему, можно написать многое. Тысячи и тысячи людей взбирались на вершину Фудзиямы полюбоваться восходом солнца в морской дымке; но каждый поведал об этом по-своему. Также и мы, находясь на склонах горы *реальности*, узнаем о *пути* от тех, кто впереди нас, и передаем постигнутую мудрость своим младшим собратьям. Сам этот *путь*, пролегающий внутри нас, от самого начала до неведомого конца, подобно всему сущему вокруг нас, двойственен. С апофатической точки зрения он разрушителен, ибо человеку, прежде чем приступить к созиданию, приходится освободить себя от старых заблуждений, подобно тому как освобождается от всякого хлама место будущей постройки. Нам нужно сбросить узы желаний, очиститься от въевшихся плохих мыслей. Мы должны освободить ум от наваждения различий, чувства обособленности, побуждающего нас воображать, что «Аз есмь Аз». Но с катафатической точки зрения *путь* имеет и другое значение: следуя по нему, мы должны учиться расширять свое «я» до тех пор, пока обретающаяся внутри нас *мудрость-сердце* не вырвется из оболочки закосневшего в заблуждениях эго и не превратится в *просветление*. И не важно, падает ли росинка в сияющее море, либо, согласно описаниям мистиков, само сияющее море наполняет росинку *полнотой-пустотой*, поскольку подобный опыт не может быть выражен словами. Подобное превращение присутствует всюду. «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6 : 33). Кто приступает к стяжанию просветления, видит, как низшие

способности, до тех пор подчинявшиеся его эго, начинают выказывать иное послушание, так что впервые человек всем своим существом обращается к своему спасению.

Просветление есть совершенное понимание, и мы можем и должны начать двигаться к нему незамедлительно. Требуется положительное усилие, и путь к просветлению — это понимание, каким бы мучительным оно ни было. Необходимо раздвинуть ум, чтобы охватить им чувства, мысли и точки зрения, совершенно чуждые узким рамкам нашей нынешней жизни. Мы должны понять ум преступника, перенестись в смрад мыслей пьяной проститутки, растлителя детей, прочувствовать, что творится в душе у людей, считающихся подонками общества, ибо нам не подняться сознанием до уровня святого, ощущая себя обособленными от самых отверженных представителей нашего рода людского. Кто способен заглянуть в самые потаенные уголки человеческого ума, тот очистится от гордыни, говорящей ему, что он «не чета остальным». И лишь затем он сможет дотянуться до стоп тех, кто не боится осквернения от его грязных рук. Раздвинуть сердце, сделав его одним, — в этом смысл *просветления*, ибо Будда-ум есть одно целое с мирозданием, одно целое с *все-сознанием*, откуда и родом все живое.

Но если мы сейчас не в состоянии действительно стать одним целым с величайшим представителем нашего рода людского, мы все же можем посредством могущественного воображения вызвать не-

кое состояние сознания, раздвигающее наш ум. Мы можем добиться определенной невозмутимости сознания, которая воцарится в нас после того, как мы перестанем разрываться противоположными желаниями и стремлениями, подобными бессмысленной игре в «орел» и «решку». Когда все различия будут осознаны как воображаемые и придет понимание, что, в фигуральном смысле, ценность «монеты» лежит вне той или иной ее стороны, так мы и обретем нечто прежде неведомое. То же самое касается отсутствия сомнений и желания испытать себя, то есть чувства уверенности, которое невозможно обрести, пока мы позволяем себе быть пристрастными или односторонними в своих взглядах. Мы можем стать уверенными благодаря умению принять любые жизненные обстоятельства; на пути к этому мы должны ощущать во всех своих действиях еще смутное, но все крепнущее восприятие того ритма жизни, который является отголоском всеобщего хода вещей и пробивается сквозь всех ее чистых и нечистых носителей, сквозь вас и меня.

Плоды даже такого упражнения в самопросветлении доказывают, что мы избрали верный путь. Тогда мы уже зададимся не вопросом о том, сколько времени и сил нужно уделять *пути*, но поставим перед собой куда более значительную проблему: что же еще важно — помимо возросшего пробуждения? Какие именно наши действия ведут к дальнейшему просветлению, а какие отдаляют от него? Таков единственный критерий новой оценки наших действий.

К этому состоянию сознания можно подняться по различным ступеням. Стремление совершать лишь правильные поступки именуют в Индии карма-йогой; страстное поклонение идеалу возлюбленного представляет собой путь бхакти-йоги, во все времена прельщавший мистиков. Разум посредством пути джняна-йоги постигает противоположности, пытаясь затем сблизить как можно сильнее крайности, чтобы победно провозгласить: «То Ты еси». Но лишь наитие, интуиция, способность *буд-дхи* в состоянии продвинуть нас дальше, выведя тем самым за пределы нашего умственного кругозора туда, где нет различия между «тем» и «этим», где отсутствует восприятие всякого противопоставления. «Ты» и «То» более не являются крайностями в виде части и целого — различие исчезло. Интуиция действует через непосредственное восприятие. Таким образом, способность просветления, присущая человеку, освобождается от последнего наваждения — обособленности и, освободившись, через свою свободу осознает принадлежность к самому естеству нирваны. Если большинству из нас такое идеальное состояние даже невозможно вообразить, то все же можно представить, что никакая иная цель не сравнится с этой.

Будда сделался Всепробужденным посредством собственных усилий. Он вернулся, чтобы как можно подробнее указать тот Путь, что привел его к этой цели. Его Учение и есть тот Путь — *путь к просветлению*. Что же тогда важно, что же имеет значение для идущего по этому *пути*, помимо мая-

чащей в конце его цели — *просветления*! Именно иллюзия остается нашим единственным грехом, ибо из-за иллюзии или неведения рождается безумие наших страстей. Веря в отличие нашего «я» от иных «я», мы чахнем над своим «я», тем самым заставляя себя страдать. В наваждении своей обособленности мы ненавидим сопутствующие черты нашего «я». Не ведая, что «я» — это пламя света *про-светления*, мы возносимся в своей духовной гордыне, думая, будто пробужденное «я» выше прочих «я», которые представляются еще непробудившимися. Все это — безумие, помрачение, скрывающее сеет, помеха на *пути*. Насколько мы желаем устранить эту помеху, обнаружить свет? В той ли мере, в какой человек, погруженный в воду с головой, жаждет глотка воздуха? В той ли мере, в какой влюбленный жаждет жить? Когда всем своим существом человек взалкал пути, когда желание одолеть следующую ступень затмило все остальные желания, — лишь в этом случае мы достойны называться «буддистами», ибо только тогда мы движемся непосредственно к сокровенной сути «буддизма», тому окончательному *просветлению*, что обрел и даровал людям Вселюбящий.

Что же тогда нирвана, само состояние *просветления*! Много ли она значит? Я не доверяю ученику, который говорит: «Я не пущусь в путь, покуда не пойму до конца, в чем состоит наша цель». Разве альпинисты у подножия горы отказываются начать восхождение, пока не узнают подробно природу вершины и открывающийся оттуда вид? Разве не достойнее двигаться к большему, лучшему, без

лишних споров, когда отсутствуют всякие прямые свидетельства о природе Наибольшего, Наилучшего? Ведь у нас нет никаких свидетельств о нирване, которые пришли бы к нам, что называется, из первых рук. Все, что нам известно, все, что может знать всякий, не достигший самой *цели*, выразил сэр Эдвин Арнольд⁴ в восьмой книге «Света Азии»:

Коль будут говорить: *нирвана* значит смерть,
Знай, это будет ложь.
Коль будут говорить: *нирвана* значит жизнь,
Знай, заблуждение се.

Иначе говоря, *нирвана* просто есть. А дальше — тишина. И перст, указующий путь. Ведь сама цель, по предположению, лежит по ту сторону всякого описания, — выражаясь словами китайского мудреца: «Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао» («Дао дэ цзин, I»)⁵. Его можно описать апофатически, поскольку все утвердительные определения оказываются неполными, так что в итоге выносятся отрицательное суждение: *нет*, *нет* («не это, не это») индийской философии⁶, *Му* (Нет!) наставника дзэн⁷. Поможет ли это нашему крайне близорукому уму? Но если отрицания и утверждения равно тщетны, если слова типа *полнота-пустота* и *абсолютная реальность* оказываются лишь сотрясением воздуха, что же делать для расширения нашего понимания? Ответом будет сам *путь* и следование ему, ибо без стяжания его все сказанное так и останется простым набором слов. Эти слова указывают на путь к внутреннему

опыту. Сами слова ничего не творят; лишь стяжание *пути* принесет этот опыт, что удостоверяют тысячи наших собратьев.

Извиняет сами рассуждения о *нирване* лишь то, что умозрительный идеал может служить неким стимулом для наших усилий и что верный взгляд на конечную цель пути позволит почувствовать всю ее притягательность. Но умозрительные рассуждения оказываются пустой тратой времени, поскольку мешают осознать, что рано или поздно нам придется оставить словопрения. Легко рассуждать об эго, которое «угасает» подобно свече, об «я», которое вновь становится «я». Но это все слова, оболочка понятий, а не заменители действительного осознания *нирваны*.

Значительно важнее для буддийского путника само свидетельство, что *нирвана* достижима на земле, в этой самой жизни, здесь и теперь, где бы то ни было и во всякое иное время нашего пребывания в иллюзии. Более того, *нирвана есть сансара, а сансара есть нирвана*. Они ближе друг к другу, нежели две стороны одной монеты; это два выражения одного и того же опыта. Выражаясь словами д-ра Судзуки, «нет ничего бесконечно удаленного от конечных вещей». Или, как высказался Р. Х. Блайс, «дзэн есть бесконечный путь, который ведет к концу вещей». Внезапная вспышка пытливого западного разума сдерживает наш полет к *иному*, желание бежать от *этого* к *тому*, «от тьмы к свету, от власти сатаны к Богу» (Деян. 26 : 18). Нет такого пути, ибо тьма и свет пребывают вместе, здесь и сейчас. Нет никаких

грядущих, незыблемых небес, ибо небеса и преисподняя суть еще одна пара противоположностей, равно суть плод мыслящего ума, следствие мириад причин, изменяющихся с каждым нашим вздохом.

Между тем, мы можем если не познать, то распознать *нирвану* даже во тьме теперешнего нашего ума. Нет ничего подобного Великому Отречению помимо того, что представляет собой оно само — наконец-то взошедшее извечно посеянное семя. Мы ежечасно отрекаемся от власти и блеска этого мира либо цепляемся за них. Ежечасно мы обретаем *нирвану*, вкушая ее несказанную сладость, либо отрекаемся от нее, пытаясь в своей гордости наставлять все человечество. В итоге мы пожинаем то, чего иначе не имели бы, — краткие проблески вечности, бессмертные мгновения, стяжание которых незыблемо и нетленно. Однако описание их, даже если бы это было возможно, малопригодно для путника; лишь он убедится в верности своего *пути*. «Коль ученик готов, появится и наставник». Только наставник может поведать ученику, что обретенное им видение истинно. Как бы то ни было, *путь* ведет к *просветлению*. И если мы следуем по нему, свет, озаряющий нашу жизнь, будет все усиливаться.

Стало быть, наше знание *просветления* доступно сравнению. Проще начинать с не-просветления, состояния нашего теперешнего *ума-сознания*. Разве мы не можем увидеть в своем собственном уме, как и в умах окружающих, неведение, глупость, тьму и леность, что застилают свет *просветления* как их

глазам, так и нашим собственным? Известные нам великие умы отличала ясность и широта взгляда, позволявшая видеть далеко. Когда такое видение поднимается до уровня знания мировых событий, прямого и непосредственного, разве мы не будем жаждавать раздвинуть горизонты нашего приземленного ума до подобных пределов видения? Поднимите планку своих достижений выше, до уровня подлинного осознания *единого*, лежащего вовне, но одновременно и внутри *множественного*, и вы окажетесь среди великих мира сего. Такие умы рождали «Бхагавадгиту», «Голос безмолвия», «Дао дэ цзин». Они обладали знанием, но не находили нужных слов, чтобы его выразить. Но при всем своем знании они не требовали наград, а терпеливо, в черед бесчисленных жизней пытались посредством наставлений и увещаний раздвинуть восприятие ограниченных умов, непрестанно сжигаемых огнем ненависти, тщетных желаний и иллюзий. Им присущи невообразимо широкий кругозор, ясность видения, которую мы способны ощутить, но не в состоянии обрести, они обладают чувством *всеединства*, незыблемым перед лицом каких бы то ни было различий, глубоким состраданием ко всем живым тварям, деятельным, не растрачиваемым попусту в словопрениях. Такие люди знакомы нам, хотя не во всем блеске их величия. Если они просветлены больше нашего, то обязательно послужат образцом для нашего собственного развития. Им одним ведомо, чего они еще в состоянии достигнуть. Мы тоже узнаем это, если вольемся в их ряды. А пока между нашими и их достижениями

пролегает длинный отрезок *пути*. Как же нам догнать их, если не двигаться упорно по длинной, но благодатной дороге, глубоко постигая, в первую очередь, те начала, на которых зиждется наше движение?

Примечания переводчика

¹В теории чакр локусом «тысячелепесткового лотоса» является макушечная чакра, называемая так из-за множества светящихся волокон, которые образуют ее. Строго говоря, она вовсе не входит в систему *чакр*, а является внетелесным локусом, размещенным у отверстия Брахмы (*брахма-рандхра*), т. е. в области стреловидного шва (*симан*) на макушке головы, где сходятся две теменные кости, и где вселенское сознание, похоже, связано с человеческой оболочкой. Тысячелепестковый лотос, подобно мистической розе, олицетворяет совершенство, полноту и цветение духовного внутри материального.

²Переводчик «Дхаммапады» на русский язык В. Топоров указывает на схожие мысли в «Бхагавадгите» (V, 5—7):

Человек только сам себе друг,
Только сам себе враг бывает: Пусть
себя он собою поднимет, Пусть
собою себя не уронит. Кто себя
победил собою, Тот становится сам
себе другом, Но кто сам над собою
не властен — Словно враг он себя
ненавидит. Высший Атман в том
сосредоточен, Кто себя, победив,
успокоил. В горе — радости, в
холоде — зное, Также в почести и
бесчестье.

«Бхагавадгита», пер. с санскр. В. Семенцова. М.. Восточная литература, 1999.

Вот как толкует это изречение Валпола Рахула: «Здесь *атта* не значит «я» в смысле души. В языке пали слово *атта* обычно используется как возвратное или неопределенное местоимение, за исключением тех случаев, когда оно относится к учению о душе. Но в обычном употреблении, как в главе XII «Дхаммапады», где появляется эта строчка, а также во многих других текстах оно используется в качестве возвратного или неопределенного местоимения, означая «меня», «тебя», «его», «некто», «себя» и т. д. Далее, слово *натхо* означает не только «господин», но и «прибежище», «поддержка», «помощь», «защита». Поэтому, «Атта хи атта-но натхо» в действительности означает «Каждый сам себе прибежище» или «Каждый сам себе помощь» или «поддержка». Это не имеет ничего общего с какой-то метафизической душой или «я». Это просто значит, что вы должны полагаться на себя, а не на других». См. компакт-диск «Буддизм», серия «Познавательная энциклопедия», раздел 13. «Чему учил Будда».

³ Таково каноническое начало всех сутр в санскритском оригинале: *эвам мая ишрутам*

"Эдвин Арнольд (1831—1904) — английский журналист и поэт. Был директором санскритской коллегии в Пуне (Индия). Вернувшись в 1861 г. в Англию, он сделался соредактором лондонской газеты *Дэйли Телеграф*. По его настоянию газета снарядила экспедицию ассириолога Дж. Смита и приняла участие в финансировании экспедиции Генри Мортон Стэнли для отыскания Давида Ливингстона и открытия Конго. Лучшим его произведением считается «The Light of Asia» (1879) — прекрасная по форме и содержанию поэма, посвященная жизни и учению Будды, где повествование ведется от лица ревнителя веры. Поэма несколько раз переводилась на русский язык: в прозе — А. Анненской (СПб., 1890; 2-е изд., 1893), в стихах — И. Юринским (СПб., 1890 и 1895) и А. М. Федоровым (М., 1895; 2-е изд. ил. СПб., 1906, предисл. и прим. С. Ф. Ольденбурга). Другие его труды:

ГЛАВА 1

History of India under the Administration of the Earl of Dalhousie (1862—1864), *Hero and Leander* (1874), сборник переводов восточных поэтов под заглавием: *Indian Poetry* (1881) и *Pearls of faith on Islam Rosary* (1883).

⁵В стихотворном переложении В. Перелешина: «Если Истину произречь,/суть погибнет, а выйдет речь», журнал «Проблемы Дальнего Востока», 1990, № 3, с. 147.

⁶Где *нетти* возникает в результате стяжения *на ити*. Одно из так называемых «великих речений» (*махавакья*) Упанишад. См.: *Брихад-араньяка-уп.* 2.3.6, 4.2.4. Согласно Шанкаре означает несовместимость Брахмана или Атмана с какими-либо эмпирическими определениями.

⁷Кит. У. Ответ Чжаочжоу из гуньяня о том, имеет ли собака природу Будды. В сборнике гуньяней «Застава без ворот» этот гуньянь помещен первым и сопровождается необычайно пространном комментарием, где он именуется «заставой без патриархов», т. е. средоточием учения чань.

Глава 2 НАЧАЛА БУДДИЗМА

Об историческом Будде и его *просветлении* сказано достаточно. Чему же он учил? Узнать это в точности непросто, так как, подобно всем *учителям*, он не оставил письменных свидетельств. Но большинство ученых согласно с тем, что многочисленные священные тексты школы тхеравады, «учения старейшин», находящейся ныне на Цейлоне, в Бирме, Таиланде и Камбодже, содержат значительную часть основного учения, преподаваемого самим Буддой своим *бхиккху*, монахам основанной им общины, иначе *сангхи*.

Крайне важно, чтобы все, жаждущие познать дзэн, основательно усвоили эти начала. По нашему убеждению, это касается абсолютно всех обучающихся, но особенно выходцев с Запада, где такие жизненные принципы либо совершенно неведомы, либо, по крайней мере, замалчиваются в угоду тем учениям, которые буддисты отвергают как явно неверные. Поэтому рассмотрим некоторые идеи этой старейшей школы буддизма, чтобы тот, кто, возможно, заинтересуется дзэн-буддизмом, не упустил

их из виду либо не посчитал, что они интересны лишь начинающим освоение науки духовного пробуждения. Этот толк буддизма, развивающийся и поныне, с его обширным канонам, теперь полностью переведенным на английский и другие языки, просуществовал двадцать пять столетий и не канул в Лету. В этих священных текстах, поначалу передаваемых изустно и записанных лишь в I в. до н. э., вероятно, были и пропуски, и дополнения, и множество исправлений, так что, по замечанию одного выдающегося ученого мужа, глубочайшие истины, возведенные Буддой, сохранились в виде крупинки золота среди пустой породы. Но это крайняя точка зрения; согласно другому взгляду, который сродни отношению фундаменталистов к Библии, весь канон считается вдохновенным. Между этими точками зрения обучающийся буддист, как и всегда, должен занять среднюю позицию, и он отыщет для себя те начала, что составляют рациональную нравственную философию, приемлемую для большинства людей в этой и последующих жизнях. Это философия, этика и психология, опирающиеся на научные свидетельства. Это и пособие, как сдерживать, и развивать ум, и анализировать образ жизни в рамках достоверного причинно-следственного закона, действующего во всех проявлениях жизни человека, чтобы дать ему возможность сделаться таким, каким должно ему быть, даже если его прошлые помыслы и поступки сформировали его гораздо менее совершенным.

Так что приступим к изучению этих начал, поскольку их усвоение может оказаться существен-

ным для подъема уровня сознания до той высоты, когда само учение, в большом и малом, может оказаться преодоленным в присутствии не-сознания. Их часто представляют в виде трех признаков (обусловленности) бытия, четырех благородных истин, включая *Срединность Благородного восьмеричного пути, карму и перерождение, удержание и созерцание*, отсутствие в буддизме *главенства* и соответственно его *терпимость*, и нечто вроде нирваны, уже вкратце описанной. Рассмотрим три признака обусловленности бытия (трилакшана — санскр., тилаккхана — пали).

Три признака обусловленности бытия

Эти качества жизни, или свойства сущего, — вовсе не умозрительное понятие, а действительность, и, прежде чем принимать их, каждый учащийся должен сам убедиться в их существовании. Затем наступит время проверить выводы и попытаться жить по правилам, указанным великим Учителем. Всем совокупностям, составным вещам [*скандха*], говорит Будда, оказывается, в том или ином виде свойственны *аничча*, непостоянство, и *дуккха*, страдание; страдание и непостоянство характерны и для бытия несоставных вещей, *анатта*, бессамосущных, т. е. *тех*, у которых отсутствует отдельная *самость*. Разграничение неделимых частиц и совокупностей для нас несущественно, поскольку даже западная наука ныне допускает неис-

черпаемость атома и существование вместо материи одного движения или истечения. Все предметы, события, происшествия, видимые и незримые, существующие осязаемо или только в сознании, с точки зрения буддиста без какого-либо исключения подвержены извечным переменам и непостоянны; все вещи равносильны *духкхе*, т. е. несовершенны, неполны, «соединены с немилым, разлучены с милым» (*дхарма-чакка-наваттана-сутта*, «Сутра первого поворота колеса Учения») и все они равносильны *анатте*, без отдельной души либо *самости*, которая навсегда делает отличными их от других вещей.

Этот перечень вовсе не случаен. Будда отметил три признака данных как раз потому, что эта тесно связанная между собой триада образует сердцевину его жизненной философии, которая, в свою очередь, явилась плодом его духовного опыта.

«Все непостоянно». Это вполне избитая истина. Она очевидна, и в приложении к человеческой жизни оказывается предметом извечных поучений, стихотворений и трогательных сетований. Везде присутствует коловращение форм. Все, известное нам, видимое и незримое, осязаемые свидетельства или отвлеченные умозрения, подвержены круговороту рождения, становления, упадка и смерти, тогда как жизнь, пройдя через данную форму, движется дальше. Жизнь есть течение, поток. Закон роста или упадка являет собой непрестанное становление; только мы наделяем очередную ступень извечного хода вещей оценками «хуже» или «лучше». *Карму*, всеобщий причинно-следственный закон,

верно называют законом перемен, ибо посредством его перемены свершаются именно так, а не иначе. *Перерождение* — пример действия такого закона перемен во времени.

Согласиться с тем, что все течет и изменяется, не составляет труда, но вот использование самого закона, перестройка всего укоренившегося образа мышления и действий в соответствии с его вердиктом — дело непривычное, хотя и стоящее. «Жизнь — это мост; ступайте по нему, но не возводите там жилища». Какой чудесный совет, но что скрывается за ним? Эта фраза означает, что на нашей земле нет ничего безопасного, так что тщетны все подобные поиски. Он означает, что мудрый человек воспользуется тем, что Алан Уотте верно назвал «мудростью неприкаянности» или незащитности, и примет течение жизни, как принимает закон тяготения. Счастье ведь наступает, когда мы живем, признав непреложность *аниччи*. В изменчивом мире не может быть «главенства» человеческого либо иного. Все без исключения меняется. Поэтому отсутствует всякая постоянная собственность, ибо сам собственник быстро меняется, пожалуй, стремительней того, что считает своей собственностью. Даже само владение вызывает подозрение. Действительно ли я владею так мною любимым украшением? Если да, то чем владеет оно? Моим телом, моими чувствами, моим умом? Все они переменчивы, и вскоре и «я», и сам предмет станем совершенно иными. Сожалеть о старости и минувшем безрассудно, как и жаждать того, чему еще не пришел че-

. Есть замечательный рассказ об индийском го-

сударе, призвавшем к себе ювелира, чтобы тот изготовил для него кольцо с надписью, которая бы утешала его в горести и умеряла гордыню в радости. Золотых дел мастер изготовил кольцо, где довольный правитель прочитал: «Все проходит». Мудрый человек поймет истину киплинговских слов, и победную или горестную минуту, «двух самозванцев, встретит одинаково». Колесо бытия вращается, а мы на ободке его противимся коловращению. Лишь на ступице его пребывает *здесь*, и *теперь*, и *это*, и ничто не волнуемо переменами. В центре торнадо царит покой; в самой сердцевине перемен царит покой, но он приходит лишь к тому, кто принимает закон и использует его на благо своего собственного преображения.

«Духкха» противостоит «сукхе», обычно переводимой словом «счастье». Уравнять ее с крайностями страдания или горя означает исказить учение и умалить его силу. Иногда говорят, что буддизм — это философия страдания. Но если страдание понимать как чувство разочарования, неудовлетворения и тому подобное, почему же это не следует подчеркивать? Никто не сомневается в существовании «духкхи» и ее всеобщности. В определенную минуту жизни человек может провозгласить себя «счастливым», какой бы смысл ни вкладывал сам в это слово, но счастлив ли его ближний? И если нет, то какого рода это счастье, раз оно глухо к горю ближнего?

Признание страдания и его причин можно использовать для развития ума. Но тем не менее бесконечны наши попытки избежать страдания. Мы

ежимся при виде зубного врача и поднимаем такой шум вокруг своего больного пальца, чего постыдились бы делать в спокойном расположении духа. Мы сторонимся эмоциональной боли. Мы не станем читать то, что уязвляет наше самолюбие или «чувства». Мы замалчиваем, либо приукрашиваем, либо оправдываем опыт, задевший наши слабые места. Мы забываем психиатрическое определение невроза как «отвергнутая боль». Также мы бежим от «умственной боли». Мы отказываемся принимать то, что нам не нравится. Есть и такие, кто говорит, что они не верят в перерождение лишь потому, что не хотят вновь рождаться. Разве отвергнут они и закон тяготения, когда кирпич свалится им на голову? Мы отказываемся обсуждать то, что, как мы надеемся, неверно, забывая при этом, что сама надежда есть разновидность страха.

Поэтому мудрый человек принимает само существование страдания и его неизбежность. Он доискивается до его причины, ища средства искоренить боль. Оказывается, что причина заключена в его «я».

Третьим признаком обусловленности бытия является анатта, что буквально означает «отсутствие «атты» (атман — *санскр.*) во всех «совокупностях» (кханда — *пали*, скандха — *санскр.*). Будда учил, что ни в одной из составляющих личности: физическом теле (*рут*), ощущениях (*ведана*), представлениях (*санджня*), психической активности (*санска-Р^а*), и чистом сознании (*виджняна*) нет постоянного элемента, которым бы один человек отличался от Другого. То же, что является общим, не принадле-

жит никакому человеку, как и сама жизнь, проявляемая в каждой полевой маргаритке, не является исключительной собственностью этого цветка. Существует жизнь, и она действует либо наличествует, выплескиваясь в бесконечно разнообразные формы. «Вы» и «я» — две такие формы, но хотя «вы» и «я» в отдельности обладаете *самостью* в смысле перевоплощаемой совокупности неких качеств или составляющих нашей личности, мы не обладаем некой «искрой Божьей» или «бессмертной душой», которая извечно именно ваша, а не моя, либо моя, а не ваша.

Теперь достаточно сказано об учении, согласно которому известное нам «я» непостоянно и, подобно всем иным формам, неотделимо от страдания; нужно научить более благородное «я» управлять «я», очищать и сдерживать его; любое «я» не является ни вашим, ни моим, и оно непознаваемо рассудком. Что же касается остального, то, согласно д-ру Судзуки, *анатта* является предметом не теории, а духовного опыта. Однако приложение теории имеет крайне большое значение для внутренней жизни, чем, пожалуй, отличается буддийский путь самоосвобождения от всех прочих.

Вот и все, что касается признаков обусловленности бытия. Но какова их связь? Палийский канон мало поможет нам. Там лишь говорится: «Вещественная форма непостоянна. Что не постоянно, то *духкха*. Что есть *духкха*, то не *самость*. Что не моя *самость*, то не "я"». Простым рассуждением можно дополнить это лаконичное замечание. Все вещи суть *аничча*. Все существа, в частности люди, суть

духкха. Звено, соединяющее *аниччу* вещей с *духкхой* человека, становится ошибочной верой последнего в самость, иллюзию обособленности. Покуда властвует иллюзия *анатты*, *аничча* вызывает у нас *духкху*. Откажитесь от этого наваждения, и звено порвется. Следовательно, *анатта* является первопричиной страдания в том отношении, что служит основой, из-за которой удерживается в душе человека жажда *самости*.

Итак, все есть *аничча*, и человек не исключение. Стало быть, *анатта* есть приложение *аниччи* к человеку в том отношении, что все его части до единой лишены постоянства и вечности. Но человек негодует, не желая признать приложимость *аниччи* к себе, и упорствует в приятном заблуждении, что «я» значимо, что «я», несмотря на все свои нынешние недостатки, рано или поздно обретет, заслуженно или нет, окончательное спасение, и будет пребывать затем в вечном блаженстве. Поскольку большинство из нас озабочены собственным «я», сама мысль о справлении поминок по «я» ужасна, и наше «я» страстно и самозабвенно сражается за сохранение своего обожаемого заблуждения. Это борьба и есть причина *духкхи*, ибо, раз каждая частичка жизни сражается за самосохранение, за самовозвеличивание, то устанавливается долгосрочное господство *духкхи*.

Итак, *аничча* есть непостоянство, недействительность формы. Стало быть, *жизнь одна*, и для своего полного выражения использует мириады форм, включая, но особо не выделяя, людей. Находясь в , в отсутствии света, что укрепляет за-

блуждения относительно «я», мы провозглашаем для «я» отдельное существование и поступаем при этом соответствующим образом, так что *духкха* рождается и возрождается непрестанно в разных формах.

Признаки обусловленности бытия, таким образом, отобраны не случайно, и когда Будда с его обширным, всезнающим умом провозгласил их Признаками сознательного существования, это не значит, что лишь они одни были достойны внимания учеников. Скорее, они составляют полную философию жизни, предпосылки которой преподносятся не как догма, а как факты, в истинности которых должен убедиться каждый человек. Присовокупите к Признакам Благородные истины о том, что причина страдания заключена в притязаниях «я», и вам откроется *путь*, посредством которого от этого страдания можно избавиться. Нужна только *карма* в качестве маховика перемен, чтобы всякий человек имел все необходимое во всех своих грядущих жизнях для своего духовного становления.

Четыре Благородные Истины

Установив природу трех Признаков обусловленности бытия и их толкование, нам теперь нужно рассмотреть один из них, который Запад воспринимает как воплощение буддизма, т. е. утверждение, что страдание вездесуще. Но ведь непредубежденный взгляд на жизнь убеждает нас, что это верно. В истории последней земной жизни Будды мы читаем

о том, как он впервые видит старца, больного и мертвеца и понимает, что все знакомые ему красоты и удовольствия жизни рано или поздно придут к такому концу. Тогда же он решает отыскать причину страдания и понять, как устранить ее для себя и для всех людей. С этой целью он оставляет отцовский дворец, жену и ребенка и один отправляется в пустынные места. Там он предается всевозможным крайностям аскезы, чтобы обрести окончательное знание, но безуспешно. Наконец он усаживается под деревом, будущим Древом Пробуждения бод-хи, поклявшись «прорваться» к Реальности. И вот в майскую ночь полнолуния, более 2500 лет назад ему это удалось. Его сознание теперь стало соразмерно вселенной; марево «я» спало. В свете всеведения, которым он обладал отныне, он, наконец, не только понял, что страдание вездесуще, но и его причину. Как оказалось, эта причина, составляющая вторую благородную истину, есть жажда *самости*, которая вызывается иллюзией исключительности; страсть к утверждению *самости*, которая увековечивает саму иллюзию того, что этот отрезок нашей жизни, с данным именем и адресом, совершенно отличается от иного отрезка. Эта жажда, т. е. страсть, которая питает наше сознание *самости*, является единственным источником зла, ибо, когда голос *самости* молчит, то нет и никакого побуждения к действию, которое противилось бы общему благу. Но тогда не оказывается ли третья истина следствием первых двух? Если имеется страдание с его причиной — желанием, то для удаления страдания мы должны устранить желание. Но ка-

ким образом? Ответом служит четвертая и последняя *истина*, Срединная стезя, Восьмеричный *путь* к *нирване*, двинуться по которому может всякий, как только порожденное *самостью* страдание становится невыносимым. Вот она, сердцевина буддизма как способа бытия: медленный, обдуманый ход духовного развития посредством умственного и нравственного очищения в помыслах, словах и поступках. Надо признать, есть люди, считающие, что все попытки самосовершенствования лишь укрепляют «я»; однако опыт свидетельствует об их заблуждении: уйти от всевластия «я» возможно, если сами побуждения чисты. Разумеется, работа по развитию ума ради утверждения себя за счет ближних никчемна; но пока личность не будет очищена от дурных привычек ума и страстей, как она может служить орудием обретения *просветления*! С другой стороны, надо помнить, что нравственность сама по себе не служит пропуском к опыту дзэн и, возможно, ни на пядь не приближает к ней, но свет проникает лишь в тот разум, который готов воспринять его. Отсюда возникает четвертая истина, Восьмеричный путь, который удовлетворяет школу тхеравады вот уже на протяжении двадцати пяти веков. Существует ли лучшая подготовка по преодолению терний на пути к познанию дзэн?

Срединный путь является не просто неким третейским решением в преодолении «крайностей». Это не путь, пролегающий между добром и злом или между чрезмерными и крайне малыми усилиями. Понимание его природы заключено в слове

«правильный». «Правильные» воззрения (самма-диттихи — *пали*, самьягидришти — *санскр.*), «правильное» побуждение (саммасанкаппа — *пали*, са-мьяксанкальпа — *санскр.*), «правильное действие» (саммакамманта — *пали*, самьяккарманта — *санскр.*) и прочее подразумевает все эти вещи в их самом чистом и наилучшем проявлении. Когда действие «правильно», это относится к месту, времени, исполнителю, задаче и способу его выполнения. Оно совершается именно тем человеком, каким нужно, в единственно возможное время, в нужном месте, по правильным соображениям и правильным образом. Отсюда истина, что существует два способа всякого деяния, правильный и ошибочный. Это касается каждого шага, который должен быть по-своему «правилен».

Срединный путь выходит далеко за рамки обычной этики. Этика, т. е. общепринятые формы отношений человека с его ближними, существенна для его продвижения к цели, но и нравственно совершенный человек может все еще быть далек от истинного *просветления*.

В Англии двадцать пять лет назад буддистом считался всякий вегетарианец или женщина, которая не носила меха. Это, увы, превратное представление. Отход от *Срединного пути*, ведущего к *просветлению*. Ахимса (учение о ненасилии, непричинении вреда любому живому существу), прекрасно согласуется с буддизмом. Но значительно важнее *Думать* ненасильственно, нежели устанавливать правила ненасильственного поведения; а еще важнее *думать* созидательно, помышляя о помощи

другим. Буддист, собирающийся ступить на *Конечный путь*, непременно должен управлять своими чувствами, желаниями и мыслями, что не позволит ему обидеть своих близких; но прекращение совершения дурного является лишь первой частью триединой задачи. Второй шаг связан с тем, чтобы учиться совершать добро, а третий — с очищением собственного сердца, и тем самым — с углублением осознания уже имеющегося *просветления*. Вначале следует всеми имеющимися средствами очистить светильник, после чего расчистить путь *свету*. *Срединный путь* не для одержимых, тем более не для самовлюбленных людей. Прежде чем стать необычным, человек должен научиться быть вне обычного, стать ничем в глазах людей. Честолюбие является преградой на пути к духовному продвижению, и великие люди не жаждут власти ни в каком обличий. Путь для буддистов предстает путем опыта, все происходящее на котором служит им подспорьем для движения вперед. Мы можем учиться, используя все возможности, поскольку «нет доброго или худого, и лишь наши помыслы созидают сие».

Глава 3 КАРМА И ПЕРЕРОЖДЕНИЕ

Карма — действующий закон, пожалуй, высший закон мироздания, которым должны пользоваться взыскующие дзэн, двигаясь к своему духовному претворению. Закон *кармы* действует на всех уровнях бытия, во все времена, на все сущее и во всех обстоятельствах. Те, кто постигает данный закон и учится умело пользоваться им, просто следует путем истинного знания, первым шагом к осмыслению которого становится физический закон всемирного тяготения. По правде говоря, именно наука с ее пониманием того, что действие и противодействие равны и разнонаправлены, использует лишь частный случай того закона, который в виде *кармы* был известен человеку с незапамятных времен.

Санскритское слово «карма» (камма — *пали*) имеет три значения. Основное значение этого слова можно трактовать как «действие», затем идут «действие—противодействие» в виде неразрывного единства, и закон, управляющий их взаимосвязью; и, наконец, «плоды действия», то есть конечный ре-

зультат длинной череды действий со стороны отдельного человека или круга лиц. Именно в этом расширительном смысле буддисты толкуют о благой *карме* человека, либо указывают на дурную *карму*, от которой сейчас страдает круг лиц либо народ за свои общие деяния, совершенные прежде. Данный закон глубок и крайне труден для восприятия, и если бы мы постигли его целиком, то стали бы властелинами вселенной. Ведь мироздание не может в какой-то отдельной своей части управляться законом, а в остальном быть детищем хаоса. Либо властвует причинно-следственная связь, либо она отсутствует; здесь не может быть исключений, хотя сложность самой взаимосвязи, возможно, не постичь нашему теперешнему разумению. Данный закон действительно служит ключом ко всем событиям в пространственно-временном мире, так что стоит проявить требуемое мужество и постараться осознать, к чему же ведет его полное приятие.

Ведь если *карма* действительно существует, то выходит, что слова типа «удача», «случайность», «совпадение» и «рок» безосновательны. Над человеком не тяготеет рок ни везунчика, ни неудачника, и ничто не происходит случайно. Случай — это совпадение событий, вызванных действием причинно-следственной связи, как бы ни была затемнена сама их чередa, и рок выражает собой запруду скопившихся причин, готовую вот-вот прорваться, так что уже более никакая причина не в состоянии изменить сложившийся ход вещей. Подобные мысли в отношении повседневных дел поначалу крайне пугают.

Вот я встретил давно потерявшегося из вида приятеля, только что прибывшего из Австралии. Мы столкнулись на улице, где прежде не бывал ни я, ни он. Мы здороваемся, обмениваемся словами и расстаемся. Было ли это случайностью? Математическая наука определяет вероятность такого происшествия величиной в дюжину нулей после запятой. Было ли это «просто» совпадением? Если нет, значит, все небесные и земные силы тысячу лет замыслили свести нас вместе в то утро в том месте, чтобы мы могли поздороваться? И разве случай не ярлык, который мы вешаем на последствия наших собственных прошлых поступков? И разве рок — не те последствия, которые *должны* теперь проявиться? Такие мысли заставят нас задуматься, а что достойнее для нашего ума: «надеяться», что все будет хорошо, и плакаться на судьбу, если все обернется плохо; или признать, что все случается по необходимости, что все случающееся выпадает «правильно», и все на самом деле идет как положено? Если верно второе, тогда самой важной нужно считать одну причину, и свои мысли следует обратить от страдания ввиду постигших нас последствий к радости за достойную причину. Тем самым ум станет все больше жить в понимании причин и учиться «страдать», то есть переносить последствия.

Что же это за закон, управляющий столь многим в мире, к которому прибегают уже издавна? Действует ли он исключительно механически и слепо? Либо он живой подобно тому, как все проявления мыслей, чувств и плоти у нас взаимосвязаны и живы? Буддист четко ответит, что ничто не

мертво, что все мироздание есть всего лишь внешнее выражение *только сознания*, и что каждая частица этого бытия, как бы она ни называлась, есть нераздельное целое, одна жизнь, один живой закон и одно *просветление*. Эта взаимосвязь бесконечного числа причин вызывает нескончаемо сложные последствия, так что согласно стоику, римскому императору Марку Аврелию¹, «ты всегда должен мыслить мир как единое существо, с единой сущностью и единой душой. Подумай о том, как все сводится к его же единому ощущению, как создает он все единым стремлением, как все содействует возникновению всего, какая во всем связь и соответствие»². Но если жизнь едина, а время — приятное заблуждение, значит, причинно-следственная взаимосвязь шире, чем просто череда событий. Она лишь наглядно предстает перед нами как последовательность, и, пока наши жизни сознательно формируются в свете единой жизни, не важно, что мы, бесконечно малые узлы сети взаимосвязей мира, в состоянии лишь управлять причиной со следствием и содействовать им, формируя все вещи и нас самих как можно «ближе к желанию сердца»³.

Раз *карма* — закон законов, то любовь — претворение закона, а осознание общности всей жизни — звено, связующее любовь и закон. Воистину, мы все принадлежим друг другу, и «таков тайный закон, что никто не может подняться выше своих собственных слабостей без возвышения — пусть на самую малость — того целого, составной частью которого он является. Равным образом никто не

может согрешить, либо претерпеть от последствий греха, в одиночку»*. В свете этой мистической, а значит, сверхрассудочной истины, легко разглядеть в *карме* закон равновесия, а в его действии — восстановление попранного равновесия. Если отклонить маятник, то он качнется обратно с силой, отклонившей его, и при этом вернется на свое прежнее место. Тому, кто нарушил покой маятника, придется страдать от последствий, пока не уравновесится сила возмущения и не восстановится покой. Между людьми этот закон выражается в любви. «Сострадание — не качество. Се есть уложение уложений, вечное согласие, [сама мировая душа (алая — *санскр.*) безбрежная вселенская суть, *сеет* пребывающей *правды*,] слаженность всего сущего, уложение любви Вечной»**. Точность, с какой восстанавливается равновесие, пугающая для того, кто оставляет свои долги неоплаченными. «Ни на небе, ни среди океана, ни в горной расселине, если в нее проникнуть, не найдется такого места на земле, где бы живущий избавился от последствий злых дел»***. И только безрассудный станет пытаться избежать закона *кармы*.

Совершенное действие не имеет плодов. Где нет «я» для раскачивания маятника, там нет и самости, принимающей ответный ход маятника, так что в

* Н. Р. Blavatsky. «The Key to Theosophy», p. 137 [Section XI «On the mysteries of re-incarnation»].

** «Голос безмолвия» [Е. Блаватская. «Скрижали астрального света». М.: Эксмо-Пресс, 2001. С. 878: трактат «Семь врат»]. *** «Дхаммапада», стих 127.

действиях такого совершенного делателя наступает конец причинам и следствиям. Когда калило стуиок оказывается беспристрастным и совершает ся в силу своей «правильности», отсутствует всякое побуждение в действии, благое или дурное тогда и достигается конечная цель «бесцельности» И^ это вовсе не несбыточный идеал. Используем знакомое сравнение: когда человек впереди вас 1*няетп^ чатку, а вы ее поднимаете и возвращав^владелец цу, руководствовались ли вы чем-то? Ил и же ніо чем не думали, ничего не чувствовали, непроиз вольно совершая то, что было очевидно> правильным-? Вот если бы все живые существа так помога ли друг другу, не думая о себе или о возможности вознаграждая, о больших и малых затруднениях, сколь малым был бы размах маятника.

Итак, сам закон можно использовать, и вполне свободно, но невозможно помешать ему. Все совершаемое нами суть плод наших собственных прошлых причин, так как в Действительности мы являемся общей результирующей наших собствен ных прошлых мыслей и поступков. Следовательно все нами и с нами совершаемое случается потому что должно свершиться. Добрый самаритянин не мешал *карме* того, кому помогал, тогда как прошедшие мимо потерпевшего понесли большой урон, не воспользовавшись представившимся случаем От вашей *кармы* зависит, чтобы вам, какие вы есть сейчас, помогли либо оставили вас, каки ми вы, возможно, станете, без помощи Значит прочь все мысли о том, чтобы вмешиваться Разве закон тяготения нарушается, когда вы держите

зонт над вашей подругой? Но вы вмешиваетесь в дождь, не давая намочить новую шляпку своей спутницы.

Потоп, сокрушающий горы, нельзя остановить. Такая *карма* «созрела» для приятия, и никакая новая причина, придуманная нами, не в состоянии остановить завершение этой причинно-следственной цепочки. Подобная *карма* обладает неумолимостью судьбы или рока. Все прочее можно поправить. Есть старая, часто звучащая просьба: «Дай мне мужества изменить то, что нужно изменить; дай мне терпения принять то, чего нельзя изменить, и, главное, дай мне мудрости отличить первое от второго!» Большинство обстоятельств можно изменить присовокуплением некоей новой причины, подобно тому, как в движении предмета, толкаемого дюжиной людей, посредством усилий еще одного человека можно изменить скорость или направление. Но даже при обстоятельствах, с трудом поддающихся изменению, всегда можно управлять своим восприятием их. Вот я не могу заставить дождь прекратиться, но я в состоянии или должен научиться управлять своим физическим, душевным и умственным восприятием того обстоятельства, что идет дождь.

Тогда судьба в смысле силы, на которую мы не в состоянии воздействовать и можем лишь терпеливо и смиренно сносить ее, оказывается верным представлением для подобной *кармы* как созревшей для восприятия перемен. Подобной судьбе мы можем лишь противопоставить мужество нести этот крест, к которому нас судили наши прежние

деяния. Свобода воли и предопределение, вожделенный предмет средневековых схоластов, являются не «парой противоположностей», а одной и той же истиной, обозреваемой под разным углом зрения. Наши жизни в значительной мере предопределены нашими собственными прошлыми поступками, а приведшая к этим условиям сила вольна переделать либо видоизменить их как с «причинной», так и с «терпящей» стороны.

Но если все в мироздании определено *кармой*, значит, это касается и меня. Следовательно, мне нужно принять себя таким, каков я есть, прежде чем я смогу сознательно менять сложившееся положение дел. И мне негоже жаловаться на тело, доставшееся мне от родителей, либо на свой пол, сословную принадлежность, либо кровь, к коим принадлежит эта плоть. Тем паче у меня нет никакого права жаловаться на некую внешнюю причину за отсутствие телесной красоты, здоровья либо сноровки; скорее мне надо стыдиться моих собственных прошлых безрассудств, сделавших меня таким. Но если облачение ума, личности самосоздается, столь же различными получаются и окружающие обстоятельства. Надо признать, что не в этой жизни я предопределил нынешнее местоположение своего тела, но именно вследствие действия закона *кармы* я нахожусь там, где нахожусь. Я сделал выбор в смысле создания силовых линий, протянувшихся от моих прошлых поступков ко всему нынешнему окружению, и все обступающее меня, мое тело, мои родные, темперамент и работа самосоздались и должны, если это случится, самоизмениться.

Способ произведения перемен двояк: можно изменить нечто, либо переиначивая обстоятельства, либо переделывая мое восприятие их, физическое и умственное. Первый представляется деятельностью, направленной вовне, так что она всем видна; второй заключен в уме. Поэтому сомнительное противопоставление наследственности среде, подобно традиции разграничивать предопределение и свободу воли, оказывается выдумкой. Я «содея-ал», в том смысле, что вселил себя туда, в тело моих родителей; я «содеял» равным образом свою исходную среду. Затем я приступаю к изменению своего тела и всего своего окружения, и я посредством мыслей и поступков прилаживаю свое восприятие к этим меняющимся обстоятельствам. Я могу, если, подобно большинству из нас, считаю это полезным, жаловаться на свою наследственность и нынешние условия. Утешает мысль, что, сложились все иначе, я мог бы совсем по-другому вести себя и быть совсем другим. Но это сущая неправда. Все было бы по-другому, если бы я «содеял» это, и если бы я это «содеял», то и сам был бы другим. Так что, воля ваша, жалуйтесь на себя, на правительство, на своих сослуживцев, на свои болячки и на своего домовладельца, на свою семью, на отсутствие средств и на свою работу. Но раз вы выбрали либо «содеяли» их, то было бы, наверняка, достойней изменить их, если есть на то ваша воля и возможности, и уже между делом бранить себя за свое творение. Таково практическое учение приятия, когда вещи принимают такими, какие они есть, поскольку вы «содеяли» их так, а не иначе, и

порицают себя без жалости или ложного сострадания за все вокруг, что не находит одобрения. Па^{сл}е этого вы можете возродиться и, если захотите, переделать вселенную.

Так что карма на самом деле является законом законов, не ведающим уступок. Его действие заключено в согласовании следствия с причиной^{на} на каждом уровне, будь то сам исток жизни, либс? человек, группа лиц или народ. Он не награждает и не наказывает; он согласовывает. Нас наказывают *наши грехи*, но не за сами грехи. Кто сотрудничает с природой, тот плывет по реке жизни к вечг*^{ом}У океану; кто противится ей, того она бьет. Но? подобно всем иным законам природы, карму мс?жн^о использовать. Как? Человек может оценить себя подобно тому, как он оценивает затеянное им дело. Каковы его активы и пассивы; каков объем продукции и как его увеличить? Что мешает его расширению? Какие новые вложения необходим![^] Для этого? Сделанная оценка позволяет ему перестроить свое кровное дело. Со многими привычками^и и устаревшими подходами придется расстаться; много нужно будет постепенно заменить и приобрести новые навыки. В руководство предприятием, ^{воЗн}можно, потребуется внести новый дух; от преД^{став}-ляющегося балластом груза старых верований^и и ценностей лучше будет избавиться.

Но когда новая метла принимается за дело»^{окап} зывается, что со служащими не так-то легк[^] слан^и дить. Умственные, эмоциональные и физи[^]еские привычки настолько въелись, что и не думают подавать в отставку; они даже могут тужиться тихой са-

пой спровадить самого начальника! Заимодавцы начнут приставать с платежами; должники, похоже, не будут торопиться с возвратом долгов. Раз уж Рим не сразу строился, то совершенно нового человека, обратившегося к *пути*, конечная цель которого — *самопросветление*, не построить одним постановлением. Но если решение принято, чтобы проторить этот *путь*, нужно руководствоваться двумя правилами: начать движение и не останавливаться!

Перерождение

Учение о перерождении является неизбежным следствием учения о *карме*. Раз человек ответственен за последствия своих помыслов и действий, ему не избежать соответствующих плодов воздаяния со смертью своего физического тела. Даже самоубийство вновь и вновь будет возвращать его в отвергнутые им обстоятельства, откуда он не примет во всех отношениях плоды своего собственного воображения.

О природе того, что перерождается, о распространенности этого учения на Западе и тех узлах, которые оно развязывает, о тех полетах мысли после раздвижения рамок «дозволенного», вряд ли стоит здесь говорить. На этот предмет написана не одна книга, и все они вполне доступны. Но буддизм, подчеркивающий тщетность всяких умозрений и готовящий ум обучающегося к непосредственно стоящей перед ним задаче, видит мало пользы в обсуждении вопросов, которые не ведут к *просветле-*

нию сердца (ума). Как бы мы ни называли подверженную перерождению совокупность качеств: «самостью», «я», «душой» или «личностью», подобно всему сущему в мироздании она спокон веку меняется, растет и постоянно становится чем-то еще. Это не «вечная душа», которая, будучи принадлежащей вам, отлична от той, что принадлежит мне. В действительности она плод того, что умирает, и независимо от ее форм мы здесь и теперь с каждым своим вздохом творим ее.

Для западного ума ценность этого учения о перерождении заключается в том, что оно ломает конечный оплот нашей нынешней жизни. Вместо Судного дня, дарующего либо небеса, либо преисподнюю, либо чистилище с последующим вечным блаженством, что в равной мере уязвляет чувство справедливости и внутренней веры, буддисты рисуют перед нашим внутренним взором некую стезю, ведущую в гору, откуда открывается неопиcуемый вид. Сколь долгим окажется путь, зависит от того, где человек находится сегодня, и от скорости его движения вперед. Это определяется его прошлым и настоящим, но начало пути находится здесь и теперь, а *карма* и перерождение оказываются средствами одоления его.

Примечания

¹ Марк Аврелий Антонин (Marcus Aurelius, 121—180) — римский император (с 161 г.), «философ на троне», писатель. Представитель позднего стоицизма, последователь Эпиктета. Марку Аврелию пришлось провести все свое правление

в непрерывных войнах, что вкупе с частыми эпидемиями привело к убыли и обнищанию населения. Хотя он и был гонителем христиан, оставался человеком нравственным и скромным. С юности вел воздержанный образ жизни: носил простой греческий плащ, спал на земле, избегал развлечений. Оставил 12 написанных на греческом языке томов под общим названием «Рассуждения о самом себе». В центре его учения стоит идея о том, что человек лишь частично обладает своим телом, душой и духом, носителем которых является благочестивая, мужественная и руководимая разумом личность — владычица (правда, только над духом); она воспитывает чувство долга и является обителью испытующей совести. В Марке Аврелии трагически сочетались мужество и разочарованность.

²См.: «Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий». М.: Республика, 1995. С. 293.

³ Приводится последняя строка из 99-го четверостишия Омара Хайяма в переводе Эдварда Фитцджеральда (1809—1883):

Ah Love! could thou and I with Fate conspire
To grasp this sorry Scheme of things entire,
Would not we shatter it to bits —and then
Remold it nearer to the Heart's Desire.

Любовь моя! Когда бы Он вручил/Нам этот мир, который так уныл, —/Его в куски разбили б мы и вновь/ Слепили так, чтоб сердцу стал он мил. Перевод с английского на русский О. Румера дается по кн.: Эдвард Фитцджеральд. «Омар Хайям. Рубай». М.: 1922.

Глава 4

УДЕРЖАНИЕ И СОЗЕРЦАНИЕ ¹



Основанный на нуждах ума обычай его совершенствования посредством созерцания свойственен всем школам буддизма, и глава об этом, пожалуй, будет кстати на любой ступени данного подхода к дзэн. Само понятие дзэн, как мы помним, происходит от китайского слова «чань», которое, в свою очередь, восходит к санскритскому термину «дхья-на», что можно перевести как «созерцание», а сам толк дзэн поныне широко известен как школа созерцания китайского и японского буддизма. Так что некоторые основы этой всеобщей практики можно представить в этой главе и углублять их по мере надобности, когда мы подойдем к дзэн-буддизму.

«Созерцание, — говорит д-р У. И. Эванс-Вентц¹ в своем предисловии к книге мисс Лаунзбери² (Lounsbery, «Buddhist Meditation in the Southern School»), — «это царственная столбовая дорога к пониманию человеком самого себя». Это чудесное определение крайне точно. Согласно словам буддийской сутры, «прекращайте творить зло; учитесь вершить благо; очистите свое сердце. Таково уче-

ние Будд». Вначале идет двоякий процесс оставления ложных образов мысли и действия и развитие тех, которые отражают *единое* и поэтому «правильные». Затем открывается истинный и окончательный *путь*, одоление иллюзии, иллюзии «я» и всех его усилий, поскольку жизнь в нравственности служит лишь подготовкой к конечному воссоединению нашего ума со *все-умом*. Цель буддизма — полное *просветление* каждого отдельного *ума-сознания*, когда по мере удаления возведенных человеком преград *самости* появляется свет. Как часто подчеркивается, здесь происходит не спасение души, а освобождение себя от «я», освобождение конкретного сознания от наваждения обособленности. Процесс самоосвобождения, таким образом, ограничен конкретным сознанием, хотя происходит он ради конечного блага всех. Следовательно, для буддиста нет более важной задачи; все прочее, включая получение знания, нравственное совершенствование и даже практику «правильного действия», вторично и в отдельности малополезно. Основания здесь очевидны, ибо согласно буддийскому учению «все, чем мы являемся, есть плод того, что мы мыслили; оно покоится в наших мыслях, оно сотворено из наших мыслей»³. В круговороте бытия ум стоит на первом месте, ибо как раз рожденные в уме мысли проявляются в виде действия, благого или дурного, согласно тому, приближает ли это действие *единое* или отдаляет его; за правильной мыслью следует и правильное действие.

В этом случае буддийский путь представляет собой самоосвобождение отдельного ума, так что

наши будни наполнены непрерывной работой по умственному очищению и развитию. Сами практикуемые методы меняются в зависимости от школы, развившейся в лоне буддизма. На Западе хорошо известны приемы тхеравады, подробно изложенные в третьем разделе палийского канона. Они широко применяются сегодня в этом толке буддизма, особенно в Бирме, находят отклик и в английском отделении бирманской сангхи в Лондоне. Основные посылки этого учения таковы: все люди страдают, и страдают от снedaющего их огня желаний, ненависти и наваждения *самости*. Раз это наваждение гнездится в *уме-сознании*, *ум* необходимо очистить посредством курса обучения, который разрушит наваждение, приведя к сознательному постижению *реальности*, где есть лишь *только сознание* без всякого «я». Такое умственное освобождение проходит через две ступени. Первая называется «применение внимательности» (сати паттхана — *пали*, смритьюпаттхана — *санскр.*)⁴, когда ум сдерживается, учится видеть вещи такими, каковы они есть, без чувства или мысли о «я», и приуготовляется в качестве самодеятельного орудия для окончательного *просветления*. Вторая ступень заключается в преодолении ограничений сотворенного прежде орудия. Но *ум-сознание* можно преодолеть самим же *умом*, так что нельзя срезать путь, минуя подготовительные ступени; только посредством управляемого и хорошо развитого *ума* можно достичь конечной ступени *не-ума* (*не-сознания*), являющегося *все-умом* (*все-сознанием*). Обретенное таким образом духовное видение равняется *сатори* в дзэн,

но вопрос о подлинной связи между этими и прочими возвышенными состояниями ума (сознания) представляется слишком сложным и запутанным, чтобы его рассматривать здесь.

На протяжении *сати-паттханы* (применения внимательности) достигаются и преодолеваются различные ступени сознания и попутно развиваются различные сверхъестественные способности. Все это прекрасно показано в книге досточтимого Ньянапоники Тхеры⁵ (Thera, «The Heart of Buddhist Meditation»), но для действительно усердной подготовки в данном толке дзэн важно иметь наставника, и желающему воспользоваться этой техникой следует обратиться за требуемой помощью.

На Западе потребность в ответственном и компетентном руководстве учениками дзэн со всей остротой встала тридцать лет назад, когда Европу и Америку наводнили книги, которые, что бы ни двигало их авторами, оказались крайне опасными. Там ни слова не говорилось о правильном побуждении к развитию ума, *просветлению* медитирующего ради конечного блага всех людей, и читателя убеждали в том, что вполне законно изучение и практикование внимательности и проистекающих отсюда высших состояний сознания ради деловых успехов или повышения собственного общественного веса. В этих условиях Буддийским обществом было составлено и издано пособие «Concentration and Meditation», где постоянно подчеркивалась важность правильного побуждения и угроза опасности для самочувствия (от головной боли до умопомешательства), кроющаяся для тех, кто играет с величайшей силой на

земле, человеческим *умом-сознанием*. В эту же пору госпожа Лаунзбери из парижского общества Les Amis du Bouddhisme выпустила свой труд «Buddhist Meditation in the Southern School», внушая схожие мысли начинающим. Обе книги подчеркивают большую необходимость практики в сравнении с теорией. Я мог бы здесь опять повторить те же самые два основных правила для новичков: «Начинай и не останавливайся!» При претворении в жизнь обоих правил сила привычки будет отчаянно сопротивляться вашему желанию. Если уже трудно бывает рассчитать и начать прилагать длительные усилия, то значительно труднее оказывается их продолжить, и лишь первые действительно ощутимые плоды — все большее владение своими мыслями, ясность ума и внутреннее спокойствие — убеждают начинающего, что результаты стоят затраченных усилий.

Одной из давно открывшихся трудностей является выбор слов для перевода исконных понятий буддизма. *Саммасати*, седьмая ступень Восьмеричного пути, удачно передается на английский язык как «правильная внимательность», а вот восьмая, *самма* (т. е. полный) *самадхи*, часто переводится как «правильное сосредоточение». На самом деле это понятие непереводимо, но три слова, используемые в книге «Concentration and Meditation» для описания всего процесса, пожалуй, наиболее удачны и будут здесь употребляться. Концентрация, т. е. удержание внимания, усердие (ваяма — *пали*, вьяяма — *санскр.*) есть создание орудия; размышление — meditation (сати — *пали*, смрити — *санскр.*) — памятование, внимательность, осознание — пра-

1

УДЕРЖАНИЕ И СОЗЕРЦАНИЕ

вильное его употребление; созерцание (самадхи — *пали, сан^кр.*) снимает, трансцендирует его⁶. На ранних ступенях первые два понятия следует различать, поскольку в них вкладывается различный смысл; наконец, все они сливаются в *едином уме*.

Удержание начинается с выработки внимания, полного, беспристрастного внимания к наличествующей задаче либо вещи. Все успешные предприниматели обладают этой способностью, так как без нее невозможна повседневная работа. Она вовсе не духовна, если проявляется лишь как способность сдерживать и направлять ход мыслей. Обратить такую способность вовнутрь нелегко. Человек, гордый своим умением сосредотачиваться при наличии отвлекающих факторов, будет не в состоянии обратить прожектор своей мысли к природе и процессу самого мышления. Запад обращен вовне, он экстравертен, его основные возможности направлены на природу и использование внешних сил, будь то деньги, политика либо энергия尼亚гарского водопада. Древний Восток, по существу, обращен вовнутрь, он интровертен, занят поисками внутренних ценностей, и мерилom ценности выступает расширение границ понимания, а не мирские блага личности. В любом случае ум должен быть взнуздан или подчинен воле его владельца, что является крайне трудной задачей, в чем убеждается каждый, пытающийся удержать свои мысли на выбранном объекте. «Трепещущую, дрожащую мысль, легко уязвимую и с трудом сдерживаемую, УДрец направляет, как лучник стрелу» («Дхамма-пада», стих 33). От выбора объекта, который воз-

никает в ходе обыденной жизни, например, от выполнения расчетов, составления договора или вязания, до выбора, делаемого в целях выработки самообладания, дистанция огромна, и ум сопротивляется, не желая делать необходимые усилия. Поэтому для начала при тренировке внимания объект может быть внешним: роза, вид вдаль или дверная ручка; затем берется внутренний объект. Предметом самонаблюдения можно сделать дыхание либо тело, чувства в их переменчивости или невероятно скорое появление и исчезновение мыслей. Любопытство помогает сосредоточиться; лишь позднее вырабатывается способность в отсутствие любопытства сосредотачиваться посредством усилия воли на чем-то наиболее важном, отыскивать любопытное в этом, что в любом случае является следующей ступенью развития способностей ума.

Только когда ум научили послушанию подобно тому, как собачку обучают команде «к ноге», обучающийся готов приступить к созерцанию. Здесь в игру вступают уже новые правила; начинают проявляться новые стороны законов жизни. Возможный спаситель самого себя и всего человечества движется впереди своих спутников. Он развивает способности, неведомые, а тем более недоступные тем, кто имеет одинаковый с ним уровень умственного развития. Как магия является знанием законов природы, еще недоступных «ученым», а тем более обывателю, так и созерцание быстро развивает способности, недоступные даже самому удачливому предпринимателю. Почему же тогда учитель может спросить ученика: «Ты предаешься со-

зерцанию, посвящая все свое время умственному развитию, пока недоступному большинству твоих спутников?» Крайне важно, чтобы ответ был правдивым и ясным. Существует единственное правильное побуждение для самосовершенствования, не связанное с возвеличиванием «я». Ведь по мере внутреннего роста личность уменьшается, а лишившись мирских занятий, она начнет теряться из виду других людей. Единственное побуждение к созерцанию состоит в избавлении себя от иллюзии, в развитии способности прозревать *просветление*, и в желании этого *просветления*, если это можно назвать желанием, ради *единого ума*. Все нечто меньшее есть грех, злоупотребление способностями, и *карма* подобного злоумия ужасна. Поэтому хорошо поразмыслите, прежде чем приступать к созерцательным бдениям, убедившись, что основания для ваших новых усилий правильные.

Поначалу важны физические привычки. Есть много оснований для того, чтобы соблюдать при занятиях правильное положение тела, проводить их в одно время и, по возможности, в одном и том же месте. Напрягать силы глупо, поскольку процесс должен идти медленно, но при продуманных и постоянных занятиях проявятся и плоды ваших усилий. Некоторые из них окажутся нежелательными, а галлюцинации и воображаемые шумы, эмоциональные расстройства и тревожные сны могут отпугнуть будущего архата. Хуже всего умственные помехи. Мисс Лаунзбери упоминает пять таких помех: пристрастие, неприязнь, лень, возбужденное состояние ума и сомнение. Сам я столк-

нулся со значительно большими. Но ожидаемые награды соизмеримы с этими временными неудобствами. Это и спокойствие плоти и чувств, и затухание огня вождления и ненависти, который столь испепеляет ум. Мысли успокаиваются, крепнут и постепенно подчиняются вам. Вновь обретенная бесстрастность мышления, когда мысли утратили горячность и постоянное тяготение к «я», приносит ясный свет новой безмятежности, а любовь обретает новый смысл. В вас начинает говорить само сострадание голосом Безмолвия, делая правомерным каждое действие, поскольку оно диктуется некорыстным побуждением.

Это новое чувство любви ко всем сопутствующим формам жизни можно направить в нужное русло. Например, четыре *брахмавихары*, или богоподобных состояния ума, можно с пользой проявлять в любое время и в любом месте, от рабочего кабинета до ресторана, от приемной зубного врача до автобуса. Эти четыре добродетели, хотя более уместно назвать их умственными способностями, суть метта — доброжелательность, каруна — сострадание, мудита — сорадование и упеккха — уравновешенность или ясность, невозмутимость ума. В знаменитой выдержке из буддийской сутты (Дигха-никая, 13): «Он проникает одну сторону света своим сердцем, полным дружелюбия, доброты, сорадования и невозмутимости; подобно этому проникая вторую, третью и четвертую сторону света; также вверху, внизу и вокруг; он пребывает, проникая целый мир своим сердцем повсюду и равномерно, сердцем, полным доброжелательности,

сорадования и невозмутимости, изобильны м*, далеко простирающимся, безмерным, свободь-зъм от гнева либо вражды». Данная практика caff^s по себе является предметом созерцания, и подобЗшы: мыслям вещи, и могущественные вещи, и целеу ст~р»^{емленная сила} мысли содержит огромную силу к благу, и стяжание этих древних способов благоодеяния значительно лучше для коротания времешз вв ожидании либо в пути, нежели бесполезные и з^чжастую вредные мысли, занимающие наш ум в его тгелерешнем состоянии.

Пред_меетгов созерцания не счесть. Можно перечислить- з,,десь все известные добродетели и благородные миькши, ибо согласно Эпиктету⁷, греческому рабу, «Е^е следует забывать, что трудно человеку усвоить кааьсое-либо нравственное правило и ввести его в свсоюз жизнь, если о нем ему не твердят, не на-поминасотг ежедневно»⁸. А как еще лучше придерживаться» его, чем находиться в постоянном раз-мышлелелида об оном?

Но в решении долгой и многоступенчатой задачи, тако и - как развитие ума, легче не ослаблять усилий, выдерживая указанную линию поведения; буддизм пр-еддлагает много способов к этому, так что ученику следует сделать свой выбор. Затем понадобится толжъко настойчивость, и плоды ваших неослабных: усилий рано или поздно дадут о себе знать. Са*1Ъ.ш тяжелым видом стяжания являются веселые, непоследовательные и почти бессмысленные приемы дзэн, нацеленные исключительно на внезапное^, немедленное и непосредственное про-свепгленгле, которые поначалу приходят в виде оза-

рений, но затем становятся полностью развитой умственной способностью. Может показаться, хотя это и спорно, что к приемам дзэн следует приступать, когда ум уже достиг довольно высокой ступени «правильной внимательности» (саммасати — *пали*, самьяк-смрити — *санскр.*). Пока рассудок не станет достаточно развитым и управляемым, его невозможно преодолеть; но пока он не будет преодолен, невозможно познать *абсолют единого ума*. В той мере, в какой дзэн обладает неким идеалом, он принимает учение о бодхисаттвах школ махаяны, о которых речь впереди, но тот, кто отдал себя служению всякой жизни, и в частности — своим соплеменникам, людям, должен еще совершенствоваться, если хочет сослужить хорошую службу, а не просто выказывать расплывчатую добрую волю, и, как везде подчеркивается в настоящей книге, идеалы архата и бодхисаттвы дополняют друг друга подобно двум сторонам монеты.

От удержания к размышлению (медитации), от размышления к созерцанию — таковы три ступени, где о последней можно сказать очень мало. На этом уровне сознания, известном как *vipassana*, *сатори*, *самадхи* или же под иным именем, все это несущественно. Как сказано в Ланкаватара-сутре: «Раз вы утверждаете существование такой вещи, как Благородная Мудрость, она больше не действительна, ибо все из того, что хоть как-то утверждается, тем самым принимает природу бытия и, значит, обладает свойством рождения. Само утверждение "все вещи не рождены" разрушает его истинность». Ведь и рассудку ясно, что всякое утвер-

ждение далеко от истины, поскольку его противоположность на уровне *абсолютного* оказывается столь же верной. Все пары крайностей относительно и обладают ценностью и смыслом в относительном мире. «Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао», и описания нирваны либо опыта ее переживания под другим именем, как уже указывалось, со всей очевидностью неверны.

Созерцание, согласно определению в «Concentration and Meditation», «есть крайне беспристрастное осознание сущности наблюдаемого предмета». Когда «я» исчезает из ума наблюдателя, разделение на зрителя, зримого и зрение исчезает также, и зритель зрит соответственно сущность наблюдаемого предмета. Ключевым словом здесь служит сущность, отличная от несущественной формы. Ведь сущность всех вещей (татхата), есть *таковость* вещей, и эта таковость есть *пустота* (шунья) всех частных. Лишь ум в пустоте есть *не-ум*, покоящийся в состоянии безмыслия, или му-син (у-син — *кит.*), и только ум, ступивший на такую ступень на миг или на час, способен познать — но не в состоянии выразить — чрезмерную ясность и силу, притекающую из самой *жизни* в ум, не чинящий никаких препятствий этому. Но это плоды развития ума. Дуб должен развиться из желудя, чтобы, став деревом, плодоносить. Вначале идут Упражнения, подкрепленные правильным побуждением и непреклонной волей; затем наступает черед правильному применению обретенного орудия. И лишь потом приходит нагота ума, очистившегося

от своей собственноручно созданной иллюзии. Это и есть настоящая свобода; но, отвечая на вопрос ученика: «Наставник, как мне освободить мой ум?», наставник дзэн ответил: «Кто удерживает твой ум на привязи?» .ч

❖* Примечания переводчика

¹У. Й. Эванс-Вентц (Walter Yeeling Evans-Wentz, 1878—1965) — американский исследователь, один из первопроходцев в изучении тибетского буддизма, провел несколько лет в Тибете, став буддийским монахом.

²Грейс Констант Лаунзбери (Grace Constant Lounsbery, 1876—1964) — состоятельная американка, ставшая впоследствии буддийской монахиней толка тхеравады. В 1929 г. основала в Париже общество «Les amis du Bouddhisme».

³«Дхаммапада», стих 1. Перевод В. Топорова: «Дхаммы обусловлены разумом, их лучшая часть — разум, из разума они сотворены».

⁴Данная техника осознания психосоматических процессов изложена в Сати-паттхана сутте, т. е. Сутре применения внимательности (или Сутре основ осознанности). Полный русский перевод этой сутры с английского см.: Тхить Ньят Хань. «Обретение мира». СПб., 1993, с. 213—223. Выборочно перевод есть в кн.: Э. Конзе. «Буддийская медитация». М.: Изд-во МГУ. 1993. С. 41—52, 99—104.

⁵Ньянапоника Тхера (Nyanaponika Maha Thera, 1901—1994) — буддийский монах толка тхеравады, выходец из еврейской семьи, жившей в Германии. Настоящее имя Сигмунд Фенигер (Sigmund Feniger). Решение стать буддийским монахом побудило его отправиться в 1936 г. в Шри-Ланку, где он становится послушником прославленного немецкого старца, преподобного Ньянатилоки Махатхеры (Nyanatiloka Mahathera, 1878—1957), плодовитого сочинителя и переводчика палийских текстов. С 1952 г. пребывал в лесном уедине-

нии (ашрама) на острове Шри-Ланка. Один из основателей в 1958 г. издательского дома «Buddhist Publication Society» в г. Канди.

⁶ В восьмизвенной йоге Патанджали это дхарана, дхьяна и самадхи. Дхарана — удержание внимания, фиксация сознания на определенном месте, каковым может быть чакра — пупочный центр, сердечный центр, головной центр, а также кончик носа, или яркие места на теле, или же внешние объекты: выработка концентрации внимания необходима в качестве основы для более глубокой медитации. Дхьяна — созерцание объекта, удержанного вниманием, медитация — вытекает непосредственно из выработки концентрации сознания. Самадхи — переживание опыта созерцания, иначе — сосредоточение: состояние самадхи являет нам выработанная созерцательность ума. Это состояние глубоко сосредоточенного осознания.

⁷ Эпиктет (Epictetus — *лат.*) (ок. 50 — ок. 130) — философ. Родился рабом во фригийском городе Гиераполисе. Имя Эпиктет — это, собственно, даже не имя, а рабская кличка, означающая «прикупленный». Каким-то образом Эпиктет оказался в Риме и здесь был «прикуплен» могущественным императорским вольноотпущенником, секретарем Нерона Эпафродитом. Эпафродит, сам бывший раб, отличался особой жестокостью по отношению к своим рабам. Он избивал Эпиктета и однажды даже сломал ему ногу. Видимо, поэтому Эпиктет вкладывал особый смысл в слова, ставшие девизом всей его жизни: «Терпи и воздерживайся». В Риме Эпиктет изучал философию под руководством Эврата и стоика Музония Руфа. Когда и кем был освобожден Эпиктет (возможно, Эпафродитом), неизвестно, но в 94 г. он, будучи уже вольноотпущенником, вместе с другими философами был выслан из Рима по приказу императора Домициана. Эпиктет Удалился в Эпир и здесь в г. Никополисе открыл собственную философскую школу. Вернувшись в Рим при императоре Траяне, Эпиктет быстро приобрел большую популярность. Слушать его приходили многие знатные римляне, в том числе и сенатор Флавий Арриан, автор истории походов

ГЛАВА 4

Александра Македонского. Именно он и записал философские беседы Эпиктета, который сам ничего не писал (из подражания Сократу?). Эпиктет — проповедник-моралист. Умер он в глубокой старости, успев завоевать и громкую славу и покровительство императора Адриана, но не изменив своим стоическим убеждениям и киническому образу жизни, т. е. крайней бедности, в какой он провел всю свою жизнь. Женат он не был, лишь в старости сошелся с женщиной, чтобы она помогла ему ухаживать за взятым на воспитание ребенком одного из его друзей, который по бедности своей хотел подбросить его кому-нибудь. Все его имущество состояло из соломенной подстилки, деревянной скамьи и глиняной лампы, которую, как рассказывает Лукиан, какой-то богач после смерти Эпиктета купил за большие деньги на аукционе в качестве реликвии (истратив ок. 13 кг серебра). На могиле его было начертано: «Раб Эпиктет, хромой и бедный, как Ир, друг бессмертных». После Эпиктета остались его «Беседы», записанные его учеником и почитателем Арри-аном (в 8 книгах, из которых до нас дошло лишь 4), «Руководство» («Энхиридион, или Нравственные наставления»), от которого уцелели лишь фрагменты. Афоризмы Эпиктета сохранились в сочинениях Марка Аврелия, Максима Тирс-кого, в антологии («Цветнике») греческого писателя Иоанна Стобея. Из высказываний Эпиктета: «Владей страстями, иначе страсти овладеют тобой». «Кто крепок телом, может терпеть и жару, и холод. Так и тот, кто здоров душевно, в состоянии перенести и гнев, и горе, и радость, и остальные чувства». «От уз телесных природа освобождает смертью, как от бедности — богатством, но от уз духовных одной добродетелью — знанием, учением и трудом». «Чем реже удовольствие, тем оно приятней».

⁸ См. «Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий». М.: Республика, 1995. С. 259.

Часть вторая

БУДДИЗМ МАХАЯНЫ

Глава 5

РАСПРОСТРАНЕНИЕ МАХАЯНЫ

Довольно сказано о началах буддизма в том виде, как они представлены в старейшей школе тхеравада, ныне сохранившейся на Цейлоне, в Мьянме (Бирме), Таиланде и Камбодже. Напомним, что, покуда эти идеи не будут глубоко усвоены, один только выдающийся ум в состоянии схватить «высшие» истины позднейшей махаяны, иногда называемой северным толком Тибета, Монголии, Китая, Кореи и Японии. Именно эти развитые и углубленные истины и содержащие их священные тексты служат повседневным материалом дзэнских историй, сравнений, извлечений и намеков и представляют высший уровень, коего можно достичь в описании неопишуемого.

Но как изменяется наш и западный ум в процессе усвоения начал ранней школы?

Мы научились смотреть фактам в лицо и в некоторой степени видеть вещи такими, каковы они есть, не клеймя их оценками «приятное» и «неприятное». Это новое восприятие оказывается основой «видения» дзэн, о котором пойдет речь позже. Но

ности и силы действия. Но уже здесь появляется смутное осознание того, что вся жизнь едина. И осознание это бывает вызвано постижением учения о непостоянстве и «анатте», т. е. бессамосущности. Укрепится ощущение не-обособленности форм жизни, духовной общности человечества, а значит, каждой формы жизни. Где-то здесь зародится сострадание, способность ума, более благородная в сравнении с тем, что зовется любовью, беспристрастная духовная сила, являющаяся выражением соответствующего продвижения на пути к мудрости, и ее непосредственное и извечное выражение. Иначе ничего не стоил бы Будда, именуемый Всеблагим, как и Всепросветленным.

Теперь прервемся и рассмотрим деятельность тех школ, которые подняли буддизм на более высокий уровень, превратив восхитительную, но ограниченную нравственную философию в широчайшее, высочайшее и благороднейшее поприще духовных человеческих обретений.

Для буддиста несущественно, когда, где и даже почему утвердился этот махаянский толк буддизма. Его заботят действительно возможные духовные достижения, природа и способности ума, волнующие его именно сейчас, путь, следуя по которому можно обрести желаемое *здесь и сейчас* и обеспечить извечную связь с *тем*, что является его единственным устремлением. Придет час, когда различие между двумя основными течениями буддизма и отношения между ними станут мало занимать и западного буддиста. В этой связи сведения о различных толках буддизма важны, во-первых, ради

лучшего понимания буддистской литературы, среди которой встречаются книги, учтиво не замечающие существования другого толка, и, во-вторых, для уяснения того, что эти два толка являются частями одного целого, столь же необходимыми друг другу, как мужское и женское начала необходимы человечеству. Возможно, такое сглаживание различий и утрата интереса к самому различию станет важным вкладом западного ума в постоянно меняющийся облик буддизма, поскольку Запад эклектичен в своей внутренней сути и бесцеремонно выбирает из первого и второго толка буддизма как раз то, что необходимо для удовлетворения его духовных запросов.

Поэтому ограничимся мнением, что различия дополняют друг друга, что ограниченность старого толка потребовала развития школ с иным подходом к сознанию тех сторон религиозной и духовной жизни, которые отсутствовали в классических толках буддизма¹. Присматриваясь к некоторым началам, на протяжении столетий развитым в махаяне, мы увидим, прельщало ли данное заявление людей.

Перемены, начавшиеся вскоре после ухода Будды, были нацелены на то, чтобы возвести нравственную философию правильного действия на уровень мистического идеализма такого взгляда на духовное становление человека, который бы затрагивал все его существо. Как будет показано ниже, идеал архата переносился к идеалу бодхисаттвы, проповедника сострадания. В области философии и психологии буддисты этого направления перешли от в некотором роде материалистического по-

нимания причинно-следственной связи и круговорота бытия к идеалистическим учениям о шуньяте (пустотности всех вещей) и дзидзимугэ (см. словарь, с. 291), утвердившимся в школе японского буддизма Кэгон — обозначении беспрепятственного взаимопроникновения всех частных, как переводит это слово д-р Судзуки. Хотя эти представления все еще пребывают в мире двойственности и в стане сансары, повседневной жизни, они наверняка близки к прорыву в не-двойственность, близки к постижению *абсолюта*. Рассудок, как будет показано ниже, не в состоянии напрямую осознать предмет своих поисков и может лишь *кое-что* разуть о нем. Схватывая дзидзимугэ даже на понятийном уровне, мы обретаем лишь понятие, так что мысль, взятая сама по себе, вне сферы иных способностей человека, не в состоянии двигаться дальше.

Уповая не на разум с его рассудочной деятельностью, а на сердце, руководствующееся интуицией, мы тем самым позволяем буддистскому учению удовлетворить духовную жажду всех людей, так что соответственно падает роль такой знаковой фигуры, как бхиккху — монах. Все это вызвало глубокие изменения в положении сангхи, буддийской монашеской общины, а монастырь перестал быть средоточием буддийской жизни. Это имело далеко идущие последствия, в чем мы убедимся, когда познакомимся с жизнью в дзэнской обители в наши дни, отличной от той, что протекала в старых монастырях.

Но самые глубокие и наиболее ранние изменения произошли в самом понимании природы буд-

давости. Остановимся на этом подробнее ввиду важности данного понятия для дзэн-буддизма.

Исторический Гаутама Сиддхартха, сын правителя племени шакья в Северо-восточной Индии, жил в VI в. до н. э. Его жизнеописание можно составить на основе текстов, составляющих часть канона школы тхеравада. Но этот блестящий ум, населявший прекрасное тело человека, ведшего совершенную жизнь, исстари стали связывать с эзотерическим, изустным преданием о родословной Будд, Просветленных, в ряду которых Гаутама Будда числился четвертым. Эти личности превосходили людей; они служили орудиями вселенского *начала буддавости*, которое время от времени использовало человеческое тело для проповеди вневременного *пути к просветлению*. Такое учение не ново, оно встречается повсюду; самым известным его примером для людей Запада является Иисус, ставший Христом. Ведь подобно тому, как имя Христос было прозванием, а Иисус, будучи орудием его воплощения, стал Иисусом Христом, Помазанником, так и Гаутама стал Буддой, Просветленным. Но данное начало присуще всякому человеку, даже если оно не сумеет никогда проявиться, так и оставшись скрытым в душе. Следовательно, мы все в своей потенции суть Будды, а процесс самопросветления есть процесс нашего становления, превращения в то, чем мы являемся в своей глубинной сущности, сознательное постижение нашей истинной природы, слияние с этим *началом*. Ведь если каждый человеческий ум не является отражением ума Будды, *только ума*, то как ум может воссоеди-

ниться со *все-умом*! Отсюда крепнущее понимание истины, провозглашенной в «Голосе Безмолвия»: «Взгляни внутрь себя — ты *еси* Будда»². Только приблизившись к пониманию этой истины, только осознав, что все мы — просветленные и нуждаемся лишь в познании этого, мы придем к истинному состраданию, к божественной ввиду своей всеобщности силе, представляющей собой мудрость в действии. Отсюда, в свою очередь, происходит учение об ахимсе (ненасилии): не следует причинять вреда никому из живых существ, поскольку те также наделены природой Будды.

Наконец, сама *буддавость* стала понятием *реальности*, высшего *просветления*, еще одной попыткой обозначения *абсолюта*. По традиции считается, что буддизм в определенном отношении является атеистическим учением, которому неведомо представление о всемогущем Боге, как личности, создавшей мир, хотя даже в священных текстах южной школы есть знаменитый отрывок, где говорится: «Существует Нерожденное, Неставшее, Несделанное, Несоставленное. Если бы не было этого Нерожденного, этого Неставшего, этого Несделанного, Несоставленного, невозможно было бы избавление от родившегося, ставшего, сделанного, составленного»*. Это не Бог в христианском понимании, но его буддийский синоним. Для дзэн это понятие обозначает то, что мы есть; это все, что *есть*. Остальное лишь иллюзия. С человеческой

* Отрывок 1 из кн • «The Wisdom of Buddhism». Под ред. Кристмаса Хамфриза.

точки зрения Будда есть *Абсолют*, и таким образом из царевича, покинувшего отцовский дворец ради поисков причины страдания, Будда становится *высшим началом*, сокровенным Богом, Тем, что проявляется как вселенная, что *есть* сама вселенная. Но все же три лика Будды: человеческий, сокровенный Будда и Абсолютный Будда — одно целое, подобно тому как человек един во всех своих ипостасях. Поэтому поиск *истины* (иначе будда-вести) либо дзэн оказывается поиском того, что мы уже имеем. Мы уже *суть* Будды, т. е. просветленные. Все есть Будда, каждая былинка; в буддийских понятиях *сансара*, мир относительного, есть *нирвана*, бесконечная *запредельность*. Выражаясь известными словами д-ра Судзуки, «нет ничего бесконечно удаленного от конечных вещей».

Подобное изменение в понимании буддавости отразилось в переходе от идеала архата к идеалу бодхисаттвы. Ведь в истории буддизма было время, когда различие это казалось столь велико, что позднейший толк буддизма, школа махаяны получила известность как бодхисаттва-яна, словно смена приоритетов сама по себе отражала цели и задачи оформления северного толка буддизма. Однако действительное различие наверняка заключается всего лишь в том, какая из сторон приоритетна, подобно тому, что наблюдается в половых различиях мужчины и женщины. Если профессор Юнг прав, то наши умы так устроены, что в некоторых взаимодополняющих способностях организма мы нуждаемся более, чем в других. Равновесие — умозрительный идеал, но тому, кто хотел бы сохра-

нять неизменное равновесие, пришлось бы стоять на месте, ибо ходьба сама по себе является быстрым чередованием правого и левого, а всякое продвижение в действительности оказывается все возрастающим сближением «крайностей».

Но каждая «крайность» заключает в себе свою собственную противоположность. Подобно тому как мужчина и женщина имеют органы другого пола, только менее развитые, и каждый из буддистских идеалов является лишь крайним выражением *единого первоначала*. Каждый несет в себе свет и тьму, порок и добродетель, психическую тень своего собственного *бессознательного*. И именно эта «змея, свернувшаяся в цветке» добродетели, в своей нетерпимости жалит исповедующих противоположную точку зрения.

Поэтому мы вовсе не праздно займем ум, когда рассмотрим обе (крайности, оба идеала), чтобы выяснить, как вечно соблазняющий порок может развратить их в отдельности; наша цель — определить собственный идеал и понять, почему следуем ему, помня о праве ближнего следовать другому идеалу. Лишь в этом случае придет понимание того, как дзэн достигает единства противоположностей.

Кто такой архат? В раннем буддизме это человек, доведший себя до совершенства через очищение от скверны. Он отсекает корни зла, погасил в себе три огня: страсть, ненависть и иллюзию, обрел все духовные способности и достиг *просветления*. Он обрел «четвертое посвящение»; «вступив в поток», он стал «единожды возвращающимся», и, наконец, он

достиг состояния архата, который, освободившись от *колеса сансары*, более никогда не переродится. Одним словом, это был человек, полностью выполнивший свою задачу, достигший цели буддизма.

Однако здесь кроется опасность. Весь ход его усилий обращен на себя. Ударение делается на совершенствовании себя, своего «я». А ведь буддийская практика требует прежде всего устранения этого «я», но помышляет ли подвижник об очищении и просветлении [большого] Я или же о разрушении [малого] «я», он думает о «себе» во всех проявлениях, а не о других. А что такое себялюбие, как не чрезмерное внимание человека к благополучию и будущности того, что заключено в его телесной оболочке? Это настоящая опасность, и теоретики буддизма заметили ее довольно рано. Будда призывал своих первых учеников идти и проповедовать дхарму, известить о ней мир «ради блага всего человечества». Но вскоре он, похоже, осознал, что будущие архаты станут себялюбивыми аскетами, которые, будучи поглощены своим собственным просветлением, начнут пренебрегать своей обязанностью знакомить всех людей с пришедшей к ним мудростью. В итоге эти холодные, бесстрастные ревнители предстали в глазах обычных «участливых» мирян ограниченными, лишенными чувства товарищества к окружающим людям. Возникло движение, ратующее за то, чтобы проявлять большее внимание к нуждам всех людей, возможно — даже в ущерб собственным. В недрах этого движения и зародилось учение о бодхисаттвах, призванное восстановить нарушенное равновесие Срединного пути.

Кто же такой бодхисаттва? Тот, чьей сущностью (*sammed*) является мудрость (*бодхи*), но само название мало что объясняет в природе такого человека.

Бодхисаттва оказался противоположностью арха-та в том отношении, что своей главной задачей он считал спасение человечества. Он был обращен к нуждам своих товарищей, а его собственные нужды не имели никакого значения. Он был преданным служителем всех людей, и, пока хоть один из них не будет просветлен, он дал обет не принимать награды тысячи жизней. Позже различие еще более усугубилось, и прежнему идеалу был противопоставлен идеал буддавости, архат же оставался занят своим собственным спасением, тогда как Будда все выше и выше возносился к небесам.

Но даже в этом цветке притаилась змея. Может показаться, что говорить и мечтать о любви ко всему человечеству возвышеннее, нежели сосредоточиться на умерщвлении «я» внутри себя. Однако опасность сбиться со Срединного пути во тьме ави-дхи (неведения) довольно велика. Путник, склонный к архатству, рассуждает так: «Следует заняться очищением; мое «я» должно перестать творить зло, научиться творить добро, и затем очистить свое собственное сердце. Так будет положен конец себялюбию и, тем самым, причине страдания. При этом очистится ум и исчезнет всякое чувство *самости*, так что ум наполнится светом *просветления*. Чей еще ум я сумею очистить, просветить лучие своего собственного?»

Доводы весьма основательные. Как сказано в «Джаммападе»: «Вы сами должны сделать усилие.

[Даже] татхагаты — всего лишь учителя» (стих 276). И далее: «Если бы кто-нибудь в битве тысячекратно победил тысячу людей, а другой победил бы себя одного, то именно этот другой — величайший победитель в битве» (стих 103). Значительно легче наполнить сердце любовью ко всему человечеству, нежели искоренить из собственного ума «гнев на обидчика» (стих 389). Иными словами, идеал бод-хисаттвы может привести к лени, замене тяжелого труда путанными мыслями, а владение умом и его *просветление* — неопределенным сочувствием. Как верно заметил Марк Твен, проявлять доброту благородно, но учить добру других благородней и не так хлопотно!

Получается, что обоим идеалам присущи свои высокие цели, и на том и другом пути человека подстерегают опасности порока или злоупотребления. В чем же ценность такого разграничения? В том, что в человеческих задатках каждого из нас бывает более развитой одна из крайностей той или иной пары противоположностей. Мы либо более рассудительны либо эмоциональны, более обращены вовнутрь либо вовне, более озабочены делами ближнего либо своими собственными. Поэтому первый шаг на пути к правильному использованию своих нынешних задатков состоит в том, чтобы как можно больше разузнать о самих себе. Каковы наши природные склонности? Больше ли мы уделяем внимания себе или другим, внутренней или внешней деятельности? Ответ для каждого будет свой, и ответ этот должен быть искренним. Уклоняюсь ли я от задачи самосовершенствования, вме-

шиваясь, пусть даже с лучшими побуждениями, в дела своего ближнего, или же я слишком много времени уделяю саморазвитию, так как мало интересуюсь делами и заботами человечества?

Отвечая для себя на этот вопрос, необходимо быть предельно правдивыми. Ведь ни один из идеалов архата или бодхисаттвы нельзя считать лучшим, как и единственно правильным. Каким образом можно обрести просветление тому, кто равнодушен к нуждам других? Разве может правая нога при ходьбе оставить левую? Разве может голова чего-то добиться там, где сердце несведуще либо остается равнодушным, когда проясняется взгляд? И наоборот, разве может не преуспеть в облагораживании своих способностей, освобождении сердца от своекорыстия, умерщвлении «я» и углублении умственного взора тот, кто искренне и настойчиво трудится ради блага своих соплеменников? Одним словом, мы все должны быть архатами, усердно занимаясь скучной и однообразной работой по избавлению себя от недостатков во имя утверждения добродетелей и неуклонно обретая власть над очищенным умом. Вместе с тем мы должны быть и бодхисаттвами, неуклонно наполняя сердце истинным состраданием, сочувствием к тем формам жизни, чьи нужды равноправны с нашими. Оба пути необходимы; ни один из них не является единственно верным.

Утверждение идеала бодхисаттвы приводит к соответствующему упованию на каруну, в отличие от праджни, на сострадание как деятельную мудрость, а не на мудрость саму по себе. Но ведь это

две стороны одной медали. Мудрость не станет мудростью, покуда не обернется одной из тысяч средств и уловок (упая) в уме бодхисаттвы, изобретающем бесчисленные подспорья для нуждающихся, а сострадание, деятельная мудрость, никчемно, даже опасно, если оно не является плодом соответствующей мудрости. При наличии этих вселенских — иначе не скажешь — сил, поводом для объявивших ум, отчасти уже освободившийся от своей наследственной обусловленности, уже нет предела мысли, полагаемого лишь ее собственной вместимостью. В итоге такая свобода отмечает как ненужный столь любимый западными учеными анализ, стремление разграничивать все формы мышления. Учащихся наших колледжей и университетов поощряют изучать либо философию, либо религию, либо психологию, либо мистику, либо этику, словно это некие обособленные сферы деятельности человеческого ума. Но они таковыми не являются, и при настоящем анализе преподавателям каждой из этих отраслей приходится сталкиваться с определенными трудностями. Лили Абегг (1901—1974) в своей книге «Mind of East Asia» одной из первой отметила это основополагающее различие между восточным и западным подходом к *сознанию-уму*. На Западе принят узконаправленный подход; на Востоке — целостный, т. е. такой, когда ум охватывает собственные отправления в их целостности. Смесь чувствования, сравнения, разумения и интуитивного видения смущает Запад своей неопределенностью и ненаучной природой. Но Востоку известно о целостном человеке больше, чем Запад вообще мо-

жет себе вообразить. Восточный послушник, ученик, пребывающий у стоп своего наставника под старым деревом или в современной классной комнате, узнает больше о собственном уме и *все-уме* по сравнению с тем, что получает западный учащийся, чей взор стеснен шорами анализа.

Этими рассуждениями я предваряю знакомство с некоторыми образцами величайшей в мире литературы, известной под названием «Праджна-пара-мита», буквально «мудрость за пределами» [ограничений мысли]. Это обширное собрание трудов, созданных, согласно современному знатоку в этой области д-ру Эдварду Конзе³, в период с I в. до н. э. по III в. н. э. Оно затрагивает ряд вопросов, сосредоточенных вокруг понятия *Пустоты* и всего от него производного. За всем сущим скрывается *несущее*, которое не есть ничто; это то, что предшествует всему сущему и всей вешности. Его сокровенная природа не поддается описанию, однако целые горы великих писаний как раз и представляют собой такую попытку. Самым знаменитым сколком этой огромной глыбы трудов является Сутра Сердца, полностью представленная в следующей главе, которая ежедневно поется в стенах бесчисленных дзэнских обителей Японии. Столь же знаменита на Западе и так называемая Алмазная Сутра, известная в различных переводах. Выдержки из нее приводятся в той же главе, и оба труда сопровождаются пояснениями д-ра Эдварда Конзе из его книги «Buddhist Wisdom Books». Но поскольку это просто описания, пусть и запечатлившие высокий полет мысли, для взыскующего дзэн они ценны

лишь в той степени, в которой они помогают познать дзэн, являясь в некоем смысле его отражением. Поэтому здесь не предпринимается никаких попыток описать эти труды, а тем паче толковать их. Их необходимо изучать по возможности ежедневно, пока их сокровенный смысл не станет проникать в ваше сознание, возбуждая интуицию. В ходе такого обучения прояснится смысл парадокса как единственного конечного выражения истины, а «таковость» вещей и конечная не вещьность всего сущего постепенно перестанут облачаться в слова и предстанут очевидным выражением внеземной истины.

Другая вершина махаянской мысли связана с учением о дзидзимугэ — беспрепятственном взаимопроникновении всех свойств, — проповедуемом толком японского буддизма Кэгон. Своим знанием этого учения мы в огромной степени обязаны д-ру Д. Т. Судзуки, чьим описанием самого учения в одном современном пособии я не преминул воспользоваться в качестве буддийского текста в книге «Wisdom of Buddhism», антологии буддийских текстов всех школ. Я попытался обобщить это учение в своей книге «Zen Buddhism», но здесь это обобщение необходимо продолжить. По меньшей мере, такой рассказ укажет высоты, достигнутые человеческой мыслью, и рубежи, за которые разум не в состоянии проникнуть. Тогда одна интуиция может, минуя всякие доводы, заявить: «Я знаю!» Если Дзи — это вещи, события, частности, то Ри — это начало, отвлеченность, целостность. Дзи — различает, Ри — находится вне различий. Ри — ну-

стога; дзи — непрерывно меняющаяся форма, вещи, которые не отыскать в *пустоте*, но чья сущность — «таковость» (татхата), являющаяся не чем иным, как ри. Высшее утверждение состоит в том, что, во-первых, все дзи суть ри, и это не так уж трудно понять, поскольку все частное вытекает из общего»; и, во-вторых, все дзи целиком суть дополнения друг друга. Следовательно, дольки апельсина суть одно с апельсином, но и это лежит вне пределов разумения, хотя части и обособлены, вместе с тем они являются частью друг друга. Это верно и на более сложном уровне. Яблоко остается одним целым с яблоней, с которой оно упало; дверная ручка является одним целым с дверью; но яблоко и дверная ручка *суть одно*; все яблоки суть дверные ручки, и одно есть другое. Мозг наш чурается такого взгляда, убежденный, что это лишь сплошная игра словами. Однако подобная игра способна обернуться чем-то более значимым; в человеческом уме действительно не существует слоев или уровней, и суждение по аналогии может лишь ввести в заблуждение. Они суть способности одной, непрестанно меняющейся целостности, а интуиция по мере своего развития начинает все больше освещать область мысли. На своем собственном уровне интуиция опережает мысль, так что через нее мы внезапно, полностью и совершенно обретаем *знание*, но целью упражнения в дзэн является развитие этой способности, и при этом все более дальние горизонты мысли начинают освещаться лучами интуиции. Умозрительное понимание становится яснее благодаря такому не-умозрительному свету, а изучение

потрясающих умозрений приближает тот миг, когда испытующий ум во вневременном проблеске становится одним целым с предметом своего изучения, мыслью, началом или вещью.

Такая *пустота*, рассматриваемая с позиции, которую на Западе окрестили бы психологическим углом зрения, предстает *бессознательным*, пониманием чего перед лицом логики и просто чувства все больше проникается сознающий ум, так что д-р Судзуки говорит о становящемся сознательным *бессознательном*. Одно из течений индийского буддизма, школа йогачара ввела представление об алая-виджняне, где «виджняна» означает сознание, а «алая» — зародыш, лоно, сокровищницу; отсюда понятие о всеобщем сознании-сокровищнице. Данная школа *только сознания*, допускающая истинным лишь *все-ум*^Λ породивший вещи, на метафизическом уровне предстает в некотором отношении психологией. К тому же, в ходе развития прежних представлений всякому началу было придано всеобщее значение, а наиболее материальная сторона сущего предстала как проявление на человеческом уровне вселенских законов и начал.

Подъем ума от низших измерений бытия к высшим является задачей развитого созерцания, служащего дополнением к аналитическим методам буддизма старого извода. Тхеравадины в своем блистательном разборе сознания, составляющем третью часть собрания их священного палийского канона — Абхидхамму, свели каждое проявление акта сознания к простейшим элементам, показав неизмеримую скорость их изменений. Цель махаян-

ского созерцания совершенно противоположна — сперва успокоить движение духа вплоть до уровня, обретаемого в состоянии самадхи (полного покоя, невозмутимого осознания), а затем расширить это осознание вплоть до полного вытеснения всякого ощущения «я» и восхождения ума ко *все-уму*, поначалу в виде проблесков, а затем все ширящегося постижения *того*, что лежит по ту сторону всякого различающего сознания, слияния с *только-умом*. Но без доказательств все эти привлекательные слова мало значат; в их достоверности необходимо убедиться на личном опыте. Такое созерцание предназначено тем, кто способен сосредоточиться и сделать собственный ум орудием, послушным воле, после чего и делается возможным обрести крайне трудные навыки мыслить отвлеченно, претворять в жизнь космические начала и законы. Ум лишь тогда оказывается в состоянии сделать решительный шаг, крайне необходимый для опыта дзэн, когда оставит умозрения, тогда-то и становятся ясны слова д-ра Судзуки: «Нет ничего бесконечно удаленного от конечных вещей». Но такова цель, а мы еще далеки от нее; действительно, мы только пустились в путь. Начнем же упражняться в развитии ума, необходимом для изучения высших вершин человеческой мысли, облеченной в слова.

Примечания

¹Это мнение изложено мною более подробно [в кн.: «Buddhism». Изд-во Penguin].

²Е. Блаватская. «Скрижали астрального света», М.: Эксмо-Пресс, 2001. С. 861 (Трактат «Два пути», дословно: «Гляди в свою собственную глубину, и станешь "Просветленным"»). — *Прим. пер.*

³Эдвард Конзе (Eduard Conze, 1904—1979) — знаменитый английский ученый; перевел важнейшие праджняпарамитские сутры: Абхисамая-аланкару (Украшение ясного познания [истины]), Ваджра-чхедику (Алмазная сутра), Аштаса-хасрику (Восемь тысяч стихов-шлок) и другие, а также издал словарь праджняпарамитской литературы. Кроме того, Э. Конзе был одним из самых известных на Западе популяризаторов буддийской философии и буддийской медитации. На русском языке см.: Э. Конзе. «Буддийская медитация». М.: Изд-во МГУ, 1993. — *Прим. пер.*

Глава 6

НЕКОТОРЫЕ ТЕКСТЫ МАХАЯНЫ

Как уже указывалось, эти священные тексты касаются предметов, в каком-то смысле недоступных описанию. Поэтому они крайне трудны и полны парадоксов; в них много такого, что представится нашему рассудку совершенной нелепостью. Глупо утверждать, что эти тексты написаны либо проповеданы Гаутамой Буддой, хотя буддийское предание связывает с его именем многие из них. Несмотря на то, что сами авторы этих священных книг неизвестны, очевидно, что это были люди большого ума, пытавшиеся обыденным языком представить своим читателям ту истину, что им открылась. Ведь тексты — лишь фиксация на бумаге личного опыта (пусть и не всегда адекватная). Те, кто столь уверенно и ясно писал о *пустоте*, о «таковости» и тройном теле природы Будды, писали то, что познали, но раз сама способность, посредством которой они и обрели свое знание, выходит за пределы разумения, они не могли сделать свои писания рассудочными, следующими правилам логики. Зна-

чит, западный ум должен запастись изрядным терпением, покорно, но со всем усердием отдавшись поискам ради обретения того величественного послания, что пытается передать каждое из этих сочинений.

К большинству этих священных текстов сохранились толкования, с помощью которых менее выдающиеся умы пытаются помочь еще менее просвещенным умам понять подлинный смысл сказанного автором. Читая Сутру Сердца и Алмазную Сутру, мы можем воспользоваться подробными пояснениями д-ра Конзе в его книге «Buddhist Wisdom Books» (1958). Но в нашей книге такого рода примечаний крайне мало, ввиду того, что само добавление главы о священных текстах отчасти преследовало цель показать, сколь высок тот уровень знания, на котором стояли их авторы, и тем самым пробудить в учащихся осознание способности, требуемой для постижения смысла священных книг, а следовательно, и необходимости по мере своих поисков выработать в себе такую способность. Именно этот уровень сознания необходимо уметь достигать по своему произволению для постижения не только такого (сравнительно) рассудочного толкования истины, но и мондо (вопросов и ответов), являющихся записью мгновений общений учеников наставника дзэн с ним самим.

Выбор примеров, конечно, мог бы быть и более удачным, но на вкус и цвет товарища нет. Однако для нашего выбора были основания. Первые тексты взяты из обширного собрания «Праджня-пара-миты», где речь, главным образом, идет о *пустоте*

и «таковости»; остальные сочинения касаются природы бодхисаттвы и его качеств. Прочитайте их неоднократно, без спешки; целые отрывки можно заучить наизусть, чтобы затем в часы дневного досуга размышлять о них. Не пытайтесь «понять» их подобно тому, как мы стремимся вникнуть в суть политических доводов либо описания, скажем, буддийского Восьмеричного пути. Пусть око интуиции прозрит сам смысл священного слова, ибо столь много можно поведать о *том*, к поискам *коего* мы приступаем в стане дзэн-буддизма.

Сердце Благословенной Праджня-парамиты

[1] ОМ, хвала Благословенной Праджня-парамите! Так я слышал. Однажды Благословенный пребывал в Раджагрихе на горе Коршуна с великой общиной монахов и великой общиной бодхисаттв. В то время Благословенный, произнеся поучение под названием «Глубина видимости», погрузился в самадхи. И в тот миг бодхисаттва-махасаттва Арья-Авалокитешвара¹ так узрел суть практики глубокой Праджня-парамиты: «Ведь пять скандх поистине видятся пустыми в их самобытии!»

Тогда достопочтенный Шарипутра², [побуждаемый] магической силой Будды, спросил у бодхисаттвы-махасаттвы Арья-Авалокитешвары: «Если какой-нибудь сын [благородной] семьи или дочь [благородной] семьи захотят практиковать глубокую Праджня-парамиту, как следует учиться?»

В ответ на это бодхисаттва-махасаттва Арья-Авалокитешвара так отвечал достойному Шарипутре: «Если, Шарипутра, какие-нибудь сын [благородной] семьи или дочь [благородной] семьи захотят практиковать глубокую Праджня-парамиту, следует именно так истинно показать: «Ведь пять скандх поистине видятся пустыми в их самобытии!»

[2] Здесь, Шарипутра, форма — пустота, а пустота — форма. Пустота неотличима от формы, форма неотличима от пустоты; что форма — то пустота, что пустота — то форма. Точно так же эмоции, понятия, кармические образования, сознание (тиб.: все пусты).

[3] Здесь, Шарипутра, все дхармы отмечены пустотой (тиб.: все дхармы пусты, не имеют признаков), не рождены и не преходящи, не загрязнены и не очищены, не ущербны и не совершенны.

[4] Поэтому, Шарипутра, в пустоте нет формы, нет эмоций, нет понятий, нет кармических образований, нет сознания, нет глаза, уха, носа, языка, тела, ума (манас), нет видимого (рупа), слышимого, обоняемого, вкушаемого, осязаемого, нет дхарм (дхарма-аятана)³. Нет элементов (дхату), начиная от глаза (тиб.: до ума) и кончая сознанием ума (ма-новиджняна дхату)⁴. Нет неведения (авидья), нет пресечения неведения (кшая), и далее, вплоть до того, что нет старости и смерти (джарана-мара-на)⁵ и нет пресечения старости и смерти.

[5] Страдания, источника, пресечения, пути — нет. Нет познания, нет достижения, нет недостижения.

[6] Поэтому, Шарипутра, бодхисаттва живет, опираясь на Праджня-парамиту посредством недостижения, без препятствий в психике (тиб.: «без препятствий в психике» отсутствует), и, благодаря отсутствию психических препятствий, бесстрашно отринув превратное, в конце концов достигает нирваны.

Все Будды, пребывающие в трех временах, полностью пробуждались к высочайшему подлинному совершенному прозрению, опираясь на Праджня-парамиту.

[7] Поэтому следует знать: великая (тиб. «великая» отсутствует) мантра Праджня-парамиты — мантра великого ведения, высочайшая мантра, несравненная мантра, успокаивающая все страдания (тиб.: мантра), истинная (тиб.: познаваемая истинной) благодаря отсутствию заблуждений. Мантра Праджня-парамиты говорится вот так: ом гате гате парagate парасамгате бодхи сваха.

[8] Так, Шарипутра, должны бодхисаттвы (тиб.: бодхисаттвы-махасаттвы) осуществлять обучение глубокой Праджня-парамите».

Тогда Благословенный вышел из самадхи и похвалил бодхисаттву-махасаттву Арья-Авалокитеш-вару: «Отлично! Отлично, сын семьи! Именно так, сын семьи, именно так, как показано тобой, следует осуществлять практику глубокой Праджня-парамиты на радость всем татхагатам и архатам» (тиб.: «архатам» отсутствует).

Когда сказаны были Благословенным такие слова, возрадовались достопочтенный Шарипутра, и бодхисаттва-махасаттва Арья-Авалокитешвара, и те монахи, и те бодхисаттвы-махасаттвы, и все при-

существовавшие боги, люди, асуры, гаруды, гандхарвы, и мир возликовал от сказанного Благословенным (в тиб.: после «Авалокитешвара» идет: «и все окружающие вместе с богами, людьми, асурами и гандхарвами...»).

Так заканчивается (тиб.: махаянская сутра) «Сердце Благословенной Праджня-парамиты»⁶.

Двойственность и недвойственность

Субхути: Как подобает упражняться бодхисаттве, дабы уразуметь, что все дхармы лишены всякой сущности?

Благословенный (Бхагават): Форму подобает рассматривать как лишенную формы, чувство как лишенное чувства и прочее.

Субхути: Раз все пусто само по себе, как тогда направлять свои стопы бодхисаттве к совершенной мудрости?

Благословенный: Не-направление и есть направление к совершенной мудрости.

Субхути: По какой причине се есть не-направление?

Благословенный: Ибо никто не в состоянии постичь совершенную мудрость, ни бодхисаттва, ни направление, ни указующий сие направление, ни то, посредством чего он направлял, ни то, в чем он направлял. Направление к совершенной мудрости посему и есть не-направление, где все оные наставления непостижимы.

Субхути: Коим образом тогда должен начинающий направляться к мудрости?

Благословенный: С самой первой мысли о просветлении бодхисаттва должен упражняться в постижении того, что все дхармы безосновны. Упражняясь в шести совершенствах, он ничего не должен принимать за основу (аятана).

Субхути: что составляет основу, а что — ее отсутствие?

Благословенный: Где двойственность, там и основа, где не-двойственность, там — отсутствие оной.

Субхути: Как случаются двойственность и недвойственность?

Благословенный: Где есть глаз и формы, ухо и звуки и прочее, вплоть до того, где есть ум (манас) и дхармы, где есть просветление и просветленный, там и двойственность. Где нет глаза и форм, уха и звуков и прочее, вплоть до того, где нет ума и дхармы, просветления и просветленного, там пребывает недвойственность.

Извлечения из Алмазной сутры

7. Далее говорил Бхагават досточтимому Субхути: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли какая-нибудь дхарма, постигнутая Татхагатой в качестве наивысшего просветления, или какая-нибудь дхарма, проповеданная Татхагатой?»

На то досточтимый Субхути отвечал Бхагавату: «Как я, о Бхагават, понимаю содержание по-

веданного Тобой, нет никакой дхармы, постигнутой Татхагатой в качестве наивысшего просветления, и нет дхармы, проповеданной Татхагатой. Почему же? Дхарма, которую Татхагата постигал или проповедовал, непостижима и невыразима, она не есть ни дхарма, ни не-дхарма. Почему же? Ибо святые велики неопределимостью».

17. Затем досточтимый Субхути так вопрошал Бхагавата: «О Бхагават, по вступлении на стезю бодхисаттвы каким должно быть, что должно делать и как обуздывать мысль?»

Бхагават отвечал: «Здесь, Субхути, по вступлении на стезю бодхисаттвы должно осознать следующее: мне нужно избавить все существа от индивидуального существования в мире нирваны. Но и после освобождения существ нет ни одного освобожденного существа. Почему же? Если, Субхути, у бодхисаттвы возникает понятие "существо", то нельзя говорить, что он бодхисаттва. Также нельзя называть "бодхисаттвой" того, у кого возникают понятия "живая душа", "отдельная личность". Почему же? Субхути, нет такой дхармы под названием "вступление на стезю бодхисаттвы". Как ты полагаешь, Субхути, есть ли какая-то дхарма, которая воистину воспринята Татхагатой от Дипанка-ры-татхагаты как наивысшее просветление?»

Тогда досточтимый Субхути так отвечал Бхагавату: «Если, о Бхагават, я постиг смысл поведанного тобой, то нет никакой дхармы, которая воистину была бы воспринята Татхагатой как наивысшее просветление от Дипанкары, Татхагаты, Архата и Совершенного Будды».

Затем Бхагават говорил досточтимому Субхути: «Именно так, Субхути, именно так. Нет никакой дхармы, которая воистину была бы воспринята Татхагатой от Дипанкары, Татхагаты, Архата, Совершенного Будды как наивысшее просветление. Но вот еще, Субхути, если бы была какая-то дхарма, воспринятая воистину Татхагатой, то Дипанка-ра-татхагата не предрек бы мне: "Ты еси человек, который в будущем станет Татхагатой, Архатом, Совершенным Буддой по имени Шакьямуни". Поскольку тогда, Субхути, Татхагатой, Архатом, Совершенным Буддой было воистину постигнуто, что нет никакой дхармы, которая была бы наивысшим просветлением, постольку мне предрек Дипанкара-татхагата:

"Ты тот человек, который в будущем станет Татхагатой, Архатом, Совершенным Буддой по имени Шакьямуни". Почему же? Субхути, "Татхагата" — это наименование подлинной реальности, "Татхагата" — это наименование природы дхарм, которые не возникали. "Татхагата" — это наименование исчезновения дхарм. "Татхагата" — это наименование того, что запредельное не имеет возникновения. Почему же? Да потому, что это не-возникновение и является наивысшей целью⁷. Если кто-то, Субхути, скажет, что наивысшее просветление воистину постигнуто Татхагатой, Архатом, Совершенным Буддой, то тот скажет неверно, тот взирал на меня, не восприняв сути. Почему так? Нет, Субхути, никакой дхармы, которую бы Татхагата воистину постиг как наивысшее просветление. И еще, Субхути, дхарма, которую Тат-

хагата воистину постиг и которой учил, не является здесь [в миру] ни истиной, ни ложью. Поэтому Татхагата проповедовал, что "все дхармы суть дхармы Будды". Почему же? Субхути, о "всех дхармах" Татхагата проповедовал как о не-дхар-мах. Поэтому и сказано, что "все дхармы суть дхармы Будды". Вот, например, Субхути, допустим, есть человек, наделенный телом, огромным телом».

Досточтимый Субхути отвечал: «О том, Бхагават, о ком Татхагата говорил как о "человеке с телом, огромным телом", о том же Татхагата говорил как о не-теле. Тем самым сказано "наделенный телом, огромным телом"».

Бхагават сказал: «Именно так, Субхути. Если бодхисаттва молвил бы: "Я успокою существа в нирване", о нем нельзя было бы судить как о бодхисаттве. Почему же? Разве есть, Субхути, какая-то дхарма под названием Бодхисаттва?»

Субхути отвечал: «Ни в коей мере, Бхагават, нет никакой дхармы под названием бодхисаттва».

Бхагават изрек: «Существа, существа, Субхути, Татхагата проповедовал о них как о не-существах. Тем самым сказано — "существа". Поэтому Татхагата проповедовал, что все дхармы лишены независимой самости, все дхармы лишены живой души, опоры, отдельной личности. Если бы бодхисаттва молвил: "Я обустрою небесные миры будд", то он бы был неправ. Почему же? "Небесные миры будд, небесные миры будд", Субхути, о них Татхагата проповедовал как о не-мирах. Тем самым названы "небесные миры будд". Если, Суб-

хути, бодхисаттва уверовал, что "дхармы без независимой самости — дхармы без независимой самости", то Татхагата, Архатом, Совершенным Буддой он величается велико-сущим бодхисаттвой»⁸.

Бессознательное дзэн, Таковость и Срединный путь

Смотреть в бессознательное — значит понять природу «я», (т. е. собственную природу); понять природу «я» — значит ничего не держаться; ничего не держаться означает дхьяну Татхагаты... Природа Я с самого начала совершенно чиста, поскольку плоть нельзя удержать. Смотреть подобным образом — значит занимать положение, подобное Татхагате, обособиться от всех форм, успокоить всякие причуды лжи, вооружиться достоинством полной безупречности, обрести истинное избавление.

Природа «таковости» и есть наш исконный ум, который мы осознаем; хотя нет ни того, кто сознат, ни того, что сознают.

Выйти за пределы двойственности бытия и небытия, и вновь возлюбить стезю Срединного пути — это и есть бессознательное. Бессознательное означает осознание исключительного единого; осознание исключительно единого означает обладание (все) знанием, кое и есть Праджня. Праджня есть Татхагата-дхьяна.

Природа Будды (буддавость) и Пустота

«Что такое пустота?» — спросил наставник Дхармы Чуньюань. «Если ты говоришь, что она существует, то ты, определенно, полагаешь, что она крепкая и твердая. Если, с другой стороны, ты говоришь, что это то, чего не существует, в таком случае, зачем обращаться к ней за помощью?» — «О Пустоте, — ответил Шэньхуэй, — заводят речь ради блага тех, кто не зрит свою собственную природу Будды. Для тех, кто зрит свою собственную природу Будды, пустоты не существует. Именно таковой взгляд на пустоту я величаю "обращение к ней за помощью"»⁹.

Таковость

Субхути: Что же такое высшее просветление?

Бхагават: Это «таковость». Но «таковость» не прибавляется, не умаляется. Бодхисаттва, постоянно и помногу занятый связанной с этой «таковос-тью» умственной деятельностью, вплотную приближается к высшему просветлению, не ослабляя при этом такую умственную деятельность. Очевидно, что отсутствует всякое прибавление либо умаление сущности, обретающейся вне всяких слов, и что поэтому ни совершенства (парамита), ни дхармы не в состоянии ни прибавляться, ни умаляться. Посему, когда Бодхисаттва занят умственной деятельностью такого рода, он становится тем, кто близок к совершенному просветлению.

Природа! Бодхисаттвы

Вооружившись УМОМ нестигаемым, подобно
 Земле со всей ее ношей; острым, подобно алмазу, в
 своей решимости; невозмутимым, подобно
 небесной тверди; б*^{е3}ропотным, подобно доброму
 слуге и ис^инному ^{по}Дметальщику с его полной
 смирен-ност*ю, — уv*^оМ, схожим с тяжело груженой
 телегой- с неутон^иМым в своем беге челном; с
 добрым сыном» видяи-Дйм лицо своего истинного
 друга; так же }дой сын, и ты зовешь себя больным,
 а твой друг зовет тебя врачом; его
 наставления зовешь ^{ты}снадобьем, а свои благие
 деяния — средство^, обрагд^щим недуг в бегство.
 Зови себя трусом своего Д1?У^а — храбрецом, его
 советы — своим орудием, а св^И собственные благие
 деяния — средство^ обратившим неприятеля в
 бегство.

упражнение Бодхисаттвы

Бгсагават: £°Цхисаттве не подобает упражняться
 тем ж^^е образам, как упражняются относящие себя
 к кс^леснице Учеников и Пратьекабудд. Как же уп-
 раж^няются У^^еНики и Пратьекабудды? Те настраи-
 т свой у^¹^а то}^, что <<еДинственно се^я, свое мы дол*^нБг
 "я" укрощать, единственно себя мы
 успокоить, единственно себя мы
 должны привести к заветной нирване». Посему
 они прини-ма^ются за упражнения, кои нацелены
 возвращать здоровые корНН ради укрощения
 самих себя, успо-ко^ция самих ^ебя, приведения
 самих себя к нирва-

не. Бодхисаттве, конечно, не подобает подобным образом упражнять себя. Напротив, ему надобно так упражнять себя: «Мое собственное "я" помещу в «таковость», и, дабы помочь тем самым всему свету, помещу все тварное в «таковость» и поведу к нирване бесчисленный тварный мир целиком». С таким намерением подобает Бодхисаттве браться за упражнения, кои поспешествуют духовному продвижению мира. Но ему не подобает хвалиться этим».

Совершенство (парамита) даяния (дана)¹⁰

Шарипутра: Что есть мирское и что есть надмирское совершенство даяния?

Субхути: Мирское совершенство даяния состоит вот в чем: Бодхисаттва дает щедро всем просящим, постоянно на что-то опираясь. С ним это происходит так: «Я даю, дабы кто-то получал, сие есть дар. Я отказываюсь от всего своего имущества без остатка. Я поступаю, как велит Будда. Я упражняюсь в совершенстве даяния. Я, обратив сей дар в общую для всех существ собственность, посвящаю ее высшему просветлению, ничего не утаивая. Посредством сего дара и его плодов, возможно, все существа в этой самой жизни раскрепостятся и однажды вступят в нирвану!» Связанный тремя путями, он раздает дар. Что это за три? Приятие себя, Приятие других, приятие дара.

Надмирское совершенство даяния, с иной стороны, заключается в троякой чистоте. Что это за троякая чистота? Вот бодхисаттва дает дар, и он не удерживает ни себя, ни принимающего, ни дара; как и никакого вознаграждения за свое даяние. Он уступает этот дар всем существам, но он не удерживает ни самих существ, ни себя. Он посвящает этот дар высшему просветлению, но он не удерживает никакого просветления. Это и называется надмирс-ким совершенством даяния.

Извлечения из «Голоса безмолвия»

(Перевод Е. Ф. Писаревой. Калуга, 1912 год)

Достигнув равнодушия к внешнему миру, ученик должен найти повелителя (раджа) своих чувств, творца мысли, того, который зарождает иллюзии.

Ум есть великий убийца реального.

Ученик должен одолеть убийцу.

Говорит Великий Закон: «Чтобы познать мировое Я, ты должен познать свое собственное "я"». Для этого ты должен отдать свое Я — не-Я, свое бытие — небытию, и тогда только можешь ты почить между крылами Великой Птицы¹¹. Воистину сладостно успокоиться в крылах Того, что не подлежит рождению и смерти, что есть АУМ¹² на протяжении бесконечных веков¹³.

Взберись на Птицу Жизни, если хочешь
познать¹⁴.

Отдай свою жизнь, если хочешь жить¹⁵.

Твой прах и твой дух не могут встретиться
никогда. Один из двух должен исчезнуть, ибо не
могут они пребывать вместе.

Прежде чем разум твоей души прозреет,
зародыш личности должен быть разрушен, червь
чувственности уничтожен без возврата к жизни.

Ты не можешь идти по Пути, не сделавшись сам
этим Путем¹⁶.

Да внимает душа твоя каждому крику страдания
подобно тому, как священный лотос обнажает
сердце свое, чтобы упиться лучами утреннего
солнца.

Не допускай, чтобы палящее солнце осушило
хоть единую слезу страдания, прежде чем ты сам не
сотрешь ее с очей скорбящего.

И да ниспадет каждая жгучая слеза человеческая
в глубину твоего сердца, и да пребывает она там;
не удаляй ее, пока не устранится печаль, ее
родившая.

О ты, сердце которого полно милосердия, знай,
что эти слезы — струи, орошающие поля
бессмертного сострадания.

Только на орошенной почве расцветает
полуночный цветок Будды¹⁷, самый редкий из всех
цветов. Это — зерно освобождения от рождения и
смерти. Оно уединяет архата¹⁸ и от духа распрей, и

от вожделения, и ведет его через долины бытия к миру и блаженству, доступному только в стране Безмолвия и Небытия¹⁹.

Примечания

¹ Авалокитешвара — Созерцающий Звуки Мира (Гуаньшинь — *кит.*) — великий бодхисаттва махаянского буддизма, символ великого сострадания. Его китайское имя является переводом древнейшей санскритской формы «Аволокитесвара», т. е. «Внимающий звукам мира», тогда как позднейшее «Авалокитешвара» означает «Господь, Внимающий Миру». — *Прим. пер.*

² Шарипутра, один из учеников Будды, знаменосец Дхармы, очень распространенный персонаж в абхидхармической литературе (третья часть палийского канона *Трипитака*). — *Прим. пер.*

³ Имеется в виду 12 *аятан*, т. е. сфер познания: 6 внутренних (5 органов чувств и ум) познавательных способностей (индрия — *санскр.*); и 6 внешних, объектов наших чувств и ума, (гуна — *санскр.* — качество, атрибут или *вишья* — объект).

"Имеется в виду классификация дхарм по 18 *дхату*, корням, создающим единый поток сознания познающего субъекта, начиная с дхату видения и кончая дхату сознания.

⁵ Здесь имеются в виду 12 *нидан*, причин круговорота перерождений (закона зависимого происхождения), начиная с неведения и кончая старостью-смертью. — *Прим. пер.*

⁶ На русском языке дается перевод с санскр. А. А. Терентьева, помещенный в кн.: «Буддизм: История и культура». М.: 1989: «"Сутра сердца Праджня-парамиты" и ее место в истории буддийской философии». Перевод с тибетского С. Ю. Лепехова помещен в кн.: «Психологические аспекты буддизма». Новосибирск: Наука, 1986. С. 98—100. Есть еще перевод с китайского Е. Торчинова в его кн.: «Введение в

буддологию». СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 232, 233. — *Прим. пер.*

¹В переводе Э. Конзе опущены последние четыре предложения, а во введении указано, что этот «пассаж — позднее добавление, которое проникло в текст после 800 г. Оно также доктринально подозрительно, поскольку противоречит всей буддийской традиции, оно учит, что Татхагата является эквивалентом *уччхеда*, или уничтожения дхарм». На наш взгляд, здесь действительно приводятся различные пояснения, но вряд ли они *были* столь уж противоречивы с примирительных позиций махаяны, о которых можно судить по высказыванию Нагарджуны, автора «Ратна-авали», сделанному по аналогичному поводу: «В махаяне пустот-ность означает невозникновение [дхарм], в других школах — [их] исчезновение. Поскольку и исчезновение, и невозникновение представляются одинаковыми с точки зрения цели, постольку и пустотность, и великая сущность Будды постижимы только разумом. Почему же мудрецы никак не могут соединить высказывания махаяны и других школ?» (IV, 86—87; см.: В. П. Андросов «Некоторые аспекты идеологии Нагарджуны по тексту "Ратнавали"». — «Буддизм. История и культура». М.: 1989. С. 33. — *Прим. В. Андросова*).

⁸Сутра о Премудрости, переводящей в Запредельное и рассекающей [неведение], подобно удару громового скипетра (Ваджраччхедикапраджня-парамитасутра — *санскр.*, Цзин ган божо цзин — *кит.*), написана в Индии около 300 г. н. э., переведена на китайский Кумарадживой. Перевод с китайского на русский см. в кн.: «Психологические аспекты буддизма». Новосибирск: Наука, 1986, статья Е. А. Торчинова «О психологических аспектах учения праджня-парамиты», с. 53—64. Перевод с санскр., выполненный В. Андросовым и приводимый здесь, см. в журнале «Восток», 1992, №3, с. 104—119. — *Прим. пер.*

⁹Выдержка из диспута на Великом Собрании Дхармы, со званном уже шестидесятитрехлетним Шэньхуэем Хэцзэ (686—760), учеником и преемником шестого Патриарха чань Хуэй-нэна, 15 января 732 г. н. э. в монастыре Даюньсы в местечке

Хуатай, провинция Хэнань. Там выяснялся вопрос, что является истинным, а что ложным в Северной школе, с ее учением о «постепенном просветлении», и в Южной школе, с ее «внезапным просветлением». Северную школу представлял ничем более неизвестный наставник дхармы Чунъюань, а Южную — Шэньхуэй. Поскольку сохранились только отдельные части обращения Шэньхуэя, трудно восстановить во всех подробностях события Великого Собрания. Более того, нам даже неизвестно, чем это собрание закончилось и какие оно имело последствия. См.: Генрих Дюмулен. «История дзэн-буддизма: Индия и Китай». СПб., ОРИС, 1994, с. 12—128. — *Прим. пер.*

¹⁰ Парамита — способность, сила, в каком-то смысле энергия, посредством которой становится достижима нирвана. Парамита — дословно, это то, что перевозит на другой берег. Парамита как способность достичь просветления реализуется прежде всего в виде деяний.

В буддизме махаяны основными считаются шесть парамит, или ступеней, которые должен пройти адепт для достижения состояния бодхисаттвы: милостыня (дана), т. е. совершение материальных и духовных благодеяний; соблюдение обетов (шила); терпение (кшанти), т. е. полная неподверженность гневу; старание (вирья), т. е. стремление действовать исключительно в одном направлении; созерцательная медитация (дхьяна), т. е. направление мыслей на единственный объект — просветление — и концентрация на этом объекте; и [высшая] мудрость (праджня), т. е. праджня-парамита. В некоторых буддийских школах добавляют еще четыре ступени. Десять парамит описаны в знаменитой Сутре о величии цветка Будды, (Буддха аватамсака нама махавайнулья сутра, сокр. Аватамсака сутра, — *санскр.*), (Да фангуан Фохуань цзин, сокр. Хуаянь цзин, — *кит.*); сохранился только китайский перевод в нескольких различных вариантах: помощь другим (упая); глубокое желание давать просветление другим (пранидхана); совершенствование силы [правильного знания] (бала) и применение трансцендентного знания (джняна).

Всего на пути достижения так называемого аннутара-самьяк-самбодхи (аноудоло-саньмо-саньпути — *кит.*), т. е.

наивысшего, полного просветления, которым характеризуется состояние Будды, бодхисаттва должен пройти 52 ступени, совершив определенный набор «деяний», которые группируются по этапам, и ключевую роль здесь играют как раз вышеописанные ступени, составляющие четвертый этап (с 41-й по 50-ю ступени), которые характеризуются «знаками» — картиной мира, видимой глазами бодхисаттвы, находящегося на соответствующей ступени. Здесь же объясняются помехи, «препятствия», которые необходимо преодолеть, чтобы попасть на ту или иную ступень. Каждой ступени соответствует определенная парамита, самадхи и дхарани.

Благодаря погружению в *самадхи*, т. е. сосредоточению на одном (на просветлении), бодхисаттва достигает некоего состояния духа, т. е. измененного состояния сознания, в котором рождаются новые способности и силы, необходимые для познания высших истин. Специфическое состояние психики становится неременным условием «открытия», например «превращенного тела [Будды]», в противном случае Будду в облике человека невозможно выделить среди других людей.

Дхарани — «все содержащее» (толони или цзунчи — *кит.*) — формулы, которым при надлежащем применении приписывается сверхъестественная сила. Как правило, это бессмысленный, с точки зрения обыкновенного человека, набор слогов или слов, который якобы скрывает глубочайшую истину. В функциональном плане дхарани тождественны индуистским мантрам. Повторение дхарани требовало точного произнесения каждого звука: любая ошибка, как считалось, сводила на нет все усилия декламирующего. См.: «Психологические аспекты буддизма». Новосибирск: Наука, 1986. Статья А. Н. Игнатович «Десять ступеней бодхисаттвы». С. 69—89. — *Прим. пер.*

¹ Кала-хамса, «лебедь в пространстве и времени», символ Браммы, символическая птица, роняющая яйцо в хаос, яйцо, вращающееся во вселенной. — *Здесь и далее прим. Е. Блаватской.*

² Священное слово Древнего Востока, имеющее несколько значений, благоговейно произносимое йогами во время мо-

литвы и созерцания; «слог А есть правое крыло птицы калахамса, У — ее левое крыло, М — ее хвост, а ардха-матра называют ее головой», [где ардха-матра, «полумера», является носовым отзвуком буквы *м* и везде именуется «семенной точкой» — бинду]. Так говорится в Нада-бинду-упанишаде.

⁸ Вечность имеет на Востоке совершенно иное значение, чем у нас на Западе. Она означает обыкновенно 100 лет или «веков» Браммы, иначе — одну махакальпу, продолжительность которой определяется в 314 040 000 000 000 лет.

⁹ Говорит Нада-бинду-упанишада: «Йог, взобравшийся на птицу хамса (размышляющий об АУМ), не подлежит влиянию кармы и влиянию грехов».

¹⁰ Отдай свою личную жизнь, если хочешь жить в Духе.

¹¹ «Путь» упоминается во всех мистических книгах. Криш на говорит в «Днянешвари»: «На этом Пути, на какое бы место ты ни ступил, то место становится твоим собственным Я».

«Ты есть Путь», — говорится адепту, а этот последний говорит то же ученику после посвящения. «Я есмь Путь», — говорит другой Учитель.

[Днянешвари (настоящее название Бхавартхадирика, «Светоч знаний») — первый в философско-религиозной истории Индии комментарий к Бхагавадгите на новоиндийском языке — старом маратхи. Этот комментарий составил один из великих вишнуитских последователей пути преданности (бхакти), положивший начало традиции варкари Дняндэв (или Днянеш-вар, Днянадэва либо Дняноба (1275—1296)]. — *Прим. пер.*

¹² Адепт, живущий не для себя, а из любви и сострадания к людям.

¹³ То же, что адепт, владеющий сверхсознанием.

¹⁴ Нирвана есть небытие только с точки зрения нашего конечного сознания; в действительности же нирвана равно значна абсолютному бытию; так же, как абсолютное сознание, с точки зрения ограниченного сознания, равнозначно бессознанию, ибо оно соединяет воедино познающего, познаваемое и познание. (Перевод «Голоса Безмолвия» взят из кн.: Е. Блаватская. «Скрижали астрального света». М.: Эксмо-Пресс, 2001. С. 849—857. — *Прим. пер.*)

Часть третья

ДЗЭН-БУДДИЗМ

Глава 7 ДЗЭН- БУДДИЗМ

Теперь достаточно сказано об общих началах буддизма, как их провозгласил сам Будда либо как они были сформулированы позднейшими мыслителями, опиравшимися на учение Будды. Учение это, столь подробно изложенное здесь, священные тексты, выдержки из которых мы привели, восходят своими истоками к Индии, но по мере своего распространения учение Будды находило новые формы и способы выражения, которые и сформировали так называемые школы, или толки буддизма. Расходясь во все стороны света, в страны с низким или высоким культурным уровнем, способы подачи учения Будды стали крайне различаться. Так, буддизм Японии и Тибета и школы внутри этих стран существенно разнятся друг от друга и от общей традиции стран, где утвердился тхеравада. Однако основы учения никогда не терялись, они лишь видоизменялись, так что в 1941 г. при образовании Буддийского общества не составило особого труда утвердить приемлемый для всех школ список из двенадцати Стол-

пов Буддизма*. Однако с самого начала один толк буддизма— китайский толк чань, ставший японской школой дзэн, был неповторим. Если основы здания, именуемого буддизм, лучше всего просматриваются в школе тхеравады, а махаянские школы можно представлять как многочисленные помещения на первом этаже, то толк дзэн окажется горницей, выше которой уже ничего нет, даже крыши, так что на этом уровне все здание оказывается под открытым небом. Здесь, если это вообще случится, мы будем искать дзэн, *путь* к нему и правила, которым необходимо следовать при восхождении. Поэтому стоит потратить время на кропотливое изучение этой великой традиции. В последующей главе мы обсудим большой вопрос о «бунтарском» и «авторитарном» дзэн и то, в какой степени Западу следует ограничивать собственный подход к дзэн от японской традиции. Эта задача была сформулирована в моей книге «Zen Comes West», но она все еще не решена. Сейчас же, пожалуй, лучше всего будет рассмотреть как можно больше разновидностей дзэн, что исправно служили людям в течение пятнадцати веков и привели в стан дзэн несказанное число подвижников.

Повторюсь, что нас не занимает сама по себе история, разве только она напрямую касается насущных задач нашего обучения. Но истоки толка чань важны в том плане, что ныне именно они хранят истинные качества [пути к дзэн]:
противление

* См.: «Buddhism» Christmas Humphreys. Изд-во Penguin.

всяким заимствованиям, а посему вторичности подхода к истине у существующих школ, и утверждение своего, нового и в некотором отношении единственного подхода, связанного с прямым, непосредственным приближением к реальности. Поэтому взглянем на положение в Китае, когда Бод-хидхарма пришел туда из Индии в 520 г. н. э.

Первые пятьсот лет существования буддизма в Индии тхеравада и махаяна развивались бок о бок. В Китай буддизм проник в I в. н. э., но, похоже, он не был принят там благожелательно. Китайцам не нравились монахи, которые не зарабатывали себе на жизнь, а обходились лишь милостыней, тем паче им претили те, кто не женился, а значит, не имел сыновей, чтобы оставить по себе достойную память, как того требовало конфуцианство. Но по мере того, как путешественники привозили из Индии тексты той или иной школы буддизма, китайские ученые постепенно прозревали в них величие учения и загорелись желанием изучить новые, увлекательные для них доктрины. К VI в. многие индийские школы обосновались в Китае, послужив новым источником напряжения в отношениях между условностями, которые учение Конфуция налагало на мышление и поведение китайцев, и свободой, проповедуемой даосизмом.

Затем неожиданно появился Бодхидхарма, сын раджи в Канчипурам¹ на юге Индии. После сорока лет обучения у своего наставника Праджнята-ры он стал двадцать восьмым патриархом индийской школы дхьяны, а после кончины своего наставника отплыл в Китай, где в 520 г. прибыл ко

двору императора У-ди (502—550) южной династии Лян. Нам мало известно о его жизни в Китае, а еще меньше — о самом его учении, а все, что дошло до нас, возможно, во многом является легендой. Но последствия самого его появления в Китае несомненны, ввиду изменения направленности китайского буддизма. Согласно преданию, беседа Бодхидхармы с императором протекала следующим образом.

Император был благочестивым буддистом и гордился множеством благих для буддизма дел. «Со времен моего правления я построил так много храмов, переписал так много священных книг и оказал помощь стольким монахам, что перечислить невозможно. Как высока моя заслуга?» — «Здесь нет никакой заслуги», — ответил Бодхидхарма. — «Почему?» — «Все это мелочи, которые помогут совершившему подобное благодеяние родиться в следующий раз на небесах. Причины, к ним побуждающие, все еще обусловлены [своекорыстием], и подобно тени, отбрасываемой телом, они эфемерны, не имеют конечной реальности». Выслушав это, император У-ди снова спросил: «А что же тогда достойно настоящей заслуги?» — «Чистота и мудрость, [обретаемая] в окончательном просветлении, когда тело и собственное «Я» пусты и покойны. Но такого рода заслуги не удостоишься в бренном мире». — «Каков же основной принцип святости?» — спросил император. «Есть только пустота и никакой святости». — «Кто же в таком случае стоит передо мной?» — «Мне это не ведомо»².

На этом беседа заканчивается. Затем великий муж удалился в пещеру, где целых девять лет предавался созерцанию, после чего тихо почил.

Но перед своим уходом он передал рясу (кашя — *санскр.*) и чашу для подаяний (патра — *санскр.*), знаки патриаршей власти, своему преемнику [Хуэй-кэ], ставшему вторым китайским патриархом, а сам Дамо, как прозвали пораженные китайцы «неукротимого дикаря (гэляо — *санскр.*)» из Индии, естественно, был первым. Существует список индийских патриархов, от Махакашьяпы, получившего этот сан непосредственно от Будды, до Бод-хидхармы, хотя трудно признать его достоверность. Но сам рассказ о первой передаче учения является сугубо дзэнским, что и побуждает привести его. Я ссылаюсь на свою книгу «Zen Buddhism».

«Рассказывают, а ведь предание не что иное, как облаченная в поэзию истина, что однажды, когда Будда проповедовал на священной Орлиной горе (*Градхракута*), к нему приблизился некий Брахма-раджа и, пожаловав золотой цветок, попросил возвестить дхарму. Благословенный взял в руку цветок и показал его собравшимся. Все промолчали, и только Махакашьяпа чуть заметно улыбнулся в ответ. [Будда сказал: "Я обладаю глазом истинного учения, сознанием нирваны. Все это нельзя выразить словами и передается вне учений. Отныне это принадлежит Махакашьяпе"]»³.

Но, по замечанию д-ра Судзуки, «эта улыбка не похожа на ту, что мы часто обмениваемся в нашем измерении, где царствует различие; она исходила из тайников его природы, где были заключены и

сам он, и Будда, и все прочие присутствующие; где они двигаются и где заключено их бытие. По достижении сих тайников отпадает всякая надобность в словах. Здесь указано непосредственное прозрение сквозь пропасть человеческого понимания»*.

Это была тайна, которую каждый из патриархов передавал своему преемнику, а само восприятие ее Хуэйкэ от Дамо полно настоящего драматизма. К сидящему в созерцании стены (би гуань — *кит.*) старцу то и дело подходил ученик и просил наставлений, но непременно получал лишь отказ. И вот он терпеливо ждал наставника у входа в пещеру, под снегом, дни и ночи напролет. Наконец желание получить испрашиваемое превозмогло все препятствия, так что он *должен* был получить наставление. И он отсекает мечом свою левую руку и является пред очи наставника. Дамо спрашивает, чего тот хочет. «Мой ум не знает покоя, — говорит Хуэйкэ, — прошу вас успокоить его». — «Дай мне твой ум, и я успокою его», — отвечает Бодхидхар-ма. — «Всякий раз, когда я ищу мой ум, — сказал Хуэйкэ, — я не могу изловить его». — «Значит, — отвечает Бодхидхарма, — я успокоил твой ум». И Хуэйкэ обрел просветление.

Только один этот рассказ учит нас сразу трем истинам о дзэн-буддизме. Во-первых, нужно для того, чтобы получить верное наставление, ощущать потребность цели, жаждать истины так же сильно, как нуждается в глотке воздуха человек с погруженной в воду головой. Во-вторых, приведенная притча рас-

* «The Essence of Biddhism». Издание 3-е, с. 25.

крывает сугубо дзэнский, непосредственный, прямой, приземленный подход ко всякой задаче. Там нет ни учения, ни объяснения, ни доводов, как нет ни обрядности, ни обращения к символике, аналогии или взывания к третьей стороне либо к Богу. В-третьих, столь простого повеления, как «Дай мне твой ум», Хуэйкэ хватило для появления у него проблеска сатори, что является целью первой ступени упражнения в дзэн. Простых слов оказалось достаточно для глубинной встряски ума, для указания ему его собственного просветления. Это произошло потому, что Бодхидхарма произнес их с опорой на свой собственный *не-ум* и обращался к тому же началу и в своем ученике. В каждом человеке заложена буддавость, и воззвав в одном из них, *изначальный ум* (бэньсин — *кит.*) получил ответ. Наш западный философ Бертран Рассел сказал, что наука движется к доказательству того, что ничто есть нечто. Указывая Хуэйкэ на *изначальный ум*, иначе *не-ум*, Дамо явил тому, что «таковость» присуща всем вещам, включая то, что мы именуем человеческим умом. Нет ничего; есть лишь Таковость, которая не нуждается в успокоении, ибо она *была* до возникновения мира и смуты.

Эти вопросы/ответы, именуемые японцами «мон-до», служат материалом для многих дзэнских священных текстов, трудов, возникших на ниве дзэн. Сборники таких текстов начали составляться давно. Самый древний из них — «Записи о передаче светильника» (1004 г.) крайне обширен⁴; меньший размер имеют «Скрижали Лазурной скалы» (Хэкиган року — *яп.*, би янь лу — *кит.*)⁵, недавно переведен-

ные д-ром Шоу, «Застава без ворот» (Мумонкан — яп., умэнь гуань — *kit.*)⁶, переведенная профессором Сохаку Огата (1901—1973), и «Железная флейта»⁷, переведенная роси Нёгэн Сэндзаки (1876— 1958). Другие сборники, которые должны скоро выйти в свет на английском языке, включают Ринд-зай Року (Линыхци лу — /сыт.)⁸ и Речения Шэньхуэя (Шэнь юйлу — *kit.*) (более подробно о них см. Библиографию в конце книги). Последующие наставники толковали эти тайные речения, а иные, в свою очередь, писали пояснения на эти толкования, так что в итоге был создан настоящий кладёзь для изучающих дзэн с самым различным уровнем подготовки. Но лишь выработанная кропотливыми занятиями прозорливость ума, т. е. интуиция, сумеет разгрызть эти орешки, и внезапно «откроется» ядро; но, подобно всякой шутке, соль ее либо открывается нашему взору, либо нет, ибо стоит растолковать ее, как она пропадает.

Итак, перед нами открылись некоторые начала, позднее узаконенные толком буддизма дзэн: сильная воля в достижении дзэн, прямые способы, применяемые наставником, чтобы помочь ученику в его продвижении, и мондо в качестве средства передачи невыразимого. Некогда была предпринята попытка обозначить Провозвестие Бодхидхармы (возможно, он сам и выразил его, но это уже не суть важно):

«Не опираться на письменные знаки (*бу ли*
вэнь цзы);
Не передавать учение вовне (*цзяо вай бе*
ань);

Непосредственно указывать на сердце человека (*чжи чжи жэнь синь*)\ Взирая на собственную природу, становится Буддой (*цзянь сын чэн фо*)».

Иначе говоря, прямая передача мудрости, независимо от чьей-то сторонней помощи, и непосредственное вглядывание в свой *изначальный* ум, воплощенную буддавость.

Такое небрежение Писаниями простиралось весьма далеко, даже слишком далеко, поскольку для буддизма изучение является лишь предварительной ступенью в подготовке всего человека к конечному прорыву к *реальности*. Есть рассказ о наставнике⁹, сжегшем одно деревянное изваяние с алтаря, когда ему понадобились дрова; этим он хотел показать своему ученику, что не стоит обращаться к куску дерева за помощью в поисках просветления. И многие взыскующие дзэн, отыскав желаемое, отправляли в огонь свои книги и записи. Но некоторые из наставников все же создали великие творения, и среди них был преемник Хуэйкэ. Его звали Сэнцань (Сосан — *яп.*, ум. 606), и он написал стихотворное послание «Синь синь мин», что можно перевести как *Надпись верующему сознанию*, либо «Надпись верующему сердцу», поскольку слово *синь* включает в себя понятия и сердца, и ума. Это послание в стихах (помещенное под номером 111 в книге «The Wisdom of Buddhism»)¹⁰, все проникнуто духом дзэн, однако при этом оно проникнуто и значительным влиянием даосизма. Я не первый величаю дзэн детищем Бодхидхармы и даосиз-

ма, и многое в дзэн оказывается легче понять после обращения к «Дао дэ цзин», краткому и загадочному классическому изложению учения Лао-цзы, современника Будды и Конфуция. Индийский подход к уму заключался в подчинении его, управлении им, и соответственно, это касалось всякого поведения, а значит, и самой природы. Даосский подход был обратным — следование уму, приятие его, усвоение его воли и цели, и посредством «действия в бездействии» (вэй у вэй — *кит.*) преодоление препятствий, которые в действительности оказываются лишь плодом ума.

Четвертым патриархом стал Даосинь (Досин — *яп.*, 579—651), обретший освобождение в знаменитом разговоре с Сэнцанем, когда [четырнадцатилетним] пришел к нему и обратился со следующими словами:

«Учитель, прояви ко мне сострадание и наставь меня на путь, ведущий к освобождению». — «Кто же неволит тебя?» — «Никто не неволит». — «А если тебя никто не неволит, то зачем тебе искать освобождения?» Даосинь тотчас достиг просветления.

Пятый патриарх, Хунжэнь (Гунин — *яп.*, 601—675), подобно своему преемнику, был простолюдином, а не ученым мужем, но он считается первым великим учителем, оставившим огромное число последователей [лес учеников]. Как раз к этому времени (примерно 700 год) дзэн достиг небывалого расцвета, а с Хуэйнэна (Эно — *яп.*), шестого патри-

арха (637—713), по существу начинается китайская школа чань, позднее ставшая толком дзэн в Японии. Два самых прославленных ученика Хунжэня, Шэньсю(й) (Дзинсю — *яп.*, 605—706) и Хуэйнан, олицетворяли различные подходы в новой школе буддизма, и к этому классическому размежеванию восходят своими истоками различия в двух современных толках дзэн, Риндзай и Сото.

С Хуэйнэна (на южном наречии Вэйлан, а по-японски Эно) мы начинаем отсчет течения дзэн как такового. Если длинный перечень из двадцати восьми индийских патриархов завершается Бодхидхармой, ставшим первым китайским патриархом, то два столетия истории китайских патриархов, примерно с 500 по 700 г., завершились шестым и последним, Хуэйнэном. Д-р Судзуки назвал дзэн-буддизм китайским восприятием индийского буддизма; а другие исследователи утверждали, что дзэн-буддизм в той же мере явился восприятием Японии китайского чань. В некоем отношении Хуэйнан сам стал олицетворением прошлого и провозвестником будущего данного толка. После него более не было патриархов, а явилась длинная череда великих наставников 700—900 гг., которые своими усилиями утвердили цель этого толка и его исключительные способы обучения. Но, оглядываясь назад, мы замечаем и признаки медленного упадка. Все больше начинают полагаться на записанные речения как предмет изучения, все меньше опираясь на непосредственную деятельность, которая отличала великих наставников дзэн. Но если применение записанных мондо и нового орудия в виде

коана выдавали снижение уровня духовных достижений у тех, кто учил, то все же возможно, что тщательно передаваемые речения сохранили школу как таковую, донеся до наших дней ее живое дыхание и духовную крепость.

Здесь не место рассказывать о жизни Хуэйнэна, тем паче вдаваться в подробности его учения. Жизнеописание его можно найти на страницах Сутры Хуэйнэна, переведенной Вон Муламом, а с самим учением можно ознакомиться в книге д-ра Судзуки «Zen Doctrine of No-Mind»¹¹. Но все же стоит рассмотреть различия во взглядах между двумя учениками пятого патриарха, Шэньсю и Хуэйнэна, поскольку эти различия коренятся в наших собственных умах, и потому мы должны уяснить их. Шэньсю учил, что будда-вость и есть просветление, присутствующее в уме каждого, и его можно узреть, если ум будет полностью невозмутим. В случае своей неомраченное™ ум, представляющий теперь умом Будды, может обращаться к чувствам и отправлениям повседневной жизни, пребывая в просветлении. Ум, стало быть, есть зеркало, и нельзя позволить, чтобы пыль страстей затемняла его. Поэтому, когда пятый патриарх обратился к поискам приемника, попросив насельников своей обители написать стих, иначе *гатху*, чтобы показать свое просветление, Шэньсю, «признанный ставленник» на пост патриарха, начертал:

«Тело наше — это древо Бодхи, Сердце подобно подставке для ясного зеркала. Час за часом мы тщательно протираем его, Не оставляя ни мельчайшей пылинки»¹².

Хуэйнэна вовсе не принимали в расчет. В ту пору он был простым мукомолом, обладавшим малой ученостью. Несколькими годами раньше он обрел просветление, услышав на постоялом дворе, как один приезжий сборщик налогов декламировал Алмазную сутру. И он знал, что мог бы усовершенствовать гатху ставленника. Поэтому он попросил приятеля написать за него на стене рядом со стихами своего соперника следующие строки:

«Изначальное Бодхи-Просветление —
отнюдь не дерево,
У пресветлого зеркала нет подставки.
Изначально не существовало никаких вещей, Так
откуда же взяться пыли»¹³.

Это и есть дзэн, и в некотором отношении весь дзэн, тогда как «стирающая пыль» школа Шэньсю представляет собой лишь самый благостный способ тихого созерцания, дхьяны; вот почему школу дзэн многие все еще называют буддийской школой созерцания. Эно хотел сказать миру, что «нет ничего с самого начала», и его глас поныне отзывается в толке дзэн Риндзай, или школе «внезапного просветления». Стирание пыли подразумевает двойственность, иначе говоря, признание того, что существует и пыль, и ум, являющийся *не-умом*. Для Хуэйнэна нет ничего, ни пыли, ни ума, и нет ничего, что бы «делать» кому-то (ср. даосское понятие у-вэй, иначе «действие через бездействие»). Для него нет в жизни вопросов: Как? Что? Когда? Почему? Существует лишь покой в безмолвии и указу-

ющий *путь* перст. Именно это д-р Судзуки именует «дейтельным показом», который может выражаться то полным молчанием по отношению к чему-то, то жестом или покашливанием, то ударом, что полностью пробудит сознание отчаявшегося ученика.

Гатха Хуэйцэна, обеспечившая ему патриарший сан, трудна для восприятия своей категоричностью, не оставляя почвы для обоснований. Они здесь и не предполагались, ибо всякий религиозный опыт в итоге обретается вне обоснований, вне двойственности мышления, а следовательно, вне описания. С этой позиции всякое учение, а значит, и всякий текст, оказываются крайне ограниченными, поскольку двигаются по накатанной колее мысли, никогда ее не покидая. Содержащийся в них опыт вторичен, и поэтому имеет второстепенное значение. Учение Хуэйцэна могло привлечь толпы малообразованных людей; он взывал к интуиции, которая присуща всякому человеку.

Правда, позднее нам придется научиться соразмерять две гатхи, Шэньсю и Хуэйцэна. Как писал Созэн Сяку (1859—1919), наставник д-ра Судзуки, «они суть два крыла одной птицы, два колеса одной повозки или, точнее, глаза и стопы», — необходимые нам в равной мере. При совершенном понимании мы *знаем*; но нам приходится действовать в мире частных, так что и наше обучение должно быть построено соответствующим образом.

Однако нам следует продолжить знакомство с историей, и сейчас необходимо упомянуть некоторые учения, которые стали опорой для дзэн ко времени кончины Эно. Во-первых, *бессознательное*

индийской философии обратилось у Хуэйнэна в *изначальный ум*, являющийся *не-умом*. От психологического понятия данный *абсолют* перешел в мир мистической метафизики, заявленной опытом. Во-вторых, одного «сидения» в созерцании недостаточно. Дхьяну, созерцание, нужно сочетать с *прад-жней*, обретаемой интуицией мудростью, которая, в свою очередь, выражается в сострадании. Подобное разграничение имело огромное значение для философии буддизма (позднее оно было развито более глубоко). В-третьих, появляется новое значение в «видении» дзэн, способности прямо всматриваться в суть вещей, каковы они есть, в их «тако-вость»; а поскольку «таковость» — это *изначальный ум*, то приходит конец всем различиям между частностями. Отсюда знаменитое определение Хуэйнэна, что «все различия суть плод воображения». В-четвертых, дзэн следует искать в повседневной жизни, а не в монашеском уединении; и в-пятых, обретение *не-ума* оказывается «внезапным» (дунь — *kit.*).

Эти новые и крайне смущающие начала оказались легко подвержены злоупотреблениям. Если ничего нет, если внутренний ум — единственный критерий для наших поступков; если нет ничего важного, зачем тогда быть нравственными, сдержанными, внимательными и выдержанными? Священные тексты, по меньшей мере, держат ум и сердце в требуемой узде, и не дают мнимым учителям сбить с пути еще незрячих; так что опасность такой дзэнской формы освобождения была очевидной. Вместо свободы от внешних уз сердце

должно отыскать новую свободу внутренней дисциплины. Где идет истинный поиск не-ума, ум и чувства можно и нужно в разумной мере сдерживать.

От двух учеников Хуэйцзэна берут начало нынешние дзэнские школы: Риндзай — внезапного пробуждения и Сото — постепенного (цзян — *кит.*) пробуждения. Шэньхуэй был великим наставником, его «Речения» появились в английском переводе лишь недавно. Но линия Сэкито Кисэна (Шитоу Сицянь — *кит.*), Токусана Сэнкана (Дэ-шань Сюаньцзянь — *кит.*, 782—865) и Ганто (Янь-тоу Цюаньхо — *кит.*, 828—887) и вплоть до самого Догэна, фактического основателя толка Сото, идет от Сэйгэна Гёси (Цинъюань Синсы — *кит.*, ум. 740). От Нангаку Эдзё (Наньюэ Хуайжан — *кит.*, 667—744) идут великий Басо Даити (Мацзу Даои — *кит.*, 709—788), Нансэн Фуган (Наньцюань Пуюань — *кит.*, 748—795 или 834), Хякудзё Экай (Байчжан Хуайхай — *кит.*, 720—814), Дзёсю Дзюсин (Чжа-очжоу Цзуншэнь — *кит.*, 778—897), Гутэй (Цзюй-ди — /шт.)¹⁴ и, более важные в историческом плане, Обаку Киун (Хуанбо Сиюнь — *кит.*, ум. 850) и сам Риндзай Гигэн (Линьцзи Исюань — /шт./или Хуэйчжао, 811—867), предтеча японского толка Риндзай. Нам следует внимательно рассмотреть эти две школы, так как Западу приходится выбирать между ними; пока достаточно представить толк Сото как наиболее податливый, покорный и женственный в подходе к реальности, а толк Риндзай как крайне целеустремленный и практичный подход будет проанализирован позднее.

Линия духовной преемственности великих наставников чань прекрасно показана на родословных в конце книги «The Development of Chinese Zen»*. Каждый из этих мужей что-то привнес в традицию дзэн, а их собранные и записанные речения, или мондо, служат неиссякаемым кладезем знаний и для начинающих, и для подготовленных обучающихся, разыскивающих дзэн. Ведь эти речения невозможно постигнуть подобно великим откровениям Писаний правоверного толка. В награду за такое понимание дается не что иное, как победа в борьбе за овладение дзэн, сознанием того уровня, где преодолевается всякая мысль.

Гений дзэн пережил два великих взлета, первый случился через двести лет после Хуэйцзэна, а второй пришелся на эпоху династии Сун, захватив период с 900 по 1200 г. В дальнейшем все ранние школы и их ответвления исчезли, за исключением здравствующих и ныне толков риндзай (Линьцзи — *кит.*) и Сото (Цаодун — *кит.*). И коль мы собираемся перебираться в Японию, будет уместным предостеречь читателя от смешения китайского и японского написаний одного и того же имени, что бывает неизбежным там, где два народа с различными языками имеют одинаковую письменность. Китаец и японец, видя одинаковые иероглифы, читают их по-разному, так что учащимся нужно усваивать оба написания одного имени. Например, Риндзай является японским написанием китайского слова

* Дюмулен. «The First Zen Institute of America»/Пер. Рут Сасаки, 1953.

«линьцзи»; подразделение Обаку японского дзэн, теперь слившееся с Риндзай, называется по имени знаменитого чаньского наставника Хуанбо; а сам Хуэй-нэн известен в Японии как Эно (старое правописание Ёно). И наоборот, когда мы читаем о китайских наставниках вроде Шэньхуэя (Дзиньэ — *яп.*), или о собраниях речений, известных как Би янь Лу (Хэки-ган року — *яп.*, «Скрижали лазурной скалы»), мы должны уметь различать и другое написание.

Дзэн толка Риндзай принес на японскую землю в 1194 г. местный монах Эйсай, возведший при поддержке императорского дома обители в Киото, а также в Камакуре, ставке сегунов, в ту пору уже правивших страной. Школу Сото несколькими годами позже основал далеко в горах, на месте храма Эйхэйдзи, Догэн, поскольку не был заинтересован в расположении императорского дома. Это был блистательный ум, наряду с Хакуином (1685—1768), его считают самым выдающимся наставником дзэн из тех, что рождала японская земля. Ныне нам слишком мало известно о дзэн толка Сото или его священных текстах, которые представляют собой сочинения Догэна, но из того, что мы уяснили благодаря книге профессора Масунага «The Soto Approach to Zen», становится ясна потребность человека Запада расширить свои знания, прежде чем составить непредвзятое представление о дзэн-буддизме в Японии.

Традиция дзэн не заглохла и поныне, так что и в Китае, и в Японии есть наставники, сопоставимые со многими великими фигурами прошлого. Досточтимый Сю Юнь (1840—1959) из Китая, почив-

ший недавно в возрасте 119 лет, считался выдающимся учителем, а кто в состоянии оценить положение тех наставников в Японии сегодня, что хранят традицию и *пути*? Достаточно и того, что сами *пути* открыты и существует пока невидимая, неслышимая, но отнюдь не неведомая передача дзэн.

Примечания переводчика

¹ Иначе Каньчи, Каччи — один из самых священных городов индуизма, место многочисленного паломничества, расположен в штате Тамилнад; столица государства Паллавов (III—IX вв. н. э.), центр санскритской и тамильской учености.

² Взято из «Записей о передаче светильника, составленных в годы Цзин-дэ» (1004—1007), (Цзин-дэ чуань дэн лу — *кит.*) известного трактата XI в., где представлена чаньская традиция передачи учения в её канонической форме; хроника составлена принадлежащим к толку Фаянь (Хогэн — л/г.) чаньским монахом Даюанем в 1004 г. См.: Г. Дюмулен. «История дзэн-буддизма. Индия и Китай». СПб., Орис, 1994. С. 102. Эта же беседа приведена в сборнике коанов X—XI вв. «Скрижали Лазурной скалы» (би янь лу — *кит.*). Ее перевод см. в кн.: Маслов А. «Письмена на воде: первые наставники чань в Китае». М., Сфера, 2000. С. 558—570.

³ Добавление взято из русского перевода «Заставы без ворот» (Умэнь гуань — *кит.*) в кн.: «Афоризмы старого Китая». Пер. с кит. В. Малявина. М., Наука, 1988. С. 62.

⁴ Среди разнообразной литературы по дзэн в Китае эпохи Сун (960—1127) имеется пять хроник, в которых утверждает значение просветления Шакьямуни для дзэн-буддизма.

Передаваемый из поколения в поколение «светильник» — это опыт просветления, или — в более широком значении — сознание Шакьямуни. В этих пяти хрониках сделана попыт-

ка проследить точную линию передачи учения от Шакьямуни до времен их создания. Они были составлены за относительно короткий промежуток времени в двести лет:

1. Записи о передаче светильника, [составленные в годы] Цзин-дэ (Цзиндэ чуаньдэн лу — *кит.*, Кэйтоку дэнто-року — *яп.*), основная хроника, составлена принадлежащим к толку Фаянь (Хогэн — *яп.*) чаньским монахом Даосюанем в 1004 г.
2. Записки о широко распространяющемся светильнике, [составленные в годы] Тянь-шэн (Тяньшэн гуан-дэн лу — *кит.*, Тэнсё котороку — *яп.*), составлены в 1036 г. трудолюбивым мирянином, который был последователем толка Линьцзи.
3. Дополнительные записи о светильнике Цзяньчжун Цзинго (Цзяньчун цзинго сюйдэн лу — *кит.*, Кэнтю Сэйкоку дзокутороку — *яп.*), были завершены в 1101 г. ученым монахом по имени Фого Бовэй из толка Юньмэнь (Уммон — *яп.*).
4. Собрание основных сведений из записей школы чань о наследовании светильника (Цзунмэнь ляньдэн хуэйяо — *кит.*, Сомон рэнто эё — *яп.*), закончена в 1183 г., составитель — принадлежавший к йогическому направлению толка Линьцзи монах Хуэйвэн Умин. Здесь собрана воедино вся доступная информация о семи Буддах, последним из которых и является Шакьямуни.
5. Обстоятельные записи о светильнике, [составленные в годы] Цзятай, (Цзятай пудэн лу — *кит.*, Катай футороку — *яп.*), была завершена в 1204 г. Лэйань Чжэншоу, монахом толка Юньмэнь — Г. Дюмулен. «История дзэн-буддизма. Индия и Китай». СПб., Орис, 1994. С. 18—20.

⁵ Один из самых почитаемых в чаньской традиции сборников гунъаней, включающий в себя сто сюжетов. Он был составлен монахом Сюэдоу Чунсянем (980—1052). Сюэдоу смолоду прославился своей ученостью и заслужил среди мо-

нахов прозвище Сосуд истины. Он сам снабдил отобранные «образцовые примеры» пояснениями и своеобразными стихотворными резюме. Спустя приблизительно 60 лет после смерти Сюэдоу, монах Юань Кэцин (1063—1135) снабдил большинство сюжетов сборника наставлениями и субкомментариями. На русском яз. см.: «Афоризмы старого Китая». М.: Наука, 1988. С. 47—56.

⁶ Составителем сборника «Застава без ворот», а также автором комментариев и стихотворных кадансов к ним является знаменитый чаньский монах Умэнь Хуэйкай (1182—1260), в 1228 году закончивший свой труд, первое печатное издание которого появилось спустя шестнадцать лет. Сборник включает 48 коанов. Русский перевод см. в кн.: «Афоризмы старого Китая». М.: Наука, 1988. С. 57—86.

⁷ Японский сборник из ста коанов, автор — Орю Гэнро (1720—1813), наставник толка Сото (тэттэки тосуй — *яп.*, теди даочуй — *кит.*), доел.: «дуть с другого конца железной флейты»).

⁸ Записи бесед Линьцзи — так называемые «речения» Линьцзи Исюаня (811[?—866), «китайского Сократа». На русском языке есть выборочный перевод: Н. В. Абаев. «Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае». Новосибирск: Наука, 1989. С. 228—244. В конце 2001 г. вышло полное издание: «Записи бесед Линьцзи»/ Пер. с кит. И. С. Гуревич. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.

⁹ Речь идет о Данься (Танка — *яп.*, 739—824), вначале конфуцианце, а затем последователе прославленного Шитоу (Сэкито — *яп.*, 700—790). Даже среди чаньских монахов тот отличался весьма необычным поведением.

¹⁰ На русском языке, но в переводе с английского (Р. Х. Блайс) см.: «Золотой век дзэн». СПб.: Евразия, 1998. С. 325—330.

¹¹ Относительно русского перевода см.: Словарь, статья *Хуэйинэн*.

¹² Перевод дается по кн.: А. Маслова. С. 347.

¹³ Там же. С. 350.

ГЛАВА 7

¹⁴Цзюйди — малоизвестный наставник чань в линии Мацзу, живший в середине IX в. От своего наставника Таньлуна (Тэнрю — *яп.*) усвоил так называемый «дзэн одного пальца». Вместо наставлений Цзюйди подводил своих учеников к просветлению, просто поднимая вверх один палец. См. коан под номером три в «Заставе без ворот (*Афоризмы старого Китая*)». С. 61.

Глава 8 ВНЕ

МЫШЛЕНИЯ

Дзэн действует в сфере недвойственности, мышление же, развертывание суждения протекает в области двойственности. Следовательно, никаким мышлением не достичь дзэн. Данная посылка является краеугольным камнем всякого обучения дзэн, но западный ум упрямо противится этому. Запад горд своим крайне развитым аппаратом мышления и не желает верить, что есть узлы, которые он не способен распутать, и есть орешки, которые он не в состоянии разгрызть, взять хотя бы знаменитый дзэнский коан. Но пока не будет развеяно подобное заблуждение, пока учащийся глубоко и целиком не уяснит себе, что дзэн по своей сути лежит вне всякого мышления или иного, оперирующего двойственностью мыслительного процесса, никаких подвижек в сторону постижения дзэн не произойдет. Мысль способна проникать далеко; посредством рассудочной деятельности мы можем получить представление о *едином*, даже о *пустоте*, можем умом постичь верность Дзидзимугэ, «беспрепятственного взаимопроникновения всех част-

ностей». Но при этом мы просто рассуждаем; мы не знаем. Все системы мысли довольствуются *единым* как конечной целью мышления; и только дзэн имеет смелость отбросить подобное представление наряду с остальными. Противоположностью *единого* является *множественность*; истине же ничто не противостоит. *Множественность* и *единое* — лишь крайности в двухполюсном мире. Вне их располагается недвойственность, которая есть ни то, ни другое, ни обе эти крайности.

Рассудок возвел здание мысли, чтобы объяснить возникновение вселенной через понятия. То породило *единое*, из *единого* возникло *два*, затем *три*, все то, что китайцы именуют тьмой вещей (и вань). Но считая так, мы вновь оказываемся в сфере двойственности. Пусть те, кто понимает до конца всю важность данного обстоятельства, читают дальше, ибо такое понимание существенно для занятий дзэн, составляет его краеугольный камень.

Хорошим мерилom здесь могут послужить наши средства общения. Помимо жестов с установленным значением мы вынуждены обращаться за помощью к словам. Слова представляют собой звуки или знаки условленного значения в отношении идей, мыслей или чувств. Они суть символы. Поэтому, когда мы хотим передать кому-то свой духовный опыт, мы должны опускаться до уровня мысли, чтобы облачить наши открытия в непроницаемую оболочку слов, чтобы передать их своему собеседнику. Ему же приходится «распаковывать» переданный символ, извлекая из словесной оболочки то, что осталось от действительного опыта. Та-

кой же трехступенчатый процесс приходится повторять, отвечая на полученное послание. «Как я смогу описать это?» — говорим мы приятелю, пытаясь поведать об увиденном закате, балете или прочитанной книге. Как я смогу сделать это, не прибегая к данному грубому процессу передачи символа? Разве найдется символ, чтобы передать любовные переживания, или страх неминуемой смерти, или сатори?

Средством общения является понятие, мысль, облаченная в принятые символы. Как таковая она вторична и мертва, подобно тому, как бадья с речной водой мертва по отношению к течению, воплощением которого является река. Эти понятия суть кирпичики мысли, посредством которых мы возводим здание мысли в устной речи или в написанном тексте, наподобие повести или пьесы. Они изготавливаются из вещества мысли в некоем строго регламентированном виде, понятном только для тех, кто знаком с этим языком, и не более. Но сами эти мысли суть вещи, содержащие в той или иной степени саму жизнь. Проклятие, дышащее неподдельной злобой, оказывается грозным оружием, столь же грозным, как поражающий тело дротик; то же самое проклятие может оказаться всего лишь принятым выражением легкой досады. Мысли ведь суть вещи, но грозные той силой, что в них заложена. Только до этого предела они обладают мощью; что касается остального, то был прав Юнг, когда говорил, что «никакое понятие не является носителем жизни». Лишь человеческий ум несет и может сообщать жизненную силу; в мыслях эта мощь

большей частью оказывается запертой, бесполезной, а будучи не востребовавшей, неизбежно становится мертвой.

Мы каждый миг порождаем новые мысли, давая выход помыслам или чувствам, неважно, в воображении или же открыто. «Идет дождь», — говорю я, глядя в окно и выказывая свою досаду; и вы получаете мысль/чувство, откликаясь по своему усмотрению мыслью либо чувством, либо оставаясь безучастными. Так же и мои взгляды на буддизм, на новую книгу, что я собираюсь писать, либо моя вера в перерождение — все это представления, мысли, что исходят от меня к окружающим посредством слова или действия. Нас всех словно ракушки облепили мысли. Старые идеи, верования, помыслы, стремления; принципы, нравственные правила, амбиции, даже идеалы... Какова ноша, и как она приросла к нам! Как нелегко от нее избавиться после сорока лет отвердевания: вначале это были некие предположения, кружева работающей мысли, но на их основе сформировались непробиваемые, запечатанные наглухо «выводы», которые в состоянии поколебать лишь умственное потрясение.

Даже Бог есть мысль, умозрение; а некоторые вообще считают, что за этим ничего более не стоит, кроме усилия ума, который, зародив в нас мысль о Боге вследствие жажды заполнить душевную пустоту, отправил затем эту мысль на небо, и с тех пор ей поклоняется. Буддист назвал бы все это пустой тратой времени, ибо Бог действителен, как его ни называй, но действителен лишь постольку,

поскольку Он, или То, является *изначальным умом* и в вашем уме, и в моем, будучи *все-умом*, который есть «таковость», *пустота* и *абсолют*.

Мы даже не можем посмеяться над всеми теми мыслями, что сами и плодим; люди умирают за свою отчизну, борются за свои права, чуть ли не молятся на государство и поклоняются Флагу или Престолу. На какие ужасные деяния люди только не способны во имя свободы, на какие только преступления не пойдут во имя мира! Сколь пленительным кажется самопожертвование в пекле войны, самоотречение в дни мира, во имя любви и долга или просто так. Но лишите значения все эти слова и выражения, и сколь пустым предстанет все оставшееся! Один пустой дворец, заброшенная рака, давнее поле боя... Разве не наполнена наша жизнь воспоминаниями о том, что мы по глупости зовем «я»? Ведь все они уже мертвы, те вещи, что мы когда-то оживили, возвеличили и освятили силой своего воображения. Ведь эти представления, заросшие сорняками тропы мысли, мертвые идеалы и ошибочные, неистинные ценности, — все это — те самые преграды, которые встали между нами и дзэн. Потому-то на вопрос ученика: «Наставник, как мне освободить мой ум?» — тот ответил: «Кто удерживает твой ум на привязи?»

Силками мысли мы связаны в мире противоположностей, а что касается ума, то мы знаем лишь сложную дилемму выбора между равно неистинными крайностями. Если, например, я хочу описать вам свой дом, я говорю, что он старый, построен из кирпича, рассчитан на две семьи, трехэтаж-

ный и расположен в Лондоне. Прочитав это, вы понимаете, что речь идет не о новой, бетонной, отдельной одноэтажной даче с верандой в сельской местности. Любое описание вещей, видимых либо незримых, получается путем подбора отдельных слов, взятых из мириад пар противопоставлений. Посредством такого выбора наши мысли и действия управляются сами, и, ведя машину, мы двигаемся посередине между разделенными крайне тонкой чертой пространственно-временными крайностями. Мы без конца сравниваем: в отношении мыслей, какая из них вернее; в отношении чувств, какое нам приятно, а какое нет. Почти обо всем мы можем сказать, что это то, а не другое, поскольку одно и то же не может быть сразу белым и черным, положительным и отрицательным, новым и старым, истинным и ложным. Однако по мере развития ум становится способным принять возможность относительной истины, того, что вещь может являться и тем, и этим, и все дело в том, как на нее посмотреть, с той или иной точки зрения. Так мы приобретаем относительное восприятие и восприятие относительного. Мы все еще находимся во власти противопоставлений, и все еще не *знаем*; мы только знаем *вообще*, хотя и это уже большое достижение.

По мере продвижения нашей мысли, возвышаясь в сферу интуитивного познания, мы смело пользуемся парадоксами для описания противопоставлений, между которыми невозможен выбор. «Отдай свою жизнь, если хочешь жить» — это парадокс, а Сутра сердца вся построена на парадок-

сах. Теперь мы видим, как противоположности присутствуют друг в друге; мужское и женское начала оказываются лишь относительно выделенными по отношению друг к другу, и не более того. Ни одно утверждение не является совершенно истинным, ибо его противоположность, по меньшей мере отчасти, тоже верна, и однажды может оказаться столь же истинной. Данная ступень [становления ума] необычайно важна, так как однажды мы должны научиться, пребывая в созерцании, удерживать ум в крайнем сосредоточении на цели, и при этом ум должен быть совершенно спокойным; научиться выказывать всю волю, зная, что само усилие препятствует нашему успеху; научиться видеть, что малейшее действие с нашей стороны имеет судьбоносное значение, даже если то, что мы делаем, кажется совершенным пустяком.

Но парадокс мучителен для рассудка (интеллекта); он нелеп, неточен и бесполезен в сфере рассуждения. Что же тогда такое рассудок? Это механизм, пусть даже по своим возможностям чудесный механизм, но не более. В своей работе он двойствен, действует, с одной стороны, на конкретном уровне, а с другой — на уровне более высоком, отвлеченном. Но там и тут он так и остается механизмом. На низшем уровне он осуществляет разбор, различение, сравнение. Здесь он приобретает знание о вещах и идеях и может на их основе строить планы и претворять их в жизнь. Это сноровка ума, необходимая в быту, во всякого рода делах и в людском общении. Такое проявление ума всегда вторично; пишу для себя он черпает из ощущений, чувств и

иных мыслей. Он ничего не создает помимо очередных представлений.

Отвлеченное мышление занято отвлеченными идеями, обобщениями, идеалами; скорее сплавом (синтезом), нежели разбором (анализом), более связями, нежели различиями. Оно требует знания вещей вообще, взятых на более высоком уровне, но опять же, лишь вообще; оно не обладает знанием истинным.

Разум должен быть подобен прожектору, точному орудию большой силы, полностью управляемому, освещающему выбранное по желанию поле восприятия, чтобы затем, также по желанию, его можно было отключить. Любовь и неприязнь, надежда и страх неуместны в мышлении, будь то составление хозяйственных счетов или прорыв к высотам философии. Но вновь повторяюсь, что и на низшем, и на высшем уровнях разум остается лишь орудием, пользующимся поставляемым для него материалом; *он не может знать*.

Чему же тогда подвластно знание? Заглянем в наш ум. Он полон двойственности. Рассудок борется с чувствами, эмоциями и слепо противится льющемуся свету интуиции. Сознание запуталось между субъектом и объектом. Что на что взирает? Что это за субъект, взирающий на окружающие вещи, включая и свой собственный ум? Что это за объект, уже не пребывающий в уме? Много написано на этот счет языком метафизики, психологии и эпистемологии, иначе гносеологии, науки о познании. Мы же можем попытаться пойти дальше, помня, однако, что пока сознание не сольется со своим

объектом, до тех пор будет существовать противоположность, и мы, тем самым, так и будем пребывать в сфере двойственности.

Итак, нам становится ясно, что дзэн, поисками которого мы заняты, не отыскать посредством рассудка, тем паче в сфере мышления. Он обретается вне мира двойственности, как бы мы на него ни смотрели. Это праджня-парамита, запредельная мудрость. Но это и не *единое*, поскольку лежит вне конечного противопоставления *множественное единое*. Как бы высоко мы ни поднялись, пребывая в сфере крайностей, в итоге нам придется отбросить мышление и обратиться к чему-то иному. Говоря словами дзэн, взобравшись на верх стосаженной жерди, мы должны прыгнуть — совершить событийный, экзистенциальный прыжок — в *пустоту*, оставляя позади пораженных и раздосадованных ученых, философов и даже психологов. Ведь «боги» махаянского буддизма суть всего лишь умозрения. «Таковость», *пустота* и *сознание-сокровищница только-ума* оказываются умозрениями, не более, покуда не познаем их истинность, в отличие от знания их вообще, как некоей пищи для мышления.

Но разум необходимо развивать и полнокровно использовать. На эволюционной лестнице невозможно перешагивать через ступени. Поэтому мы должны научиться мыслить до логического конца, глубоко проникать в мысли, на первый взгляд кажущиеся бессмыслицей, постигая по мере сил, доступных рассудку, то, что д-р Судзуки именует дзэнской логикой, согласно которой А есть А пото-

му, что А есть не-А, и прозревая, почему Бог сотворил Вселенную. Но, стараясь поймать бабочку дзэн в силки рассудка, мы должны знать, что подобная задача невыполнима. Но, как я некогда выразился, не клюнет она и на приманку парадокса, хотя некоторые таким образом пытаются поймать ее.

Как же тогда мы познаём? Посредством интуиции, известной на Востоке как буддхи, той функции, которую Юнг представил на своей знаменитой схеме (дифференциации психологических типов) вкупе с ощущениями¹, даже если бы у нас всех более было развито мышление (intellect) (мышление) или чувство (emotions). Заметьте, что эта интуиция в опыте оказывается прямой и непосредственной. Через нее мы непосредственно познаем подобно тому, как рука познает боль, схватившись за раскаленный предмет. Ощущения и интуиция *познают*; чувства и мышление потребляют пищу, поставляемую этими двумя началами. Подобное, возможно, объясняет, почему в занятиях дзэн необходимо делать упор на чувственный опыт. Когда мы можем в действительности видеть цветок, слышать шум дождя, осязать бархатистость розы и тем самым погружаться в их «таковость», мы напрямую познаем истину. Ведь интуицией обладаем мы все, но лишь немногие из нас способны пользоваться ею по своему соизволению. Ее необходимо развивать, что можно сделать, только пользуясь ею. Мы должны читать книги, пробуждающие интуицию, прислушиваться к ее гласу в созерцании, повиноваться ей при ее появлении. Она заключена во вдохновении художника и поэта, в прозрении вели-

кого ученого, мыслителя, музыканта, математика, государственного мужа или мистического подвижника. Внезапно великий ум «прозревает» то, чего прежде не видел, но вдруг узрел, оказавшись вне сферы мышления. Но к такому видению следует стремиться в приличествующем ему уделе, пробуждая его своими собственными усилиями. Только там обретается дзэн, и там нам следует искать его. Ведь назначение интуиции — прямой контакт с *все-умом*; значит, это орудие, посредством которого часть входит в соприкосновение с *целым*. Сатори предстает проблеском интуиции, достаточно глубоким и длительным, чтобы разрушить препоны мысли в уме человека и дать *целому* заполнить часть, относительно сколку «узреть» на какое-то вневременное мгновение *абсолют*.

Но подобный уровень [бытия] невозможно описать. Снабжать ярлыками *истину* столь же нелепо, как надеяться украсить закат с помощью ярких эпитетов. *Истина*, возможно, усмехнется, но ей будет вовсе не смешно, а закат, — он *есть*, как бы мы его ни описывали. Следовательно, мы должны подняться до уровня дзэн, а не пытаться описывать, либо как-то еще умахать его.

Возможно, все эти бесконечные рассуждения и доказательства того, что дзэн находится вне пределов мышления, совершенно никчемны, но, как показывает переписка, завязавшаяся после выхода моей книги «Zen Comes West», рядовой читатель, хотя и признает на словах данное утверждение, на деле продолжает поиски дзэн в книгах, выступлениях и записанных речениях. Он не хочет признать,

что дзэн покоится в его собственном уме, но на уровне, превышающем те высоты, которых уже достигла или когда-либо достигнет его мысль. Во всяком случае, рассмотрим подробнее ту сферу, где, по словам наставников, следует искать дзэн.

Этот мир находится вне пределов разумения. Поэтому суждение о нем может быть и истинным, но оно бессмысленно (non-sense), [т. е. вне-чувственно, невоспринимаемо (у цин — *кит.*)], поскольку находится за пределами нашего обычного понимания и восприятия. Выражение «А есть А, поскольку А есть не-А» — не воспринимаемо нашими ощущениями, это сугубо дзэн. Поэтам знаком этот мир, и величайшие строки родом оттуда; дети живут там некоторое время. Мистики стяжают его, пытаясь затем описать, но они вынуждены прибегать к символике и сравнениям, к помощи поэзии. Юнг говорил о сверхъестественности религии, ноуменальной или сверхъестественной сфере ума, которая пренебрегает рассудочной деятельностью, ибо *познает* помимо ее. Ведь подобное осознание по своей сути находится вне узкой сферы логики и рассуждения. Праджня, мудрость, к коей мы стремимся, оказывается парамитой, «запредельной»; отсюда и название описанного раньше сверхъестественного свода текстов *праджня-парамиты, запредельной премудрости*. Ничто не в состоянии описать эту *премудрость*; «даже Будды лишь указуют *путь*».

Однако нельзя жестко разграничить уровни сознания; все они суть ипостаси невидимого и безмерно сложного целого. Стоит познанию обратиться к синтезу, все различия начинают «стирать-

ся и затушевываться», как выразился английский поэт Руперт Брук (Rupert Brooke; 1887—1915) по поводу череды веков, в миг прозрения дзэн. Сфера сознания все более ширится, устанавливается новая гармония некогда казавшихся диссонирующими факторов. Алан Уотте говорит о «внутреннем состоянии, когда крайности ощущаются как взаимодополняющие, а не взаимоисключающие», и это новое ощущение способно бережно охватить собой противоречивую смесь мыслей и эмоций, смысла и бессмыслицы, истинного и явно неистинного, и даже извечных врагов, добра и зла.

«Пусть ум нигде не задерживается». Таков идеал всяких занятий дзэн, обретаемый после разрыва с последней привязанностью к мысли, когда приходящие идеи уже не становятся путями. Достигнув этого уровня, вы измените свой взгляд на литературу о дзэн. Вы ограничитесь теми книгами, которые «будят» интуицию, и если они способны к этому, то совсем не важно, что они собой представляют. Некоторые из них перечислены в письме 39 из моей книги «Zen Comes West»; здесь же я просто хочу упомянуть несколько великих произведений дзэн: Сутра сердца, Голос Бессмертия, Дао дэ цзин, Бха-гавадгита и четыре Евангелия. Чуткий ученик быстро научится разбираться и в современных изданиях тех авторов, кто пишет или только рассуждает о дзэн. Среди первых выделяется д-р Судзуки, так как лишь он один из всех наставников дзэн в совершенстве владеет языком, чтобы выразить свое просветление. Между тем многие на Западе пережили свой собственный опыт, большой или малый, так

что ученикам для развития интуиции весьма полезно поупражняться в определении того, где описание подобного опыта оказывается простой записью события, случившегося на психическом уровне, а где запечатлен подлинный проблеск дзэн. Также учащийся начнет отличать голос дзэн от пустых суждений, поскольку последние бессмысленны. Парадокс становится средством самовыражения, в некоторых случаях единственным, и появляется новое чувство терпимости, которое рождает видение вещей в их цельности, такими, каковы они были до того, как раскололись надвое. Если обе стороны монеты можно увидеть как бы сразу, как две ипостаси целого, то становится легче терпеть те взгляды, что страдают односторонностью. Крайности одна за другой разрешаются, наш ум постепенно освобождается от противопоставлений, от Я и не-я, либо предопределения и свободы воли, приходя к отказу от конечного противопоставления положительного/отрицательного, субъекта/объекта и наконец к логике дзэн, которая проясняется, когда мы видим, «почему Бог сотворил Вселенную».

Теперь наступает пробуждение нового сознания дзэн, готовность оставить утомительные попытки снять двойственности через представление, которое объединяло бы их. Такое невозможно, поскольку любое представление, даже единящее, все еще имеет свою противоположность, и значит, неполно. Как замечает Юнг, никакое затруднение не снималось на своем собственном уровне; вне такого представления оказывается третий [разрешающий коллизию] фактор. Даже

сам поиск дзэн неразумен, поскольку я ишу дзэн — опять получается двоица, Я и дзэн! Отсюда единственно применимое выражение — не-двойствен-ность (не один, не два). Как я уже говорил в «Zen Comes West»: «нет ни одного, ни двух, ни обоих и ни того, ни другого. Вам не ухватить этого. *Даже не пытайтесь*. Ведь пока часть зрит *целое*, нет никакого дзэн, так как по-прежнему остаются две вещи — часть и *целое*. Осознание, постижение дзэн — это расширение сознания за пределы знания всякого рода и за пределы любого действия. Оно должно содержать бессознательное в самом себе. Это не мой вымысел, ведь подобное говорят Юнг и Судзуки, пусть по-разному, но независимо друг от друга. Одно лишь истинное Я, как дитя, должно вырасти и стать Вселенной». Ведь это дитя уже просветлено, но в отличие от нас, пишущих и читающих эти строки, ему сие ведомо. Но как помочь познать сие? Данная задача возлагается на наставника дзэн, для разъяснения чего и писалась настоящая глава. Зачем наставник дзэн говорит загадками и парадоксами, говорит бессмыслицу, совершает нелепые выходки и даже прибегает к насилию над пожаловавшим к нему учеником? Не ради похвальбы, и не из лени что-то растолковывать. Он *не в состоянии* растолковать, что же такое дзэн, и вынуждает ученика ради его же блага так напрячь свой ум, чтобы там произошла вспышка сатори, пришло Знание помимо всякого мышления, состояние покоя — вовне и вместе с тем внутри противопоставлений и двойственности.

Примечание переводчика

Согласно Юнгу («Psychologische Typen, oder Psychologie der Individuation») «Психологические типы, или Психология индивидуальности» (1921) на уровне сознания существует четыре типа умственных операций (у Фрейда учение о так называемых психических инстанциях), представленных в каждом человеке в разной степени. Из них два типа имеют рациональный характер: мышление и чувство; два других иррациональны — это ощущения и интуиция.

Глава 9 В

ДЗЭНСКОМ МОНАСТЫРЕ

Поскольку данный труд прежде всего предназначен тем, кто пытается идти стезей дзэн на Западе, здесь необходимо уделить немного места рассмотрению жизни дзэнского монаха на Востоке и укладу самих обитателей, где монахи подвизаются в своем стяжании дзэн. Ведь если роси, опытные учителя дзэн, надумают прийти в Европу учить нас, нам следует ознакомиться с условиями их тамошней жизни; а если жители Запада решат потратить свои сбережения на обучение в Японии, им также необходимо знать, что их там ожидает. Одни особенности тамошней жизни невозможно воспроизвести в Европе; другие же не следует воспроизводить вообще, о чем мы поговорим дальше в главе «Дзэн приходит на Запад». На уровне природы, окружающей обстановки, к таким, сугубо восточным особенностям жизни в дзэнском монастыре относится прежде всего невыразимая красота в большом и малом, которую трудно отыскать в иной части света. В личностном плане монастырь дзэн — это сугубо размеренная жизнь, сочетание

тяжелого ручного труда, умственной и эмоциональной сдержанности и крайней одержимости целью, преследуемой непрестанно сутки напролет. И все это проникнуто легкостью общения и не знающим сладу смехом, которым готовы разразиться при малейшей возможности.

Монастырь всегда располагается в чудесном месте, будь то окраина города или сельская глушь. Обитель непременно обступают величественные стволы деревьев, а рядом обычно протекает быстрая река. Все подворье, порой занимающее не один акр земли, безупречно чисто, каждое строение само по себе являет образец того изысканного вкуса, которым отличается филигранное японское искусство. Нет ничего лишнего, неприглядного; всему есть свое предназначение, иначе и быть не может. Многие постройки огорожены. Все крупные монастыри имеют, по крайней мере, хондо, т. е. главное здание, дзэндо, где иноки предаются созерцанию и почивают ночью, колокольню, настоятельские кельи (куда часто входит гостевое крыло) и сторожевую башню, порой представляющую собой величественное сооружение. Сегодня там находится обычно одетая в бетон кладовая для хранения ценностей от возможного пожара, но часто эту бетонную оболочку укрывают чем-то неброским. В каждой ограде располагаются храмы поменьше, вполне самостоятельные, находящиеся под надзором настоятеля (канте) всей обители. Почти все большие сооружения величают *дзи* наподобие Мёсин-дзи, одного из главных храмов толка риндзай. Комплексы поменьше называют *ин*, тогда как при-

ставкой *ан* обозначают наименьшие храмовые строения, вроде Рёсан-ан, подведомственного храма, преобразованного госпожой Рут Сасаки в Дай-току-дзи для западных обучающихся дзэн.

Во главе монастырской школы, помимо настоятеля, стоит важная фигура роси и дзикидзицу, или старшего монаха, ведающего делами дзэндо. В число учеников входят те, кто желает на всю жизнь стать монахом, те, кто после обучения хотел возглавить деревенский храм, то есть сделаться чем-то вроде западного «приходского священника», и те, кто решил заняться самовоспитанием, чтобы затем вернуться в мир.

Содо, иначе внутримонастырская школа, подобно прочим школам имеет свой распорядок, но ученики, достигшие определенного уровня, никогда, даже на каникулах, не прерывают своих занятий ко-анами. В монастырь вообще трудно попасть; а коль посчастливилось там оказаться, все хотят непременно добиться успеха. И сегодня также трудно получить туда допуск, и монашеские школы не принимают новичка до тех пор, пока тот сам не докажет свою состоятельность. Ему не учение преподают, а усаживают надолго в дзэндо или еще где-то, чтобы он мог к вящему удовольствию наставника научиться сосредотачиваться исключительно на своем дыхании. И лишь когда он сможет «быть усидчивым» в прямом и переносном смысле слова, он допускается к роси для собеседования и, если роси останется им доволен, его зачисляют в ученики.

Жизнь в дзэнском монастыре нелегка. Всю долгую японскую зиму помещения не отапливают, так

что можно себе представить, какие там условия в четыре часа утра, если во дворе снегу по колено, а окна затянуты бумагой. Пища проста и однообразна, а для европейца, как и для многих монахов, скудна. Мало удобств, а рабочий день столь велик, что немногие могут выспаться. При тяжком труде мало отдыха. Книги не в чести, и отсутствуют всякие «развлечения» в западном понимании.

Почему же тогда молодежь даже сегодня жаждет жить в таких условиях? Просто люди жаждут того, что может дать им только такого рода стяжание. Пусть различны их умственные способности, пусть они по-разному продвинулись в изучении священных текстов — здесь это не имеет особого значения. Исключительно умственные занятия в монастыре отнюдь не приветствуются. Источником проповедей роси обычно служит неисчерпаемый кладезь мондо, быстрого обмена вопросами и ответами на протяжении дня, записываемыми с давних пор в Китае и Японии. Как уже говорилось, многие из этих сборников сохранились; на Западе наиболее известны Мумон-кан («Застава без ворот») и Хэкиган Року («Скрижали Лазурной Скалы»), оба составлены в Китае.

Средоточием дзэнского монастыря считается дзэндо, место, где ученики занимаются созерцанием, каждый на своей подстилке размером 180 x 80 см, на коей и почивают ночью. Это единственное «помещение» ученика, где тот хранит свой скарб, столь малый, что вмещается в продолговатую шелковую наплечную суму, а вместе с ней — в сундучок у изголовья. Трапезничают в другом месте, молча, после особого совместного возглашения.

Западным учащимся приходится выносить муки многочасового сидения со скрещенными ногами, как это принято на Востоке, а позже придет очередь полной позы «лотоса», когда пятка каждой стопы покоится поверх противоположного бедра. Они еще должны уметь говорить по-японски, чтобы бегло беседовать с роси по мере своего продвижения в изучении коанов, а это не так-то просто освоить. Даже японский учащийся считает трудным третье требование по оставлению дискурсивного мышления и успокоению ума, чтобы бессознательное могло проникнуть в сознание, и тем самым была преодолена первая ступень на пути к (вне) мыслию.

Ведь для взыскующего ума нет убежища в мыслях и чувствах, в воображении божеств и иных спасителей, а задача роси в первую очередь состоит в том, чтобы обратить вырабатываемую силу воли на постижение ума-Будды внутри себя. Ведь дзэн-буддизм покоится на *дзирики*, спасении с опорой на собственные силы, в отличие от *тарики*, спасении благодаря сторонней помощи. Собственные усилия надо прилагать постоянно, наставник может лишь направлять стопы ученика, удерживая его на избранной стезе. Ведь *путь* к дзэн составляют всевозможные стези (по-японски *до*, от кит. *dao*). Лучни-чество — одна из таких стезей, как нам хорошо известно из ставшей ныне знаменитой книги Ойге-на Херригела¹ «Zen in the Art of Archery» («Искусство стрельбы из лука»). Среди других можно назвать дзюдо, кэндо (мечевой спорт), икебану (искусство составления цветочных композиций), ныне хо-

рошо известную в Европе благодаря книгам и выступлениям Стеллы Коу (Stella Coe), знатока данного изысканного вида прикладного искусства, [признанного мастера современной авангардистской японской школы «согэцу», доел, «травяной месяц; травень»]. Прочие виды японской культуры пронизаны духом дзэн, если не порождены им. Знаменитая чайная церемония, садовая архитектура, хайку² (японское семнадцатисложное стихотворение), и каллиграфия, — все это может быть «стезей» к *единому* и тому, что лежит за его пределами. Вначале идут приемы, доводимые до такого совершенства, что о них забывают; затем наступает черед их применения. Как замечает Тревор Леггетт³ в конце своей книги «First Zen Reader», сюда можно вполне включить машинопись, либо всякое иное ремесло, где применимы те же суждения!

В толке Сото «сидение», или дзадзэн, считается самодостаточным, поскольку так ученик постигает, что он уже просветлен, что он и *есть* Будда, где сама природа Будды ждет лишь своего претворения. Жизнь, сидение и буддавость видятся единым целым. Но об этом толке нам мало что известно, и, хотя он в некотором отношении значительно проще по форме более деятельного толка Риндзай, в действительности он настолько утончен, что одно подлинное мистическое сознание предотвращает вырождение практики в простое сидение, при котором не происходит вообще ничего.

Но ведь целью по-прежнему является то же самое просветление. Как же приходит оно? Первый проблеск известен как кэнсё, более глубокое пере-

живание — как сатори; далеко за последним опытом располагается *просветление* Будды. Однако переживание [опыта просветления] не является целью усилий дзэн, ибо желание чего-то достичь убивает самое себя; тут все еще сохраняется личность, которая жаждет чего-то достичь, и желаемая цель; в действительности же нет ни взыскующего, ни поиска, ни искомого — все это наваждение, завеса, скрывающая лик *реальности*. Даже с обретением сатори дзэн не заканчивается; скорее, это знаменует начало завершающего пути, а все предшествующее ему служит лишь подступом к Пути для ума, что ступает по нему. «Я есмь Путь», — сказал Иисус Христос (Ин. 14 : 6). «Взгляни внутрь себя; ты *еси* Будда», вторит «Голос Безмолвия». И далее: «Ты не можешь идти по *пути*, не сделавшись сам этим *путем*». Все это крайне далеко от «блестящей идеи», словесной эквилибристики, столь обожасмой поклонниками «бунтарского дзэн». Ибо здесь мы видим воистину полную самоотдачу человека *пути*, на котором нет поворотов и дороги назад. Вначале мы видим человека таким, каким он себя представляет, не сознавая, кто он есть на самом деле; в конце же предстает полностью раскрывшийся *человек*, подобие вселенной в миниатюре, чей *ум* един со *все-умом*.

Теперь настал черед вновь возвратиться к тем двоим, что находятся в небольшой монастырской келье, роси и ученику. Вот все подобающие поклоны сделаны; и в мире для ученика более нет ничего, помимо терзаний его воли, и человека, всем своим существом жаждущего разрешить эти терзания.

Чем может здесь помочь роси? Это не только просветленный человек, но он и более сведущ благодаря долгому периоду «мужания» в трудной науке наставления. Но само наставление включает способ, прием, средство или тысячи различных средств, ведущих к цели. Однако сами средства не должны быть заражены двойственностью; самое малое, они должны быть выше обычных способов мышления, основанных на противопоставлениях. Это исключает беседу в общепринятом понимании. Здесь не может быть никакого «объяснения» Реальности; тем паче не могут содержаться «доводы». Ученик нуждается в чем-то значительно большем, нежели в словах «о том и о сем». Все это он знает по выступлениям, проповедям, книгам. Чего он жаждет, так это чуть ли не физического подталкивания к удовлетворению почти физической потребности, побегу отчаявшегося цыпленка из скорлупы яйца⁴. Представьте себе ученика, барахтающегося в сети, протискивающегося в узкое окно, срывающего с глаз, истосковавшихся по свету, последнюю повязку. Что *может* сделать умудренный опытом, глубоко сочувствующий учитель, чтобы помочь ученику в его адских муках, которые он сам некогда претерпевал?

Ответа не найти в сфере рассудочного. Поэтому в бесчисленных рассказах о том, как поступали наставники в прошлом и поступают сейчас, нынешний подвижник, изнывающий в силках коана, не отыщет ничего здорового и, пожалуй, ничего полезного. Там говорится о тумаке, смехе, глупой выходке, нелепой шутке, молчании или напускном

гневном окрике. Если они «сработают», если им удастся порвать последнюю нить, связующую «я» с *реальностью*, так ли тогда важно, что именно делает наставник? Насилие может совершить то, что не удавалось годами благостного увещевания. Мы постоянно читаем об одержимых взыскующих, вышвыриваемых из обители самим роси [подобно Наньюаню Хуэйюну (ум. 930), ученику Линьцзи], чтобы те искали *истину* в другом месте. Взыскующий ищет где-то еще, и порой проходят годы, прежде чем тот возвращается победителем, но не ради жалобы на то, как обращался с ним наставник, а чтобы поблагодарить его за применение силы, которая и обратила его к глубинам собственного ума. Где увещевания способны лишь истощить волю, жестокость Бодхидхармы может в итоге привести к победе.

Но роси не всегда бывает жестоким. Если, по его разумению, ученик нуждается в ободрении и сочувствии, тот получит это сполна. Присущий наставнику ум бодхисаттвы полон тысяч «уловков» (хобэн — *яп.*, упая — *санскр.*, фанбянь — *кит.*) и бесконечного терпения в содействии освобождению ученика. Показ *истины*, длящийся в случае необходимости годы, происходит непрерывно, но роси помогает по-своему, как ему подсказывает собственный опыт, и западному обучающемуся некоторое время будет невдомек, что тот дает то, в чем как раз и нуждается «больной» и что не всегда оказывается тем, чего жаждет по незнанию ученик. Ведь роси предстает перед учеником в виде *праджни/каруны*, мудрости, оборачивающейся сочувствующим «пра-

вильным» действием, и в облике сострадания, являющегося мудростью, прибегающей к правильным средствам в достижении потребной обеим сторонам цели.

Эти мондо, т. е. повествования о беседах наставника и ученика, следует верно использовать при заимствовании. Если наставник на вопрос о смысле прихода Бодхидхармы с запада, отвечает: «Чашка чаю», или: «Спроси у огородника», или «Один есть один, а что такое один плюс один?» — эти ответы могут в урочный час вопрошающему дать именно то, что он взыскует. Но отсюда не следует, что другой, задавая такой же вопрос, получит один из подобных ответов, если вообще получит какой-либо ответ. Вся беседа между учеником и наставником лежит вне сферы суждений, там нет места логике. Ученик вопрошает; наставник отвечает. Невыразимый миг исчез навсегда; *тот* наставник и *тот* ученик больше никогда не встретятся.

Вот почему, по моему мнению, эти мондо при издании в виде сборников сопровождаются пояснениями самого составителя, а порой и еще кого-нибудь. Эти пояснения предназначены совершенно запутавшемуся рассудку; часто они приводят ум в еще большее исступление, но в этом как раз и состоит их задача. Их предназначение — удержать учащегося от попыток вернуть их в сферу мышления, чтобы распутать на нити суждений.

В чем же тогда прок таких мондо? Они побуждают к работе интуицию, порывают с привычкой ума рассудочно мыслить. Они дразнят, возбуждают, толкают к неординарному решению, увлекают

волю на новые попытки. Используемые в качестве предмета созерцания при предусмотренном «сидении» или на протяжении всего дня, они удерживают ум от мышления и пробуждают его к (по)зна-нию. Здесь приводятся некоторые из них; добавлять еще пояснения к их «смыслу» значило бы помогать солнцу светом спички, что совершенно ненужно и лишь больше заслонит глаза от света дзэн.

Примечания переводчика

¹Ойген Херригел (Eugen Herrigel, 1884—1955) — немецкий философ, учившийся у Виндельбанда, Ласка (его любимый ученик) и Риккерта. К началу двадцатых годов относится его знакомство с приезжавшими знакомиться с немецкой и европейской философией в Гейдельберг японцами. В 1924 г. он едет в Японию в императорский университет Тохоку города Сэндай преподавать философию, греческий язык и латынь. Там он работает пять лет. В 1929 г. возвращается и становится профессором, а затем ректором Эрлангенского университета в Баварии, а в 1954 г. уходит в отставку. Прославившую его книгу «Zen in der Kunst des Bogenschiessens» он пишет в 1948 г. По мнению японских наставников дзэн, профессор Херригел до сих пор остается одним из немногих европейцев, кому удалось постичь дух дзэн.

²Хайку — 17-сложное трехстишие (5 + 7 + 5), часто с цезурой после второго стиха, служащее для выражения сиюминутного переживания или впечатления.

³Тревор Прайс Леггетт (Trevor Price Leggett, 1914—2000) — один из наиболее ярких представителей общества Будокай, куда он вступил в 1932 г. и учился под руководством знаменитого Юкио Тани. В 1938 г. он отправился в Японию, где получил шестой дан по дзюдо. В 1941 г., с началом войны, был интернирован, но в 1943-м благодаря обмену попадает в

ГЛАВА 9

Индию, где служит в английской военной полиции, а после войны возвращается в Лондон и преподает в Будокай. В начале 1960-х годов оставляет дзюдо и обращается к перу. Пишет книги о дзюдо, бусидо, восточной философии (адхьяма-йога) и дзэн-буддизму. Из-под его пера вышло свыше тридцати книг. В течение двадцати четырех лет с 1946 г. возглавлял японское отделение Би-би-си. Владея санскритом, перевел несколько текстов. Имел пятый, высший на Западе дан по сёги, японским шахматам. Наставником йоги у него был пан-дит Хари Прасад Шастри.

⁴ Широко распространенный в дзэн-буддизме образ «долбления и клевания» (цуйчжо — *кит.*, соттаку — *яп.*), олицетворяющий взаимонаправленное взаимодействие учителя и ученика: усилия ученика встречают помощь со стороны учителя, подобно тому, как птенец, чтобы вылупиться, долбит скорлупу яйца изнутри и, слыша это, мать помогает ему, начиная клевать скорлупу снаружи. См.: «Великий учитель Син-юнь. Чаньские беседы»./Пер. с кит. Е. Торчинова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. С. 77.

Глава 10 РЕЧЕНИЯ

НАСТАВНИКОВ ДЗЭН

Как станет видно из дальнейшего, вся система занятий дзэн покоится на роси, его природных задатках, обязанностях и приемах обучения. Само это слово означает «старый наставник», где эпитет «старый» служит знаком уважения вроде «досточтимого учителя». Это духовный владыка обители, препоручающий настоятелю вести все мирские дела. Он может быть молод или стар, мягок или крут в обращении, может быть ученым в мирском понимании этого слова либо сведущим исключительно в дзэн. Но прежде чем ему вручается «печать», удостоверяющая его положение как роси, он должен обрести просветление, дать «вызреть» этому опыту посредством времени и занятий, и научиться преподавательскому ремеслу. Его обязанности в отношении учеников отчасти связаны с учительством, отчасти с пастырством, отчасти с душеврачеванием. Он всецело принимает на себя яростный натиск многочисленных, крайне взрывных, нетерпеливых, возбужденных и несговорчивых умов, полных решимости «получить то, за чем

пожаловали». Для них он — последняя надежда, единственный, кто может помочь им прорваться к своему просветлению; для него они — близкие, кого он любит такими, каковы они есть, и по возможности старается «спасти» от ставшей невыносимой кабалы. Ему придется довести их внутреннее напряжение до крайнего предела, удерживая его затем посредством вносимого сомнения, изнурения сил и закрадывающегося отчаяния и ведя яростное наступление во имя конечной победы. В случае необходимости он должен ослабить напряжение, дабы оно не разрешилось в неверном направлении, и это — одна из его важнейших обязанностей. Но он также должен закрыть всякую лазейку к отступлению для рассуждающего ума, который в отчаянии стремится избежать грозящей ему капитуляции. Этот ум станет прибегать ко всякого рода ухищрениям и уловкам, мнимым решениям поставленной задачи, подсовывая подделки чужих решений, иными словами, совершая «перенос» согласно понятию западной психиатрии, но роси достаточно умудрен, его не проведешь. С высоты своего собственного понимания он своим сострадательным сердцем наблюдает за яростной борьбой, что ведет у его стоп ученик. Он не снизойдет до уровня разумения послушника; его нужно вынудить подняться в сферу недвойственности, где только и «узрят» мир по-новому его раскрывшиеся глаза. Как уже говорилось, в общении с роси ученику нельзя ни объяснять, ни описывать, тем паче доказывать. Все сказанное учеником будет ошибочным, поскольку неполно. Мысли необходимо успокоить, либо по-

давить, либо отбросить, но не как прекрасно сложенное и чудное в своем роде орудие, а как препоны на пути жизни, как силки, которые не позволяют «идти» жизни, стреноженной в своем естественном ходе путами разума. Наставник же вовсе не притязает на «главенство» ни собственных ответов, ни ответов своих предшественников, которым на протяжении пятнадцати веков задавались подобные вопросы на те же темы. Для коана нет решения, как нет правильного «ответа» на поставленный вопрос. Отвечая на вопрос, кто такой Будда, наставник может ответить [подобно Дэшаню] «сухой кусок варварского дерьма», или «ближайшая среда», или «да», или даже «индийский князек VI в. до н. э.», и всякий ответ будет правильным для данного ученика в данном состоянии сознания в данное время. Стало быть, ценность записанных ответов на вопросы ограничена, но и в этих пределах изучение любого из них может вы-звать проблеск столь чаемого опыта просветления.

Коан и мондо связывают кровные узы. Коан (произносят как «коо-аан») в виде слова или предложения не имеет смыслового значения, например, слово *му*, буквально «нет», послужившее ответом Дзёсю на вопрос «Обладает ли собака природой Будды?», или «Как звучит хлопок одной ладони?»¹, или «Каков был твой изначальный облик еще до рождения твоих родителей?»². Ум денно и ночью, неделями и месяцами бьется над данным коаном. Вначале решить его пытается рассудок, но безуспешно. Затем он изводит себя условными знаками, подобиями и иносказаниями. И так перебирая бес-

численные способы, ум пытается решить неразрешимое. Между тем напряжение нарастает; маховик мысли оказывается в тисках обступающих его валов, где в конце маячит непроходимый вал. Давление нагнетается; с ученика текут ручьи пота, он лишается сна, а наставник наблюдает подобно повивальной бабке при схватках роженицы, помогая, где может, направляя, где следует, пока не появится на свет опыт просветления, и первым «распознает» его подлинность. Но система коанов таит в себе и угрозу. В отсутствие роси, готового помочь ученику, достаточно сведущего и обученного, невозможно определить, находится ли ученик на верном пути или оступился, и действительно ли «решил» свой коан. Но еще важнее то, что никто не сможет защитить его от растущего в голове, как в коллекторе, «давления пара», по выражению одного обучающегося, и без опытного руководства ум может и повредиться, что приведет к временному или постоянному помешательству. Поэтому в отсутствие роси я отказываюсь прибегать к приемам коанов в классе дзэн-буддийского общества и не рекомендую их использование. Они и не обязательны для занятий дзэн. Многие века они не были известны практике дзэн, и их не применяют в толке Сото, который даже превосходит рассматриваемый здесь толк Риндзай по количеству сторонников. Долгое время врожденного благородства ума роси хватало, чтобы помочь своим ученикам совершить прорыв, и целых пять веков наследующие друг другу наставники не нуждались в тех или иных конкретных приемах. У каждого был свой способ помочь

ученику разбить узилище мысли и добраться туда, где *пустота* не разродилась *единый*, а *единое* не стало бесконечно разными парами крайностей. Система коанов — всего лишь орудие, средство достижения определенной цели, и весьма мощное средство. Но хотя Западу, похоже, недостает роси, которые могли бы безопасно прибегать к таким приемам, нам не следует отчаиваться. Мы должны отыскать свои собственные приемы, ведущие к той же цели.

Мондо, вопрос/ответ, говорит сам за себя. Будучи записью отрывков беседы ученика с наставником, они крайне разнятся формой, содержанием, а само число их просто огромно¹. Некоторые представляют ответ наставника действием. Заметив, что ученик весь день просидел со скрещенными ногами, погруженный в созерцание, учитель⁴ спрашивает: «Уважаемый, в чем цель Вашего сидения в созерцании?» — «Хочу стать Буддой». Тогда Хуай-жан взял камень и принялся полировать его перед своим скромным жилищем. Наставник Ма спросил: «Зачем Вы это делаете?» — «Хочу отполировать его до такого состояния, чтобы он превратился в зеркало», — ответил ему Хуайжан. «Да разве можно, полируя камень, превратить его в зеркало?» — вновь спросил наставник Ма. «Если, полируя камень, нельзя превратить его в зеркало, так можно ли, сидя в созерцании (чань), стать Буддой?» — ответил Хуайжан. Рассказ заканчивается тем, что ученик спрашивает: «Но как же достичь этого?» И учитель говорит: «Если быка впрягли в повозку, а повозка все же не трогается с места, так кого же надо погонять — быка или повозку?»

Своеобразно поступил наставник [Данься Тянь-жань], который, чтобы согреться в усыпальнице, употребил на дрова стоявший на алтаре деревянный образ Будды. Хранитель усыпальницы пришел в ужас и стал возмущаться, на что наставник невозмутимо стал копать в пепле. «Что Вы там ищите?» — спросил хранитель. «Шариру»*, — ответил тот. «Но как вы рассчитываете отыскать ее в пепле деревянного Будды» — вновь спросил хранитель. «Раз ее там нет, нельзя ли мне пустить на растопку и прочих двух деревянных Будд?» Здесь явлен не только блистательный пример отказа от поклонения мощам, но и верное отношение к любой «вещи».

Схожую историю можно с пользой приводить для себя десятков раз на дню. Два монаха, возвращаясь в обитель, при подходе к броду увидели девушку, не знающую, как перебраться на другую сторону, не замочив одежды. Один из монахов молча взял ее на руки и перенес через брод. Его спутник весь остаток пути выговаривал ему за это, а тот, поглощенный созерцанием, хранил молчание. При входе в обитель он, наконец, услышал горькие сетования своего спутника: «Монах, а берешь девушку на руки. Какой ужас», на что тот ответил: «*Ты* все еще несешь девушку на руках? Я давно оставил ее у брода».

Некоторые мондо легки для понимания в том смысле, что их значение можно переложить на

* Шарира (шэли — *кит.*) — твердые останки после кремации Будды или святого.

обыденный язык. Учеником одного наставника был высокопоставленный чиновник, однажды опаздавший на встречу. Он извинился, объяснив, что смотрел игру в мяч на лошадях. «Устали игроки?» — спросил наставник. «Да, учитель». — «А лошади?» — «Да». — «А деревянная жердь тоже притомилась?» Чиновник не знал, что ответить, но посреди ночи встал и поспешил обратно в комнату наставника. «Спросите меня еще раз», — стал он умолять. Наставник вновь задал вопрос, и в ответ, естественно получил: «Да, учитель». Ведь, как замечает комментатор, кабы не устала жердь, то усталости вообще бы не было.

Более трудным, но все же доступным рассудку, предстает рассказ о диких гусях (точнее, о диких утках), улетевших прочь⁵. Однажды великий наставник Ма и его ученик Байчжан прогуливались вместе и увидели пролетающих в небе диких уток. Великий наставник спросил: «Что это?» Байчжан ответил: «Дикие утки». Великий наставник спросил: «Куда они делись?» Байчжан ответил: «Они улетели». Великий наставник схватил Байчжана за нос, и тот закричал от боли. Великий наставник сказал: «Да когда же они улетели?» И боль пробудила ученика.

Данный рассказ показывает, что наставник может задать ученику вопрос в любое время суток. Любой случай или предмет вполне подходит для проверки растущего понимания не-двойственности, либо полного отсутствия такого роста.

Вот вам более сложная для восприятия история, над которой бились умы последнюю тысячу лет.

Там вновь показывается, как самый заурядный случай может подтолкнуть созревший ум к озарению⁶.

Когда Дэшань пришел за наставлениями к Лунтаню, они беседовали до глубокой ночи. Наконец, Лунтань сказал: «Уже поздно. Что же ты не уходишь?» Приподняв полог, Дэшань выглянул наружу и увидел, что вокруг было темным-темно, «На улице совсем темно», — сказал он. Лунтань зажег для него свечу, но едва Дэшань взял свечу в руки, как Лунтань задул ее. В этот миг Дэшань постиг истину.

Сопоставить с приведенным примером можно знаменитую историю о гусе в бутылке. Один сановник (по имени Лу Сюань, Рикую Тайфу — *яп.*) приступил к наставнику [Наньцюаню Пуюаню] со следующим вопросом: «Некий муж посадил гусенка в бутылку, где тот вырос настолько, что не мог оттуда выбраться. Как выволить из бутылки гуся, не разбивая ее?» Наставник обратился к своему посетителю: «Сановник!» — «Да», — ответил тот. «Вот и получилось!», — промолвил наставник. Тут не рассказывается, «выбрался» ли сам сановник посредством такого ответа.

Мондо можно расположить и сочетать по-разному, поскольку этот кладезь мудрости неисчерпаем. Ниже приводится небольшая выжимка, достаточная, чтобы показать разнообразие их возможного применения для учащихся, дабы те могли хотя бы двигаться по направлению к тому же опыту.

Вот знаменитое четверостишие, *гатха*, наставника времен династии Тан (618—907):

«Иду с пустыми руками, и вот уже заступ в
моих руках.
Шагаю пешком, а еду верхом на быке;
Вот прохожу по мосту, гладь,
Вода не движется; движется мост.

Некий монах спросил своего наставника: «Как
быть, если человек ничего не носит с собой?» —
«Пусть сбросит это», — воскликнул учитель. «Но
что ему сбросить, если у него нет ничего?» — «Ну,
тогда пусть носит», — ответил наставник. Такой
человек напоминает одного ученика,
похвалявшегося тем, что обрел состояние
опустошенного ума. «Отныне у меня отсутствуют
всякие представления», — заявил он. «Зачем же
теперь сгибаться под бременем представления
"отсутствия всякого представления"», учтиво
заметил наставник. Роси носит с собой посох и
своего рода мухогон-ку, которыми пользуется,
выказывая свою точку зрения. Один наставник⁷
выставил перед монахами свою палку-указку и дал
им такое наставление: «Если вы назовете это
палкой, вы обнаружите свою привязанность к
иллюзии. Если вы не назовете это палкой, вы
отвернетесь от действительности. Как вы теперь
назовете это?» Поясняя сказанное, Мумон,
составитель «Мумонкана», или «Заставы без
ворот», говорит:

«Выставив напоказ свою палку, Он предавал
смерти и спасал жизнь. Иллюзия и
действительность сплетены воедино, Будды и
патриархи молят о пощаде».

Мы видим, с какой настойчивостью наставник вновь и вновь приступает к ученику после вопроса, требуя: «Говори, говори!», поскольку ответ должен быть спонтанным и непосредственным. Любая заминка выказывает неспособность монаха откликнуться из глубин *изначального ума*, заменив ее работой рассудочного ума в поисках решения. Ответ на вопрос должен быть мгновенным. Только так отсекается мышление и ученик подходит к тому «мигу», что предшествовал появлению разделения и загрязнению *пустоты* двойственностью. Вот и другой наставник, по преданию, выставив свой посох, обратился к ученикам со словами: «Если вы назовете это посохом, вы ответите утвердительно. Если же вы не признаете, что это посох, вы ответите отрицательно. Теперь говорите, говорите, только без утверждения либо отрицания!» Вышел один монах, взял посох и бросил его на землю. Таков был его ответ, минуя утверждение или отрицание. Каков будет ваш ответ? В давние времена был наставник⁸, сулящий тридцать ударов палкой всем тем монахам, что не смогут ответить на его вопрос. «Не утверждая и не отрицая, — говаривал он, — отвечай-ка быстрее, а не то отведаешь тридцать ударов палкой!» Ведь только так можно выразить опыт [просветления], вне двойственности, которая преодолевается, снимается в самом опыте. Когда наставник прославленного монастыря пожелал видеть образ дракона на потолке главного здания обители, художник стал жаловаться, что никогда не видывал дракона, но его постоянно отсылали, оставляя саму жалобу без ответа. В конце концов,

старый наставник, не выдержав, воскликнул: «Глупец, *стань* этим драконом!» Что, пожалуй, и случилось, ибо по сей день там пребывает образ дракона, вызывающий неподдельный ужас.

Приход внутреннего понимания может выражаться совершенно по-разному. Один из наиболее известных случаев связан с выбором настоятелем-роси [Байчжаном (Хякудзё — *яп.*)] настоятеля для новой обители⁹. В ту пору наставник Гуйшань (Исаи — *яп.*) был главным по хозяйству при Байч-жане. Байчжан объявил, что настоятелем станет тот, кто сможет ответить на его вопрос. Затем он поставил на землю кувшин с водой и сказал: «Кто может сказать, что это такое, не называя это кувшином?» Старший монах монастыря сказал: «Это, что ни говори, нельзя назвать деревянными сандалиями». Тогда Байчжан спросил Гуйшаня. Тот сшиб ногой кувшин и пошел прочь. Байчжан рассмеялся и сказал: «Старший монах проиграл». И Гуйшань был назначен настоятелем нового монастыря.

Дзэн живет реалиями и презирает умозрения. Поэтому много времени наставник отводит на то, чтобы опустить исполненный мыслями ум ученика с небес на землю. По заявлению самого Бодхидхармы путь дзэн совершенно прямой. Опосредствующие мысли и понятия скрывают истину, мешая прямой передаче духовного порыва, затемняя переход к совершенному и непосредственному действию. Когда вновь прибывший в монастырь воспротивился идти мыться, ему был ответ: «Просто окунись, и никаких вопросов», который мы можем

приложить ко всякому проживаемому нами мгновению. Вот, пожалуй, почему Р. Х. Блайс лучше любого переводчика уловил дух знаменитого хай-ку, семнадцатисложного японского трехстишия пера Басе. Последняя строчка дословно выглядит так: «звук воды». Вот переложение Блайса, многие годы проведенного в корейских монастырях дзэн, прежде чем перебраться жить в Японию:

Старый пруд. Прыгает
лягушка — Всплеск¹⁰.

Цель занятий дзэн, как выясняется, состоит в прорыве к *не-двойственности*, личному, прямому переживанию того, чем для нас является *абсолют*. Как показывают тексты махаяны, состояние нирваны, превращения «я» в Я можно обрести, поскольку оно там и пребывает, в сансаре, мире «становления»; два суть одно, два образа одного состояния, которое с человеческой точки зрения является одним переживанием. Следовательно, этот проблеск *абсолюта* следует искать *здесь* и *сейчас*, а не только в мистическом состоянии *здесь* и *сейчас*, ибо нет более ничего, помимо совершения того, что мы делаем теперь, будь то созерцание, добывание куска хлеба или умывание. Отсюда следует, и этот вывод имеет огромное значение, что все, совершаемое нами в любое время, оказывается важным, и любые два обстоятельства равнозначимы. Если нужно делать, давайте делать, будь то ответ на письмо или отход ко сну. Именно в сиюминутных обстоя-

тельствах, а не где-то еще, отыскивается либо не отыскивается нами дзэн. Этим и вызваны непрестанные усилия наставника вернуть взыскующего единственно туда, где тот отыщет *то*, чем бы оно ни было — в глубинах его собственного ума, его *изначального ума*, коим является *не-ум*. «Всякий день — хороший день», — сказал великий наставник [Юньмэнь]¹¹. Каждый день сулит нам бесчисленные возможности для правильного действия, «правильного» в конечном смысле, как одной из ступеней благородного Восьмеричного пути буддизма.

Прекрасным примером здесь может послужить история о том, как наставник Ююань поинтересовался у Чжаочжоу: «Вы продолжаете заниматься духовным воспитанием?» — «Постоянно занимаюсь этим». — «Каким же образом?» — «Когда подносят рис, я ем; когда подступает усталость, я засыпаю», — ответил Чжаочжоу. «Все так поступают. Получается, что все занимаются духовным воспитанием подобно вам!» — «Не совсем». — «Почему?» — «Когда приходит время трапезы, они не просто едят; их тяготят разные мысли. Когда наступает час для сна, они не засыпают; их заботят бесчисленные поиски выгоды».

В некотором смысле поиски дзэн поистине просты. Некий монах обратился к Чжаочжоу с такими словами: «Я только что пришел в эту обитель. Дайте мне наставление». Чжаочжоу спросил: «Ты уже ел сегодня похлебку?» Монах ответил: «Да, ел». Чжаочжоу сказал: «Тогда пойди и вымой свою чашку». В этот момент монах прозрел¹². Другой

взыскующий жаловался на перепады температур, что приходится терпеть в дзэнской обители: «На нас обрушивается то холод, то тепло, — сказал он. — Как избегать подобных крайностей?» Наставник возразил: «Отчего не пойти туда, где нет ни тепла, ни холода?» — «А есть такое место?» — поинтересовался жалобщик. «Конечно, — ответил наставник, — в холод стань совершенно холодным, а в жару пропитайся насквозь жаром!»

В таком приятии обстоятельств как они есть, совершенном и безоговорочном, и заключается большей частью тайна дзэн. Оно исключает глупое чувство «я», и этот отказ становится огромным шагом на пути к «видению» дзэн, т. е. видению вещей, каковы они на самом деле, лишенные сути и имеющие лишь то значение, которое мы сами им придаем.

Выражение, которое часто приводят для описания данного ощущения, мы находим в девятнадцатом случае «Мумонкан», где читаем:

[Спрашивает Чжаочжоу у Наньцюаня:] «Что такое Дао (иначе — Истина или Бог или Дзэн)? — «Обыкновенный ум и есть Дао». — «Можно ли ему научиться?» — «Если ты будешь стремиться к нему, ты отойдешь от него...»

Но этот «обыкновенный ум», или «обыденный ум», до тех пор не пребывает в состоянии дзэн, покуда сам обладатель сего ума не обнаружит его. Это известное мондо не означает, что, ведя обычную жизнь, мы рано или поздно достигнем дзэн, как и то, что в толчее мирских занятий мы можем ухватить за

край одежды дзэн, скользнувшего по кромке сознания. Пребывая в миру, не привязываться к мирской пыли — вот путь истинного подвижника дзэн. Но отказ от привязанностей требует чего-то большего, нежели простой решимости; предстоит пройти весь путь дзэн, его начало, середину и конец.

Данное знаменитое выражение еще указывает на бесполезность выискивать *изначальный ум* где-то в отдельной от нас сфере. Он непрестанно пребывает *здесь и теперь* и занят *тем*, таинством, и никакой Спаситель не сможет дать его. Нигде, а только *здесь* можно получить ответ, не на небесах, не в обрядах, как и не в священных текстах, тем паче не в умозрениях и чудодейственных рецептах. На вопрос ревностного ученика: «Что такое мое "я"?» наставник ответил: «Что бы ты делал с этим "я"?», и в этих словах отразился чистый свет дзэн. У нас есть все, мы ни в чем не нуждаемся, являясь всем. И все есть одно единое, а не два. Наставник постоянно растолковывает это. Как раз великий Дзёсю (Чжаочжоу — *кит.*) своим ответом «Му» на вопрос о том, обладает ли собака природой Будды, исчерпывающе изъяснился по данному предмету. Некий монах в поисках «единого слова истины», которое открыло бы его взыскующему уму вселенную, спросил Дзёсю: «Каково единое слово?» — «Что ты говоришь?» — спросил Дзёсю. «Каково единое слово?» — повторил глупый любопытствующий. «Ты сделал из него два», — услышал тот в ответ.

Вот таковы некоторые мондо, что крайне полезны нашим западным умам. Но есть сотни таких, которые кажутся нам просто бессмысленными.

Порой в этом не наша вина. «Соль» беседы зачастую теряется для нас в тех намеках и уподоблениях, о которых мы не догадываемся по своему незнанию. Но иные оказываются вне разума любопытствующего, стоит лишь вернуть его на землю с высот умствования. На вопрос, что означал приход Бодхидхармы с Запада (часто выступающая в качестве пробного шара головоломка), Дзёсю ответил: «Кипарис во дворе»¹³. А когда два наставника задавали друг другу вопросы, сколько слушателей всячески старались дотянуться до уровня, на котором те двое беседовали!

Эти мондо, таким образом, служат сырьем для наших неустанных попыток обрести тот опыт, который их породил. Некоторые предстают нам простыми, другие же кажутся недоступными. Но все они полезны, и по мере внутреннего роста мы вдруг «видим» то, что прежде казалось бессмысленным. Во всяком случае, нам не повредит занятие выбранным мондо, пока не удастся расколоть его скорлупу и извлечь сок просветления. Не одна сотня мондо переведена на английский язык; когда они иссякнут, можно будет попросить еще.

Примечания переводчика

¹ Жизнь данному коану дал Хакуин.

² Знаменитая дзэнская история, участниками которой являются родоначальник толка Гуйян, одного из пяти домов дзэн, Гуйшань Линъю (Исаи — *яп.*, 771—853) и его ученик Сяньян Чжисянь (Кё'гэн Тикан — *яп.*, ум. 898). Тщетно пыта-

ясь найти ответ, Сяньян в отчаянии предает огню все свои книги и сутры и отправляется в уединение стеречь могилу государственного наставника Хуэйчжуна, где каждый день размышляет над заданным вопросом. И вот однажды, когда он полон траву у могилы, его мотыга неожиданно ударила о кусок черепицы. Раздался звук и, услышав это, тело и ум Чжисяня освободились, и он обрел совершенное просветление. См.: Кэйтoku дэнтороку, гл. 11. На русск. яз.: «Великий учитель Син-юнь. Чаньские беседы»./ Пер. с кит. Торчинова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. С. 252, 353.

³ Полагают, что всего в дзэнской традиции насчитывается 1700 коанов.

⁴ Здесь рассказывается о первой встрече Мацзу, практиковавшего сосредоточение (самадхи — *яп.*, дин — *кит.*) в монастыре Цюаньфасы, с досточтимым Хуайжаном. См. «Речения Мацзу». В кн.: Маслов А. «Письмена на воде: первые наставники чань в Китае». М.: Сфера, 2000. С. 499—501

Тринадцатый случай из сб.: «Скрижали лазурной скалы». См.: «Афоризмы старого Китая»./Пер. с кит. В. Малявина. М.: Наука, 1988. С. 53.

⁶ Двадцать восьмая история в сб.: «Застава без ворот». См.: «Афоризмы старого Китая»./Пер. с кит. В. Малявина. М.: Наука, 1988. С. 74. Здесь речь идет о Лунтане Чунсине (Рютан — *яп.*, начало IX в.), где Лунтань означает «Драконово Озеро», и о его ученике и преемнике Дэшане Сюаньцзя-не (Токусан — *яп.*, 782—865), где Дэшань означает «Добродетельная Гора».

⁷ По имени Шоушань Шэннянь (Сюдзан — *яп.*, 929—993). Сорок третий случай из сб.: «Застава без ворот». См. «Афоризмы старого Китая»./Пер. с кит. В. Малявина. М.: Наука, 1988. С. 82.

⁸ Речь идет о Дэшане (Токусан — *яп.*). Отсюда и чаньская поговорка: «Окрик Линьцзи, [что] посох Дэшаня».

Сороковой случай в сб.: «Застава без ворот». См.: «Афоризмы старого Китая»./Пер. с кит. В. Малявина. М.: Наука, 1988. С. 80.

¹⁰ *Фуру икэ я* Кавадзу
тобикому Мидзу-но
ото

Перевод В. Марковой:
Старый пруд.
Прыгнула в воду лягушка.
Всплеск в тишине.

"Шестой случай из сб.: «Скрижалей лазурной скалы». // Г. Дюмулен. «История дзэн-буддизма. Индия и Китай». СПб.: Орис, 1994. С. 248.

¹² Седьмой случай из сб.: «Застава без ворот». См.: «Афоризмы старого Китая»./Пер. с кит. В. Малявина. М.: Наука, 1988. С. 63.

¹³ Тридцать седьмой случай из сб.: «Застава без ворот». См.: «Афоризмы старого Китая»./Пер. с кит. В. Малявина. М.: Наука, 1988. С. 79.

Глава 11

СОЧИНЕНИЯ НАСТАВНИКОВ ДЗЭН

Обратим внимание и на то, сколь далеко отстоят друг от друга махаянские тексты, приведенные в шестой главе, и мондо наподобие такого: «Кто был Будда?» — «Я слышу, что ты говоришь». Западному уму трудно усвоить, что и то и другое равно допустимо, ибо, выражаясь современным языком, наши умы столь по-разному «устроены». Иногда проповеди наставников облегчают переживание высшего опыта, из коего происходят и священные тексты, и мондо, поскольку в доступной форме дают умам слушателей тему для созерцаний. Иногда проповедью служит толкование записанного мондо; иногда предметом поучения становится священный текст, как это имеет место на Западе. Ниже приводится небольшая подборка фрагментов из сочинений четырех знаменитых наставников дзэн (для нас в данном случае не важно, что сами эти труды являются записью слов наставников их учениками).

Свое обозрение жемчужин дзэнской литературы мы можем начать с самой выдающейся личности в

стоянию сознания, при котором волны мыслей умиротворяются. Использование дхьяны для достижения самадхи носит постепенный характер; а сам прорыв к сознанию-праджне оказывается, как и подобает, внезапным.

Хуэйнэн впервые четко разграничил процесс дхьяны и достижение сатори в *праджне*, высшей премудрости, которая по ее обретении проявляется в бесчисленных деяниях *каруны*, сострадания, посредством которого *премудрость* и познает себя как таковую, становясь видимой людским глазам. Хотя дхьяну и следует отличать от праджни, саму праджню невозможно обрести без дхьяны, созерцания. Без дхьяны никакая праджня была бы недостижима; без наличия праджни невозможно было бы преуспеть в стяжении дхьяны. Они суть два облика одного познания [своей внутренней природы].

Все это не просто терминология, тем паче не отвлеченный предмет; сказанное здесь имеет сугубо практическое приложение в обычной для дзэн манере, наподобие приведенной выше истории о предающемся созерцанию ученике и полировании камня. Подобно тому, как, полируя камень, наставник никогда не смог бы получить зеркало, так и ученик никогда не стал бы Буддой, сидя в духовно необременительном состоянии самадхи. Рано или поздно должна быть выработана и накоплена огромная энергия, чтобы однажды, в высший «миг» прозрения полностью претвориться в событийный, экзистенциальный прыжок в *абсолютное*. Между тем в обоих

основных толках дзэн принято по-разному смотреть на дхьяну и праджню, в существующих дзэн-ских традициях выделяют либо созерцание, либо мудрость: Сото с его тихим сидением и стремлением к безмятежности ума, и Риндзай, с его упором на прыжок, прорыв¹. Оба толка стремятся к одному состоянию просветления, когда впервые прозревается и познается *бессознательный «не-ум» недвойственности*.

Вот что, в частности, говорит Хуэйцзэн о своем учении:

«О глубокоумудрые! Мудрость бодхи-прадж-ни (трансцендентного знания о просветлении) живет в основе каждого из вас, и лишь из-за того, что наше сердце погружено в заблуждения, вы не можете достичь пробуждения. А поэтому надо обратиться к человеку, великому своей добротой и знаниями (наставнику), что может наставить вас, чтобы [он помог] вам узреть свою изначальную природу. В основе природы Будды нет различий между глупцом и мудрецом, и лишь по причине наших заблуждений возникает эта разница. Поэтому сегодня я буду говорить о "Махапраджняпарамита-сут-ре", дабы каждый из вас сумел постичь ее мудрость. Твердые сердцем пусть внемлют истине, я поведаю ее вам.

О глубокоумудрые! Многие люди, которые произносят слово "праджня", [но] внутри своей природы даже и не знают, что такое праджня. Это подобно тому, как говорить о пище и никог-

да не испытать насыщения. Если уста лишь говорят о пустоте (шуньята — *санскр.*), то и мириад кальп не хватит, чтобы прозреть свою изначальную природу (бэньсин), и никакой пользы от этого в конце концов не будет.

О глубокоумудрые! Слыша мои слова о Пустоте, не начинайте сразу же придерживаться идеи пустотности! Прежде всего, нельзя "придерживаться" Пустоты! Если вы опустошите свое сердце и будете сидеть в умиротворении, то это уже будет "пустота, что не оставляет даже следов".

О глубокоумудрые! Пустота, что царит в мире, может вобрать в себя мириады образов и форм, таких, как солнце, луна и звезды, горы, реки и вся земля, источники, родники и ручьи, трава, деревья и лесные чащи, добрые и злые люди, добрые и дурные дхармы, небесный рай и земной ад, все моря и горы Шумера — все это умещается в пустоте. Пустота человеческой природы подобна именно этому.

О глубокоумудрые! (Само) природа (цзы син), которая способна вобрать в себя мириады дхарм, поистине велика, и все эти мириады дхарм пребывают внутри человеческой природы. Тогда мы смотрим на людей не как на "добрых и злых", мы не принимаем и не отвергаем ничего и даже не бываем ничем затронуты. Сердце, что подобно Пустоте и называется Великим.

О глубокоумудрые! Что же называется "праджней"? В переводе на китайский это означает

"мудрость". В каком бы месте, в какое бы время вы ни находились, ни одна мысль не должна замутировать вас, вот тогда вы и будете постоянно следовать праджня. Если хотя бы одна мысль замутила [ваш разум], то вся праджня разрушилась. Но если хотя бы одна мысль обрела мудрость, то тотчас родилась и [всеобщая] праджня. Многие люди пребывают в заблуждениях и замутировании и не способны увидеть праджню. Их уста произносят "праджня", сердце же пребывает в помутнении. Они часто говорят о себе: "Я пестую праджню", рассуждают о пустоте в мыслях, но [на самом деле] не знают истинной пустоты. Праджня не имеет ни формы, ни проявлений — вот какова мудрость сердца. И если мы будем понимать ее именно так, то лишь в этом случае можно назвать это мудростью-праджней.

Праджня не различает в себе великого или малого, это лишь сердца людей неодинаковы — у кого замутированы, у кого просветлены. [Человек], чье сердце пребывает в заблуждениях, взирает лишь вовне, надеясь через поступки обрести Будду, но так и не достигает пробуждения своей природы, — это и есть люди неглубоких корней. Если же внезапно прозреть свою природу, не держась ни за какие внешние поступки, но лишь в сердце постоянно поддерживая праведные взгляды, то ни незнание, ни мирская пыль никогда не смогут затронуть [такого человека], — вот это и будет [человек], прозревший свою изначальную природу.

О глубокоумудрые! Все сутры, школы Большой и Малой колесницы, двенадцать канонов² предназначены для людей, различных [по характеру и взглядам]. И лишь потому, что воистину существует праджня изначальной природы, оказалось возможным создать [все эти Писания]. Ведь если бы в мире не было людей, то не появились бы и эти мириады учений. А поэтому можно сказать, что познание всех этих способов поднимается из самой основы человека. Все Писания и книги созданы словами человека. Среди людей существуют глупцы и мудрецы: глупец есть "ничтожный человек", мудрец есть "великий человек". Глупцы вопрошают мудрых людей, а те отвечают им. Глупец может внезапно получить пробуждение и освобождение своего сердца, и в этом он ничем не отличается от мудреца»³.

Неизбежность «внезапного» мгновения просветления блестяще показана в приводимом ниже кратком извлечении из «Речений» Шэньхуэя, одного из наиболее заметных учеников Хуэйнэна:

«Обращение⁴, — молвил Шэньхуэй, — возможно либо внезапное либо постепенное; и обман и пробуждение может происходить медленно либо быстро. Представление, что обман может продолжаться кальпа за кальпой, а пробуждение может нагрянуть в единый миг, трудно для понимания. Вначале я хочу показать это посредством сравнения; по моему разумению, сие поможет вам понять, что я имею в виду. Единый

пучок нити составляется из бесчисленных отдельных прядей; но если вы скрутите их в веревку и положите оную на дощечку, вы легко сможете разрезать все те нити одним движением отточенного клинка. Сколь бы многочисленны не были нити, они не в состоянии противиться сему единому лезвию. С теми, кто обращается на путь бодхисаттв, происходит нечто подобное. Ежели они встречают истинно Благого Друга, кой искусными средствами (фанбянь — *кит.*, упая — *санскр.*) приведет оных к непосредственному восприятию Абсолютного, то Алмазной Мудростью те отсекут страсти, кои относятся ко всем ступеням бодхисаттвности. К оным внезапно придет понимание, и они пробудятся, узрев, что истинная природа дхарм пустотна и покойна. Их разумение становится столь острым и ясным, что обретет беспрепятственное проникновение. Стоит сему случиться с оными, как весь бесчисленный клубок причинно-обусловленного отсекается прочь, и ложные мысли, многочисленные, подобно песчинкам Ганга, в единый миг внезапно исчезают. Их добродетели безграничны и совершенны. Алмазная Мудрость приходит в действие, так что неудача теперь невозможна».

Хуанбо (ум. 850) жил столетие спустя после Хуэйцзэна. Его учение записал современник и ученик, государственный канцлер Пэй Сю (Хайкю — *яп.*), так что значимость этих записей меньше, нежели значение собственноручных трудов дзэнских наставников. Собрание его речений насчитывает

тридцать шесть проповедей⁵. Здесь приводится первая проповедь:

«Первая проповедь. Наставник молвил мне: «Все Будды и все разумные твари суть не что иное, как Единый Ум, наряду с коим ничего не существует. Сей Ум, не имеющий начала, не рожден и несокрушим. Оный не зелен и не желт, не имеет ни вида, ни обличия. Оный не принадлежит к разряду вещей, кои существуют либо нет, как и не может быть измыслим в понятиях ни нового, ни старого. Оный не протяжен и не короток, не велик и не мал, ибо превосходит все пределы, меры, имена, признаки и сравнения. Се есть то, что вы зрите перед собой, — начнете размышлять об оном и тотчас впадете в ошибку. Оный подобен бескрайней пустоте, кою нельзя промерить либо взвесить. Лишь Единый Ум и есть Будда, так что нет различия между Буддой и разумными тварями, но сии разумные твари привязаны к формам и посему домогаются вовне буддавости. Своими домоганиями те и утрачивают оную, ибо прибегают к Будде в поисках Будды, и прибегают к уму, дабы ухватить Ум. Даже напрягая все имеющиеся силы на протяжении целой кальпы, они не сумеют обрести оную. Им не ведомо, что стоит прекратить прибегать к умозрениям и оставить всякое беспокойство, Будда предстанет пред ними, ибо сей Ум и есть Будда, а Будда есть все живые твари. Сие вовсе не проявляется в наименьшей степени у обычных тварей, как и не проявляется в наибольшей степени у Будд».

Сказано достаточно ясно. «Пусть ум нигде не покоится», ибо существует лишь Ум, и этот Ум, являющийся *не-умом*, нельзя заключить в клетку какого-либо понятия, как и ограничить вообще. Видимость двоичности есть наваждение, которое мы должны научиться преодолевать. Одна интуиция соприкасается с *умом* на этом уровне. Поэтому развивайте ее, удерживая мыслящий ум на коротком поводке. Пользуйтесь ею в мире двойственности, но никогда, ни на единый миг, не обманывайтесь, полагая, что одной мысли подвластно (по) знание.

Весь этот труд излагает тот же опыт праджня-парамиты — «Запредельной мудрости», что и священные тексты махаяны из шестой главы. В кратких положениях искрящейся беседы, с помощью слова либо без оно, великие наставники дзэн, подобно своим индийским предшественникам, указывали на Единое, на То, что покоится вне его; но они учили иначе, — как достичь его. Их учение, столь загадочное, сжатое и иррациональное, трудно для восприятия западным умом. Поэтому в заключение дается выдержка из восхитительного стихотворного послания третьего китайского Патриарха Сэнцаня под названием «Надпись верующему сознанию» (Синь синь мин — *кит.*). Возможно, кто-то спросит, почему кажущееся наиболее простым сочинение помещено в конце столь трудных для чтения мест. Дело в том, что, несмотря на свою простоту, это сочинение вместе с тем крайне глубоко, и, пока не придет понимание того, что здесь представлены не нравственные правила для

школярского заучивания, а откровения глубокого и обширного опыта, квинтэссенция всего предшествующего учения, невозможно будет оценить их истинное значение.

Надпись верующему сознанию

1. Великий путь лишен трудностей,
Но он не желает отдавать чему-либо
предпочтение;
Только освободившись от ненависти и любви,
Он являет себя полностью и без прикрас; Стоит
появиться различию на волосок, И небо с
землей оказываются разделенными. Коль вы
жаждете зреть оный пред собой, Не
привязывайтесь к мыслям за или против одного.
2. Противопоставление приязни и неприязни,
Се есть недуг ума;
Коль не постигнут глубинный смысл (*пути*),
Напрасно омрачается покой ума.
3. (Путь) совершенен подобно бескрайней шири,
Не ведая как недостатка, так и избытка.
Воистину, из-за предпочтения
Теряется из виду «таковость».
4. Не гонись за внешними соблазнами,
Не пребывай во внутренней пустоте;
Будь невозмутим в единстве вещей,
И двойственность сама исчезнет.

5. Когда ты жаждешь обрести покой, прекращая движение,
Обретаемый засим покой всегда пребывает в движении;
Покуда ты держишься за двойственность,
Как ты можешь постичь единство?
6. А коль единство не до конца понято,
Терпится двоякий убыток:
Отрицание действительности есть утверждение
 оной,
А утверждение пустоты есть отрицание оной.
7. Словопрения и рассуждения —
Чем больше их, тем дальше мы уклоняемся от пути:
Посему долой словопрения и рассуждения,
И нам везде открыта дорога.
8. Возвращаясь к корням, мы обретаем смысл;
Увлекаясь видимостью, мы теряем суть.
В миг своего просветления
Мы выходим за пределы пустотности
противостоящего нам мира.
9. Изменения, происходящие в противостоящем
нам пустом мире,
Кажутся действительными в силу неведения:
Не стремись к истине.
Просто откажись от своих мнений.

В этих четверостишиях отражено многое из высшего учения махаяны. Оно предстает здесь не как метафизика, не как великие умозрения, принесенные на землю отдельным умом. Наставник говорит просто и ясно; он думает о том, что говорит, и говорит именно то, что думает. Все сказанное им приложимо ко всем частям света, ко всякому времени и ко всякому месту. Истины остаются истинами везде, в том числе и в нынешнем западном мире.

Примечания

¹Эти два подхода были основными способами духовной практики в учении дзэн, известными в Китае, соответственно, под именами гунъань-чань (канна-дзэн, «дзэн всматривания в коаны», иначе «дзэн публичного разбирательства» — *яп.*) и мо-чжао-чань (мокусё-дзэн, иначе «дзэн молчаливого озарения» — *яп.*). Эти оба обозначения возникли в пылу полемики между виднейшими представителями сунской эпохи толков Цаодун и Линьцзи — Хунчжи Чжэнцзюэ (1091—1175) и Дахуэя Цзунгао (1089—1163) соответственно и носили поначалу уничижительный оттенок, но со временем стали восприниматься дзэнской традицией просто как обозначения двух противоположных направлений. См.: Г. Дюмулен. «История дзэн-буддизма. Индия и Китай». СПб.: Орис, 1994. С. 274—279. — *Прим. пер.*

²Двенадцать канонов (шиэр бу цзин) — двенадцать канонических форм изложения буддийского учения ^анга — «сочленения»: сутры (речения Будды), гея (метрическая проза, смесь стихов и прозы), гатха (ритмизированные песнопения или стихи), итивуттака («как сказано» высказывания Будды, начинающиеся этими словами, а также короткие повествования и рассказы), джатаки (истории из жизни Будды в прошлых перерождениях), абхутадхарма («чудес-

ные проявления» — рассказы о чудесах), удана (импровизированные высказывания Будды по конкретным поводам, а также название трактата на пали «Кхудака никая» — «Краткое собрание»), вайпуля (продолжение сутр), веяка-рана (пророчества), нидана («причины» — вводный материал о сути вещей, а также исторические заметки), авадаана («доброе воздаяние» — поучительные истории Будды о добрых делах и воздаянии за них), упадеша (наставления). Школы Хинаяны и Ма-хасангики рассматривали лишь девять первых составляющих учения (так называемый палийский вариант), школы махаяны и чань-буддизм следуют двенадцати частям учения (так называемый санскритский вариант). — *Прим. А. Маслова.*

³Русский перевод дается по кн.: Маслов А. «Письмена на воде: первые наставники чань в Китае». М.: Сфера, 2000. С. 358—361, 364, 365. — *Прим. пер.*

⁴Дао (*кит.*) доел, «переворачивание вверх дном», т. е. когда все становится по-другому, в сущности оставаясь таким же, что соответствует санскритскому слову *параврити*. Само просветление воспринимается как абсолютное «переворачивание» внутреннего видения мира, когда вещи и явления выступают в их истинном свете, хотя чисто внешне ничего не меняется. См.: Маслов. «Письмена на воде: первые наставники чань в Китае». М.: Сфера, 2000. С. 277. — *Прим. пер.*

⁵Входит в состав «Речений четырех домов» (Сыцзя юйлу — *кит.*, Сикэ гороку — *яп.*) наряду с речениями Мацзу, Байчжана и Линьцзи. — *Прим. пер.*

Глава 12 ДЗЭН

ПРИХОДИТ НА ЗАПАД

Истины остаются истинами везде, в том числе и в нынешнем западном мире. Можно толковать по-разному. Прежде всего, дзэн служит наименованием опыта, старого как мир. Майстер Экхарт, пожалуй, величайший европейский мистик, несомненно, был просветленным человеком в том смысле, что обладал большим опытом сатори. То же самое можно сказать и о других мистиках, тогда как бесчисленные сочинители прозы и стихов пережили «малые» пробуждения. Р. Х. Блайс собрал плоды подобного просветления в своей книге «Zen in English Literature», а любой ценитель поэзии может отыскать таких свидетелей и значительно больше.

Но дзэн как таковой появился на Западе много лет назад. До выхода в свет трех томов «Essays in Zen Buddhism» д-ра Д. Т. Судзуки (а публикация началась в 1927 г.), мы крайне мало знали о дзэн-буддизме, и ничего, по сути, не знали о дзэн. Но теперь, за шестьдесят лет, этот крупнейший буддийский ученый своего века преподавал англоязычному миру основы дзэн-буддизма, не только как

знаток китайской и японской религиозной истории, но и как человек, сам обретший просветление. Своя судьба была ему ведома уже с молодых ногтей, и, узнав в 1897 г., что ему предлагают место у буддийского издателя в Чикаго, он еще более отдался своей работе под руководством роси и за десять месяцев до своего ухода от учителя «обрел искомое». С той поры он выступает в двух ипостасях: преподает своим ученым-коллегам, будучи знатоком в своей области; ну а для тех, кто ищет пути дзэн и его конечной цели, выступает в качестве наставника, проповедующего с высот своего просветления.

Его основные труды на английском языке насчитывают теперь восемнадцать книг, а у меня собралась еще целая дюжина его трудов на японском языке, ждущих перевода. Когда будет написана история дзэн-буддизма на Западе, все убедятся, что его приходу сюда мы обязаны одному человеку, Дайсэцу Тэйтаро Судзуки. Ни один из тех на Западе, кто ныне пишет о дзэн, не избежал влияния его трудов, а все предыдущие писатели, включая Алана Уоттса, д-ра Юбера Бенуа из Парижа¹ и меня самого, значительную часть своих знаний почерпнули из его творений.

Немногие получили свои знания из иных источников: Ойген Херригел — от своего наставника японского лучничества, Тревор Леггетт — на ниве дзюдо [и сёги, японских шахмат], Рут Фуллер Саса-ки [в девичестве Эверетт, теща известного будцоло-га и практикующего буддиста Алана Уоттса] — от своего покойного мужа [первого японского роси в

США Сасаки Сигэцу, известного как] Сокэй-ан Сасаки (1882—1945), рос толка Риндзай, тогда как покойный Нёгэн Сэндзаки [1876—1958; комментатор и переводчик на английский «Железной флейты»] из Калифорнии был насельником обители Эн-гакудзи одновременно с д-ром Судзуки. Господин Робер Лэнссан², руководитель брюссельской группы, решил сплести воедино нити, идущие от дзэн-буддизма и Кришнамурти; «Вэй У Вэй»³, некий ирландец, живущий в континентальной Европе, употребил свой блестящий ум на изучение трудов самих наставников, здраво рассудив, что те говорили то, что думали, и потому сказанное ими существенно важнее написанных или пишущихся толкований.

Так что теперь у нас есть тексты дзэн, то есть письменные труды, используемые в дзэнских монастырях; собрания мондо и проповеди трех или четырех великих наставников в изложении их учеников. Чань-буддизм, в смысле китайской традиции, отличной от той, что утвердилась в Японии, заявила о себе в труде Чжан Чжэньчжи (Chang Chen-Chi; род. 1920) «The Practice of Zen» и переводах Чарльза Люка⁴ (Charles Luk) под названием «Chan and Zen Teaching». Толк Сото, единоутробный брат толка Риндзай, тоже пришедший из Китая в Японию в XII—XIII вв., пока еще мало известен, и мы можем назвать лишь два небольших труда в данной области. Любопытно было бы знать, что же произойдет, когда западный стяжатель просветления дзэн получит в свое распоряжение достаточно книг по данному изводу буддизма. Какая из школ окажется тогда более востребованной и почему?

Столь много трудов по дзэн, достойных и не очень, а то и вовсе вредных появляется нынче на прилавках книжных магазинов, что оказывается слишком трудно усвоить их как следует. Как воспринимает Запад весь этот поток информации? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо получить общее представление о складе западного ума. По сравнению с китайским или японским образом мышления, мышление человека Запада тяготеет к отвлеченности, устремлено вовне и его отличает «научный» склад. Все это порождает огромные трудности, но и дает некую надежду. Трудности обусловлены тем, что западный ум никак не допускает реального существования у человеческого сознания способности, которая выше мышления. Сила Запада в его интеллекте: наука со всеми ее прикладными формами вроде техники всевозможная автоматизация; современный подход к сельскому хозяйству, к медицине и самой религии; даже сама наука об уме, психология — все они суть плоды работы мысли, а логика по сию пору остается на Западе мерилom истины. Поэтому когда новый толк буддизма оказывается объектом научного исследования, его сразу же относят к той или иной «школе мысли» и под таким углом изучают. Для западного ума ничего не меняет то обстоятельство, что пишущие о дзэн, вроде самих наставников, подчеркивают, что лежащий в основе дзэн опыт лишен двойственности, и, стало быть, находится вне досягаемости даже высшего мышления. Все равно, новый толк дзэн, как некую диковинку, следует подвергнуть изучению, но посредством обыч-

ного инструментария. Те немногие — называем ли мы их врожденными мистиками или теми, в душевном складе которых бог рассудка никогда не властвовал, — принимают дзэн таким, каков он есть; они изначально владеют неким подготовительным средством в выработке способности, превышающей интеллект, чтобы через нее прорваться к новому миру, но не мысли, а самой истины. Они просто радовались и сейчас радуются; тогда как большие умы на Западе продолжают препарировать дзэн в лаборатории, торжественно сообщая, что там ничего нет. Как они правы! Если бы они еще могли увидеть, что дзэн как раз и есть то, чем он предстает, поскольку в нем нет Ничего, они совершили бы великое открытие! Между тем поэтам, мистикам, непредвзятым умам и всем, кто не лишен чувства юмора, оказывается доступно то, что дзэн есть дзэн, и это открывается им благодаря тому, что они оставили удел мышления.

Вот каковы трудности приятия Западом дзэн. Ведь англичане, подобно китайцам, весьма приземленные и практичные люди. Они знают толк в труде, умеют ценить удовольствие, что приносит ладно сработанная вещь. Они прирожденные мастеровые. Когда им показывают новую идею, они сразу же интересуются: «Как это работает?» И чтобы получить ответ, добавляют: «Что мне делать?» Они деятельные люди; таков и дзэн. «Когда подносят рис, я ем; когда подступает усталость, я засыпаю». Этого вполне достаточно. Что же касается Спасителей, умозрительных рассуждений о происхождении Вселенной и орудий для точного расчета вре-

мени, когда одно сообщество людей запустит орудие для уничтожения другого сообщества — «занимайся своим чаем», говорит наставник. Он мог бы присовокупить: «Смотри на чайнки в чашке, но не ради предсказания, а чтобы увидеть, каковы они — сколь они истинны, просты и совершенно осязаемы. Если ты сможешь узреть, что делает чайнку чайнкой, ты познаешь, что же делает явленную вселенную тем, чем она есть, ты познаешь «таковость» всего сущего и каждой вещи в отдельности; ты пробудишься. Так занимайся своим чаем!» Это привлекает человека Запада с деятельной натурой. Он опасается и сторонится умозрительности; ему всегда неуютно в присутствии чересчур большой зауми. И что касается бхакти-йоги, пути преданности, она не для него, хотя такой путь часто может оказаться созвучным природе его жены.

Итак, перед нами западный ум, который обращается к японскому толку дзэн, один из немногих, что не столь цепко держатся за мышление. Читатель настоящей книги, добравшийся до этой страницы, один из тех, немногих. Я же другой. И что нам делать?

Мы можем выбрать одно из двух, либо найти компромисс. Можно отправиться в Японию и там, в местном монастыре, предаться длительным занятиям; или же знающий наставник дзэн может приехать в Европу и вести занятия здесь; либо возможен смешанный вариант. И у каждого из этих вариантов есть свои недостатки. Что касается первого способа, лишь немногие представители Запада достаточно подготовлены для поездки в Японию.

Сами затраты нешуточные; необходимое время пребывания там составит самое малое два-три года, а ведь найдется немного людей, у кого бы не было связывающих его обязательств, не позволяющих сию минуту пуститься в путь. Придется осваивать японский язык, и, хотя многому можно научиться еще до отъезда, сама подготовка к такому предприятию займет, по меньшей мере, один-два года. Следует учитывать и состояние здоровья; среднему европейцу придется не по вкусу японская еда либо из-за скудости, либо из-за самого состава пищи. Затем немаловажен возраст, поскольку овладеть сидячим положением с подогнутыми ногами в позе «лотоса» человеку средних лет будет весьма непросто. К тому же нужно иметь достаточный уровень образования и достаточную умственную сноровку, прежде чем пытаться идти дальше того, чего позволяет достичь самое усердное мышление. И, наконец, новоиспеченный последователь дзэн должен убедить роси, что обладает «великим духом вопрошания», настоящей силой воли, необходимой для прорыва к реальности.

Поэтому мало кто отважится поехать в Японию. А как быть с прямо противоположным вариантом? Здесь необходимо два условия: наличие роси, хорошо говорящего по-английски, и, естественно, само желание его приехать.

Но вот кто в нем нуждается и в какой степени? Почти все, кто хотел бы воспользоваться услугами преподавателя, либо работают весь день, либо как-то еще заняты. Следовательно, посещать занятия роси обучающиеся могут исключительно вечером

и по выходным. Что же ему прикажете делать днем? И насколько все те, кто собирается посещать такие занятия, будут в состоянии делать это четыре или пять вечеров кряду? Ведь у каждого на первом месте его обязательства. Никто не имеет права ради собственного духовного роста пренебрегать принятыми на себя обязанностями. Нужно вначале заработать свободу от подобных уз, чтобы затем распоряжаться ею. Поэтому круг тех, кто сможет обучаться у наставника, будет весьма узок. И в каком городе прикажете жить роси, если сами обучающиеся, весьма немногочисленные, рассеяны по всей Европе? Ведь смысл присутствия роси заключается в постоянных личных встречах обучающихся со своим наставником. А как добиться этого, если сам учитель, хоть и живет в Европе, но находится от вас на удалении сотен верст?

Рассмотрим случай, уже имевший место в Нью-Йорке. Первый институт дзэн Нью-Йорка (First Zen Institute), созданный на основе общества ' Buddhist Society of America, организованного роси Сасаки Соку-ан в 1931 г., многие годы добивался прибытия к себе роси. Его члены просиживали в созерцании по четыре или пять вечеров в неделю на протяжении многих часов, пользуясь дзэнским приемом слежения за дыханием — и все. Потом по приглашению прибыл роси, но через некоторое время он уехал обратно. Затем он приехал снова на более длительный срок и опять уехал. Наконец, достаточно освоив английский, он на момент написания настоящей книги решил остаться в США. Но число его учеников насчитывает лишь десятка два

человек, и все они живут только в Нью-Йорке. Теперь предположим, что такого роси, способного вести обучение на Западе и желающего туда приехать, убедили, что ему лучше тратить свое время на занятия с небольшой кучкой западных учащихся, нежели преподавать в Японии, то я утверждаю, что к его услугам прибегнут учащиеся одного города или, пожалуй, нескольких, но не очень удаленных друг от друга мест. А те, кто сядет у его стоп, должны будут взять на себя заботу о его содержании.

Так что трудности налицо, и здесь не обойтись одним цитированием верного древнего изречения: «Коль ученик готов, появится и наставник». Ведь там говорится об ученике, далеко продвинувшемся благодаря собственным усилиям и теперь нуждающемся, вполне заслуженно, в наставнике, что называется, во плоти.

Здесь возникает вопрос — сколько людей одновременно и в одном месте сумели достичь уровня, при котором роси не придется попусту тратить на них свое время? Преподаватель мастер-класса не учит детей основам обращения с музыкальным инструментом, а тот, кто хочет покорить Эверест, не будет беспокоить опытного скалолаза, пока не освоит азы скалолазания и не обретет достаточной физической выносливости. Иначе говоря, есть ли у нас право на роси? И какая на данный момент в этом духовная потребность? Безусловно, мы поначалу должны следовать правилу «учись сам». Мы должны читать, изучать и размышлять над основами дзэн. Мы должны научиться познавать себя,

смирению обдумывая то, что удалось уже стяжать на ниве духовного подвижничества другим, прежде чем самим пытаться чего-то достигнуть.

Нам, пожалуй, нужно разграничить две ступени духовного роста: наш собственный путь к началу *пути*, и следование по этому *пути*. А как еще можно примирить два великих утверждения, что «путей к *единому* ровно столько, сколько жизней людских» и «ты не можешь идти по *пути*, не сделавшись сам этим *путем*»? Естественно, *путь* один, но придется долго идти, прежде чем путник достигнет его начала. Не являются ли этим началом врата «обращения», обетов бодхисаттвы, духовной «точки невозвращения»? И не бредем ли мы вслепую сквозь мрак своего собственного неведения в поисках сих врат? Посвящение в таинства *пути* не требует никакого божественного посвяителя помимо одного — необходимо, чтобы мы решились выбросить подобное представление из своей головы. Мы испытываем самих себя либо нас испытывает наша прошлая карма; мы проходим либо не осиливаем это испытание — может случиться целая череда таких неудач. Но затем, внезапно, мы оказываемся на *пути*, после чего следует одно повеление «Иди!» и повиновение ему.

Но вот что еще важно. Существуют ли занятия дзэн, подходящие всем и повсеместно? Пожалуй, на завершающем этапе они есть, но разве нельзя подойти к этому этапу разными тропами?

Здесь затрагивается далеко не праздный вопрос об авторитарном и бунтарском дзэн, и его нельзя обойти молчанием. Подразумевает ли методика за-

нятий дзэн, *ради наших целей, здесь и сейчас*, то, что суждено искать в японском монастыре дзэн, или же Запад изобретет сам, возможно, даже целую дюжину таких методик? Пожалуй, ответ на этот вопрос дает самый факт различия стезей, ведущих к *пути*, и самого *пути*. Взыскующий может долго, порой даже весьма длительное время, идти собственной дорогой к Вратам, что являются «Заставой без ворот» дзэн-буддизма. И только здесь он потребует и, значит, отыщет наставника, который сможет повести его дальше.

Алан Уотте мудро осветил вопрос об «авторитарном», иначе говоря, традиционном обучении дзэн, и бунтарском, иначе современном американском изводе, который при всем своем попирании устоев все же обладает духовным стержнем. В книге «This is It» он говорит о системах и их пределах. Нам необходима некая система, в рамках которой мы могли бы рассмотреть те или иные обстоятельства и воспользоваться ими, а за пятнадцать веков своей истории толк дзэн возвел прекрасно сложенную систему занятий. Но всякая система в случае слишком жестких рамок способна выхолостить живой дух, ее породивший. Поэтому как бы ни была хороша форма правления, образования или искусства, в итоге жизнь, породившая эту форму, ее и убьет. Наши тела умирают от больших лет жизни, а не от малых; именно единая Жизнь, после того, как плоть или оболочка закоснеет, разбивает ее посредством жизни, и жизнь переходит в иные формы. Равным образом и японская традиция дзэн, хоть и подходящая японцам, может не подой-

ти и даже оказаться вредной для Запада. Алан Уотте подчеркивает, что не существует *пути* к сатори, «так что не важно, каким путем вы следуете». И все же я считаю, что нужно держаться определенной стези, иначе говоря, стези к единственному *пути*, а способ, долгое время показывавший свою состоятельность, не так-то легко отвергнуть.

Но бунтарский дзэн не является истинной альтернативой; скорее это гипертрофированная истина, т. е., по чьему-то меткому замечанию, истина с довеском, что равносильно полуправде. Жизнь должна проявляться спонтанно, не тяготиться правилами, идеалами и даже ценностями окружающих. Но это вовсе не значит, что «все дозволено», что можно рвать с нравственностью и общественными условностями, касающимися добропорядочного поведения, ради одного разрыва с ними. Таков духовный парадокс, что свобода существует лишь в сдерживании себя; сталкивающейся с миром личности нужно внутренне сдерживаться, если ум хочет обрести свободу для своего собственного развития.

Примеряя сказанное к обсуждаемому вопросу, мы видим, что требуется определенное обучение, но в его основе должны быть внутренние усилия, которые человек направляет на свой ум. Даже роси не ведет себя как наглец. Его внешняя жизнь согласуется с условностями; а его ум, освободившийся от шор благодаря просветлению, может следовать условностям, не будучи при этом связанным ими.

Так что на Западе мы не нуждаемся в импортировании всей системы занятий дзэн, которая практикуется в Японии. Вместе с тем, усваивая тамош-

ний многолетний опыт, мы должны создать свою собственную методику обучения. Какой она должна быть? В Нью-Йорке учащиеся, похоже, посчитали, что до прихода роси ничего нельзя делать помимо дзадзэн, т. е. созерцания посредством наблюдения за своим дыханием. Я не разделяю подобную точку зрения. Основываясь на своем двадцатилетнем опыте, я вижу, что для того, чтобы подготовить ум к принятию последующей помощи со стороны роси, можно многое сделать самостоятельно — и верного, и ошибочного; вижу, что вырабатываемые одной практикой дзадзэн качества не достаточны, и даже не являются наиболее важными. Я убежден, что начинать нужно с освоения более глубокого уровня «я», чтобы вначале расчистить место, а затем уже переходить к строительству. Я согласен с Аланом Уоттсом, что те на Западе, кого привлекает дзэн, «должны столь основательно уяснить свою собственную культуру, чтобы более не поддаваться неосознанно ее уловкам. Они должны четко определиться в своих отношениях с ветхозаветным Богом и его иудейско-христианской совестью с тем, чтобы быть в состоянии принять их или отказаться от них без боязни или сопротивления. Они должны быть свободны от желания оправдывать себя. Ведь дзэн — это, прежде всего, вызволение ума из пут отягощенного условностями (convention) мышления, а это совершенно отлично от бунта против условностей, с одной стороны, или принятия чужих условностей, с другой».

Я, только будучи в средних годах, отринул представление о Боге как некоей силе, находящейся вне

моего собственного ума, которая может казнить либо миловать меня, а ведь все на Западе охвачены неумным желанием воздействовать на чужую жизнь, поправлять то, что видится ошибочным, и огульно вмешиваться в механизм саморегуляции вселенной. Нам, оказывается, трудно *приятно* обстоятельства, которые мы не полностью одобряем. Мы считаем, что любое дело следует совершать согласно заданному плану, который определяет «верный» путь его осуществления — а *мы-то* знаем, что такое верный путь. Все это не позволяет подступиться к дзэн. Дзэн — это сама Вселенная и То, что дает ей жизнь. Поэтому мы должны принимать его таким, каков он есть, а его «таковость», хоть и покоится во всем сущем, сама по себе не-суща, ничто, пустота. Поэтому посредством своих занятий дзэн мы будем расти, умаляясь⁵. Мы, как те, у кого есть имя и адрес, не должны становиться более значимыми в глазах своих ближних; мы должны умаляться до тех пор, пока, удовлетворенные своей «неприкаянностью» и даже отверженностью, вновь не сольемся с фоном происходящего. Так мы можем оставаться совершенно незамеченными, «ничего особого» не выражая по поводу похвалы своего ближнего, но понимая, ощущая себя одним целым со всеми событиями, вещами и людьми, помогая каждому по мере возможности без суеты и волнений, без всякого расчета или мысли о награде. Ведь идеал дзэн — вовсе не идеал святого. Сам роси может походить на бродягу и даже вести бродяжническую жизнь подобно многим китайским наставникам древности, но его *великое сострада-*

тельное сердце всегда откликнется родственной форме жизни, большой или малой, и поможет ей, сообразуясь с ее нуждами.

Сколько западных учащихся смогут принять подобный новый идеал и искренне следовать ему? Сколько взыскуют систему самовоспитания, которая предназначена помочь им избавиться от эго? Составим образ того, кем мы должны стремиться стать.

Освободившийся от привязанности к своей наследственности, воспитанию и социальной среде, от восприятия ценностей, связанных с ростом собственного «я», он отныне живет в *теперь*, забыв прошлое и не заботясь о будущем, лишенный сожалений, надежд и страхов. Поэтому, «пребывая равнодушным к жизни», избегая мнений, взглядов, выводов и всех сковывающих представлений, подобно тому, как птица сторонится рассыпанной для нее под деревом приманки, он не ищет надежности, принимает с равным безразличием наслаждение и муку, зная, что когда он *идет* и *идет* безостановочно, стало быть, *все правильно* и не о чем беспокоиться.

А такое, действительно, трудно для западного человека. К бестолковым, порождающим карму действиям нас толкают угрызения совести, которые вызваны чувством вины. Кто заронил его в нас? Кто-то сторонний, ибо это неестественно, а всему неестественному нет места в дзэн. Разве мы нуждаемся в подобном придирчивом внутреннем голосе, отравляющем всю нашу радость? Если нет, то спокойно избавимся от него; но все это требует времени!

«Голос Безмолвия» говорит: «Путь — един для всех, но средства достижения цели у всех путников разнятся»⁶. Так что рассмотрим эти средства и сделаем наброски по созданию своих, собственных.

Примечания переводчика

¹ Юбер Бенуа (Hubert Benoit, 1904—1992) — врач-хирург; после тяжелого ранения в 1944 г. был вынужден оставить врачебную практику и увлекся духовным поиском, особенно дзэн. В молодости посещал занятия Гурджиева.

² Робер Лэнссан (Rober Linssen, род. 1910), в возрасте пятнадцати лет обнаружил тягу к постижению внутреннего мира, что побудило его обратиться к учениям древних наставников наподобие Кришнамурти, Нисаргадатты и Рама-на Махариши. Более пятидесяти лет Лэнссан возглавляет основанный в Брюсселе в 1925 г. Институт новой философии и науки (l'Institut des Sciences et Philosophies Nouvelles). Он редактор журнала «Третье Тысячелетие» (3-е Millenaire), освещающего вопросы духовного развития человека. Автор многих книг, таких как «La Meditation Veritable, Au dela du mirage de l'Ego, Bouddhisme Taoisme et Zen». Более тридцати лет он провел вместе с Кришнамурти, обогащая свой внутренний опыт. Исходя из идей своего друга, физика Давида Бома, известного своей теорией о скрытых сущностях, он учил духовной природе начал вселенной, лежащих в основе современной квантовой физики.

³ В период с 1958 по 1974 г. вышло восемь книг по индийской философии, подписанных инициалами Вэй У Вэй (Wei Wu Wei, термин китайской философии «деяние через недеяние»). Под этим именем, как оказалось, скрывался некий ирландец весьма знатного происхождения, родившийся в далеком 1895 г., получивший образование в Оксфорде и пожелавший сохранить свое имя в тайне. В молодости он занимался египтологией, затем увлекся театром (двадцать-

тые—тридцатые годы), стал его видным теоретиком, оказав своими трудами большое влияние на многих драматургов и исполнителей. Затем его привлекала философия, он много путешествовал по Азии, посетил Раману Махариши в его уединении рядом с г. Тируваннамалай. В 1958 г. вышел в свет его первый философский труд «Fingers Pointing Towards the Moon». В 1974 г. вышла его последняя книга, где значились уже инициалы О. О. О. Полагают, что он был знаком среди прочих с Анагорика Говиндой, Юбером Бенуа, Джоном Блофелдом, д-ром Судзуки. Последнее время жил в Монако с женой. Скончался в 1986 г. в возрасте 90 лет.

⁴Чарльз Люк, настоящее имя Лу Гуань Юй (Lu K'uan Yu, 1898—1978) — уроженец Кантона, ученик знаменитого чань-ского наставника Сю Юня (Hsu Yun). Прославился как популяризатор буддийского учения, много переводивший китайские священные тексты.

⁵Речь идет о само-сокрытии, утвердившемся в чань к VIII в. Именно Мо-цзы тогда провозгласил: «И если бы вы даже обрели [способность] разделять ваше тело [на много частей], пропускать сияние или совершать восемнадцать чудес, — все это не сравнится с тем, как возвратиться к собственному угасшему пеплу». И здесь у чань возникает общее с самыми ранними даосскими школами VI—IV вв. до н. э. времен Лао-цзы и Чжуан-цзы (выражение об «угасшем пепле» принадлежит именно Чжуан-цзы), когда был популярен тезис о том, что истинный мастер — невидим и неуязвим для этого мира, «ни с кем не соперничает, а поэтому никто не может победить его». См.: Маслов А. «Письмена на воде: Первые наставники чань в Китае». М.: Сфера, 2000. С. 278.

⁶Е. Блаватская. «Скрижали астрального света». М.: Эксмо-Пресс, 2001. С. 867: трактат «Семь врат».

Глава 13

• ПОДГОТОВКА К ДЗЭН — i

Мы теперь намерены рассмотреть действительный ход самостоятельной подготовки к опыту [переживания] дзэн. Но почему это делается так поздно в книге, которая ставит своей целью как раз подготовку к дзэн? На это есть несколько причин. Во-первых, подобно тому как каменщик вначале должен очистить место для строительства, так и западный ум должен изучить всю совокупность представлений и ценностей, присущих той культурной и религиозной почве, на которой он вырос, и по ходу частично избавиться от этого груза. Созаем мы это или нет, данную почву питают теистические соки, будь она иудейской или христианской. Там прослеживается, пусть и поблекшая, мысль о Боге Спасителе, который, не считаясь с ценой, вознесет заслуживающую спасения душу с земли на небеса, от смерти к бессмертию. Здесь задействованы священнослужители и церковные обряды. Нравственность зиждется на неукоснительном следовании принятым нормам поведения, а само течение такой религиозной жизни оказыва-

ется едва ли совместимым с наукой и психологией. Жизнь в дзэн строится на представлениях и ценностях, столь отличных от вышеозначенных, что даже выдающиеся западные умы сомневаются, можно ли начинать занятия дзэн при таких исходных условиях. Ведь представления, складывающиеся у ребенка, родившегося в дзэнской семье, совершенно иные. Ему не ведомы ни Бог, ни Спаситель, ни отправляющие культ священнослужители, ни спасение на неведомых небесах. Ему не ведомо никакое «я» помимо незначимой личности, обреченной на увядание по мере своего роста, а еще ему знаком внутренний *сокровенный Будда*, или *изначальный ум*, который оказывается *исходно чистым* и поэтому не нуждается ни в каком Спасителе. Вместо того чтобы пеленать себя в кокон общепринятой нравственности, образованный восточный ум готов отбросить все правила и законы, лишь бы только обрести новую непосредственность действия. «Пусть ум нигде не пребывает» — эта истина заменяет западный идеал установления «здравых начал» того, чему подобает верить и что подобает делать, что можно привлечь и на что опереться во всех жизненных обстоятельствах общественного, нравственного и политического толка. За сознательным умом Запада стоит *бессознательное* западной психологии, тогда как за восточным мирозерцанием стоит некое понимание бессознательного дзэн, пустоты или «таковости» сущего, «сознания-сокровищницы» школы Только-Ума (т. е. *виджнянавады-йога-чары*), или несколько иной разновидности приро-

ды Будды, буддавости, которая является средоточием мироздания и всего сущего в нем.

Вторая причина того подхода, которому следует построение настоящей книги, теперь ясна. Ведь все предыдущие главы, при их должном усвоении, как бы подготавливают ум читателя к столь глубокой и основательной перемене. Какой водоем сможет остаться прежним, если в него обрушится Ниагарский водопад? Но и начала, подобные карме, каруне и шуньяте, обладают приличествующей им мощью, и при верном усвоении должны глубоко изменить ум, отважившийся принять их в себя. Учение о непостоянстве обладает чудовищной силой, так как, подобно лавине, сметает всякие мысли о надежности, безопасности, обустроенности или иных видах «прикаянности». Учение о карме, о причинной обусловленности, придает значение каждому малейшему действию, но умерщвляет всякую мысль о воображаемой вине или надежде на удачу либо милость фортуны. Сстрадание необходимо терпеть, а не страшиться его. Мы вызвали его, и оно исчезнет, стоит нам искоренить его причину, но не раньше. Если жизнь едина, то все люди братья и они должны жить в согласии. Если праджня/каруна — неразлучны, значит, мудрость не стоит ломаного гроша, покуда она не воплощается в действиях сострадания каждый миг жизни, но и сострадание бесполезно, покуда не будет ведомо мудростью, знающей, что нужно делать. Если истина на самом деле лежит вне рассудочной деятельности, то нам следует развивать те способности, которые нужны для поисков истины в ее собственных владениях.

Если *нирвана* действительно *есть сансара*, т. е. сам *свет* уже наличествует в лампаде любых (выпавших на нашу долю) обстоятельств, тогда долой *небеса*, выступающие условием некоего иного места и времени; раз мы страдаем от собственных грехов, то и преисподней нет места. Вот теперь нам ясен *путь*, ведущий к правильному использованию этих сил, благодаря *уму*, ныне единому с ними. Только удержание внимания и годы созерцания откроют перед нашими нынешними весьма примитивными орудиями их истинную мощь; между тем нам не надо страшиться вступать в мир парадокса и безмолвия, где и покоится открывшееся перед нами понимание.

Есть еще и третья причина. Прежде чем приступить к занятиям, будущий подвижник должен создать в себе самом то, что один лондонский ученик назвал «духовным коллектором пара». Возбудит ли в итоге представленная здесь методика занятий дзэн «вспышку» сатори — в любом случае, для подобного прорыва необходима огромная концентрация сил, и даже для начала занятий, обещающих хоть какой-то успех, необходимо значительное давление. И длительное, медленное освоение учения является одной из ступеней такого развития. Затем напряжение «внезапно» выливается в «миг» видения, а требуемая сила на какое-то время превращается в такое количество *света*, которое как раз необходимо для подготовки к следующему шагу преодоления препятствий, которые так долго удерживали нас на *пути* к *просветлению*.

А

Возможны ли сами занятия?

Может показаться, что подобные сомнения уже неуместны, но их высказывает Юбер Бенуа (Hubert Benoit) в книге «The Supreme Doctrine» [according to Zen Thought]. Сатори, говорит он, сродни прыжку через ров, а любые занятия могут лишь подвести вас к краю рва. Затем остается (со)бытийный, экзистенциальный прыжок из *двойственности* в *недвойственность*. Но, как подчеркивает Ю. Бенуа, «никакое улучшение чего-то несовершенного никогда не приведет к совершенству». Совершенный человек, то есть необычайно мудрый или полностью святой, в некотором отношении оказывается не ближе к сатори, чем он был, будучи несовершенным, ибо ведущее к сатори направление как бы находится под прямым углом к пути совершенствования в нашем понимании. Самодисциплина, утверждает он, или, в данном случае, занятия дзэн, надевает на взыскующий ум шоры, даже смирительную рубашку, а ум дзэн должен быть свободным. Здесь заключен глубокий парадокс: лишь посредством накладываемых на себя ограничений мы оказываемся по-настоящему свободными. Начав с определенной дисциплины, мы движемся к идеалу отсутствия всякой дисциплины, являющемуся ее высочайшим выражением, поскольку там «ум нигде не пребывает», мы «отказались от собственных мнений» и, даже пользуясь понятиями, мы не привязываемся ни к одному из них. Истинная непосредственность, спонтанность действий, являющаяся идеалом дзэн наравне с даосизмом, достигается исключительно системой подготовки, которая на-

столько властна и обязательна, насколько получившееся состояние ума оказывается божественно свободным. Лишь в неустанном и безжалостном отрицании, в учении и в самодисциплине мы обретаем высшее утверждение: «Да! Это хорошо, это верно!»

Затем мы сталкиваемся еще с одним парадоксом, который д-р Эвола¹ называет «пестование через непестование», делание того, что затем предстоит делать необдуманно, без всякого побуждения или мысли о результате. Только так мы должны готовить себя: на мистическом уровне — в виде сосуда, чистого для приятия благодати, на физическом уровне — подобно бегуну, который, готовясь к высшим достижениям, упражняет каждый свой мускул ради этой цели. Подготовка сама не *вызовет* сатори; это следует себе уяснить. Но она создает условия, в которых, по меньшей мере, наиболее вероятно переживание «большого» опыта [просветления].

Поэтому, отталкиваясь от убедительных доводов и длительного опыта, собственного и чужого, я считаю, что занятия дзэн в истолковываемом здесь значении стоят затраченных усилий, не говоря уже о том, что они служат развитию тех качеств, которые мы находим у большой личности и которые вместе составляют идеал возвышенного ума.

Семь насущных вопросов

Я полагаю, что каждый желающий изучать дзэн должен ответить на семь вопросов, по меньшей мере, самому себе. И я убежден, что предель-

но искренний ответ уже сам по себе говорит о значительном продвижении вверх по склону, ведущему к дзэн.

Чего вы хотите?

Знаете ли вы это? Если ответом будет сатори, то что вы подразумеваете под этим словом? Какой прок в поисках, если вы не знаете, чего сами хотите? Если из глубин вашего ума прозвучит ответ, что вы ищете ничто и не испытываете никакой нужды в приманке, это свидетельствует о развивающейся интуиции, посредством которой, по нашему единодушному мнению, только и может прийти опыт [просветления].

Но *верно* ли, что в своих поисках вы перешли ту черту, где требовалось знание того, что вы ищете? Верно ли это? Если нет, вновь задайтесь вопросом, чего вы хотите?

Почему вы этого хотите?

Побуждение оказывается все более важным по мере того, как избранный путь становится круче. Целью или, по крайней мере, результатом истинных занятий дзэн является умаление ценности эго, вплоть до сведения ее на нет. Вот почему бесполезно упражняться в дзэн, если потаенной целью ваших занятий является возвеличивание своего эго посредством выучки. Выходит, что здесь кроется еще один

парадокс, оказывающийся потрясением для западного ума, когда тот обнаруживает, что в дзэн человек неизменно умалется, а не возвышается в глазах окружающих. Он вполне приемлет то, что окружение «помыкает им», не ищет ни доходных мест, ни похвал, ни благодарности. В некоторых религиях образ святого оказывается предметом поклонения и восхваления. Но многие из величайших дзэнских наставников прошлого вели себя и выглядели словно бродяги, так что их считали юродивыми. И буквально единицы своей прозревшей зеницей бодай видели величие внутри несказанно счастливой, но внешне беспечной жизни такого мудреца. Итак, побуждение крайне важно, по разным соображениям, ибо по мере нашего духовного роста побудительной силой каждого деяния должно быть благо человечества. Лишь когда обет бодхисаттвы [Авалокитешва-ры] трудиться ради всего человечества, «пока последняя былинка не достигнет состояния Будды» [Карандавьюха-сутра], оказывается глубоко запечатленным в уме, рождается конечное побуждение каждого поступка — отсутствие всякого побуждения, *бесцельность*. Подобное еще недостижимо для нас нынешних, хотя в некоторых наших наиболее чистых поступках присутствует это свойство.

Насколько вы желаете этого?

Чем вы готовы заплатить за то, чего хотите? Усилиями, проявляя постоянную сосредоточенность на текущей работе, внимательностью в каж-

дый миг проживаемого дня? Временем, ради необходимой учебы, глубокого изучения великих творений и новых точек зрения, и регулярного, неизменно регулярного и возрастающего времени для созерцательных бдений? Деньгами, если для вас время — это деньги, и вы не сможете заработать, сколько хотите, если больше времени будете отдавать дзэн? Собой, своим эго — самой высокой ценой? Какими удовольствиями вы готовы поступиться, чтобы больше времени отдать учебе и работе ради других? Какие страдания вы готовы ныне принять и терпеть, вместо бегства от них посредством всякого рода развлечений? И все же эго является конечной ценой, которую придется заплатить ради узрения «не-я», что и есть *Я просветления*. Эго — вот что придется безропотно нести на заклание ради дзэн. Готовы ли вы сделать подобный шаг? Все это не отменяет ваши нынешние обязательства, которые следует выполнять. Но вот что касается остального? По-настоящему искренний ответ может и напугать.

Кто хочет этого?

Вы утверждаете, что этого желаете *вы*, но кто такие вы? Д-р Судзуки указывает на отсутствие как познающего субъекта, так и познаваемого объекта, но мы еще далеки от подобного идеала. Ведь нам теперь известно, что в человеке живет сознательный и бессознательный ум, которые суть лишь ипостаси проявленного ума, в отличие от [единого]

бессознательного у дзэн, являющегося для нас *неумом*. Кто есть тот, который желает: низший, обуреваемый страстями ум, переполняемый «ненавистью, вожделением и иллюзией», или же возвышенное Я, которое, выражаясь словами Дхамма-пады, учится быть «господином себе»? Некоторое самоуглубление позволит нам увидеть, какие распри одолевают наше внутреннее существо, когда враждебные и несогласные части действуют в совершенно разных направлениях. По меньшей мере, мы могли бы научиться распознавать наш основной тип личности, говоря языком Юнга. Эмоциональному интроверту и интеллектуальному экстраверту будет нелегко согласиться с духовным диктатом; интуитивный человек, будь он рассудительный или эмоциональный, замкнутый или открытый, редко вытерпит присутствие равнодушного рационалиста и так далее. Даже астрология здесь может помочь, поскольку определение склада личности, помимо заурядного «гадания», может оказаться весьма точным и дельным [в поисках пути к дзэн].

Где вы ищете это?

Хотелось бы простого ответа, но искренен ли он? Безусловно, ответ, прежде всего, лежит «внутри», но вот ищете ли вы по-настоящему его там, или же тешите себя надеждой, что некий Бог, или Учитель, или чудесная книга избавят вас от необходимости многолетнего духовного становления?

И есть ли «внутри» окончательный ответ? Не в дзэн, где вообще отсутствует понятие «внутри» или «вовне», а сансара есть *нирвана*, и *просветление* можно отыскать лишь в простых, повседневных вещах. «Нет ничего бесконечного, — говорит д-р Судзуки, — помимо конечных вещей». Живем ли мы в соответствии с этим?

Не надорветесь ли, лезучи из кишок?

Воспользуйтесь, коль будет на то охота, словом потоньше. Тут речь идет о мужестве, силе воли и выносливости, — словом, обо всем том, что мы вкладываем в слово «кишки», которые понадобятся нам «дюже» крепкие. Психологи считают, что сила воли растет соразмерно вовлеченности ее в «аффекты», как ныне именуют эмоции. Если вялы эмоции, такова будет и ваша воля. Это крайне важно, поскольку говорит о значимости того, что я уже давно прозвал «духовным возбуждением». Д-р Судзуки в книге «Living by Zen» говорит о необходимых встрясках, толчках, в коих нуждается ум для своего прорыва к реальности, а силу для них можно почерпнуть из «глубокого эмоционального возбуждения», будь сама эмоция возвышенной либо низкой. В своем высшем проявлении, как я полагаю, это будет эмоциональный отклик мыслящему уму, внезапно озаренному *светом истины* благодаря выработанной интуиции. Спокойный ум, который не следует путать с истинно безмятежным умом, ничего не достигнет. Внезапная вспышка *истины* крайне чарую-

ща, и я не могу подобрать более точного слова для такого переживания. Но требуются «кишки» для задействия этого «коллектора пара», невероятной силы воли, направленной на избранную цель, не допуская слабину и не мешкая.

Ведь трудности, что предстоит преодолеть, велики и многочисленны, и не в последнюю очередь потому, что порождаются той самой силой, которая работает на благо просветления. Мы придаем силу маятнику, когда создаем сопротивление, отводя его, и с этой силой он затем возвращается к нам. Умственный покой, если у нас был таковой, отступит перед шквалом сомнений и отчаяния. Возникнут душевные срывы, чувство смятения, отвращения, страха, но все эти переживания следует принимать спокойно и такими, какие они есть, давая им возможность успокоиться естественным путем. Из глубин нашего собственного бессознательного, следующего зову крови, будут накатывать волны, весьма неприятные для нынешнего состояния ума.

Готовы ли вы к путешествию?

Нужно четко уяснить, что дзэн вовсе не является психоанализом в смысле врачевания слабого или неуравновешенного ума. Больной разум — забота психиатра; взыскующий дзэн начинает работу с цельным или, по меньшей мере, достаточно уравновешенным умом, который просто нуждается в подспорье для отыскания своего собственного, пребывающего внутри *просветления*.

Три дополнительных вопроса

Еще три вопроса, и мы можем, наконец, переходить к делу. Осознаете ли вы, что сама подготовка должна вестись повседневно? Для дзэн не существует такого понятия, как время. Дзэн — это образ жизни, а если говорить точнее — проживание жизни в согласии с самой жизнью. Это вовсе не хобби, которым занимаются, улучив время или по выходным дням, но и не приглянувшееся занятие, вроде изучения иностранного языка, и даже не выработка умственного самоконтроля. Это работа, поглощающая всего человека везде, всюду и во всем, что бы тот ни делал.

Но все это лежит вне мышления, куда не дотянется никакая мысль. Уяснили ли мы *по-настоящему* данное положение дел? Нам следует не раз спросить себя об этом. Мне знакомы обучающиеся, которые годами страстно жаждут обрести *просветление*, но, занятые поиском сугубо в сфере мышления, они никогда не преуспеют в своих начинаниях. Чем сильнее интеллект, тем труднее, оказывается, усвоить данное обстоятельство. Дзэн рождается там, где мысль умолкает, передавая бремя пробуждающих усилий той способности, которой одной ведомо (по)знание — интуиции. Дзэн невозможно предьявить; ему неведомы никакие мерила. Это вовсе не «вещь», и поэтому всегда пребывает вне сферы науки. Голова мыслит, сердце чувствует, и одному сердцу дано знать.

Между тем поиск идет непрестанно, и первые находки будут весьма неприятными. Осознаете ли вы это до конца, чтобы позже, на пути, у вас не возникло

замешательства и разочарования? Все намеренные усилия рожают лавину кармических последствий, больших и малых. А переступая из порядка (cosmos) в хаос, непременно ощущаешь беспокойство и даже ужас. Наша жизнь зиждется на здравом смысле и благоразумии; истина не склонна ни к тому, ни к другому. С проторенного пути мы сворачиваем в туман, где притаились пропасти, топи и ужасные чащобы. Мы должны научиться идти, продираясь через бессмыслицу к возвышенному (без)мыслию, от накатанной колеи мыслей закоснелого ума, пересекая бездорожную пустошь, к свободе «нигде не пребывающего ума», покоящегося извечно на (без)мыслии, (без)цельности и (без)различии любого рода.

Все ли здесь понятно? Хотя бы в общих чертах? Тогда приступим. Но вы уже и так приступили; ведь вы встали на *путь*! А самый трудный — первый шаг. Кто ступил на *путь*, должен не останавливаться, и здесь, как нигде более, заключено единственное правило достижения успеха: если начал, то не останавливайся! Сперва вы намеренно будете подгонять себя; затем вы будете чувствовать себя несчастными, проведя хоть день без дзэн. Наконец, дзэн будет подгонять вас изнутри ко все возрастающей силе *праджны*, *мудрости*, непрерывно изливающейся *каруной*, *состраданием* ко всему живому.

Примечание переводчика

¹ Юлий Цезарь Эвола (Giulio Cesare Andrea Evola, 1898—1974) — итальянский культуролог, глашатай идей итальянско-

кого фашизма. Будучи противником христианской церкви, ратовал за возвращение к ценностям Римской империи (Imperialismo Pagano, «Языческий империализм», 1928) и «новый европейский порядок». В отличие от национал-социализма, его представления о мировом господстве покоились не на расовом, а духовном превосходстве, так что в понимаемом им «новом европейском порядке» находилось место «славянским и греко-православным народам». В его системе, испытавшей влияние *Ницше*, *Шпенглера* и особенно *Гюнона*, «философия жизни» сочетается с элементами эзотерических учений Запада и Востока. Во многом был близок к взглядам Мирча Элиаде, Эрнста Юнгера. Характеристику Эвола как мыслителя и список его трудов см. в кн.: «Современная западная философия». Политиздат, 1991. С. 384.

Глава 14

ПОДГОТОВКА К ДЗЭН — II

Итак, здесь даются некоторые наметки относительно требуемой самоподготовки. Все это лучше изложил в другом месте д-р Судзуки, с привлечением огромного числа рисунков старых мастеров. Многие из этих наметок не раз появлялись на страницах данной книги. Но повторение — мать учения, и оно необходимо, если приходится расставаться с тяжким грузом прежних представлений, чтобы позволить свету *не-ума* озарять ставший свободным ум. Но чьими бы ни были советы, они остаются лишь наметками, поскольку большего никто дать не в силах. Наставник может научить своего ученика правильно сидеть, расслабляться, управлять умом посредством счета дыхания. Все остальное — путь, который следует выбрать ученику, прежде чем он ступит на него; затем, при всей оказываемой поддержке, ему придется идти самому. Но эти предметы или начала оказываются огромной силой для нашего ума. Поразмышляв о них в течение лишь одного месяца в своих созерцательных бдениях, вы будете поражены видом произо-

шедших перемен! Они служат закваской или, как говорят некоторые, взрывчаткой нашему уму. Всякий, кто прибегнет к ним в качестве предмета созерцания, испытает на себе их воздействие. Если сомневаетесь, то попробуйте!

Только опыт

С этой поры для вас будет важен один опыт. Буддизм — это всего лишь собрание воззрений и учений о Просветлении Будды. Но повествующие о нем слова не имеют значения; никакой священный текст ни на йоту не продвинет ум по *пути*. Дзэн вовсе не система философии или психологии или созерцания, и когда он пытается истолковать себя в рамках этих понятий, он перестает быть дзэн. Буддийские священные тексты и их дзэнские собратья являются записями достижений многих мужей, описанием их опыта. Если в них и есть польза для нас, то она состоит единственно в побуждении нашего ума к подобному же опыту, а буддизм ценен только тем, что подготавливает своих последователей к этой цели. По тем же соображениям дзэн занят опытом, а не способами его выражения. И не важно, что говорит учащийся наставнику, если в его словах отражен подлинный опыт, как не важно, сколь глубока новая книжка о дзэн, сколь она блестяща, если не зиждется на прямом постижении описываемого ею дзэн.

В дзэн средства и есть сама цель; цель и средства едины. Вполне достаточно искать истинную «тако-

вость» в своей текущей работе. А стоит ее отыскать, как мир предстает иным. Тогда проверьте каждое устное и письменное слово того, кто говорит о дзэн. Не оказывается ли это опять «переливанием из пустого в порожнее», или же там присутствует аромат праджни, мудрости? Говорит ли он «как власть имеющий, а не как книжники» (Мф. 7 : 29; Мк. 1 : 22), как было сказано об Иисусе? Такова проверка опытом, высоким или низким, того, *знает* ли действительно пишущий или говорящий: это верное испытание всех текстов, претендующих на звание священных. В дзэн за человеком не признается никакая власть, помимо его собственного опыта, как и почтение к учителю, помимо того, что он обретает, пытаясь помочь своему ученику обрести самого себя. Рассудок будет изыскивать доводы в свою защиту и вполне может доказать, что дзэн не существует, но сердцу ведомо иное, и «душа», или «Высшее Я», что бы это ни было, безмолвствует, ведая то, что знает.

Интуиция

Что же тогда такое интуиция и как нам можно ее развить? Д-р Судзуки, говоря о работе наставника дзен, однажды заметил, что «обретенную им способность проникновения в реальность следует выстроить в виде совокупности наитий так, чтобы она могла обогащаться. Само по себе проникновение бессодержательно, ибо таково условие его существования». Но затем он добавляет, что подоб-

ная пустота вовсе не отвлеченное понятие, а действенная сила, движущая все иные стороны буддийской жизни. Каждая сторона нашей подготовки должна направляться интуицией, ибо все они служат выработке наития. Примите его бытие, и затем пользуйтесь. Доверьтесь его дыханию, его внезапным проблескам открывшегося понимания, которому рассудок может и не последовать в данный час. Если в своей прежней книге «Zen Buddhism» я больше говорил о развитии интуиции, это не так уж важно. Стоит узнать о существовании самой способности, и она еще сильнее засияет во мраке нашего мышления. Говоря словами древнеегипетского верховного жреца, «свет обретается внутри тебя; позволь ему сиять!»

«Смотреть непосредственно в человеческое сердце»

Эти знаменитые строки, выражающие суть дзэн и приписываемые Бодхидхарме, основателю толка дзэн, могут послужить основой для обширных толкований, так что нелишне сделать некоторые замечания о них. Первое слово здесь «видеть», которое получило в дзэн специфическое значение. Художник учится видеть вещи, каковы они есть, иначе говоря, он должен взирать на них пристально, долго и безучастно. Также и взыскующий дзэн учится взирать на вещи, пристально и долго, но для него они предстают иными, чем это видится художнику. Отсюда китайское изречение [авторство которого

приписывается Цинъюаню Синсы (ум. 740)]: «Когда я еще не начал изучать чань, горы были горами, а реки — реками; когда я начал изучать чань, горы перестали быть горами, а реки — реками; когда я постиг чань, горы снова стали горами, а реки — реками». Поначалу мы принимаем вещи такими, какими они кажутся. Затем мы обнаруживаем, что они другие, и разбираем их на изменчивые и недействительные составляющие. Мы учимся воспринимать их такими, какими они теперь представляются: лицедеи без маски; обстоятельства, лишенные своего обаяния; законы нашего бытия, одобряем мы их или нет. Мы начинаем сокрушать громоздкие и отвлеченные понятия, видя их опасность для развития ума. Что это за вещь, именуемая государством, что есть мир, и что на самом деле есть реальность. Мы не знаем и «определяем» их, просто штампуя очередные понятия. Так мы учимся не попадаться на удочку чужих мнений, призывов, клише и предвзятых взглядов. Мы начинаем думать собственной головой, постепенно отказываясь от составления мнений или взглядов. Мы учимся различать возникающую у нас приязнь/неприязнь от оценок верного/неверного и сомневаться в каждом из мнений. Нас все меньше гнетет страх, будь то страх перед зубным врачом или перед «будущим»; мы все меньше надеемся, что все образуется или «все будет хорошо»; мы все меньше заботимся о том, преуспеем ли мы или потерпим неудачу, дождемся ли благодарности или же нет, либо заметят ли нас. Складывающиеся обстоятельства взвешиваются с большей невозмутимостью. Глаза

теперь глубже видят подоплеку событий и почти неизбежные последствия чужого (и своего собственного) недомыслия. Сострадательное сердце видит, что можно делать, а что нельзя, и самозабвенно помогает, где бы ни нуждалась в этом родственная форма жизни. Мы учимся меньше обвинять, а больше брать ответственность на себя за наше собственное положение. Как заметил Эпик-тет, стоик из рабов: «Знай и помни, что если человек несчастен, то он сам в этом виноват».

Начиная глубже видеть, мы порываем с привязанностями к вещам и обстоятельствам, примеряя их к себе лишь по мере необходимости. Мы можем входить в роль, не боясь оказаться в ее силках, повиноваться законам и нравственным нормам, не закрепощая себя ими. «Делай, что хочешь, — как кто-то сказал, — а не потому, что должен». Своей вольностью мы обязаны своему послушанию.

Такое видение со временем приводит к видению дзэн. «Видение есть переживание, видение вещей в их состоянии «таковости» или бытийности. Вся философия Будды проистекает из такого "видения"». И это, по замечанию д-ра Судзуки, равносильно блейковскому *«В одном мгновенье видеть вечность,/ И целый мир в зерне песка,/ В единой горсти бесконечность,/ И небо в чашечке цветка»*. Тогда часть оказывается больше целого; она и есть целое, а весь мир виден в зерне песка. Так видел Будда, и в сокровенных глубинах видения все сущее, каково оно есть, обретает *просветление*.

Остается лишь последний шаг, и мы совершим его в урочный час: стать тем, что мы зрим, раство-

рять сердце и ум в сущем, в обстоятельствах, покуда не останется ни зрителя, ни зримого — одно зрение. Вот он, миг кэнсё, первое «узрение» дзэн, преддверие сатори, неотъемлемый опыт дзэн. Теперь вы зрите?

Напрямую

«Чему следует свершиться, пусть свершается». Именно так. Звучит просто, немногие из нас способны сохранять прямоту поступков, мыслей или чувств в течение целого дня. Но дзэн живет реалиями и ненавидит умозрительность, обобщения, расплывчатость мнений. Различения, суждения, нормы и правила хоть и присутствуют в повседневной жизни, но они не занимают дзэн. Человек дзэн точен в чувствах, мыслях и поступках. Он знает то, что знает, уверен в том, во что он верит, пока эта убежденность не претерпит изменений; он не составляет никаких мнений, раз это не входит в круг его обязанностей. Он крайне бережливо расходует силы, ибо знает, что делает, а если делает нечто, то знает, зачем и как. Именно так. Затем он переходит к очередному делу. Говоря словами наставника дзэн Уммона, «если идешь, то иди; если сидишь, то сиди. Но только — без колебаний».

Поглощенный своими поступками, большими или малыми, деятель составляет одно целое со своим действием. Наши чувства действуют напрямую; почему бы и человеку не действовать как целому? Пламя обжигает соприкоснувшуюся с ним руку;

мы вскрикиваем, а затем обращаемся к обожженному месту. Так же поступает наставник, говоря: «Когда подносят рис, я ем; когда подступает усталость, я засыпаю». Что трудного в этом? Разумеется, тот, кто видит вещи такими, какие они есть, способен научиться принимать их, какие они есть; ему не нужно отгораживаться от того, что он видит. Но насколько в состоянии многие из нас выдержать вид чистой Истины, на поиски которой мы притязаем? Именно Юнг представил саму религию как своего рода щит, коим люди ограждают себя от реальности, и многие из нас стараются скрыться подальше от нее. Сколько усилий тратится, чтобы только не думать, а особенно не заглядывать в себя? Наиболее сильные из нас предаются так называемым удовольствиям, хобби, путешествиям, изящной словесности; тех, кто слабее, затягивает преступный мир, болезнь, самоубийство. Но все напрасно, ибо рано или поздно, в этой или последующей жизни, нам придется заглянуть в себя, начать свой путь — путь домой. А в современной жизни даже наши способы бегства оказываются опосредованными. Мы играем в свои игры по телевизору, извлекаем свою музыку из чрева машины, более не развлекаем себя сами, а пользуемся посредниками. Наша пища уже давно не свежая, наши эмоции возбуждают и питают кино и пресса; наши мысли редко принадлежат нам. Поэтому, подпираемые страховкой, пособиями и установлениями, немногие из нас осмеливаются «равнодушно внимать жизни», благодушно мирясь с неопределенностью, открываясь навстречу опыту. Мы за-

няты поисками утопий, судачим о мире на земле, при этом возлагая вину за его нарушение на других, провозглашаем идеалы для других, чтобы те им соответствовали. Мы надеемся, что все образуется где-нибудь, на земле или на небе, когда-нибудь. Но как быть с жизнью здесь и сейчас, с работой, которую надо делать здесь и сейчас? Что еще у нас может быть за работа, помимо имеющейся здесь и сейчас? Небрежный/точный, действенный, но и непринужденный, спокойный, но и крайне прямой подход к каждому обстоятельству — это и есть путь дзэн. Но сколь трудно быть простыми, как и непосредственными? Нужно стараться.

Человеческое сердце

Нам знакома личность, та личина, через которую и говорит истинный человек. Это эго, «тень» юнговской психологии, рано или поздно должно быть «изрыгнуто», как выразился один наставник дзэн, и этот час придет в урочное время. Еще глубже запрято враждующее с эго упомянутое в «Дхаммападе» свое «я», *самость*, являющаяся «господином себе». Но эти обе ипостаси «я» пребывают в двойственности; ни одна из них не представляет «истинного человека» дзэн. За видимостью и действительностью пребывает *истина*, поскольку первые — всего лишь понятия, названия двух крайностей *нерожденного, несотворенного* при его проявлении. За пределами эго и Я обретается *изначальный ум*, говоря словами Хуэйнэна, наш «первоздан-

ный облик до рождения собственных родителей», начало *просветления*, которое, вступая в *нирвану*, лишь возвращается домой. Но *единое* не имеет частей; каждая часть есть *целое*, а значит, «сокровенный Будда» [доел.: «само-Будда» (цзы фо)] мирового сознания. Это «Я вне Я», которое в западном понимании охватывает сознание и подсознание. Это метафизическое *бессознательное* восточной философии, *не-ум*, бывший до рождения ума.

Такое трудно понять, но, по словам д-ра Судзуки, «просветление состоит в прозрении смысла жизни как взаимодействия относительного эго с абсолютным эго. Иными словами, просветление заключается в видении абсолютного эго как отраженного в относительном эго и действующего через него»*. Здесь в двух десятках слов целиком запечатлено учение буддизма. Подобное взаимодействие и есть действие жизни, танец жизни, река жизни, по которой мы плывем охотно и радостно, если нам хватает мудрости, либо тщетно цепляемся за береговые уступы, если неразумны, страдая от своего безрассудства. Ведь «не пребывающий нигде ум и есть наш отчий дом», и при своем движении он не оставляет никаких следов; полет птицы дзэн неощутим и невидим. Ученик спросил у наставника о *пути*. «Он простирается у тебя перед глазами», — ответил тот. — «Почему же мне он невидим?» — «Из-за твоей поглощенности собой». — «Но как быть с вами?» — «Пока тебя одолевают такие представления, как "я" и "вы", твои глаза затума-

* «Mysticism, Christian and Buddhist», p. 47.

нены таким относительным видением». — «Можно ли узреть то место, где нет ни "меня", ни "вас"?» — «Кто же тот, кто жаждет видеть, где нет ни "меня", ни "вас"?»

Стоит перенести центр тяжести с поверхности, с личности через индивидуальность к *изначальному уму*, и многое изменится. Неповторимость личности лишается своей силы как таковой. А чем меньше вес, тем меньше приходится его «сбрасывать». При меньшей гордыне не так уязвляются чувства. Эго может лучше сносить унижения, быть не столь ранимым. Не будучи «чем-то особым», важным, человек может, по меньшей мере, предстать открытым навстречу опыту, принимать и усваивать вещи такими, каковы они есть. Не становясь холодным или чересчур замкнутым, человек как целое оказывается более объективным, отстраненным от обстоятельств, бесстрастным. Тем самым он становится более уравновешенным, а значит, менее злобствующим. Он оказывается более надежным, поскольку в нем, как в гражданине, появилось больше ответственности. Он начинает проявлять большую ясность ума, большую уверенность как человек, ощущающий всеми фибрами своей души стоящий за ним мир. Он учится жить так, как живет сама жизнь.

Что же касается эго, личности, она становится все лучше управляемым и лелеемым орудием, подобно фортепьяно у музыканта или автомобилю у водителя. Ее заботы и желания все меньше тяготят самого человека. Вот появилась зубная боль или новый дом; не удалось стать начальником или по-

везло на скачках. Но ее счастье и злосчастье становятся менее значимыми. Разве не верно, что пока есть вообще некое «я», совсем не важно, счастливо оно или несчастно? Пока существует «я», похваляющееся своей действительностью, человек целиком связан путами иллюзии. И что же? «Наставник, мне хотелось бы избавиться от наваждения». — «Брат, — отвечает тот, — кто удерживает тебя на привязи?»

Больше созерцания

Ранее было достаточно много поведено о буддийском созерцании, так что теперь мне остается лишь еще раз указать на необходимость подобных бдений. Иначе как можно заложить в наш характер все эти начала, многие из которых глубоко отличаются от тех начал, коими мы руководствуемся большую часть своей жизни? Пока не удастся ежедневно выкроить хоть какое-то время на возвращение ума, начиная с овладения им, чтобы затем научиться использовать его в духовных целях, не может быть и речи о дзэн. А как иначе? Учеба с опорой на мышление привычна для западного ума, но подобного рода занятия не ведут к дзэн. Если интуиция представляется древесной почкой, то чтобы она распустилась, необходим тщательный уход, а это требует длительного времени, хотя поначалу, когда защищенный от стороннего вмешательства ум обращается к себе в поисках того *изначального ума*, что является отчим домом дзэн, промежутки

будут короткими. Когда перед интуицией предстает определенная тема или истина для изучения, переваривания и усвоения, ее сущность просачивается в ум; затем в череде повседневных дел она медленно и неуклонно начинает прилагаться ко всем событиям, возвышенным и низким, где можно ожидать отклика и принятия решения. Что же касается сосредоточения, удержания внимания, оно должно стать мощным подручным средством. Разве можно действительно использовать меч Манджуш-ри, разрубающий узлы неведения, если клинок настолько мягок и туп, а размах столь мал в столь слабой деснице, что узлы оказываются лишь слегка задетыми? Поэтому нелишне повторить, что только тот, кто может мыслить здраво, ясно и свободно, в состоянии выйти за пределы мысли и пойти прямо на приступ крепости дзэн.

Глава 15

ПОДГОТОВКА К ДЗЭН — III

Первые плоды

Постоянные созерцательные бдения принесут свои плоды. Верно сказано, что буддизм исследует ум, сам занятый исследованием, и совершает открытия; тем самым будут затрагиваться потаенные глубины души (ума). Вероятно, вкушаемые плоды окажутся весьма неприятными, подобно виду взбаламученной воды пруда. Возможны нежелательные видения и различные недомогания. Могут быть также и приятные «видения», опасные из-за своей притягательности, но столь же никчемные. В ходе занятий появятся внезапные «наития», своего рода переключения внутри нашего ума, когда отсутствовавшее прежде понимание приходит неожиданно и к месту. А по мере развития интуиции появятся вспышки озарения, позволяющие учащемуся говорить, по меньшей мере, в отношении разбросанных на берегу *истины* ее осколков: *Я знаю*. Но он будет не в состоянии объяснить, что же такое, ставшее известным ему. Иногда на такой крутой лестнице

непривычного опыта происходит первое соприкосновение с пониманием дзэн, более полным видением того, что есть сатори. Разве дано предугадать, когда оно придет? Но это не важно, ибо понимание будет шириться, и когда пробьет час великого опыта, ошибиться будет невозможно.

Но за первым вкушением плодов своих усилий приходит черед платить. Природа сохраняет равновесие во всем; любой прибыток оплачивается. Усилия продвигаются по лестнице совершенствования и стать выше своих спутников, а стало быть, образцов, коих придерживаются духовные сподвижники, сами по себе обрушивают на вас последствия неизбытой прошлой кармы. В любое время вас подстерегают скопившиеся последствия того или иного деяния, требующие воздаяния в рамках мирового закона, как бы мы эти последствия ни называли: благими или дурными. Кто берет судьбу в свои руки и соответствующим образом выстраивает жизнь, тому, пожалуй, для обретения чаемой свободы придется платить долги быстрее. Такой «отмеченный» человек раньше познает на собственном опыте «море скорби и слез людских». Сострадание не знает границ, и сердце бодхисат-твы открыто скорби всего мира. «А на утро радость» (Пс. 29 : 6), и, если, говоря словами Ральфа Трайна¹, мы «подключаем свой привод к силовой станции вселенной», мы обретаем мощь вселенной, чтобы бороться со страданиями всего человечества, помогая каждому страдающему избавиться от причины его страданий. Это правда, пусть выражение и кажется излишне напыщенным. Наша от-

ветственность безгранична *ко* всему живущему и *ради* всего живущего. Если жизнь действительно одна, а каждая часть есть целое в малом виде, значит, я *есмь* сторож брату своему, ибо я и *есмь* мой брат. Его греховные деяния суть мои, и моими будут последствия; его благие деяния образуют кладезь для всего. Такова ноша благороднейшего из буддистов, чтобы, говоря словами «Голоса Безмолвия», тот оставался «бескорыстным до скончания века»².

Срединный путь меж крайностей

Говорится, что стезя дзэн есть Срединный путь безо всякой середины. Это верно, хотя звучит парадоксально. Срединный путь Будды, возглашенный оным в первой проповеди, пролегает между крайностями умерщвления плоти и потакания себе, но он оказывается уравновешенной стезей меж всех пар противопоставлений, не только крайностей, но и противоположных взглядов, и оттенков все более тонких различий. Понаблюдайте, как человек ступает посредством двух ног, отклоняясь от средней линии то в одну, то в другую сторону с тем, чтобы двигаться вперед. Теперь мы должны научиться смотреть на такое продвижение как бы с точки зрения «высшего третьего», заключающего обе крайности и представляющего собой вертлюги маятника, между которыми он качается. Тогда мы со временем подойдем к той точке, откуда увидим, что в сказанном или сделанном нами нет ничего пра-

вильного вследствие предвзятости, и поэтому все это пребывает вне средней линии. Все утверждения видятся односторонними, и обратные им в некотором отношении оказываются столь же верными, и хотя это смущает здравый рассудок, все же приближает нас к мигу осознания беспрепятственного взаимопроникновения дополняющих крайностей.

Рассмотрим опять сознательный и бессознательный ум. Говоря языком психологии, мы знаем, что они «взаимопроникающи»; вновь пробужденное «я» должно научиться соединять их с просторным новым сознанием. Субъект и объект более не различаются, зрящий становится зримым. Не-Я все более вытесняется; Я расширяется до той минуты, когда «отказываясь от себя, Мир прирастает "я"»³. Но это одно и то же, видимое с двух углов зрения. Абсолютное утверждение, когда сердце возглашает «да» всему сущему, есть также и окончательное отрицание («нет, нети» — «не [это], не [это]»; есть ничто, не-сущее). Но *пустота*, *полнота-пустота* уничтожает эту пару крайностей, как и всякую иную. Утверждения «да» и «нет» в равной мере суть сотрясение воздуха, они неистинны из-за своей полуправдивости, и осознание этой самой истины способно оказать осязаемое воздействие на все, что мы говорим!

Упражняющемуся в дзэн следует особо напомнить о двух важных положениях. Во-первых, праджня/каруна, мудрость/сострадание неразделимы. Мудрость остается никчемной, пока не выражается в сострадательном действии; любовь должна руководствоваться мудростью, иначе может повредить

возлюбленному. А *нирвана* есть *сансара*. Звучало ли когда-нибудь в запечатленной на письме долгой истории, как и в более древней, еще не записанной традиции Мудрости более величественное утверждение? То, что *истина, реальность, абсолют, высшие небеса*, сама *нирвана* пребывают *здесь и сейчас* и их можно отыскать единственно в своих текущих занятиях — сама эта мысль звучит ошеломляюще. Только здесь находится спасение, мир, вечная справедливость, красота, любовь и все прочее самое желанное, к чему мы так стремимся. Кто способен *познать* сие, воистину подобен Богу, он настоящий святой, непревзойденный муж! Однажды каждый из нас познает эту истину благодаря знанию, недоступному разумению.

Но все это покоится на Срединном пути, ширина которого равняется ничто. Мы не замечаем его по тысячу раз на дню, но когда в некий бесконечный миг не-времени мы вступим на него совершенно свободными — это и будет миг дзэн.

Совладание с обстоятельствами

Изучение текстов дзэн, (подразумеваются сборники историй, составляющих основу столь многих проповедей дзэн), покажет, сколь многие из них состоят в обыгрывании различных обстоятельств. Иногда обстоятельства создаются. Наставник подымает свой посох и говорит: «Если вы назовете это посохом, вы ответите утвердительно. Если же вы не признаете, что это посох, вы ответите отри-

цательно. Теперь говорите, говорите, только без утверждения либо отрицания!» Но во многих случаях обстоятельства возникали сами собой, и рассказывалось о верном или ошибочном восприятии ученика. Многие такие истории представлены в десятой главе, где приводятся речения наставников дзэн. Правильное отношение к обстоятельствам оказывается столь важным, что систему обучения дзэн было возможно строить на основе правильного восприятия всевозможных происшествий. Самый пустячный поступок собственного ученика выдавал открытому взору наставника состояние его ума: то, как он стоит или сидит или даже как он сидит в созерцании; как он проводит черту кисточкой при письме или даже как он звонит в колокол вне покоев наставника, когда настает время предаваться дзадзэн. Всякое действие о многом говорит наметанному глазу дзэн, и всякое действие у того, кто занимается дзэн, должно быть правильным. Его восприятие происходящего должно быть непосредственным, беспристрастным, живым, ясным, действенным в отношении места и времени — одним словом, правильным.

Каждое обстоятельство, большое или малое, от питья молока или составления письма до открытия нового дела служит испытанием для действующего в этих обстоятельствах человека, который считает себя приверженцем дзэн. Я постараюсь для примера провести параллель с идеальным вождением, провозглашенным Обществом Опытных Водителей (Institute of Advanced Motorists) в Лондоне, когда водитель неизменно пребывает за рулем полнос-

тью сосредоточенным, оставаясь раскрепощенным, правильно управляя машиной, идущей с правильной скоростью в правильном ряду, зная, куда он держит путь. И он должен ехать безопасно соблюдая ахимсу (невреждение) для себя, своих пассажиров и других участников дорожного движения. Не следует ли нам вести себя подобным образом во всех обстоятельствах, на работе, на заседаниях, за чашкой чая? Конечной целью такого поведения является высший покой, свойственный мечебойцу, что, отринув всякие мысли, действует посредством *не-ума*, тех приводных ремней, что пребывают вне всяких сознательных затей. Здесь следует рассмотреть шесть граней нашего восприятия всяких обстоятельств, показавших свою полезность в лондонском классе дзэн.

Отнеситесь с полным вниманием к возникшим обстоятельствам. Есть чудесный снимок, запечатливший девяностолетнего д-ра Судзуки за приготовлением чая. Создается впечатление, что весь мир для него заключен в этом простом действе.

Прямо подступайтесь к обстоятельствам. Принимайте их такими, какие они есть, не лгите себе и не подходите к ним с неверной меркой. Если что-то приходится делать, так тому и быть; нравится вам это или нет — значения не имеет. Посмотрите, сделайте и отриньте.

Отриньте чувство «я». Ведь такой груз забот сваливается с ваших плеч, стоит лишь отринуть желания «я». Вопрос «Следует ли мне делать это или то?» решается сам собой, стоит вам лишь отринуть то, что *желает* делать «я», и вы со всей ясностью

увидите, что вы *должны* делать. Сделаете ли вы это или же нет, будет, как говорится, видно, но, по крайней мере, вам уже не надо будет терзать себя!

Старайтесь стоять посередине. Таким, пожалуй, должен сделаться ваш подход к гнетущим вас заботам. Вы не можете поднять груз, находящийся вне вашей досягаемости, даже самую его малость, так что, стараясь дотянуться до него, вы просто упадете. Но, расставив обе ноги по сторонам от него, вы сможете поднять столько, сколько позволят ваши силы. Это наука прямого действия. Почему не постараться овладеть обстоятельствами, определиться с выбором и, как говорится, идти? Встречаются такие, кто всегда пребывает вне середины своих эмоций и умственной работы. Как же они обретут правильное действие в мире дзэн?

Побуждение — вот что самое важное. Побуждение определяет, что «верно», а что «ошибочно», по меньшей мере, в том отношении, что карма ошибочного действия на самом деле необременительна, если только цель самого действия была благая. Но в дзэн отсутствует конечная цель, как и всякая другая. Средства и есть цель, притом каждое в отдельности; цель и средства едины. Поэтому следующее действие, даже замышляемое как одно в череде многих, само должно совершиться правильно и непосредственно, т. е. напрямую и теперь.

Затем отриньте содеянное. Что сделано, то сделано. Ваше деяние повлечет карму в соответствии с тем, как оно было совершено. Забудьте его и сосредоточьтесь на текущих обстоятельствах. Перечи-

тайте блистательный рассказ о двух монахах и красивой девушке у брода. Могу вас заверить, он будет уместен для целой дюжины совершенных вами за день поступков.

Обыденная жизнь

В одной старой дзэнской истории на вопрос монаха: «Что такое Дао?» наставник ответил: «Ваша обыденная жизнь». Здесь и заключается тайна дзэн, личное постижение самого невероятного обстоятельства в сфере человеческой мысли, что *сансара*, мир становления, и *нирвана*, состояние ума, достигшего *абсолюта*, суть одно целое, что «нет ничего бесконечно удаленного от конечных вещей», что *небеса* есть *здесь* и *сейчас*, и нигде более. Это обстоятельство излагалось в одной из предыдущих глав, но к нему стоит обратиться вновь. Это учение поражает своей простотой. Все прочие религии говорят о некой возжеленной цели, о чаемом спасении. И лишь в буддизме махаяны последняя двойственность преодолевается и избывается в учении о самосознании, «полном взаимопроникновении всех частных частей». Нет места назначения, нет пути, чтобы двигаться откуда-то куда-то. Относительное служит выражением абсолютного, которое в силу этого должно обретаться *здесь* и *сейчас* и заключаться в делании *этого*. Если действие подобного обстоятельства сходно с нокаутирующим ударом, рассудок поневоле согласится, что это действительно так, а сердце знает это изначально.

Но многие ли способны прислушаться? Это ведь весьма далеко от шаткого допущения, что можно продолжать жить как прежде, надеясь, что в один прекрасный день мы станем просветленными. Эта «обыденная жизнь» в дзэн оказывается совершенно иной жизнью, когда прежние обстоятельства видятся совершенно иначе, и заурядное воспринимается как проявление вечного, а Бог видится в макании пера в чернила. В свете такого нового открытия жизнь на мгновение замирает. Куда же мы тогда идем? Если никуда, к чему эти усилия, зачем идти? Ответ же состоит в том, что мы все еще идем по *пути*, ведущем внутрь себя, но ступаем снаружи — и там, где мы не удаляемся, не приближаемся, а находимся в постоянном движении, радуясь и одновременно сопереживая, отдыхая и напрягаясь, влекомые течением жизни к ее собственной неразделимой тождественности каждой части в живом и бесконечном целом.

Поэтому то, чем мы являемся, что мы имеем и что нам следует делать, предстает сугубо как подвернувшийся случай. Мы можем позволить себе быть довольными всем вокруг, поскольку это дело наших рук; улучшая же данные нам обстоятельства, мы озабочены тем, чем являемся или могли бы быть, но не тем, что мы имеем. Наша цель заключается в повышении качества жизни, но не обязательно уровня жизни. Святой с мудрецом довольствуются хижинкой и самым необходимым, но вот умы их довольствуются исключительно вселенским сознанием. Поэтому вполне достаточно имеющейся сейчас работы, дома и удобств; буддизм

является заклтым врагом эгоистичных побуждений по возвеличиванию себя. Нет ничего важнее текущей работы; дзэн претят умозрения, так что наставник всегда обращает внимание ученика обратно к вещам здесь и теперь. «Что такое Будда?» — «Ты не выпил свой чай». — «Какова природа конечного Я?» — «Нынче я выкопал десять цзиней картошки». Внимание ученика неясно, беспредметно и рассеянно, а наставника предметно, естественно, верно.

У вас есть обязанности. Выполняйте их. Что может быть проще и разумней? Ведь невозможно представить еще что-то более верным? Убежать невозможно, да и куда спрячешься от обусловленных причинами следствий, ведь нынешнее ваше обязательство вызвано кармой и требует своего исполнения. Так зачем же бежать? Дзэн можно отыскать в ходе выполнения этого самого обязательства, сколь бы тягостным оно ни было.

Самое главное в дзэн — тот «миг», что рождается между единым и двумя, миг, предшествующий рождению самого времени. И этот миг называется *теперь'*, он всегда пребывает в теперь, но *теперь*, заново увиденное, обретает вечную ценность. Такое видение, в свете которого мы смотрим на требующую выполнения следующую вещь, избавляет нас от стольких тревог и длинной череды нервотрепок, которые омрачают наши дни. Если мы не отыщем сатори в том, что делаем, поскольку это и нужно делать, мы никогда не найдем его, делая что-то другое. Вся жизнь подвластна переменам, как и все сущее в ней, и мы плывем, увлекаемые ее

потоком, либо противимся ему. Если мы плывем согласно ее течению, то видим, подобно современной науке, что вещи оказываются протекающими во времени и пространстве событиями, что события представляют собой маленькие или большие водовороты на реке времени. Если мы плывем вместе с рекой нескончаемым потоком своей кармы, мы успеваем как бы усвоить ее, пока нас несет течение, и более не ощущать страдания. Приняв его, мы становимся одним целым с ним; воспротивившись ему, мы только причиним вред себе. Стоит нам прекратить плыть по течению, образуется ложное «я» и мы начинаем звать тех, кто продолжает плыть, подобно ребенку, желающему, чтобы обратили восхищенный взор на его песочный замок. Но вот жизнь протекла, а мы глупо озираемся, словно кто-то другой должен сделать работу, что мы оставили незавершенной. Итак, жизнь есть течение. Стало быть, поиск и *есть* обретение, поступок есть его свершение, имеющиеся на данный час средства и есть сама цель.

Теперь любимое выражение «аромат пустоты» начинает приобретать смысл. Неосязаемая, невидимая, не «сущая», она подобна тонкому эфиру, что проникает повсюду. Тоньше всякого газа, она представляет саму основу самой мельчайшей из известных частиц. Она покоится во всех формах; она и *есть* форма; «форма есть пустота, а пустота есть форма». Эти слова Сутры сердца передают саму суть дзэн.

Затем внезапная вспышка прорезает мглу, и сознание вдруг «прозревает», когда руки заняты ма-

шинописью, вязанием или стиркой. Внезапно все становится на свои места, все оказывается единым, исчезают различия. Повседневная жизнь между тем течет, как и прежде, но не совсем. Деревья опять стали деревьями, но видятся вам уже иначе. Колесо перерождений по-прежнему вращается, люди по-прежнему неприкаянно страдают. Но теперь все стало на свои места. Карма прилаживает всякую глупость к ее причине, голос сострадания побуждает к врачеванию страдания. Но все стало на свои места; мы можем заняться текущей работой, что иначе зовется мудростью и чудесно подходит к имени дзэн.

Пути к Единому

Буддийское изречение гласит: «Путей к Единому ровно столько, сколько жизней людских». Очевидно, что число «искусных средств», «уловок» (упая — *санскр.*), используемых бодхисаттвами для помощи людям в их *просветлении*, бесконечно, но сам выбор и последующее применение того или иного способа или приема возложены на практикующего дзэн. Лишь при достаточно продолжительных занятиях по выбранной методике можно будет судить о ее верности или ошибочности для данного учащегося в данное время. Сделав выбор, нужно прилежно заниматься, двигаясь по намеченному пути, сообразуясь со здравым смыслом. Обретя достаточный опыт, вы найдете время подправить или определить свой собственный путь. Поэтому подо-

гнанный под собственные нужды путь не всегда подойдет другим. Абсолютизация достоинств своего пути и ратование за него выдают лишь собственную неуверенность. Если это действительно верный путь для кого-то другого, его привлекут к нему чудесные результаты, полученные нами! Но давайте спокойно относиться к стезям иных. Кто может сообщить своему другу верный путь, если каждому из нас ведом лишь свой собственный путь?

В истории дзэн, как уже говорилось, есть несколько «путей» наподобие дзюдо и кэндо, о которых на Западе достаточно много наслышаны. Тре-вор Леггетт в своем известном очерке на данную тему «A Note on the Ways», помещенном в сборнике «A First Zen Reader» называет их «частными приложениями просветления к видам искусства и светских занятий». Нам известен дзэн в искусстве владения луком благодаря книге Ойгена Херриге-ла, искусство составления цветочных композиций, икебана — благодаря трудам Стеллы Коу, а большая часть знаний о дзюдо стала нам доступна благодаря усилиям господина Гундзи Коидзуми⁴, основателя Общества воинских искусств Будокай (Budokwai) в Лондоне, откуда через сорок лет выросла Международная федерация многочисленных клубов дзюдо. Но все эти *пути* отличают две ипостаси, сопоставимые с *мудростью/состраданием*. Первая связана с обретением мастерства или навыков, а вторая — с правильным их использованием посредством *не-ума*, т. е. находясь в состоянии (вне)мыслия, когда есть одно действие и отсутству-

ет всякое «я», его совершающее. Выбор пути, будь то путь, получивший развитие в Японии, либо его западный тезка, не столь важен, ибо всякий, достаточно продвинувшийся по данной стезе, многое поймет и во всех остальных. Эти стези представляют собой дзэн в действии, стяжание конечного умения, духовного искусства жизни. Не обманитесь: неказистый вид роси, которого вы могли встретить в один из его приездов, свидетельствует о его обретениях. Как пишет Э. Ч. Грэм⁵ в предисловии к своему переводу «Ле-цзы», «непосредственность даосизма и его приемника дзэн — вовсе не разрыв со сдержанностью, а обретенное посредством длительного послушания, подобно умению рыболова или возникшего, бездумное самообладание». Мы вновь неизменно возвращаемся к самопослушанию, доведенному неукротимой волей до умения владеть собой. Но терпимость должна руководить нами и на всех прочих путях. Полагаю, что нет такой добродетели, как терпимость; скорее это постепенно обретаемое отсутствие нетерпимости. Ведь нетерпимость к чему бы или кому бы то ни было говорит о самовлюбленности, когда человек считает, будто лучше всех знает, что правильно для каждого. По мере отмирания самовлюбленности вместе с нашим «я» отмирает и нетерпимость. Остается поглощенность своим делом, которое занимает круглые сутки. Ведь более нет притязаний на столь относительное превосходство либо еще на что-то. Никто из наставников дзэн никогда не притязал на истину; наставник говорит то, что знает, а другой должен сам убедиться в истинности его слов.

«Даже Будда лишь указывает *путь*». Наставник требует подчиняться своему способу обучения до тех пор, пока на это согласен его ученик; но если он пожелает оставить наставника, то уходит. Когда же он в своих знаниях сравнивается с наставником, тот сам с легким сердцем отпустит его искать собственный путь для дальнейшего движения вперед. Единственным повелителем является Будда внутри нас; а всякий учитель, наставник или ученик предстают лишь перстом, указующим *путь* к этому Будде, являющемуся нашим *изначальным умом*, и нашим ближним, и тем, с кем мы спорим. Пусть расправятся крылья нашей души, чтобы быть готовыми к полету. Никто не должен связывать их, пока не достигнут края небес, а те ведь беспредельны. Пусть ум нигде не пребывает, ибо там его отчий дом.

Святой смех

Для англичан добродетельность, умудренность или целеустремленность непременно означают серьезность. «Это святыя понятия; здесь не подобает смеяться». Конечно, подобное отношение вызвано сидящим в каждом из нас духом пуританства, который противостоит духу беспечности и не позволяет отдаваться какому-либо делу «всем сердцем». Дзэн как раз покоится меж этих крайностей. Все важно; все совершенно не важно. Нигде так не усердствуют в своих усилиях, как в дзэнской обители; нигде так искренне и весело не смеются. Духовная жизнь оборачивается великой забавой. Отчего не быть

такому и на английской ниве дзэн? Если я уже стал Буддой, *просветленным*, как и вы, почему я должен быть унылым? Я каждодневно страдаю, вижу страдание своих друзей. Я несу бремя своих страданий, ибо это плод моей собственной прошлой кармы; я жажду унять горести моих друзей. А в остальном — разве чего-то стоит удовольствие или боль?

Человек рождается неоднократно, столь же
раз и умирает.

Жизнь и смерть длятся бесконечно.
Если он постигнет истинный смысл
нерожденного, То
преодолеет и радость и печаль*.

Заклятым врагом смеха является страх. Но
взыскующему дзэн нечего бояться, совершенно
ничего.

Взыскующий дзэн идет и сидит в дзэн.
Разговаривая и действуя, либо безмолвствуя и
бездействуя, его тело всегда пребывает
в мире.
Он смеется при встрече с мечом, лишаящим
его жизни.
Он не теряет самообладания даже перед
лицом смерти.

* Эти стихи, как и последующие, относятся к [Песне познания Пути, или Восхвалению просветленной истины (*яп*)] *Седока* [*чжэн дао гэ* (*кит.*)], которую написал [ученик шестого Патриарха, один из пяти великих наставников его школы] Ёка Гэнкаку [Юнцзя Сюаньцзюэ (*кит.*), 665—713. См.: Г. Дюмулен. «История дзэн-буддизма. Индия и Китай». СПб.: Орис, 1994. С. 175]. См. раздел 116 в кн.: «The Wisdom of Buddhism».

Озаряемый светом *нерожденного*,
представляющего собой *не-ум*, бесцельный и не
побуждаемый своекорыстием, зачем я буду
заботиться о *едином* или о *двух*, о *двойственности*
или *не-двойственности*-*mul*

Учение дзэн не предмет чувствований.
Сомнения нельзя развеять доводами. Я
упорно добиваюсь твоего молчания,
Дабы спасти тебя от западни бытия
и не-бытия.

На вопрос: «Что такое дзэн?» наставник
ответил: «Иди!»

Примечания переводчика

Трайн (Trine, Ralph Waldo, 1868—1958) — американский философ, историк, социолог. Ученик Эмерсона и Кимби, зачинателя религиозно-философского течения «Новая мысль» (New thought). Его практическая философия пыталась соединить элементы индуизма, буддизма и современного психоанализа.

²Е. Блаватская. «Скрижали астрального света». М.: Эксмо-Пресс, 2001. С. 878. Трактат «Семь врат».

³Отрывок из поэмы Э. Арнольда «Свет Азии», глава восьмая:

Кага will no more make
New houses. Seeking nothing, he gains all;
Foregoing self, the Universe grows «I»:
If any teach NIRVANA is to cease,
Say unto such they lie.
If any teach NIRVANA is to live,
Say unto such they err;

Карме более не возводить/оплотов. Не стремясь ни чему,
он обретает все./Отказываясь от себя, мир прирастает «я»:/
Коль будут говорить: *Нирвана* значит смерть/Знай, это
будет ложь/Жоль будут говорить: *Нирвана* значит
жизнь,/Знай, заблуждение се.

⁴Гундзи Коидзуми (1885—1965) — зачинатель
европейского дзюдо. Прибыл из Японии на Британские
острова в 1906 г., основав в 1918 г., после долгих лет
преподавания джиуджицу, общество Будокай.

⁵Энгьюс Чарльз Грэм (Graham, 1919—1990) —
английский исследователь даосизма и конфуцианства.
Изучал памятники китайской мысли «Ле-цзы», «Мо-цзы»,
«Чжуан-цзы».

ДЕСЯТЬ НАЧАЛ ДЗЭН

1. Дзэн, производное от санскритского слова *дхьяна*, является предметом чаяний дзэн-буддизма, означая состояние сознания, которое не передается словами. Дзэн-буддизм предлагает систему подготовки, ближайшей целью которой является опыт, именуемый сатори. Конечной же целью служит просветление.
2. Занятия дзэн направлены на разрядку внутреннего напряжения, вызванного глубоким опытом переживания двойственности ума. Пока эта задача остается нерешенной, обращаться к наставнику дзэн бесполезно.
3. Отсутствуют какие-то сугубо дзэнские священные тексты, а основы занятий покоятся на текстах праджня-парамитских сутр и положениях школы иогачары, иначе виджнянавады. Сюда входят такие понятия как шуньята (пустотность всего «сущего») и Только-Сознание (Только-Ум), источник всякого бытия, включая человеческий ум.
4. Опыт сатори не поддается определению, ибо обретается вне рамок умозрения и времени, в состоянии недвойственности, предшествовав-

шем рождению Одного и Двух. Он проявляется во внезапных озарениях сознания, которые по возвращении [нас] в мир двойственности оказываются безошибочными, беспристрастными и непередаваемыми.

5. Хотя сам опыт [переживания просветления] приходит внезапно, подготовка к нему длительная, трудоемкая и постепенная. Ее ход не терпит спешки, однако усилия в направлении цели не должны ослабевать.
6. Сатори нельзя обрести ощущениями, чувствами или посредством мышления. Его можно познать лишь через развиваемое наитие, интуицию, способность прямого, непосредственного восприятия реальности, присущую каждому уму. Никто не знает, что он обретается в таком состоянии, ибо в сатори нет ни какого «я», чтобы знать.
7. Сатори переживается в круговерти повседневной жизни, хотя не обязательно это случается в данной жизни. Оно исключительно связано с понятиями *здесь*, *теперь* и *это*. Оно проявляется как *не-срединность* на Срединном пути, пролегающем меж всех мыслимых крайностей, так как при разделении крайностей оно исчезает.
8. Просветление различается глубиной, охватом и длительностью его переживания, но эти слова лишены всякого значения, ибо ими невозможно передать сам переживаемый опыт.
9. Плоды сатори видны не сразу, и заметны лишь глазу наставника. Но они незримо

способствуют росту духовного состояния человечества.

10. Наставники дзэн ничему не учат: это и не требуется, поскольку каждый человек изначально пробужден. Происходит лишь передача дзэн.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Сотни книг по буддизму на английском языке находится ныне в печати, и многие тысячи увидели свет за последние полвека. Библиотека одного Буддийского общества насчитывает три тысячи экземпляров. Поскольку буддизм охватывает, по меньшей мере, семь стран или культур со множеством языков и художественных традиций, то неудивителен вызванный растущим интересом к углубленному самопознанию стремительный рост ежегодно издаваемых книг. Так что ниже приводится список из сотни трудов, которыми зачитываются ныне все изучающие буддизм. Предпочтение было отдано более новым книгам и тем трудам, которые находятся в печати. Многие сочинения можно найти в публичных библиотеках; все перечисленные книги доступны для членов Буддийского общества в Лондоне.

(1) Основы буддизма

Arnold, Sir Edwin: *The Light of Asia*. Conze, Edward: *Buddhism, Its Essence and Development*. Coomaraswamy, Ananda: *Buddha and the Gospel of Buddhism*. David-Neel, Mme A.: *Buddhism, Its Doctrines and Methods*.

Evola, J.: *He Doctrine of Awakening: The Attainment of Self-Mastery According to the Earliest Buddhist Texts (La dottrina del risveglio)*.
Fussell, Ronald: *The Buddha and His Path to Self-Enlightenment*.
Holmes, Edraond: *The Creed of Buddha*. Humphreys, Christmas: *Buddhism* (Penguin and Cassell).
Karma and Rebirth.
A Popular Buddhist Dictionary.
Studies in the Middle Way.
Walk on!
The Way of Action.
A Buddhist Students' Manual (Ed.). Mehta, P: *Early Indian Religious Thought*. Ross, Floyd: *The Meaning of Life in Hinduism and Buddhism*. Sangharakshita, Bhikshu: *A Survey of Buddhism*. Smith, Harold: *The Buddhist Way of Life*. Thomas, E, J.: *The History of Buddhist Thought*. Walters, John: *Mind Unshaken. A Modern Approach to Buddhism*.

(2) Жизнь Будды

Beck, Mrs. Adams: *The Life of the Buddha*. Brewster, E. H.: *The Life of Gotama the Buddha*. Thomas, E. J.: *The Life of Buddha as Legend and History*.

(3) Удержание и созерцание

Conze, Edward: *Buddhist Meditation*.
Humphreys, Christmas: *Concentration and Meditation*.
Lounsbury, Constant: *Buddhist Meditation in the Southern School*. Nyanaponika, Thera: *The Heart of Buddhist Meditation*.

(4) Школа тхеравады

Alien, G. F.: *The Buddha's Philosophy*.
Cams, Paul: *The Gospel of Buddha*.
Govinda, The Lama Anagarika: *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*. Nyantiloka,
Thera: *Fundamentals of Buddhism*. Rahula,
Walpola: *What the Buddha Taught*.

(5) Буддизм махаяны

Suzuki, Mrs. B. L.: *Mahayana Buddhism*. Ward, C. H. S.:
Buddhism. Volume Two — Mahayana. Zaehner, R. C.: *The Concise Encyclopaedia of Living Faiths*. Chapter 7(b) *Buddhism*.
The Mahayana. Edward Conze. Ph. D.

(6) Дзэн-буддизм

Труды д-ра Д. Т. Судзуки:

Essays in Zen Buddhism: First, Second, and Third Series.
The Essence of Buddhism.
Introduction to Zen Buddhism,
Manual of Zen Buddhism.
Mysticism: Christian and Buddhist.
Studies in Zen.
The Zen Doctrine of No-Mind.
Zen and Japanese Culture.

Прочие труды японских авторов:

Chisan, Koho: *Soto Zen*.
Masunaga, Reiho: *The Soto Approach to Zen*.
Ogata, Sohaku: *Zen for the West*.
Senzaki and McCandless: *Buddhism and Zen*.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Чань-буддизм

Chang, Chen-chi: *The Practice of Zen*.

Luk, Charles: *Ch'an and Zen Teaching*: Series One, Two, and Three.

Жизнь в дзэнском монастыре:

Aitken, Robert". *Zen Training, a Personal Account* (Paper).

Herrigel, Eugen: *The Method of Zen*.

De Martino, Richard: Essay «The Human Situation and Zen Buddhism» in Fromm, Suzuki and de Martino: *Zen Buddhism and Psycho-analysis*.

Sasaki, Ruth Fuller: *Rinzai Zen Study for Foreigners in Japan* (Paper).

Западные авторы о дзэн

Benoit, Hubert: *The Supreme Doctrine*.

Blyth, R. H.: *Zen in English Literature*.

Dumoulin and Sasaki: *The Development of Chinese Zen*.

Durckheim, Karlfried Graf von: *The Japanese Cult of Tranquility*.

Gabb, W. J.: *The Goose is Out*.

Harding, D. E.: *On Having No Head* (Paper).

Herrigel, Eugen: *Zen in the Art of Archery*.

Humphreys, Christmas:

Zen Buddhism.

Zen Comes West.

Leggett, Trevor: *A First Zen Reader* (Ed.).

Linssen, Robert: *Living Zen*. Powell,

Robert: *Zen and Reality*. Watts, Alan:

The Spirit of Zen.

The Way of Zen. Wei

Wu Wei:

Fingers Pointing Towards the Moon.

Wliy Lazarus Laughed.

(7) Тибетский буддизм

David-Neel and Yongden: *The Secret Oral Teaching in Tibetan Buddhist Sects.*

Govinda, the Lama Anagarika: *Foundations of Tibetan Mysticism.* См. издание на русском языке: Анагарика Говина лама. *Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма.* СПб, 1993.

Guenther, H.: *The Jewel Ornament of Liberation.*

Norbu and Harrer: *Tibet is My Country.*

Pallis, Marco: *Peaks and Lamas.*

(8) Буддизм в художественной литературе

Beck, Mrs. Adams: *The Garden of Vision.*

Mundy, Talbot: *Om.* Payne, Robert: *The*

Lord Comes. Thompson, Edward: *The*

Youngest Disciple. Yongden, Lama: *Mipam,*

(9) Священные тексты

Общие антологии:

Conze, E.: *Buddhist Scriptures* (Penguin). Conze, E.:

Buddhists Texts Through the Ages. Humphreys,

Christmas: *The Wisdom of Buddhism.*

Тхеравада:

The Dhammapada: Many Translations. Nyantiloka,

Thera: *The Word of the Buddha.* Warren, H. C.:

Buddhism in Translations. Woodward, F. L.: *Some Sayings of the Buddha.*

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Махаяна:

Blavatsky, H. P.: *The Voice of the Silence* (Trans.).

Conze, E.:

Buddhist Wisdom Books.

Selected Sayings from the Perfection of Wisdom.

Школа дзэн:

The Mumonkan: Приложение «А» в книге: Ogata, Sohaku,

Zen for the West. The Blue Cliff Records (The Hekigan Roku); Trans. R. D. M.

Shaw.

The Sutra of Hui-neng (Wei Lang); Trans. Wong Mou-lam.

The Zen Teaching of Huang-Po: Trans. Blofeld. *The Iron Flute:* Trans. Senzaki and McCandless.

Смотрите также:

I Tze Tao Te Ching: Trans. Ch'u Ta-kao.

Chuang Tzu: Trans. Herbert A. Giles.

The Secret of the Golden Flower: Wilhelm and Jung.

СЛОВАРЬ

В словаре приведены понятия дзэн-буддизма, упоминаемые в данной книге либо встречаемых в литературе по дзэн-буддизму. Толкование иных буддийских понятий смотрите в более обширном словаре, приводимом в пособии «A Buddhist Students' Manual», изданном Буддийским обществом в Лондоне, а за более подробными сведениями обращайтесь к словарю «A Popular Buddhist Dictionary», под редакцией Кристмаса Хамфриза, издательство Arco Press.

Сокращения

буд. — буддизм или буддийский в.
— век
досл. — дословно
кн. — книга кит.
— китайский м.
— махаяна
М. Б. — *Мудрость буддизма*. Составитель Кристмас Хамфриз
см. — смотрите
санскр. — санскрит ср.
— сравните с. —
страница т. е. — то
есть яп. — японский

Алмазная сутра — Ваджраччхедика Праджня-парамита Сутра, Цзиньчан баньжо цзин (*кит.*), Сутра о совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии, [написана в Индии около 300 г. н. э., переведена на китайский Кумарадживой. Перевод с китайского на русский см. в кн.: «Психологические аспекты буддизма». Новосибирск: Наука, 1986. Статья Е. А. Торчинова «О психологических аспектах учения праджня-парамиты». С. 53—64. Перевод с санскр., выполненный В. Андросовым, см. в журнале «Восток», 3, 1992. С. 104—119]. Одно из двух наиболее знаменитых творений в обширном корпусе махаянских сутр о праджня-парамите (совершенной мудрости). Сутра сердца (см.) предстает еще более кратким изложением этой «запредельной мудрости».

Бодхи (*санскр.*) — просветление [точнее, пробуждение]. Духовное состояние будд либо бодхисаттв. Приводит к *бод-хи праджня*, т. е. мудрости и каруне, т. е. состраданию. См. *Буддхи*.

Бодхихарма (*санскр.*) — индийский буддист, прибывший ко двору китайского императора [У-ди (502—550) южной династии Лян] в 520 г. н. э. Известен в Китае под именем Дамо, а в Японии — Дарума. Знаменитую беседу его с императором см. в журнале *М. Б.*, вып. 118. Двадцать восьмой индийский Патриарх буддизма и первый Патриарх китайского чань-буддизма. (*Патриархи*.) Считается родоначальником дзэн-буддизма, хотя лишь в VIII в. наставникам данного толка во главе с Хуэйнэном удалось преобразовать его учение и приемы в школу буддизма.

Бодхисаттва (*санскр.*)', (бодхисатга — *пали*) — тот, чье «естество» либо «сущность» (*саттв*) есть *бодхи*, т. е. мудрость, проистекающая из непосредственного восприятия истины, наряду с которой пробуждается сострадание.

В тхераваде данное слово обозначает человека, взыскующего будцавости. В махаяне бодхисаттва предстает тем идеалом, которого домогаются подвизавшиеся на [указанной Буддой] стезе в противоположность архату тхеравады. Стяжав шесть парамит и обрета просветление,

он отвергает нирвану ради помощи людям на их жизненном пути.

Буддхи (*санскр*) — орудие просветления (*бодхи*). Способность высшего знания в отличие от знания как такового. Шестое начало семеричного устройства человека согласно эзотерическим толкам буддизма, служащее связующим звеном между *конечной реальностью* и *умом* (*манас*). Ближайшим соответствием в русском языке является слово [«прозрение», «проникновение»] «интуиция».

Гороку (доел, «изречения» — *яп.*) — загадочные ответы либо замечания наставников дзэн своим ученикам, часто в виде сборников *Мумонкан* или *Хэкиган року*.

Дзадзэн (*яп*) — «сидение дзэн». Созерцание в дзэн-буддизме, обычно в зале *дзэндо*. Правильной позой считается «поза лотоса», когда подошва каждой ступни ложится поверх противоположного бедра. Предметом созерцания в монастырях толка Риндзай служит обычно коан, даваемый наставником дзэн или роси ученику (*мондо, сэссин*).

Дзи (*яп.*) — 1) добавление к названию обители или храма, например Энгаку-дзи в Камакуре. Добавление -ин имеет такое же значение наподобие Тион-ин, ведущий храм толка Дзёдо. Добавление -ан указывает на храм, входящий в более обширный храмовый комплекс вроде Сёдэн-ан, обители д-ра Судзуки в храмовом комплексе Энгаку-дзи. 2) произносится еще как си (*ши* — *кит*), учитель, например Хакуин дзэн-дзи, т. е. наставник дзэн Хакуин. 3) Обстоятельство, событие, предмет, конкретная вещь; противоположность *ри* (*кит.* — *ли*), означающему «начала», скорее «духовные начала». (*Дзидзимугэ*)

Дзидзимугэ (*яп*); (*ши ши у ай* — *кит*) — беспрепятственное взаимопроникновение (*мугэ*) всех *дзи*, означающих вещи, события, объекты. Вершина умственного постижения недвойственности проявлений сущего. «То ты еси»¹ индуистской философии полагает единство тройственного; *дзид-зимугэ* обретается даже вне единства. Высшее учение школы Кэгон (Хуаянь — *кит*) японского буддизма².

Дзикидзицу (ял.) — руководящий занятиями *дзадзэн* в зале дзэндо дзэн-буддийского монастыря толка Риндзай. Он отвечает за проведение медитаций в дзэндо, отбивает время посредством ботала либо била, руководит четкой формул и следит за порядком. Самый важный чин после наставника *роси* (лаоши — *кит.*). Ср. *дзися*.

Дзирики (ял.) — спасение с опорой на собственные силы, в отличие от *тарики*, спасения с опорой на стороннюю силу. Все японские толки буддизма подпадают под данное разделение.

Дзися (ял.) — важный чин в дзэнском монастыре. Наряду с дзикидзицу он заведует всеми делами, касающимися дзэндо: поддерживает там чистоту, помогает новичкам, подает чай, и постоянно докладывает о происходящем наставнику *роси*. Это своего рода дворецкий, в отличие от того, на кого возложены воспитательные задачи в делах дзэн-до.

Дзэндзи (ял.) — наставник дзэн, например Хакуин дзэндзи, наставник дзэн Хакуин. Ср. *дзи* (1) и (3).

Дзэндо (ял.) — помещение, обычно отдельное здание, предназначенное в дзэнской обители для созерцания дзадзэн. У каждого монаха есть своя циновка (*татами*) размером 90 x 180 см, на которой днем сидят, а ночью спят. Циновки укладываются на возвышение (*тан*) по обеим сторонам *дзэндо* на значительном расстоянии друг от друга. Снимки с изображением дзэндо можно увидеть в кн.: Suzuki. «Zen and Japanese Buddhism».

Дзюдо (ял.) — известный поначалу как джиу-джитсу данный вид японского единоборства следует началам даосизма и дзэн в состязании физической мощи. Победа достигается податливостью, когда силу нападающего обращают против него же (ср. *кэндо*).

Дзюсёку (ял.) — старший монах дзэн-буддийского храма. Так именуют еще и приходского священника³.

Догэн [*Эйхэй* (или *Кигэн*)⁴] (ял.), (Юнпин Даоюань — *кит.*, 1200—1253) — основатель толка Сото дзэн-буддизма в Японии. Догэн четыре года постигал в Китае учение школы Ца-

одун [у наставника Тяньтун Жуцзина (1163—1228)], прежде чем привести его в 1227 г. к себе на родину. Он стоит особняком как основатель японского толка дзэн-буддизма, являясь самым выдающимся его представителем. Сам он, отказавшись от всяких сношений с императорским двором, удалился в горы, где близ Фудзиямы основал монастырь Эй-хэйдзи, проповедуя в его стенах, что нравственное воспитание, созерцание и просветление суть три грани единого процесса. Догэн был поистине великим человеком, а его школа достойна того, чтобы о ней больше знали.

Додзё (ял.); [даочан — *кит.*; оба слова — калька санскритского понятия *бодхиманда*, «молеельня»; буд. «обитель», «храм»] — всякое место, где проповедуют учение Будды либо подвизаются на преподанном Буддой поприще. Отсюда название буддийской обители, но все же чаще обозначающее место занятий мечебойством, т. е. кэндо, либо борьбой дзюдо. Ср. *Содо*.

Дхармакайя (*санскр.*) — тело Закона. Будда как воплощение истины. Сущностное тело, «сознание, слившееся с мировым сознанием».

Дхьяна (*санскр.*); (джхана — *пали*; чань — *кит.*; дзэн — *яп.*) — основополагающее понятие буддизма, и вышеозначенные слова имеют четыре смысловых различия. Основное значение — [созерцание, удержание,] медитация⁵. Стяжание дхьяны ведет к самадхи; оба этих понятия следует отличать от праджни, лишенной всякой двойственности и временной протяженности. Толк дзэн-буддизма Риндзай, следуя за Хуэйнэном, уповает на праджню; толк же Сото уповает на дхьяну, безмятежное созерцание, хотя необходимо и то, и другое.

Иди! — 1. Слово, впервые сказанное наставником дзэн Уммоном⁶, который на вопрос «Что такое Дао?» ответил: «Иди!» С той поры им обозначают «непосредственный» подход дзэн-буддизма к реальности. 2. Название книги Кристмаса Хамфриза («Walk on!», 1956).

Интуиция, наитие — способность ума к непосредственному познанию, в отличие от рассудка, который не в состоянии

выйти за собственные пределы. Определяется как знание без знания того, как вы познаете. В буддизме сопоставляется с понятием буддхи, которое, однако, наполняется неким «высшим разумением».

Итинэн (ял.); (и-нянь — *кит.*) — понятие дзэн-буддизма, доел, «одна мысль» либо «один мыслительный акт». Когда это происходит, говорят о «возмущении», «омрачении» ума, т. е. возникает осознание двойственности, истинного и неверного, добра и зла. Ум, способный перейти в состояние не-сознания прежде, чем наступает подобное его «омрачение», оказывается лишенным беспокойства, страха и желания, которое и вызывает все мысли. Ср. *экачитта*.

Ицзин (*кит.*) — «великий дух вопрошания», «извечный стук в дверь» (Судзуки), необходимый для прорыва к обретению сатори. Слово «сомнение» несет слишком отрицательную окраску, тогда как данное состояние ума крайне положительно. Не следует путать с китайским классическим трудом *Ицзин* («Книга перемен»).

Канге (*яп.*) — настоятель монастыря. Управляющий делами обители, который может и не быть роси.

Карма (*санскр.*), (камма — *пали*) — корневое значение «деяние»; производное — «деяние с его последствием»; закон причины и следствия. В отношении к нравственной области — закон этического воздаяния, когда человек «пожинает то, что посеял», вырабатывает свой характер, творит свою судьбу и добивается своего.

Каруна (*санскр.*) — деятельное сострадание. Один из «двух столпов» буддизма махаяны, где вторым столпом является *праджня*. Одна из четырех *брахмавихар*¹, сиречь божественных состояний, достигаемых через отказ от личных склонностей (*бодхисаттва*).

Кё (*яп.*) — добавление к названию произведения, означающее «сутра», отсюда *Кокэкё*, японское название Саддхар-ма-пундарика сутры. Может озвучиваться как *гё*.

Кинхин (*яп.*); (цзинсин — *кит.*) — «сутра-хождение». Принято прохаживаться вокруг дзэндо своей обители в переры-

- вах между сидячими созерцаниями *дзадзэн*, чтобы размять затекшие члены.
- Коан (яп.) — от гунъань (кит.), «публичное [слушание] дела». Специальный термин в дзэн-буддизме толка Риндзай. Слово или бессмысленное выражение, которое невозможно «постичь» рассудком, но которое приковывает к себе его внимание, тем самым пробуждая высшую способность ума. Применяется в качестве средства для преодоления ограничений мышления, развивая интуицию, чтобы затем обрести проблески стоящего за пределами двойственности сознания (кэнсё), а в урочный час и сатори. Данный прием и сопутствующее ему вопрошание *мондо* не используют в толке Сото.
- Кокуси (яп.); (гоши — кит.) — звание, даваемое в Японии [некогда в Китае] здравствующим императором выдающемуся религиозному наставнику и означающее «Государственный учитель», например Дайто Кокуси (1281— 1327), посмертное имя Дайто, великого наставника дзэн XIV в. и основателя храма Дайтокудзи.
- Коромо (яп.) — черное или темно-синее облачение японского монаха, поверх которого носится *кэса*⁹, иначе ряса, свидетельствующая о его принадлежности буддийской школе, [обозначением которой служит слово] *сю* [цзун — кит.].
- Кэйсаку (яп.) — легкая плоская палка, олицетворяющая меч Манджушри, пускаемая в ход старшим монахом в дзэндо либо чтобы разбудить задремавшего монаха, либо чтобы по просьбе того или иного монаха оживить онемевшие от сидения мышцы спины.
- Кэндо (яп.) — японская разновидность фехтования на двуручных мечах с обернутым кожей клинком из полос бамбука.
- Кэнсё (яп.)', (цзянь синь — кит.)⁹ — «вглядывание в [собственную] природу», цель занятий дзэн. Первый опыт переживания сатори.
- Махаяна — школа Большой колесницы (спасения), именуемая еще Северной школой и охватывающая Тибет, Мон-^голию, Китай, Корею, Японию. Ср. *тхеравада*. Махаяна

складывалась постепенно на основе первоначального учения Будды, так что никогда не существовало некоего четкого водораздела. Учение махаяны носит более явный религиозный характер, вызывая больше к сердцу и интуиции, нежели к рассудку. Оно стремится духовно истолковывать словесное учение, чтобы привлечь людей разнообразного склада ума и различного уровня духовного развития.

Мокутё (ял.); (муй — *кит.*) — доед, «деревянная рыба». Деревянное, полое внутри, в виде рыбы с головой дракона, било, выдолбленное из цельного куска древесины, с помощью которого в дзэн-буддийских монастырях созывают монахов на службу или на пение сутр.

Мондо (ял.); (вэнь да — *кит.*) — «вопросы и ответы». Короткие, немногословные беседы между наставниками дзэн и их учениками. Большую часть сочинений дзэн-буддизма составляют сборники подобных *мондо* и толкования к ним. Некоторые из ответов могут использоваться в качестве *коанов*.

Му (*ял.*); (у — «нет» — *кит.*) — отрицание, лежащее по ту сторону просто утверждения или отрицания (*не-сознание*).

Не-сознание, не-ум — словосочетание, служащее для передачи различных понятий чань- и дзэн-буддизма. Оно описывает состояние, предшествующее разделению сущего на противопоставления, порождаемые мыслительным актом. Усинь (мусин — *ял.*) означает (вне)мыслие, нечто вроде бессознательного, находящегося по ту сторону всякой сознательной деятельности. Однако само это бессознательное одновременно является сознающим, умом, не осознающим себя.

Нирвана (*санскр.*)', (ниббана — *пали*) — высшая цель буддийских устремлений; избавление от ограничений бытия. Само слово определяется корневым значением «угасание из-за отсутствия топлива», а поскольку перерождение вызывается желанием (*таньха*), то освобождение от круговорота перерождений обретается через угасание всех таких желаний.

Таким образом, нирвана оказывается состоянием, достижимым в этой жизни посредством верных устремлений, праведной жизни и искоренения своекорыстия.

Но (*яп.*) — доел, «представление». Пьесы *но* известны с VII в., многие из них построены на буддийском материале. Сценическое танцевальное действие и речь вылились в крайне условные формы, так что ныне данный вид искусства доступен пониманию немногочисленных ценителей.

Обыденная жизнь — наставник дзэн Дзёсю¹⁰ на вопрос «Что такое Дао?», ответил: «Ваша обыденная жизнь». Некоторые толкуют это так, что, даже ведя обычную жизнь, мы обретаем просветление. Подобное неверно. Смысл здесь таков, что мы отыщем просветление не через изучение текстов или занятие единственно созерцанием, а посредством внезапно открывшегося осознания того, что наша обыденная жизнь и есть *абсолют в действии*, есть сама *нирвана*, стоит лишь взглянуть на нее открывшимися глазами *просветления*. Обретение такого нового видения является задачей занятий дзэн.

Огата, Сохаку (1901—1973) — японский буддист, родившийся в 1901 г. Старший монах Тётоку-ин, храма, подведомственного Сёкокудзи, монастырю толка Риндзай в Киото. Более тридцати лет он помогал западным последователям дзэн в их учебе в Японии, выступая гостеприимным хозяином, толмачом, учителем и другом. Преподавал в чикагском университете. По приглашению Буддийского Лондонского общества посетил в 1957 г. Англию. Автор книг «A Guide to Zen Practice» (1923), «Zen for the West» (1959).

Патриархи (цзуши — *кит.*, соси — *яп.*) — китайская и японская школа дзэн утверждают существование у себя преемственной линии из двадцати восьми Патриархов, начиная с самого Будды, и через такие имена, как Ашвагхоша, На-гарджуна и Васубандху, достигая Бодхидхармы из Индии, двадцать восьмого индийского и первого китайского патриарха дзэн. Шестью китайскими Патриархами

дзэн считаются 1. Бодхидхарма (Дамо — *кит.*’, Дарума — *яп.*), прибывший в Китай в 520 г. н. э., 2. Хуэйкэ (Эка — *яп.*, 486—593), 3. Сэнцань (Сосан — *яп.*, ум. 606), 4. Даосинь (Досин — *яп.*, 579—651), 5. Хунжэнь (Гунин — *яп.*, 601—675), и 6. Хуэйинэн (Эно — *яп.*, 637—713), не пожелавший оставить преемника в качестве патриарха.

Перерождение — индуистское учение, взятое Буддой на вооружение в измененном виде. Согласно учению о переселении душ, душа возвращается на землю в совершенно новой плоти. В буддизме перерождение является следствием *кармы*; т. е. отсутствует некая бессмертная сущность, кочующая от жизни к жизни, ибо каждая жизнь предстает как кармическое воздаяние за предыдущую жизнь, являясь причиной последующей жизни. *Карма*, вынуждающая человека возвращаться в этот мир через круговорот перерождений, обусловлена его желаниями.

Праджня (*санскр.*; панья — *пали*) — запредельная мудрость, божественная интуиция. Один из двух столпов махаяны, где вторым столпом считается *каруна*. Для сопоставления с *дхьяной* см. такие труды Судзуки, как: «Living by Zen», Ch. V, «The Zen Doctrine of No-Mind», p. 95—97.

Праджня-парамита (*санскр.*) — цикл сутр, известный обычно как Праджня-парамита («Запредельная премудрость»), составлялся в Индии на протяжении многих столетий, начиная с I в. до н. э. Двумя наиболее известными сочинениями являются Алмазная сутра и Сутра сердца IV в. н. э.

Пранаяма (*санскр.*) — управление дыханием.

Рёсэн-ан — храм, подведомственный монастырю Дайтокудзи в Киото, Япония, и преобразованный госпожой Рут Сасаки (см.) в центр обучения дзэн западных слушателей. При его официальном открытии в 1958 г. госпоже Сасаки был пожалован титул дзюсёку, иначе главного жреца. Подобной чести прежде не удостоивался никто из выходцев с Запада.

Риндзай — толк дзэн-буддизма — основан Риндзаем (Линьцзи — *кит.*, 811—866) и завезен в Японию Эйсаем в 1190 г. Данный толк дзэн стал известен на Западе благодаря сочи-

нениям Судзуки. (Ср. *Coto*). В толке дзэн-буддизма Риндзай широко привлекают коаны и мондо, имеющие малое хождение в толке Сото.

Роси (ял.); (лаоши — *кит.*) — доел, «старый наставник». Имени *роси* удостоивается наставник дзэнского монастыря, ведущий с послушниками и мирянами занятия сандзэн и наставляющий их премудрости дзэн. Он может быть настоятелем самой обители, но в больших монастырях часто разделяют эти две должности, когда настоятель занят ведением повседневных дел, а роси полностью отдается наставлениям.

Самадхи (*санскр., пали*) — созерцание реальности, состояние одноточечности сознания, когда порождаемая мышлением двойственность перестает тревожить гладь океана истины. Здесь преодолевается различие ума, объекта и их взаимосвязи. Саммо самадхи есть последняя ступень на благородном Восьмеричном пути, предвещающая нирвану. Но она крайне крута, отделяя двойственность от недвойственности (*дхьяна, праджня, сатори*).

Самурай (*яп.*) — японский воин, воспитанный в духе бусидо, «кодекса рыцарской чести», мужественно, благородно, честно и беззаветно служащий своему господину или императору.

Сандзэн, иначе — докусан (*яп.*) — доверительная беседа между роси, иначе — наставником толка Риндзай, и монахом либо мирянином при занятиях дзэн. Предметом беседы обычно выступает коан, который дается учащемуся. Беседа может длиться секунды или минуты, может происходить ежедневно или несколько раз на дню (см. *сэссин*). Сандзэн составляет основу занятий в толке Риндзай.

Сансара (*санскр., пали*) — пишется еще как *сангсара* — доел.: «блуждание», «чередa» (становления). Мир текучести, перемен и непрерывного становления, в котором мы живем, повседневность. В буддизме ристалище по избавлению от стесняющих его уз, и более ничего. Задача благородного Восьмеричного пути — позволить нам выйти из круговерти бытия в состояние нирваны. Но в махаяне ут-

верждается, что подобное избавление в действительности невозможно, ибо сансара и нирвана суть две стороны одной реальности; это нераздельное, двоякое проявление конечной недвойственности.

Сасаки, госпожа Рут Фуллер (в девичестве Эверетт) — американская дзэн-буддистка, вдова Сокэй-ан Сасаки, [вышедшая за него замуж в 1944 г. Мать жены Алана Уотса, Элеоноры, с которой тот познакомился в 1937 г. Создала проект по переводу текстов дзэн (Rinzai translation project), где участвовали такие видные ученые, как Филипп Ям-польски (Philip Yampolsky), Сэйдзан Янагида (Seizan Yanagida), Бертон Уотсон (Burton Watson), Гари Снайдер (Gary Snyder). Совместно с Миура Иссю (Miura Isshu) издала книгу «Zen Dust», содержащую богатейший материал о чань/дзэн.] Ныне «старший монах» обители Рёсэн-ан, подведомственной храму Дайтокудзи, Киото, переориентированной под ее началом на обучение дзэн западных слушателей. Первый западный буддист, удостоившийся подобного звания в дзэн-буддизме.

Сатори (яп.); (у — *kit.*) — специальный термин дзэн-буддизма для описания состояния сознания, вышедшего за пределы различения и разделения. Оно может меняться по качеству и длительности от вспышки интуитивного прозрения до нирваны. С него начинается, а не заканчивается настоящее постижение дзэн. После такого «прорыва» к (без)мыслию, или не-сознанию человек мукает, а затем начинает полностью перестраиваться согласно этому непосредственному переживанию недвойственности. В дзэн-буддизме толка Риндзай коан и мондо используют для обретения сатори; в толке Сото к ним прибегают крайне редко. В любом случае само по себе такое переживание ни с чем не спутать и его невозможно передать словами (*просветление, кэнсё.*)

Сёбогэндзо (яп.) — Сокровище истинных глаз-дхарм", (1231—1253, всего 95 томов), один из наиболее известных трудов Догэна, основателя толка Сото в Японии. См. частичный перевод на англ, в кн.: Masunaga. «The Soto Approach to Zen». (*Сото.*)

Сердца сутра — *Праджня-парамита хридая-сутра*, одно из самых кратких и, наряду с Алмазной сутрой, наиболее известное сочинение из входящих в цикл праджняпарамиты-ких сутр. Как выражение *сингё* [благочестия, в амидаизме вера в «чистую землю»], ее ежедневно распевают в бесчисленных буддийских монастырях Японии.

Синь (*кит.*) [само понятие восходит к санскритскому слову *читта*, и поэтому обозначает прежде всего мыслящий, а не чувствующий орган, т. е. «умное» сердце]; (*синь* или *ко-коро* — *яп.*) — ключевое понятие дзэн-буддизма, означающее «сердце», «ум», но не в западном смысле. В нем отражено сокровенное значение обоих слов, сердца и ума; по сути, это душа, но без богословских наслоений. Присутствует в каждом из нас как некая искра вселенского Разума.

Сиппэй (*яп.*) — посох, на который опирается наставник дзэн и которым охаживает учеников. Ср. *хоссу*, *кэйсаку*.

Содо (*яп.*)', (цаотан — *кит.*) — [дословно означает «зал с травяным ложем», т. е. жилище отшельника,] место обучения монахов в дзэнской обители. Имеет собственный зал дзэндо, где монахи днем предаются созерцанию, а ночью почивают, и келью для росы, наставника дзэн. Подобно всякой школе, там заведен свой распорядок.

Сото (*яп.*) — толк Сото японского дзэн-буддизма, основанный Догэном, перенесшего китайский толк Цаодун на японскую почву в 1127 г. Учение, идущее от Хуэйнэна к Тодзан Река [Дуншань Лянцзэ — *кит.*, 807—869] и Со-дзан Ванси [Цаошань Бэньцзи — *кит.*, 840—901], подобно тому как толк Риндзай идет через Хуанбо (Обаку) и Линьцзи (Риндзай) к Эйсаю, принесшего его в Японию примерно в то же время. Сото покоится более на приеме сикан тадза, «глубоком созерцании», нежели на внезапности пробуждения посредством коана и мондо толка Риндзай, где упор делается на праджню, интуитивную мудрость, и ее непосредственное обретение. Сото нацелено на покаяние, с последующим нравственным воспитанием, а затем созерцанием, руководствуясь просветлением, кото-

рое уже присутствует внутри нас. Созерцание, нравственное воспитание и просветление представляют собой триединый процесс. Мы должны жить так, «словно» мы те, кем являемся в действительности, просветленными Буддами. «Жизнь — деятельное выражение поглощенного трудом Будды», и нам подобает действовать соответственно. Ведущими храмами двух ответвлений данного толка являются Эйхэйдзи близ Фукуи, и Содзидзи за Йокохамой.

Срединный путь — 1. *Мадджхима ниппада (пали)*, иначе Срединный путь, возглашенный Буддой в его первой проповеди. Это благородный Восьмеричный путь, сторонящийся всех крайностей и ведущий к просветлению. См. *М. Б.*, выпуск 13-й. 2. Название журнала Буддийского Лондонского общества, именовавшегося до 1943 г. *Buddhism in England*. 3. *Мадхьямика*, школа срединного пути, основанная Нагарджуной во II в. н. э.

Судзуки, Дайсэцу Тэйтаро — японский философ и писатель, родившийся 18 октября 1870 г. в семье последователей толка Риндзай. Будучи слушателем императорского токийского университета, изучал дзэн в Камакуре под руководством роси Имагиты Косэна (1817—1893). После кончины своего учителя продолжил учебу у его преемника, Соэн Сяку (автора книги «*Sermons of a Buddhist Abbot*» (1906)), обретя с ним просветление. Автор целого ряда значительных трудов на английском языке и бесчисленных статей, почти целиком посвященных дзэн-буддизму, пытался растолковать его историю, природу и значение западному читателю.

Сэнцань (*кит.*) (Сосан — *яп.*, ум. 606) — третий китайский Патриарх дзэн-буддизма, известный своим обширным стихотворным посланием из 624 иероглифов «Надпись верующему сознанию». (Синь синь мин — *кит.*) См. *М. Б.*, выпуск 111.

Сэссин (*яп.*) — в монастыре толка Риндзай время усердного созерцания, иногда длящегося неделю, в течение которого монахи заняты созерцательным бдением большую часть дня и ночи с частым посещением роси для проведения сандзэн.

Сю (*яп.*); (цзун — *кит.*) — родовое название школы или подвида более обширной школы японского (китайского) буддизма. Отсюда *син-сю* или *дзэн-сю*

Сю Юнь (Hsu Yin, 1849—1959) — китайский наставник чань-буддизма, умерший в провинции Цзянси, Китай, в 1959 г. в возрасте 120 лет. Считается преемником всех «пяти домов» чань-буддизма. Немногие из его проповедей представлены в кн.: «Chang Chen-chi, The Practice of Zen»; и в большем объеме они даны в кн.: «Luk, Ch'an and Zen Teaching» (1960).

Тан (*яп.*) — приподнятый помост по сторонам дзэндо (см.) в дзэнской обители, покрытый *татами*, циновками из рисовой соломы, где монахи предаются днем созерцанию, а ночью спят.

Татами (*яп.*) — плотные циновки из рисовой соломы, которыми устилают пол в японских домах. Стандартного размера, несколько больше 1,5 кв. м (90 x 180 см), они обычно служат в качестве меры площади помещения. Поскольку в такой комнате усаживаются на пол, обувь снимают при входе.

Татхагата (*санскр.*); (жулай — *кит.*) — одно из прозваний Будды, с которым обращаются к нему его ревнители, а также он сам, говоря о себе. Происхождение самого слова неясно, но обычно выводят его из выражения *тамха-агата* («так пришедший»), или *тамнха-гата* («так ушедший»), наделяя смыслом «тот, кто пришел и ушел подобно прежним Буддам», т. е. учащий тем же самым истинам и следующий той же самой стезей к той же самой цели.

Татхата (*санскр.*); (чжэньжу — *кит.*) — доел.: «таковость». Понятие, прикладываемое в махаяне к конечной и необусловленной природе всего сущего. В некоем смысле это *шунья* в положительном выражении. Это то, что проявляется во всех отдельных вещах, что не отлично от них и что неотделимо от них. Это нельзя назвать *единым*, различающимся с *множественным*, поскольку «таковость» не отличима от чего бы то ни было. Ничего нельзя утверждать или отрицать в отношении «тако-

вости», поскольку подобные взаимоисключающие оценки создают противопоставления. Ее можно уяснить, лишь постигнув, что никому не под силу найти посредством поиска, либо потерять «таковость» в стремлении отделить себя от нее. И все же ее приходится искать. Ср. *дхарлика*.

Токонома (ял.) — стенная ниша с приподнятым полом и полочками, украшаемая подставкой с цветами (*икебана*) и настенным свитком (*какэмоно-э* — *яп.*). По размеру в половину или целую циновку (т. е. от 1 до 2 м) шириной, высотой до потолка, и, по крайней мере, 0,5 м глубиной.

Тхеравада — «учение старейшин», составленное на первом буддийском соборе. Единственно сохранившаяся школа из восемнадцати толков, на которые в III в. до н. э. распалось учение *хинаяны*. До недавнего времени эта школа была известна на Западе под ее родовым именем *хинаяна*, что означает «малая колесница» (спасения), но это оскорбительное название, придуманное *махаянистами*, теперь заменено более точным и менее обидным именем *тхера-вада*, путь старейшин (*махаяна*).

Тя-но ю (*яп.*) — японская чайная церемония; доел, «чай с кипятком». Обрядовое питье чая, нацеленное на обретение *сатори* (см.). Разновидность японской культурной традиции, развившейся в недрах дзэн-буддизма.

Хакуин, Экаку (*яп.*) — Хакуин дзэндзи, наставник дзэн (1685—1768), родоначальник самобытного японского толка дзэн-буддизма Риндзай, отличного от практиковавшегося в Японии китайского чань-буддизма. Он веровал в силовые, непосредственные способы обучения, полностью преобразовав основанные на коанах приемы. Он воспитал большое число последователей. К сожалению, в настоящее время на английском языке издано мало трудов этого плодовитого писателя.

Хондо (*яп.*) — главная зала, обычно в виде отдельного помещения, японской обители, преимущественно служащая для занятий и трапез. Обычно там устанавливают образ основателя монастыря. Ср. *дзэн-до*.

Хоссу (ял.); (фуцзы — *кит.*) — короткая плетка [в виде бычьего хвоста] у наставников дзэн. Изначально представляла собой мухогонку и изготовлялась из хвоста вожака оленьего стада, являясь символом духовной власти настоятеля во время различных церемоний. [Только дважды в год во время ритуалов *бинфу* (когда проповедь произносил не сам настоятель) он уступал ее другим на время службы].

Хуанбо Сиюнь (*кит.*); (Обаку — *яп.*, ум. в 850 г.) — отстоящий от шестого Патриарха Хуэйньэна на два поколения Хуанбо был наставником толка Риндзай (Линьцзи — *кит.*). Кое-что из учения Хуанбо записал Пэй Сю¹² под названием «Важнейшие способы передачи [печати] сердца» [Чуаньсинь фаяо]¹³, чей перевод на английский издал в 1958 г. Джон Блофелд.

Хуатоу (*кит.*) — доел, «окончание слова», сокращенная разновидность коана, когда для данного типа созерцания используют лишь часть рассказа либо обыгрываемых обстоятельств.

Хунжэнь (*кит.*) — (Гунин — *яп.*, 605—675) — пятый Патриарх чань-буддизма. Согласно преданию, у него было пятьсот учеников, самые знаменитые среди которых — Хуэйньэн и Шэньсю.

Хуэйньэн (*кит.*) — на кантонском наречии Вэйлан (Эно — *яп.*, 637—713) — шестой Патриарх китайского дзэн-буддизма, фактический родоначальник чань- или дзэн-буддизма как такового. Его школа «внезапного просветления» противостояла школе «постепенного просветления» Шэньсю, вскорости сошедшей на нет, а два отпрыска школы Хуэйньэна: толки Риндзай и Сото существуют уже тысячу лет. Хуэйньэн был последним патриархом дзэн, хотя после него появилось много прославленных наставников дзэн. Английский перевод Вон Мулама Сутры помоста (Лю-цзу тань цзин — *кит.*), полное название: [Учение о внезапном просветлении южной школы, Маха-прад-жня-парамита-сутра высшей Махаяны: Сутра Помоста Великого наставника Шестого Патриарха Хуэйньэна, проповедавшего Дхарму в монастыре Дафаньсы в Шаочжоу];

Один цзюань, составленный распространителем Дхармы, учеником Фахаем, получившим внезаповые предписания] Хуэйньэна издан был в 1944 г. [Частичный перевод на русский язык с китайского оригинала, сделанный Н. В. Абаевым, помещен в его кн.: Н. В. Абаев. «Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае». Новосибирск: Наука, 1989. С. 175—227. Недавно появился полный, тщательно откомментированный перевод А. Маслова в его кн.: «Письмена на воде: первые наставники чань в Китае». М.: Сфера, 2000. С. 337—462.]

Чань (*кит.*)', (дхьяна — *санскр.*, дзэн — *яп.*) — японский дзэн-буддизм берет начало от китайского чань-буддизма, основанного Бодхидхармой в VI в.

Школа постепенного просветления — толк дзэн, ведущий начало от Шэньсю, ученика Хунжэня (602—675), пятого Патриарха чань-буддизма, основавшего данный толк на севере, тогда как Хуэйньэн (см.) утвердил школу внезапного просветления на юге.

Экачитта (*санскр.*) — лишенная временной протяженности «мысль-мгновение», когда монах-дзэн-буддист испытывает состояние недвойственности, предшествующее раздроблению единого и рождению самой мысли. Ср. *ити-нэн, кэнсё, сатори*.

Энгаку(-)дзи (*яп.*); (юаньцзюэ — *кит.* — буддийское понятие, означающее «полное просветление»)¹⁴ — знаменитый дзэн-буддийский монастырь толка Риндзай в [ставке сегунского правительства *бакуфу*] Камакуре, возведенный в 1282 г. [регентом (сиккэн, «кормчий» — *яп.*) при сегунах Минамото] Ходзё Токимунэ [1251—1284] для своего дзэнского наставника [из Китая Мугаку Согэна (Усюэ Цзюань — *кит.*, 1226—1286), зачинателя толка Мугаку (калька от *санскр.* — *асайиша*, т. е. «[пути] без учения», последней из трех (*санскр.* — *трияна*) ступеней на пути к состоянию Будды); получившего посмертное имя] Букко Кокуси («государственный наставник света Будды»), ставшего первым настоятелем сей обители.

Примечания переводчика

¹ Или «Ты — одно с Тем» (тат твам аси — *санскр.* — самое известное из «великих речений» *Упанишад*. См.: *Чхандогья* 6.8.7; *Брихадараньяка* 1.4.10,15; *Тайттирийя* 1.5.1.

² Основы школы Хуаянь заложил Душунь (557—54), сравнивавший в своем трактате «Хуаянь фацзе гуаньмэнь» (Врата созерцания мира дхарм по учению сутры Хуаянь) *абсолют* (ли, принцип, начало — *кит.*) с океаном, а мир феноменов (ши, явление — *кит.*) — с волнами, когда доказывал идею конечного тождества единичного и целого на основе общего субстрата: «Мир Дхармы без преград между делом и принципом».

³ В китайских монастырях чань старшего монаха называли *шанцзо* (доел, «высоко сидящий»), *шоуцзо* (доел.: «главное место») или *цзочжу* (доел.: «во главе сидящий»), а настоятеля звали *фанчжан*, руководителя же монашеской общины — *чжуши*.

⁴ По традиции, сложившейся в средние века, имена буддийских монахов состояли из двух двусложных имен. Первое представляло собой прозвище, каковым служило обычно название монастыря или местности, где обитал монах, второе было его личным именем, данным при посвящении в монахи. В средневековом Китае было принято писать лишь первое из двух слов, составляющих монашеское имя. Следует заметить, что в западной литературе одни монахи известны больше по их прозвищам, другие — по их личным именам.

⁵ Обычно для обозначения тех видов практики, которые мы называем одним словом «созерцание», буддисты использовали несколько терминов — «дхьяна», «самадхи», «шаматха» (саматха — *пали*), випашьяна (випассана — *пали*), самапатти, анузмрити, йога и бхавана.

О *дхьяне* (джхана — *пали*) подробнее всего говорит ланкийский монах и ученый в области языка пали Махатхера Паравахера Ваджираяна. Он склонен понимать слово «дхьяна» в широком этимологическом смысле (*джхана* от

глагола *джхаяти* — «тщательно размышлять об объекте»; Mahathera Paravahera Vajiranana, «Buddhist Meditation in Theory and Practice», Colombo, 1962, p.23—25, 35). Но, как указывает Спонберг, слово «дхьяна» используется в текстах и в гораздо более узком значении. Это различные уровни самопогружения или сосредоточения, обуславливающие разные типы развертывания сознания, коррелирующие с различными мирами буддийской космологии, которые группируются в трех сферах, или сосудах бытия: 1) *камалока*, отождествляемая с чувственным, или реальным миром (всего 11 миров); 2) *рупалока* — с миром форм, или иллюзорным миром (16 миров); 3) *арупалока* — с миром без форм, или сферой чистого сознания (4 мира).

Позднее слово «дхьяна» приобретает и более широкий смысл, начиная (подобно слову «йога») означать психотехническую практику как таковую. В этом смысле понятие «дхьяна» включает в себя и *шаматху* (успокоение, прекращение [волнения сознания]), и *випашьяну* (проникновение в природу существования или аналитическое созерцание ее). В китайском буддизме, например, слово «дхьяна» (чань, чаньна) используется в основном в последнем, широком смысле, хотя и уровни йоги-ческих достижений также хорошо известны (самапатти — ял.; дэнчжи — *кит.*) — «четыре дхьяны», «восемь дхьян».

О *самадхи* говорится уже применительно к благородному Восьмеричному пути (его последняя ступень). В этом смысле термин «самадхи» оказывается по значению шире термина «дхьяна» в его специфическом смысле. Этимология слова «самадхи» восходит к «связыванию или сведению воедино», что позволяет переводить его словами «удержание» или «концентрация», при этом слово «самадхи» чаще используется для обозначения результата психотехнической процедуры, а не ее процесса. В качестве примера можно привести однонаправленное (точечное) сосредоточение сознания (чита-сья экаграта — *ял.*; и-нянь-синь — *кит.*), выступающее именно в качестве результата практики. Кроме того, самадхи может обозначать и процесс шаматхи при его противопоставлении випашьяне.

Однако наиболее широким является семантическое поле термина *бхавана* (отглагольное существительное от корня *бху* — «быть»; «становиться»; «совершенствоваться»; «развивать»; «увеличивать»; «производить»; «практиковать»). В буддизме слово «бхавана» используется применительно ко всем видам психотехники. Вместе с тем в буддизме признается тесная связь между *дхьяной* и *бхаваной*. Если *дхьяна* — созерцательное упражнение, то *бхавана* — сотериологически продуктивная практика (т. е. ведущая через освобождение собственного мира от пут феноменального к нирване). В целом же термин «бхавана» лишен какой-либо жесткой специфичности: любая форма практики может быть названа *бхаваной*, если она способствует обретению пробуждения и освобождения в буддийском смысле.

Таким образом, представляется достаточно обоснованным переводить слово «дхьяна» как «созерцание», слово «самадхи» — как «сосредоточение» и слово «бхавана» — как «практика». Слово латинского происхождения «медитация», часто прилагаемое к буддийским психотехническим методам, неудовлетворительно, поскольку, во-первых, буквально означает «размышление», а во-вторых, не соответствует однозначно ни одному из технических терминов, используемых для обозначения методов созерцания в буддийском контексте — Е. А. Торчинов. «Религии мира: Опыт запредельного». М.: Петербургское востоковедение, 1977. С. 229, 257, 258.

⁶ Кит. Юньмэнь Вэньянь (864—949) — основатель одного из пяти толков («домов») чань-буддизма, толка Юньмэнь.

⁷ Доел.: «обитателей Брахмы»: 1. *Метта* (майтри — *пали, санскр.*), что может быть переведено как любящая доброта, всеобъемлющая любовь, доброжелательность, бессамостная всеобщая и безграничная любовь; 2. *Каруна*, что означает сострадание. Свойством каруны является желание освободить других от страдания. В этом смысле сострадание является чем-то полностью отличным от жалости. 3. *Мудита* — это сочувственная радость, которую мы ощущаем, увидев

или услышав о счастье и благополучии других, это радость успеху других без оттенка зависти. 4. *Упеккха* (упекша — санскр.), или уравновешенность, что указывает на спокойное, устойчивое и стабильное состояние ума, особенно проявляемое при столкновении с несчастьем и неудачей. См. компакт-диск «Буддизм», серия «Познавательная энциклопедия», раздел 01. «Введение в буддизм».

⁸ От кашая (санскр.) — монашеское одеяние, напоминающее рясу. Накидывалось сверху таким образом, что правое плечо оставалось открытым, а на левом оно крепилось при помощи специального кольца.

Последний термин с предельной ясностью выражает принцип реализации человеком в себе природы будды («буддавости», *буддхата*), провозглашенный в китайской школе созерцания (*чань*): *Смотри в свою собственную природу и станешь буддой (Цзян синь, чен фо)*, т. е. само выражение «смотрение в природу» или «видение природы» (*цзян синь*) означает определенное трансперсональное (надличностное) переживание, предполагающее ощущение единства со всем сущим и расширение сознания.

⁰ Чжаочжоу Цзуншэнь — *кит.* (778—897) — авторитетный проповедник «южного толка» в чань-буддизме танской эпохи, ученик Наньцюань Пуяня (748—795), «превзошедшего всех своих современников спонтанной, творческой изобретательностью». В «Заставе без ворот» этот вопрос задает своему наставнику Наньцюаню сам Чжаочжоу.

¹ Само название трактата является общепринятым буддийским термином (*кит.* — чжен фаянь цан), обозначающим один из пяти уровней видения реальности (четвертый): 1) зрение телесное; 2) провидение небожителей (мира форм — *рупадхата*); 3) мудрость архата; 4) мудрость бодхисаттвы (способность видеть истинно существующее) и 5) всевидение Будды. Труд с одноименным названием написал также известный последователь толка чань Линьцзи, китаец Цзунго Дахуэй (1089—1163).

² Пэй Сю (797—870) — высокопоставленный чиновник, страстный почитатель и ревностный ученик Хуанбо, постро-

ивший для своего наставника монастырь в западной части провинции Хунчжоу на горе Хуанбо, под именем которой тот и известен более всего.

³ В буддизме различают пять уровней видения реальности: 1) зрение телесное; 2) провидение небожителей (мира форм — *рупадхата*); 3) мудрость архата; 4) мудрость бодхисаттвы (способность видеть истинно существующее) и 5) всевидение Будды. Это и есть именуемая в чань-буддизме печать сердца (ума — *яп.*, синьинь — *кит.*), передаваемая наставником приемнику помимо учения как знак того, что тот достиг просветления. Передача сердца — сердца умиротворенного, в его первозданной, не затронутой заблуждениями чистоте — это и есть передача истины, что «твое сердце и есть Будда». Передко понятие *синь* переводится на европейские языки как «сознание», «ум», но это не вполне соответствует оттенкам китайского термина. Если под сознанием в западной традиции подразумевается умственная и психическая деятельность, умение рефлексировать действительность, то понятие *синь* включает в себя и духовный аспект, подразумевая глубину священного в человеке. Для чань-буддизма «сердце» — не только «душа» или «разум» человека, и не просто совокупность его психических свойств. «Сердце» выступает как абсолютный синоним «природы Будды» (*фосин*), потенциальной «будцавости», что живет в каждом человеке. См.: Маслов А. «Письмена на воде: первые наставники чань в Китае». М.: Сфера, 2000. С. 252—265.

⁴ Наиболее употребительным в китайских текстах переводом санскритских терминов *бодхи* (пути — *кит.*) и *боддха* (фото, фо — *кит.*), означающих просветление, пробуждение, просветленный аспект сознания, является термин *цзюэ*. Эти санскритские термины могли употребляться наряду с *цзюэ* как целиком тождественные понятия. Но вместе с тем у *цзюэ* было множество других синонимов, каждый из которых имел свои, иногда существенные оттенки в значении, например: *у* — озарение, пробуждение (преимущественно *внезапное, спонтанное*); *кай* — высвобождение, раскрытие; *кай-у* — пробудиться, достичь просветления; *кай-цзюэ* — пробудиться-

СЛОВАРЬ

ся, проснуться, позволить своей истинной природе *самораскрыться* и *озарить* сознание; *цзюэ-у* — пробудиться, стать просветленным. См.: Н. В. Абаев. «Концепция просветления в *шахаяне-ираддхотпада-шастре*». В кн.: «Психологические аспекты буддизма». Новосибирск: Наука, 1986. С. 44.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>От автора</i>	5
<i>Предисловие</i>	7
<i>Введение</i>	14
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. БУДДИЗМ	29
Глава 1. Будда и его просветление	31
Глава 2. Начала буддизма	47
Глава 3. Карма и перерождение	61
Глава 4. Удержание и созерцание	74
ЧАСТЬ ВТОРАЯ. БУДДИЗМ МАХАЯНЫ	89
Глава 5. Распространение махаяны	91
Глава 6. Некоторые тексты махаяны	112
ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ДЗЭН-БУДДИЗМ	133
Глава 7. Дзэн-буддизм	135
Глава 8. Вне мышления	157
Глава 9. В дзэнском монастыре	173
Глава 10. Речения наставников дзэн	185
Глава 11. Сочинения наставников дзэн	203
Глава 12. Дзэн приходит на Запад	218
Глава 13. Подготовка к дзэн — I	235
Глава 14. Подготовка к дзэн — II	250
Глава 15. Подготовка к дзэн — III	263
Десять начал дзэн	282
<i>Рекомендуемая литература</i>	285
<i>Словарь</i>	291