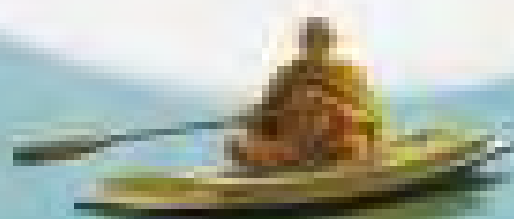


АЛАН УОТС

ПУТЬ ДЗЭН

• ИСТОКИ • ПРИНЦИПЫ •
• ПРАКТИКА •



ИЗДАТЕЛЬСТВО

Alan W. Watts
THE WAY OF ZEN

PENGUIN BOOKS

1957

Алан В. Уотс

ПУТЬ ДЗЭН

“СОФИЯ” КИЕВ

1993

ББК 57 США У10

Перевод: Ю. Михайлин Редактор: И. Старък Оригинал-макет:

И. Петушков

Алан В. Уотс. *Путь Дзэн*

Пер. с англ.— К.: “София”, Ltd., 1993.— 320 с.

“Путь Дзэн” — первая из серии издаваемых “Софией” книг Алана Уотса, одного из крупнейших в мире исследователей восточных религий. Его книги известны! и любимы во всем мире не менее, чем книги К. Кастанеды. “Путь Дзэн” — одна из лучших книг о Дзэн-буддизме.

“В основе подхода Дзэн существует сильное и абсолютно несентиментальное сострадание к человеческим существам. Это способ обратить наш ум внутрь себя, преобразовать и решить самые тягостные проблемы...”

© Оформление. А. Сидерский, 1993 © Перевод. Ю. Михайлин, 1993 ©

Редакция. И. Старых, 1993 © Макет. И. Петушков, 1993 © “София”, Киев, 1993

ISBN 5—7101—0004—8 Без объявления

ОБ АВТОРЕ

За последние тридцать лет Алан Уотс стал известен как один из самых поразительных и необычных философов нашего времени. Он опубликовал более двенадцати книг по вопросам сравнительной философии и религии и стал знаменитейшим в США лектором и учителем. Сфера его интересов касалась интерпретации восточной мысли для Запада, и, в частности, такой разновидности буддизма как Дзэн. Его самая первая книга, *Дух Дзэн.*, была написана еще в двадцатые годы.

Алан Уотс родился в Англии. В США он переехал в 1938 г. Он прошел путь редактора, священника и профессора колледжа. Занимался исследовательской и лекторской работой в университетах Кембриджа, Корнелла и Гавайев, а

некоторое время был советником по вопросам религии при Северо-Западном университете. Он выступал с лекциями в Американском Психиатрическом Обществе и институте К.Г.Юнга в Цюрихе, на медицинских курсах в американских госпиталях. Затем он становится деканом Американской Академии Азиатских Исследований в Сан-Франциско. Алан Уотс ушел из жизни в 1973 г.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	11
Часть первая. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ИСТОРИЯ.....	23
ГЛАВА 1. ФИЛОСОФИЯ ДАО	24
ГЛАВА 2. ИСТОКИ БУДДИЗМА.....	60
ГЛАВА 3. БУДДИЗМ МАХАЯНЫ.....	98
ГЛАВА 4. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ДЗЭН.	126
Часть вторая. ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА.....	173
ГЛАВА 1. “ПУСТОЙ И ЧУДЕСНЫЙ”.....	174
ГЛАВА 2. СИДЕТЬ СПОКОЙНО, НИЧЕГО НЕ ДЕЛАЯ..	200
ГЛАВА 3. ДЗА-ДЗЭН И КОАН.....	228
ГЛАВА 4. ДЗЭН В ИСКУССТВЕ.....	255
ПРИЛОЖЕНИЕ I.....	293
БИБЛИОГРАФИЯ.....	295
ПРИЛОЖЕНИЕ II.....	302

ТИА, МАРКУ и РИЧАРДУ КОТОРЫЕ ПРЕКРАСНО ПОЙМУТ ВСЕ ЭТО, ХОТЯ ЕЩЕ НЕ УМЕЮТ ЧИТАТЬ

ПРЕДИСЛОВИЕ

В последние двадцать лет ощущается чрезвычайный рост интереса к Дзэн-буддизму. Со времен второй мировой войны этот интерес возрос настолько, что явно становится значительной силой в интеллектуальном и культурном мире Запада. Это, несомненно, связано с общим интересом к японской культуре, что является одним из конструктивных итогов последней войны. Но если бы дело было только в этом, то Дзэн мог бы оказаться лишь преходящим модным увлечением. Более глубокой причиной такого интереса является то, что мировоззрение Дзэн оказалось созвучным начинающейся эволюции мысли Запада.

Несмотря на свои тревожные и деструктивные аспекты, цивилизация Запада в наше время находится в одном из самых своих плодотворных периодов. В новейших областях западной науки, таких как психология и психотерапия, логика и философия науки, семантика и теория связи, возникают удивительные новые идеи и открытия. Возможно, что за некоторыми из этих достижений находится

11

влияние философии Азии, но я убежден, что это скорее параллелизм мышления, чем непосредственное заимствование идей. Мы, однако, осознаем этот параллелизм, и это обещает нам в будущем плодотворные изменения взглядов на мир.

В нашем веке мысль Запада меняется настолько стремительно, что наша психика иногда оказывается просто не в состоянии справиться с наплывом новых идей и впечатлений. Возникли не только серьезные трудности в понимании между интеллектуальной и обычной публикой, но и сама направленность нашего мышления серьезно подрывает основы здравого смысла, лежащие в фундаменте наших социальных соглашений и общественных институтов.

Исчезают знакомые концепции пространства и времени, движения, природы и ее законов, истории и социальных изменений, человеческой индивидуальности, и мы ощущаем себя несомыми по течению, в реке без берегов, в пространстве, которое все больше и больше соответствует буддийскому принципу “Великой Пустоты”. Ничто не может научить нас искусству жить в такой вселенной — ни религиозная, ни философская, ни научная мысль Запада. В таком не хранящем следа океане относительности мы строим планы нашего пути. И для абсолютизации, для фиксации себя в этом мире мы используем те принципы и законы, за которые мы могли бы хватиться ради своей духовной и психологической безопасности.

12

Вот почему, я думаю, возник повышенный интерес к такому способу жизни и такой культуре, которая на протяжении пятнадцати столетий в такой “Пустоте” ощущала себя как у себя дома, не только не испытывая при этом ужаса, но даже ощущая позитивное наслаждение. Выражаясь языком Дзэн, ситуация Дзэн всегда была:

Вверху — ни куска черепицы, чтобы защитить голову.

Внизу — ни пяди земли, чтобы поставить ногу.

Этот язык не так уж и непонятен для нас, поскольку мы способны понимать смысл высказывания Нового Завета: “лисы имеют норы, птицы небесные имеют гнезда, а Сыну Человеческому негде преклонить голову”.

Я вовсе не сторонник того, чтобы “импортировать” Дзэн с Дальнего Востока, поскольку он глубоко связан с культурными институтами, принципиально нам чуждыми. Однако, несомненно, существуют вещи, которым мы могли бы научиться или разучиться, кое-что мы могли бы применить и на своем пути. Дзэн имеет свой особый способ самовыражения, разумный, но обескураживающий как интеллектуала Запада, так и обычного человека, предоставляя для общения ранее не используемые возможности. В

нем есть непосредственность, яркость и юмор, и ощущение красоты, вызывающие одновременно раздражение и радость. Но прежде всего — у него есть способ обратить ум внутрь себя и преобразовать самые тягостные проблемы челове-

13

ка в вопросы типа “Почему это мышь, если она крутится как волчок?” В основе этого подхода существует сильное, но абсолютно несентиментальное сострадание к человеческим существам, страдающим и умирающим от самой попытки сохранить себя.

Существует множество прекрасных книг по Дзэн, хотя некоторые из лучших были быстро распроданы, а некоторые — трудно достать. До сих пор ни одна из них — в том числе и книги доктора Судзуки — не предложила обзор этого предмета, который включал бы исторические предпосылки Дзэн и его связь с индийскими и китайскими духовными традициями. Три тома *Эссе по Дзэн-буддизму* представляют собой несистематизированное собрание научных статей по различным аспектам предмета, в высшей степени полезных для продвинутых учеников, но совершенно бесполезных обычному читателю, не имеющему представления об общих принципах. Его удивительное *Введение в Дзэн-Буддизм* имеет достаточно специальный характер. В нем не раскрываются важные вопросы связи Дзэн с китайским даосизмом и индийским буддизмом, а в некоторых аспектах работа более туманна, чем это необходимо. Остальные его работы представляют собой исследование специальных аспектов Дзэн, каждый из которых требует предварительного изложения общих основ и исторической ретроспективы.

Книга Р.Х.Блиса, *Дзэн в английской литературе и восточной классике* представляет собой одно из лучших доступных введений в предмет, но она опубликована только в

14

Японии, и, опять-таки, в ней недостаточно информации об основах Дзэн. Как совокупность разбросанных, хотя и удивительно глубоких наблюдений, она не делает попыток упорядочить изложение вопроса. Моя работа *Дух Дзэн* представляет собой популяризацию ранних работ Судзуки. Она не только не имеет научного характера, но во многих отношениях устарела и вводит в заблуждение. Однако к ее достоинствам можно отнести прозрачность и простоту изложения. Книга *Дзэн-буддизм* Кристмаса Хэмфрейса, опубликованная только в Великобритании, также представляет собой популяризацию работ Судзуки. Она тем более не занимается погружением Дзэн в контекст западной культуры. Она написана ясно и легко, но автор ставит знак равенства между буддизмом и теософией, что кажется мне весьма спорным. Другие работы по Дзэн как западных, так и азиатских авторов или имеют слишком специальный характер, или являются обсуждением применения Дзэн к психологии, искусству или истории культуры.

Поскольку не существует фундаментальной систематизирующей работы по этому вопросу, восприятие Дзэн Западом, несмотря на весь порожденный им энтузиазм и интерес, представляет собой нечто совершенно сумбурное. Вот я и попытался написать такую работу по Дзэн, поскольку, на мой взгляд, никто,

кроме меня, не желает и не может сделать этого. Рассмотрим это подробнее. Я полагаю, что было бы идеально, если бы такую работу мог бы осуществить достигший и признанный мастер Дзэн. Но в настоящее время никто из таковых

15

не владеет английским языком достаточно хорошо. Более того, когда кто-то говорит изнутри какой-либо традиции, и, в особенности, изнутри определенной иерархии общественных институтов,— он всегда подвержен определенной потере общей перспективы, невозможности занять позицию стороннего наблюдателя. Кроме того, одним из самых больших препятствий для общения между мастерами японского Дзэн и приверженцами западных традиций является отсутствие ясности относительно различий базисных культурных предпосылок. Обе стороны настолько “настаивают на своем”, что не осознают ограниченности своих средств общения.

Поэтому очевидно, что самым подходящим автором такой работы мог бы быть представитель Запада, который провел несколько лет под руководством японского мастера, пройдя полный курс обучения Дзэн. Однако с точки зрения “западной учености” это совершенно недопустимо, поскольку такой человек стал бы “энтузиастом” или “апологетом”, то есть не способным на объективную точку зрения. Но, к сожалению, или к не-сожалению, Дзэн — это прежде всего переживание, невербальное по своей природе, он просто недоступен чисто буквальному и научному подходу. Чтобы узнать, что такое Дзэн, и, особенно, чем он не является, — нет иной альтернативы как только практиковать его, экспериментировать с ним в его конкретности, чтобы открыть смысл, который лежит в основе слов. Если даже такой представитель Запада прошел некоторую тренировку в Риндзай Дзэн, то он постарается

16

уйти от ответов и общения на том основании, что

Те, кто знает, не говорят,

Те, кто говорит, не знают.

Хотя такие ученики не “высовываются”, но и не закрывают рот полностью. То есть они хотели бы разделить свое понимание с другими, однако убеждены в том, что слова по своей сути тщетны, и, более того, они дали слово не обсуждать определенные аспекты своей практики. Поэтому они придерживаются типично азиатского подхода: “прийди и узнай сам”. Но научно подготовленный представитель Запада, осторожный и скептический, желает знать, в какое место он “отправляется”. Он остро осознает склонность ума к самообману в ситуации, когда для того, чтобы попасть в нее, следует оставить критическое отношение за порогом двери. Азиаты просто презирают такое отношение, а их последователи на Западе подвержены этому настроению тем более, что те отказываются рассказывать ученому-исследователю даже то, что находится еще в пределах возможностей человеческой речи и интеллектуального понимания.

Поэтому писать о Дзэн проблематично как для внешнего “объективного” наблюдателя, так и для внутреннего “субъективного” ученика. В различных ситуациях я находил себя по обе стороны этой дилеммы. Я изучал Дзэн вместе с “объективными” наблюдателями и убежден в том, что несмотря на все их

позитивные качества, они неизменно теряют суть вопроса и съедают меню вместо завтрака.

17

Я также находился внутри традиционной иерархии — не-дзэнской — и в равной мере убежден, что и здесь не осознают, какой завтрак едят. С этой точки зрения человек становится “идиотом”, который не может общаться с теми, кто не принадлежит к той же пастве.

Одинаково абсурдно и опасно то, что в нашем мире существует множество вероисповеданий, которые отлучают друг друга от церкви. Это особенно справедливо для великих культур Запада и Востока, где богаче возможности для общения и где больше опасность неудачи такого общения. Пытаясь на протяжении почти двадцати лет интерпретировать Восток с точки зрения Запада, я постепенно приобретал уверенность в том, что в интерпретации такого феномена как Дзэн нужно следовать четкому принципу. С одной стороны, необходимо сочувствовать и лично экспериментировать со способом жизни до предела собственных возможностей. С другой — следует сопротивляться любой попытке присоединиться к организации, чтобы вовлечься в соглашения этого общественного института. В этой дружески нейтральной позиции следует не принадлежать ни одной из этих сторон. Но, в худшем случае, неверное понимание породит новое непонимание, стремясь получше себя выразить. Ведь связь между этими двумя точками зрения становится более ясной, если есть третья, с которой можно их сравнить. Таким образом, даже если это изучение Дзэн не делает ничего большего, чем просто выражает некоторое мнение, не принадлежащее ни Дзэн, ни

18

мировоззрению Запада, то оно по крайней мере выражает эту третью точку зрения. Однако не может быть сомнения в том, что существенной особенностью Дзэн является то, что он не может быть организован или отдан в исключительное обладание какого-либо общественного института и что многие из его древних последователей были “универсальными индивидуалистами”: теми, кто никогда не был членом “организации” Дзэн и никогда не искал признания формального авторитета.

Вот такова моя позиция по отношению к Дзэн — и я считаю, что должен быть откровенен с читателями в дни, когда уделяется так много внимания верительным грамотам или вопросам квалификации. Я не могу считать себя ни поклонником Дзэн, ни даже буддистом, поскольку это для меня подобно тому, чтобы кутаться в облака или наклеивать на них ярлыки. Я не могу считать себя объективным представителем науки, поскольку по отношению к Дзэн для меня это подобно изучению пения птиц среди собрания соловьиных чучел. Я провозглашаю отсутствие прав говорить о Дзэн, я провозглашаю лишь удовольствие изучать его литературу и наблюдать формы его искусства с детской непосредственностью. Я провозглашаю удовольствие от неформальной связи со множеством японских и китайских путешественников, шедших по тому же пути.

Эта книга предназначена как для обычного читателя, так и для более серьезного ученика, и я верю что первый будет терпеливым и усвоит некоторое

количество специальных терминов. Китайские иероглифы

19

в приложении и другие критические заметки будут полезны тем, кто желает глубже изучить предмет. Книга состоит из двух частей: первая освещает основания и историю Дзэн, вторая — посвящена его принципам и практике. Источники информации, которые я использовал, можно разделить на три группы. Во-первых, я использовал почти все исследования Дзэн европейскими авторами. Естественно, в значительной мере я использовал работы профессора Судзуки, хотя и старался не основываться на них в слишком большой степени — не потому, что в них есть какой-нибудь изъян, а потому, что читатель имеет право на что-то большее, — на свежий взгляд, а не на простой пересказ работ Судзуки.

Во-вторых, я основал свой взгляд на Дзэн, изложенный в этой книге, на подробном изучении самых важных из ранних китайских работ. Особое внимание было уделено *Хсинг-хсин Мин*, *Тай-Чин* или *Сутре шестого патриарха Линь-чжи Лу* или *Кунь-цзун-су Ю-лу*. Моего собственного знания династии Тань недостаточно для освещения некоторых чудесных моментов этой литературы, но, я думаю, что его было достаточно, чтобы получить самое необходимое: ясный взгляд на суть доктрины. Во всех этих моих усилиях мне очень помогли мои коллеги и исследователи Американской Академии Азиатских Исследований, но особенную благодарность я хочу выразить профессору Сабро Хасегаве и Жи-Мин Шиену, д-ру Паулу и д-ру Джорджу Фунгу, д-ру Фредерику Хонгу, м-ру Чарлзу Йику и м-ру Кацумицу Като, настоятелю школы Сото Дзэн.

20

В третьих, моя информация была получена из множества личных встреч с учителями и учениками Дзэн на протяжении более чем двенадцати лет.

Перевод текстов оригинала на английский язык на страницах этой книги принадлежит мне, если автор перевода не указан особо. Для удобства тех, кто читает по-китайски, я предлагаю в приложении после библиографии оригинальные иероглифические тексты самых важных цитат и специальных терминов. Для серьезных учеников я считаю это необходимым, как и для квалифицированных исследователей, до сих пор незнакомых с правильным переводом текстов эпохи Тань.

Грамотные читатели пусть простят меня за то, что я позволил себе опустить абсурдные диакритические отметки в словах на санскрите (такие как точка под символом т), поскольку они очень запутывают обычного читателя, а для знающего санскрит они не обязательны:

ведь он всегда может вспомнить оригинальное написание на Деванагири. Что касается правильного звучания имен мастеров Дзэн и названий текстов Дзэн, то в зависимости от происхождения они приведены в китайском или японском звучании. Специальные термины в случаях, когда они не являются характерными только для японского Дзэн, даны на китайском.

Я очень благодарен м-ру Р.Х.Блису за любезное разрешение использовать его переводы стихотворений *хайку* из его чудесной четырехтомной антологии, опубликованной издательством Хакусейдо Пресс в Токио, и профессору

21

Сабро Хасегаве за плодотворную помощь в подготовке обложки книги.

И наконец, я счастлив выразить свою благодарность Bolligen Foundation за сотрудничество на протяжении трех лет, во время которого была проделана большая часть подготовительной работы.

Алан В. Уотс

**Американская Академия Азиатских Исследований
Сан-Франциско, июль 1956**

22

Часть первая ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ИСТОРИЯ

ГЛАВА 1 ФИЛОСОФИЯ ДАО

Дзэн-буддизм — это образ жизни и взгляд на жизнь, который нельзя свести к какой-либо формальной категории современной западной мысли. Это не религия и не философия, не психология и не наука. Это образец того, что в Индии и Китае называют “путь освобождения”, и в этом смысле дзэн-буддизм родственен даосизму, веданте и йоге. Как будет показано в дальнейшем, путь освобождения не поддается положительному определению. Его можно описать лишь косвенно, указав, чем он не является, подобно тому, как скульптор раскрывает образ, удаляя лишние пласты мрамора.

В историческом отношении Дзэн является результатом развития двух древних культур: Китая и Индии, хотя по существу он носит скорее китайский, чем индийский характер. С XII века Дзэн пустил глубокие корни в Японии и получил там поистине творческое развитие. Как порождение этих великих культур, как уникальный и в высшей степени поучительный пример восточного “пути освобождения”. Дзэн представляет собой ценнейший дар Азии миру.

Происхождение Дзэн в равной мере связано

24

как с даосизмом, так и с буддизмом, и так как он обладает ярко выраженной китайской окраской, лучше, пожалуй, вначале рассмотреть его китайские истоки — и одновременно на примере даосизма показать, что такое “путь освобождения”.

Большинство затруднений и мистификаций, возникающих перед изучающими Дзэн на Западе, объясняется их незнанием китайского способа мышления, который значительно отличается от нашего. Именно поэтому, если мы хотим критически отнестись к нашим собственным идеям, он и представляет для нас особый интерес. Трудность здесь состоит не в столько в

том, чтоб овладеть какими-то новыми идеями, отличающимися от наших, так, например, как философия Канта отличается от философии Декарта или взгляды кальвинистов от взглядов католиков. Задача заключается в том, чтоб уловить и оценить различие в основных предпосылках мысли и в самом методе, мышления. Поскольку именно это часто игнорируется,— наша интерпретация китайской философии большей частью оказывается проекцией чисто европейских идей, облаченных в одежды китайской терминологии. Это неизбежный порок изучения философии Азии в рамках западной школы, с помощью слов, и только. В действительности слово становится средством общения лишь в том случае, когда собеседники опираются на похожие переживания.

Было бы преувеличением считать, что такой богатый и тонкий язык, как английский, не способен передать китайскую мысль. Напротив, английский язык может выразить много больше, чем полагают некоторые китайские и японские приверженцы Дзэн или даосизма, познания которых в английском оставляют желать лучшего.

25

Препятствием является не столько сам язык, сколько те клише мышления, которые до сих пор представляются европейцам неотъемлемым признаком академического и научного подхода к явлениям. Именно эти клише, совершенно не пригодные для таких явлений, как даосизм и Дзэн, создают впечатление, что “восточный склад ума” представляет собой нечто мистическое, иррациональное и непостижимое. Не стоит также полагать, что всё это чисто китайские или японские материи, которые не имеют точек соприкосновения с нашей культурой. Хотя и верно то, что ни одна “официальная” ветвь западной науки или идеологии не совпадает с *путем освобождения*, но замечательное исследование Р.Х. Блиса “Дзэн в английской литературе” уже убедительно показало, что основные прозрения Дзэн носят универсальный характер.

Причина, по которой Дзэн и даосизм представляют на первый взгляд загадку для европейского ума, заключается в ограниченности нашего представления о человеческом познании. Мы считаем знанием лишь то, что даос назвал бы условным, *конвенциональным* знанием: мы не чувствуем, что знаем нечто, до тех пор, пока не можем определить это в словах или в какой-нибудь другой традиционной знаковой системе, — например, в математических или музыкальных символах. Такое знание называется конвенциональным, условным, потому что оно является предметом общественного соглашения (конвенции), _ договоренности относительно средств общения. Как люди, разговаривающие на одном и том же языке, имеют молчаливую договоренность о том, какое слово обозначает какой предмет, точно так же члены любого общества и любой культуры объединяются узами общения, основанными на

26

разного рода соглашениях относительно классификации и оценки предметов и действий.

Поэтому, например, задача воспитания состоит в том, чтобы приспособить детей к жизни в обществе, внушив им необходимость изучать и воспринимать коды этого общества, условности и правила общения, которыми оно скрепляется. Таким кодом является, во-первых, язык, на котором говорят его члены. Ребенка учат, что “дерево”, а не “бумум” является условным знаком для *этого* (указывают на предмет). Нетрудно понять, что называние “этого” словом “дерево”, — вопрос условности, соглашения. Менее очевидно, что соглашение предопределяет также очертание того предмета, к которому привязано данное слово. Ведь ребенка учат не только тому, какое слово обозначает какой предмет, но и тому способу, которым его культура молчаливо условилась различать предметы в пределах нашего каждодневного опыта. Так, научная конвенция определяет, является ли угорь рыбой или змеей, а грамматическая конвенция устанавливает, что из нашего опыта следует называть предметами, а что — действиями или событиями. Насколько условны эти конвенции, видно, например, из такого вопроса: “Что происходит с моим кулаком [существительное-предмет], когда я открываю ладонь?” Здесь предмет чудесным образом исчезает, потому что действие было замаскировано принадлежностью к части речи, обычно связанной с предметом! В английском языке отчетливо выступает различие между предметами и действиями, хотя и не всегда логически обоснованное, а в китайском языке многие слова являются одновременно и глаголами и существительными, так что человеку, мыслящему по-китайски, нетрудно видеть, что предметы также являются действиями, и что наш

27

мир — совокупность скорее процессов, чем сущностей.

Кроме языка, ребенок должен воспринять многие другие разновидности кодов. Необходимость сосуществования требует соглашения относительно кодов закона и морали, этикета и искусства, кодов веса, меры, чисел и, в первую очередь, — ролей. Нам трудно общаться друг с другом, если мы не можем идентифицировать себя в терминах ролей — отец, учитель, рабочий, художник, “славный парень”, джентльмен, спортсмен и т.д. В той степени, в какой мы идентифицируем себя с этими стереотипами и связанными с ними правилами поведения, мы и сами ощущаем, что *на самом деле* являемся чем-то, потому что окружающим легче воспринимать нас, — т.е. идентифицировать нас и чувствовать, что мы у них “под контролем”. Встреча двух незнакомых людей где-нибудь в гостях вызывает ощущение некоторой неловкости, если хозяин не идентифицировал их роли, представив их друг Другу, ибо они не знают, какие правила общения и поведения следует соблюдать в данном случае.

Легко заметить конвенциональный характер любых ролей. Человек, который является отцом, может быть и доктором, и художником, а также служащим и братом. И очевидно, что даже совокупность названий этих ролей является далеко не адекватным описанием самого человека, хотя и помещает его в определенную схему поверхностной классификации. Но есть соглашения, которые определяют идентификацию самой личности, они носят более тонкий характер и гораздо менее очевидны. Мы учимся весьма глубоко, хотя и не

столь явно, отождествлять себя со столь же конвенциональным представлением о своем “я”. Ибо конвенциональное “я” или “личность” образуется

28

главным образом как результат отдельных разрозненных воспоминаний, начиная с момента рождения. В соответствии с конвенцией, “я” — это не просто то, что я делаю сейчас. “Я” — это то, что я уже сделал. Поэтому моя конвенционально обработанная версия своего прошлого может оказаться более реальным “я”, чем то, чем я являюсь в данный момент. Ведь то, что я *есть*, — так мимолетно, неосвязаемо, а то, чем я *был*, является фиксированным и окончательным. Оно может служить твердой основой для предсказаний о том, чем я стану в дальнейшем. Но таким образом получается, что я прочнее идентифицирую себя с тем, чего уж нет, чем с тем, что есть на самом деле!

Очень важно осознать, что воспоминания и эпизоды из прошлого, которые формируют историю человеческой личности, образуются в результате определенного отбора. Из действительной бесконечности событий и переживаний жизни человека отбираются и абстрагируются как наиболее важные только некоторые, причем важность их, конечно, определяется принятыми в обществе мерками. Ибо сама природа конвенционального знания заключается в том, что оно представляет собой систему абстракций. Оно состоит из знаков и символов, в которых предметы и события сводятся к самым общим их значениям, подобно тому, например, как китайский иероглиф *жень* означает “человек”, потому что является самым упрощенным изображением человеческой фигуры.

Это же относится к словам, не являющимся идеограммами. Каждое из английских слов: “человек”, “рыба”, “звезда”, “цветок”, “бежать”, “расти” — указывает на некий класс предметов или действий, обнаруживающих свою принадлежность к данному классу с помощью простейших признаков, абстрагированных от общей слож-

29

ности того целого, которое представляют собой эти явления.

Таким образом, абстракция представляет собой необходимый элемент общения, ибо она дает нам возможность оформить свой опыт с помощью несложного и быстро производимого “схватывания” умом. Когда мы говорим, что в каждый момент времени можем думать только об одной вещи, — это все равно, что сказать, что Тихий океан не может быть выпит залпом. Его, мол, нужно пить стаканами и осушать постепенно. Абстракции и конвенциональные знаки подобны таким стаканам: они дробят переживание на части, достаточно элементарные для того, чтобы воспринимать их по очереди, одну за другой. Подобным же образом, кривые измеряются с помощью сведения их к множеству крошечных прямых или с помощью представления их в виде квадратов, которые они пересекают, будучи перенесены на графленую бумагу.

Другими примерами того же рода являются фотографии в газетах или телепередачи. На газетных фотографиях окружающее воспроизводится в виде светлых и темных точек, расположенных на экране или в решетчатом

трафарете так, чтобы создать общее впечатление черно-белого снимка, рассматриваемого без увеличительного стекла. Как бы похоже ни выглядела газетная фотография — это всего лишь реконструкция действительной сцены с помощью пятен, как наши конвенциональные слова и мысли являются реконструкцией опыта с помощью абстрактных знаков. Еще более похож мыслительный процесс на механизм телепередачи, где телевизионная камера воспроизводит естественную сцену с помощью линейной последовательности импульсов, которые можно передать по проводам.

30

Так общение с помощью конвенциональных знаков представляет нам мир в абстрактном линейном переводе. А ведь это мир, где на самом деле все происходит “сразу”, одновременно, и его конкретная реальность никак не поддается адекватному выражению в столь абстрактных символах. Адекватное описание мельчайшей горсти пыли при таком способе заняло бы бесконечно много времени, ведь нам пришлось бы по очереди описывать все пылинки, образующие целое.

Линейный, “поэлементный” характер речи и мысли особенно отчетливо проявляется во всех языках, где есть алфавит и переживание выражается длинной цепочкой букв. Трудно сказать, почему мы вынуждены общаться с другими (разговаривать) и с самими собой (думать) этим “неодновременным” способом. Сама жизнь проходит совсем не столь неуклюжим линейным путем, и наш собственный организм не просуществовал бы и минуты, если бы в мыслях постоянно давал себе отчет о каждом вздохе, каждом биении сердца, каждом нервном импульсе. Чтобы объяснить, как это происходит, полезно проанализировать зрительное восприятие, позволяющее провести близкую процессу мышления аналогию. Дело в том, что мы владеем двумя видами зрения — центральным и периферийным, которое можно сравнить с двумя видами освещения: направленным лучом и рассеянным светом. Центральное зрение необходимо для тщательной работы, — например, чтения, — когда наши глаза, как луч прожектора, последовательно направляются на каждый участок текста. Периферийное зрение менее сознательно, не так ярко, как интенсивный луч направленного источника света. Мы пользуемся им в темноте и тогда, когда бессознательно замечаем предметы и движения, не лежащие на

31

прямой линии нашего центрального зрения. В отличие от прожектора, это зрение захватывает множество предметов одновременно.

Итак, существует аналогия, — а может быть, и больше, чем аналогия, — между центральным зрением и сознательным, “последовательным” процессом мышления, между периферийным зрением и тем самым таинственным процессом, который позволяет нам регулировать невероятно сложный аппарат тела без всякого участия мысли. Следует оговорить далее, что мы *называем* наш организм сложным, когда пытаемся понять его в терминах линейного мышления, неотделимого от слов и понятий. Но эта сложность принадлежит не столько нашему телу, сколько попыткам постичь его таким методом, все равно что пытаться разглядеть обстановку большой комнаты с помощью

одного единственного луча. Это так же трудно, как напиться не из чашки, а из вилки.

В этом отношении язык китайской письменности по сравнению с нашим имеет некоторые преимущества, что, возможно, отражает разницу в способах мышления. Он тоже линейен, так же представляет из себя серию абстракций, воспринимаемых по очереди, неодновременно. Но его письменные знаки все же несколько ближе к жизни, чем буквенные слова, потому что они, в сущности, — картинки, а китайская пословица гласит: “Один раз показать — лучше, чем сто раз объяснить”. Сравните, например, насколько легче показать, как правильно завязывается галстук, чем объяснить это на словах.

Для европейского сознания вообще чрезвычайно характерно представление, что мы не знаем как следует того, что не в состоянии выразить или передать другим в виде линейных знаков, т.е. мыслей. Мы как гости на балу, стоящие у сте-

32

ночки и не рискующие танцевать, пока им не нарисуют схему движений танца, т.е. гости, не умеющие воспринимать танец “чутьем”. Мы почему-то не полагаемся на “периферийное зрение” нашего сознания и недостаточно пользуемся им. Когда мы учимся, например, музыке, то сводим все разнообразие тона и ритма к обозначению фиксированных тональных и ритмических интервалов, — такое обозначение не годится для восточной музыки. На Востоке музыкант обозначает мелодию лишь приблизительно, чтобы не забыть ее. Обучается он музыке не чтением по нотам, а тем, что слушает исполнение учителя, развивает свое музыкальное “чутье” и копирует его игру: это дает ему возможность достичь редкостной изысканности ритма и тона, доступной на Западе лишь некоторым джазовым исполнителям, которые пользуются тем же способом.

Мы отнюдь не хотим сказать, что на Западе вообще не умеют пользоваться “периферийным умом”. Будучи человеческими существами, мы все время прибегаем к нему, а каждый художник, работник или спортсмен особенно нуждается в специфическом развитии этой способности. Но в научном и философском обиходе этот тип знания не признается. Мы только начинаем оценивать его возможности, и нам редко (почти никогда) приходит в голову, что одна из самых важных областей его применения — это то “познание реальной действительности”, которого мы стремимся достигнуть с помощью громоздких конструкций теологии, метафизики и логики.

Обратившись к древней истории Китая, мы найдем там две “философские” традиции, дополняющие друг друга: конфуцианство и даосизм. Не входя в подробности, можно сказать, что первое учение занимается языковыми, этическими,

33

юридическими и ритуальными конвенциями, которые обеспечивают общество системами коммуникаций. Другими словами, его область — конвенциональное знание, и под знаком конфуцианства дети воспитываются так, чтобы их свободный и капризный по природе нрав уложить в прокрустово

ложе общественного порядка. Индивидуум находит себя и свое место в обществе с помощью формул Конфуция.

В противоположность конфуцианству даосизм, в основном,— предмет внимания старости, и особенно тех, кто покидает активную жизнь в обществе. Их отказ от жизни в обществе есть как бы символическое отражение внутреннего освобождения от ограничивающего воздействия конвенциональных стандартов мышления и поведения. Ибо для даосизма главное — это не конвенциональное знание, его интересует восприятие жизни не в абстрактных, линейных терминах дискурсивного мышления, а прямое, непосредственное познание.

Таким образом, конфуцианство осуществляет социально необходимую функцию — втискивание природной спонтанности жизни в жесткие рамки конвенций. Эта цель достигается не только ценой конфликта и страдания, но и ценой утраты той неподражаемой естественности и “самонеосознанности”, которыми мы так любуемся в детях и которые лишь изредка возрождаются у святых и мудрецов. Задача даосизма — исправить неизбежный вред, нанесенный этой дисциплиной, и не только восстановить, но и развить природную спонтанность, которая имеет в китайском языке особое назначение — *цзы-жань* — “самособойность”. Ибо спонтанность ребенка — как и все в ребенке — черта детства. Воспитание культивирует в нем не спонтанность, а косность. В некото-

34

рых натурах конфликт между социальной конвенцией и подавленной природной спонтанностью так велик, что выливается в преступление, безумие или невроз, — вот цена, которую мы платим за преимущества общественного порядка, в остальном совершенно и несомненно неоспоримые.

Тем не менее, ни в коем случае не следует понимать даосизм как революцию против конвенций, хотя это учение и использовалось иногда в качестве предлога. Даосизм — это путь освобождения, а освобождения нельзя достичь с помощью революции. Всем известно, что революции, как правило, порождают тиранию хуже той, которую они ниспровергли. Быть свободным от конвенций — не значит отвергать их; это значит — не быть обманутым ими и вместо того, чтобы быть инструментом в их руках, уметь пользоваться ими как инструментом.

На Западе нет общепризнанного института, соответствующего даосизму, потому что наша иудейско-христианская традиция отождествляет Абсолют — Бога — с конвенциями морального и логического порядка. И это можно считать величайшей катастрофой для культуры, так как это отягощает социальный порядок чрезмерным авторитетом, вызывая тем самым революции против религии и традиций, которые так характерны для истории Запада. Ведь одно дело — сознавать себя в конфликте с санкционированными обществом конвенциями, а совсем другое — чувствовать, что ты не соответствуешь самим основам и корням бытия. Абсолюта. Это чувство воспитывает такое нелепое ощущение вины, что стремится найти себе выход либо в отрицании своей собственной природы, либо в бунте против Бога. Поскольку первое совершенно невозможно — как нельзя

укусить собственный локоть, — а такие паллиативы как исповедь помочь уже не могут, — неизбежным становится второе. Революция против Бога, как и свойственно революциям, приводит к тирании еще худшей — абсолютистского государства; худшей — потому, что государство не может прощать, оно не признает ничего, кроме власти собственного правосудия. Пока закон исходит от Бога, его представитель на Земле — церковь — всегда готова признать, что хотя Божественный закон непреложен, никому не дано знать меру Божественного милосердия. Но когда трон Абсолюта пустеет, его узурпирует относительное и, оскверняя Абсолют, творит подлинное кощунство — оно создает себе кумир из идеи, абсолютизирует конвенциональную абстракцию. Маловероятно, однако, чтобы трон Абсолюта сразу опустел, если бы в каком-то смысле он уже не пустовал задолго до этого, т.е. если бы западная культура умела постигать Абсолют непосредственно, минуя термины конвенционального порядка.

Разумеется, уже одно слово “Абсолют” создает впечатление чего-то абстрактного, понятийного, вроде “Чистого Бытия”. Само наше представление о “духе” как противоположности “материи” явно ближе к абстрактному, чем к конкретному. Но как учат даосизм и другие “пути освобождения”, Абсолютное нельзя путать с абстрактным. С другой стороны, сказать, что Дао — как называют конечную Реальность даосы — ближе к конкретному, чем к абстрактному, значит еще более запутать вопрос. Ведь мы привыкли ассоциировать конкретное с материальным, физиологическим, биологическим и природно-естественным, в отличие от сверхъестественного. Но с точки зрения даосизма или буддизма все это не более как

термины, предназначенные для конвенциональной, абстрактной области знания.

Например, биология и физиология представляют собой разновидности знания, которые представляют реальный мир в терминах своих собственных абстрактных категорий. Они измеряют и классифицируют его применительно к поставленным ими специфическим задачам. Землемер, например, представляет себе землю в гектарах, подрядчик-строитель — в тоннах или в машинах, а агроном — в химических формулах состава почвы. Сказать, что конкретная реальность человеческого организма физиологична, — это все равно, что сказать: земля — это и есть гектары или тонны. Можно сказать, что эта реальность — природна, если только под природным подразумевать спонтанное (*цзы-жань*), природу порождающую (*natura naturans*). Но это утверждение глубоко неверно, если под природой подразумевается *природа порожденная* (*natura naturata*), т.е. природа расклассифицированная, расчлененная на отдельные “природы”, как, например, в вопросе: “Какова *природа* этого явления?”. Так называемый “научный натурализм” понимает природу именно в этом последнем смысле слова и не имеет ничего общего с натурализмом даосизма.

Итак, для того, чтобы почувствовать, что такое даосизм, нужно по меньшей мере согласиться допустить, что возможен взгляд на мир, отличный от конвенционального. Что возможно знание иное, чем содержание верхнего слоя

сознания, который воспринимает реальность в виде одной единственной абстракции (или мысли — китайское *нянь*) за раз. Это не так уж трудно, ведь никто не станет отрицать, что мы “знаем”, как двигать руками, как принять решение, как ды-

37

тать, хотя едва ли смогли бы объяснить на словах, как мы это делаем. Раз мы это делаем, значит мы знаем, как это делать! Даосизм есть развитие именно такой разновидности знания; его развитие создает у человека совершенно новое представление о самом себе, далекое от привычного конвенционального взгляда, и это представление освобождает человеческий ум от сжимающего отождествления с абстрактным *эго*.

По преданию, основоположник даосизма Лао-цзы был старшим современником Кун-фу-цзы или Конфуция, который умер в 479 г. до н.э.* Лао-цзы считается автором небольшой книги афоризмов “*Дао Дэ Цзин*”. В этой книге представлены принципы Дао и его сила, или добродетель (*дэ*). Однако китайская философская традиция возводит как даосизм, так и конфуцианство к ещё более древнему источнику — к произведению, заложившему основу китайской мысли и культуры, которое возникло где-то в период от 3000-го до 1200-го года до нашей эры. Это — *И-цзин*, или “*Книга перемен*”.

И-цзин — не что иное как гадательная книга. В ней содержатся шестьдесят четыре предсказания, связанные с шестьюдесятью четырьмя абстрактными фигурами, каждая из которых состоит

*Современные исследователи оспаривают как датировку, так и сам факт существования Лао-цзы. Но, скорее всего, это лишь дань моде. Время от времени всегда появлялись тенденции подвергать сомнению историческое существование древних мудрецов или их древность. Подобные же сомнения имели место в отношении Иисуса и Будды. Доводы в пользу более поздней датировки Лао-цзы представляются довольно серьезными, но лучше придерживаться традиционной датировки до тех пор пока доводы против не станут более убедительными. См. [33, т.1, стр. 170-176].(прим. авт.)

38

из шести линий. Эти линии имеют два вида: сплошные (положительные) и прерывистые (отрицательные). Считают, что фигуры, образованные шестью линиями, воспроизводят различные направления, по которым трескается при нагревании панцирь черепахи [33, т.1, стр. 379-380]. Это связано с древним способом гадания, когда предсказатель, проделывая дырочку в панцире черепахи, подогревал его и предсказывал будущее по образовавшимся трещинам — точно так же, как хиромант гадает по линиям руки. Такие трещины, естественно, были более сложными, и шестьдесят четыре гексаграммы, как полагают, являются упрощенной классификацией различных видов таких трещин. В последующие века панцирь черепахи вышел из употребления, а вместо него, чтобы получить гексаграмму, соответствующую моменту, когда оракулу задается вопрос, стали бросать пятьдесят стебельков тысячелистника.

Однако истинный знаток *И-цзин* не нуждается ни в панцире черепахи, ни в стебельках тысячелистника. Он во всем видит гексаграмму — в случайном расположении цветов в вазе, в предметах, беспорядочно разбросанных по столу, в пятнышках и крапинках, естественно образовавшихся на камне. Современный психолог заметит в этом несомненное сходство с так называемыми тестами Роршаха, с помощью которых психическое состояние пациента определяется по тем мгновенным образам, которые он “видит” в сложном сочетании, чернильных клякс. Если бы пациент был способен сам объяснить свои ассоциации, связанные с кляксами, он получил бы весьма ценную информацию относительно самого себя, небесполезную для предсказания его поведения в будущем. С этой точки зрения не

39

стоит отбрасывать гадание по *И-цзин* как пустой предрассудок.

Более того, приверженец *И-цзин* мог бы поставить нас в тупик, сравнив относительные достоинства двух подходов к серьезным решениям. Нам кажется, что мы принимаем решения рационально, потому что опираемся на веские данные, непосредственно связанные с нашей проблемой. Наш выбор не зависит от таких неуместных пустяков, как орел или решка, рисунка чайнок или трещины на панцире черепахи. Однако сторонник *И-цзин*, пожалуй, спросил бы нас, откуда мы знаем, какая информация полезна, поскольку наши планы постоянно меняются вследствие непредвиденных обстоятельств. Он также спросил бы нас о том, как мы узнаем, что собранных сведений достаточно для принятия решения? Ведь если бы мы собирали сведения строго “научным” образом, на собирание необходимой информации ушло бы столько времени, что действовать было бы поздно уже задолго до того, как эта работа была окончена. Так откуда же мы узнаем, что располагаем достаточным количеством сведений? Может быть, сами сведения сообщают нам об этом? Отнюдь нет. Мы сугубо рационально собираем необходимые данные и вдруг, — то ли по наитию, то ли устав от размышлений, то ли просто потому, что пришло время решать, мы действуем. Сторонник *И-цзин*, вероятно, спросил бы нас, не зависит ли это от тех же “неуместных пустяков”, которые играют роль при гадании на стебельках тысячелистника.

Другими словами, “строго научный” метод предсказания будущего может иметь место лишь в особых случаях — там, где нет необходимости в срочных действиях, где существенные факторы носят в основном механический характер или пос-

40

ледствия настолько незначительны, что становятся тривиальными. Гораздо чаще наши важные решения зависят от “наития” — иначе говоря, от “периферийного зрения” ума. Поэтому надежность наших решений в конечном счете зависит от способности “ощущать” ситуацию, от степени развития этого периферийного видения.

Каждый последователь *И-цзин* знает это. Он знает, что эта книга сама по себе не содержит точных сведений, она скорее полезный инструмент, который послужит ему, если у него хорошо развита “интуиция”, если он, как выразился бы он сам, находится “в Дао”. Поэтому, прежде чем обратиться к оракулу,

следует должным образом подготовиться, медленно и дотошно выполнить весь подписанный ритуал так, чтобы привести ум в состояние покоя, в котором легче будет проявиться “интуиции”. В общем, если истоки даосизма содержатся в *И Цзин*, то они не столько в самом тексте книги, сколько в том, как этой книгой пользоваться, и почему такой подход оказался возможным. Опыт интуитивного принятия решений убедительно доказывает, что периферийная способность ума лучше всего проявляется в тех случаях, когда мы не вмешиваемся в нее, когда мы доверяем ей действовать спонтанно — *дзу-жань*, само собой.

Так начинают вырисовываться основные положения даосизма. Во-первых, существует Дао — не поддающееся определению, конкретное “движение” мира, Путь жизни. Это слово на китайском означает собственно “путь”, “дорогу”, а также иногда “говорить”, так что первая фраза книги *Дао дэ Цзин* содержит игру слов, основанную на этих двух значениях:

41

“Высказанное Дао не есть вечное Дао”*.

Пытаясь, однако, хотя бы намекнуть, что он имеет в виду, Лао-цзы говорит:

Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде Неба и Земли родившаяся! Как беззвучно! Как пусто! Одинокое стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не знает усталости. Ее можно считать матерью всего сущего под небесами. Я не знаю ее имени, но я называю ее словом Дао.

И еще:

*Дао туманно и неопределенно.
Какое неопределенное! Какое неясное!
В его туманности и неопределенности содержатся образы.
Какое неясное! Какое неопределенное!
Но в нем скрыты вещи. Какое туманное!
Какое непонятное! Но в нем рождается сила ума.
Поскольку эта сила самая подлинная,
В ней есть уверенность.*

“Сила ума” — это *цзин*, слово, которое включает значения существенного, тонкого, психического или духовного, а также искусного. Смысл

*Дайвендак [28] считает, что в то время слово *дао* еще не имело значения “говорить”, и переводит это изречение следующим образом: “Путь, который можно воистину рассматривать как Путь, не есть постоянный путь”. Смысл от этого на меняется, т.е. под “постоянным путем” Дайвендак подразумевает фиксированную концепцию Дао — т.е. определение. Почти все переводчики и большинство китайских комментаторов считают, что второе *дао* здесь означает “высказанное”.

42

здесь, по-видимому, в том, что так же, как собственная голова — ничто для глаз, и тем не менее является источником разума,— смутное на вид, пустое, неопределимое Дао является разумом, который оформляет мир, причем с искусством, превосходящим возможности нашего понимания.

Важнейшее отличие Дао от обычного представления о Боге в том, что Господь создает мир актом творения (*вей*), тогда как Дао создает его “недеянием” (*у-вей*), что приблизительно соответствует нашему слову “вырастание”. Ибо вещи сотворенные — это отдельные части, собранные воедино как механизм или предметы, сделанные руками в направлении снаружи — вовнутрь, как, например, скульптура. И напротив, разделение на части всего растущего происходит изнутри и направлено вовне. Поскольку в мире природы все развивается по принципу роста, китайскому уму представляется более чем странным вопрос, как был сотворен мир. Если бы мир был создан, то разумеется, существовал бы некто знающий, как он был создан; и он сумел бы объяснить, как строился мир, — постепенно, по частям, точно так, как инженер может последовательно рассказать, как собирается какой-либо механизм. Но мир, который растет, исключает какую-либо возможность узнать с помощью языка неуклюжих слов и понятий, как он растет. Поэтому даосу никогда и в голову не придет вопрос, знает ли Дао, как оно создает мир. Ведь Дао действует не по плану, а спонтанно. Лао-цзы говорит:

Принцип Дао — спонтанность.

Однако спонтанность ни в коей мере не означает беспорядочный слепой порыв, чистый

43

каприз. Дело в том, что ум, привыкший к альтернативам конвенционального языка, не имеет доступа к постижению разума, который действует не по плану, не в соответствии с ходом последовательных, одна за другой возникающих мыслей. Хотя конкретное доказательство возможности такого разума у всех под рукой — это наше собственное тело, организованное без участия мысли*. И Дао “не знает”, как оно создает мир, точно так же, как мы “не знаем”, как создаем свои умственные способности.

Говоря словами Чжуан-цзы, великого последователя Лао-цзы:

Все происходит вокруг нас, но никто не знает, каким образом. Все является перед нами, но никто не видит источника. Все вместе и каждый в отдельности, люди ценят ту часть знания, которая уже известна. Они не умеют пользоваться неизвестным, чтобы с его помощью достичь знания. Разве это не заблуждение? [39, с. 345].

Конвенциональное отношение познающего к познаваемому чаще всего представляет собой отношение контролера к тому, что он контролирует,

* Вышеизложенное было написано до того, как я познакомился со вторым томом блестящего исследования Джозефа Нидхема “Наука и цивилизация в Китае”, где автор рассматривает китайскую и особенно даосскую концепцию природы как организма. См. особо раздел 13, стр. 279. Нидхэм также обращает внимание на глубокое различие между иудейско-христианскими и китайскими воззрениями на законы природы. Первые возводят их к “Слову” Законодателя, в то время как вторые считают их взаимодействием спонтанных процессов, действующих в паттерне организма. См. раздел 18, f и h, особенно стр. 557-564 и 572-583. [53]

т.е. отношение хозяина к слуге. Но в отличие от Господа Бога, который является Господином Вселенной, поскольку “Он знает все! Он знает! Он знает!”, Дао относится к тому, что оно создает, совершенно по-другому:

“Великое Дао растекается повсюду, и вправо, и влево.

*Благодаря ему рождается и существует все сущее,
и оно не прекращает своего роста.*

Оно совершает подвиги, но нельзя выразить в словах, в чем его заслуги. С любовью оно возвращает все вещи, но не считает себя их властелином”.

В традиционном европейском понимании Господь Бог к тому же полностью осознает себя: Он абсолютно понятен и ясен Самому Себе и являет пример Того, чем хотел бы быть человек — сознательным руководителем, контролером и абсолютным властелином Своего тела и ума. В противоположность ему Дао таинственно и темно (*сюань*). Вот что говорит Дзэн-буддист позднейшего периода:

Есть лишь одна вещь: наверху она поддерживает Небеса, внизу она объедает Землю: она темна, как черный лак, и всегда активно действует”*.

Сюань, конечно,— темнота в переносном смысле слова, не тьма ночи, не черное в противоположность белому, а та чистая непостижимость,

*T'ung-shan Liang-chieh. [30, с. 74].

с которой сталкивается ум, когда пытается вспомнить момент, предшествующий рождению, или погружается в собственные глубины:.

Западные критики часто подшучивают над таким неопределенным представлением об Абсолюте, высмеивая его как “туманное и мистическое”, и противопоставляют ему свои трезво-определенные формулировки. Но, как говорил Лао-цзы:

*Когда высший узнает о Дао,
Он старательно исполняет его.
Когда средний узнает о Дао,
Он то соблюдает, то теряет его,
Когда низший слышит о Дао,
Он смеется над ним. Если бы, он над ним не смеялся,
Оно не заслуживало бы имени Дао.*

Дело в том, что невозможно почувствовать, что подразумевается под Дао, не поглупев в каком-то особом смысле слова. Пока сознательный ум неистово пытается втиснуть весь мир в сеть абстракций и настаивает на том, что жизнь должна точно укладываться в эти жесткие категории,— до тех пор дух Дао остается чужд и сознание лишь зря надрывается. Дао доступно лишь уму, владеющему простым и тонким искусством *у-вей*, которое является после Дао вторым основным принципом даосизма.

Мы уже видели, что с помощью книги *И-цзин* китайцы научились принимать спонтанные решения, эффективность которых зависит от умения человека “отпускать” свой ум, предоставляя ему действовать самому по себе.

Это и есть *у-вей*: *у* — означает “не” или “нет”, а *вей* — “действие”, “делание”, “стремление”, “напряженность” или “занятость”. Если вернуться к на-

46

шему примеру со зрением, периферийное зрение действует наиболее эффективно, когда мы — как в темноте — смотрим на вещи не прямо, а искоса, уголком глаз. Если нужно рассмотреть подробности отдаленного предмета, например, стрелки часов, глаза должны быть расслаблены, они не должны таращиться, не должны *стараться* рассмотреть предмет. Или другой пример: как ни усиливай работу мускулов рта или языка, вкус пищи не станет от этого острее. И глазам, и языку следует доверять действовать самостоятельно.

Но поскольку мы привыкли излишне полагаться на центральное зрение, на сильный прожектор глаз и ума, мы не сможем возродить способности периферийного зрения, если сначала не расслабим своего резкого пристального взгляда. Ментальный или психологический эквивалент такого расслабления — нечто вроде тупости, которая так часто упоминается у Лао-цзы и Чжуан-цзы. Это не просто спокойствие ума, а особого рода “нехватание” умом. Говоря словами Чжуан-цзы: “Совершенный человек пользуется своим умом словно зеркалом: он ничего не хватает и ничего не отвергает. Воспринимает, но не удерживает”. Можно сказать, что ум при этом как бы слегка “расплывается”, чтобы избавиться от излишней четкости. Так Лао-цзы говорит о себе:

Отбрось ясность — и исчезнут тревоги...

Все люди счастливы, как на пиру,

Как на высокой башне в весенний день.

Я один спокоен, и ничего не выражает мой вид,

Как лицо ребенка, еще не умеющего улыбаться.

Я одинок и заброшен, точно бездомный.

У людей — избыток всего,

У меня одного — нужда.

47

Может быть, у меня ум глупца,

И полон заблуждений! Пошлость так сообразительна —

Я один, кажется, туп. Пошлость так пронизательна, —

Я один, кажется, глуп. Я ко всему безразличен — как будто ничего не различаю.

Я плыву по течению — как будто ни к чему не привязан.

У всех людей есть какое-то дело, Один я, кажется, непрактичен и неуклюж.

Один я — не такой, как все. Но я ищу поддержки у Матери (Дао) (20).*

Большинство даосских текстов содержат некоторое преувеличение, усиленный образ. Это как бы юмористическая карикатура автора на самого себя. Вот что пишет, например, Чжуан-цзы:

Человек, обладающий силой добродетели (*дэ*), живет в доме, не утруждая свой ум; и совершает действия без спешки. Представления о правильном и ложном, хвала и порицание окружающих не волнуют его. Когда все люди между четырех морей могут наслаждаться жизнью, он

счастлив... С печалью на лице блуждает он, как дитя, потерявшее мать, с глупым видом бродит он, как заблудившийся в лесу. У него есть деньги, хотя он не знает, откуда они; он ест и пьет вдосталь, и не знает, откуда берется еда. [49 с.129].

Лао-цзы еще более настойчиво и явно осуждает обычную искусность:

*Я следую интерпретации Ch'u Ta-као: [21, с. 30]

48

*Оставь мудрость; отбрось знание —
Это окупится стократ.
Оставь “гуманность”*; отбрось “справедливость” —
И обретешь любовь к ближнему.
Оставь искусность, отбрось выгоду,
И не станет ни воров, ни разбойников.
Останься незатронутым;
Лелей непосредственность,
Смирять свое Я;
Уменьшай желания. (19)*

Задача здесь, конечно, не в том, чтобы довести свой ум до идиотского безмыслия, а в том, чтобы, пользуясь им без усилий, дать проявиться врожденным спонтанным силам ума. И для даосизма и для конфуцианства основополагающим является представление о том, что естественному человеку можно доверять. С этой точки зрения европейское недоверие к человеческой природе — и теологическое, и технологическое — представляется чем-то вроде шизофрении. Человек не может, по китайским представлениям, искренне верить в порочность своей природы, без того, чтобы не дискредитировать саму эту веру, т.е. все представления извращенного ума суть извращенные представления. Будучи на поверхности весьма “эмансипированным”, технологический ум обна-

*"Незатронутый" — это попытка передать слово *су*, что означает “небеленый шелк” или “шелк, не тронутый краской”, который служит фоном картине. “Гуманность” — конфуцианский термин *жечь*, что означает человечность, человеческая сердечность, хотя ясно, что Лао-цзы имеет в виду ее сознательно практикуемую и неискреннюю форму.

49

руживает, что он унаследовал все ту же раздвоенность, ибо он пытается подчинить все человеческое существование контролю сознательного разума. Он забывает, что нельзя доверять разуму, если нет доверия мозгу. Ведь сила разума зависит от органов, выращенных “бессознательным разумом”.

Искусство “отпускать” свой ум живо описывает другой даосский автор Ли-цзы (около 398 г. до н.э.), прославившийся мистическими способностями — умением обуздывать ветер. Здесь, несомненно, имеется в виду особое ощущение “ходьбы по воздуху”, которое возникает, когда ум впервые становится свободным. Рассказывают, что когда профессора Судзуки спросили, что чувствует человек, достигший *сатори* (термин Дзэн для

обозначения “пробуждения”), он ответил: “Совсем как обычно, только на два дюйма над землей!”. Итак, Ле-цзы попросили однажды рассказать, как он учился ездить верхом на ветре. В ответ он рассказал об обучении, которое проходил под руководством своего учителя Лао-Шана:

С тех пор, как я стал служить ему, прошло три года, и мой ум не осмеливался больше размышлять о правильном и ложном, а уста не смели говорить о полезном и вредном. Лишь тогда удостоился я взгляда учителя.

К концу пятого года произошла перемена: ум стал размышлять о правильном и ложном, уста заговорили о полезном и вредном. Лишь тогда я удостоился улыбки учителя.

К концу седьмого года произошла новая перемена. Я дал волю своему уму размышлять о чем угодно, но его уже не занимали добро и зло. Я дал волю устам моим произносить все что угодно, но они не заго-

50

ворили о полезном и вредном. Лишь тогда учитель позвал меня и усадил рядом с собой на циновку.

Прошло девять лет, и мой ум отпустил поводья мыслей, мои уста были свободны для речи. О правильном и ложном, о полезном и вредном уже не ведал я, для меня ли, для других. Внутреннее и внешнее сочетались в единстве. Не было различий между зрением и слухом, слухом и обонянием, обонянием и вкусом. Все стало одним. Мой ум замерз, мое тело растворилось, плоть моя и кости слились в одно. Я перестал осознавать, на что опирается тело, на что ступает нога. И несомый ветром, как лист с дерева или сухая шелуха, я в конце концов не сознавал, то ли ветер оседлал меня то ли я — ветер. [40. с.40-42. Глава “Ли-цзи”, II]

Описанное психическое состояние очень напоминает ощущение приятного опьянения — и при этом без неотвратимого похмелья “завтра утром”, присутствующего алкоголю! Это сходство было отмечено Чжуан-цзы, который писал:

Пьяный, вывалившийся на ходу из повозки, может сильно разбиться, но не до смерти. Кости у него такие же, как и у других людей, но несчастья он встречает иначе, потому что его дух пребывает в состоянии безопасности. Сел в повозку неосознанно и упал неосознанно. Мысли о жизни и смерти, удивление и страх не проникли к нему и сердцу, и поэтому, падая, он не сжимается от страха. Если человек обретает подобную целостность от вина, то какую же целостность должен он обрести от Спонтанности! (19) [41 с.232]

Поскольку и Лао-цзы, Чжуан-цзы и Линь-Цзи обладали достаточно ясным умом, чтобы создавать вполне вразумительные книги, следует признать, что эти сравнения несколько преувеличены и носят метафорический характер. Их

51

“бессознательное” состояние — это не кома, это то, что последователи Дзэн позднее назовут *у-синь*, буквально “не-ум”, т.е. отсутствие самосознания. Это состояние целостности, в котором ум функционирует вольно и легко, и не ощущается никакого другого ума или “эго”, стоящего над ним с дубинкой. Если обыкновенный человек — это тот, кто ходит, поднимая ноги руками, то даос — это тот, у которого ноги идут сами.

Различные отрывки даосских текстов наводят на мысль, что *у-синь*, “не-ум”, используется умом точно так, как мы используем глаза, когда останавливаем взгляд то на одном, то на другом предмете, не делая особых усилий разглядеть его. Как пишет Чжуан-цзы:

Младенец целыми днями смотрит вокруг не мигая, потому что глаза его не сфокусированы на каком-нибудь одном предмете. Он идет, сам не зная куда, он останавливается, не сознавая, зачем. Он сливается с окружающим миром и двигается вместе с ним. Таковы основы ментальной гигиены (23) [51,с.86].

Или в другом месте:

Если ты отрегулируешь свое тело и сосредоточишь на одном свой взор — гармония небес снизойдет на тебя. Если ты сделаешь целостным свое осознание и соберешь мысли, на тебя снизойдет дух... *Дэ* (добродетель) окутает тебя и Дао приютит тебя. Взгляд твой станет подобным взору новорожденного агнца, который ничего нигде не ищет. (22)

“Неактивное” действие ума можно продемонстрировать и на любом другом органе чувств. Это все равно что слушать, не напрягая слух, обонять, не втягивая с усилием воздух, ощущать вкус, не чмокая языком, и касаться предметов без

52

нажима. Каждое из этих действий — частный случай деятельности ума, которое присутствует в каждом из них, у китайцев получило особое имя — *синь*.

Этот термин настолько важен для понимания Дзэн, что следует предварительно пояснить, что *даосизм* и — шире — китайская мысль вообще понимают под этим словом*. Мы обычно переводим *синь* как “ум” или “сердце”, но оба эти перевода неудовлетворительны. Его первоначальная идеограмма напоминает не то сердце, не то легкие или печень, а когда китаец говорит о *синь*, он часто указывает пальцем куда-то посреди груди, чуть пониже сердца.

Если перевести *синь* как “ум”, “сознание”, — получается нечто слишком интеллектуальное, связанное с корой головного мозга; если же перевести — “сердце” — в современном языке это вызывает ассоциации с чем-то эмоциональным, даже сентиментальным. Трудность и в другом: *синь* употребляется не всегда в одном и том же значении. В выражении “*у-синь*” “*синь*” означает некое препятствие, которое подлежит устранению, а иногда *синь* выступает почти как синоним Дао. Особенно часто это бывает в Дзэн-буддийских текстах, где сплошь и рядом встречаются такие сло-

* Основной принцип Дзэн “не-ум” (*у-синь*) можно обнаружить еще у Чжуан-цзы, который пишет:

Тело подобно высохшим костям;
Ум подобен угасшему пеплу —
Вот подлинное знание,
Не стремиться, узнав источник.
В темноте, неясности,

*Не имеющий ума (у-синь) не может планировать
Что это за человек? (22) (41,с.281).*

53

восочетания как “первоначальный ум” (*пень-синь*), “ум Будды” (*фусинь*), а также “вера в ум” (*синь-синь*). Это явное противоречие снимается тем основополагающим соображением, что “ум не ум”, т.е. *синь* истинно эффективен, когда действует, как бы отсутствуя. Точно так же глаза видят хорошо, когда они не видят самих себя, т.е. точек и пятнышек в воздухе.

Скорее всего, *синь* обозначает взятое в целом функционирование психики человека, а в более узком смысле слова — центр психической деятельности, который связан с центральной точкой в верхней части тела. Соответствующее японское слово *кокуро* обладает еще большим числом тонких оттенков значения, но пока достаточно подчеркнуть, что, переводя *синь* как ум (довольно расплывчатый термин), мы здесь имеем в виду не только интеллектуальный, мыслящий ум и даже не только верхний слой сознания в целом. Ибо, как учит даосизм и Дзэн-буддизм, центр психической деятельности человека не находится в его сознательном мышлении, и вообще в его “эго”.

Когда человек научился отпускать свой ум так, что тот начинает действовать со всей присущей ему от природы цельностью и спонтанностью, — в человеке начинает проявляться особого рода свойство или сила, которую называют *дэ*. Это не добродетель в теперешнем смысле слова как нравственная безупречность, а скорее в старом смысле, ассоциирующемся с эффективностью, когда говорят о целительных свойствах растения. Далее, *дэ* есть естественная и спонтанная сила, свойство, которое нельзя культивировать или имитировать каким-либо сознательным образом. Лао-цзы говорит:

54

*Высшее дэ — не есть дэ,
Поэтому оно обладает дэ.
Низшее дэ — не отпускает дэ,
Поэтому оно — не дэ.
Высшее дэ — не действует (у-вей) и не имеет цели.
Низшее дэ — действует и преследует цель (33).*

Буквальный перевод обладает глубиной и выразительностью, которые исчезают в парафразе типа:

“Высшая добродетель не осознает себя добродетелью, поэтому она добродетель. Низшая добродетель не может обойтись без виртуозности, поэтому она не добродетель”.

В то время, как конфуцианство проповедовало добродетель, состоящую в искусственном следовании правилам и предписаниям, даосы подчеркивали, что такая добродетель конвенциональна и не подлинна. Чжуан-цзы сочинил следующий воображаемый диалог между Конфуцием и Лао-цзы:

— Скажи мне, — сказал Лао-цзы, — в чем состоит милосердие и долг перед ближним?

— Они состоят, — ответил Конфуций, — в способности радоваться вместе со всем миром, во всеохватывающем чувстве любви без тени “Я”.

Вот в чем милосердие и долг перед ближним.

— Какая чушь!— воскликнул Лао-цзы. — Разве универсальная любовь содержит в себе противоречия? Разве уничтожение “Я” не есть положительная проявление “Я”? Господин мой, если вы не хотите лишиться империю источников жизни — вот перед Вами универсум, его порядок нерушим; вот

55

солнце и луна — свет их неизменен; вот звезды — их созвездия не меняются; вот птицы и звери — они живут стаями и стадами, без перемен; вот деревья и кустарники — они растут снизу вверх — все без исключения. Будьте им подобны. Следуйте Дао и будьте совершенны. К чему эта бесплодная погоня за добрыми делами и справедливостью — это все равно что бить в барабан, отправляясь на розыски беглеца. Увы! Господин мой, как много путаницы внесли Вы в сознание человека. (13) [41, с. 167].

Даосская критика конвенциональной добродетели относится не только к сфере нравственной, но и к искусству, ремеслу, торговле. Вот что пишет Чжуан-цзы:

Ремесленник Чуй умел рисовать круги от руки ровнее, чем циркулем. Казалось, его пальцы так естественно приспособляются к тому, над чем он трудится, что ему совсем не приходится напрягать внимание. Его ум при этом оставался Одним (т.е. целостным) и не знал пут. Если ты не замечаешь пальцев ног — значит туфли впору. Если не чувствуешь своей талии, значит пояс не давит. Когда сознание не отмечает ни положительного ни отрицательного, значит сердце синь легко... И тот, кому “легко”, всегда легко,— и не сознает, что эта “легкость” легка. (19) [41, с.242].

Так же, как ремесленник, обладатель дэ обходится без искусственного циркуля, художник, музыкант, повар не нуждаются в конвенциональной классификации, присущей различным видам искусства. Лао-цзы говорит:

Пять цветов ослепляют зрение.

Пять звуков притупляют слух.

Пять вкусовых ощущений притупляют вкус,

56

Охота и погоня волнуют сердце,

Цель, которой трудно добиться, губит способности человека.

Вот почему мудрый делает запасы для желудка, а не для глаза. (12) [21,с.22].

Это ни в коем случае не следует понимать как аскетическую ненависть к чувственному опыту. Смысл этого отрывка как раз в том, что восприимчивость глаза к цвету гораздо шире, чем фиксированное представление о пяти и только пяти цветах. В действительности существует лишь последовательная смена бесчисленных оттенков, и расчленение их на отдельные цвета с помощью наименований отвлекает внимание от тонкости этих переходов. Вот почему “мудрый делает запасы для желудка, но не для глаза” — значит, что он судит, исходя из конкретного содержания переживания, а не из того, насколько это переживание соответствует теоретическим нормам.

В конечном счете получается, что дэ — это немислимая искусность и творческая сила естественной и спонтанной деятельности человека — сила, которая блокируется, когда пытаются овладеть ею посредством какого-то формального метода или приема. Это как искусство сороконожки из известной песенки — управлять сразу всеми своими сорока ножками.

*Сороконожка была вполне счастлива,
До тех пор пока жаба в шутку Не спросила ее: “Скажи, пожалуйста,
В каком порядке движутся твои ножки?”
Сознание сороконожки так напряглось,
Что она лежала в канаве в полной прострации,
Размышляя над тем, как сдвинуться с места.*

57

Глубочайшее уважение к дэ пронизывает все высшие достижения культуры Дальнего Востока, так что дэ является основным принципом всех видов искусства и ремесла. Хотя эти искусства и пользуются чрезвычайно сложной и, с нашей точки зрения тончайшей техникой,— сама по себе она все же считается второстепенной, всего лишь средством. Лучшие же произведения искусства содержат элемент случайного. Это не просто мастерское подражание случайному, притворная спонтанность, за которой искусно скрыт продуманный план. Представление о дэ в искусстве затрагивает несравненно более глубокий и подлинный уровень. Культура даосизма и Дзэн придерживается убеждения, что каждый человек может стать без всякого намерения со своей стороны источником самых чудесных неожиданностей.

Итак, даосизм — это чисто китайский путь освобождения, который, слившись с индийским буддизмом Махаяны, породил дзэн-буддизм. Даосизм — это освобождение *от* конвенций и *высвобождение* творческой силы дэ. Всякая попытка описать и сформулировать его в словах или в последовательных мыслительных знаках с неизбежностью приводит к неминуемому его искажению. Эта глава поневоле представила *даосизм* в виде то ли виталистской, то ли натуралистической философии. Западные философы, увы, постоянно терзаются, обнаружив, что *не могут* сойти с избитой колеи привычных представлений. Как бы они ни старались, их “новая” философия оказывается обновленным вариантом прежних идей —

58

монизма или плюрализма, философии реалистической или номиналистской, виталистской или механистической. Ведь это единственно возможные альтернативы, которые представляют нам конвенции самой мысли: они не могут ничего обсуждать, не обозначив предмет в своем собственном языке. Когда попытаешься изобразить на плоскости третье измерение, обязательно будет казаться, что оно то и дело сливается то с длиной, то с шириной. Или, как говорил Чжуан-цзы:

Если бы слов было достаточно, то, проговорив целый день, мы сумели бы исчерпать Дао. Поскольку же слов недостаточно, то, проговорив целый день, можно исчерпать лишь материальное. Дао — нечто вне материального. Его не выразить ни в словах, ни в молчании. (25) [41,с.351].

59

ГЛАВА 2 ИСТОКИ БУДДИЗМА

Когда китайская цивилизация впервые соприкоснулась с буддизмом, она насчитывала уже по меньшей мере две тысячи лет. Новая философия столкнулась таким образом с устоявшейся традиционной культурой и вряд ли прижилась бы в ней, если бы не приспособилась к китайскому складу ума. Правда, сходство между даосизмом и буддизмом и так настолько велико, что возникает подозрение, не были ли они связаны гораздо раньше, чем считается. Во всяком случае, Китай поглотил буддизм точно так же, как поглощал многие другие чужеродные воздействия, — не только идеи и философские системы, но и целые народы и орды завоевателей. И, несомненно, во многом это объясняется теми исключительными устойчивостью и зрелостью, которыми китайцы обязаны конфуцианству. Здоровое, свободное от фанатизма, проникнутое человеколюбием учение Конфуция являет собой один из самых реалистических образцов социальной конвенции, какие только известны истории. Обогатившись даосским принципом “Пусть все остается само собой!”, конфуцианство взрастило зрелый и в то же время легкий тип сознания, ко-

60

торое, восприняв буддизм, во многом изменило его, сделав более “практичным”. Иначе говоря, китайцы сделали буддизм образом жизни, доступным для *человеческих* существ — людей с семьями, с каждодневным необходимым трудом, с нормальными инстинктами и страстями.

Основным принципом конфуцианства является положение о том, что “не истина возвышает человека, а человек возвышает истину”. “Человечность” или “человеческая сердечность” (*жень*) всегда ощущалась им выше “правоты” (*и*), ибо человек как таковой выше любой идеи, которую он способен породить. Бывают времена, когда страсти людей заслуживают гораздо больше доверия, чем их принципы. Противоположные принципы, враждебные идеологии — непримиримы, и войны, введущиеся из-за них, приводят к взаимному истреблению. Куда менее разрушительны войны, возникающие из-за простой жажды наживы. Ведь в этом случае захватчик старается по крайней мере не уничтожать то, что собирается завоевать. Разумные — т.е. человеческие — существа всегда способны на компромисс, но не люди, которые обесчеловечили себя, сделавшись слепым орудием какой-нибудь доктрины или идеала, — фанатики, чья вера в абстракции превратила их во врагов всего живого. Смягченный таким отношением к жизни, дальневосточный буддизм более “удобоварим” и человечески естествен, чем буддизм Индии или Тибета, чей жизненный идеал иногда выглядит сверхчеловеческим, доступным скорее ангелам, чем людям. Но и в нем, как и во всех остальных школах, буддисты придерживаются определенного Среднего Пути между крайними состояниями ангела (*дева*) и демона (*према*), аскетизма и чувственности.

Они утверждают, что нет иного пути к высочайшему “пробуждению” или состоянию Будды, кроме как через человеческое состояние.

При попытке дать исторически точное описание индийского буддизма, а также той философской традиции, из которой он вырастает, возникают серьезные трудности. О них должен знать каждый изучающий восточную мысль, потому что почти все важные суждения относительно древней Индии следует принимать с осторожностью. И следует упомянуть некоторые из этих затруднений, прежде чем приступить к индийскому буддизму.

Первое и самое серьезное — это проблема интерпретации санскритских и палийских текстов, образующих древнеиндийскую литературу. Это относится в первую очередь к санскриту, священному языку Индии, и, в частности, к той его особой разновидности, которая использовалась в ведический период. Исследователь как на Западе, так и в самой Индии, не может быть уверен в точности интерпретации этих текстов, а все новые словари полагаются главным образом на один и тот же источник — лексикон, составленный Бетлингком и Ротом в конце прошлого столетия, в котором, как признано теперь, содержится немало гадательных утверждений. Это пагубно сказывается на нашем понимании основных источников индуизма — *Вед* и *Упанишад*. Созданию правильных европейских эквивалентов для философских терминов Индии помешало то обстоятельство, что первые лексикографы слишком поспешно находили им параллели среди западноевропейских богословских терминов, ведь в первую очередь они стремились оказать помощь

миссионерам*.

Второе затруднение состоит в том, что почти невозможно выяснить, что представлял собой первоначальный буддизм. Существуют два списка буддийских священных текстов: палийский Канон *Тхеравады*, или Южной школы буддизма, которая процветает на Цейлоне, в Бирме и Таиланде, и санскритско-тибетско-китайский Канон *Махаяны*, или Северной школы. Все исследователи считают, что основные *сутры* (так называются священные тексты) Канона Махаяны были составлены не раньше 1-го века до нашей эры. Однако литературная форма палийского Канона наводит на мысль, что и он не является буквальным воспроизведением слов Гаутамы-Будды. Если признать, что характер речи индийского учителя периода от 800 до 300 года до нашей эры отражен в языке *Упанишад*, то очень уж этот стиль не похож на скучные повторы и схоластическую манеру изложения священных текстов палийского Канона. Не приходится сомневаться в том, что большая часть обоих буддийских Канонов есть результат трудов пандитов Сангхи, буддийского монашеского ордена. Оба Канона обнаруживают все признаки благоговейной переработки первоначального учения. И в них, как на русских иконах, почти невозможно разглядеть живопись за покровом золота и драгоценных камней.

Третья трудность заключается в том, что индийско-буддийская традиция никогда не проявляла интереса к истории, столь характерного для

*См. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary* (Oxford, 1951), стр. IX

63

традиции еврейско-христианской. Поэтому не существует почти никаких указаний на время создания того или иного буддийского текста. Задолго до того, как их записали, *сутры* из поколения в поколение передавались из уст в уста, и вполне возможно, что во время такой устной передачи ссылки на исторические события менялись, удовлетворяя потребности момента. Более того, буддийский монах, писавший в 200 году нашей эры, мог без всяких угрызений совести приписать Будде свои собственные слова, искренне полагая, что они являются выражением не его личного мнения, а того сверхличного состояния просветления, которого он достиг. Он приписывал свои слова Будде, как бы говоря от имени своего духовного, а не материального тела.

Опасность исследовательской работы всегда заключается в том, что при узкой специализации может оказаться, что за деревьями не видно леса. Поэтому для того, чтобы составить представление об индийской мысли, существовавшей во времена Будды за шесть веков до Иисуса Христа, недостаточно одного кропотливого исследования, — каким бы необходимым оно ни было. Существует все же достаточное количество надежных сведений, с помощью которых можно представить себе величественный и прекрасно разработанный индуизм Упанишад, если только не изучать его, уткнувшись носом в книгу.

Основополагающей для индийской жизни и мысли с самых древних времен является великая мифологическая тема *атма-яджна* (atma-yajna) — акта самопожертвования. Этим актом Бог порождает вселенную, и этим актом человек, следуя божественному образцу, воссоединяется с Богом. Акт, которым мир создается, и акт, которым он завершается, — один и тот же, — это отказ от своей

64

жизни; как будто вечный космический процесс — не что иное как игра, где необходимо передать мяч, как только его получишь. Отсюда основной миф индуизма: мир — это Божество, играющее в прятки с самим собой. В качестве Праджапати, Вишну или Брахмы Бог под разными именами создает этот мир актом самоотречения или самозабвения, в результате чего Одно становится Многим и единственный Актер играет бесчисленные роли. В финале он возвращается к себе — только для того, чтобы начать пьесу с самого начала — Один, умирающий во Многих, и Многие, умирающие в Одном:

Тысяча голов, тысяча глаз и тысяча ног у Пуруши,

Наполняющего собою всю Землю и возвышающегося над ней на десять пальцев.

Пуруша — это все, что было, есть и должно быть:

Он властелин бессмертия всего, что растет благодаря пище.

Огромно его величие, но еще огромней сам Пуруша.

Четвертая часть его — все сущее, три другие части — вечная жизнь в Небесах...

Боги, совершая жертвоприношение, приносили Пурушу в жертву.
Весна была его жертвенным маслом, лето — дровами, а осень — самой
священной жертвой.
Из принесенного в жертву собрали жертвенный жир,
Который и образовал существа, обитающие в воздухе, дикие и домашние.
Когда разделили Пурушу, на сколько

65

*частей он был разделен?
Чем стали уста его, чем руки, чем бедра, ноги?
Кастой Брахманов стали его уста, руки — Кшатриев кастой.
Его бедра стали Вайшьей, из ног возник.
Шудра. Луна родилась из ума его, из глаз возникло Солнце,
Из уст — Индра и Агни, из дыхания возник ветер.
Из пупка возникло воздушное пространство, из головы — небо.
Из ног — Земля, страны света — из слуха. Так образовались миры*.*

Эти тысячи голов, глаз, ступней Пуруши — части тела человеческих и прочих существ, и суть здесь в том, что То, что глубоко и насквозь знает каждого индивидуума, есть сам Бог, *атм.ан* или “Я” мира. Каждая жизнь — это частица или роль, которая поглощает ум Божества приблизительно так же, как роль Гамлета поглощает актера, который, играя, забывает о том, что в действительной жизни он — м-р Смит. Акт самозабвения превращает Бога во все существа, но в тоже время он не перестает оставаться Богом. “Ибо все сущее — четвертая часть его, а три четверти — вечная жизнь в Небесах”. Играя, Божество разделяется, но лишь на сцене, “понарошку”, ибо в действительности Оно остается единым. И поэтому, когда пьеса приходит к концу, индивидуальное сознание, пробуждаясь, осознает свою божественность.

*Ригведи X,90. Перевод по R.T.H.Griffits. Пуруша — это “Личность”, т.е. изначальное сознание за пределами этого мира.

66

Вначале этот мир состоял из одного *Атмана* (“Я”) в форме Пуруши. Оглядываясь вокруг, он не находил там ничего, кроме себя самого. Сначала он сказал: “Я емь”. Отсюда возникло слово “Я”. Поэтому и сейчас, когда к человеку обращаются, он только откликается “Я здесь”, а потом уже говорит, как его зовут*.

*Руки, ноги Этого - повсюду,
Со всех сторон глаза, головы, лица,
Всюду слушают чуткие уши;
Мир собой покрыв, стоит Он**.*

Не следует забывать, что этот образ мира как Божественной игры (*лила*) мифологичен по форме. Если бы мы взяли и перевели его на язык понятий как философский тезис, получился бы вульгарный пантеизм, с которым обычно, к сожалению, и путают философию индуизма. Представление о каждом существе, каждой вещи как о роли, которую играет в состоянии самозабвения Пуруша, не следует путать с логической или научной констатацией того же

факта. Это утверждение по форме поэтическое, а не логическое. Как говорится в “Мундака Упанишаде”:

И вправду, этот *атм.ан* (“Я”) — как говорят поэты — блуждает по этой земле, переходя из тела в тело [II.7].

Философии индуизма чуждо ошибочное представление о том, что можно высказать информативное, фактическое и позитивное суждение относительно окончательной реальности. Как го-

*Брихадараньяка Упанишада i,4.5.

**Бхагават-Гита XII,13. (Перевод из приложения к книге [104, с.201].

67

ворится в той же *Упанишаде*:

Там, где знание свободно от дуализма, свободно от действий, причин и следствий, там, где оно невыразимо, несравнимо, не поддается описанию,— что это? Сказать невозможно! (VI. 7).

Любое положительное и окончательное суждение может быть высказано лишь поэтически, в суггестивной форме мифа. Однозначной, изъяснительной форме речи остается здесь только одно:

сказать “*neti, neti*” (нет, нет), поскольку то, что может быть названо и классифицировано,— неизбежно принадлежит сфере конвенционального.

Индийская мифология разрабатывает тему божественной игры на сказочном уровне, охватывающем не только колоссальные представления о времени и пространстве, но и полярные противоположности наслаждения и боли, добродетели и порока. Сокровенное “Я” святого и мудреца является вмещением Божественного начала не в большей степени, чем сокровенное “Я” развратников, трусов, безумцев или самих демонов. Противоположности (*двандва*) света и тьмы, добра и зла, наслаждения и боли составляют существенные элементы игры. И хотя Божество отождествляется с Истиной (*сат*). Сознанием (*чит*) и Блаженством (*ананда*), его неотъемлемой частью является и обратная сторона жизни. Ведь каждой драме для нарушения *статус кво* необходим свой злодей, и даже карточная игра не получит естественного развития, если не перепутать, не перетасовать карты перед игрой. Так что для индуистского мировосприятия не существует Проблемы Зла. Мир конвенциональный, относительный, по необходимости является миром оппозиций. Свет непостижим без тьмы; порядок невозможен там, где нет беспорядка, верха нет без низа, звука — без тишины, наслаждения — без

68

боли. Как говорит Ананда Кумарасвами:

Для того, кто убежден, что “Бог сотворил мир”, вопрос — почему допустил Он существование в мире всяческого зла, или того первого Зла, которое воплощает в себе все зло,— лишен какого бы то ни было смысла, с таким же основанием можно спрашивать, почему Он не создал мир свободным от пространственных измерений или временного порядка [25,с.77].

Как гласит миф, бесчисленные круговороты времен идет Божественная Игра, проходя стадии манифестации и уничтожения миров, измеряемые в *кальпах*, а *кальпа* составляет период в 4320000000 лет. С человеческой точки зрения этот

процесс представляется ужасающе однообразным, потому что он бесцелен и бесконечен. Но с Божественной точки зрения он обладает вечным очарованием детской игры, которая идет и идет, потому что время позабыто и исчезло, превратившись в один чудный миг.

Вышеописанный миф не выражает какую-нибудь формальную философию, но является переживанием состояния сознания, которое называется *мокша* или “освобождение”. В целом правильнее было бы сказать, что индийская философия — это и есть такое переживание; вторичным и гораздо менее существенным является то, что она образует систему идей, которая пытается перевести этот опыт на конвенциональный язык. И по существу эта философия становится близка только тому, кто пережил такой опыт, содержащий иное, неконвенциональное знание, то самое, которое мы находим в даосизме. Другие его наименования — *атма джнана* (самосознание) или *атма-бодха* (самопробуждение), ибо этот опыт есть одновременно раскрытие того, кто и что есть “Я”, когда “Я” перестает отождествлять себя с ка-

69

кой бы то ни было ролью или конвенциональным определением личности.

Содержание этого открытия индийская философия описывает лишь в мифологических терминах, в таких выражениях, как “Я есть Брахман” (*ахам-брахман*) или “Мы —одно с Тем” (*тат твам аси*), которые наводят на мысль, что Самосознание есть осознание своего изначального единства с Богом.

Но заявление “Я есмь Бог” не имеет здесь того значения, которым оно обрастает в иудейско-христианском контексте. Там мифологический язык, как правило, смешивается с языком фактов, так что не существует четкого разграничения между Богом, описанным в терминах конвенционального мышления, и Богом, которым Он является в действительности. Индус говорит: “Я есмь Брахман”, но не подразумевает, что ему лично поручена вся вселенная и до мельчайших подробностей известны ее действия. Во-первых, он отождествляет себя с Божеством не на уровне своей поверхностной индивидуальности. Во-вторых, его “Бог” — Брахман — не отвечает “лично” за мир, он знает и действует в нем не так, как человек, ведь он не воспринимает мир в терминах традиционных факторов и не действует на него, прилагая намерения, усилия и волю. Следует отметить, что само слово Брахман образовано от корня *брих*, что означает “расти”. Творческая природа Брахмана, как и Дао,— это спонтанность, присущая процессу роста, в отличие от сознательности, присущей акту Творения. Далее, хотя считается, что Брахман “знает” самого себя, знание это — не информация, это не то знание, которое можно получить об объектах, отличных От субъекта. Как говорит Шанкара:

70

Ибо он есть Знающий, а Знающий может знать другие объекты, но не может сделать Себя объектом Своего собственного знания — точно так же, как огонь сжигает другие предметы, но не может сжечь сам себя*.

Для западного сознания представляется загадкой, почему индийская философия уделяет так много внимания объяснению того, чем не является переживание *мокша*, и почти не говорит о том, что же это такое на самом деле. Это действительно непонятно, ибо если это переживание настолько

бессодержательно или настолько далеко от всего, что мы считаем важным, как объяснить то огромное значение, которое придается ему в индийском представлении о жизни?

Даже на конвенциональном уровне легко понять, что знать, чем вещь не является, нередко не менее важно, чем знать, чем она является. Когда медицина не может предложить эффективное лекарство против простуды, есть некоторое преимущество в том, что мы знаем бесполезность каких-то общепринятых патентованных средств. Далее. Отрицательное знание в некотором отношении подобно пространству: это чистая страница, на которой могут появиться слова; порожний кувшин, в который можно налить жидкость; открытое окно, через которое может

**Башья* в *Кена Упанишаде* 9-11. Так как слова “не может” обычно имеют отрицательное значение, они здесь не совсем Удачны. Смысл сравнения в том, что как свету нет нужды освещать самого себя, так как он и так светится, так нет никакой необходимости и даже смысла в том, чтобы Брахман стал объектом своего собственного знания.

71

проникнуть свет, или пустая труба, по которой может течь вода. Очевидно, что ценность пустоты — в движении, которое в ней может осуществляться, или в веществе, которое будет в ней содержаться. Но в первую очередь для всего этого необходимо наличие самой пустоты. Поэтому индийская философия так сосредоточена на отрицании, на освобождении ума от любых понятий об Истине. Она не предлагает никакой *идеи* и никак не описывает, чем должно наполнить пустоту в уме, потому что любая идея заслонила бы факт. Так солнце, нарисованное на оконном стекле, может загородить настоящий солнечный свет. Если иудеи не допускали изображения Бога в камне или дереве, то индусы не допускают его изображения мыслью — разве что эта мысль настолько мифологична, что ее уже никак не спутаешь с реальностью.

Поэтому практическое обучение пути освобождения (*садхана*) — это постепенное высвобождение “Я”, *атмана*, из любого вида отождествлений. Освобождение состоит в осознании того, что “Я” не есть это тело, эти ощущения, эти чувства, эти мысли, это сознание. Ни один из возможных мыслимых объектов не есть моя сущность. В конечном счете, эту сущность нельзя отождествить ни с каким понятием, даже с идеей самого Божества или *атмана*. Как говорит *Мандукья Упанишада*:

Это есть То, что не опознает ни субъективного, ни объективного, ни их обоих; То, что не есть ни просто сознание, ни разделяющее чувствование, ни темнота, ни не-познание. Это невидимое, неизреченное, неуловимое, неразличимое, немислимое, неопишемое — суть самосознания, окончание майи. (VII)

72

Для сознания, взятого в целом, *атман* — то *уже*, что голова для зрения — ни свет, ни тьма, ни полное, ни пустое, некое непостижимое “вовне”. В миг, когда прекращается всякое отождествление “Я” с вещами и понятиями, когда приходит состояние *нирвикальпа*, — “без концепции”, из неведомых глубин,

словно вспышка, является озарение, которое называют божественным — это знание Брахмана.

В переводе на конвенциональный и — не боюсь повторить — мифопоэтический язык — знание Брахмана — это открытие того, что мир, который, казалось, был Многим, на самом деле есть Один, что в действительности “все есть Брахман”, и “всякий дуализм — ложная выдумка”. Как констатация факта, эти утверждения логически бессмысленны и не несут никакой информации. Тем не менее, это наилучшее из возможных описаний действительного переживания, хотя в тот самый миг, когда “последнее слово” уже готово сорваться с языка, язык как бы отнимается, и остается либо нести околесицу, либо замолчать.

Мокша считается также освобождением от *майи*. *Майя* — одно из самых важных понятий в индийской философии, как индуистской, так и буддийской. Разнородный мир явлений и событий, как полагают, есть *майя*, в обычном понимании — иллюзия, которая скрывает единую лежащую за ней реальность Брахмана. Такое понимание создает впечатление, что *мокша* — это состояние сознания, в котором весь разнообразный мир природы исчезает из поля зрения, растворившись в беспредельном, тускло светящемся океане вселенной. С таким представлением необходимо решительно расстаться, ибо оно подразумевает дуализм, несовместимость Брахмана и

73

майи, — а это противоречит основным принципам философии Упанишад. Ибо Брахман — не есть Единое в противоположность Множественному, не есть простое в противоположность сложному. Брахман свободен от оппозиций (*адвайта*), и Это значит, что он не имеет противоположности, так как Брахман не принадлежит никакой классификации или, говоря точнее, находится вне классификаций.

Как раз классификация и есть *майя*. Это слово происходит от санскритского корня *матр*, — “измерять”, “образовывать”, “строить” или “планировать”, который встречается в греко-латинских словах: метр, материал, матрица, материя. Основа процесса измерения — деление. Оно производится, когда мы проводим пальцем отметку, делаем круг — от руки или циркулем, сыплем зерно или льем жидкость в мерный стакан. Поэтому санскритский корень *-два* — от которого происходит англ. “divide” (разделять), — является также корнем латинского *duo* (русского “два” и) англ. “dual” (двойной).

Сказать, таким образом, что мир фактов и событий есть *майя*, — это значит сказать, что факты и события — скорее единицы измерения, чем реалии природы. Мы должны далее расширить понятие измерения, включив в него любого вида ограничения, будь то описательная классификация или выборочный отбор. Тогда станет ясно, что факты и события — такие же абстракции, как линии меридиана или футы и дюймы. Вдумайтесь, и вы согласитесь, что ни к одному факту нельзя подходить изолированно, рассматривать его как нечто самостоятельное. Факт всегда является по меньшей мере в паре с чем-то, потому что отдельное явление непостижимо вне пространства, в котором оно находится. Опре-

74

деление, ограничение, очерчивание — все это акты *разделения*, и посему — двойственности, дуальности, ибо как только проведена граница, образуются две стороны.

Такая точка зрения несколько пугает и с трудом воспринимается теми, кто издавна привык считать, что предметы, события, явления и есть самые что ни на есть кирпичи мироздания, надежнейшие из всех надежных реалий. Тем не менее, правильное понимание учения о *майе* является важнейшим и непременным условием постижения индуизма и буддизма. Стараясь проникнуть в его смысл, нужно уметь отказаться от различных “идеалистических” философий Запада, с которыми его часто путают даже современные индийские ведантисты. Мир есть иллюзия ума не в том смысле, что освобожденный человек (*дживанмукта*) не видит ничего, кроме непроходимой Пустоты. Нет, он видит мир, тот же самый, что и мы. Но он не проводит в нем границ, не измеряет его, не делит его, как мы. Мир в его восприятии не распадается на отдельные предметы и явления. Он видит, например, что кожа что-то соединяет, только если считать, что она нечто разделяет, и наоборот.

Таким образом, его точка зрения отнюдь не монистична. Он не считает, что все явления — это Одно, потому что, строго говоря, не было и нет никаких “вещей”, которые объединяются в Одно. Объединение — это такая же *майя*, как и разделение. В связи с этим индуисты, и буддисты предпочитают говорить о реальности как о “не-дуальной”, а не единой, ибо представление о едином подразумевает понятие о множественном. Учение о *майе* есть, таким образом, учение относительности. Оно гласит, что предметы, явления и события имеют границы не по самой своей природе,

75

а лишь в человеческом описании; и способ, которым мы описываем (или разделяем) их, относителен, он зависит от разных точек зрения.

Возьмем, например, событие, которое называется Первой Мировой Войной. Нетрудно заметить, что только с весьма условной точки зрения можно считать, что она началась 4 августа 1914 года и кончилась 11 ноября 1918. Историки могут открыть “подлинное” начало войны и окончание ее много раньше и позднее указанных дат. Ведь события могут расщепляться и сливаться в одно, как шарики ртути, в зависимости от изменчивой моды исторической науки. Границы событий скорее конвенциональны, чем естественны, и это видно также на примере жизни человека, которая, как известно, отсчитывается с момента родов, — в то время как ее можно было бы отсчитывать и с момента зачатия, и с момента отнятия от груди.

Подобным же образом легко увидеть конвенциональный характер отдельных предметов. Обычно человеческий организм понимается как целое, хотя с точки зрения физиологической — это столько предметов, сколько в нем частей или органов, а с точки зрения социологической — это всего лишь частичка более крупного целого, которое называется нацией или классом.

Конечно, мир природы изобилует поверхностями и линиями, участками плотными и пустыми, и мы пользуемся всем этим для проведения границ между явлениями и предметами. Но учение о *майе* гласит, что эти формы

(рупа) не имеют “своебытия”, “само-природы” — *свабхавы*, они существуют не по собственному праву, но лишь в отношении к другому. Так, твердое тело не может быть определено вне соотнесенности с пространством. В этом смысле твердое тело и пространство, звук и тишина, существующий и

76

несуществующий, фигура и фон — неотделимы друг от друга, взаимосвязаны, или “взаимовозникающи”. Только благодаря *майе* или конвенциональному разделению они воспринимаются по отдельности.

Индийская философия рассматривает форму — или (*рупа*) как *майю*, потому что она непостоянна. Когда в индуистских или буддийских текстах говорится о “пустом” или “иллюзорном” характере видимого мира природы — в отличие от конвенционального мира предметов — подразумевается именно непостоянство его форм. Форма — это поток, и поэтому она — *майя* в несколько более широком смысле слова, в том смысле, что ее нельзя зафиксировать, схватить. Форма — это *майя*, когда ум пытается постичь ее и подчинить себе, заключить в твердые категории мысли, т.е. обозначить именами (*нама*) и словами. Ибо это как раз те самые существительные и глаголы, с помощью которых конструируются абстрактные и понятийные категории Вещей и событий.

Чтобы выполнить свое назначение, имена и термины должны по необходимости, как всякая единица измерения, быть определенными и постоянными. Но они так хорошо — в ограниченном смысле — справляются со своей задачей, что человек подвергается постоянному искушению смешать эти измерения с измеряемым миром, отождествлять деньги с богатством, зафиксированную конвенцию с изменяющейся реальностью. Однако в той мере, в какой он отождествляет себя и свою жизнь с этими косными и пустыми трафаретами-определениями, он обрекает себя на постоянное разочарование того, кто пытается набрать воду решетом. Поэтому индийская философия неустанно напоминает, как глупо охотиться за вещами, требовать постоянства от отдельных

77

существ или явлений — во всем этом она видит лишь ослепленность призраками, замороженность абстрактными мерками ума (*манас*)*.

Майя, таким образом, приравнивается к понятию *намарупа*, с “именем-и-формой”, — стремлением разума уловить текучие формы природы в ячейках фиксированной классификации. Но стоит понять, что в конечном счете форма — пуста, — в том смысле, что она неуловима и неизмерима — мир форм становится уже не *майей*, а Брахманом. Формальный мир становится реальным в тот самый миг, когда его перестают удерживать, когда перестают сопротивляться его изменчивой текучести. Ибо именно преходящесть мира и является знаком его божественности, его истинного тождества с неделимой и неизмеримой бесконечностью Брахмана.

Таким образом, индуистско-буддийская философия, настаивающая на изменчивости мира, вовсе не то пессимистическое и нигилистическое учение, какое обычно видят в ней западные критики. Преходящесть представляется гнетущей только уму, который упорно стремится к обладанию, но в уме,

отпущенном на волю, плывущем вместе с потоком перемен, ставшей, по образному выражению Дзэн-буддизма, мячиком в пене горного потока, ощущение преходящести или пустоты порождает чувство восторга. Может быть, поэтому и на Востоке, и на Западе тема бренности часто вдохновляла наиболее глубокую и трогатель-

_____ * От того нее корня, что *майя*; от него же происходит англ. “mensuration” (измерение) (лат. *mensura*), “mental” (лат. *mens*) (ментальный), “dimension” (пространственное измерение) и сам человек (“man”) “мера всех вещей”. Ср. также лат. *mensis* и англ. *month* (месяц)

78

ную поэзию, и даже там, где сам поэт больше всего страдает от нее, величие перемен проступает во всем блеске:

Завтра, завтра, завтра.

А дни ползут, и вот уже в книге жизни

Читаем мы последний слог и видим,

Что все вчера лишь озаряли путь

К могиле пыльной. Догорай, огарок!

Жизнь — это только тень, комедиант,

Паясничавший полчаса на сцене

И тут же позабытый; это сказка, Которую пересказал дурак:

В ней много слов и страсти,

Нет лишь смысла.

Если все обстоит именно так — по замечанию Р.Х.Блиса — дела совсем не так уж плохи.

Итак, учение о *майе* подчеркивает, во-первых, невозможность заключения реального мира в сети страсти, ячейки слов и понятий и, во-вторых, текучий характер самих этих форм, которые мысль пытается определить. Мир фактов и событий — это в целом — *нама*, абстрактные названия, и *рупа*, текучая форма. Он ускользает и от постижения философа, и от хватки искателя наслаждений, как вода, вытекающая из стиснутого кулака. Это так даже в представлениях о Брахмане как о вечной реальности, стоящей за этим потоком, ибо в понятии “*атман* как божественная основа человеческого сознания” так же, как и в любом другом понятии присутствует нечто обманчивое. В той мере, в какой эти представления являются идеями, они так же мало способны ухватить реальное, как и всякая идея.

Именно это осознание *тотальной* неуловимости мира и лежит в основе буддизма. Именно этот момент более, чем что-либо иное, отличает

79

учение Будды от философии Упанишад и составляет *raison d'etre* (разумное основание) распространения буддизма как особого направления индийской жизни и мысли.

Для Гаутамы Просветленного, или Будды (умер в 545 г. до н.э.), жившего в то время, когда уже возникли важнейшие из Упанишад, их философия явилась отправной точкой для его собственного учения. Было бы, однако, ошибкой понимать Будду как “основателя” или “реформатора” религии, т.е. создателя учения, которое явилось каким-то организованным протестом против

индуизма. Ведь мы имеем дело с эпохой, когда сами слова “инду-изм”, “брахман-изм” не имели бы никакого смысла. Просто существовала традиция, воплощенная в *Ведах* и *Упанишадах*, которые передавались из уст в уста, и она не была явно и только “религиозной”, ибо охватывала образ жизни людей в целом, затрагивая все стороны жизни от способов обработки земли по представлений о конечной реальности. Будда действовал в полном согласии с этой традицией, когда, отказавшись от жизни “хозяина дома” и расставшись со своей кастой, стал *риши* — “лесным мудрецом”, чтобы найти путь освобождения. Как у любого другого *риши*, его поиски освобождения имели свои особенности, и его учение содержало анализ неудачных попыток людей осуществлять на практике те верования, которые они исповедовали.

Вполне в духе традиции был и его отказ от своей кастовой принадлежности, и принятие в ученики бездомных и внекастовых искателей истины. Ибо индийская культура еще более, чем китайская, поощряет в определенном возрасте отказ от конвенционального образа жизни — к концу жизни, когда исполнен долг семьянина и

80

гражданина. Выход из касты есть открытое и очевидное выражение того, что человек осознал свою истинную суть, понял, что она “деклассифицируема”, что роли и личности — чисто конвенциональны и что подлинная природа человека есть “не-вещь” и “не-тело”.

Это осознание и есть суть *бодхи*, просветления Будды, которое снизошло на него однажды ночью, когда он сидел под прославленным деревом Бо в Гайе после семи лет медитаций в лесном уединении. С точки зрения Дзэн это переживание и есть главное содержание буддизма, и изложенное на словах учение — совершенно второстепенно по сравнению с внесловесной передачей самого этого опыта от поколения к поколению. В течение семи лет Гаутама всеми силами пытался с помощью традиционных средств *йоги* и *танасы*, созерцания и аскезы, проникнуть в тайну порабощения человека *майей*, он стремился найти выход из порочного круга привязанности к жизни (*триши.Н.а*), подобного тщетной попытке руки уцепиться за себя саму. Все его старания были напрасны. Вечный *атман*, истинное “Я”, оставалось недостижимым. Как ни сосредоточивался он на собственном уме, пытаясь проникнуть до самых его истоков и корней, он не находил ничего, кроме своего собственного усилия сосредоточиться. Вечером накануне своего озарения он просто “отбросил все” и, нарушив аскетическую диету, съел что-то питательное.

И сразу же после этого он почувствовал, что в нем начинает происходить глубокая перемена. Он сел под дерево, дав обет — не вставать, пока не достигнет высшего озарения, и — как гласит предание — сидел всю ночь, пока мелькнувшая на мгновение утренняя звезда вдруг не вызвала в нем ощущения совершенной ясности понимания. Это

81

и было *ануттара самъяк самбодхи* — “непревзойденное, совершенное просветление”, освобождение от *майи* и от вечного Круговорота рождения-

смерти — *самсары*, того круговорота, который не может быть разорван, пока человек в любой форме цепляется за свою жизнь.

Однако действительное содержание этого опыта никогда не было и не будет выражено словами. Ведь слова — это трафареты *майи*, ячейки ее сетей, а переживание (опыт) — вода, протекающая сквозь них. Что же касается слов, то единственное, что можно сказать об этом переживании, — это слова, приписываемые Будде в *Ваджрачхедике*:

Вот так, Субхути, ни малейшей милости не приобрел я благодаря непревзойденному полному просветлению, и именно поэтому оно называется “непревзойденное полное просветление”. [22]

Так, в концепции Дзэн Будда “не сказал ни единого слова”, несмотря на то, что ему приписываются тысячи изречений. Его истинное послание не могло быть выражено словами, и его природа была такова, что когда его пытались сформулировать словами, получалось, будто оно — ничто. Тем не менее важнейшей традицией Дзэн является передача иным способом того, что не может быть выражено речью, — “прямым указанием”, неким внесловесным способом общения, без которого буддийский опыт никогда не смог бы переходить от поколения к поколению.

Дзэн-буддийское и, вероятно, довольно позднее предание гласит, что Будда, держа в руке цветок и не произнося ни слова, передал просветление своему любимому ученику Махакашьяпе. Палийский канон гласит, что сразу после пробуждения Будда отправился в Олений парк Бенареса к отшельникам, с которыми прежде вел там аскетическую жизнь, и изложил свое Учение в виде Четырех Благородных Истин, которые очень точно передают основную суть буддизма.

Эти Четыре Истины составлены по ведическому образцу врачебных диагнозов и предписаний: они содержат диагностику заболевания, его причину, суждение о возможности или невозможности выздоровления и способ излечения.

Первая Истина касается трудного для понимания термина *дуккха*, весьма приблизительно переводимого как “страдание”. Им обозначается великая болезнь мира, та болезнь, от которой единственным лекарством является метод Будды — *дхарма*.

Рождение — *дуккха*. разрушение — *дуккха*, болезнь — *дуккха*, смерть — *дуккха*, таковы же печаль и горе... Соединение с неприятным., отлучение от приятного — *дуккха*. Недостижение желаемого — тоже *дуккха*. Одним словом, это тело, этот пятиричный конгломерат, основа которого — желание (*тришна*), есть *дуккха*. *

Эту истину, однако, нельзя свести к общему утверждению, что “жизнь есть страдание”. Вернее было бы сказать, что жизнь, которую мы ведем, есть страдание, вернее, она отравлена особым горьким разочарованием, охватывающим нас, когда рушатся надежды на достижение невозможного. Может быть, поэтому точнее переводить *дуккха* — “*фрустрация*”, “разочарование”, хотя антонимом этого слова является *суккха*, что значит

* Самьюта Никайя, 421.

“приятный”, “сладкий”*

По другой версии буддийского учения, *духкха* — одна из трех неотъемлемых черт бытия или становления — *бхава*, две же другие — это *анитъя* — непостоянство и *анатман* — отсутствие “Я”. Эти два термина чрезвычайно важны. Учение *анитьи* — это не простая констатация того, что мир изменчив, скорее она означает, что чем более человек цепляется за жизнь, тем она больше меняется. Сама по себе реальность ни постоянна, ни изменчива — она не подвластна определению. Но когда мы пытаемся удержать ее, во всем обнаруживается изменчивость; здесь как с тенью: чем быстрее догоняешь, тем быстрее она от тебя убегает.

Подобным же образом понятие *анатман* — это не простое утверждение факта, что в глубине нашего сознания нет “Я” (*атмана*). Вернее считать, что нет “Я”, которое можно было бы уловить непосредственным переживанием или с помощью понятий. Вероятно, Будда чувствовал, что учение об *атмане* в *Упанишадах* очень легко поддается неверной интерпретации, при которой *атман* становится верованием, объектом желаний, целью стремлений, чем-то таким, в чем ум надеется обрести надежное убежище от потока жизни. Будда же считал, что понятие “Я” — не есть истинное “Я”, а всего лишь одна из бесчисленных форм *майи*. Концепция *анатмана* может быть выражена следующим образом:

*Мы могли бы также перевести слово *духкха* как “горький” и сказали бы, что по буддийскому учению жизнь полна горечи из-за попыток человека овладеть ею — как горчит молоко, когда стоит слишком долго.

“Истинное “Я” есть “не-Я”, ибо всякая попытка постичь “Я”, уверовать в него или обрести его неминуемо его уничтожает”.

Упанишады проводят различие между *атманом*, истинным сверхиндивидуальным “Я” и *дживатманом*, или индивидуальной душой, и буддийская доктрина *анатмана* вместе с *Упанишадами* отрицает реальность последней. Все школы буддизма — и это существенно — считают, что нет “эго”, нет особой субстанции, которая является постоянным субъектом наших изменчивых переживаний. “Эго” существует лишь как абстрактное понятие: это абстракция, которую создает память, вроде того, как быстрое вращение факела создает иллюзорный огневой круг. Мы, например, можем представить себе полет птицы в небе в виде линии, по которой она летела. Но эта линия так же воображаема, как линия географической широты. На самом деле птица не оставляет следа в небе — точно так же целиком, без остатка исчезает прошлое, из которого формируется, абстрагируясь, наше “эго”. Поэтому всякая попытка уцепиться за “эго” или опереться на него в своих поступках обречена на разочарование.

Вторая Благородная Истина относится к причине фрустрации, которая называется *тритшна* — хватание или привязанность, порожденное *авидьей*, т.е. неведением, омраченностью. *Авидья* и является точным антонимом пробуждения. Это состояние настолько загипнотизированного, замороженного *майей* сознания, что оно ошибочно принимает абстрактный мир вещей и

событий за мир конкретной реальности. На более глубоком Уровне *авидья* — это незнание самого себя, непонимание того, что всякое хватание оказывается тщетной попыткой схватить самого себя или, точнее, заставить жизнь удержаться саму себя. Ибо для

85

того, кто познал себя, не существует дуализма “Я” и внешнего мира. *Авидья* выражается в “игнорировании” того, что объект и субъект взаимосвязаны, как две стороны медали, так что если один из двоих гонится, другой убегает. Вот почему эгоцентрическое стремление господствовать над миром, захватить под контроль своего “Я” как можно большую часть мира, скоро приводит к трудной проблеме контроля “эго” над самим собой.

По существу это весьма элементарная проблема того, что сейчас называют кибернетикой, наукой об управлении. С точки зрения механики и логики легко понять, что любая система, приближающаяся к полному самоконтролю, одновременно приближается и полному саморазочарованию (саморасстройству). Такая система образует порочный круг, она обладает той же логической структурой, что и заявление, содержащее утверждение относительно самого себя. Скажем, фраза “Я лгу”, означает, что сама она ложна. Такое утверждение бессмысленно вращается в собственном замкнутом кругу: оно всегда верно точно в той же степени, в какой ложно, и ложно в той степени, в какой верно. Или вот другой более конкретный пример: пока я крепко держу мяч — для того, чтобы сохранить над его движением полный контроль — я никак не могу бросить его.

Следовательно, стремление к полному контролю над окружающим и над самим собой возникает из-за глубокой неуверенности контролирующего. *Авидья* — это его неспособность осознать несостоятельность такой позиции. Так *авидья* порождает тщетное цепляние за жизнь, попытки управлять ею, которые есть не что иное, как перманентная *фрустрация*, а все вместе создает способ существо-

86

вания жизни, порочный круг, который индуизм и буддизм называют *самсара* — Круг рождения-и-смерти*.

Активное начало Круга называется *карма*, или “обусловленное действие”, т.е. действие, которое, возникая в силу какой-нибудь причины и преследуя какую-то цель, порождает необходимость во все новых и новых действиях. Человек вовлечен в *карму*, когда он вмешивается в жизнь таким образом, что вынужден вмешиваться в нее все больше, когда решение одной проблемы порождает новые проблемы, а контроль над чем-то одним создает необходимость в контроле многого другого. *Карма* поэтому является уделом всех, кто “пытается стать Богом”. Они расставляют миру ловушки и попадают в них сами. Многие буддисты понимают Круг рождения-и-смерти совершенно буквально — как процесс перевоплощения, в котором *карма*, формируя индивидуум, создает его снова и снова, из жизни в жизнь, пока наконец этому не приходит конец благодаря инсайту и пробуждению. Но в Дзэн и в других

* Динамическая структура этого Круга называется *пратитьясамутпада*, двенадцатичленная цепь “зависимого происхождения”. В ней двенадцать звеньев-причин, взаимно порождающих друг друга, образуя замкнутый круг без начала и конца. Так, неведение (*авидья*) порождает мотивацию (*самскара*), а далее появляются сознание (*виджняна*), имя-форма (*намарупа*), шесть чувств (*шадаятана*), стимуляция чувств (*спарса*), чувственный опыт (*ведана*), хватание (*тришпа*), чувство собственности (*упадана*), становление (*бхава*), рождение (*джати*) и старость-и-смерть (*джарамарана*), которые в свою очередь порождают *авидью*. Будда объяснял, что *авидья* поставлена на первое место не потому, что с нее начинается Круг, а просто для удобства изложения. Весь Круг возникает одновременно, и эти термины существуют только относительно друг друга.

87

школах Махаяны Круг понимается более метафизически как цепь рождений, происходящих из мига в миг: человек подвержен новым рождением до тех пор, пока отождествляет себя с постоянным “эго”, которое в каждый миг жизни воплощается заново. Так что истинность и интерес этой теории не требует принятия специальной теории выживания. Значение ее скорее в постановке проблемы действия в порочном круге в целом, и в этом отношении буддийская философия должна представлять особый интерес для исследователей теории коммуникации, кибернетики, логической философии и других подобных наук.

Третья Благородная Истина касается прекращения *дуккхи*, разочарования, фрустраций, цепляния и всего порочного стереотипа *кармы*, которым порождается Круг. Это окончание называется *нирвана*, слово настолько многозначной этимологии, что простой перевод его представляет непреодолимые трудности. Его ассоциируют с санскритскими корнями, выражающими такие значения, как задувание пламени или просто выдох, а также прекращение волнового, вращательного движения (*вритти*) ума.

Последние две интерпретации представляются наиболее осмысленными. Если *нирвана* есть выдох, — это акт человека, осознавшего тщетность попыток удерживать до бесконечности свое дыхание или жизнь (*прана*), ибо удерживать дыхание и значит терять его. Таким образом *нирвана* является эквивалентом *мокши*, избавления или освобождения. На первый взгляд может показаться, что это отчаяние, ведь это признание того, что жизнь не оставляет камня на камне от наших попыток руководить ею, что все человеческие стремления и усилия — не более чем мелькнувшая на миг рука, пытающаяся ухватиться за облако.

88

Но если взглянуть с другой точки зрения — это отчаяние, преобразившееся в радость и творческую силу сознания. Это осознание того, что потерять жизнь — значит обрести ее, обрести свободу действий, не отравленную озабоченностью, не подорванную саморазочарованием, — всем тем, что создают старания спасти свое “Я” и попытки • удержать его под контролем.

Если *нирвана* связана с прекращением (*нир*) движения (*вритти*), то этот термин совпадает с целью *йоги*, которая по определению *Йога-сутры* есть

читта вритти ниродха — прекращение вращений ума. Эти “вращения” ума — мысли, с помощью которых ум пытается ухватить мир и самого себя. *Йога* — это практика попытки остановить мысли с помощью размышления о них самих до тех пор, пока человек со всей остротой не ощутит тщетность самих попыток; когда этот момент наступит, процесс прекратится сам собой и ум обретет свою естественность и незамутненность.

Нетрудно заметить, что обе этимологии приводят к одинаковому значению. *Нирвана* — это образ жизни, который начинается там, где прекращается цепляние за жизнь. Поскольку все определения представляют собой в определенной мере “цепляние”, *нирвана* не поддается определению. Это естественное, “нецепляющееся за себя” состояние ума. И само слово “ум” не имеет здесь точного смысла — ведь то, что не может быть схвачено, не существует для знания в конвенциональном смысле слова. В более доступном и буквальном понимании *нирвана* — это исчезновение существ из Круга рождений и переход их не в состояние уничтожения, но просто в состояние, которое ускользает от определений и поэтому остается неизмеримым и бесконечным.

89

Достигнуть *нирваны* — все равно, что достигнуть состояния Будды, состояния пробуждения. Но это не есть достижение в обычном понимании, потому что никакие побуждения и приобретения здесь не участвуют. Невозможно желать *нирваны* или намереваться достичь ее, ибо все, что является желаемым или понимается как объект действия, по определению не является *нирваной*. *Нирвана* может возникнуть лишь непроизвольно, спонтанно, когда полностью осознана невозможность цепляний за свое “Я”. Поэтому тот, кто стал Буддой, — вне рангов. Его нет наверху, среди ангелов, его нет и внизу, среди демонов, он не появляется ни в одном из шести секторов Круга. И было бы ошибкой считать его выше ангелов, ведь закон Круга гласит, что то, что сейчас верх, в следующий миг станет низом и наоборот. Будда вышел за рамки каких бы то ни было оппозиций и такие понятия как “высшее существо”, или “духовное развитие” для него не имеют смысла.

Четвертая Благородная Истина описывает Восьмеричный Путь *Дхармы* Будды, т.е. метод или учение, с помощью которого саморазочарование просто исчезает. Каждая часть этого пути сопровождается прилагательным *самьяк* (пали — *салила*), что значит “полный” или “совершенный”. Первые два пункта посвящены мышлению, следующие четыре — действию, последние два — осознанию или концентрации. Итак, получается:

1. *Самьяг-дришти*, или совершенный взгляд.
2. *Самьяк-амкальпа*, или совершенное понимание.
3. *Самьяг-вак*, или совершенная (т.е. правдивая) речь.

90

4. *Самьяк-карманта*, или совершенное действие.
5. *Самьяг-аджива*, или совершенная склонность.
6. *Самьяг-вьяяма*, или совершенное применение.
7. *Самьяк-смрити*, или совершенное воспоминание.
8. *Самьяк-самадхи*, или совершенная концентрация.

Не обсуждая эти пункты в подробностях, следует только сказать, что первые два посвящены правильному пониманию буддийского учения и человеческой ситуации. В некотором смысле первый пункт “правильный взгляд” содержит уже все остальные, ибо метод буддийского учения — это, в первую очередь, практика ясного осознания, это умение видеть мир *ятхабхутам* — таким, каков он есть. Такое сознание подразумевает живое внимание к своему непосредственному опыту, к миру, как он ощущается в данное мгновение, не вводится в заблуждение различными наименованиями и этикетками. *Самъяк-самадхи*, последнее утверждение Пути, есть совершенство первого пункта, и означает абсолютно чистое переживание чистого осознания, в котором уже нет дуализма знающего и известного.

Разделы, посвященные действию, часто понимаются неверно, т. к. они имеют обманчивое сходство с “моральным кодексом”. Буддизм не разделяет убеждения Запада, что существует некий нравственный закон, предписанный Богом или природой, которому человек обязан повиноваться. Буддийские правила поведения — воздержание от захвата жизни, от захвата того, что не

91

дано, от эксплуатации страстей, от лжи и опьянения — все это целесообразные наставления, которые принимаются добровольно, дабы удалить помехи, затрудняющие ясность сознания. Нарушение этих предписаний порождает дурную *карму*, но не потому, что *карма* — это закон или некое моральное возмездие, а потому, что все целенаправленные и мотивированные поступки, будь они с конвенциональной точки зрения хорошими или дурными, безразлично, — являются *кармой*, раз они направлены на “обладание” жизнью. Вообще говоря, “дурные” с конвенциональной точки зрения дела носят более захватнический характер, чем “добрые”. Но на высших стадиях буддийская практика занята освобождением как от “хорошей”, так и от “дурной” *кармы*. Таким образом, правильное действие есть абсолютно свободное, необусловленное или спонтанное действие, точно такое же, как даосское *у-вей**.

Смрити — воспоминание и *самадхи* — концентрация образуют раздел, посвященный медитации, внутренней ментальной практике пути Будды. Совершенное воспоминание — это постоянное удержание в памяти и осознание своих ощущений, чувств и мыслей — без какой бы то ни было цели или оценки. Это тотальная ясность и бдительность ума, активно пассивного, в котором события приходят и уходят как отражения в зеркале. Ничего не отражается, кроме того, что есть.

*Технический термин, обозначающий такое действие *акарма*, необусловленное действие или *асамскрита* непридуманное действие.

92

Гуляя, стоя, сидя или лежа, он сознает, что он делает, так что, хотя тело его вовлечено, он знает его таким, как оно есть... Уходя и возвращаясь, всматриваясь вперед и назад, сгибая или выпрямляя руку..., он действует с полной ясностью осознания*.

При такой ясности сознанию становится очевидно, что различие между мыслящим и мыслью, познающим и познаваемым, субъектом и объектом — чистая абстракция. Нет ума с одной стороны и его переживаний с другой — есть лишь процесс восприятия, в котором нечего захватить, ибо нет объекта, и некому захватывать, ибо нет субъекта. Понятый таким образом процесс переживания перестает цепляться сам за себя. Мысль следует за мыслью без разрыва, иначе говоря, не нуждаясь в том, чтобы, разделившись, стать своим собственным объектом.

Где есть объект, там возникает мысль. Значит, мысль — это одно, а объект — другое? Нет, объект и есть сама мысль. Если бы объект был чем-то отличным от мысли — мысль имела бы два состояния. Поэтому объект сам по себе есть не что иное как мысль. Но может ли мысль обозревать мысль? Нет, мысль не в состоянии обозревать мысль. Как лезвие меча не может разрезать себя, как кончик пальца не может коснуться сам себя, так мысль не может увидеть сама себя. **

Эта не-дуальность ума, который уже не обращен против самого себя, называется *самадхи*. Так

**Маджжихима Никайя*, 1.56.

***Сикхасамуччайя*, 234. В [23. с.136].

как бесплодное “коловращение” мысли вокруг самой себя прекращается, *самадхи* и есть состояние глубочайшего покоя. Но это не есть неподвижность абсолютной бездеятельности, ибо ум возвращается к своему естественному состоянию, *самадхи* сохраняется и во время “ходьбы, стояния, сидения и лежания”. Однако с древних времен буддизм особенно культивировал практику воспоминания и медитации в положении сидя. Множество изображений Будды показывают его медитирующим сидя, в особой позе, называемой *падмасана* — поза лотоса — со скрещенными ногами и вывернутыми пятками, лежащими на бедрах.

Сидячая медитация вопреки распространенному мнению не является “духовным упражнением”, тренировкой, преследующей какую-то скрытую цель. С точки зрения буддизма, это просто наилучший способ “сидения”, и совершенно естественно оставаться сидя, раз делать нечего и тебя не пожирает нервное возбуждение. Для беспокойного западного темперамента сидячая медитация представляется определенной дисциплинарной мерой не из приятных, потому что мы совсем не умеем “просто сидеть” — без угрызений совести, без ощущения, что для оправдания своего существования необходимо делать что-то более важное. Для успокоения этой мятущейся совести приходится представлять себе сидячую медитацию как упражнение, дисциплину, преследующую особую цель. Но с этого самого момента она перестает быть медитацией, (*дхьяной*) в буддийском смысле слова, ибо там, где есть цель, где есть стремление и достижение результатов, там нет *дхьяны*.

Слово *дхьяна* (пали — *джхана*) есть санскритский исток китайского слова *чань* и японского *дзэн*., так что его совершенно необходимо осозна-

вать для понимания Дзэн-буддизма. “Медитация” в общеупотребительном смысле слова как “обдумывание” или “размышление” — наиболее ошибочная его интерпретация. Но другие варианты, такие как “транс”, “погружение” — еще хуже, т. к. они наводят на мысль о гипнотическом состоянии. Лучше всего оставить *дхьяну* без перевода и ввести ее в наш язык так же, как мы сделали это со словами Нирвана и Дао*.

В буддийской терминологии слово *дхьяна* включает в себя значения двух слов: *смрити* и *самадхи*, и точнее всего оно переводится как состояние объединенного однонаправленного сознания. Оно однонаправлено, во-первых, в том смысле, что сосредоточено на настоящем, ибо для ясного сознания не существует ни прошлого, ни будущего, а только данный миг (*экакиана*), — то, что западные мистики называли “Вечное Сейчас”. Во-вторых, оно однонаправлено в том смысле, что является состоянием сознания, где неразличимы

*“Палийский Канон” (*Виная Питика*, III,3-6 и *Маджхима Никайя*, I, 349-52) перечисляют восемь разновидностей *дхьяны*: четыре *рупа-дхьяны* и четыре *арупа-дхьяны*. — стадии *дхьяны с формой* и без формы. Первые четыре постепенно овладевают понятиями (*витака*) и дискурсивным мышлением (*вичара*), с помощью *самадхи* создавая невозмутимость (*уппекха*). Иными словами, ум возвращается к своему естественному состоянию целостности и недвойственности, он перестает цепляться за переживание с помощью символов дискурсивного мышления. Он воспринимает мир уже без слов и без понятий. Далее располагаются четыре стадии *арупа-дхьяны*, которые описаны как стадии “Безграничного пространства”, “Безграничного сознания”, сферу “Ничто” и сферу “Ни перцепции, ни апперцепции” (Ни восприятия, ни невосприятия). Это стадия Постижения ума своей собственной природы. В момент своей смерти Будда, как считают, вошел в *паринирвану*, т.е. окончательную *нирвану* из четвертой *рупа-дхьяны*.

95

познающий, познание и познаваемое.

Татхагата (т.е. Будда) является тем, кто видит то, что видно, но он не осознает (*на маннати* - или “не различает”) увиденное, неувиденное, видимое или видящего. То же самое относительно слышимого, ощущаемого, познаваемого — он не мыслит о них в таких категориях. *

Что означает слово *дхьяна*, трудно почувствовать еще и потому, что наш (английский) язык не допускает употребления переходного глагола в безличном предложении. Там, где есть “познание”, грамматическая условность требует назвать кого-то, кто познает, и что-то, что познается. Мы так привыкли к этой конвенции речи и мышления, что никак не можем признать, что это всего лишь условность и что она не всегда совпадает с действительным переживанием познания. Когда мы говорим “сверкнул свет”, — уже легче пробиться сквозь грамматическую конвенцию, и заметить, что “сверкание” и есть свет. Но *дхьяна*, состояние ума освобожденного, или просветленного человека, естественно, свободна от того, чтобы смешивать конвенциональные понятия с реальностью. Интеллектуальное неудобство,

которое мы ощущаем при попытке представить себе процесс познания без четкого “кого-то”, кто познает, и “чего-то”, что познается, подобно стеснению гостя, прибывшего на официальный прием в пижаме. Ошибка эта относится не к бытию в целом, а к нашей традиции.

* *Аннута́ра Ника́йя, II, 25.*

96

И вот мы снова видим, как конвенция как *майя* измерений и описаний населяет мир призраками, которые мы называем существами и предметами. С такой силой завораживает, гипнотизирует нас власть конвенций, что мы начинаем верить в эти призраки как в действительный мир и наделяем их своей любовью, превращаем их в свои идеалы, в свою ценнейшую собственность. Но нас мучительно беспокоит проблема: “что будет со мной, когда я умру”. Ведь в конце концов она та же, что вопрос, “что будет с моим кулаком, когда я разожму руку. Может быть, теперь мы сможем лучше понять прославленную формулу буддийского учения, которая приведена в *Вишудхимагге*:

Есть страдание, но нет того, кто страдает.

Есть деяние, но нет того, кто творит его.

Есть нирвана, но нет того, кто стремится к ней.

Есть Путь, но нет того, кто следует по нему. [16]

97

ГЛАВА 3

БУДДИЗМ МАХАЯНЫ

Так как учение Будды — это путь освобождения,— его единственной целью является переживание *нирваны*. Будда не стремился к разработке последовательной философской системы. Он не старался удовлетворить интеллектуальное любопытство, желающее получить словесные объяснения конечной реальности. Когда к нему приставали с расспросами о природе *нирваны*, о происхождении мира или реальности “Я”, и требовали ответа, Будда хранил “благородное молчание” — он считал, что эти вопросы неуместны и не ведут к истинному переживанию освобождения.

Существует мнение, что дальнейшее развитие буддизма было вызвано неспособностью индийского ума довольствоваться этим молчанием, что буддизм Махаяны является выражением непреодолимого стремления ума к “абстрактным метафизическим спекуляциям” относительно природы реальности. Однако такое мнение весьма ошибочно. Огромное древо Махаяны выросло не столько ради удовлетворения интеллектуального любопытства, сколько для решения практических психологических задач, с которыми сталкивались

98

люди, следовавшие путем Будды. Конечно, эти проблемы разрабатывались по-ученому, и интеллектуальный уровень текстов Махаяны очень высок. Но не создание философской системы было их целью, а достижение переживания освобождения. Как говорит сэр Артур Беридейл Кэйс:

Метафизика Махаяны, непоследовательность ее системы, достаточно ясно свидетельствуют, что интерес монахов к ней был вторичным, поскольку в первую очередь они были озабочены достижением освобождения. Махаяна ничуть не меньше, чем Хинаяна, занята этой насущной практической задачей, и ее философская ценность определяется очень просто — тем, насколько она помогает человеку достичь своей цели. [49, с.273]

Разумеется, в некотором отношении буддизм Махаяны является уступкой как интеллектуальному любопытству, так и широко распространенному желанию достичь цели кратчайшим путем. Но в основе своей он представляет собой творение в высшей степени чувствительных и пронизательных умов, изучающих свою собственную внутреннюю деятельность, У каждого, обладающего развитым самосознанием, возникает множество относящихся к практике метода вопросов, которые буддийский Палийский Канон не в силах решить, ибо его проникновение в психологию идет не дальше построения аналитических каталогов функций ума. Хотя предписания Палийского Канона ясны, они не слишком подходят для преодоления практических трудностей. Может быть, это слишком поспешный вывод; но создается впечатление, что Палийский Канон стремится открыть врата *нирваны* при помощи чистого усилия, тогда как Махаяна готова вертеть ключом в замочной скважине до тех пор, пока он плавно не откроет.

99

Главной заботой Махаяны является разработка “искусных методов”, *упайя*, необходимых для того, чтобы сделать *нирвану* доступной для любого типа сознания.

Как и когда возникли доктрины Махаяны, до сих пор остается исторической загадкой. Главнейшие *сутры* Махаяны официально считаются творением самого Будды и его ближайших учеников. Однако их стиль так отличен от Палийского Канона, их доктрина настолько тоньше, что ученые почти единодушно относят их к более позднему периоду. Нет данных, говорящих об их существовании во времена легендарного буддийского императора Ашоки, внука Чандрагупты Маурья, который в 262 году до нашей эры принял буддизм. Оставленные Ашокой надписи на скалах, по сути, передают тот же смысл, что и социальные учения Палийского Канона, подчеркивая необходимость *ахимсы*, или не-насилия, по отношению к людям и животным, и излагая общие предписания для жизни мирян. Вскоре после 400 года н.э. основные тексты Махаяны появились на китайском языке в переводе Кумараживы, но наши сведения об истории Индии на протяжении шестисот лет, следовавших за смертью Ашоки, столь скудны, а данные, содержащиеся в самих *сутрах*, так неясны, что остается лишь отнести возникновение *сутр* к этим четыреста годам, то есть где-то между 100 годом до н.э. и 200 годом н.э. Даже даты рождения и смерти выдающихся личностей, связанных с этими

сутрами — Асвагхоши, Нагарджуны, Асанги и Васубандху — известны весьма приблизительно.

Традиция самой Махаяны относит происхождение учения к проповедям Будды, обращенным к его ближайшим ученикам, но до времени сокрытым от публичного обнародования, поскольку мир тогда еще не созрел для них. Эта идея — идея “отсроченного откровения” — хорошо известный прием, — он дает возможность созреть традиции, развиться содержанию, скрытому в первоначальном зерне учения. Явные противоречия между более ранними и позднейшими доктринами при этом объясняются тем, что их связывают с различными уровнями истины, от наиболее относительных до абсолютных, которых школа Аватамсака (по всей вероятности, намного более позднего происхождения) насчитывает по меньшей мере пять. Однако проблема исторического происхождения Махаяны не имеет непосредственного значения для понимания Дзэн, который, будучи скорее китайской, чем индийской формой буддизма, появился тогда, когда буддизм Махаяны уже созрел. Поэтому мы перейдем к изложению важнейших учений Махаяны, из которых впоследствии и развился Дзэн.

Махаяна отличает себя от буддизма Палийского Канона, называя последний “Малой Колесницей Освобождения”, (*хина* — малая, *яна* — повозка), а себя — “Большой (*маха*) Колесницей”, — большой потому, что она содержит большое богатство *упайя*, методов достижения *нирваны*, — от утонченной диалектики Нагарджуны, чья цель — освобождение сознания от любых фиксированных концепций, до школы Сукхавати, или Чистой Земли, учения об освобождении через веру в силу Амиتابхи, Будды Бесконечного Света, который, как считают, достиг просветления за много эонов до рождения Гаутамы. Эти методы включают даже Тантрический буддизм, согласно которому

101

освобождение может быть осуществлено с помощью повторения сакральных формул и слов, т. е. *дхарани*, и особых видов *йоги*, в том числе йоги половой любви, осуществляемой с *шакти*, или духовной женой*

Пресловутая “развратность” *майтхуны*, как называется эта практика, — целиком на совести и в умах христианских миссионеров. На самом деле отношения с *шакти* — все что угодно, но не распущенность — это уровень подлинно зрелого понимания, уникальная попытка мужчины и женщины действительно осуществить совместное духовное развитие. Это ведет к освящению половых отношений, что, по логике, и должно было бы явиться составной частью католического воззрения на брак как на таинство.

При первом знакомстве с Палийским Каноном создается впечатление, что *нирвана* может быть достигнута за счет настойчивых усилий и строжайшего самоконтроля и что ищущий должен отказаться от всех прочих дел и стремиться только к достижению этого идеала. Сторонники Махаяны, возможно, правы, считая, что Будда обучал этому лишь как *упайе*, “искусному методу”, с помощью которого ученик мог ясно убедиться на собственном опыте в абсурдности такого порочного круга, — когда желаешь не желать или пытаешься избавиться от эгоизма, полагаясь только на свое *эго*. Ибо именно к этому выводу и приводит следование учению Будды. Отрицательные

результаты подобной практики можно было бы считать прояв-

*Более полное обсуждение этого вопроса см. S.B.Dasgupta *An Introduction to Tantric Buddhism* (Calcutta, 1952) и Sir John Woodroffe *Shakti and Shakta* (Madras and London, 1929)

102

лением лени и недостатка характера, но правдоподобнее выглядит версия, что те, кто упорствовал в своем “самоосвобождении”, просто не замечали заключающегося в нем парадокса. Всякий раз, когда Махаяна проповедует освобождение путем собственных усилий, она использует этот довод лишь как средство привести индивидуума к ясному осознанию иллюзорности его эго.

Многое указывает на то, что одним из самых ранних представлений Махаяны явилась концепция Бодхисаттвы как не просто потенциального Будды, но существа, отказавшегося от *нирваны* и тем самым достигшего более высокого духовного уровня, чем тот, кто достиг ее и таким образом покинул мир рождения-и-смерти. Согласно Палийскому Канону, ученики Будды, достигшие *нирваны*, называются Арханами (*Arhan*), или “достойными”. Но в текстах Махаяны идеал Архана рассматривается как чуть ли не эгоистический. Он годится для *шраваки*, “слушателя” доктрины, который дошел лишь до теоретического понимания учения. Бодхисаттва — это тот, кто осознал, что в *нирване*, достигнутой собой и для себя, содержится глубокое противоречие. Для огромного количества людей Бодхисаттва стал объектом поклонения, *бхакти*, спасителем мира, который дал клятву не вступать в конечную *нирвану*, пока ее не достигнут все чувствующие существа. Ради них согласился он рождаться снова и снова в круговороте *самсары*, пока через бесчисленные века даже трава и пыль не достигнут состояния Будды.

Но с более глубокой точки зрения ясно, что идея Бодхисаттвы заложена в самой логике буддизма, что она естественно вытекает из принципа “не-захватывания” и из учения о нереальности “эго”. Ведь если *нирвана* есть такое состояние, в котором совершенно прекращаются

103

попытки “ухватить” реальность, т. е. осознается невозможность этого, то, очевидно, было бы абсурдом полагать, что сама *нирвана* есть нечто такое, чего можно добиться, чем можно овладеть. И далее: если “эго” — действительно не более чем условность (конвенциональность), — бессмысленно считать *нирвану* состоянием, которого добивается какая-то индивидуальность. Как говорится в *Ваджрачхедике*:

Все герои-Бодхисаттвы должны культивировать в своем уме такое размышление: чувствующие существа всех классов... благодаря мне достигают безграничного освобождения в *нирване*. Но когда громадная, бесчисленная, не поддающаяся измерению масса существ достигла освобождения таким образом, на самом деле ни одно существо не освободилось. Почему это так, Субхути? Потому что ни один Бодхисаттва, который поистине является Бодхисаттвой, не разделяет представления об эго, о личности, существе или отдельном индивидууме. (3)

Отсюда следует вывод: если не существует *нирваны*, которой можно было бы достигнуть, и если в действительности нет отдельных индивидуальностей, то наше рабство в Круговороте самсары — всего лишь видимость, на самом деле мы уже находимся в *нирване*, так что поиски *нирваны* — бессмысленны, — это поиски того, что никогда не было утеряно. И Бодхисаттва естественно не делает никаких усилий, чтобы выйти из Круговорота *самсары*, ведь это означало бы признать, что *нирвана* находится где-то в другом месте, что она — нечто, чего следует добиваться, и что *самсара* есть действительная реальность. Как говорит *Ланкаватара Сутра*:

104

Те, кто, боясь страданий, возникающих от разделения рождения-и-смерти (сам сарь;), -ищут Нирвану, не подозревают, что рождение-и-смерть и Нирвану нельзя отделять друг от друга. Видя, что вещи, подверженные разделению, не обладают реальностью, (они) воображают, что Нирвана состоит в будущем уничтожении чувств и их полей*. (11, 18).

Следовательно, стремление стереть конвенциональный мир вещей и событий означает признание, что он действительно существует. Отсюда вывод Махаяны: “То, что никогда не возникало, не нуждается в том, чтобы быть уничтоженным”.

Это не есть чистые спекуляции и софизмы в духе субъективного идеализма или нигилизма. Это ответ на практические вопросы, которые можно сформулировать так: если мое “цепляние” за жизнь втягивает меня в порочный круг, как я могу научиться не цепляться? Как могу я попытаться позволить всему быть собой, если само это усилие как раз и является “не-позволением всему быть”? Иными словами — старание не цепляться за что-то и есть цепляние, ибо мотив тут один и тот же:

страстное желание избавиться себя от трудностей. Я не могу освободиться от этого желания, потому что это желание — то же самое, что желание освободиться от него! Возникает знакомая, каждодневная психологическая проблема “обратной связи”:

проблема создается от того, что ее пытаются решить, беспокойство — от того, что беспокоятся,

* У Судзуки [76, с.55]: “Поля чувств” — это области или аспекты внешнего мира, с которыми связаны те или иные органы чувств.

105

и страх боится самого страха.

Философия Махаяны предлагает решительный, но весьма эффективный ответ на эти вопросы, и ему посвящены многочисленные сочинения, известные под названием *Праджня-парамита* или “Мудрость переправы на другой берег”. Это литература, тесно примыкающая к трудам Нагарджуны (200 г. н.э.), который наряду с Шанкарой считается одним из величайших умов Индии. В упрощенном виде ответ заключается вот в чем. Любая привязанность, даже привязанность к *нирване* — тщетна, ибо не к чему привязываться. Это знаменитая Шуньявада Нагарджуны, “Учение о Пустоте”. Иначе его еще называют Мадхьямика, или “Срединный путь”, потому что это учение

опровергает любые метафизические концепции, наглядно демонстрируя их относительность. С точки зрения академической философии *Праджня-парамита* и учение Нагарджуны являются, несомненно, разновидностью нигилизма или “абсолютного релятивизма”. Но в действительности позиция Нагарджуны иная. Диалектика, которой он уничтожает любую концепцию реальности, есть лишь орудие, с помощью которого разрывается порочный круг цепляний, и завершает эту философию не жалкое нигилистическое отчаяние, а естественное и “несотворенное” блаженство (*ананда*) освобождения.

Слово “Шуньявада” образовано от корня *шунья*, что значит “пустота”, *шуньята*, “нуль”, “нулевость”. Этим словом Нагарджуна обозначал природу реальности, или, точнее, *концепции* реальности, которые создает человеческий ум. Концепция здесь включает не только метафизические воззрения, но и всякого рода идеалы, религиозные верования, конечные упования и честолюбивые стремления — т. е. все, к чему в

своем уме стремится человек, что он “захватывает” для обеспечения своего материального и духовного благополучия. Шуньявада разбивает не только убеждения, сознательно приобретенные человеком; она также вскрывает внутренние скрытые и неосознанные предпосылки мысли и поступков и до тех пор подвергает их решительной обработке, пока самые глубинные пласты сознания не приводятся к полному безмолвию. При этом даже сама идея *шуньи* должна опустошиться, свестись к нулю.

*Это не может быть названо ни “пустотой”, ни “не-пустотой”,
Ни “оба-вместе”. ни “ни-одно-из-них”,
Лишь для того, чтобы это как-то обозначить,
Его называют “Пустотой”.**

Щербатский [72] прав, утверждая, что Шунь-яваду правильней всего называть учением относительности. Метод Нагарджуны заключается только в том, чтобы продемонстрировать, что ни одна вещь не обладает своебытием (*свабхава*), или независимой реальностью, а существует только в отношении к другим вещам. Ничто в природе не может существовать само по себе: ни вещь, ни факт, ни живое существо, ни событие. Поэтому бессмысленно выделять нечто в качестве идеала и стремиться завладеть им. То, что обособлено, существует лишь в отношении к своей собственной противоположности, ибо то, что есть, определяется тем, чего нет: наслаждение определяется болью, жизнь — смертью, движение — покоем. Очевидно,

**Мадхьямика Шастра*, XV, 3.

что наги ум не может создать представления о том, что значит “быть”, не создавая при этом противоположного представления о “не-быть”; ведь идеи бытия и небытия являются абстракциями простейшего переживания, такого, например, как: в правой руке у меня есть монета, а в левой — нет.

С этой точки зрения такая же относительность существует между *нирваной* и *самсарой*, между *бодхи* (пробуждением) и *клешой* (помраченностью). Так что поиски *нирваны* подразумевают существование и проблему *самсары*;

стремление к просветлению указывает на то, что человек находится в состоянии помраченности. Иными словами, как только *нирвана* становится объектом желания, она становится элементом *самсары*. Истинная *нирвана* не может быть желаемая, потому что она не может быть постигнута. Так *Ланкаватара Сутра* учит:

И снова, Махамати, что означает “ие-дуализм”? Это значит, что свет и тень, длинный и короткий, черное и белое суть относительные термины, Махамати, но не независимые друг от друга; так же, как Нирвана и Самсара, все вещи — не-два. Нирвана есть только там, где есть Самсара; Самсара есть только там, где есть Нирвана; условия их существования не носят взаимоисключающего характера. Поэтому и говорится, что все вещи не-дуальны, как не-дуальны Нирвана и Самсара. (11, 28), [76, с.67]

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

108

форма не отлична от пустоты, пустота не отлична от формы. Форма в сущности есть пустота, пустота в сущности есть форма.*

Еще раз подчеркиваю,— это не значит, что просветление приведет к бесследному исчезновению мира форм,— к *нирване* нельзя стремиться как “будущему уничтожению чувств и их полей”. *Сутра* утверждает, что форма пуста просто как она есть, во всей своей жгучей неповторимости.

Смысл этого уравнения не в том, чтобы выдвинуть некий метафизический тезис, а в том, чтобы способствовать процессу пробуждения. Пробуждение никогда не наступит, пока человек:

пытается избежать или изменить каждодневный мир форм, избавиться от того переживания, в котором находится в данный момент. Любая такая попытка есть лишь новое проявление “захватывания”. Но само “захватывание” не может быть уничтожено силой, ибо:

Бодхи (пробуждение) есть пять грехов, а пять грехов — это *бодхи*... Если кто-нибудь рассматривает *бодхи* как то, чего следует добиваться, что следует вырабатывать в себе с помощью дисциплины, он повинен в гордыне**.

Некоторые из этих высказываний могут создать впечатление, что *Бодхисаттва* — это просто свойский парень, вполне земной человек, который — поскольку *самсара* все равно оказывается *нирва-*

**Праджня-парамита-хридайя-Сутра* (кит. версия).

***Саттасатика-праджня-парамита Сутра* 232, 234.

109

ной — живет себе, как ему нравится. Как бы глубоко он ни заблуждался, то поскольку заблуждение и есть *бодхи*, — нет никакого смысла в попытках изменить что-либо. Между крайними противоположностями часто существует обманчивое сходство. Безумцы нередко выглядят как святые, а неподдельная скромность мудреца делает его похожим на самого обыкновенного человека.

Тем не менее не так-то просто указать разницу и прямо сказать, какие поступки совершает или не совершает земной человек в отличие от Бодхисаттвы, или наоборот. В этом вся тайна Дзэн-буддизма, и в соответствующем месте мы еще вернемся к этому вопросу. Пока что ограничимся следующим замечанием: так называемый “обыкновенный человек” обладает лишь кажущейся естественностью, или, лучше сказать, его истинная естественность воспринимается как неестественное в нем. На практике просто невозможно решиться в сознательной форме прекратить стремление к *нирване* и обратиться к “обычному” образу жизни, ибо, поскольку обыкновенная жизнь человека намеренна, она уже перестает быть естественной.

Именно по этой причине мысль о недостижимости *нирваны*, которую так подчеркивают *сутры* Махаяны, должна быть воспринята не только теоретически, в качестве философского тезиса. Человек должен “нутром” ощутить, что нет ничего, что можно было бы захватить.

По этому поводу некоторым из Богов в этом собрании пришла в голову мысль: “То, что говорят и бормочут феи, — мы, хоть и смутно, но понимаем. Того же, что поведал нам Субхути, — мы не понимаем!”

110

Субхути прочел их мысли и сказал: “Нечего и понимать, нечего и понимать! Ничего особенного я не сказал, ничего особенного не объяснил... Никто не постигнет всего совершенства мудрости, которую я пытался вам объяснить. Ведь никакая Дхарма (доктрина) не излагалась, не выяснялась и не сообщалась. Значит и не будет никого, кто мог бы ее постичь*.”

Таким образом, суть раскрывается лишь тогда, когда приходит ясное понимание, что все намеренные акты — желания, идеалы, расчеты — бесполезны. Во всей вселенной — как вовне, так и изнутри — нет ничего, чем можно бы было овладеть, и нет никого, кто мог бы чем-нибудь овладеть. Это открывается при ясном осознании всего того, что, как казалось когда-то, дает ответ на вопросы или обеспечивает надежную реальность, — интуитивной мудрости, называемой *праджня*, мудрости, которая видит относительный характер вещей. “Глаз *праджни* видит человеческую ситуацию такой как она есть: утоление жажды — соленой водой, погоня за целями, порождающими новую погоню, привязанность к объектам, которые мгновенный бег времени превращает в призраки, в туман. А тот, кто жаждет, преследует, видит и знает внутреннюю цель, обладает существованием только в отношении к эфемерным объектам своего стремления. Он видит, что его попытка схватывания и удержания мира — это петля, накинутая на его собственную идею, петля, лишаящая его той самой жизни, которой

* *Аитхасахасрика*, II, 38, 40. В [23, с.177-178].

111

он так жаждет. И нет выхода, нет способа позволить всему просто быть, способа, которым можно было бы овладеть через усилие, волевой акт... Но кто же он, кто собственно жаждет выйти?

Наступает момент, когда это ощущение безвыходной ловушки, где все мы одновременно и ловчие, и дичь, достигает своей критической точки. Оно, так сказать, “готово”, “созрело”. И тут происходит то, что *Ланкавангара Сутра* называет “переворотом в глубочайших пластах сознания”. В этот миг всякое чувство принуждения исчезает, чувство напряженности вдруг слетает, и кокон, которым шелковичный червь обмотал себя самого, рвется, чтобы выпустить его свободным, — крылатым мотыльком. Больше нет той озабоченности, которая, как заметил Кьеркегор, гнездится в тайниках души каждого обыкновенного человека.. Идеалы, честолюбие, уловки и самоутверждение уже не нужны, ибо теперь можно жить спонтанно, не стараясь быть спонтанным. Исчез и выбор — ибо ясно, что никогда и не было никакого “Я”, которое могло бы держать “себя” под контролем.

Если ограничиться самым существенным, то именно таков внутренний процесс, которому Шуньявада стремится дать ход с помощью своей философии тотального отрицания. Поэтому большая часть сочинений Нагарджуны — это тщательно разработанное логическое и систематическое опровержение всех философских систем, существовавших в его время в Индии*. Лица, изучающие

*Читатель, интересующийся философией Нагарджуны, сможет более подробно ознакомиться с ней по прекрасной работе профессора T.R.V.Murti [54]. К сожалению, на английском языке существуют переводы лишь фрагментов сочинения Нагарджуны, если только не считать его автором изложения *Праджня-парамиты*, которое можно найти в [23, 24].

1 12

Шуньяваду на Западе, часто не могут понять, как чисто негативный подход может быть плодотворным для философии, целью которой является внутреннее переживание. Поэтому необходимо еще раз подчеркнуть, что отрицание здесь относится не к самой реальности, а к нашим идеям относительно нее. Позитивное и творческое содержание Шуньявады не в самой ее философии, а в новом видении реальности, которое приходит, когда ее работа выполнена. И Нагарджуна далек от того, чтобы портить это видение попытками описать его.

В Махаяне есть и другой термин для описания реальности, может быть, более значимый, чем *шунья*, пустота. Это слово *татхата*, которое можно перевести как “таковость”. Будда соответственно зовется “Татхагата” — тот, кто приходит и уходит просто так, “тат”. Санскритское слово *tam* (англ. *that*, — “то”), вероятно, связано с первыми попытками ребенка заговорить, когда он, указывая на предмет, произносит “та” или “да”. Отцы льстят себе, воображая, что дитя зовет их по имени — “дада” или “дэдди”(англ. “папа”). Но скорее всего, говоря это, ребенок просто выражает узнавание мира. Когда мы просто говорим “То!” или “Так”, мы указываем на целую область вне-словесного опыта, на реальность, которая воспринимается непосредственно, ибо таким путем мы пытаемся выразить не столько то, что думаем и говорим, сколько то, что видим и чувст-

113

вuem. Слово *татхата*, следовательно, указывает на мир как он есть, не заслоненный и не расчлененный символами и определениями мысли. Оно указывает на конкретное, происходящее сейчас, как отличное от абстрактного и концептуального. Будда является Татхагатой, “просто-так-идущим”, он пробудился этому первичному внеконцептуальному миру, который невыразим словами. Татхагата не смешивает этот мир с такими представлениями, как “бытие” и “не-бытие”, “хорошее” и “дурное”, “прошлое” и “будущее”, “здесь” и “там”, “движущийся” и “неподвижный”, “постоянный” и “изменчивый”. Вот что говорит о Татхагате Бодхисаттва Манджушри в *Сантамашатике*

“Таковость” (*татхата*) и не становится, и не прекращает становиться: таким я вижу Татхагату. Таковость не присутствует ни в каком месте, ни в каком пункте: таким я вижу Татхагату. “Таковость” — не возникает ни от двойственного, ни от недвойственного: таким я вижу *Татхагату*. Таковость ни чиста, ни нечиста: таким я вижу Татхагату. Таковость не возникает и не приходит к концу: таким я вижу Татхагату (195)*.

Поскольку *татхата* есть истинное состояние Будды и всех существ, этим же словом называют нашу изначальную истинную природу, иначе говоря, нашу природу Будды. Одно из кардиналь-

*“Таковость” — это не прошлое, не будущее, не настоящее” — ибо когда становится ясно, что нет ни прошлого, ни будущего, исчезает и настоящее. Ведь представление о настоящем имеет смысл лишь в соотношении с прошлым и будущим.

114

ных положений Махаяны гласит: все существа наделены природой Будды, и могут стать Буддами. Так как “природа Будды” и *татхата* — идентичные термины, слово “Будда” часто употребляется для обозначения самой реальности, а не только пробужденного человека. Получается, что в Махаяне Будда часто рассматривается как олицетворение самой реальности, и тем самым создается основа для народных культов, в которых Будде, по-видимому, поклоняются как божеству. Я говорю “по-видимому”, потому что даже в буддизме Махаяны нет прямых параллелей иудейско-христианскому теизму, который четко отождествляет Бога с моральными принципами. Более того, различные Будды, которых так почитают: Амиабха, Вайрочана, Амитаюс, Ратнасамбхава и пр. — все они являются олицетворением собственной подлинной природы человека. Здесь также кроется основа буддизма как веры, основа учения Сукхавати, или Школы Чистой Земли. Эта школа считает, что все попытки стать Буддой есть лишь ложная гордость, присущая “эго”. На самом деле, все, что необходимо — это повторять формулу: *Намо-амитабхайя* — дословно: “Имя Амиабхи” или “славься, Амиабха”; надо твердо верить, что одного этого достаточно для обеспечения следующего рождения в Чистой Земле, блаженной стране Амиабхи. В этой Чистой Земле устранено все, что препятствует превращению в Будду в нашем мире. Так что перерождение в Чистой Земле фактически означает превращение в Будду. Повторение Имени считается чудодейственным, потому что некогда, много столетий тому назад, Амиабха дал обет: не вступать в высшее состояние Будды, пока перерождение

в Светлой Земле не будет обеспечено всем живым существам, которые станут взывать к его

115

имени. Так как после этого он достиг состояния Будды, то это значит, что обет его вошел в силу.

Даже Нагарджуна относился с симпатией к такой точке зрения. Это очевидный, доходчивый и весьма красочный способ показать, что поскольку истинная природа человека уже является природой Будды, ничего и не нужно делать для того, чтобы она стала таковой. Даже наоборот, стараться стать Буддой — значит отрицать, что человек и так уже есть Будда, т.е. отрицать единственную основу, на которой состояние Будды и может реализоваться! Короче говоря, для того, чтобы стать Буддой, нужно только верить, что ты уже и есть Будда. Один из великих толкователей буддизма Шинран пошел еще дальше: он учил, что достаточно лишь повторять это Имя, ибо, по его мнению, попытка пережить акт веры уже искусственна и приводит к сомнению в своей собственной вере.

Буддизм Чистой Земли является прямым продолжением учения о Бодхисаттвах, о том, что истинное дело освобожденного человека — это освобождение всех остальных существ с помощью “упайя”, или “искусных методов”. Благодаря *праджне*, интуитивной мудрости, Бодхисаттва проникает взглядом в природу реальности, а это в свою очередь вызывает в нем отклик — *каруну*, или сострадание ко всем, кто еще находится под игом неведения. Кстати, на более глубоком уровне *каруна* означает нечто большее, чем сострадание к неведению других. Как мы видели, возвращение Бодхисаттвы в мир было вызвано тем, что *самсара* есть в действительности *нирвана*, что “пустота есть на самом деле форма”. Если *праджня* открывает, что “форма — есть пустота”, то *каруна* обнаруживает, что “пустота — это форма”. Следовательно, происходит “утверждение” каждоднев-

116

ной жизни в ее естественной “таковости”, что особенно подчеркивает в Махаяне Дзэн-буддизм. Это, в частности, обнажает и несостоятельность распространенного представления о буддизме как о философии отрицания мира, для которой неповторимость форм не имеет никакого значения. Именно благодаря принципу *каруны* буддизм Махаяны стал источником вдохновения для китайской живописи в эпоху династий Сун и Юань. А это искусство делало акцент на естественных формах, а не на религиозных символах. Благодаря *каруне* становится очевидным, что растворение форм в пустоте ничем не отличается от неповторимых признаков самих этих форм. Лишь условность отделяет жизнь от смерти; в действительности умирание и есть процесс жизни.

Признание того, что каждая конкретная форма как она есть является пустотой, и что уникальность каждой формы возникает в связи со всеми другими формами, составляет основной принцип учения Дхармадхату — “Царства Дхармы”, получившего свое развитие в гигантской *Аватамсака Сутре*. Это многотомное сочинение, возможно, — заключение и кульминация индийской Махаяны. Излюбленный образ *Аватамсака Сутры* — огромная

сеть из драгоценных камней или кусочков хрусталя, подобная паутине, освещенной восходящим солнцем. Каждая камень в ней отражает все остальные. Эта переливающаяся сеть и есть Дхармадхату, вселенная, царство бесчисленных *дхарм* или “вещей-событий”.

Китайские комментаторы разработали четыре принципа Дхарматхату, которые впоследствии, в эпоху династии Тан, приобрели важное значение для Дзэн. Эта классификация “Царства Четырех Дхарм” такова:

1 17

1. *Ши* — неповторимые, индивидуальные “вещи-события”, из которых состоит вселенная.

2. *Ли* — “принцип”, или конечная реальность, лежащая в основе множественности вещей.

3. *Ли ши ву ай* — “нет преград между принципами и вещами”, т. е. нет несовместимости между *нирваной* и *сансарой*, пустотой и формой. Достижение одной не требует уничтожения другой.

4. *Ши ши ву ай* — “нет преград между вещью и вещью”, т. е. каждая “вещь — событие” связана со всеми остальными, и самое глубокое проникновение в них есть их восприятие в “таковости”. На этом уровне любая “вещь-событие” воспринимается как самоопределяющая, самопорождающая и спонтанная. Ведь быть совершенно естественным, тем, что ты есть, быть *татха*, просто “таким” — и означает быть свободным и не иметь препятствий.

Учение Дхарматхату вкратце сводится к тому, что истинная гармония вселенной образуется, когда каждой “вещи-событию” предоставляется возможность свободно и естественно быть самой собой, без малейшего вмешательства извне. С более субъективной точки зрения это выглядит так:

“Предоставь всему свободу быть тем, что оно есть. Не отделяй себя от мира, не пытайся организовать его вокруг себя”. Между этим принципом и простым *laissez faire* (фр. непротивление, попустительство) есть тонкое различие, которое можно почувствовать, проанализировав движения

118

при ходьбе.

Руки и ноги двигаются сами, изнутри. Нам не приходится при ходьбе переставлять ноги руками. Тело каждого человека есть система *Ши-ши-ву-ай*. Но Будда постигает, что вся вселенная есть его тело, чудесным образом взаимосвязанная гармония, образовавшаяся себя сама, не столько благодаря вмешательству извне, сколько изнутри.

Философия Махаяны считает, что у Будды три формы, три “тела” и рассматривает его как *Трикайю*, т. е. “Троичное тело”. С точки зрения множества “вещей-событий”, или как конкретная человеческая форма, тело Будды есть *Нирманакайя* или “Тело трансформации”. Конкретные человеческие формы — это исторические и доисторические Будды, такие как Гаутама, Касьяпа или Канакамуни, и, так как они явились “во плоти”, *Нирманакайя* включает в себя в принципе весь мир форм. Второе тело Будды — *Самбхогакайя*, или “Тело Радости”. Это область *праджни* (мудрости) и *каруны* (сострадания). *Каруна* сверху взирает на мир форм, а *праджня*

поднимает взор к сфере пустоты. *Самбхогакайя* также можно назвать “Телом Реализации”, поскольку именно в этом “теле” Будда осознал то, что он является Буддой. И последняя форма, *Дхармакайя*, “Тело Дхармы”, есть сама *шунья*, пустота, нуль.

Нагарджуна не обсуждал, каким образом пустота становится формой, *Дхармакайя* — *Нирманакайей*. Вероятно, он чувствовал, что тот, кто не пережил просветления, все равно ничего в этом не поймет. Сам Будда сравнивал такие вопросы с любопытством человека, раненного стрелой, который не позволяет вынуть ее из раны, не узнав предварительно всех подробностей о внешности, происхождении и мотивах человека, пушившего стрелу. Тем не менее, исследователи Нагарджуны

119

брatья Асанга и Васубандху (280 — 300 г. н.э.), разработавшие разновидность Махаяны, известную под названием Йогачары, предприняли попытку обсудить именно эту проблему.

По учению Йогачары, наш мир форм — есть *читтаматра* — “только ум” или *виджняптиматра* — “только представление”. На первый взгляд, эта точка зрения очень близка западным философским системам субъективного идеализма, где внешний материальный мир рассматривается как проекция ума. Однако между этими воззрениями есть большая разница. Махаяна и в этом случае, как всегда, является не столько теоретической и спекулятивной конструкцией, сколько отчетом о внутреннем переживании и средством пробудить это переживание в других... Кроме того, слово *читта* не является точным эквивалентом западного термина “ум”. Западной мысли присуща традиция определять ум как противоположность материи, а саму материю понимать не столько как меру, сколько как плотный объект измерения. Что касается меры, то как абстракция она по западным представлениям принадлежит скорее природе ума, чем материи, ибо мы привыкли считать ум и дух скорее абстрактными, чем конкретными понятиями.

Но в буддийском понимании *читта* не противостоит никакому твердому объекту. Здесь мир вообще не представляется какой-то первичной субстанцией, из которой благодаря действию ума или духа образовались разнообразные формы. Такого представления никогда не знала история буддийской мысли, поэтому вопрос о том, каким образом бесплотный ум может влиять на твердую материю, никогда не возникал. Там, где мы говорим о материальном, физическом или

120

вещественном мире, буддизм употребляет термин *рупа*, который соответствует скорее слову “форма”, чем “материя”. Но в основании *рупы*, нет никакой материальной субстанции, разве что сама *читта*!

Трудность поисков параллелей и сравнений между восточными и западными представлениями — в том, что эти два мира исходят из разных посылок и аксиом. Они расходятся в основных способах классификации опыта. Там, где мир делился не на ум и материю, а скорее на ум и форму, — слово ум не может иметь того же значения, что и в первом случае. Так, например, слово “man” (англ. человек, мужчина) имеет разное значение в

зависимости от того, противопоставляем ли мы ему понятие “woman” (женщина) или “animal” (животное).

Упрощенно, несколько огрубляя, это различие можно сформулировать так: западные идеалисты отталкиваются в своей философии от мира, состоящего из ума (или духа), формы и материи, в то время как буддисты исходят из мира ума и формы.

Таким образом учение Йогачара рассматривает не отношение форм и материи к уму, но отношение форм к уму, и делает вывод, что они суть *формы ума*. В результате термин “ум” (*читта*) становится логически бессодержательным. Однако, поскольку буддизм занят в первую очередь областью переживания, которая является внелогической и не имеет содержания в том смысле, что не символизирует и не обозначает ничего, кроме себя самой, буддизм не возражает и против “бессодержательных” терминов.

С логической точки зрения положение, что “все есть ум”, равно утверждению, что “все есть все”. Ибо раз нет ничего, что не есть ум, это слово

121

не принадлежит ни к какому классу, не имеет ни границ, ни определений. С таким же успехом можно употребить слово “бла” — почти так, соответственно, и поступает буддизм, употребляя бессмысленное слово “татхата”. Ибо функция этих бессмысленных слов — привлечь внимание к тому, что логика и смысл с его неотъемлемым дуализмом — это есть свойства мысли и языка, а не действительного мира. Внесловесный, конкретный мир не содержит ни классов, ни символов, которые всегда означают или указывают на что-то иное. Поэтому он свободен от дуализма. Дуализм возникает только тогда, когда мы классифицируем, сортируем свои переживания по умственным ящичкам, а каждый ящик не был бы ящиком, если бы не имел своего “внутри” и “снаружи”.

“Ящички”, вероятно, образуются в уме человека задолго до того, как формальное мышление и язык снабжает нас этикетками для их идентификации. Мы начинаем классифицировать, как только замечаем различия, закономерности и их нарушения, как только у нас возникают любого вида ассоциации. Но если слово “ментальный” вообще имеет какое-нибудь значение, то акт классификации является действительно ментальным, ведь замечать различия и ассоциировать их друг с другом — нечто иное, чем просто реагировать на раздражение органов чувств. И так как классы являются порождением ума, наблюдения, ассоциативного мышления, продуктом мысли и языка, весь мир, *если его рассматривать как простое собрание классов объектов*, является порождением ума.

Это, мне кажется, и подразумевается в утверждении учения Йогачара, гласящем, что мир есть только ум: “*читтаматрам локам*”. Это значит, что

122

внешнее и внутреннее, “до” и “после”, тяжелый и легкий, приятное и неприятное, движение и покой — все это суть идеи или категории мысли. Они относятся к конкретному миру точно так же, как слова. Так что известный нам мир, если он воспринимается как мир, расчлененный на классы, — порожден

мыслью, и точно так же, как звукосочетание “вода” — не вода на самом деле, этот классифицированный мир — не реальный мир.

Теперь ясно, что проблема, “что такое” ум — та же, что проблема “что такое” реальный мир. Ее нельзя разрешить, так как любое “что” уже есть классификация, а мы не можем классифицировать классификатора. Может быть, вообще абсурдно говорить о уме, о *читта*, если нельзя сказать, что это такое? Отнюдь нет. Математик Курт Гедель строго доказал*, что любая логическая система должна содержать посылку, которой она не может дать определение без того, чтобы не впасть в противоречие. Йогачара берет *читту* в качестве основной посылки и не определяет ее, так как *читта* здесь синоним *шунья* и *татхаты*. Ум:

...находится вне любых философских взглядов, он за пределами умозаключения, он несвязан и даже никогда не родился. Я говорю: нет ничего, кроме Ума. Это — ни существование, ни несуществование; собственно говоря, оно за пределами и существования и несуществования... Из Ума рождаются бесчисленные вещи, обусловленные распознаванием (т. е. классификацией) и энергией силы привычки; эти вещи люди воспринимают как внешний мир... то,

* Общий обзор см. E.Nagel, J.R.Newman “Godel's Proof” (*Scientific American*, СХСVI, 6, June, 1956, стр.71-86).

123

что кажется внешним, в действительности не существует: именно Ум и воспринимается как множественность: тело, собственность, жилище — все это, говорю я, не что иное как Ум*.

Внутри всего этого неопределенного континуума *читти* Йогачара различает восемь разновидностей *виджняны* или “разделяющего сознания”. У каждого из пяти чувств есть соответствующее сознание, а шестое “чувство-сознание”, *мановиджняна* объединяет пять предыдущих так, что то, что осязается или слышится, связывается с тем, что видится. Кроме того, существуют *манас* — центр распознающей и классифицирующей деятельности ума, и, наконец, есть еще “сознание-кладовая” “*алайя виджняна*, сверхиндивидуальный ум, который содержит семена всех будущих форм.

“Сознание-кладовая” почти равнозначно самой *читте* и является сверхиндивидуальным, поскольку предшествует любой дифференциации. Его не следует считать неким туманным эфиром, заполняющим все существа, потому что и пространство и протяженность присущи ему лишь в потенции. Иными словами, “сознание — кладовая” есть то, откуда свободно, “играючи” (*викридитта*) рождается мир форм. Махаяна не

* *Ланкаватара Сутра*, 154, 29-30, 32-33. В [75, с.242]. Я ссылаюсь на *Ланкаватара Сутру* для представления воззрений и Мадхьямики и Йогачары, т. к. предполагается, что или обе школы использовали эту *сутру*, или она принадлежит Йогачаре, но является поздним сочинением, включающим в себя идеи Мадхьямики. Так как историческая последовательность в данном случае

не выяснена, я просто выбрал из этой *сутры* отрывки, наиболее ярко выражающие соответствующие взгляды.

124

пытается объяснить производство мира из ума какой-нибудь причиной. Это было бы ошибкой, ибо все, что связано причинной зависимостью, не выходит за рамки *майи*. Выражаясь поэтически, мировая иллюзия возникает из Великой Пустоты без всякой причины, бесцельно, и именно потому, что в этом нет никакой необходимости. “Действие” пустоты игровое (*викридита*) — это не мотивированное действие (*карма*).

Итак, по учению Йогачары, воспроизводство мира форм происходит спонтанно из “сознания-кладовой”, откуда он поднимается в *манас*, где происходит первичная дифференциация, затем переходит в шесть “сознаний-чувств”, которые в свою очередь создают органы чувств или “врата” чувств (*айатана*), и через них проецируется в расчлененный на классы внешний мир.

Буддийская йога поэтому и состоит в том, чтобы воспроизвести этот процесс в обратном направлении: остановить распознающую деятельность ума, предоставить категориям майя отпасть, вернуться назад в состояние потенции так, чтобы мир можно было увидеть в его неклассифицирующей “таковости”. Когда это достигнуто, пробуждается каруна, и Бодхисаттва предоставляет проекциям возникнуть снова, уже сознательно слившись с игровой и бесцельной природой Пустоты.

125

125

ГЛАВА 4 ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ДЗЭН

Признаки, отличающие Дзэн, или Чань, от других направлений буддизма, если пытаться выразить их словами, трудно уловимы. Однако Дзэн обладает вполне определенным и присущим только ему духом. Хотя само слово Дзэн или *дхиана* означает медитацию, другие школы буддизма придают медитации не меньшее, если не большее, значение; иногда даже кажется, что упражнения в формальной медитации совсем не обязательны для Дзэн. Не оригинален Дзэн и в своем принципе “нечего больше сказать”, и в своем убеждении, что истина невыразима словами: все это уже было в Мадхьямике и в учении Лао-цзы:

Знающие не говорят,

Говорящие не знают.

Своеобразный дух Дзэн, вероятно, лучше всего можно описать как определенную “прямоту”. В других школах буддизма пробуждение — *бодхи* — представляется чем-то далеким, почти сверхчеловеческим, достижимым лишь после многих и многих существований, полных терпеливого усилия. В Дзэн же всегда присутствует такое ощу-

126

щение, будто пробуждение — нечто вполне естественное, почти осязаемое: оно может произойти в любой момент. Если его трудно достичь, то лишь потому, что все слишком просто. Та же прямота характеризует и методы обучения Дзэн: он указывает истину прямо и непосредственно, не отвлекаясь игрой в символы.

“Прямое указание” (*чжи-чжи*) означает открытое выражение Дзэн с помощью несимволических действий или слов. Непосвященному они, как правило, могут показаться странными, поскольку относятся к самым обыденным житейским вещам, а порой и к совсем бессмысленным. В ответ на вопрос о природе буддизма учитель произносит какие-то пустые слова о погоде или производит обыкновенное действие, внешне никак не связанное с философскими или духовными материями. До середины династии Тан примеров подобного рода встречается немного, ибо тогда Дзэн еще не достиг зрелости. Но они созвучны позиции древних учителей, искавших мгновенного пробуждения в самой гуще повседневной жизни.

Хотя в индийском буддизме не удалось обнаружить особых следов школы *дхианы*, из-за недостатка сведений нельзя считать доказанным, что ее не существовало. Если характерным признаком Дзэн является внезапное или мгновенное пробуждение (*дунь-у*), без какой-либо предварительной подготовки, то, конечно, предпосылки этого принципа следует искать в Индии. *Ланкаватара*. *Сутра* утверждает, что существует как постепенные, так и внезапные (*юганат*) достижения просветления: первый путь — очищение загрязненных устоев или проекций ума (*ашрава*), второй — *паравритти* — внезапный переворот в глубинах сознания, при котором исчезает дуалистический

127

взгляд на мир. Тогда сознание уподобляется зеркалу, мгновенно отражающему любые появляющиеся перед ним формы и образы*. Существует также явная связь между идеей о мгновенном пробуждении и принципом *Ваджрачхедика*, или *Сутры Алмазного Меча*: “достигнуть пробуждения — значит ничего не достигнуть”. Иными словами, если *нирвана* действительно возможна только здесь и сейчас, так что искать ее — означает ее потерять, постепенное приближение к ней вряд ли уместно. Достичь ее можно только сейчас, непосредственно.

Подобного рода традиция также присутствует в тантрическом буддизме, хотя, по-видимому, и более древнего, чем Дзэн, происхождения; причем нет оснований приписывать ее обратному влиянию китайского Дзэн. Так, в сочинении тантриста Сарахи, жившего в X веке, можно найти высказывания, сходные по духу с Дзэн:

*Если она (Истина) уже проявлена, то какой толк в медитации?
Если же она скрыта, искать ее — значит измерять мрак.
Мантры и тантры, медитация и концентрация —
Все это источники самообмана.
Не засоряй концентрацией мысль, чистую по своей природе,
А пребывай в блаженстве самого себя и прекрати эти мучения.
Все, что ты видишь, есть Это,*

*“Ланкаватара Сутра”, II, [75]. По преданию

**“Ланкаватара” была любимой *сутрой* Бодхидхармы, полулегендарного основателя Дзэн в Китае. Ее связь с Дзэн подробно освещена в [75].

128

*Впереди, позади, со всех десяти сторон,
Пусть учитель сегодня же положит конец твоим заблуждениям!
Природа небес изначально чиста,
Но от осматривания и разглядывания взгляд застилается туманом*.*

Тибетский буддизм также содержит учение о Кратчайшем Пути — стремительном и крутом восхождении к *нирване* тех, кто обладает достаточным мужеством. Близость к Дзэн еще больше чувствуется в “Шести заповедях” Тилопы с его акцентом на естественность и непосредственность:

*Ни мысли, ни размышления, ни анализа,
Ни упражнений, ни намерения.
Предоставь всему возможность быть**.*

Мгновенное освобождение без каких-либо специальных ухищрений и намерений подразумевается также тантрическим термином *сахаджа*, —

*Собрание Песен Сарахи. [23].

**Буквально это звучит так:

*Mi-mno, mi-bsam, mi-dpyad-ching
Mi-bgsom, mi-sems, rang-babs-bzhag.*

перевод основан на разъяснениях, полученных мной от м-ра Алекса Уэймэна из Калифорнийского Университета. “Mi-mno” приблизительно соответствует дзэн-буддийскому термину *у-синь* или *у-ньен*, т. е. “не-ум”, “не-мысль”, “bsam” эквивалентно санскритскому *чинтана*, т. е. дискурсивное размышление о том, что услышано, а “dpyad” *миманса*, т. е. философский анализ. “Bgsom” — скорее всего *бхавана* или китайское *синь* — “культивировать”, “упражняться” или “интенсивно сосредоточиваться”. “Sems” — это *четана* или *цю*, передающее значение воли, намерения. “Rang-babs-bzhag”, буквально значит “само собой образовавшееся установление”, причем “само собой образовавшееся”, видимо, является точным эквивалентом даосского термина *цзу-жань* — “само собой”, “спонтанно”, “естественно”.

129

который описывает состояние мудреца, достигшего просветления,— “легкое” или “естественное”.

Здесь не место обсуждать истинный смысл мгновенного пробуждения или принципа естественности. Просто приведенные отрывки показывают, что “прямой путь” существовал и за пределами Китая, и не исключено, что его первоначальные истоки — в индийском буддизме. Нехватку соответствующих данных нетрудно объяснить тем, что подобного рода учение, столь легко поддающееся искажению, хранилось в глубокой тайне и только позднее стало обсуждаться открыто. И действительно. Дзэн-буддийская традиция настаивает на том, что мгновенное пробуждение не содержится в *сутрах*, а передается прямым путем, от учителя к ученику. При этом совсем не обязательно, чтобы

подразумевался какой-нибудь эзотерический метод, вроде телепатической передачи опыта. Часто имеется в виду нечто гораздо менее сенсационное. Когда индусские пандиты настаивают на том, что мудрость приобретается не из книг, а только от учителя, *гуру*, то это означает, что собственно тексты, — такие, например, как *Йогасутра*, — содержат лишь наброски учения, а полным знанием его обладают лишь те, кто усвоил также устную традицию. Нужно ли добавлять, что поскольку эта традиция является в первую очередь переживанием, слова могут передать ее не более и не менее, чем любой другой опыт.

Однако нет никакой необходимости предполагать, что в Индии когда-либо существовала особая школа Дхианы. Возникновение Дзэн вполне естественно объясняется знакомством даосов и конфуцианцев с основными принципами буддизма Махаяны. И возникновение традиций, близких Дзэн, наблюдается почти сразу, как только прос-

130

лавленные *сутры* Махаяны стали известны в Китае, т. е. начиная с трудов великого индийского ученого монаха Кумарадживы, который в 384-413 гг. перевел их на китайский язык. Кумараджива жил в Ку-цзане и Чан-ане, а одним из его выдающихся учеников в эти годы был молодой монах Шен-Чжао (384-414), который начинал переписчиком конфуцианских и даосских текстов.

Шен-Чжао обратился в буддизм после прочтения *Вималакирти Сутры*, оказавшей значительное влияние на Дзэн. В этой Сутре описывается история не монаха, а мирянина Вималакирти, который постиг учение Будды глубже, чем все остальные ученики. Он превзошел всех учеников и бодхисаттв, когда на вопрос о природе недуалистической реальности ответил “громовым молчанием” — пример, впоследствии часто используемый учителями Дзэн. Вималакирти, отвечающий “громовым молчанием”, является также любимой темой художников — дзэн-буддистов. Но основное значение этой *сутры* для Китая и для Дзэн в том, что совершенное просветление не противоречит занятиям каждодневной жизни, что высшее достижение человека — “вступить в просветление, не истребив *омраченности (клеша)*”.

Такой взгляд импонировал и конфуцианскому и даосскому складу ума. При том значении, которое конфуцианцы придавали семейной жизни, они не стали бы ревнителями строго монашеского буддизма. Хотя буддийскими учителями в Китае всегда были в основном монахи, у них было много продвинутых учеников среди мирян. Что касается Дзэн, то в нем придавалось особое значение выражению буддийского духа в формально светских сферах: во всех видах искусства, в ручном труде, в любви к миру природы. И конфуцианец, и даос

131

сочувственно относились к идее просветления, которая не требовала “искоренения человеческих страстей”, как можно еще перевести термин *клеша*. Мы уже отмечали особое доверие, которое обе эти философии питали к человеческой природе. Неискоренение страстей, однако, не означает их буйного произвола. Оно значит лишь, что лучше “отпустить” страсть, чем вступить с ней в борьбу. Это не есть ни подавление страстей, ни потворство

им. Ибо даос никогда не прибегает к насильственным мерам: он достигает своих целей невмешательством (*у-вей*), которое является психологической разновидностью *дзю-до*.

Сочинения Шен-Чжао и его комментарии к *Вималакирти Сутре* были полны даосских выражений и цитирования древних даосов. Кажется, автор подражает хотя и второстепенным, но древним авторитетам, таким как Хуэйюань (334-416) и Дао-ань (312-85), как и они, используя “расширение идеи” (*ко-и*), и объясняет буддизм при помощи даосских параллелей. А параллели между этими двумя традициями были настолько очевидны, что к концу пятого века Лю Цю уже пишет:

С Куньлунских гор далеко на восток распространился (даосский) термин “Великое Единое”. С Кашмира далеко на запад распространился (буддийский) термин *самбодхи*. Стремится ли кто к небытию (*У*), или культивирует пустоту (*шуньята*) — принцип у них один и тот же.

По-видимому, большую роль в дальнейшем развитии Дзэн сыграли две разработанные Шен-чжао концепции: его взгляд на время и перемены и идея о том, что *праджня* — это “знание”. Глава

132

“Неизменность вещей” в его *Книге Чжао* особенно оригинальна, и так похожа на раздел о переменах в первом томе “Шобогэндзо” Догена, что, кажется, знаменитый японский философ Дзэн не избежал ее влияния.

Прошлое — находится в прошлом и не проистекает из настоящего.

Настоящее — находится в настоящем и не проистекает из прошлого... Реки, которые соревнуются друг с другом в затоплении Земли, не текут.

“Блуждающий воздух”, разносимый ветром во все стороны, не движется.

Солнце и Луна, вращаясь на своих орбитах, не сворачивают с пути. [50,71-72,49]

Точно так же Доген подчеркивает, что дрова на костре не превращаются в пепел, жизнь не превращается в смерть, а зима не превращается в весну. Каждый момент жизни “содержит сам себя и неподвижен”*.

Шен-Чжао также рассмотрел кажущийся парадокс *праджни* как разновидности неведения. Поскольку конечная реальность не обладает свойствами и не является вещью, она не может стать объектом познания. Следовательно, *праджня*, непосредственное знание, постигает истину незнанием.

Мудрость — не знает, но освещает глубочайший мрак.

Дух не выясняет, но отзывается на требования

*Еще раньше, чем Доген, ту же мысль выразил учитель Дзэн Ма-дэн (ум. 788): “Вот как обстоит дело с мыслями, предшествующими, последующими и между ними: мысли следуют друг за другом, не будучи связаны друг с другом. Каждая мысль сама по себе абсолютно неподвижна”

133

данного момента. Поскольку дух не рассчитывает, он сияет в одинокой славе там, за гранью мира. Благодаря тому, что не знает, Мудрость озаряет Тайну (*сюань*) за гранью мирских дел. Но хотя Мудрость лежит вне мирских

дел, все они в ее власти. Хотя Дух находится вне мира, мир всегда остается внутри него* [50, с.71-72].

Еще ближе к позиции Дзэн друг Сен-Чжао — Дао-шен (360-434), первый явный и несомненный сторонник доктрины мгновенного пробуждения. Если *нирваной* нельзя овладеть, не может быть и речи о том, чтобы достигнуть ее постепенно, путем долгого накопления знаний. Она должна открываться вспышкой интуиции, которая называется *дунь-у*, или, по-японски, *сатори*, — известный термин Дзэн, обозначающий внезапное пробуждение. Обсуждая эту мысль Дао-шена, Ся Лин-юнь** выдвигает предположение, что идея мгновенного пробуждения соответствует китайскому складу ума больше, чем индийскому. Это подкрепляет точку зрения Судзуки, который вообще рассматривает Дзэн как китайскую “революцию” против индийского буддизма. Несмотря на свою пугающую новизну, это учение Дао-шена,

*Это и есть одно из важнейших соединительных звеньев между даосизмом и буддизмом, ибо, хотя темой *Книг Чжао* является даосизм, стиль и терминология ее насквозь буддийские. Высказывания самых первых учителей Дзэн, таких как Хуэй-нен, Шень-хуэй и Хуэнг-бо, изобилуют именно такими мыслями: истинное знание есть незнание; просветленный ум не рассчитывает, а реагирует непосредственно; нет противоречия между состоянием Будды и повседневной жизнью в мире.

** (385-433 гг.). Его “*Обсуждение основ*” - главный источник наших сведений о взглядах Дао-шена. См. [36, т.2, с.274-284].

134

видимо, нашло широкое признание. Более чем столетие спустя о нем упоминает в своем сочинении Хуэй-юань (523-92 гг.), связано с этой доктриной также имя учителя Хуэй-таня, который жил до 627 года.

Значение этих ранних предшественников Дзэн в том, что с их помощью складывается историческая картина возникновения Дзэн даже в том случае, если мы отвергаем традиционную версию, согласно которой Дзэн появился в Китае в 520 году, принесенный индийским монахом Бодхидхармой. Дело в том, что современные исследователи, такие как Фунь Ю-лань и Пеллио, подвергают сомнению достоверность этого предания. Они считают, что легенда о Бодхидхарме — продукт благочестивого рвения позднейших времен, когда Дзэн, объявляя себя непосредственным продолжателем опыта, полученного прямо от Будды, минуя *сутры*, нуждался для обоснования этих притязаний в историческом авторитете. А Бодхидхарма стоял двадцать восьмым в легендарном списке индийских патриархов, расположенных в порядке “апостольского наследования”, которое восходило к самому Гаутаме*.

На данной стадии исследования трудно сказать, следует ли принять критику этих авторов или отбросить ее как еще одну попытку академической моды подвергать сомнению историче-

*Ху-ши и Тан Юн-тин предполагают, что Бодхидхарма появился в Китае несколько раньше, в период 420-479 гг. См. [35, т.2, с.386-390], [60], [29].

135

ское существование религиозных реформаторов. Что же касается традиционной версии школы Дзэн, то она гласит, что где-то около 520 г. Бодхидхарма прибыл из Индии в Кантон и появился при дворе императора Лян-У, страстного поклонника буддизма. Однако и учение Бодхидхармы, и его грубые манеры не понравились императору, и учитель удалился в монастырь в княжество Вей, где и пробыл несколько лет, “уставившись взглядом в стену”, пока, наконец, не нашел себе подходящего ученика в лице Хуэй-ко, который впоследствии стал Вторым Китайским Патриархом Дзэн*.

Конечно, нет ничего невероятного в том, что буддийский учитель из Индии появился в эти годы в Китае. Незадолго до этого, в 400 г. в Китай прибыл Кумараджива, после 500 г. — Бодхиручи, а Параматтха находился при Лянском дворе почти в одно время с Бодхидхармой. Не вызывает удивления и то, что первые дошедшие до нас сведения о Бодхидхарме относятся к периоду ста с лишним лет спустя после его смерти. Ведь в те времена не существовало ни газет, ни справочников “Кто есть кто”. Да и в наше, уж на что с избытком документированное время, бывает, что люди, сделавшие важный вклад в мировую культуру и науку, остаются неизвестными много лет после смерти. Так что представляется справедливым принимать легенду о Бодхидхарме, пока не появятся действительно убедительные

* Эта версия описана в книге Дао-сюаня *Sung-kaio Seng-clluan* (Taisho, 2016), написанной между 645 и 667 гг., и в сочинении Дао-юаня *Ching Te Ch'uan Teng Lu* (Taisho, 2076), написанном около 1004 г.

136

данные, свидетельствующие против нее. Одновременно следует принять, что идеи, которые внесли Сен-Чжао, Дао-шен и другие, также обогатили традицию Дзэн.

Одним из доводов, подрывающих веру в легенду о Бодхидхарме, является чисто китайский дух Дзэн, который вынуждает усомниться в его индийском происхождении. Однако даже такой типичный даос, как Шен-Чжао, был, как и Дао-шен, учеником Кумарадживы; и сочинения, приписываемые Бодхидхарме и его последователям вплоть до Хуэй-нана (638-713), обнаруживают явный сдвиг от индийских воззрений на *дхиану* к характерно китайским*.

Отсутствие каких-либо упоминаний о школе Дхианы и о Бодхидхарме в индийской буддийской литературе можно объяснить тем, что сами термины, школа Дхианы, или Дзэн, даже в Китае появились лишь 200 лет спустя после смерти Бодхидхармы. С другой стороны, упражнения в *дхиане*, *цзю-чань*** (японское *дза-дзэн*), т.е. медитации сидя, всегда были широко распространены среди буддийских монахов, и специальные наставники, обучавшие их, назывались учителями Дхианы вне зависимости от их школы или секты. Параллельно существовали учителя *винайи*, обу-

* Сочинения, приписываемые Бодхидхарме, можно найти в [74, т.1. с.165-170] и в [65, с.73-84]. Их стиль всегда остается чисто индийским и лишен даосского “привкуса”.

** В книге Хуэй-нана *Дань Цзин* приводятся несколько примеров бесед

Шестого Патриарха с учителями *дхианы*, которые, очевидно, не принадлежали к его собственной “внезапной школе” *дхианы*. Вплоть до Во-чана (720-814), или даже позже, школа Дзэн не имела собственных монастырей. См. [30, с.13].

137

чавшие монашеской дисциплине, и учителя *дхармы*, преподававшие само учение. Дзэн отделился как школа только тогда, когда провозгласил свое собственное понимание *дхианы*, сильно отличающееся от общераспространенной практики.

Дзэн-буддийская традиция изображает Бодхидхарму как свирепого с виду человека, с густой бородой и пронизательным взглядом широко открытых глаз, которые, однако, кажется, готовы мигнуть. Легенда рассказывает, что однажды он уснул во время медитации и так рассердился на себя потом, что вырвал себе ресницы; упав на землю, они проросли первым чайным кустом. С тех пор дзэн-буддийские монахи употребляют чай как средство против сна. Он так хорошо проясняет и укрепляет сознание, что есть поговорка: “У Дзэн (*чамь*) и чая (*ча*) — один и тот же вкус”. Другая легенда гласит, что у Бодхидхармы от долгого сидения в медитации отсохли ноги. Отсюда те очаровательные японские символические куклы Дарума, которые изображают Бодхидхарму в виде безногого ваньки-встаньки, с центром тяжести, расположенным так, что, как его ни толкай, он встает. Японское стихотворение о куклах Дарума гласит:

Jinsei nana korobi Ya oki.

Такова жизнь. Семь раз вниз, Восемь раз вверх!

Легендарная беседа Бодхидхармы с императором Лянг-У дает представление о резком и прямом характере учителя. Император подробно описал все, что он сделал для распространения буддизма в своей стране, и спросил, что заслужил он своими

138

деяниями. При этом он исходил из распространенного мнения, что постепенное накопление заслуг, порожденных добрыми делами, ведет ко все лучшему существованию в будущих жизнях и будет увенчано достижением *нирваны*. Но Бодхидхарма в ответ сказал: “Ровно ничего!” Такой ответ подорвал веру императора в буддизм, и он спросил: “Каков же в таком случае основной принцип святого учения?” Бодхидхарма ответил:

“Да оно пусто, в нем нет ничего святого”, — “Кто же тогда ты, кто стоит перед нами?” — “Я не знаю”, — был ответ. [2, с.3].

После этой беседы, которая весьма разочаровала императора, Бодхидхарма удалился в монастырь в Вей, где по преданию провел девять лет в пещере, “уоставившись в стену” (*тигуань*). Судзуки считает, что это выражение не следует понимать буквально, что оно описывает внутреннее состояние Бодхидхармы, который освободил свой ум от всех. понятийных представлений. [74, т.1, с.170-171]. Так он жил, пока однажды к нему не пришел монах Шень-гуан, а вслед за ним и Хуэй-ко (486-593 возможно!), который впоследствии и стал его преемником в качестве Второго Патриарха.

Хуэй-ко не раз просил Бодхидхарму дать ему наставления, но все время получал отказ. Однако он продолжал сидеть в медитации у входа в пещеру

Бодхидхармы, терпеливо ожидая на снегу, когда тот сжалится. Наконец, доведенный до отчаяния, он отсек себе левую руку и преподнес ее учителю как доказательство своей беспримерной искренности. Тогда Бодхидхарма, наконец, спросил Хуэй-ко, что ему надо.

“У меня нет в уме (*синь*) покоя,— сказал Хуэй-ко.— Пожалуйста, успокой мой ум”.

“Вытащи его и покажи его мне,— ответил Бодхидхарма, — тогда я успокою его”.

139

“Но когда я начинаю искать свой ум,— возразил Хуэй-ко,— я никак не могу обнаружить его”.

“Ну вот,— рывкнул Бодхидхарма,— я и успокоил твой ум”.

В это момент у Хуэй-ко и произошло просветление, его *дунь-у* или *сатори*, так что этот разговор призван служить первым образцом того, что стало характерным приемом обучения в Дзэн. Это образец *вень-да* (по-японски — *мондо*) или “вопроса-ответа”, иногда весьма приблизительно переводимого как “дзэнская история”. Большая часть литературы Дзэн состоит из таких анекдотов — причем многие из них гораздо менее понятны, чем этот. Их цель — свергнуть вопрошающего в некое внезапное озарение или же испытать глубину его интуиции. Поэтому эти диалоги нельзя “объяснить”, не испортив их эффекта. В каком-то смысле они подобны анекдотам, которые не вызовут ожидаемого смеха, если “соль” их требует специального разъяснения. Его или понимаешь сразу, или не поймешь вообще.

Следует учесть, что эти анекдоты лишь изредка имеют символический характер, и даже когда это так, — не это свойство в них главное. Так бывает, когда диалог содержит аллюзии, памятные обоим участникам. Но в противоположность комментариям, которые дает Жерне [40], я не считаю, что соль *мондо* в передаче неких буддийских истин с помощью символов. *Сатори*, которыми они очень часто увенчиваются, ни в коем случае не является простым нахождением решения загадки. Что бы ни делал и ни говорил учитель Дзэн — это всегда прямое и спонтанное выражение его “таковости”, его природы Будды, и поэтому то, что он “выдаст”, — не символ ее, а она сама. Дзэн-буддийское общение — это “прямое указание” в

140

соответствии с принципами Дзэн, суммированными в традиционном четверостишии:

Быть вне учения и за пределами традиции,

Не опираться ни на слова, ни на символы.

Указывать прямо в ум человека

Увидеть собственную природу и достичь просветления.*

Преемником Хуэй-ко, по преданию, был монах Сэн-цань (ум. 607 г.), и их первый разговор имеет ту же форму, что диалог Хуэй-ко с Бодхидхармой. Только Сэн-цань просил у учителя не покоя ума, а “очищения от заблуждений”. Ему приписывают знаменитое стихотворение под названием “Синь-синь Мин” — “Трактат о вере в ум***”. Если Сэн-цань действительно

является его автором, то это первая отчетливая и ясная формулировка Дзэн. Даосская окраска его ощущается с первых строчек:

Совершенное Дао — легко,

* В современном китайском языке первые два иероглифа означают нечто светское, не монашеское. В настоящем контексте они бы обозначали, что истина Дзэн не может быть выражена в какой-либо определенной форме или доктрине, или же что учитель может только показать ученику, как тот может достичь этого сам. Однако поразительная двусмысленность китайского языка, возможно, сознательная, сохраняет оба эти значения. Сравните, например, сугубо “мирскую” формы дзэн-буддийских выражений и такую поговорку: “Прополощи свой рот всякий раз, когда произносишь “Будда!”.

**Переводы можно найти в [74, т.1. с.182], исправленный вариант в {79, с.91}. Другой перевод Артура Вейли в [22, с.295].

141

Нужно только избегать осуществления выбора.

И далее:

*Следуй своей природе и будь в гармонии с Дао;
Двигайся вперед и перестань беспокоиться.
Если твои мысли связаны, ты. Портишь то, что подлинно...
Не будь противником мира чувств, Ибо когда ты, им не противишься,
Оказывается, что это то же самое, что совершенное
Просветление. Мудрец ни к чему не устремляется (у-вей),
Невежественный человек сам себя связывает...
Если трудись над своим умом с помощью ума,
Как избежать тебе невероятного заблуждения?**

Это стихотворение не только изобилует такими даосскими выражениями, как *у-вей* и *цзы-жень* (спонтанность). Его основной принцип — даосский: оставь ум в покое, предоставь ему свободу следовать своей собственной природе — в противоположность последовательно индийской позиции, где ум взят под строгий контроль и чувственный опыт исключается.

Четвертым патриархом Дзэн вслед за Сэн-цанем стал, как утверждает легенда. Дао-синь (579-

* Последние две строчки имеют тот же смысл, что разговор Хуэй-ко с Бодхидхармой.

142

652 гг.). Он пришел к Сэн-цаню с вопросом:

— Каким способом можно достичь освобождения?

— Кто связал тебя? — спросил Сэн-цань.

— Никто меня не связывал.

— Тогда зачем ты стремишься к освобождению?

И это было моментом *сатори* Дао-синя. Книга “*ЧуэнДэн Лу*” передает очаровательный рассказ о встрече Дао-синя с мудрецом Фа-юнем, который жил в уединенном храме на горе *Нью-тоу* и был таким праведником, что птицы

подносили ему в дар цветы. Во время их разговора зарычал дикий зверь, и Дао-синь вскочил на ноги. Тогда Фа-юнь заметил: “Я вижу, это еще есть в тебе”, — подразумевая, вероятно, инстинктивную “страсть” — (*клеша*) страх. Вскоре после этого, оставшись один. Дао-синь начертил китайский иероглиф “Будда” на камне, где Фа-юнь имел обыкновение сидеть. Вернувшись, Фа-юнь захотел сесть, но увидел сакральное Имя и не решился сесть. “Я вижу,— сказал Дао-синь,— это еще есть в тебе”. При этих словах Фа-юнь полностью пробудился... и птицы перестали носить ему цветы.

Пятым патриархом — и здесь мы вступаем на более достоверную историческую почву — был Хун-жань (601-75). При первой встрече с Хун-жанем тогдашний патриарх спросил:

— Как твое имя (*сим*)?

— У меня есть природа (*син*) — отвечал Хун-жень, играя словами,— но это не обычная природа.

— Каково же твое имя,— настаивал Патриарх, не уловив игры слов.

— Это природа Будды.

— Значит у тебя нет имени?

143

— Конечно, потому что эта природа — пуста [2 гл.3].

Хун-жань был, видимо, первым патриархом, который приобрел много последователей, ибо рассказывают, что он руководил монашеской общиной человек в пятьсот в монастыре на горе Желтой Сливы (Ван-май Шань), в восточной части современного Хупеха. Однако его далеко затмил ближайший его преемник Хуэй-нен (637-713), чья жизнь и учение знаменуют подлинное начало истинно китайского Дзэн, того Дзэн, который затем и процветал в течение двухсот лет царствования династии Тан (приблизительно 700-900 гг.); эпохи, получившей название “эпохи деятельного Дзэн”.

Не следует, однако, забывать и о современниках Хуэй-нена, так как он жил в период, который был чрезвычайно продуктивен для китайского буддизма в целом. В 645 г. вернулся из Индии великий путешественник и переводчик Схань-цзан и начал разъяснять в Шанхае доктрину Йогачары — *виджняптиматру* — “только представление”. Его бывший ученик Фа-цзэн (643-712 гг.) в эти же годы создавал весьма важную школу Ху-Янь (по-японски Кегон), опирающуюся на *Аватамсака Сутру*, и это учение впоследствии стало официальной философией Дзэн. Следует также вспомнить, что совсем незадолго до этих двух ученых Чжи-кай (536-96 гг.) написал свой замечательный трактат “Методы остановки и созерцания в *Махаяне**, где описывалось фундаментальное учение школы Тянь-тай, во многих отношениях очень близкое Дзэн. Трактат Чжи-кай предвосхищает доктрину Хуэй-нена и некоторых из его ближайших преемников.

Рассказывают” что Хуэй-нен получил свое первое просветление, когда еще мальчиком услы

144

шал чтение *Ваджрачхедики*. Он тут же отправился в монастырь Хун-жаня на горе Ван-мей, чтобы укрепиться в своих намерениях и получить дальнейшие наставления. Заметим (в дальнейшем это пригодится), что его

первое *сатори* произошло спонтанно, без помощи учителя, и что легенда рисует его как неграмотного крестьянина, прибывшего откуда-то из под Кантона. Видимо, Хун-жань сразу же оценил глубину его интуиции, но опасаясь, как бы низкое происхождение не сделало Хуэй-нена нежелательной фигурой в обществе ученых монахов, Патриарх послал его работать на кухне.

Спустя некоторое время Хун-жань объявил, что ищет себе преемника, которому и передаст власть вместе с символами: одеянием и чашей для подаяния (по преданию, когда-то принадлежавшей самому Будде). Этих предметов будет удостоен тот, кто представит лучшее стихотворение, выражающее его собственное понимание буддизма. Главным монахом в общине был в то время некий Шень-сю, и все, естественно, ожидали, что власть перейдет к нему, так что и не пытались с ним соперничать.

Шень-сю, однако, не был уверен в своем понимании буддизма и представил стихотворение анонимно, намереваясь признаться в авторстве лишь в случае, если Патриарх одобрит его. Ночью на стене коридора, ведущего в покои Патриарха, он начертил следующие строчки:

Тело — древо Бодхи.

Ум — как светлое зеркало на подставке.

Не забывай протирать его постоянно,

*не позволяй ему покрыться пылью!**

*Перевод из [113, с.181].

145

На следующий день Патриарх прочел стихотворение и велел воскурить под ним благовония. Он сказал, что тот, кто следует таким правилам, сможет осознать свою истинную природу. Но когда Шень-сю пришел к нему тайком и признался в своем авторстве, Патриарх заявил, что его понимание еще далеко от совершенства.

На следующее утро на стене рядом с первым появилось новое стихотворение:

Никогда не было ни дерева Бодхи, Ни чистого зеркала на подставке.

В сущности нет ни единой вещи, Куда же сесть пылинке?

Патриарх знал, что только Хуэй-нен мог написать эти строчки, но, опасаясь зависти монахов, он стер их своей туфлей и ночью тайно вызвал Хуэй-нена к себе. Тут он передал ему патриаршество вместе с одеянием и чашей и велел бежать в горы и скрываться там, пока обида монахов не утихнет и не наступит время для его публичного учительствования*.

Сравнение двух стихотворений ясно показывает специфический дух Дзэн, которым проникнуто стихотворение Хуэй-нена. Строчки Шень-сю отражают понимание *дхианы*, очевидно, широко и

*[7, гл.1]. Полное название работы о жизнеописании и учении Хуэй-нена: “Сутра помоста Великого Наставника Шестого Патриарха Хуэй-нена, проповедовавшего дхарму в Монастыре Да-Фаньсы в Шао-Чжоу: один цзюань, составленный распространителем дхармы, учеником Фахаем,

получившим внезапное наставление [103] или *Lin-tsu T'an-Ching. Taisho, 200S.* Перевод в [102, 61].

146

повсеместно распространенное среди буддистов в Китае. *Дхиану* понимали как практику сидячей медитации (*цзо-чань*); ум в ней “очищался” интенсивной концентрацией, что уничтожало все мысли и привязанности. Многие буддийские и даосские тексты, если понимать их буквально, подтверждают этот взгляд — внешнее состояние сознания есть сознание, свободное от любого содержания, от любых идей, чувств и даже ощущений. В наши дни в Индии это и есть наиболее распространенное понимание *самадхи*. Да и наш собственный христианский опыт делает понятным такого рода буквализм — даже в высочайших сферах.

Хуэй-нен считал, что человек с опустошенным сознанием ничем не лучше “бревна или камня”. Он утверждал, что сама идея очищения ума нелепа и ложна, потому что “наша собственная природа в основе чиста и прозрачна”. Значит, не может быть сравнения между сознанием (или умом) и зеркалом, которое следует протирать. Истинный ум — это “не-ум” (*у-синь*) и его нельзя рассматривать как объект мысли или действия, как будто бы он — вещь, которую можно захватить и управлять ею. Попытки усовершенствовать свой собственный ум приводят к порочному кругу. Старания очистить его — к загрязнению чистоты. Ясно, что перед нами даосская философия естественности, согласно которой человек не может быть по-настоящему свободен, чист и непривязан, если его состояние — результат искусственной дисциплины. Чистота такого человека — поддельна, его ясное сознание — нарочито. Поэтому такие люди полны неприятного самодовольства — типичной черты сознательной и методической религиозности.

Хуэй-нен учит, что вместо попыток очистить

147

или опустошить ум нужно просто дать ему волю, поскольку ум — это не то, чем можно овладеть. Отпустить ум — это то же, что и отпустить поток мыслей и впечатлений (*нянь*), которые приходят и уходят “в ум”. Не надо ни подавлять их, ни удерживать, ни вмешиваться в их ход.

Мысли приходят и уходят сами по себе, ибо мудрость снимает ограничения. Это и есть *самадхи-праджня*, естественное освобождение. Такова практика “не-мыслей” (*у-нянь*). Но если ты вообще ни о чем не думаешь и вдруг приказываешь своим мыслям остановиться, — значит, ты безнадежно привязан к одному методу, и это называется глупой точкой зрения. [2]

Об обычной практике медитации он говорит:

Концентрировать ум на самом себе и созерцать его, пока он не станет спокойным, — это не *дхиана*, а болезнь. Удерживать тело в одной позе долговременным сидением — какое отношение это имеет к Дхарме?. [8]

И в другом месте:

Если ты начнешь концентрировать ум на покое, ты добьешься лишь поддельного покоя... Что означает слово медитация (*цзо-чань*)? В нашей школе оно означает отсутствие пределов, отсутствие препятствий; оно выше

любой ситуации,— как дурной, так и хорошей. Слово “сидеть” (цзо) означает — не будоражить мыслей в уме. [5]

Для опровержения ложного понимания *дхианы* как просто опустошенного ума, Хуэй-нен сравнивает Великую Пустоту со вселенной и называет ее Великой не только потому, что она пуста, но потому, что она содержит солнце, луну и звезд-

148

ды. Истинная *дхиана* в том, чтобы почувствовать” что твоя природа подобна пространству вселенной, и что мысли и ощущения проплывают в этом “первозданном сознании” как птицы в небе, не оставляя следа. Пробуждение в его школе “внезапно”, потому что оно рассчитано на людей, живо соображающих, а не тех, кто мыслит медленно. Последние поневоле должны понимать понемногу, или, точнее, понять через долгие годы, потому что учение Шестого Патриарха не допускает никаких ступеней для роста. Пробуждения или вообще нет, или оно — полное; природа Будды не знает частей и делений, поэтому ее нельзя воспринять постепенно.

В заключительной части, там, где Хуэй-нен дает советы своим ученикам, содержится любопытный ключ к последующему развитию *мондо* — метода обучения “вопрос-ответ”:

Если вам зададут вопрос о бытии, говорите о небытии. Если спросят о небытии, отвечайте бытием. Если вас спросят об обыкновенном человеке, отвечайте как мудрец. Если спросят о мудреце, отвечайте как обыкновенный человек. С помощью этого метода взаимно связанных противоположностей возникает постижение Срединного Пути. На любой вопрос, который вам задают, отвечайте на языке противоположности. [10]

Хуэй-нен умер в 713 году, и с его смертью прекратился институт Патриаршества. Генеалогическое древо Дзэн пустило несколько ростков. Традиции Хуэй-нена перешли к его пяти ученикам: Хуай-жан. (ум. 775), Цин-юань (ум. 740), Шень-хуэй (668-770), Сюань-цзюо (665-713)

149

и Хуэй-чжун (677-744)*.

Духовное наследие Хуай-жана и Син-су дожило до наших дней в виде двух основных направлений Дзэн в Японии: Ринзай и Сото. Уже через два столетия после смерти Хуэй-нена направления и ответвления Дзэн образовали такой сложный комплекс, что здесь мы можем рассмотреть только некоторых из его выдающихся представителей**.

*В литературе о Дзэн царит полная неразбериха относительно имен великих учителей эпохи Тан. Например, полное имя Шень-хуэй: Хо-цзе Шень-хуэй, что по-японски произносится “Катаку Джинне. Но Шень-хуэй — его монашеское имя, а Хо-цзе — родовое, по месту происхождения. Японские авторы обычно называют его Джинне, т. е. его собственным монашеским именем. Другой пример: Сюань-цзюэ, полное имя которого Юн-цзя Сюань-цзюэ, по-японски — Йока Дженкаку. Но японцы зовут его “Йока”, по названию местности, а не по имени! В общем Судзуки пользуется чаще родовыми именами, а Фун Юлань — монашескими. Судзуки приводит то японские формы, то китайские, но

пользуется иным способом их латинизации, чем Фун (точнее, его переводчик Бодд). Так что Линь-чжи Й-сюань (японское — Ринзай Гиген) у Судзуки иногда звучит как “Ринзай”, иногда — Линь-чжи, а у Фуна — как Джи-сюань! Дюмулен и Судзуки последовательно стараются употреблять лишь японские формы, но тогда с первого взгляда не отличишь китайцев от японцев. Так что все, кто изучают Дзэн не по первоисточникам, сталкиваются с картиной, крайне затрудняющей историческую ясность. Судзуки так широко распространен, что я боюсь еще более запутать читателей, если буду называть Хуэй-нена его родовым именем — Да-чжань. Единственное, что я решаюсь сделать, — это приложить именную указатель. Положение еще более ухудшается тем, что существует путаница и в датах. Так, годы жизни Шень-хуэя у Фуна даются как 686-760 [35], у Жерне [39] — 668-760, а у Дюмулена и Сасаки [30] — 668-770.

******Этот период подробно описан в [30]. Демьевиль[27] перевел рукопись Тинь-Хуана [60, 4646], повествующую о диспуте в Лхассе в 792-4 гг. между учителем школы Внезапного Чаня и группой буддийских монахов из Индии. Дзэн-буддийский учитель носит имя “Махаяна”, и нет оснований связывать его с традицией, идущей от Хуэй-нена. Его учение является более умеренным, чем доктрины Шестого Патриарха. То обстоятельство, что индийские ученые в этом рассказе поражены и возмущены доктриной этой школы, указывает на чисто китайское происхождение этой истории.

150

Последователи Хуэй-нена в своих сочинениях и деятельности продолжают развивать идею естественности. Исходя из принципа, что “истинный ум — неум” и что “наша истинная природа — это отсутствие специальной природы”, они делают вывод, что истинная практика Дзэн есть “непрактика”. Таким образом развивается кажущийся парадокс: быть Буддой без намерения стать Буддой.

Шень-хуэй, например, пишет:

Если у вас есть это знание, то это концентрация (*самадхи*) — без концентрирования, мудрость (*праджня*) — без мудрствования, практика — без упражнения. (4:1 93)

Всякое культивирование концентрации ложно в самом корне. Ибо как же можно достичь концентрации, если ты ее культивируешь? (1:1 17)

Если говорить о работе ума, то в чем она: в активности или неактивности ума? Если в неактивности, то мы ничем не лучше пошлых дураков. Но сказать “к активности” — значит признать, что ум относится к сфере обладания и что мы связаны страстями [клеша]. Какой же пугь выбрать нам для освобождения? *Шраваки* культивируют пустоту, пребывают в пустоте и связаны ею. Они культивируют концентрацию, пребывают в концентрации и связаны ею. Они культивируют покой, пребывают в покое, и связаны им. Если бы работа с умом заключалась в дисциплинированно своего ума, то какое же это освобождение? (1:1 18)*

151

В этом же духе Сюань-цзюэ начинает свое знаменитое стихотворение *Песнь реализации Дао (Чжен-дао-Ге)*:

Видите вы этого беспечного человека Дао.
Что расстался со знанием и ничего не добивается (у-вей)?
Он не бежит ложных мыслей и не стремится к истинным,
Ибо неведение и есть природа Будды, А это призрачное, неверное, пустое
тело
— и есть тело Дхармы**.

Следующая история — о Хуай-джане. Рассказывают, как он обратился в Дзэн своего будущего преемника Ма-цзы (ум. 783 г.), когда тот упражнялся в сидячей медитации в монастыре Чжуань-Фа:

— Ваше преподобие,— сказал Хуай-джан,— какую цель преследуете вы, сидя в медитации?

— Цель,— отвечал Ма-цзы,— в том, чтобы стать Буддой.

Тогда Хуай-джан подобрал плитку от пола и стал шлифовать ее о камень.

— Что вы делаете, учитель?— спросил Ма-цзы.

— Я полирую плитку, чтобы она стала зеркалом.

— Как можно, полируя плитку, сделать ее

*Шень Хуэй Хо-чанг И-чи. Китайский текст приведен в редакции Ху Ши, Шанхай, 1930.

**Т. е. Дхармакайя (см. выше). Полный перевод *Чен-Тао-Ке* (яп. *Шодока*) можно найти в работе [79] и [65].

152

зеркалом?

— Как можно, сидя в медитации, стать Буддой? [2:5].

Ма-цзы был первым из учителей Дзэн, который прославился своими “странными словами и необычайным поведением”. Он ступал как бык и смотрел тигром. Когда один монах спросил его:

“Как вы достигаете гармонии с Дао?”, он возразил: “Я уже вне гармонии с Дао!” В ответ на вопросы о буддизме он первым стал наносить удары вопрошающему или отвечать возгласом “Хо!”. Случалось, однако, что он выражался и более членораздельно. Одна из его лекций посвящена вопросу дисциплины. Он говорит:

Дао не имеет ничего общего с дисциплиной. Если признать, что оно достигается дисциплиной, то при совершенной дисциплине его можно опять потерять (или: совершенная дисциплина окажется утерей Дао)... Если же вы скажете, что дисциплина не нужна, то выходит то же самое, что у обыкновенных людей. [2:4]

Еще откровеннее высказывался ученик Си-су по школе Сото Ши-тоу (700-790 гг.):

Мое учение, которое восходит к самым древним Буддам, не опирается ни на медитацию (*дхиана*). ни на какой-либо иной усердно применяемый метод. Когда обретишь интуицию, как ее обрел Будда, то постигнешь, что ум — это Будда, Будда — это ум, что ум, Будда, все живое, *бодхи* и *клеша* состоят из одной и той же субстанции, хотя и различаются по имени. [79, с. 123].

Собственное своеобразное имя “Каменная голова” Ши-тоу получил из-за того, что жил на вершине горы около монастыря в Хен-чжоу.

153

У ученика Ма-цзы Нань-чжуана (748-834 гг.) и его преемника Чжао-чжоу (778-897 гг. может быть!) учение Дзэн приобретает чрезвычайно живой и вызывающий характер. В книге “У-мень гуань” рассказывается, как Нань-чжуань однажды вмешался в спор монахов, обсуждавших, кому принадлежит кошка. Он пригрозил, что разрубит животное лопатой, если никто из монахов не скажет “доброе слова”, т. е. не выразит немедленно свой Дзэн. В наступившей мертвой тишине учитель разрубил кошку пополам. Вечером того же дня Нань-чжуань рассказал об этом Чжао-чжоу. Тот тут же, возложив туфли себе на голову, вышел из комнаты. “Если бы ты был при этом — сказал Нань-чжуань, — кошка осталась бы жива!”

По преданию, Чжао-чжоу получил пробуждение после следующего разговора с Нань-чжуаном:

- Что такое Дао? — спросил Чжао-чжоу.
- Твой обычный (т. е. естественный) ум и есть Дао, — ответил учитель.
- Как можно вернуться к гармонии с ним?
- Стремясь к гармонии, ты неминуемо отклоняешься от нее.
- Но как можно познать Дао без стремления?
- Дао — ответил учитель, — не принадлежит ни знанию, ни не-знанию.

Знание — это ложное понимание. Незнание — это слепое неведение. Для действительно постигшего Дао оно подобно пустому небу. Зачем же притягивать сюда истину и ложь? [102:19]

Когда Чжао-чжоу спросили, обладает ли собака природой Будды (что утверждает общепринятая доктрина Махаяны), он ответил одним возгласом: “Нет!” (“У”, а по-японски — “Му”)

154

[102:1]. Когда монах пришел к нему за наставлениями, он спросил только, съел ли тот свою кашу, и затем добавил: “Пойди вымой чашку!” [102:7]. В ответ на вопрос о душе, которая остается живой, когда тело сгниет в могиле, он заметил:

“Сегодня опять ветрено”. [102:13]

Другим известным учеником Ма-цзы был Бо-чан (720-814 гг.). Его считают создателем первой чисто Дзэн-буддийской общины, которую он основал на принципе: день без работы — день без еды. С тех пор Дзэн-буддийские монастыри стали делать особый упор на ручном труде, и по возможности добиваться самообеспечения. Следует оговорить, что монастыри эти не совсем то же самое, что западные. Это скорее воспитательные школы, и в любой момент монах может покинуть монастырь, — никто не станет его удерживать. Одни остаются всю жизнь монахами, другие уходят из монастыря и становятся священниками при каком-нибудь небольшом храме, а кто желает, может вернуться и к светской жизни*.

Бо-чану приписывают знаменитую формулу Дзэн: “Когда голоден — ешь, когда устанешь — спи”. Говорят, что его *сатори* произошло после того, как Ма-цзы накричал на него так, что он на три дня оглох. Обучая учеников Дзэн,

Бо-чан обычно говорил им: “Не цепляйся, не ищи!”. В ответ на вопрос о поисках природы Будды он сказал: “Это вроде того, как верхом на быке отправиться искать быка”.

*Несколько неточное слово “монах” есть вынужденный перевод слова *сен*, хотя изучающего Дзэн чаще называют образно и выразительно *юй-жюй* — “облако и вода”, ибо он “плывет, как облако, и течет, как вода”. Но я не в состоянии найти этому выражению краткий английский эквивалент.

155

Ученик Бо-чана Хуан-бо (ум. 850 г.) — также был весьма заметной фигурой этого периода. Он — не только учитель прославленного Линь-чжи, но и автор “Трактата об основах учения сознания”. (*Чуань-синь фа Джжао*). В его книге содержатся те же самые идеи, что и в сочинениях Хуэй-нена, Шень-хуэй и Ма-цзы. В ней встречаются строки удивительной ясности, а в конце — несколько открытых и продуманных ответов на вопросы.

Именно тем, что так ищут ее (природу Будды), они добиваются обратного — теряют ее, ибо это значит
— с помощью Будды искать Будду, с помощью ума
— хватать ум. Они ничего не достигнут, даже если целую *кальпу* будут стараться изо всех сил. [1]

Если те, кто изучают Дао, не пробудятся к этой субстанции ума, они создают ум “сверху” и ум “вне”, ищут Будду вне самих себя и привязываются к формам, упражнениям и церемониям, в то время как все это — не путь к высшему знанию, а нанесение вреда. [3]*

Большая часть -трактата посвящена выяснению того, что подразумевается под терминами “пустота”, “не-ум” (*у-синь*) и “не-мысль” (*у-нянь*). Хуан-бо тщательно разграничивает их и буквально понимаемую “пустоту” и “ничто”. Весь трактат пропитан даосскими стилем языка и представлениями:

* В Чу Чань [19,с. 16, 18]. Еще один частичный перевод есть в работе [79.С.132-140].

156

Опасаясь, что вы ничего не поймете, они (Будды) назвали это именем Дао, но не стройте на этом своих концепций. Помните, как говорят: “Когда рыба поймана, про сачок забывают (из Чжуан-цзы), когда тело и ум обретают спонтанность,— Дао достигнуто, и постигается универсальный ум...” (29) ...В прежние времена у людей был живой ум. Достаточно было им услышать одну единственную фразу, и они отказывались от дальнейшего обучения. Поэтому их звали “мудрецы, расставшиеся с обучением и пребывающие в спонтанности”. А в наши дни люди стремятся только к тому, чтобы напичкать себя знаниями и выводами; они полагаются во всем на письменные разъяснения и называют это практикой. (30),[19,с.42-43].

Складывается впечатление, что в личных контактах с учениками Хуан-бо был, однако, далеко не так разговорчив. Линь Чжи (по-японски Ринзай — умер в 867 г.) не мог добиться от него ни слова. Каждый раз, когда он решался задать вопрос, Хуан-бо бил его. Доведенный до отчаяния, он ушел из этого

монастыря и обратился за советом к другому учителю, Да-ю, который осудил его неблагодарность доброму, как родная бабушка, Хуан-бо. Это послужило толчком для пробуждения Линь Чжи, и он вернулся назад к Хуан-бо. В свое время сам Линь Чжи бил своего ученика и приговаривал: “В конце концов в буддизме Хуан-бо нет ничего особенного!” [2,12].

Запись учения *Линь-Чжи*, “Рассказы об учителе Линь-чжи” (по-японски *Ринза-року*), изображает характер, полный огромной жизненной силы и яркого своеобразия. Со своими учениками Линь-чжи разговаривает языком неофициальным и часто весьма “вольным”. Он как бы вкладывает все энергию своей личности, чтобы силой ввергнуть их в немедленное пробуждение.

157

Вновь и вновь бранит он учеников за отсутствие веры в себя, за то, что их умы “блуждают вокруг да около”, в поисках того, что никогда не терялось и что находится “прямо перед вами в этот самый миг”. Пробуждение для Линь-чжи в первую очередь — вопрос дерзости, решимости “отпустить себя” тут же, не откладывая, ни на миг не сомневаясь в том, что естественное, спонтанное поведение человека и есть ум Будды. Его отношение к концептуальному буддизму и мании учеников достигнуть уровней и выдвигать идеалы, полно беспощадного иконоборчества:

Почему я говорю здесь? Только потому, что вы, последователи Дао, суетитесь вокруг да около в поисках ума и никак не можете остановиться. А вот предки наши поступали по-другому, они действовали не спеша, отвечая (возникающим) обстоятельствам. О вы, последователи Дао! Если вы поймете то, о чем я говорю, вы будете восседать на славе... на головах Будд. Те, кто превзошел десять ступеней, покажутся вам просто мелочью, те, кто достиг Высшего просветления, будут жалкими колодниками. Арханы и пратьека-будды — это просто грязный сортир; *бодхи* и *ннрвана* — колья для привязи ослов.*

Особенно настойчиво проповедует он необходимость “естественной” или “непосредственной” (*у-ши*) жизни:

В буддизме нет места усилиям. Будь обыкновенным человеком — вот и все. Мочись и испражняйся, надевай платье, ешь пищу. Когда устанешь — ляг, отдохни. Невежи могут смеяться надо мной, но мудрый — поймет. Попадая из одного места в другое,

* Линь-чжи в [5, 1:4, с.5-6]

158

считай каждое своим родным домом, и все они и вправду будут им. Ибо когда обстоятельства складываются, ты не должен пытаться изменить их. Тогда твои обыкновенные навыки чувствований, которые создают корму для пяти преисподних, сами собой превратятся в Великий Океан Освобождения. [Выше, с.11].

И еще о той *карме*, которая создается поисками освобождения:

Нет Дхармы вне ума, и внутри тоже нет ничего, чем можно овладеть. Чего же вы ищете? На всех углах вы кричите, что нужно упражняться в Дао и проверять его. Не делайте этой ошибки! Если же есть кто-то, кто может

упражняться в Дао, то это *карма*, создающая рождение-и-смерть. Вы говорите о полной дисциплине и контроле над своими шестью чувствами и десятком тысяч поступков. Но, по-моему, это и есть создание *кармы*. Искать Будду и искать Дхарму — именно и означает создавать *карму* для преисподней. [Выше, с. II].

У Ма-цзы, Нань-чжуаня и Чжао-чжоу, Хуан-бо и Линь-чжи мы находим “дух” Дзэн в самом лучшем его проявлении. Дзэн вдохновлен даосскими и буддийскими идеями, но выражает и нечто новое. Он так прост, житейски приземлен и прям. И трудность перевода текстов этого периода в том, что их китайский язык не классический и не современный, скорее всего — это разговорный язык эпохи Тан. Его естественность не так изысканна, не столь откровенно изящна, как стиль даосских мудрецов и поэтов. Этот язык почти груб и площаден. Я говорю “почти” потому, что выражение это неточно. Но найти параллель такому стилю в другой культуре невозможно. Человеку западному легче увидеть его в произведениях искусства, вдохновленных Дзэн, Этот стиль мож-

159

но ощутить в каком-нибудь садике дзэн-буддийского храма: ровное песчаное поле, несколько необтесанных камней, поросших мхом и лишайником — и все. Такие сады сохранились в храмах Киото до наших дней. Здесь использованы минимальные средства. Вмешательства человека почти незаметны, кажется, что пейзаж этот целиком перенесен сюда с берега моря. Но на самом деле только тончайший и искуснейший художник может добиться такого впечатления. Конечно, может показаться, что “дух Дзэн” — это сознательный и расчетливый примитивизм. Иногда так и бывает. Но подлинный дух Дзэн возникает, когда человек почти чудодейственно естествен без всякого намерения быть таковым. Он — дзэн-буддист не потому, что сделал себя таким, а потому, что так *растет*. Из всего вышеизложенного должно быть ясно, что естественность учителей эпохи Тань не следует понимать буквально, как будто дзэн-буддист просто гордится тем, что он совершенно обыкновенный пошлый тип, который плюет на идеалы и живет себе в свое удовольствие, — ибо это само по себе было бы позой. А дзэн-буддийская “естественность” расцветает лишь в том, кто расстался с самоутверждением и самосознанием в любом виде. Но этот дух приходит и уходит как ветер, и учредить его или удержать абсолютно невозможно.

Тем не менее, в конце эпохи династии Тан энергия и дух Дзэн были так высоки, что постепенно он становился преобладающей формой буддизма в Китае, будучи при этом тесно связан с другими школами. Цзун-ми (779-841 гг.) был одновременно учителем Дзэн и Пятым патриархом школы Хуа-янь, которая опиралась на философию *Аватамсака Сутры*. Эту чрезвычайно тонкую и зрелую форму философии Махаяны

160

использовал Тунь-шань (807-69 гг.), развивая свое учение о “Пяти классах” (*у-вей*). Его теория рассматривала в пяти планах отношение абсолютного (*чжэн*) и относительного (*бянь*). Впоследствии его ученик Цао-шань (840-901) связал эту теорию с философией *И-цзин* (*Книги перемен*). Фа-янь (885-958) и

Фень-ян (947-1024) также были влиятельными учителями, глубоко изучившими доктрину Хуа-янь, которая, собственно, и до наших дней является интеллектуальным аспектом Дзэн. С другой стороны, такие учителя, как Дачжао (891-972) и Янь-шоу (904-75), поддерживали тесные связи со школой Тянь-тай и Школой Чистой Земли.

В 845 году буддизм претерпел яростное, хотя и недолгое гонение со стороны даосского императора У-дзуна. Храмы и монастыри разрушались, земли их подвергались конфискации, а монахов принуждали вернуться к мирской жизни. К счастью, увлечение императора даосской алхимией вовлекло его в опыты с “Эликсиром бессмертия” и он, отведав этого зелья, скончался. Дзэн перенес преследования лучше, чем другие школы, и с этих пор вступил в длительный период процветания, пользуясь успехом как у властей, так и в народе. Сотни монахов наполняли его богатые монастыри; материальное благосостояние школы так выросло, а число сторонников так увеличивалось, что серьезной проблемой стало сохранение самого духа учения.

Популярность почти неминуемо ведет к снижению качества и, превращаясь из неофициального духовного движения в стабильный общественный институт. Дзэн подвергался любопытным изменениям. Возникла необходимость в “стандартизации” его методов и в создании средств, обеспечивающих воздействие учителя на

161

большие массы слушателей. С новыми проблемами столкнулась и монашеская община: численность ее росла, традиции становились тверже, а послушниками все чаще оказывались простые мальчики без особого призвания, которых набожные семьи посылали в монастырь на обучение. Влияние этого последнего обстоятельства на эволюцию Дзэн трудно переоценить. Дзэн-буддийская община становилась постепенно не столько объединением зрелых людей с глубокими духовными интересами, сколько закрытым учебным заведением церковного типа для юношей.

В этих условиях первоочередной задачей стала проблема дисциплины. Учителя Дзэн вынуждены были заниматься не только освобождением от конвенций, но также и внедрением конвенций — обычных манер и моральных принципов — в душу неотесанных подростков. Взрослый человек Запада, который интересуется Дзэн как философией или путем освобождения, должен всегда иметь это в виду. Иначе его весьма неприятно поразит тот монашеский Дзэн, который существует в наши дни в Японии. Он увидит, что Дзэн — это суровая палочная дисциплина. Он увидит, что, хотя “в конечном счете” Дзэн остается эффективным методом освобождения, в основном он занят дисциплинарным режимом, который “закаляет характер” точно так же, как это делалось в бывшей английской “public school” или в иезуитском колледже. Однако выполняет эту задачу Дзэн на редкость хорошо. “Дзэнский тип человека” — прекрасен, насколько вообще могут быть прекрасны типы. Это человек уверенный в себе, с чувством юмора, опрятный и аккуратный донельзя, деятельный без суетливости и “твердый как сталь”, хотя и не без тонкого эстетического вкуса. В общем, эти люди, подобно куклам “Дару-

162

ма”, поражают своей устойчивостью, в них нет жестокости, но уложить их на лопатки невозможно.

Еще одна проблема, которая возникает, когда духовное движение приходит к власти и богатству, — самая что ни на есть мирская — проблема соперничества за место, за право быть учителем. Тревогу такого рода можно найти уже в сочинении *Чуань Дэн Лу* или “Рассказе о передаче светильника”, созданном в 1004 г. Дао-юанем. Эта книга, в частности, преследовала цель создать в Дзэн традицию “апостольского наследования”, так, чтобы никто не имел права претендовать на верховный авторитет, если его *сатори*. не было одобрено тем, кто в свою очередь был одобрен... и т. д. вплоть до самого Будды.

Нет, однако, ничего труднее, чем установить степень компетентности в туманной области религиозных прозрений. Если претендентов немного, задача еще не так сложна, но когда под началом учителя несколько сот человек, процесс обучения и проверки требует некой стандартизации. Решение этой задачи потребовало от Дзэн особой изобретательности, и предложенный способ не только дал критерии оценки, но, — что гораздо важнее, — обеспечил передачу дзэн-буддийского опыта с минимальными искажениями.

Это выдающееся изобретение есть система *гун-ань* (японское *коан*) или “задача Дзэн”. Буквально этот термин означает общественный документ, “дело” в смысле решения, создающего юридический прецедент. Система *коан* подразумевает прохождение ряда испытаний, основанных на *мондо*, или анекдотах учителей древности. Одним из первых коанов является ответ Чжао-чжоу

163

“Нет!” (*Wi!*) на вопрос, обладает ли собака природой Будды. Ученик должен доказать, что он “пережил” содержание этого *коана* каким-нибудь особым и, как правило, несловесным способом, и этот способ он должен найти интуитивно*.

Полоса процветания, которая наступила для Дзэн в X и XI веках, породила ощущение “утраты духа”, и это, в свою очередь, дало толчок к тщательному изучению великих учителей эпохи Тан. Их анекдоты были постепенно собраны в такие антологии, как *Пи-янь Лу* (1125 г.) и “У-мен коан” (1229 г.). Юань-у (1063.1135) и его ученик Да-хуэй (1089-1163 гг.) первыми стали использовать их для метода *коан* — девять или одиннадцать поколений после Линь-чжи. Однако нечто похожее уже пытался изобрести Хуан-лунь (1002-1069) для того, чтобы справиться с многочисленной массой своих последователей. Он придумал три экзаменационных вопроса, известных под названием “Три барьера Хуан-луня”:

Вопрос:

У каждого есть свое место рождения. Каково твое место рождения?

Ответ:

Каждое утро я ем рисовую кашу. Сейчас я снова голоден.

Вопрос:

*Полное описание смотри ниже. На японском слово *коан* это звуки,

произносимые отдельно: *ко-ан*.

164

Чем моя рука подобна руке Будды?

Ответ:

Играю на лютне под луной.

Вопрос:

Чем моя нога подобна копыту осла?

Ответ:

Когда белая цапля стоит на снегу, у нее меняется окраска.

Эти реплики действительно были когда-то ответами на вопросы, но впоследствии задачей стали вопрос и ответ вместе, ибо ученик должен был постичь их связь, которая, по меньшей мере, не всегда очевидна. Во всяком случае (ниже мы поговорим об этом подробнее) в каждом коане есть своя “изюминка”. Она представляет собой некоторый аспект переживания Дзэн, часто скрытая именно тем, что гораздо более очевидна, чем можно предположить. Нередко содержание *коанов* связано не только с первоначальным пробуждением к Пустоте, но и с последующим выражением ее в жизни и сознании.

Систему *коан* разработала дзэн-буддийская школа Линь-чжи (Ринзай), и столкнулась при этом с немалой оппозицией. Школа Сото сочла эту систему чересчур искусственной. Приверженцы *коана* использовали его как средство развития всепоглощающего “чувства сомнения”, которое, как они полагали, является обязательной предпосыл-

165

кой *сатори*. Но школа Сото утверждала, что эта техника прибегает — и очень легко — к тому же поиску *сатори*, который его исключает, или, что еще хуже, она может вызвать искусственное *сатори*. Сторонники школы Ринзай говорят, что интенсивность *сатори* пропорциональна интенсивности чувства сомнения и поисков вслепую, которое предшествует пробуждению. Но именно поэтому, по мнению школы Сото, такое *сатори* носит дуалистический характер и представляет собой всего лишь искусственно вызванную эмоциональную реакцию. Школа Сото считает сущностью истинной *дхианы* немотивированное действие (*у-вей*) — “сидение ради сидения”, “ходьбу ради ходьбы”. Поэтому эти две школы получили название *дзэн кан-хуа* (Дзэн, использующий историю) и *мо-чжао дзэн* (Тихо Озаренный Дзэн).

В 1191 году японский монах школы Тен-тай Эйсай (1141-1215 гг.) положил начало школе Ринзай в Японии. Он основал в Киото и Комакура монастыри, пользовавшиеся покровительством императора. Школу Сото ввел в Японии в 1227 году гениальный Доген (1200-1253), который основал крупный монастырь Эйхейджи, отказавшись, однако, от императорского покровительства. Следует сказать, что Дзэн появился в Японии вскоре после начала эры Камакура, когда военный диктатор Йоритомо и его сторонники *самураи* захватили власть, свергнув уже начинавшую разлагаться аристократию. По исторической случайности военный класс *самураев* принял именно эту разновидность буддизма, которая крайне импонировала ему как своим практическим, земным характером, так и прямоотой и простотой своих

методов. В результате родился особый образ жизни, известный под названием *бушидо* — “Дао воина”, который, в сущности,

166

представляет собой Дзэн, примененный к искусству войны. Каким образом миролюбивое учение Будды можно связать с военным искусством,— всегда оставалось загадкой для буддистов других направлений. По видимости, это означает полный разрыв просветления с нравственностью. Но надо смотреть правде в глаза: по самой сути своей буддийский опыт есть освобождение от конвенций любого вида, в том числе и от моральных. С другой стороны, буддизм — не бунт против конвенций, и в обществе, где военная каста является органической частью конвенциональной структуры и роль воина принимается в силу необходимости, буддизм предоставляет этому воину возможность сыграть свою роль как буддисту. Не меньшую загадку для миролюбивого христианина представляет средневековый культ рыцарства.

Однако вклад Дзэн в японскую культуру никоим образом не ограничивается *бушидо*. Дзэн в Японии проник почти во все стороны жизни людей: в архитектуру, поэзию, живопись, садовое искусство, спорт, ремесла и торговлю. Он пронизывает обыденную речь и мысли самых простых людей. Благодаря таким гениям, как монахи Дзэн — Доген, Хакуин и Банкей, поэты — Рикан и Басе, художник Сессю,— Дзэн стал близок сознанию обычного человека.

В частности, Доген внес неоценимый вклад в культуру Японии. Его огромный труд *Шобогендо* (“Сокровище Истинного Ока Дхармы”) был написан на народном, не книжном языке и освещал все стороны буддизма, начиная с формальной дисциплины и кончая глубочайшими духовными аспектами учения. Доктрины времени, изменений и относительности он раскрыл с помощью ярких и запоминающихся поэтических образов. Остается только сожалеть, что ни у кого пока не хватает ни

167

времени, ни таланта, чтобы перевести эту книгу на английский язык. Хакуин (1685-1768 гг.) перестроил систему *коан* и воспитал, по преданию, не менее восьмидесяти последователей Дзэн. Бан-кей (1622-93 гг.) изобрел особый способ обучения Дзэн,— такой простой и легкий, что трудно было поверить в его эффективность. Он обращался к многочисленным толпам крестьян и мелкого люда, но “важные лица” не осмеливались следовать за ним*.

Тем временем Дзэн продолжал процветать в Китае — вплоть до династии Мин (1368-1643 гг.), когда различия между отдельными буддийскими школами стали постепенно стираться. Популярность школы “Чистой Земли” с ее “легким путем” — взыванием к имени Амитабхи — начала затмевать практику *коана* и постепенно поглотила ее. Небольшое число дзэн-буддийских общин дошло, как полагают, и до наших дней, но, насколько я могу судить, их интересы склоняются скорее к школе Сото или оккультным занятиям тантрического буддизма. Во всяком случае, этот Дзэн-буддизм как-то связан с весьма сложной и сомнительной теорией психической анатомии человека, которая, видимо, восходит к даосской алхимии**.

В связи с историей китайского Дзэн возникает один в высшей степени занимательный вопрос. В

* Поскольку история Дзэн рассматривается мной как фон и почва развития его доктрины и практики, я не останавливаюсь на истории Дзэн в Японии. Труды Догена, Хакуина и Банкея еще будут анализироваться в другом контексте.

**Пример такого смешения можно увидеть в *Тай И Цзин Хуа Цунь Чи*, трактате времен династии Минь или даже Чинь, для этого см. [100].

168

современных японских монастырях обеих школ — Ринзай и Сото — особое внимание уделяется практике *дза-дзэн* — сидячей медитации. Ученики проводят в ней по несколько часов в день, и наставники особенно бдительно следят за правильностью их позы и способа дыхания. В общем получается, что быть дзэн-буддистом — значит практиковать *дза-дзэн*, а в школе Ринзай к этому прибавляется еще *сан-дзэн* — регулярные беседы с учителем (*роси*) для обсуждения *коанов*. Однако *Шень-хуэй Хочжан И-чжи* передает следующий разговор между Шень-хуэй и неким Ченом:

Учитель спросил наставника *дхианы* Чена:

— Каким методом можно достичь способности узреть свою собственную природу?

— Во-первых, необходимо приучить себя к практике *самадхи*, сидя со скрещенными ногами. Когда *самадхи* достигнуто, при помощи *самадхи* следует пробудить в себе *праджню*. А с помощью *праджни* можно узреть свою собственную природу.

(Шень-хуэй).— Когда практикуешь *самадхи*. не является ли это умышленной активностью ума?

(Чен).— Да.

(Шень-хуэй).— В таком случае, умышленная активность ума есть активность ограниченного сознания, как же может она привести к проникновению в собственную природу человека?

(Чен).— Чтобы проникнуть в свою собственную природу, необходимо практиковать *самадхи*. Как же иначе?

169

(Шень-хуэй).— Вся эта практика *самадхи* — глубокое заблуждение с начала и до конца. Как, практикуя *самадхи*. можно достичь *самадхи*^ (1:111)

Мы уже упоминали разговор Ма-цзы с Хуай-жаном, когда последний сравнивал сидячую медитацию с превращением плитки в зеркало. В другом месте Хуай-жан говорит:

Тренироваться в сидячей медитации (*дза-дзэн*) — означает тренироваться в том, чтобы быта сидячим Буддой. Если ты тренируешься и *дза-дзэн*, (ты должен понимать, что) Дзэн — не в том, чтобы сидеть или лежать. Если ты тренируешься в том, чтобы быть сидячим Буддой, (ты должен понимать, что) Будда это не фиксированная форма. Поскольку Дхарма не имеет (фиксированного) местонахождения, она не является объектом выбора. Если ты (делаешь из себя) сидячего Будду, ты просто

убиваешь Будду. Если ты придаешь такое значение сидячему положению, — ты никогда не постигнешь принципа (Дзэн). [5, 1:1, с.2].

По-видимому, это общая точка зрения всех учителей эпохи Тань, от Хуэй-нена до Линь-чжи. Ни в одном из их сочинений мне не удалось найти указаний и рекомендаций, касающихся *дза-дзэн*, который в наши дни стал главенствующей формой поведения дзэн-буддийских монахов*.

* Правда, текст под названием *Цо-чжан, И*, или “Указания к дза-дзэн”, вставлен в *Бо-чжан Чжин-куй* — “Правила дзэн-буддийской общины”, приписываемые Бо-чжану (720-814), а эти правила отводят специальное время для медитации. Однако нет изданий этой книги более ранних, чем 1265 г. (Судзуки) или даже 1333 (Дюмулен). Существующий же текст обнаруживает название секты Шингон, родственной тибетскому ламаизму, которая появилась в Китае в VIII веке.

170

Можно предположить, что *дза-дзэн* был настолько общепринятым явлением в жизни дзэн-буддийских монахов, что источники не считают даже нужным обсуждать его и излагают доктрины, рассчитанные на более подготовленных учеников, давно уже овладевших *дза-дзэн*. Однако это трудно согласовать со сведениями об огромных толпах монахов и мирян, собиравшихся на некоторые собрания: неужели Китай в те времена был полон достигшими йогами? Правда, такие собрания часто начинались с краткого и весьма небрежного вступления: это учение предназначено для тех, кто полностью овладел буддийскими добродетелями. Но скорей всего это значит, что оно рассчитано на зрелого человека, который твердо усвоил обычные социальные и моральные конвенции общества, так что нечего опасаться, что он станет пользоваться буддизмом для прикрытия нарушений общепринятых приличий.

С другой стороны, можно предположить, что *дза-дзэн*, который критикуют учителя таньской эпохи, — это *дза-дзэн*, практикуемый для достижения цели, ради состояния Будды, а не просто как “сидение ради сидения”. Это совпадает с возражением школы Сото против методов школы Ринзай, с ее *коаном*, “порождающим великое сомнение”. Хотя школа Сото и не совсем права в своих упреках, — такое объяснение может показаться правдоподобным. Дело, однако, в том, что у древних учителей встречаются указания, что длительное сидение в одной позе — не лучше состояния мертвого. Конечно, иногда нужно и посидеть — так же, как постоять, походить и полежать, но воображать, что сидение само по себе является какой-то особой добродетелью — значит демонстрировать “привязанность к форме”. Поэтому в своей книге *Тань-чжин* Хуэй-нен говорит:

171

Живой человек сидит, а не лежит.

Мертвый человек лежит, а не сидит.

А в сущности, оба они — грязные скелеты.

Даже в японском Дзэн иногда встречается практика, которая не делает особого упора на *дза-дзэн*, а стремится использовать для медитации обычный

труд человека. Это, несомненно, верно по отношению к Банкею [83, с.176-180], и этот же принцип позволяет превратить в разновидность практики Дзэн обычные занятия искусством и спортом, “чайную церемонию”, игру на флейте, живопись тушью, стрельбу из лука, фехтование и *джиу-джитсу*. Может быть, чрезмерный акцент на *дза-дзэн* относительно других форм медитации появился позже как неизбежный результат превращения дзэн-буддийской общины в монастырскую воспитательную школу. Конечно, когда мальчики сидят часами под бдительным оком наставника с палкой, баловаться им не приходится.

Однако, как сильно ни преувеличена роль *дза-дзэн* на Дальнем Востоке, проводить некоторое время сидя, просто так, “ради сидения”, может оказаться в высшей степени полезно для возбужденных умов и раздерганных тел европейцев и американцев. Только не вздумали бы они использовать это как средство превращения в Будду!

172

Часть вторая ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

ГЛАВА 1 “ПУСТОЙ И ЧУДЕСНЫЙ”

Начальные строки старинного дзэнского стихотворения гласят:

*Совершенный Путь (Дао) не труден,
Нужно лишь избегать поиска и выбора.
Стоит отказаться от приятного и неприятного,
И все станет ясным. Различие толщиной в волосок —
И небеса отделяются от земли!
Если хочешь постичь ясную истину,
Не заботься об истинном и ложном.
Конфликт между истинным и ложным —
Это болезнь ума.*

Конечно, это не означает, что нужно заглушить чувства и культивировать в себе успокаивающее безразличие. Речь идет о том, чтобы подняться над всеобщим заблуждением, согласно которому хорошее и приятное можно отделить от плохого и неприятного. Первый принцип даосизма утверждает, что:

174

*Когда прекрасное кажется прекрасным всем, в этом уже есть
уродство;
Когда добро всем кажется добрым, в этом уже есть зло.*

“Быть” и “не-быть” — возникают одновременно.

“Трудно” и “легко” — взаимно осознаются.

“Длинный” и “короткий” — взаимно противоположны.

“Высокий” и “низкий” — взаимно утверждают друг друга.

“До” и “после” — следуют друг за другом.*

Понять это — означает понять, что добро без зла подобно верху без низа, поэтому стремление к идеалу добра подобно попытке избавиться от “левого”, поворачивая все время “направо”. Но тогда приходится двигаться кругами.**

Эта логика настолько проста, что легко может показаться слишком упрощенной. И искушение тем сильнее, что она разрушает излюбленную иллюзию человеческого ума, его веру в то, что со временем все можно исправить, улучшить, усовершенствовать. Ведь без этой веры жизнь человека, по всеобщему убеждению, лишилась бы всякого смысла и стимула. И единственной альтернативой к жизни постоянного развития является тусклое

* Дао Дэ Цзин (2).

** Хотите верьте, хотите нет: в Сан-Франциско живет один полтяческий деятель, который настолько ненавидит своих “левых” противников, что при езде на автомобиле делает только правые повороты.

175

существование, застойное и мертвое, такое безрадостное и пустое, что впору покончить с собой. Уже само это понятие “единственной альтернативы” свидетельствует о том, как прочно привязан наш ум к дуалистическому образу мышления, насколько трудно нам мыслить категориями, отличными от понятий “добро”, “зло” или их смешения.

Дзэн является освобождением от такого трафарета мышления. Его отправным пунктом, на первый взгляд довольно мрачным, является осознание абсурдности выбора, абсурдности представления о жизни как о чем-то, что можно существенно улучшить, если все время будешь отбирать “хорошее”. Человек в первую очередь должен ощутить вкус этой относительности и твердо усвоить, что жизнь не является ситуацией, из которой можно что-то извлечь и приобрести, как будто она представляет собой нечто внешнее, такое, например, как пирог или бочка с пивом. Достигнуть чего-то — всегда означает что-то потерять, ведь чем большего ты достиг, тем настоятельней необходимость достичь еще большего. Есть — значит жить для того, чтобы снова проголодаться.

Иллюзия существенного улучшения возникает в моменты резкой перемены, когда, например, лежа на твердой постели, переворачиваешься на другой бок. Новое положение кажется приятным до тех пор, пока сохраняется ощущение различия, но очень скоро новое положение оказывается не лучше прежнего. Если купить более мягкую кровать, тогда некоторое время можно спать спокойно. Однако такое решение проблемы образует в сознании какую-то странную пустоту, и она быстренько заполняется. Рождается новое ощущение контраста, который раньше был незаметен, и

176

теперь оно становится столь же безотлагательным и мучительным, как и проблема неудобной постели. Но ощущение пустоты возникает от того, что чувство приятного сохраняется лишь по контрасту с чувством неприятного, подобно тому, как объект становится заметным для глаза лишь благодаря его контрасту с фоном. Добро и зло, приятное и неприятное столь неразличимы, столь тождественны в своем различии, так подобны двум сторонам монеты, что:

*прекрасное — безобразно,
а безобразное — прекрасно* или, говоря словами из *Дзэнрин Кушу**
*Встретить беду — значит встретить удачу,
Встретить согласие — значит встретить сопротивление.*

В другом двустишии это выражено живее:

*В сумерки крик петуха возвещает рассвет,
В полночь — яркое солнце.*

Однако Дзэн далек от того, чтобы считать, что голодному не нужно есть, так как все равно

* *Дзэнрин Кушу* — это антология, собранная Тойо Эйчо (1429-1504) и включающая около 5000 двустиший. Она служит источником стихов, отдельные строфы которых выражают тему *коана*, решенного по-новому. Многие учителя, получив правильный ответ на *коан*, требуют от ученика такое стихотворение. Эти двустишия собраны из многочисленных китайских источников — буддийской и даосской литературы, классической китайской поэзии, народных песен и др.

177

помирать. И не так жесток Дзэн, чтобы запрещать человеку почесать то место, где чешется. Разоблачение иллюзорной погони за добром не влечет за собой в качестве альтернативы зло косности. Человеческая ситуация скорее напоминает положение “блох на горячей сковородке”. Здесь не является решением ни одна из альтернатив, ибо та блоха, что падает, через миг подпрыгнет, а та, что подпрыгнула, через миг упадет. Выбирать — абсурдно, ибо выбора нет.

Дуалистическому мышлению поэтому может казаться, что Дзэн, как и фатализм, отрицает свободу выбора. Когда Му-чоу спросили: “Мы одеваемся и едим каждый день, как избавиться от необходимости питаться и одеваться?”, он ответил: “Мы одеваемся, мы едим”. “Не понимаю”, — отвечает монах. “Раз не понимаешь, надевай свое платье и ешь свою пищу” [5, 2:6]. Когда его же спросили, как спастись от жары, учитель направил монаха в то место, где нет ни жары, ни холода. В ответ на просьбу пояснить свою мысль он сказал: “Летом мы потеем, зимой — дрожим”. Или, как сказано в стихотворении:

*В холод мы собираемся вокруг очага с пылающими дровами,
В жару — сидим на берегу горного ручья в бамбуковой роще.
Поэтому можно Увидеть солнце в потоках дождя,
Зачерпнуть чистой воды из пламени костра.*

И все же это не фатализм. Здесь нет подчинения необходимости потеть в жару, дрожать от холода: когда голоден — ешь, а когда устал — спи. Ибо

подчинение судьбе подразумевает того, кто подчиняется, кто оказывается беспомощ-

178

ной игрушкой обстоятельств, а для Дзэн такая личность не существует. Дуализм субъекта и объекта, познающего и познаваемого так же относителен для Дзэн, так же неразделим и взаимен, как и любой другой. Мы потеем *не потому*, что жарко. Потение — это и есть жара. Можно сказать, что солнце излучает свет благодаря нашей способности видеть, а можно — что мы видим свет благодаря солнцу. Первый подход кажется необычным, потому что мы твердо привыкли считать, что сначала становится жарко, а потом — в силу причинных связей — тело покрывается потом. А в перевернутом виде это так же неожиданно, как выражение “масло с хлебом” вместо “хлеб с маслом”. В *Дзэнрин Кушу*, например, сказано:

*Огонь не ждет солнца, чтобы быть горячим,
И ветер — луны, чтобы быть холодным.*

Такое поразительное и на первый взгляд совершенно нелогичное извращение здравого смысла, возможно, прояснится, если рассмотреть один из самых популярных в Дзэн образов — образ “луны в воде”. Человеческое переживание уподобляется феномену “луна-в-воде”, в котором вода есть субъект, а луна — объект. Если нет воды, нет “луны-в-воде”, как нет его и в отсутствие луны. Но когда восходит луна, вода “не ждет”, чтобы принять ее образ, и как только пролита крошечная капелька воды, луна “не ждет”, чтобы отбросить на нее свое отражение. Ведь луна не стремится отбросить свое отражение и вода не отражает образ луны по своему желанию. Явление в целом обусловлено водой в такой же степени, как и луной, и если вода проявляет яркость луны,

179

то луна проявляет чистоту воды. Стихотворение из *Дзэнрин Кушу* гласит:

*Деревья являют телесную форму ветра,
Волны дают жизненную силу Луне.*

Говоря менее поэтическим языком, человеческое переживание определяется природой ума и структурой его чувств в той же мере, в какой оно определяется внешними объектами, присутствие которых этот ум обнаруживает. Люди ощущают себя жертвами или игрушками своего переживания, поскольку отделяют “себя” от своего ума, полагая, что природа их “ума-тела” есть нечто для “них” внешнее, насильственно навязанное. Ведь они не выражали желания родиться, не просили, чтобы им “дали” чувствительный организм, обреченный на мучения от перемены радости и боли. Но Дзэн призывает нас задуматься над тем, *кто* “имеет” этот ум, *кто*. не просил, чтобы его родили, еще до того момента, когда был зачат своими родителями. Тут-то и оказывается, что все ощущение субъективной обособленности, представления о себе как о том, кому “дали” ум и с кем происходит переживание, все это — всего лишь иллюзия плохого понимания, — гипнотическое внушение повторяющегося ошибочного мышления. Ибо в действительности нет “меня самого”, отдельного от “ума-тела”, придающего переживанию структуру. Точно так же смешно говорить об уме-теле как о чем-

то, чему извне и насильственно была придана определенная структура. Ум-тело и *есть* эта структура, и до того момента, когда она возникла, самого ума-тела не существовало.

Наша проблема состоит в том, что сила мысли позволяет нам создавать символы вещей вне

180

самих вещей. Так возникает символ меня самого, символ чего-то, отличного от *меня*. И поскольку намного легче познать символ, чем реальность, поскольку символ гораздо устойчивей, чем факт, мы постепенно начинаем отождествлять себя с собственным представлением о себе самом. Так возникает субъективное ощущение “я”, “обладающего” умом, внутренне обособленного субъекта, на который накатываются переживания. Дзэн, с присущим ему акцентированием конкретного, указывает, что наше драгоценное “я” — это не более чем идея, полезная и разумная пока мы относимся к ней как к идее. Но эта идея становится губительной, если мы отождествляем ее со своей истинной природой. Так возникает неестественная скованность определенного вида самосознания, когда мы осознаем несоответствие или конфликт между своим представлением о себе, с одной стороны, и конкретным, непосредственным ощущением себя, с другой.

Когда перестаешь отождествлять себя с представлением о самом себе, — любые взаимоотношения между субъектом и объектом, познающим и познаваемым, подвергаются внезапной и решительной перемене. Они становятся действительной взаимосвязью, единством, в котором субъект создает объект в той же степени, в какой объект создает субъект. Познающий уже не ощущает себя отдельным от познаваемого, переживающий не ощущает себя отдельным от переживания. Соответственно, представление о том, что “от” жизни надо что-то “взять”, “из” опыта — что-то извлечь, кажется теперь бессмысленным. Иными словами, становится совершенно ясно, что в конкретной реальности у меня нет “я”, отличного от совокупности всех тех вещей, которые я сознаю. Это и есть учение Хуа-янь (Когон), доктрина ал-

181

мазного ожерелья *ши ши ву ай* (по-японски *джи джи му ге*), согласно которой в каждом камне ожерелья отражаются все остальные.

Ощущение субъективной обособленности связано также с нашей неспособностью увидеть относительность произвольного и непроизвольного действий. Эту относительность легко ощутить, если понаблюдать за собственным дыханием. Достаточно небольшого изменения точки зрения, чтобы от ощущения “я дышу” перейти к ощущению “мне дышится”. Мы считаем свои действия произвольными, когда они являются следствием принятого решения, и непроизвольными, — когда они происходят без такого решения. Но если бы сами решения были произвольными, то каждому решению должно было бы предшествовать решение принять это решение, и возникла бы бесконечная цепь, чего, к счастью, не происходит. Как ни странно, если бы для того, чтобы решить, нам приходилось принимать решение, тогда мы не были бы свободны в своих решениях. Мы свободны в них именно потому, что это решение в нас “случается”. Мы просто решаем, не имея ни

малейшего представления о том, как это происходит. Собственно говоря, это действие не является ни произвольным, ни непроизвольным. “Понять” эту относительность — означает претерпеть еще одну глубокую трансформацию своего переживания в целом, и теперь переживание можно описать так: “Я чувствую, что все, что происходит, зависит от моих решений”. Или иначе: “я чувствую, что все, в том числе и мои решения, происходит совершенно спонтанно, само собой. Таким образом решение — самое свободное из всех моих действий — рождается внутри меня, как, скажем, икота, или происходит вне меня, как пение птицы”.

182

Такой способ видения жизни ярко описан одним из современных учителей Дзэн, покойным Сокей-ан Сасаки:

Однажды я стер в своем уме все понятия. Я отбросил все желания, отказался от всех слов, которым я мыслил, и остался в покое. Я чувствовал себя как-то странно — как будто меня куда-то протаскивают, или меня коснулась какая-то неизвестная мне сила... и вдруг! — я вошел. Я потерял ощущение границ своего физического тела. Конечно, у меня оставалась кожа, но чувствовал я себя стоящим в центре вселенной. Я что-то говорил, но слова уже потеряли свое значение. Я видел людей, подходивших ко мне, но все они, казалось, были одним и тем же человеком... И этот человек был я! Я никогда не знал этого мира. Прежде я думал, что был создан, но теперь я вынужден был изменить свое мнение: я никогда не был создан; я был вселенной; никакого конкретного господина Сасаки не существовало*.

Может показаться, что человек, осознавший, что его представление о себе — это не он сам, тем самым освобождается от субъективного разделения мира на “я” и “мое переживание” и обнаруживает истинную взаимосвязь между “я” и “внешним” миром. Личность, с одной стороны, и мир, с другой, — это не более, чем абстрактные границы или термины, описывающие конкретную реальность, которая находится “между” ними, как конкретная монета находится “между” абстрактными евклидовыми поверхностями двух ее сторон. И реальность всех “неразрывных противо-

* 'Transcendental World' Zen Notes, vol.1, no.5. First Zen Institute of America, New York, 1954.

183

положностей” — жизни и смерти, добра и зла, наслаждения и боли, приобретения и потери — это то самое “между”, для выражения которого у нас нет слов.

Отождествление человека со своим собственным представлением о себе создает у него обманчивое и ненадежное ощущение постоянства. Ведь это представление относительно постоянно, так как опирается на тщательно отобранные воспоминания из прошлого, воспоминания, которые имеют фиксированный и охраняющий характер. Общественное соглашение поощряет человека связывать представление о себе со столь же абстрактными, чисто символическими ролями и стереотипами, что помогает ему сформулировать о себе понятие вполне четкое и понятное для окружающих. Но по мере того, как

он отождествляет себя с этими твердыми представлениями, он чувствует, что “жизнь летит мимо” все быстрее и быстрее,— по мере того, как он стареет. Его представления становятся прочнее, все больше обрастают воспоминаниями. И чем сильнее он цепляется за мир, тем яснее осознает, что вся жизнь в движении и изменении.

Однажды Ма-цзу и По-чан во время прогулки заметили пролетающую мимо стаю диких гусей.

— Что это?— спросил Ма-цзу.

— Это дикие гуси,— сказал По-чан.

— Куда они летят?— спросил Ма-цзу.

По-чан ответил: “Они уже улетели”. Вдруг Ма-цзу схватил По-чана за нос и скрутил его так, что тот вскрикнул от боли.

— Как,— воскликнул Ма-цзу,— могли они улететь?!

В этот миг По-чан достиг просветления [8]. Относительность времени и движения является одной из основных тем сочинения Догена *Шо-*

184

богэндзо, в котором он пишет:

Когда наблюдаешь берег из плывущей лодки, кажется, что берег движется. Но стоит приглядеться к самой лодке, как станет ясно, что движется она, а не берег. Когда мы наблюдаем вселенную в сумятице ума и тела, нам по ошибке кажется, что наш ум постоянен. Но если мы действительно практикуем (Дзэн) и возвращаемся к самим себе, мы понимаем, что это заблуждение.

Если дрова превращаются в пепел, они никогда снова не станут дровами. Но это совсем не значит, что то, что теперь — пепел, раньше было дровами. Следует понять, что согласно буддийскому учению дрова остаются дровами... Существуют этапы более ранние и более поздние, но эти этапы четко разграничены.

То же самое с жизнью и смертью. Мы, буддисты, говорим: Нерожденный есть Неумирающий. Жизнь — это состояние времени. Смерть — это состояние времени. Они относятся друг к другу, как зима и весна, но буддисты не считают, что зима *превращается* в весну, или что весна *превращается* в лето*.

Этот отрывок — попытка Догена описать то странное ощущение вневременных мгновений, которое возникает у человека, переставшего сопротивляться потоку событий; это особого рода неподвижность и самодостаточность каждого из мгновений времени, которые воспринимает ум, как бы плывущий вместе с ними, не пытающийся схватить их. Подобного же рода ощущение описывает Ма-цзу:

* *Шобогэнзо*. Я приношу благодарность своему коллеге профессору Сабро Хасегаве за перевод этого текста.

185

Сутра утверждает: это тело — всего лишь группа элементов, соединившихся для его создания. Когда оно возникает, возникают только

эти элементы. Когда оно прекращается, прекращаются только эти элементы. И когда эти элементы возникают, не говори:

“Я возникаю”, а когда они исчезают, не говори: “Я исчезаю”. Так же дело обстоит и с нашими мыслями (или переживаниями): предшествующими, последующими и между ними: мысли следуют друг за другом, не связанные друг с другом. Каждая из них абсолютно спокойна [2].

Буддизм часто сравнивает течение времени с кажущимся движением волны, когда на самом деле вода поднимается и опускается, но создается видимость, как будто “часть” воды движется. Такой же видимостью является представление о некоем постоянном “я”, проходящем через последовательный поток переживаний и являющимся как бы соединительным звеном между ними,— когда юноша становится мужчиной, мужчина — стариком, старик — трупом.

Кроме того, с этим стремлением к добру связана устремленность в будущее, иллюзия, из-за которой мы не можем быть счастливы без “надежды на будущее” этого символического я. Поэтому дальнейший прогресс на пути к добру нам представляется как продление человеческой жизни, при этом мы совершенно забываем, что нет ничего относительно, чем ощущение количества прошедшего времени.

Стихотворение гласит:

*Утренняя свежесть, возникающая только на час,
По существу не отличается от гигантской сосны,
Живущей тысячи лет.*

186

С точки зрения комара, десяток дней — несомненно, вполне приличный срок жизни. Черепаха, которая живет несколько сотен лет, субъективно ощущает то же, что и комар. Сравнительно недавно средняя продолжительность жизни человека составляла около сорока пяти лет. Сейчас она равна шестидесяти пяти- семидесяти годам, но субъективно человек ощущает, что годы летят все быстрее и быстрее, и когда приходит смерть — она всегда приходит слишком рано. Как говорит Доген:

*Цветы увядают, когда мы хотим сохранить их,
Сорняки растут, когда мы не желаем их появления.*

Это совершенно естественно, такова природа человека, и никакое продление и увеличение срока жизни не в силах этого изменить.

Если же значимость жизни и успех определяются в единицах времени, если необходима твердая уверенность в счастливом будущем, тогда свободной жизни нет и в помине — ни в настоящем, ни в этом “счастливом” будущем (когда оно наступит). Ибо ничего, кроме настоящего, не существует, и если человек не может жить в настоящем, он вообще не сможет жить никогда. В *Шобогэндзо* говорится:

Когда плывет рыба, она плывет все дальше и дальше, и воде нет конца. Когда летит птица, она летит все дальше и дальше, и небу нет конца. С незапамятных времен не встречалось рыбы, которая заплывала бы за край воды, и птицы, которая залетела бы за край

187

неба. Но когда рыбе нужна капелька воды, она расходует капельку, а когда ей нужно много воды — она расходует много. Поэтому рыбы почти всегда касаются головами верхней границы (своего жизненного пространства). Если птица случайно залетает за эту границу, она погибает, то же происходит с рыбой. Из воды создает свою жизнь рыба, а из неба — птица. Но создается эта жизнь птицей и рыбой. И в то же самое время и птица, и рыба создаются жизнью. Итак, есть рыба, вода и жизнь — и все трое создают друг друга. Но если бы нашлась такая птица, которой для того, чтобы летать, нужно было знать размеры неба, или рыба, которой для того, чтобы плыть, необходимо было знать объем воды, — они никогда не бы смогли найти свой собственный путь в небе и в воде.*

Это не означает, что следует идти по жизни не задумываясь, но вопрос о том, куда идти, не должен становиться важнее вопроса о том, где ты стоишь, поскольку сам процесс движения не важен.

Таким образом, жизнь в Дзэн начинается с разоблачения несуществующих целей: таких как поиск хорошего без плохого; удовлетворение “я”, представляющего собой лишь идею; забота о “завтра”, которое так и не наступает. Ибо все это призраки, — символы, которые только притворяются реальностью. Стремиться к ним — все равно, что пытаться пройти сквозь стену, на которой с соблюдением всех законов перспективы нарисована дверь. Короче говоря. Дзэн *начинается* там, где уже не к чему стремиться, нечего приобретать. Нет ничего ошибочнее, чем представлять себе Дзэн как некоторую систему самоусовершенствования-

* *Шобогэндзо*. Прочитано автору Сабро Хасегавой.

188

вания или метод превращения в Будду. Как говорил Линь-чжи: “Если человек ищет Будду, он теряет Будду”.

Ведь все идеи самоусовершенствования, приобретения или достижения чего-то в будущем основаны на нашем абстрактном образе “себя”. Стремиться к их осуществлению — значит придавать этому образу еще большую реальность. А с другой стороны, наше внеконцептуальное, истинное “я” и без того уже является Буддой и не нуждается ни в каком усовершенствовании. Со временем оно может развиваться, но можно ли обвинять яйцо в том, что оно не цыпленок? Еще глупее обвинять свинью в том, что у нее нет такой шеи, как у жирафа...

Двустигшие из *Дзэнрина* гласит:

В весеннем пейзаже нет ни высокого, ни низкого.

Цветущие ветви растут естественно: одни длиннее, другие — короче.

Однажды монах спросил Цуй-вэй, в чем суть буддизма. Тот ответил: “Подожди, пока все разойдутся, тогда я тебе отвечу”. Спустя некоторое время монах пришел снова и говорит: “Вот, все разошлись, пожалуйста, ответьте мне”. Не говоря ни слова, Цуй-вэй вывел его в сад и подвел к бамбуковой роще. Монах все еще не понимал. Тогда Цуй-вэй произнес: “Вот высокий бамбук, а вот — низкий!” [2:22].

В *Дзэнрине* это выражено так:

*Длинный предмет — это длинное тело Будды,
Короткий предмет — короткое тело Будды.*

189

Поэтому то, что можно приобрести с помощью Дзэн, называется *у-ши* (по-японски — *буджи*), т.е. “ничего особенного”, ведь еще в *Ваджрачхедике* Будда говорил:

Ни малейшей малости не приобрел я благодаря непревзойденному, окончательному просветлению, и именно поэтому оно и называется “непревзойденное, окончательное просветление”.

Выражение *у-ши* имеет также значение полной естественности и непринужденности, лишенной “суеты” и “деловитости”. Достижение *сатори* связывают с настроением, выраженным в древнем китайском четверостишии:

Над горой Лу дождь и туман; в реке Че прибывает вода.

Вдали от них я не знал покоя от тоски!

Я побывал, там и вернулся... Ничего особенного:

Над горой Лу дождь и туман; в реке Че прибывает вода.

Знаменитые строчки Чинь-юаня гласят:

До того как я тридцать лет изучал Дзэн, я видел горы как горы и реки как реки. Затем, когда я приблизился к пониманию, я научился видеть, что горы — это не горы, а реки — это не реки. Но теперь, когда я постиг саму суть, я спокоен. Просто я снова вижу, что горы — это горы, а реки — это реки [2:22].

Вся трудность Дзэн — в этом повороте внимания от абстрактного к конкретному, от символического “я” к собственной истинной природе. Пока мы только говорим об этом, пока мы прокручиваем в голове представления о “символе” и “реальности” или повторяем фразу

190

“я не являюсь моим собственным представлением о себе” — мы остаемся в плену чистейших абстракций. Дзэн выработал метод (*упайя*) “прямого указания” именно для того, чтобы разорвать этот порочный круг, чтобы ткнуть нас носом прямо в реальное. Ведь когда читаешь трудную книгу и хочешь сосредоточиться, мысль — “я должен сосредоточиться” — помогает мало; начинаешь думать не о том, что читаешь, а о том, как сосредоточиться. Это же относится к Дзэн. Изучая Дзэн, практикуя Дзэн, не надо думать о Дзэн. Попасть в ловушку слов и представлений о Дзэн — это, по словам древних учителей, называется “вонять дзэном”.

Вот почему учителя Дзэн почти никогда не говорят о Дзэн, а сразу обрушивают на нас его конкретную реальность. Эта реальность есть “таковость” (*татхата*) нашего природного вне-словесного мира. Когда мы видим его таким, каков он есть, для нас не существует добра, не существует зла. В этом мире нет ничего изначально высокого, изначально низкого, изначально субъективного и изначально объективного. Нет символического “я”, о котором следует забыть, и нет необходимости в идее “конкретной реальности”, о которой следует помнить.

Один монах спросил Чжао-чжоу: “С какой целью прибыл с Запада Первый Патриарх?” (Это формальный вопрос, уясняющий суть учения Бодхидхармы,

иначе говоря, самого Дзэн).

Чжао-чжоу ответил:

— Кипарис во дворе.

— Вы, очевидно, пытаетесь показать это средствами объективной реальности?

— Нет, не *пытаюсь!*— возразил учитель.

— С какой же все-таки целью прибыл с Запада Первый Патриарх?

191

— Кипарис во дворе! [5-3:13]

Заметьте, как вышибает Чжао-чжоу из монаха логику, с которой тот подходит к его словам. Когда Тун-шаня спросили: “Что такое Будда?”, он ответил: “Три фунта льна!” Юань-ву следующим образом комментирует этот ответ:

На вопрос “Что такое Будда?” разные учителя давали различные ответы. Однако ни один из них не превзошел ответ Тун-шаня: “Три фунта льна”. Его пронизательность отсекает всякую возможность спекулятивного мышления. Некоторые считают, что Тун-шань в это время взвешивал лен и потому дал такой ответ... Другие полагают, что, поскольку вопрошающий не сознавал, что сам он — Будда, Тун-шань указал ему на это таким косвенным путем. Такие люди подобны трупам, ибо обнаруживают полную неспособность понять живую истину. Находятся даже такие, что считают Буддой “три фунта льна”. Каких только диких и фантастических замечаний они ни делают! [74 с.71-72]

Учителя решительно обрывают всякое теоретизирование и спекуляции по отношению к таким ответам. “Прямое указание” достигает прямо противоположной цели,— если оно требует или стимулирует концептуальные комментарии.

Фа-ен спросил однажды монаха Сюань-цзы, почему тот никогда не задает ему вопросов о Дзэн. Монах ответил, что получил разъяснение по этому поводу от своего прежнего учителя. Фа-ен попросил, чтобы он изложил свое понимание, и монах рассказал, что на вопрос “что такое Будда” он получил такой ответ:

“Пин-тин Тун-цзы пришел за огнем”.

— Хороший ответ,— сказал Фа-ен.— Но я уверен, что ты его не понял.

— Пин-тин,— объяснил монах,— это Бог огня. Искать огня для него — то же самое, что для

192

меня — искать Будду. Я и так Будда, и не о чем спрашивать.

— Так я и знал,— рассмеялся Фа-янь. — Ты этого не понимаешь.

Монах так обиделся, что ушел из монастыря. Но через некоторое время он раскаялся и вернулся, смиренно прося у учителя наставлений.

— Спрашивай,— сказал Фа-янь.

— Что такое Будда?— спросил монах.

— Пин-тин Тун-цзы пришел за огнем! [2-25]. Смысл этого *мондо*, возможно, раскроется полнее с помощью двух четверостиший, которые Ип-пен Сонин, буддист Школы Чистой Земли, предложил для оценки своему учителю

Дзэн, Хо-то. Иппен изучал Дзэн с целью найти *точки соприкосновения* между Дзэн и школой Чистой Земли, которая практиковала повторение Имени Амитабхи. По-японски эта формула звучит так:

“*Наму Амита Бутсу!*”. Сначала Иппен предложил следующее стихотворение:

*Когда произнесено Имя,
Ни Будды, ни “я” не существует.
На-му-а-ми-да-бу-тсу—
Слышен один только голос.*

Однако его учитель Хото счел, что это отражает суть недостаточно точно, и тогда Иппен сочинил другой вариант, который и был одобрен Хото:

*Когда произнесено Имя,
Ни Будды, ни “я” не существует.
На-му-а-ми-да-бу-тсу,
На-му-а-ми-да-бу-тсу! [74, т.2. с.263].*

У По-чана было так много учеников, что пришлось открыть новый монастырь. Чтобы

193

подобрать подходящую кандидатуру в руководители этого монастыря, он собрал всех своих монахов, поставил перед ними кувшин и сказал:

— Не называя это кувшином, скажите, что это такое.

Старший монах сказал: “Куском дерева это не назовешь”. А монастырский повар поддел кувшин ногой и, перевернув его, вышел из комнаты. Повара назначили главой нового монастыря*.

Здесь же стоит привести слова из одной лекции Нань-цюаня:

На протяжении всего периода (*кальпы*). до того, как произошло проявление мира, названий не существовало. Как только Будда является в мир, возникают названия, и таким образом мы цепляемся за форму. В великом Дао нет абсолютно ничего ни мирского, ни священного. Там, где появляются имена, все расчленяется на классы в своих границах и пределах. Поэтому старик Запада Реки (т.е. Ма-цзу) говорил: “Это не ум, это не Будда, это не вещь”. [5-3:1 2].

В этом, конечно, отражается принцип *Дао Дэ Цзин*, согласно которому:

*Безымянное — источник происхождения неба и земли,
Именованное — мать десяти тысяч вещей.*

Но “безымянное” Лао-цзы и “кальпа пустоты” Нань-цюаня не предшествуют по времени конвенциональному миру вещей. Они представля-

* [11-40] Однако, как замечает У-мэн, он попался в ловушку, расставленную По-чаном, ибо променял свою легкую работу на гораздо более трудную!

194

ют собой “таковость” мира каков он есть сейчас, и именно на нее прямо указывают учителя Дзэн. Повар По-чана был весь открыт этому миру, поэтому он и решил предложенную задачу на конкретном, присущем этому миру безымянном языке.

Один монах спросил Цуй-вэя: “С какой целью пришел с Запада Первый Патриарх?” Цуй-вэй сказал: “Передай-ка мне подставку”. И как только монах подал ее, Цуй-вэй ударил его этой подставкой*.

Другой учитель Дзэн однажды пил чай с двумя своими учениками. Вдруг он бросил одному из них свой веер со словами: “Что это?” Ученик развернул веер и стал им обмахиваться. “Неплохо,— сказал учитель,— теперь ты!” И он бросил веер другому ученику, который тут же сложил его и почесал шею. Затем он снова раскрыл веер, положил на него кусок пирога и подал учителю. Это понравилось учителю еще больше, ибо когда нет имен, мир перестает “разделяться на классы со своими границами и пределами”.

Несомненно, есть нечто общее между этими демонстрациями Дзэн и исходными принципами семантики Кожибски. В обоих случаях подчеркивается различие между словами и знаками, с одной стороны, и бесконечным многообразием “бессловесного” мира — с другой. Демонстрация принципов этой семантики на учебных занятиях часто напоминает *мондо*. Профессор Ирвинг Ли из Северо-Западного Университета, например, показывал студентам спичечный коробок и

* [8-20] Это подставка для подбородка, *чань-пань*, которой пользуются во время длительной медитации.

195

спрашивал: “Что это?” Студенты, как правило, попадались в ловушку и отвечали: “Спичечный коробок!” Тогда профессор Ли с криком: “Нет! Нет! Это *вот что!*” — бросал в них коробок. При этом он говорил: “Спичечный коробок” — это просто звук. Разве *это* — звук?”

Однако Кожибски, по-видимому, все же представлял себе этот “невыразимый” мир как многообразие бесконечно дифференцированных событий. Для дзэн-буддиста мир “таковости” не является ни одним, ни многим,— он ни един, ни дифференцирован. Если кто-нибудь станет настаивать на существовании в мире реальных различий, учитель Дзэн поднимет ладонь и скажет: “Не прибегая к словам, пожалуйста, укажите разницу между моими пальцами”. Сразу становится ясно, что “сходство” и “различие” представляют собой абстракции. То же самое можно сказать о всех других определениях конкретного мира, в том числе и о самом слове “конкретный”. Такие категории, как “физический”, “материальный”, “объективный”, “реальный” или “экзистенциальный” — являются в высшей степени абстрактными символами. Ведь действительно, чем точнее стараешься их определить, тем бессмысленнее они становятся.

Мир “таковости”, пустой и порожний, лишает ум мысли, заставляет умолкнуть трескотню определений; он ошарашивает человека так, что тому и сказать нечего. И тем не менее ясно, что это не представляет собой буквальное “нечто”. Верно, что всякая настоятельная попытка уцепиться за что-нибудь в этом мире оставляет нас с пустыми руками. Более того, попытка увериться хотя бы в самих себе, познающих, цепляющихся субъектах,

196

приводит к внезапному исчезновению и нас самих. Мы не в силах найти “я”, отличное от нашего ума, и не в силах найти ум, отличный от переживания, которое этот ум — уже исчезнувший — пытался схватить. Как удачно выразился Р.Х.Блис, мы совсем было приготовились прихлопнуть муху, но в этот самый миг она взлетела и села нам на свитер. В переводе на язык знакомых понятий это можно выразить так: когда мы ищем вещи, мы не находим ничего, кроме ума, а когда ищем ум, не находим ничего кроме вещей. Мы вдруг чувствуем себя как бы парализованными, кажется, что исчезла почва, необходимая для действия, выбита из-под ног опора. Но так и должно быть. Через миг мы ощущаем, что можем действовать, говорить и думать с не меньшей свободой, чем раньше, но в каком-то новом мире, странном и чудесном, из которого исчезли “я” и “другие”, “ум” и “вещи”. Как говорил Дэ-шён:

Только тогда, когда в твоём уме нет вещей, а в вещах нет твоего ума,— ты свободен и одухотворен, пуст и чудесен*.

Это чудо можно обозначить разве что как какое-то особое чувство свободы действий,— оно рождается, когда мир перестает восприниматься как некое стоящее перед человеком препятствие. Это не та свобода в грубом смысле слова, когд

*Этот изящный перевод на англ. язык Рут Сасаки взят из книги [30, с.48], где автор указывает, что слово “одухотворенный” (англ. 'spiritual') призвано передать состояние, невыразимое словами.

197

позволено “пуститься во все тяжкие” и действовать согласно малейшему капризу. Это открытие свободы в любых, самых прозаических вещах, ибо когда исчезает чувство личной обособленности, мир уже не представляется с трудом преодолеваемым внешним объектом.

Юнь-мень однажды сказал: “Наша школа дает человеку возможность идти куда хочешь. Она убивает и возвращает к жизни — действует в обоих направлениях”. Один монах спросил: “Как она убивает?” Учитель ответил: “Зима уходит, а весна приходит”. “Что же происходит, когда зима уходит, а весна приходит?” Учитель сказал: “С посохом на плече ты странствуешь по свету и бредешь куда хочешь — на Запад и Восток, на Юг и на Север, молотя по гнилым пенькам, сколько твоей душе угодно” [5-4:16].

Смена времен года не переживается пассивно, она “происходит” так же свободно, как бродит по полю человек, задевая палкой за старые пни. В христианском контексте это можно было бы интерпретировать как чувство всемогущества, ощущение того, что ты стал Богом и от тебя зависит все происходящее. Однако не следует забывать, что даосизму и буддизму чуждо представление о Боге, который сознательно и обдуманно управляет вселенной. Лао-цзы сказал о Дао:

“Оно совершает подвиги, но нельзя выразить в словах, в чем его заслуги.

С любовью оно возвращает все сущее, но не считает себя его

властелином.

Ничего не делая (у-вей). Дао ничего не оставляет несделанным”.

Воспользовавшись образом из тибетского стихотворения, можно сказать, что любое действие, любое событие появляется из Пустоты

198

само собой, как “на поверхности чистого озера вдруг блеснет рыбешка”. Когда человек воспринимает таким образом любые действия — спланированные и обыденные, удивительные и неожиданные,— он может согласиться с поэтом Дзэн Ван-юнем, который сказал:

Волшебная сила, чудесное занятие—

Таскаю воду и рублю дрова [2-8].

199

ГЛАВА 2

СИДЕТЬ СПОКОЙНО, НИЧЕГО НЕ ДЕЛАЯ

И в жизни, и в искусстве культурная традиция Дальнего Востока больше всего ценит естественность и спонтанность (*дзу-жэнь*). Это — безошибочное звучание искренности, характерное для действия непродуманного, непосредственного. Ведь человек, который мыслит или действует с раздвоенным умом, звучит как треснутый колокол: одна половина в нем всегда на страже, — она следит за другой, осуждает ее или одобряет. Но на самом деле ум, или истинная природа человека, не может быть раздвоенным. Как сказано в *Дзэнрине*, это

Словно меч, что рассекает все, но не может рассечь сам себя,

Словно глаз, который видит все, но не может увидеть себя.

Иллюзия раздвоения возникает, когда ум пытается быть одновременно и самим собой и собственным представлением о себе, т. е. когда губительным образом смешиваются факт и символ. Чтобы положить конец этой иллюзии, ум должен прекратить действовать на себя и на поток своих переживаний с точки зрения представления

200

о себе самом, которое и называют “это”.

Двустипшие из *Дзэнрина* выражает это так:

Сиди спокойно и ничего не делай,

Весна приходит и трава растет сами собой.

Это “сами собой” и есть естественный процесс, который происходит и в уме, и во всем мире. Так видит глаз, так слышит ухо, так сам собой открывается рот и ему не приходится помогать пальцами. Или, снова используя стихи *Дзэнрина*:

Синие горы — сами собой синие горы.

Белые облака — сами собой белые облака.

В этом подчеркивании естественности Дзэн, несомненно, является наследником даосизма, и дзэнское обозначение спонтанного действия как “чудесной деятельности” (*мяо-юн*) совпадает с даосским *де* — добродетелью с оттенком чудодейственной силы. Но ни в даосизме, ни в Дзэн этот дар не имеет ничего общего со способностью совершать сверхчеловеческие сенсационные “чудеса”. “Чудодейственный” или “чудесный” характер спонтанного действия состоит, как раз наоборот, в том, что оно остается чисто человеческим, но лишено и тени преднамеренности.

Это свойство необыкновенно тонкое (еще одно значение слова “*мяо*”), и его очень трудно объяснить словами. Существует история об одном монахе, который заплакал, услышав о смерти своего близкого родственника. Когда его товарищ по Дзэн заметил, что монаху не к лицу выказывать столь сильную личную привязанность, он возразил: “Не говори глупостей! Я плачу потому, что мне хочется плакать”. Великий Хакуин в начале

201

своего обучения Дзэн был обескуражен, когда познакомился с историей об учителе Янь-тоу, который, как гласит предание, вопил во весь голос, когда его убивал разбойник [2-26]. Однако сомнение Хакуина исчезло в тот миг, когда с ним произошло *сатори*, и у приверженцев Дзэн его собственная кончина вызывает особое восхищение как пример свободного проявления человеческого чувства.

С другой стороны, настоятель Квайсен и его монахи спокойно сидели в позе медитации, в то время как солдаты Ода Нобунага сжигали их заживо. Столь противоречивая “естественность” кажется весьма загадочной. Может быть, ключом к ней являются слова Юнь-мэна: “Сидишь — и сиди себе; идешь — и иди себе. Главное — не суепись попусту”. Ведь основной признак естественности — это непосредственность целостного ума, которое не мечется между противоположными импульсами. Так что, когда Янь-тоу закричал, — это был такой вопль, что его можно было слышать на много миль вокруг.

Было бы грубой ошибкой считать, что эта естественная непосредственность опирается на банальный принцип: “Что у тебя лежит под рукой, то и делай в полную силу”. Когда Янь-тоу завопил, он орал *не для того*, чтобы быть естественным, не потому, что сначала решил издать вопль, а затем выполнил свое намерение со всей присущей ему энергией. Такая умышленная естественность и нарочитая непосредственность содержат явное противоречие. Они должны затмить, но не открыть “изначальный ум”. Стараться быть естественным — само по себе притворство. Но стараться *не стараться* быть естественным — такое же притворство. Как говорится в *двустии Дзэнрина*:

202

Его не достигнуть путем размышлений,

Его не обрести отказом от мысли.

Но это абсурдно сложное и мучительно безвыходное положение возникает из простой ошибки в использовании ума. Стоит это осознать, как исчезнут и парадоксальность, и безвыходность. Ведь происхождение ошибки — это стремление расщепить ум и обратить его против себя самого. Чтобы лучше

понять это, мы подробнее рассмотрим “кибернетику” ума, основную схему механизма его самоконтроля.

Способность ума смотреть на жизнь как бы со стороны, размышлять над ней, осознавать свое собственное существование и критически относиться к происходящим в нем процессам — это, несомненно, самая значительная особенность человеческого гения. Ум обладает чем-то вроде устройства “обратной связи”. Этот термин употребляется в системах связи для обозначения основного принципа “автоматичности”, т. е. способности машин управлять собой. Обратная связь позволяет машине получить сведения о результатах своей работы с тем, чтобы внести в нее коррективы. Одним из обычных устройств такого типа является электрический термостат, регулирующий домашнее отопление. Установив желаемую верхнюю и нижнюю границы температур, мы присоединяем термометр к печи таким образом, чтобы он включал печь, когда температура опускается до нижней границы, и выключал ее, когда она поднимается до верхней. С помощью такого устройства температура в доме под-

203

держивается на желаемом уровне. Термостат является для печи своего рода органом чувств — предельно упрощенным аналогом человеческого самосознания *.

Правильная настройка системы обратной связи всегда представляет собой сложную механическую задачу. Исходный механизм, в нашем случае печь, регулируется системой обратной связи, но и эта система, в свою очередь, нуждается в регулировке. Следовательно, для того чтобы полностью автоматизировать механическую систему, требуется целый ряд систем обратной связи, где одна система контролируется другой, та, в свою очередь — третьей и т. д. Однако такую цепь нельзя увеличивать до бесконечности, ибо, если выйти за некий предел, механизм “надорвется” вследствие собственной сложности. Например, прохождение информации по цепочке управляющих систем может занять столько времени, что к исходному механизму информация дойдет с большим опозданием. Точно так же происходит, когда человек тщательно и во всех подробностях

* Я отнюдь не собираюсь чрезмерно расширять аналогию между человеческим умом и саморегулирующимися механизмами до утверждения, что ум-тело есть “не что иное как” очень сложный механический автомат. Я только хочу отметить, что система обратной связи сталкивается с проблемами, аналогичными проблемам самосознания и самоконтроля у человека. Во всех других отношениях механизм и организм представляются мне глубоко различными в своей основе, т. е. в своем действительном функционировании, ибо первый из них — сотворен руками, а второй — вырос. Само по себе обстоятельство, что некоторые органические процессы можно перевести на язык механики, свидетельствует о том, что организм является механизмом, не более, чем перевод торговли на язык арифметики свидетельствует о том, что торговля и *есть* арифметика.

204

обдумывает предстоящее дело, он не успевает вовремя принять решение, необходимое для его исполнения. Иными словами, нельзя без конца контролировать свою способность к самоконтролю. В конце пути — а он не может тянуться слишком далеко — должен находиться центр информации, который является окончательной инстанцией. Неспособность довериться этой инстанции лишает человека возможности действовать, и вся система оказывается парализованной.

Но система может разрушиться и по другой причине. Любая система обратной связи должна иметь некоторый интервал “запаздывания” или ошибки. Если попытаться сделать термостат абсолютно точным, т. е. сблизить верхнюю и нижнюю границы так, чтобы температура постоянно была 70 градусов, — вся система развалится. Ведь как только сравняются верхняя и нижняя границы, совпадут и сигналы включения и выключения! Если 70 градусов есть одновременно и верхний, и нижний предел, то команда “вкл.” представляет собой команду “выкл.”; “да” подразумевает “нет”, а “нет” подразумевает “да”. Механизм таких условиях начнет “дергаться”; он будет включаться и выключаться, включаться и выключаться до тех пор, пока не расшатает себя окончательно и не распадется на куски. Такая система слишком чувствительна, и она проявляет признаки, поразительно напоминающие человеческую тревогу. Ведь когда человек настолько самосознателен, настолько управляет собой, что никак не может “отпустить себя”, он постоянно мечется или колеблется между противоположными побуждениями. Это и есть то, что Дзэн называет бесконечным вращением в колесе рождения-и-смерти, так как *самсара* буддизма является

205

прототипом любого порочного круга *.

Жизнь человека состоит, в первую очередь и в основном, из действий — он живет в конкретном мире “таковости”. Но мы обладаем способностью контролировать свои действия и сравнивать действительный мир с нашими воспоминаниями или “мыслями”. Воспоминания складываются из более или менее абстрактных представлений — слов, знаков, простейших форм и других символов, которые можно с легкостью и последовательно просмотреть. Из таких воспоминаний, мыслей и символов ум конструирует идею о самом себе. Этим он становится аналогичен термостату, т. е. центру, из которого механизм получает информацию о своих прошлых действиях и возможность скорректировать себя. Для того, чтобы действовать, ум-тело должен, разумеется, доверять этой информации, ибо попытки вспомнить, все ли мы в точности вспомнили, могут довести до паралича.

Но для того, чтобы не прекращалось поступление информации в память, ум-тело должен уметь действовать “на свой страх и риск”. Он не должен сильно цепляться за накопленный им же материал. Между центром информации и центром действия должна поддерживаться некоторая дистанция, или “запаздывание”. Это совсем *не* означает, что до получения информации центр действия должен оставаться в нерешительности. Это означает только то, что ему не следует отожд-

* См. увлекательное обсуждение Грегори Бейтсоном аналогий между механическими и логическими противоречиями с одной стороны, и психоневрозами — с другой, в книге *Reusch & Bateson, Communication: The social matrix of psychiatry*, особенно главу 8. (Norton; New York, 1950)

206

дествлять себя с центром информации. Как мы видели, в тех случаях, когда печь слишком близко связана с термостатом, он не может включиться без того, чтобы тут же не выключиться, и наоборот. То же самое происходит с человеческим существом, с его умом, когда потребность в уверенности и безопасности толкает его к отождествлению ума с его собственным образом себя. Такой ум не может себя “отпустить”. Он чувствует, что не должен делать то, что делает, а должен делать то, чего не делает. Он чувствует, что не должен быть тем, чем является, а должен быть тем, чем не является. И усилие, прилагаемое к тому, чтобы всегда оставаться “хорошим” или “счастливым”, подобно попытке установить термостат на 70 градусах, сделав его нижнюю границу равной верхней.

Таким образом, отождествление ума с его собственным представлением о себе действует парализующе, потому что представление само по себе неизменно, оно создано раз и навсегда. Ведь оно является неизменным представлением о “я”, которое все время меняется! Ясно, что цепляться за него — означает находиться в постоянной борьбе и противоречии с самим собой. Отсюда слова Юнь-мэна: “Идешь — просто иди. Сидишь — просто сиди. Прежде всего, не суетись”. Иными словами, сознание не может действовать, если не откажется от безнадежной попытки бесконечно себя контролировать. Оно должно себя “отпускать”, а это значит, во-первых, доверять своей собственной памяти и размышлениям, а во-вторых — действовать спонтанно, бросаясь в неизвестность на собственный страх и риск.

Вот почему Дзэн часто как бы становится на сторону действия вместо размышления; вот почему он описывает себя как “не-ум” (*у-синь*) или

207

“не-мысль” (*у-нянь*), а учителя демонстрируют свой Дзэн, мгновенно и не задумываясь отвечая на вопросы. Когда Юнь-Мэня спросили, что является величайшей тайной буддизма, он ответил: “Клецка!” Японский наставник Дзэн Такуан писал по этому поводу:

Когда монах спрашивает: “Что такое Будда?” — учитель может показать кулак; когда он спрашивает “Какова основная идея буддизма?” — он может, не дожидаясь конца вопроса, воскликнуть: “Цветущая ветка сливы” или “Кипарис во дворе”. Суть в том, чтобы ум ни на чем не “застревал”, и реагировал бы мгновенно, не раздумывая над тем, удачен ли ответ [80, с.80].

Это и означает предоставить уму действовать на свой собственный страх и риск.

Но размышление тоже представляет собой действие, и Юнь-Мэнь мог равным образом сказать: “Действуешь — просто действуй. Думаешь — просто думай. Главное — не суетиться попусту”. Иными словами, если ты хочешь думать — думай, но не думай над своими мыслями. Впрочем, Дзэн согласится и с тем, что размышление над размышлением тоже является действием — при

условий, что, размышляя о нем, мы заняты именно этим, а не втягиваемся в бесконечную цепь попыток, каждый раз стараясь отделиться или возвыситься по отношению к уровню, на котором действуем. Таким образом. Дзэн представляет собой избавление от дуализма мысли и действия, ибо он мыслит с такой же непринужденностью, конкретностью и самоотдачей, как и действует. Принцип *у-синь* не исключает мышление и не означает антиинтеллектуализма. *У-синь* — это действие, происходящее на любом уровне, физическом или психическом, — но без попытки *в то же самое*

208

время наблюдать или контролировать его со стороны. Попытка действовать и одновременно размышлять о действии как раз и есть отождествление ума с его представлением о себе. Она порождает такое же противоречие, что и предложение, содержащее заявление о себе самом, например, “Это утверждение — ложь”.

Все вышесказанное верно также и для взаимоотношений между чувством и действием. Ибо чувство блокирует действие или себя само как разновидность действия, как только втягивается в цепь бесконечного наблюдения за собой и анализа собственных ощущений. Это происходит, если в разгар наслаждения я спрашиваю себя, в полную ли меру я наслаждаюсь. Не довольствуясь просто вкусом пищи, я хочу насладиться еще и вкусом собственного языка. Не довольствуясь тем, что счастлив, я хочу еще почувствовать, что чувствую себя счастливым, — как будто боюсь, как бы чего не упустить.

Полагаемся ли мы на свою память, или доверяем уму действовать на свой страх и риск, — результат один: в конечном счете человек действует и мыслит, живет и умирает благодаря источнику, лежащему за пределами “нашего” знания и управления. Но этот источник — мы сами, и стоит это осознать, как он перестает противостоять нам и довлеть над нами как некая враждебная сила. Ведь никакая предусмотрительность и предосторожность, никакой самоанализ и интроспекция не могут изменить того факта, что ум:

Подобно глазу, видит все, но не может увидеть себя.

В конце концов единственной альтернативой к паралитическому дерганию оказывается прыжок в действие — по принципу “будь что будет”. С точки зрения обычных условностей, такой пос-

209

тупок может быть и правильным, и неправильным. Но на этом уровне наши решения должны сопровождаться убеждением, что все, что мы делаем, все, что с нами “происходит”, в конечном счете правильно. Иначе говоря, мы должны вступить в действие без оглядки, без “задней мысли” сожаления, сомнения, колебания или самоосуждения. Когда Юнь-мэня спросили “Что такое Дао?” — он ответил очень просто: “Продолжай идти!” (*цзю*).

Принцип “действия без задней мысли”, без раздвоения, нельзя, однако, воспринимать всего лишь как правило или предписание для подражания. Мы не сможем осуществить действие такого рода, пока ясно не осознаем, что иначе действовать просто невозможно. Выражаясь словами Хуань-бо:

Люди боятся забыть о своем собственном уме из боязни провалиться в пустоту, потерять опору, за которую можно ухватиться. Они не знают, что

пустота на самом деле — не пустота, а истинное царство Дхармы... Ее нельзя открыть или отыскать, постичь с помощью мудрости или знания, выразить в словах, коснуться физически (т. е. как объекта) или обрести в качестве заслуженной награды. [19, с29].

И только когда поймешь невозможность “ухватить ум с помощью ума”, возникает не-действие (*у-вей*); это и значит “*сидеть себе спокойно, ничего не делая*”, в то время как “*весна приходит и трава растет сами собой*”. При этом уму не нужно стараться отпустить себя или *стараться не стараться*. Это может привести только к новым искусственным осложнениям. Но в качестве приема психологической тактики можно посоветовать не стараться избегать и этих осложнений. По учению японского наставника Дзэн, Банкея, 210

(1622-1693) — ум, который не может схватить себя, называется “Нерожденным” (*фусе*), — это ум, который не возникает и не проявляется в царстве символического знания.

Один мирянин сказал: “Я очень ценю ваши указания о Нерожденном, но в силу привычки у меня продолжают возникать вторичные мысли (нянь), и так меня путают, что трудно оставаться в совершенной гармонии с Нерожденным. Что мне делать, чтобы полностью довериться ему?”

Банкей сказал: “Если ты попытаешься подавить возникающую заднюю мысль, то твой ум окажется расколотым на тот, что подавляет, и тот, что подавляется, и в нем уже не будет спокойствия. Так что лучше тебе просто поверить, что, в сущности, никаких вторичных мыслей (возможности контроля с помощью вторичных мыслей) нет. В силу кармического влечения они то возникают, то исчезают благодаря тому, что мы видим и слышим, но сами лишены сущности.

Устранение появляющихся мыслей подобно смыванию крови кровью. Умываясь кровью, мы остаемся нечистыми даже тогда, когда первоначальная кровь смыта. И чем больше моемся, тем грязнее становимся. Все это от незнания нерожденной, вечной и незамутненной природы ума. Пока мы принимаем вторичную мысль за действующую реальность, мы продолжаем вращаться в круговороте рождения-и-смерти. Следует осознать, что такая мысль всего лишь временная умственная конструкция, и не нужно пытаться ее удержать или устранить. Оставь ее в покое — пусть себе возникает и исчезает. Она подобна изображению в зеркале. Само зеркало чисто и отражает все, что перед ним появляется, но ни одно изображение в нем не застревает. Сознание Будды (т. е. истинное нерожденное сознание) в десять тысяч раз чище, чем зеркало, и невыразимо чудесней. При свете его такие мысли исчезают без следа. Утверди свою веру в этом понимании, и сколь-

211

ко бы таких мыслей ни возникало, они не причинят тебе вреда”*.

Этой же точки зрения придерживался Хуань-бо, который писал:

Когда считают, что существует нечто, отдельное от ума, и его нужно осознать или достичь, и для этого используют ум — это означает неспособность понять, что ум и цель его поисков — одно и то же. Ум нельзя

использовать для поисков чего-то в самом сознании; даже через миллионы кальп никогда не наступит день, когда это можно будет сделать. [19, с.24]

Не следует при этом забывать о социальном контексте Дзэн. Дзэн — это путь освобождения преимущественно для тех, кто овладел правилами социальной конвенции и принципами, с помощью которых группа обуславливает индивида. Дзэн является лекарством против дурных последствий такой обусловленности, против умственного паралича и тревоги, вызванных гипертрофированным самосознанием. Нельзя забывать, что Дзэн возник в обществе, управляемом в духе учения конфуцианства, с его акцентом на этикете и пунктуальном исполнении ритуала. Что касается Японии, то здесь Дзэн следует рассматривать в связи с жесткой дисциплиной, необходимой для воспитания касты *самураев*, которые в годы непрерывных войн подвергались особенно сильным эмоциональным нагрузкам. Будучи лекарством

**Daiho Shogen Kokushi Hago* Банкея [3]. Японский текст отредактирован Фуратой и Судзуки (Токио, 1943). Этот перевод прочитан автору профессором Хасегавой.

212

против таких социальных условий, Дзэн не пытается бороться против самих конвенций, наоборот, он принимает их как нечто само собой разумеющееся. Это отчетливо видно в таком проявлении Дзэн как *тя-но-ю*, или чайная церемония. Поэтому в другом социальном контексте Дзэн может оказаться весьма опасным средством. Это может случиться там, где конвенции ослабли, или, в обратном случае, там, где царит дух прямого бунта против конвенций и готовность злоупотреблять Дзэн в разрушительных целях.

Помня об этом, мы можем оценить свободу и естественность Дзэн, не теряя из виду перспективу. В процессе социального обуславливания общество для самоконтроля принуждает личность отождествлять свой ум с неподвижным представлением о себе. Это приводит к тому, что человек мыслит о себе самом как о “я” — о том, что мы называем “это”. Вследствие этого умственный центр тяжести переносится от спонтанного или изначального ума к вымышленному образу “это”. Как только это произошло, сам центр нашей психики отождествляется с самоконтролирующим механизмом. В таком состоянии становится уже почти невозможным понять, как это “я” могу сам “себя” отпустить, раз “я” — это и есть мое привычное усилие быть верным самому себе. Я оказываюсь совершенно неспособным произвести какое-либо умственное действие, которое не было бы преднамеренным, искусственным и нарочитым. Так что все, что я ни делаю для того, чтобы забыть о себе, отпустить себя, — будет той же, хотя и замаскированной привычкой держать себя в руках. Я не могу быть сознательно бессознательным, намеренно — спонтанным. Стоит мне захотеть быть спонтанным, как усиливается мое намерение быть таковым. Я не могу от него освободиться, а это и

213

есть то единственное, что стоит на пути к его осуществлению. Получается так, как будто кто-то дал мне лекарство и предупредил при этом, что оно не подействует, если, принимая его, я буду думать о белой обезьяне.

Поскольку я стараюсь забыть о белой обезьяне, я остаюсь в ситуации “двойной мысли”, где “делай” означает “не делай” — и наоборот. “Да” подразумевает “нет”, а “вкл.” — “выкл.”. Тут приходит Дзэн и спрашивает: “Если вы не можете удержаться от мысли о белой обезьяне, вы что, вспоминаете о ней специально?” Иными словами, имею ли я намерение иметь намерение; нарочно ли веду я себя нелепо? Тогда я вдруг понимаю, что само мое намерение — спонтанно; что мое контролирующее я — “эго” — представляет собой творение моего неконтролируемого или естественного я. В этот миг всем уловкам “эго” приходит конец:

оно исчезает, попав в свои собственные сети. Я вижу, что не быть спонтанным просто невозможно. Ведь то действие, от которого я не могу удержаться, я выполняю спонтанно, а поскольку в то же самое время я пытаюсь его контролировать, постольку отношусь к нему как к выполненному по желанию. Как сказал бы мастер Дзэн, “теперь вам не остается ничего иного, как хорошенько посмеяться”.

В этот миг изменяется вся система ума, и я оказываюсь в каком-то новом мире, но почему-то ясно ощущаю, что был в нем всегда. Стоит мне осознать, что мое умышленное и целенаправленное действие происходит спонтанно, “само собой”, так же, как дыхание, ощущение или восприятие на слух, я тут же разрываю замкнутый круг усилий быть естественным. Никакого противоречия больше нет: сама “попытка” и есть естественность. Исчезает чувство принужденности,

214

скованности и “задавленности”. Выходит, что я был увлечен схваткой, в которой одна моя рука сражалась с другой, и совсем забыл, что обе руки принадлежат мне. Преграда спонтанному действию рухнула, когда обнаружилось, что усилия ни к чему. Как мы видим, открытие, что и произвольные, и непроизвольные действия ума происходят одинаково спонтанно, может быстро положить конец фиксированному дуализму между умом и миром, познающим и познаваемым. Новый мир, в который я попадаю, насквозь прозрачен благодаря своей свободе от запретов. Кажется, что я сам стал как бы пустым пространством, в котором все и происходит.

В этом и состоит смысл таких часто повторяемых утверждений как: “все существа с самого начала находятся в *нирване*”, “всякий дуализм — ложная выдумка” “обычное сознание и есть Дао”, так что нечего и стремиться к гармонии с ним. Говоря словами *Чжэн-Дао-ке*:

Как безоблачное небо. Дао не имеет границ,
И все же оно здесь, над нами, глубокое и чистое.
Стремясь найти его, ты его не увидишь.
За него нельзя ухватиться, Но и потерять его невозможно.
Не будучи способным достичь его,— ты его достигаешь.
Когда ты молчишь — оно говорит.
Когда ты говоришь — оно молчит.
Высокие ворота широко открыты для раздачи подаяний,
И на пути к ним нет толпы.

Постигнув это в момент своего *сатори*, Хаку-ин воскликнул: “Как чудесно! Как чудесно! Нет

215

ни рождения-и-смерти, от которых нужно бежать, ни высшего знания, к которому нужно стремиться!”*. Или, как сказал Сян-ен:

От одного удара я позабыл все, что знал.

Нет нужды в надуманной дисциплине.

Ведь куда бы я ни шел, я проявляю вечный Путь.

Как парадоксально это ни звучит, но нет ничего искусственней, чем понятие искусственности. Как ни старайся, сопротивляться спонтанному Дао так же невозможно, как жить в каком-то ином времени, чем “сейчас”, или в каком-то ином месте, чем “здесь”. Когда один монах спросил Банкея, что он думает о самовоспитании как о средстве достижения *сатори*, наставник ответил: “*Сатори* противостоит заблуждению. Так как каждый человек представляет собой субстанцию Будды, — (в действительности) нет ни единой точки заблуждений. Чего же в таком случае можно достичь путем *сатори*?”**

Человек, который понял, что невозможно отступить от Дао, становится беззаботным, подобно герою стихотворения Сюань-чэ, который:

Не бежит ложных мыслей и не стремится к истинным,

Ибо неведение и есть природа Будды,

А это призрачное, непостоянное, пустое тело и есть Дхармакайя. [21]

Человек перестает стараться быть естествен-

* *Орегамата*. См. [74, т.1, с.239].

** *Bankei Kokushi Seppo*. Прочитано автору профессором Хасегавой.

216

ным, когда понимает, что в этом нет нужды, — и тогда в неожиданный момент эта естественность приходит сама собой. Наставники Дзэн часто вызывают это состояние с помощью особого приема: не отвечая на вопрос ученика, они ждут, пока тот отвернется, и когда он уже готов уйти, вдруг Окликают его по имени; он, естественно, оборачивается: “Да?” — а учитель восклицает: “Вот оно!”

Западному читателю может показаться, что все это — нечто вроде пантеизма, попытки снять противоречия с помощью утверждения, что “все есть Бог”. Но с точки зрения Дзэн такой подход как раз и далек от подлинной естественности, ибо нуждается в специально созданной теории — “все есть Бог” или “все есть Дао”. Дзэн упраздняет эту искусственную теорию, показывая, что она так же излишня, как и все прочее. Человек не достигнет спонтанной жизни тем, что будет повторять какие-то мысли и утверждения. Он достигнет ее, когда осознает, что все эти способы ни к чему. Все средства и способы реализации Дао Дзэн называет “ногами змеи” — т. е. совершенно лишними приспособлениями.

Строгому рационалисту, конечно, может показаться, что вывод, к которому мы пришли, есть чистый абсурд, — что отчасти и верно. С буддийской точки зрения реальность как таковая не обладает смыслом, ибо не является знаком, указывающим на нечто вне себя. Соприкоснуться с реальностью — с

“таковостью” — значит выйти за рамки *кармы*, за рамки последовательного действия, и вступить в жизнь, лишённую какой бы то ни было цели. Но для Дзэн и для даосизма это и есть подлинная жизнь вселенной, каждое ее мгновение самодостаточно и не нуждается в том, чтобы оправдываться какой-то внешней целью.

217

Выражаясь словами из *Дзэнрина*:

У тебя есть сомнения — просто смотри на сентябрь, взгляни на октябрь!

Эти желтые листья, падающие, падающие и покрывающие гору и реку.

Видящий это подобен двум друзьям из другого двустишия *Дзэнрина*:

Как встретятся, все смеются и смеются,—

О, эта роща, как много опавших листьев!

Для даосского умонастроения в жизни бесцельной, пустой — нет ничего угнетающего. Напротив, она созвучна свободе облаков и горных ручьев, бродящих повсюду, цветам в недоступных ущельях, красоте которых никто не видит, и океанскому прибою, вечно омывающему прибрежный песок.

Следует также учесть, что опыт Дзэн носит характер скорее вывода, чем посылки. Он никак не может служить первым шагом для создания этической или метафизической системы, ибо выводы скорее ведут к нему, чем вытекают из него. Подобно “Блаженному Видению” в христианстве, это есть “которое того которого, у которого уже нет которого” — подлинный конец, а не средство для достижения какого-то иного конца. Философам трудно согласиться с тем, что процесс мышления, как и варка яйца, не может продолжаться до бесконечности. Пытаться свести опыт Дзэн в формулу “все есть Дао”, а затем начать ее анализировать и делать из нее выводы — значит совершенно не понимать Дзэн. Как распятие

218

Христа — это “соблазн для иудеев (моралистов) и безумие для эллинов (рационалистов)”. Сказать, что “все есть Дао” — значит почти выразить суть, но в тот самый миг, когда кажется, что ее уже постигаешь, слова вдруг рушатся и откровение превращается в околесицу. Ведь здесь мы находимся у самой границы слов, и они лопаются, как мыльные пузыри, потому что указывают на нечто, находящееся вне их, а здесь нет ничего “вне”.

Из опыта, что “все вещи принадлежат единой “Таковости”, нельзя делать посылку для создания этической системы всеобщего братства. И Дзэн далек от этой ошибки; Юань-у, например, говорит прямо противоположное:

Если ты настоящий мужчина, ты можешь свободно угнать вола у крестьянина или отнять пищу у голодного. [8-3].

Это только значит, что Дзэн начинается по ту сторону моральной позиции, санкции которой черпаются не из самой реальности, а из взаимного соглашения человеческих существ. Ведь при попытке их универсализировать или абсолютизировать, с точки зрения морали оказывается невозможным само существование: мы не можем прожить и дня без того, чтобы не погубить жизнь других существ.

Если считать, что Дзэн играет ту же роль, что на Западе — религия, естественно возникает желание проследить логическую связь между центральным переживанием и прогрессом в человеческих отношениях. Но это как раз и значит ставить телегу впереди лошади. Куда вернее считать, что подобного рода опыт или образ жизни является целью высокоразвитых челове-

219

ческих отношений. В культуре Дальнего Востока проблемы человеческих взаимоотношений являются областью скорее конфуцианства, чем Дзэн, но начиная с династии Сун, Дзэн последовательно поддерживал конфуцианство и в Японии был основной силой, внедрявшей в жизнь его принципы. Это было в интересах Дзэн, ибо он стремился к созданию культурной матрицы такого типа, где он мог бы процветать, не вступая в конфликт с социальным порядком. А конфуцианская этика, не претендуя на божественный или абсолютный характер, открыто провозглашала себя человеческой и относительной.

Хотя по существу Дзэн глубоко “непоследователен”, — его опыт дает последствия в том смысле, что может с пользой применяться в любой из возможных сфер человеческой деятельности. И где бы он не применялся, он на всем оставляет свой безошибочный след. Характерные признаки спонтанного поведения ощущаются и в *мо-чжи-чю* — “иди вперед, не колеблясь”, и в *у-вей*, которое здесь можно перевести как “бесцельность”, и в *у-ши* — т.е. отсутствия притворства, или простоте.

Хотя Дзэн не предписывает действиям никакой определенной направленности, так как не имеет ни цели, ни мотивов, он, не колеблясь, обращается к тому делу, которое возникает перед ним как необходимое. Сознание, функционирующее без затора, без колебаний между альтернативами, называется *мо-чжи-чю*, и в обучении Дзэн много места занимают упражнения, когда ученика ставят перед дилеммой, которую он должен решить, не застревая на обдумывании и “выборе”. Его реакция на ситуацию должна быть мгновенной — и следовать за вызовом, как звук за хлопком ладоней, как искра за ударом кремня. Ученик, не привыкший к такой реакции, сначала теряется,

220

но со временем, уверовав в свое “изначальный” или спонтанный ум, он начинает реагировать легко и мгновенно, да и сами его ответы становятся на редкость меткими. С ним происходит то же, что бывает у профессиональных клоунов, мгновенно импровизирующих острооты в ответ на любую ситуацию.

Беседа наставника с учеником может начаться с вопросов о простейших вещах, и ученик будет отвечать на них самым естественным образом. Но вдруг учитель спросит: “Когда из ванной вода уходит в водосток, она течет по часовой стрелке или против?” И если ученик остановится, пораженный этим вопросом, и начнет припоминать, как же это происходит, наставник крикнет: “Не думай! Действуй! Вот так!” — и покажет рукой в воздухе. Или же, — что менее эффективно — он скажет: “До сих пор ты отвечал на вопросы вполне свободно и легко, почему сейчас ты в затруднении?”

Ученик тоже может “поймать” учителя, и можно себе представить, как в прежние времена, когда обучение Дзэн еще не приняло столь официального характера, члены дзэнской общины забавлялись, расставляя друг другу ловушки. До некоторой степени эти отношения сохранились и в наши дни, хотя теперь *сандзэн*, т. е. беседа, в которой задается *коан* и получается на него ответ, происходит в обстановке торжественной. Покойный Судзуки Роши, угощая чаем двух монахов из Америки, вдруг небрежно спросил их: “А что вам, господа, известно о Дзэн?” Один из гостей тут же кинул свой сложенный веер в лицо учителю. В тот же миг наставник слегка отклонился в сторону, и веер пролетел мимо и разорвал бумажную занавеску *содзи* позади него. А учитель залился серебристым смехом.

221

Судзуки перевел длинное письмо наставника Дзэн Такуана о влиянии Дзэн на искусство фехтования. Это письмо — лучший литературный образец того, что Дзэн понимает под принципом *мо-чжи-чю* “иди вперед, не останавливаясь”*. И Такуан, и Банкей подчеркивают, что “изначальный” или “нерожденный” ум самого обыкновенного человека постоянно творит чудеса. Хотя на дереве бесчисленное множество листьев, ум схватывает их все сразу не “спотыкаясь” ни на одном из них. Объясняя это одному монаху, Банкей сказал: “Чтобы убедиться в том, что ваш ум и есть ум Будды, обратите внимание на то, что все, что я говорю сейчас, доходит до вас, и не теряется ни единое слово, хотя я не стараюсь силой внедрять это в вас”** . Однажды весьма агрессивный монах из Ничирена приставал к Банкею, утверждая, что не в силах понять ни слова из его речей. Учитель попросил его подойти поближе. Монах выступил на шаг вперед. “Еще ближе”— сказал Банкей. Тот сделал еще шаг. “Как хорошо вы меня понимаете!”— сказал Банкей [83, с.123]. Это значит, что наш организм естественным образом производит самые удивительные и сложные комплексы действий без малейших колебаний и размышлений. Сознательная мысль сама опирается на спонтанное функционирование системы организма как целого, так что для “я” просто нет иного выхода, как целиком положиться на его работу. “Я” — это и *есть* его работа.

* [80, с.73-87]. Выдержки из этого письма также есть в [74, т.3. с. 318-319].

** *Bankei Kokushi Seppo*. Прочитано автору профессором Хасегавой.

222

Дзэн, однако, не сводится к культуре импульсивного действия. Смысл принципа *мо-чжи-чю* не в том, чтобы ликвидировать рефлексивную мысль, а в том, чтобы ликвидировать блокировку в мыслях и в действиях. Освобожденный ум сможет каждый раз реагировать с легкостью мячика, летящего в пене горного потока, и стать “мыслями, следующими друг за другом без задержки”. Это нечто близкое психоаналитической технике “свободных ассоциаций”, которая призвана удалить помехи, препятствующие свободному излиянию мыслей из подсознания. Ведь есть тенденция путать “блокировку” — чисто отрицательный механизм — с размышлением над ответом. Различие между ними легко вскрыть на примере такой чисто мыслительной операции, как сложение чисел. При сложении некоторых цифр,

например, 8 и 5 или 6 и 7, многие люди ощущают какое-то затруднение, замедляющее подсчет. И так как оно мешает и раздражает, человек пытается помещать самой блокировке и попадает в состояние дерганья и колебания, подобное испорченной системе обратной связи. Простейший выход в такой ситуации — не обращать внимания на затор и не стесняться стеснения. Если человек не препятствует блокировке, она автоматически исчезает. Это как езда на велосипеде. Если тебя начинает клонить влево, ты не станешь, сопротивляясь падению (т.е. блокировке) поворачивать руль направо; ты повернешь его налево, и равновесие восстановится. И, конечно, это тот же самый принцип, что применялся для выхода из противоречия “усилий быть естественным”: принимай само усилие за естественное, не сопротивляйся блокировке.

“Блокировка” является, по-видимому, наиболее точным переводом дзэн-буддийского термина

223

нянь как он употреблялся в сочетаниях *у-нянь* — “без мысли”, или, точнее “без вторичной мысли”. Такуан подчеркивает, что это и есть истинное значение буддийского термина “привязанность”, когда, например, говорят, что Будда свободен от мирских привязанностей. Это ведь не значит, что он “каменный Будда”, — лишенный чувств, эмоций и ощущений голода и боли. Это только означает, что у него нет блокировки ни на что. Характерно, что Дзэн свойствен стиль действия, сильно окрашенный чувством полной самоотдачи. Дзэн “вкладывается” во все, свободно и целиком, и действует самозабвенно и без оглядки. Он не смешивает духовность с размышлением о Боге во время чистки картошки. Духовность Дзэн — как раз в том, чтобы просто чистить картошку. Говоря словами Линэ-чжи:

Когда пришло время одеваться, оденься. Когда надо идти — иди. Когда надо сесть — садись. Забудь совсем о достижении состояния Будды. Ты говоришь, что достиг полной власти над своими шестью чувствами и над всеми своими поступками, но я считаю, что все это создает *карму*. Искать (природу) Будды и искать Дхарму — тоже означает создавать *карму*, которая ведет в ад. Стремиться стать Бодхисаттвой, — тоже означает создавать *карму*, так же как изучать *сутры* и комментарии к ним. Будды и патриархи — это люди, свободные от подобной искусственности. Повсюду говорят, что есть Дао, которое следует культивировать, и Дхарма, которую следует исполнять. Какое еще Дао следует, по вашим словам, культивировать? Какую Дхарму — исполнять? Чего не хватает вам в том, как вы функционируете прямо сейчас? Что вы хотите добавить к тому, что вы уже есть? [5-1: 4:6, 11-12, 12]

224

Как говорит другое двустишие *Дзэнрина*:

Нет ничего выше, чем носить платье и есть пищу,

Вне этого нет ни будд, ни патриархов.

Это и есть свойство *у-ши* — естественность без малейших устремлений или ухищрений к тому, чтобы быть естественным, без мыслей о Дзэн, Дао или Будде. Борьба с этими мыслями не следует — они отпадут сами собой, когда

выяснится их ненужность. “Он не задерживается там, где есть Будда, а там, где Будды нет, он идет вперед не останавливаясь”.

Или вновь цитируя *Дзэнрин*:

Постоянно осознавать изначальный ум, изначальную природу —
Это и есть главная болезнь Дзэн.

Как “рыба плавает в воде, но не помнит о воде”, как “птица летает по ветру, но не знает о ветре”, так истинному дзэн-буддисту нет нужды “поднимать волны, когда не дует ветер”, нехстати притягивать религию или духовность, как нечто высшее и лучшее, чем сама жизнь. Поэтому мудрец Фа-юн перестал получать приношения цветов от птиц после того, как встретился с Четвертым Патриархом: его святость уже не “торчала на виду, как больной палец”. О таком человеке “Дзэнрин” говорит:

*Ступая по лесу, он не колышет травы,
Погружаясь в воду, он не будит ряби.*

Его никто не замечает, потому что он сам не замечает себя.

225

Часто говорят, что человек, цепляющийся за свое “я”, живет как бы с постоянным шипом в теле, а буддизм — это другой шип, с помощью которого извлекается первый. Когда же шип вытасчен, оба шипа выбрасывают. Но как только буддизм, философия или религия становятся средством обретения духовной безопасности, новым способом цепляния за свое “я”, то оба шипа сливаются в один — и как их тогда вытащить? Получается, как говорит Банкей, “смывание крови кровью”. Поэтому в Дзэн нет “Я”, нет Будды, за которых можно уцепиться; нет добра, которое можно приобрести, и зла, которого следует избегать; нет мыслей, которые нужно искоренять, и ума, который нужно очищать, нет ни тела, которое погибает, ни души, которая спасется. Одним ударом вдребезги разбивается вся эта конструкция из абстракций.

Как говорит *Дзэнрин*:

Чтобы спасти жизнь, ее надо разрушить.

Когда она полностью разрушена, человек впервые обретает покой.

Одно слово успокаивает небеса и землю.

Единым мечом уравнивается весь мир.

Об этом “едином мече” Линь-чжи сказал:

Если человек станет культивировать Дао — Дао не будет действовать — со всех сторон, соревнуясь друг с другом, поднимутся злые силы. Но стоит обнажиться мечу мудрости (праджни), как все они исчезнут [5:1, 4:13].

Меч *праджни*, который отсекает абстракции, есть то “прямое указание”, с помощью которого Дзэн ускользает из сетей религиозности и обраща-

226

ется прямо к человеческому сердцу. Поэтому, когда губернатор провинции Лан спросил Яо-шаня: “Что такое Дао?”, учитель молча указал вверх на небо и вниз на кувшин с водой, стоявший рядом на земле. И когда его попросили объяснить свой жест, он сказал: “Облако в небе и вода в кувшине”.

227

ГЛАВА 3

ДЗА-ДЗЭН И КОАН

В Дзэн есть изречение: “Изначальная реализация — это прекрасная практика” (яп. хок-се-мьесю). Смысл его в том, что не существует различия между реализацией пробуждения (*сатори*) и культивированием Дзэн в медитации и действии. Хотя на первый взгляд практика Дзэн может казаться всего лишь средством для достижения цели — пробуждения, на самом деле это не так. Но, преследуя цель, практика Дзэн перестает быть истинной практикой, а когда она лишена цели, она и есть пробуждение — бесцельная, самодостаточная жизнь в “вечном сейчас”. Практиковать Дзэн, имея в виду некую цель, — значит одним глазом смотреть на эту практику, а другим — на ее цель, что ведет к рассредоточенности, неискренности. Говоря иначе, Дзэн практикуют не для того, чтобы стать Буддой; его практикуют потому, что человек с самого начала и есть Будда, эта “прирожденная реализация” есть отправной пункт жизни в Дзэн. Изначальная реализация есть “тело” (*ми*), а изумительная практика — его “использование” (*юнь*), и первое соответствует *праджне* (мудрости), а второе — *ка-руне* — действию, исполненному сострадания, ко-

228

торое просветленный Бодхисаттва осуществляет в мире рождения-и-смерти*.

Как мы видели, каковы бы ни были обычаи учителей эпохи Тан, в современных общинах Дзэн Сото и Ринзай огромное значение уделяется практике медитации или “Дзэн сидя” (*дза-дзэн*). Может показаться странным и неразумным, что физически сильные и интеллектуально развитые люди проводят по несколько часов подряд, просто сидя и ничего не делая. Западному складу ума такое времяпрепровождение представляется не только противоестественным, но для него это еще и пустая трата бесценного времени, оправданная разве что в качестве средства воспитания терпения и выносливости. Хотя на Западе, в католической церкви и существует традиция религиозного созерцания, жизнь, происходящая в “сидении и наблюдении” сейчас мало кого прельщает, ибо религия ценится постольку, поскольку она служит “улучшению мира”, и трудно допустить, чтобы мир можно было бы “улучшить” “ничего не деланием”. Как будто человечеству до сих пор не ясно, что действие, лишённое мудрости, без ясного осознания мира каков он есть, никогда не может ничего улучшить. И далее, подобно тому, как мутную воду легче очистить, дав ей отстояться, люди, которые сидят спокойно и ничего не делают, вносят в этот суматошный мир вклад, далеко не худший из возможных.

В продолжительном спокойном сидении в

* В двухпредшествующих главах мы описывали изначальную реализацию. В

этой и следующей главе мы займемся практикой, т. е. деятельностью, вытекающей из этой реализации — сначала в жизни, посвященной медитации, а затем в жизни каждодневной — в труде и отдыхе.

229

действительности нет ничего противоестественного. Кошки делают это; даже собаки и другие более нервные животные делают это. Так ведут себя так называемые примитивные народы — американские индейцы — или — почти у всех народов — крестьяне. Это искусство труднее всего дается тем, кто развил свой чувствительный интеллект до такой степени, что уже не может удержаться от предвидения будущего и поэтому вынужден постоянно кружиться в вихре действий, “упреждая” события. Но неспособность сидеть и наблюдать с полностью успокоенным сознанием есть неспособность воспринимать целиком тот мир, в котором мы живем. Ведь человек познает мир не только тогда, когда мыслит о нем и действует в нем. Сначала ему необходимо ощутить мир более непосредственно и продлить это ощущение, не спеша с выводами.

Роль *дза-дзэн* в *Дзэн-буддизме* легко понять, если вспомнить, что Дзэн воспринимает реальность прямо, в ее “таковости”. Чтобы увидеть мир конкретно таким, как он есть, не расчлененным посредством категорий и абстракций, необходимо смотреть на него с неразмысляющим умом, т. е. с умом, не создающим о нем символов. *Дза-дзэн*, таким образом, это не просто сидение с опустошенным сознанием, которое исключает любые впечатления, связанные с внутренними или внешними чувствами. Это не концентрация в обычном смысле слова, как сосредоточение внимания на одном чувственном объекте в ущерб всем остальным, например, на источнике света или кончике собственного носа. *Дза-дзэн* — это спокойное некомментирующее осознание всего, что происходит здесь и сейчас. Это сознание сопровождается живейшим ощущением “неразличения” себя и внешнего мира, ума — от его содержания:

230

различных звуков, картин и прочих впечатлений окружающей среды. Конечно, это ощущение возникает не в результате стремления к нему. Оно приходит само собой, когда человек сидит и наблюдает, не преследуя в душе никакой цели, в том числе и той, чтобы освободиться от цели.

В *содо* и *дзэндо*, т. е. в монашеском зале или зале медитации дзэнской общины, во всей его обстановке нет ничего отвлекающего. Это длинное помещение с широкими низкими помостами у обеих стен, на которых монахи и спят, и медитируют. Помосты покрыты *татами*, толстыми соломенными циновками, и монахи сидят на них, образуя друг против друга два ряда. Царящую тишину скорее подчеркивают, чем нарушают случайные звуки — шум, доносящийся из ближайшего селения, перезвон колокольчиков из других помещений монастыря, щебетание птиц на деревьях. В остальном — ничего, кроме холодного и чистого воздуха и “древесного” аромата воскуряемых благовоний.

Большое внимание уделяется физической позе *дза-дзэн*. Монахи сидят на твердо набитых подушках, скрестив ноги и положив вывернутые носки ног на бедра. Руки опущены на колени, левая поверх правой, ладонями вверх,

большие пальцы рук касаются друг друга. Туловище выпрямлено, но не напряжено, глаза открыты, и взгляд их падает на участок пола впереди, на расстояние в несколько дюймов. Дыхание равномерное и замедленное, без напряжения, с подчеркнутым выдохом; это дыхание скорее животом, чем грудью. Благодаря ему центр тяжести тела опускается в брюшную полость и все тело приобретает устойчивость и как бы сливается с землей, на которой оно покоится. Медленное, легкое дыхание животом воздействует на сознание подобно мехам и

231

придает ему спокойную незамутненную ясность. Начинающему для того, чтобы привыкнуть к сидению, рекомендуют ничего не делать, а только считать свои вдохи и выдохи — от одного до десяти — и так бесчисленное число раз, пока пока состояние сидения без комментариев не станет простым и естественным.

Монахи сидят, а два служителя медленно ходят вперед и назад по проходу между помостами, держа в руках *кейсаку*, или “палку предупреждения”, закругленную с одного конца и плоскую с другого, символ меча *праджни* Бодхисаттвы Ман-чжушри. Стоит им заметить, что какой-то монах засыпает или сидит в неправильной позе, как они останавливаются перед ним, отвешивают ритуальный поклон и бьют его по плечу. Говорят, что это не “наказание”, а “бодрящий массаж”, призванный оживить занемевшие плечевые мускулы и вернуть сознание к бдительности. Однако монахи, с которыми я обсуждал этот обычай, говорили о нем с той же гримасой комического отвращения, которая обычно возникает на лицах при разговоре о телесном наказании в закрытых мужских пансионах. И одно из правил *содо* гласит: “Во время утренней службы тех, кто дремлет, следует строго наказывать с помощью *кейсаку*”^{*}.

^{*} [78, с.99]. В правилах также говорится: “При наказании *кейсаку* покорно сложи руки и поклонись, не допускай в себе эгоистических мыслей и не питай гнева”. По-видимому, *кейсаку* выполняет двойную роль: она служит для массажа плеч, и другой, хотя и очень вежливо формулируемой цели — наказанию. Любопытно, что Банкей отменил этот обычай в своей общине, утверждая, что человек является Буддой как в бодрствующем, так и в сонном состоянии.

232

Время от времени медитация сидя прерывается, и монахи, построившись в шеренгу, быстро ходят по проходу между помостами, чтоб побороть вялость. *Дза-дзэн* прерывается также для работы на монастырском огороде, уборки помещений, службы в главном святилище или “зале Будды” и для выполнения прочих обязанностей, а также на время еды и короткого сна. В определенные дни года *дза-дзэн* проводится почти без перерыва, начиная с 3.30 утра и до 10 часов вечера. Эти периоды называются *сёсин*, что значит “собираение ума”. Вся жизнь монахов построена в соответствии со строгим, хотя и лишенным нарочитости ритуалом, который придает атмосфере *содо* несколько военизированный дух. Каждый обряд возвещается и сопровождается звоном

десятка различных колокольчиков, шумом хлопушек и деревянных гонгов, которые все настроены на разный ритм. Они оповещают о начале *дза-дзэн*, еды, службы, лекции или беседы с наставником (*сан-дзэн*).

Ритуальный, или церемониальный стиль настолько типичен для Дзэн, что может казаться странным человеку другой культуры, привыкшему связывать ритуал с напыщенностью и предрассудками. Дело в том, что согласно буддийским представлениям, человек обладает четырьмя основными позами: он идет, стоит, сидит или лежит, и эти позы называются “достоинствами”, ибо их принимает природа Будды, воплощаясь в человеческом облике (*нирмана-кайя*). Ритуальный стиль в исполнении повседневных дел призван, таким образом, подчеркнуть тот факт, что “обычный человек и есть Будда”. Этот стиль почти произвольно образуется у того, кто все совершает с полной бдительностью ума. Так, если производя какое-нибудь простейшее и обыденное действие,

233

например, зажигая сигарету, человек остается тотально бдительным и наблюдает за пламенем, курящимся дымком и равномерностью своего дыхания как за самыми важными в мире вещами, со стороны будет казаться, что его неведение носит ритуальный характер.

Этому отношению, которое можно описать словами: “действовать как Будда” придается особое значение в школе Сото и *дза-дзэн*, и весь круг каждодневных дел рассматривается не как средство к достижению цели, а как действительная реализация состояния Будды. Как говорит Доген в “*Шобогендо*”:

Ты должен думать только о сегодняшнем дне и о теперешнем часе, и не заглядывать поминутно в завтра. Поскольку завтра — неясно, неопределенно и с трудом поддается знанию, ты должен решиться следовать по пути буддизма сегодня, пока ты еще жив... Не теряя времени, ты должен заняться практикой Дзэн, считая, что есть только этот день и только этот час. Тогда все станет легко. Ты должен забыть о хорошем и дурном в своей природе, о силе и слабости своих возможностей.*

В *дза-дзэн* не должно быть мыслей ни о достижении *сатори*, ни об избавлении от круговорота рождения-и-смерти, в нем не должно быть никакой устремленности в будущее:.

Если приходит жизнь,— это жизнь. Если приходит смерть,— это смерть. С какой стати тебе подчинять-

* Глава Зуймонки в [53, с.42]

234

ся им? Не возлагай на них надежд. Эти жизнь и смерть — это жизнь Будды. Пытаясь отбросить их в знак отречения, ты отказываешься от жизни Будды*.

“Три мира” — прошлое, настоящее и будущее — в отличие от общепринятого мнения, не поддаются растяжению на бесконечное расстояние.

Так называемое прошлое — это верхушка сердца; настоящее — верхушка кулака; а будущее — затылочная часть мозга**.

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

Вот часть доктрины Банкая:

С самого начала вы уже Будда. Вы не становитесь Буддой впервые в жизни. В нашем нерожденном уме нет ни единой малости, которую можно было бы назвать заблуждением... Если у вас есть хоть малейшее желание стать иным, чем вы действительно являетесь на самом деле, если вы хоть в малейшей степени спешите достигнуть чего-нибудь — вы тем самым уже противодействуете Нерожденному. [83, с. 177-178].

Такое отношение к практике Дзэн, очевидно, довольно трудно совместить с дисциплиной, гос-

* Глава *Шодзи* в [53, с.44].

** Глава *Кенбутсу* в [53, с.45].

235

подствующей сейчас в школе Ринзай, где ученики “проходят” и решают последовательно связанные *коаны* — числом до пятидесяти. Многие из учителей Ринзай при этом упорно настаивают на том, что в учениках необходимо возбудить самый сильный дух искания — всепоглощающее чувство “сомнения”, при котором почти невозможно хоть на миг забыть о *коане*, который необходимо решить. Это, естественно, ведет к тому, что начинают сравнивать результаты, достигнутые разными лицами, и окончание курса сопровождается вполне определенным и официальным признанием.

Поскольку формальные детали обучения дисциплине *коана* являются одной из немногих невыясненных до сих пор тайн буддизма,— человеку, не прошедшему это обучение, трудно оценить их по достоинству. С другой стороны, тот, кто прошел это обучение, обязан хранить о нем молчание и ограничиваться туманными утверждениями общего характера. Школа Ринзай всегда запрещала публикацию официально признанных ответов на *коаны*, потому что вся суть обучения состоит в том, чтобы ученик дошел до них сам, интуитивным путем. Получить эти ответы в готовом виде, без трудных поисков — это все равно, что путешествовать по карте, сидя дома. Лишенные ударной силы узнавания, голые ответы разочаровывают своей банальностью, и, конечно, опытный наставник легко разгадает ученика, выдающего эти ответы без подлинного чувства.

Непонятно, однако, почему этот процесс должен связываться со всякими глупыми “ступенями достижения”, делением на тех, кто “прошел” и не “прошел”, или на тех, кто, по данным формальным признакам является и не является истинным Буддой. Все религиозные институты с вековыми

236

традициями обрастают подобного рода чепухой и, как правило, впадают в своего рода эстетизм, чрезмерную страсть к культивированию своего особого “стиля”, тонкости которого призваны служить отделению агнцев от козлиц. Пользуясь этими признаками, эстет литургии может, например, отличить

священника римско-католической церкви от пастора англиканской, путая при этом Приемы, создающие условную атмосферу, с божественными знаками истинной или ложной причастности апостольскому служению. Бывают, правда, случаи, когда культивирование традиционного стиля заслуживает одобрения, например, когда группа ремесленников или художников из поколения в поколение передают некие профессиональные тайны или технические навыки, благодаря чему создаются предметы особой красоты. Но даже в таких случаях именно это культивирование легко превращается в весьма искусственную и самосознающую дисциплину — и в этот момент тут приходит конец всему их “Дзэн”!

Система *коана* в том виде, как она существует сейчас, представляет собой в основном творение Хакуина (1685-1768), крупнейшего и чрезвычайно многостороннего учителя Дзэн. Он придал обучению Дзэн систематический характер, разделив его курс в Школе Ринзай на шесть ступеней. Сначала следует пять групп *коанов*:

1. *Хосин* или *Дхармакайя-коан* — с помощью которого ученик “вступает в главные ворота Дзэн”.

2. *Кикан* или *коан* “хитрого препятствия”, в котором активно выражается состояние, усвоенное в первой группе.

237

3. *Гондзэн* — *коан* “изучения слов”, связанный с выражением понимания Дзэн в словах.

4. *Нанто* или *коан* “трудный для проникновения”.

5. *Гои* или *коан* “пяти классов”, основанный на пяти видах взаимоотношений между “хозяином” и “служгой” или между “принципом” (*ли*) и “вещью-событием” (*ши*). С помощью этих *коанов* Дзэн связывается с философией Хуа-яна и *Аватамсаки*.

Шестая ступень — изучение в свете Дзэн буддийских правил и предписаний, регулирующих монашескую жизнь (*винайя*)*.

Такой курс обучения, как правило, очень продолжителен, он занимает около тридцати лет. При этом далеко не все монахи овладевают программой во всем объеме. Это требуется лишь от тех, кто должен получить от наставника *инка*, т. е. “печать одобрения”, и в будущем сам может стать наставником (*роши*), всесторонне владеющим всеми “искусными методами” (*упайя*) обучения Дзэн. Как и многие другие, эта система хороша в хороших руках, и воспитанники ее бывают и великими Буддами, и малыми Буддами. Не следует полагать, что тот, кто “прошел” *коан* или даже множество *коанов*, обязательно является существ-

* Эта схема основана на сведениях, почерпнутых из доклада Рут Сасаки на конференции Американской Академии Изучения Азии.

238

вом “преобразившимся”, что его характер и образ жизни претерпевают резкое изменение. Нельзя также считать, что *сатори* представляет собой единоразовый внезапный скачок от обычного сознания к “непревзойденному полному пробуждению” (*ануттара самьяк самбодхи*). *Сатори* действительно

обозначает внезапный и интуитивный способ постижения всего — от умения вспомнить позабытое имя до проникновения в глубочайшие истины буддизма. Человек ищет и ищет, и никак не может найти. Тогда он бросает все — и вдруг ответ является сам собой. Поэтому в ходе обучения может возникнуть множество ситуаций *сатори*, могут быть малые *сатори*, и умение решать *коаны* зависит от способности не более поразительной, чем своего рода “сноровка” в применении стиля Дзэн к буддийским принципам.

Западные понятия о достижениях буддизма слишком часто искажаются в угоду представлению о “таинственном Востоке”. Их породили фантастические сказки, которые десятилетиями распространялись в конце предыдущего и начале нашего столетия. Эти сенсационные сведения создавались на основе знания буддизма, почерпнутого не из первых рук, а из буквальных переводов мифологических отрывков *сутр*, где Будды и Бодхисаттвы наделялись бесчисленными чудесными и сверхчеловеческими свойствами. Так что наставников Дзэн отнюдь не следует смешивать с теософскими “Махатмами” — ослепительными “Наставниками Мудрости”, которые проживают в недоступных горных районах Тибета и практикуют оккультные науки. Наставники Дзэн — вполне человеческие существа. Они болеют и умирают, знают радости и печали, они бывают в дурном настроении и не лишены других человеческих “сла-

239

бостей”; они даже не “выше любви” и, случается, вступают во вполне человеческие отношения с противоположным полом. Совершенство Дзэн в том, чтобы быть просто и совершенно человеческим. Различие между адептами Дзэн и обыкновенными людьми в том и состоит, что последние не в ладу с собственной человечностью и пытаются стать ангелами, или демонами*. Стихотворение (*дока*) поэта Иккю гласит:

Мы едим, испражняемся, спим и встаем. Таков наш мир.

*Все что нам остается кроме этого — умереть**.*

Обучение *коану* требует чисто восточного, совершенно отличного от нашего, отношения между учителем и учеником. В культурах Азии эти отношения признаются священными, и считается, что учитель ответственен за *карму* ученика. Ученик в свою очередь обязан беспрекословно повиноваться и уважать его не меньше, если не больше, чем соб-

* Трудно переоценить значение великого буддийского символа *бхавачакра*. Колеса Становления. Ангелы и демоны занимают на нем самое верхнее и самое нижнее положения абсолютного счастья и абсолютного разочарования. Эти положения находятся на противоположных участках круга, потому что они взаимосвязаны. Ангелы и демоны — это не столько реальные существа, сколько наши идеалы и страхи, поскольку Колесо на самом деле представляет собой карту человеческого ума. Человек занимает положение посередине, т. е. в левой части Колеса, и только из этого положения можно перейти к состоянию Будды, стать Буддой. Поэтому рождение в человеческом мире считается необыкновенной удачей, но его не следует путать с физическим событием появления ребенка в мир, ибо пока ты не воспринял свою собственную

человечность, до тех пор ты не “родился в человеческий мир”.

**Перевод Блиса в [17].

240

ственного отца — а это очень много значит для азиатских стран. Поэтому для молодого монаха Дзэн *роши* является воплощением высочайшего патриархального авторитета, и, как правило, учитель в совершенстве исполняет эту роль. Обычно это человек преклонного возраста, на вид свирепый, “как тигр”. Когда, одетый по всем правилам, он восседает на церемонии *сандзэна*, его вид и осанка исполнены высшего достоинства. В этой роли он является живым олицетворением всего того, что мешает человеку быть естественным, что возбуждает в нем мучительное и естественное чувство самосознания. Эту роль *роши* использует как *упайя*, искусный метод: это — вызов, обращенный к ученику, чтобы тот собрал все свое мужество и смог в присутствии столь грозного архетипа вести себя совершенно естественно. Если ученик способен на это, — он свободный человек, которого никто и ничто не смутит. Следует также помнить, что в Японии особенно распространен обычай высмеивать подростков и молодежь, тем самым склоняя их к принятию социальных конвенций.

К естественному для Азии представлению о взаимоотношениях между учителем и учеником Дзэн добавляет нечто свое. Он представляет всю полноту инициативы в завязывании таких отношений ученику. Ведь основной принцип Дзэн в том, что ему нечего сказать, нечему учить. Истина буддизма настолько самоочевидна, что наставник нисколько не “помогает” ученику, ведь “помогать” и значило бы “мешать”. Наоборот, он только и делает, что нагромождает перед учеником помехи и препятствия. Так, например., комментарии У-мэна к различным *коанам* в книге *У-мэн куан оказываются умышленно неверными, коаны* в целом называются “*wisteria vines*”, что значит

241

“заграждения”, а некоторые группы их — “хитрые препятствия” (*кикан*) или “трудные для проникновения” (*нанто*). Так подрезают живую изгородь для того, чтобы она лучше росла. Конечно, делается это для того, чтобы помочь, но ученик Дзэн обретает Дзэн лишь тогда, когда приходит к нему самостоятельно. Китайская пословица, гласящая: “То, что вошло в ворота — это не семейная реликвия”, понимается в Дзэн так: то, что тебе рассказывает другой — это не твое собственное знание. Как объясняет У-мэн, *сатори* наступает только тогда, когда человек исчерпал силы своего собственного разума, когда он пришел к убеждению, что ум не может ухватить самого себя. Говоря словами еще одного стихотворения — *доки* Иккю:

Ум, ищущий Будду вовне,

Это глупость В самой сердцеvine глупости.

Ибо:

*Мое столь привычное Я По своей сути не существует
Никуда деться ему после смерти, Нет ничего вообще.*

[17, т.3, N 9, с.14, т.2., N 2 с.7].

Первая вступительная группа *коанов* “*хосин*”, таким образом, призвана мешать ученику и направлять его в сторону, прямо противоположную той, куда он должен стремиться. Но делается это очень тонко, так, чтобы цель была скрыта. Ведь всем известно, что природа Будды находится “внутри” человека и искать ее вовне бесполезно, так что ученика не обманешь советами съездить в Индию или почитать такую-то *сутру*. Поэтому

242

ученику, напротив, велят искать природу Будды в самом себе! Более того, его поощряют искать ее со всей присущей ему энергией, не прекращая поисков ни на минуту ни днем, ни ночью — даже в часы *дза-дзэн*, работы или еды. В сущности, его толкают на самое дурацкое занятие: он должен не переставая крутиться вокруг себя, как собака, пытающаяся поймать собственный хвост.

Как правило, первыми идут *коаны* “Изначальное лицо” Хуэй-нена, “У” Чжао-чжоу или “Одна рука” Хакуина. На первой встрече *сандзэн роши*, принимая ученика, с большой неохотой велит ему найти свое “изначальное лицо” или “выражение”, т. е. свою основную природу, какой она была до того, как отец и мать зачали его. Ученику велят явиться вновь, когда он обнаружит его, и привести доказательства своего открытия. До решения *коана* ему строго-настрого запрещается обсуждать этот вопрос с другими учениками или обращаться к ним за помощью. В Школе Содо *джикидитсу*, т. е. “старший монах”, вероятно, ознакомит его с основными элементами *дза-дзэн*, он покажет ему, как сидеть, и поддержит его в стремлении как можно скорее вернуться к *роши* на *сандзэн* и приложить все усилия к скорейшему решению *коана*. Итак, размышляя над проблемой своего “изначального лица”, ученик будет силиться и стараться представить себе, каков он был до того, как родился, или наоборот, чем в самой сердцевине своего существа является он сейчас, какова основная реальность его существования вне рамок времени и пространства.

Вскоре он обнаруживает, что у *роши* нет терпения выслушивать философские или еще какие-либо словесные ответы. *Роши* требует, чтобы ему “показали”. Ему нужны определенно конкретное, очевидное доказательство. Тогда ученик начинает

243

демонстрировать “образцы реальности” — камни, листья и ветви, он “выдает” крик, жест, — все, что ему приходит в голову. Но все это решительно отменяется наставником, пока ученик, уже не в состоянии вообразить ничего нового, не придет в полное замешательство — и в этот-то миг он и начнет нащупывать правильный путь. Он будет “знать, что не знает”.

Когда обучение начинают с *коана* Чжао-чжоу У, ученику предлагается выяснить, почему Чжао-чжоу ответил “У” (“Нисколько!”) на вопрос “обладает ли собака природой Будды”. *Роши* требует, чтобы ему показали это “нисколько”. В Китае есть поговорка “одной рукой не хлопнешь в ладоши”. Отсюда *коан* Хакуина: “Каков звук от хлопка одной ладони?” Можно ли услышать то, что не звучит? Может ли издать звук предмет, которому не обо что хлопнуть? Можно ли добиться “знания” о своей собственной действительной природе? Что за идиотский вопрос!

Такими способами ученик постепенно доводится до сознания своей полной тупости — он чувствует себя как бы вмерзшим в огромную ледяную глыбу, где нельзя ни шевельнуться, ни подумать. Он ничего не знает, вот и все. Весь мир, и в том числе он сам, есть не что иное, как громада чистого сомнения. Все, о чем он мыслит и что видит, непостижимо, как эти “нисколько” или “хлопок одной ладони”. На *сандзэн* он молчит, как пень. День-деньской он сидит или бродит как во сне — он сознает все, что происходит вокруг, машинально реагирует на обстоятельства, но не выходит из состояния глубокого оцепенения.

Так проходит время, но в один прекрасный момент ледяная глыба рушится и непостижимая громада мгновенно оживает. Проблема “кто он” или “что он” вдруг оказывается явным абсурдом,

244

вопросом, бессмысленным с самого начала. Нет больше того, кто задавал себе этот вопрос и пытался найти ответ. Но в то же самое время этот ходячий абсурд может смеяться и болтать, есть, пить и бегать туда-сюда, видеть небо и землю — и все это без малейшей мысли о том, что в глубине всего лежит проблема — некий психологический узел. Этот узел исчез, потому что “ум, стремящийся узнать ум” или “я, стремящееся к контролю над я” исключены из действительности и разоблачены как абстракции, каковыми они всегда и были. А с исчезновением этого тугого узла пропало и ощущение непроницаемого ядра “эго”, противостоящего всему миру. *Роши* достаточно одного взгляда, чтобы заметить это новое состояние ученика, и увидеть, что теперь он готов к тому, чтобы всерьез начать изучение Дзэн.

Не будет, хоть и кажется, парадоксом, утверждение, что обучение может начаться лишь тогда, когда оно окончено. Ведь это тот же основной принцип Махаяны: *праджня* ведет к *каруне*, нет истинного пробуждения, если нет жизни *Бодхисаттвы*, манифестирующей “чудесную пользу” Пустоты на благо всем чувствующим существам.

В этот момент *роши* начинает ставить перед студентами *коаны*, требующие совершения невыполнимых действий или мыслительных операций, как например:

“Вытащи четыре района Токио из своего рукава”.

“Останови корабль в далеком океане”.

“Прекрати звон на далекой колокольне”.

245

“По улице идет девушка. Старшая она или младшая сестра?”

Это, конечно, *коаны*. более “мудреные”, чем основные *коаны* из вводной части. Они должны показать ученику, что то, что представляет собой дилемму для мышления, не представляет затруднений для действия. Бумажный носовой платок легко становится четырьмя районами Токио, а вопрос о старшей или младшей сестре ученик решает, семена по комнате подобно девушке. Ведь в своей абсолютной “таковости” девушка — просто *то*; а “сестрой”, “младшей” или “старшей”, она является лишь в отношении к другим. Можно, пожалуй, понять, почему человек, в течение восьми лет практиковавший *дза-дзэн*, говорил Р.Х.Блису, что Дзэн всего лишь игра слов. Ведь “вышибая клин

клином”, Дзэн высвобождает людей из той неразберихи, в которую они попадают из-за того, что путают слова и представления с самой реальностью.

Непрерывная практика *дза-дзэн* к этому времени уже очистила ум ученика от сора и мути, и теперь он может бросить в него *коан*, как камешек в воду, и как бы со стороны наблюдать, что его ум с этим *коаном* делает. Когда он разрешает очередной *коан*, *роши* требует от него, чтобы он привел стихотворение из *Дзэнрин* Кюсю, выражающее его суть. Для этого используются и другие книги, покойный Сокей-ан Сасаки, живший в Соединенных Штатах, находил, что прекрасным пособием для этой цели может служить *Алиса в стране чудес*[^]. Обучение продвигается, основополагающие *коаны* сменяются вспомогательными, которые выявят все оттенки смысла первых; они позволят ученику активно и во всех подробностях озна-

246

комиться с различными сторонами буддийского мировосприятия и представят всю совокупность этих взглядов так, что учение войдет в его плоть и кровь. Таким путем ученик научится мгновенно и без малейших колебаний по-дзэнски реагировать на ситуации каждодневной жизни.

Заключительная группа *коанов* относится к “Пяти классам” (*го-и*) — схеме отношений между относительным и абсолютным знанием, между вещами-событиями (*ши*) и основополагающим принципом (*ли*). Создателем этой схемы был Дун-шань (806-869), но возникла она в результате контактов Дзэн с японской школой Хуа-яня (Ке-гон). Доктрина “Пяти классов” тесно связана с учением о четырех царствах *Дхармадхату*.

Классы часто представляются в виде пяти типов взаимоотношений между господином и слугой или хозяином и гостем. Эти образы воплощают соответственно основополагающий принцип и вещь-событие. Вот они:

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

Первые четыре позиции соответствуют четырем *Дхармадхату* школы Хуа-яня, хотя это соотношение и является более сложными. Пятая позиция соотнесена с “естественностью”. Иначе говоря, универсум или *Дхармадхату* можно рассматривать с различных, равно оправданных точек зрения — как множественное, как единое, как

247

одновременно единое и множественное. Но в конечном счете Дзэн не принимает ни одну из этих точек зрения, хотя оставляет за собой свободу выбирать любую позицию в зависимости от обстоятельств. Как говорил Линь-чжи:

Иногда я убираю человека (т.е. субъект), но не убираю обстоятельств (т.е. объект). Иногда я убираю обстоятельства, но не убираю человека. Иногда я убираю и человека, и обстоятельства. Иногда я не убираю ни человека, ни обстоятельств. [5-1:4, с. 3-4].

А иногда, мог бы он добавить, я просто не делаю ничего особенного (*у-ши*).*

Обучение *коану* завершается, когда достигнута полная естественность свободного поведения в обоих мирах — абсолютном и относительном. Но так как эта свобода не та, что противостоит конвенциональному порядку, а скорее та, что “удерживает мир” (*локасамграха*), — заключительной стадией обучения является изучение правил Дзэн для светской и монашеской жизни. Как сказал когда-то Юнь-мэн: “В таком огромном мире — зачем слушаться звонков и и одевать ритуальный наряд?” [11-16]. На это можно ответить словами другого наставника, сказанными, правда, в совсем иных обстоятельствах, но вполне подходящими здесь: “Если в этом есть хоть какой-нибудь смысл, можете отрубить мне голову!”. Ибо нравственный акт является глубоко нравственным только тогда, когда он свободен, не мотивирован принудительно ни разумом, ни необ-

* Подробное, но запутанное изложение этих пяти классов можно найти в [30, с.25-29].

248

ходимостью. Таково же в своем глубочайшем значении христианское учение свободной воли, по которому действовать “в союзе с Богом” — значит действовать не под влиянием страха или гордыни, не в надежде на вознаграждение, но из необоснованной любви к “неподвижному движителю”.

Можно сказать, что система *коана* содержит некоторые опасные тенденции и недостатки. Но это легко сказать о любом деле, ибо испортить можно все. *Коан* — техника изысканно сложная и весьма формализованная, поэтому в нее легко проникает притворство и искусственность. Но это же происходит и с самой простой техникой, например, с методом Банкея, называемым “методом не-метода”. И он может превратиться в фетиш. Важно, однако, помнить о тех сторонах, которые легко поддаются излечению, — и таких, как представляется в обучении при помощи *коана* — две.

Первая опасность — в настойчивом подчеркивании того, что *коан* является “единственным способом” истинной реализации Дзэн. Естественно напрашивается вывод, что кроме и сверх опыта пробуждения Дзэн является ничем иным как методом овладения буддизмом, который и есть *коан*. Но в таком случае школа Сото не принадлежит Дзэн, и вообще Дзэн нет нигде в мире, кроме как в одной определенной традиции, воплощенной в традиции Риндзай. При таком понимании Дзэн лишается своей универсальности и становится столь же экзотическим и культурно обусловленным явлением, как драма Но или китайская каллиграфия. С точки зрения Запада такой Дзэн интересен лишь поклонникам “Ниппона”, романтикам, которые любят играть в “японщину”. Не то чтобы в этом романтизме-содержалось что-нибудь порочное; ведь не существу-

249

ет такой вещи, как “чистая” культура, и заимствование стиля жизни других народов всегда обогащает и разнообразит жизнь. Но Дзэн все-таки есть нечто гораздо большее, чем культурный изыск.

Вторая, и более серьезная, ошибка может возникнуть из связи и противопоставления *сатори* с сильно развитым “чувством сомнения”, которое сознательно культивируют некоторые приверженцы *коана*. Но это значит — поощрять дуалистическое *сатори*. Говорить, что глубина *сатори* прямо пропорциональна интенсивности поисков и усилий, ему предшествующих, значит путать *сангори* с его чисто эмоциональными последствиями. Иными словами, если человеку хочется ощутить восхитительную легкость при ходьбе, всегда можно добиться этого, если походить в обуви со свинцовой прокладкой — а затем ее вынуть. Ощущение облегчения, несомненно, будет прямо пропорционально сроку ношения этой обуви и весу свинца. Это равноценно испытанному приему религиозных проповедников — ривайвилистов, которые создают у своих подопечных глубокий духовно-эмоциональный подъем тем, что сначала внушают им мучительное чувство греховности, а затем снимают его с помощью веры в Иисуса Христа. Но “подъемы” эти длятся недолго, и именно о такого рода “*сатори*” Юнь-фэн говорил: “Монах, обладающий *сангори*, летит прямо в ад, как пущенная стрела”. [5-41].

Пробуждение почти всегда обязательно сопровождается чувством облегчения, потому что оно кладет конец вошедшим в привычку судорожным психологическим усилиям уловить ум с помощью ума, что, в свою очередь, еще более развивало “эго” со всеми его комплексами и самоутверж-

250

дением. Со временем чувство облегчения выветривается — но пробуждение не исчезает, если только вы не спутали его с чувством облегчения и не пытались эксплуатировать его, впадая в экстаз. Пробуждение, таким образом, может и не быть экстатическим и вызывать ощущение сильного эмоционального освобождения лишь вначале. Само по себе оно — просто прекращение искусственного и неразумного пользования умом. Вне и сверх этого оно есть *у-ши*, т.е. “ничего особенного”, поскольку высшее содержание пробуждения никогда не может быть каким-то особым объектом знания или опыта. Буддийская доктрина “Четырех невидимок” утверждает, что Пустота (*шунья*) для Будды — то же самое, что вода — для рыбы, воздух — для человека, природа вещей — для заблуждающегося; она — вне концепций.

Нужно понять, что то, чем мы являемся в сокровенной глубине и существе своем, никогда не станет отчетливым объектом знания. Что бы мы ни познавали — жизнь и смерть, свет и тьму, твердое и пустое — все это будут лишь относительные аспекты чего-то столь же непостижимого, как, скажем, цвет пространства. Пробуждение заключается не в том, чтобы узнать, что такое реальность. Как говорится в стихотворении *Дзэнрина*:

Подобно бабочкам, слетающим на только что распустившийся цветок, Бодхидхарма говорит: “Я не знаю”.

Пробуждение в том, чтобы знать, чем реальность не является. Это прекращение отождествления себя с каким бы то ни было объектом знания. Так же, как бессмысленно любое утверждение о первичном веществе или энергии реаль-

251

ности, вершина глупости — любое суждение о том, чем я являюсь в сокровенных корнях своего бытия. Заблуждение вообще есть ложная метафизическая посылка, уходящая корнями в здравый смысл; это бессознательная онтология и эпистемология среднего человека, его молчаливое допущение, что он есть “нечто”. Но допущение “я — ничто” является, конечно, столь же ошибочным, ибо нечто и ничто, бытие и небытие — понятия соотнесенные и равно принадлежащие области “знаемого”.

Один из методов овладения релаксацией мышц заключается в том, чтобы начинать с увеличения мышечного напряжения и таким образом ясно почувствовать, чего *не надо* делать*. И первоначальные *коаны* могут пригодиться таким

* см. E. Jacobson. *Progressive Relaxation* (Chicago, 1938). С этой точки зрения простая вера Банкея в “Нерожденный ум”, и даже Шинрана — в *Нембуцу*, — также являются путями, ведущими к *сатори*. Чтобы “отпустить” себя — не обязательно доводить попытки цепляния до той степени, когда они становятся уже невыносимыми. Как бы в противоположность этому насильственному способу существует иной путь — *дзюдо* — “мягкий метод”. Это понимание того, что ум, основная реальность, остаются спонтанными и “несхватченными” независимо от того, пытается ли человек схватить их или нет. То, что делает или не делает сам человек — в конечном счете значения не имеет, ибо это просто пустяки. Думать, что человеку следует схватить или не хватать, отпускать или не отпускать — значит лишь усиливать иллюзию того, что “это” реально, и что его махинации — серьезное препятствие для Дао. По сравнению со спонтанным функционированием “Нерожденного ума” эти усилия или не-усилия равны нулю. Выражаясь более образным языком *Шинрана*, достаточно услышать “спасительный обет” Амитабхи и хоть раз назвать его имя, *Нембуцусу*, не заботясь при этом о том, веришь ты в него, или нет, свободен ты от желаний, или нет. Все эти заботы — порождения гордыни “это”. Как говорил мистик Кичибей из *Шинь-шу*:

252

образом как средство интенсификации абсурдных усилий ума постичь самое себя. Но отождествлять *сатори* с наступающим чувством облегчения, с *ощущением* релаксации — глубоко неверно, ибо *сатори* есть само “отпущение”, а не ощущение этого отпущения. Сознательным аспектом жизни в Дзэн, следовательно, является не *сатори*, не “изначальный ум”, а все то, что может творить и видеть свободный человек, когда его ум освободился от судорог.

Когда ты очистился от всех представлений о своей собственной силе, основанных на нравственных ценностях и дисциплинарных мерах, у тебя не остается ничего, что объявило бы себя слушателем, и благодаря этому ты тогда уже не пропускаешь ничего из того, что слышишь [83, с.130].

Пока человек думает о том, чтобы слушать, он не может слышать как следует, и пока он думает о том, чтобы стараться или не стараться отпустить себя, — он не может себя отпустить. Но думает ли человек о том, чтобы

слушать, или нет,— уши его все равно будут слышать, и ничто не может помешать звуку достичь его слуха.

Преимущество метода *коан* заключается, возможно, в том, что для широкого употребления другой путь слишком сложен и тонок, им так легко можно злоупотребить, особенно тем из монахов, кто захочет его использовать как оправдание своей праздной жизни в монастыре за счет благочестивых прихожан. По всей вероятности, именно поэтому традиция наставников эпохи Тань, подчеркивавших “не-искание”, уступила место более энергичному методу *коана* — как средству, исчерпывающему силу эгоистической воли. Дзэн *Банкея*, лишенный всякого метода и способа, не

253

может стать основой для создания школы или общественного института: монахи могут с равным успехом жить где вздумается и заниматься земледелием или рыболовством. В результате не остается никаких внешних признаков Дзэн; не остается никакого пальца, указующего на луну Истины — а он необходим для дела Бодхисаттвы — освобождения всех существ, даже если при этом и возникает опасность принять палец за саму луну.

254

ГЛАВА 4 ДЗЭН В ИСКУССТВЕ

К счастью, у нас есть возможность не только слышать о Дзэн, но и *видеть его*. А так как “один раз увидеть — лучше, чем сто раз услышать”, искусство, выражающее Дзэн, является для нас прямым и непосредственным способом его восприятия. Это особенно верно еще и потому, что искусство, порожденное Дзэн, не столь символично, как другие произведения буддизма и “религиозного” искусства в целом. Излюбленные объекты дзэнских мастеров-художников и поэтов — это то, что мы бы назвали “природа”, “конкретное” или “земное”. Даже рисуя Будду или патриархов и наставников Дзэн, они изображают их на редкость приземленно и по человечески. Кроме того, во всех своих видах искусство Дзэн не является чисто или преимущественно репрезентативным. Даже в живописи принято считать, что произведение искусства — это не столько изображение природы, сколько явление природы. Сама техника требует от художника искусства безыскусности, которую Сабро Хасегава обозначил как “управляемая случайность”, и картины формируются так же естественно, как скалы и трава, которые они изображают.

255

Это не означает, что художественная форма Дзэн создается чисто случайно, и картину может создать змея, которую окунули в чернила, а потом оставили извиваться на листе бумаги. Суть скорее в том, что для Дзэн не существует дуализма и противоречия между природным элементом случайности и человеческим элементом управления. Конструктивные способности

человеческого разума не более искусственны, чем формообразующие действия цветов и пчел, так что с точки зрения Дзэн нет противоречия в утверждении, что техника в искусстве есть дисциплинированная спонтанность или спонтанная дисциплина.

Художественные формы западного мира возникли из духовной и философской традиции, в которой дух отделен от природы и спускается с небес для того, чтобы поработать над ней в качестве сознательной энергии, воздействующей на инертную и непокорную материю. Поэтому Мальро, например, любит говорить о художнике, “покорившем” свой материал, как исследователи — путешественники или ученые — говорят о покорении гор или покорении пространства. Для китайского и японского уха это звучит смешно, ибо, когда вы поднимаетесь на гору, вас поднимают не только собственные ноги, но и сама гора, а когда вы рисуете, результат зависит не только от руки, но в равной мере от кисти, чернил и бумаги.

Даосизм, конфуцианство и Дзэн выражают склад ума, который чувствует себя во вселенной как у себя дома, и воспринимает человека как неотъемлемую часть окружающей его среды. Человеческий разум — это не плененный дух, спустившийся с высоты, а аспект целого, внутренне сбалансированного организма естественного мира, принципы которого были впервые открыты в “Книге перемен”. Небо и земля — равноправные

256

члены этого организма, и природа нам не только мать, но и отец, ибо Дао, которое ею движет, изначально проявляется как ям или *инь* — мужское и женское начало, положительный и отрицательный принципы, которые в своем динамическом равновесии поддерживают мировой порядок. В основе культуры Дальнего Востока лежит прозрение о том, что противоположности относительно и по сути образуют гармонию. Борьба противоположностей всегда носит сравнительно поверхностный характер. Если они внутренне взаимозависимы, конфликт не может быть абсолютным. Так что наше твердое деление на природу и дух, субъект и объект, добро и зло, художника и материал — этой культуре глубоко чуждо.

В универсуме, основополагающим принципом которого является скорее относительность, чем борьба, нет цели, ибо в нем нет победы, которую можно одержать, и нет конца, которого следует достигнуть. Ведь любой конец, как показывает само это слово, есть крайность, противоположность и существуют лишь в отношении к другому концу. Поскольку мир никуда не идет, некуда и торопиться. Все можно принимать легко, как делает это сама природа, и в китайском языке “природное изменение” и “легкость” — одно и то же слово, “и”. Отсюда — первый принцип изучения Дзэн, как и любого искусства Дальнего Востока во всех его видах: поспешность и все связанное с ней — губительны. Ибо цели не существует. Стоит появиться цели, как разработка техники искусства, овладение самым стержнем его метода становятся невозможными. Под бдительным и критическим взглядом учителя человек может чертить китайские иероглифы изо дня в день и из месяца в месяц.

Учитель наблюда-

257

ет за ним, как садовник за растущим деревом и хочет, чтобы его ученик вел себя как дерево — рос без цели, не ища кратчайшего пути, потому что каждая ступень его роста есть одновременно и начало и конец. Так, законченный мастер не чаще поздравляет себя с “достижением” совершенства, чем самый неумелый начинающий.

Как это ни парадоксально, именно целеустремленная жизнь лишена содержания, лишена сущности. Она спешит и торопится, но все упускает. Бесцельная жизнь не торопится и не упускает ничего, ибо нет спешки, человек поворачивается к миру всеми своими чувствами и становится способным вместить его. Отсутствие спешки связано и с неким невмешательством в естественный ход событий, особенно когда ощущаешь, что естественный ход подчиняется принципам, не чуждым человеческому разуму. Ибо, как мы видели, *даосский* духовный образ мысли ничего не творит заново и никогда не принуждает, но все растит. Когда человеческий разум понимается как выражение того же принципа равновесия между *ян* и *инь*, который существует во вселенной, воздействие человека на окружающую среду не воспринимается как принуждающее действие извне. Поэтому разница между принуждением и выращиванием не может быть выражена в виде определенных указаний на то, что следует, а что не следует делать. Она заключается в первую очередь в том, *как* делается дело и *что* при этом чувствуется. Но западному человеку это трудно объяснить, потому что в спешке люди вообще ничего не могут чувствовать.

Выражение этой целостной позиции в искусстве легче всего, вероятно, ощутить в живописи и в поэзии. Хотя может показаться, что термин “искусство Дзэн” относится лишь к наиболее

258

утонченным формам культуры, не следует забывать, что почти любая профессия или ремесло считаются в Японии *до*, т.е. Дао или Путь — на Западе этому, пожалуй, соответствует слово “тайна”. Всякое *до* некогда являлось общедоступным средством проникновения в принципы, воплощенные в даосизме. Дзэн и конфуцианстве — так же, как современное масонство — это пережиток тех времен, когда ремесло каменщика было средством посвящения в некую духовную традицию. Даже в наше время в *Осаке* некоторые коммерсанты старшего поколения следуют *до*, т.е. “пути торговли”, основанном на *шингаку* — психологической системе, тесно связанной с Дзэн.

После окончания преследований буддизма, происходивших в 848 году. Дзэн некоторое время оставался в Китае не только преобладающей формой буддизма, но также наиболее мощной духовной силой, воздействовавшей на развитие китайской культуры. Это влияние было наиболее сильно в правление династии Южной Сун (1127-1279), и в это время монастыри Дзэн стали основными центрами китайской учености. И светские ученые, и даосы, и конфуцианцы подолгу учились в них, а монахи Дзэн, в свою очередь, знакомились с китайской классической культурой. Поскольку письмо и поэзия были одним из главных занятий китайских ученых, а китайская живопись очень близка каллиграфии, специальности ученого, художника и поэта разграничивались не слишком сильно. И китайский дворянин-ученый не был

профессионалом, и монах, в согласии с духом Дзэн, не ограничивал круг своих интересов чисто “религиозными” вопросами. В результате происходило замечательное взаимообогащение философских, научных и художественных поисков, в которых преобладающей

259

нотой было дзэнское и даосское чувство “естественности”. Это было то самое время, когда в Китай приехали японцы Эйсай и Доген и увезли Дзэн к себе на родину. После них в Китай хлынул нескончаемый поток японских ученых монахов, жаждущих усвоить не только Дзэн, но и другие стороны китайской культуры. Корабли с монахами на борту, подобно плавучим монастырям, курсировали между Китаем и Японией и перевозили не только *сутры* и китайские классические книги, но и чай, *шелк*, керамику, благовония, картины, лекарства, музыкальные инструменты и всевозможные достижения китайской культуры, не говоря уже о китайских художниках и ремесленниках.

Мироощущению Дзэн ближе всего был каллиграфический стиль живописи — обычно это был рисунок и под ним стихотворение, выполненные черной тушью на шелке или бумаге. Китайская черная тушь передает большое разнообразие тонов в зависимости от количества добавляемой воды, и сама тушь обладает чрезвычайным богатством цветовых оттенков черного. Тушь выпускается в виде твердой палочки и приготавливается так: в плоское каменное блюдо наливают немного воды и растирают в нем палочку, до тех пор, пока не получают жидкость нужной консистенции. Пишут или рисуют остроконечной кисточкой, вставленной в бамбуковый держатель. Кисть держат вертикально, не опираясь при этом запястьем на бумагу, и мягкие волоски кисти придают штрихам большую гибкость и разнообразие. Поскольку прикосновение кисти легко и плавно, и для того, чтобы тушь равномерно стекала с нее, она должна легко скользить по абсорбирующей бумаге, владение кистью требует особой легкости движений руки, кисти и плеча, напоминающих скорее та-

260

нец, чем выведение букв на бумаге. Короче говоря, это прекрасное средство для выражения не знающей сомнений спонтанности, и опытному наблюдателю достаточно одного взмаха кисти, чтобы “разгадать” характер человека.

Сумие, как называют этот стиль в Японии, вероятно, был усовершенствован уже во времена Тан такими почти легендарными художниками как У Дао-цзы (700-760) и Ван-вей (698-759). Однако подлинность работ, приписываемых им, сомнительна, хотя, возможно, они и созданы уже в IX веке и включают столь характерное для Дзэн произведение как импрессионистский рисунок водопада, приписываемый Ван-вею. Это могучий поток водной мощи, выявленный меж двух величественных скал несколькими взмахами кисти. Расцвет этого стиля происходил, несомненно, в век династии *Сун* (959-1279) и представлен такими художниками, как Ся Гуэй, Ма-юань, Му Ци и Лян Кай.

Мастера эпохи Сун были преимущественно пейзажистами и создали стиль “живописания природы”, который едва ли был превзойден где-нибудь в мире. Они рисуют нам природу: горы, воды, туман, скалы, деревья и птиц — так, как

чувствует ее жизнь дзэн-буддист или даос. Это мир, которому человек принадлежит, над ним не господствуя. Это мир самодостаточный, он не был “создан для” кого-нибудь и не имеет цели. Как говорит Сюань-цзюэ:

*Над рекой — сияние луны, в соснах — вздохи ветра,
Всю ночь такой покой — почему?*

И для кого?

[1-24]

261

Пейзажи Сун вовсе не так фантастичны и стилизованы, как кажется западным критикам. Когда едешь по похожим местам в гористой местности, подобного рода вещи открываются при каждом повороте дороги, и только фотографа не хватает, чтобы сделать снимок, в точности напоминающий китайскую живопись. Поразительной чертой пейзажей Сун, как и *сумиэ* в целом, является сравнительная пустота картины — пустота, которая, однако, смотрится частью картины, а не просто незакрашенным фоном. Заполнив один уголок листа, художник оживляет всю поверхность картины. Ма-юань был одним из мастеров этой техники, которую можно назвать “живописью без живописи” или, как иногда называет ее Дзэн, “игрой на лютне без струн”. Секрет этой техники заключается в умении уравновесить форму с пустым пространством и, главное, почувствовать момент, когда “сказано” достаточно. Ибо Дзэн не портит ни *сатори*, ни силы эстетического впечатления своими дополнениями, объяснениями, побочными мыслями или интеллектуальными толкованиями. Видимое в картине, нераздельно слитое с ее пустым пространством, создает ощущение “чудесной Пустоты”, из которой рождается событие.

Не меньшее впечатление производит техническое мастерство художника, разнообразие движений кисти, от полных тонкого изящества до грубой витальности. Эта кисть то тщательно вырисовывает все подробности дерева, то набрасывает одни лишь общие очертания и массы, фактуру которых создает “управляемая случайность” — растрепавшиеся волоски кисти и неравномерная окраска бумаги тушью. Художники Дзэн сохранили эту технику до наших дней в так называемом стиле *дзэнга*, рисования китайских иероглифов,

262

кругов, ветвей бамбука, птиц и человеческих фигур этими свободными и мощными взмахами кисти, которые, кажется, еще полны движения, когда штрих уже нанесен. После Му Ци лучшим мастером грубой кисти был, вероятно, японский монах Сессю (1421-1506), чья мощная техника позволяла ему создавать, с одной стороны, самые утонченные ширмы с деревьями и птицами и горные пейзажи, напоминающие Ся Гуэя, а с другой — пейзажи, полные неистовой жизненной силы, которые он писал не только кистью, но и пучками погружаемой в тушь соломы для того, чтобы получить правильную текстуру “развевающихся волосяных линий”.

Западный глаз в этих картинах сразу же поражает отсутствие симметрии — последовательное уклонение от правильных и геометрических форм — и прямых и кривых. Линия, проведенная кистью, как правило, зазубрена,

угловата, странно искривлена, прерывиста или стремительно-плавна, но всегда скорее спонтанна, чем предсказуема. Даже когда монах Дзэн рисует один круг — а это один из самых распространенных мотивов *дзэнга* — этот круг не только слегка сдвинут и кривоват, но сама фактура линий полна жизни и напряженности, со случайными брызгами и пробелами от движения грубой кистью. Так абстрактная или “идеальная” окружность становится конкретным и естественным, живым кругом точно так же, как скалы и деревья, облака и воды кажутся китайскому глазу более похожими на самих себя, и меньше всего они напоминают формы геометра и архитектора.

Западная наука сделала природу понятной с помощью симметрии и правил, она свела самые причудливые очертания к разновидности правильной и измеримой формы. В результате у нас

263

есть тенденция относиться к природе и взаимодействовать с ней как с неким упорядоченным началом, из которого может быть “опущен” элемент спонтанности. Но этот порядок — это *майя*, истинная таковость вещей не имеет ничего общего с чисто концептуальной скукой идеальной окружности, идеального квадрата и треугольника — исключая разве что случайные совпадения. Но именно поэтому западный ум так теряется, когда узаконенные концепции вселенной оказываются несостоятельными и проявляется основа действий физического мира — “принцип неопределенности”. Мы считаем такой мир бессмысленным и бесчеловечным, но близкое знакомство с китайскими и японскими произведениями искусства может привести нас к иному пониманию этого мира в его живой и в конечном счете неизбежной реальности.

Му Цзи и Лян Кай создали множество портретов патриархов Дзэн и наставников, изображая их большей частью как одинаковых безумцев, которые то хмурятся, то что-то кричат, куда-то бредут и хохочут над гонимыми ветром листьями. Излюбленными образами этих художников были два дзэнских монаха — безумные отшельники — Хэшань и Шидэ, а также народный божок Путай, невероятно толстый. Эти персонажи были непременными участниками собраний счастливых бродяжек и плутов, изображаемых в их картинах, и воплощали собой блистательную бессмыслицу и пустоту жизни в Дзэн. Дзэн — и до некоторой степени Даосизм — по-видимому, является единственной духовной традицией, которая чувствует себя настолько уверенно, что может позволить себе злые карикатуры на самое себя, или, может быть, она уже так свободна от самосознания, что смеется над религией не только извне, но изнутри ее.

264

Однако в этих безумных образах художники Дзэн выразили нечто большее, чем насмешку над собственным бессодержательным (*у-ши*) образом жизни, ибо поскольку от “гения до безумия один шаг” — параллель между бессмысленным лепетом блаженного безумца и бесцельным существованием дзэнского мудреца полна глубокого смысла. Говоря словами *Дзэнрина*:

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

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

Если настроение данного мига выражает одиночество и покой, его называют *саби*. Если художник ощущает подавленность или печаль и при такой особого рода пустоте чувств мельком замечает нечто обыденное и естественное во всей его невыразимой “таковости”, — такое настроение называется *ваби*. Если мгновение вызывает более сильную ностальгическую грусть, связанную с

265

осенью и ощущением умирания мира, — оно называется *аваре*. Когда же в увиденном проступает нечто мистическое и странное, как бы намек на нечто неведомое и вечно недостижимое, — такое настроение называется *юген*. Эти совершенно непере译имые японские слова описывают четыре основных настроения *фурю*, т.е. общей атмосферы “вкуса” Дзэн в такие “бесцельные” мгновения жизни.

Под влиянием творений мастеров эпохи Сун в Японии возникла целая группа прекрасных художников *сумиэ*, чьи произведения сейчас признаны ценнейшим сокровищем национальной культуры — Мусо Кокуси (1275-1351), Те Дэнму (ум. 1431), Сю Бун (1414-1505), Миямото Мусаси (1582-1645) и других. Замечательные картины создавали и такие великие дзэнские монахи, как Хакуин и Сенгай (1750-1837); последний обнаруживает особую склонность к абстрактному искусству, столь характерную для XX века, так что становится понятен интерес, который современные художники проявляют к Дзэн.

К началу XIII столетия японские художники выработали еще более многозначительный и “импровизационный” стиль *сумиэ*, который называется *хайга* и является как бы иллюстрацией к стихотворениям *хайку*. Этот жанр развился из *дзэнга* — непринужденных зарисовок дзэнских монахов, которые служили иллюстрациями стихам из *Дзэнрин Кушу* или к изречениям, взятым из различных *сутр* и *мондо*. *Дзэнга* и *хайга* представляют собой самые “крайние” выражения стиля *суми* — здесь он наиболее органичен, безыскусен и неотесан и изобилует теми “управляемыми случайностями” кисти, которые воплощают удивительную “бесмысленность” самой природы.

266

С самого начала учителя Дзэн выражали явное пристрастие к кратким афористическим стихотворениям — лаконичным и прямым, как их собственные ответы на вопросы о буддизме. Многие из этих стихов, подобно тем, что мы цитировали из *Дзэнрин Кушу*, содержат прямое указание на Дзэн и его принципы. Однако точно так же, как возглас Дун-шаня “Три фунта льна”

был полон Дзэн, но не описывал его, так и в поэзии наиболее впечатляют те дзэнские стихотворения, которые “ничего не говорят”, т.е. не являются философским комментарием к жизни. Один монах спросил Фэн Сюэ: “Когда и речь, и молчание одинаково недопустимы, как пройти, не совершив ошибки?” Учитель ответил:

*Никогда не забуду Кьянзу в марте —
Крик куропатки в зарослях благоухающих цветов!*
[11-24]

Здесь, как в живописи, взят момент живой жизни в его “таковости” — как жаль, что приходится прибегать к такому слову — и наставники любили цитировать такое двустишие или четверостишие из классической китайской поэзии, которые больше ничего и не выражали.

Обычай использовать строчки из старой китайской поэзии для создания песен также был популярен в литературных кругах, и в начале XI века Фудзивара Кинто составил антологию из таких отрывков и из кратких японских стихотворений *вака*. Он назвал ее *Розьсю*, или *Собрание ясных песен*. Здесь сказывается то же художественное видение мира, что и в картинах Ма Юаня или Му Ци, где пустое пространство оживляется несколькими взмахами кисти. В поэзии таким

267

пустым пространством является тишина, которой требует и которую создает двустишие — безмолвие ума, а в действительности ощущается чувство, которое оно вызывает — и тем сильнее, чем короче оно выражено.

К XVII столетию японская литература довела эту “бессловесную” поэзию до совершенства в *хайку*, — стихотворении, состоящем всего из 17 слогов, которое как бы оставляет тему, едва успев ее коснуться. Читателю не-японцу *хайку* часто кажется лишь началом стихотворения, или даже его заглавием, и никакой перевод не в силах передать впечатления, производимого его звучанием и ритмом. Как правило, перевод передает только образ — но и это немало. Встречаются, конечно, и напыщенные *хайку*, подобные японским картинам на дешевых лаковых подносах, изготовленных на экспорт. Хорошее же *хайку* — и об этом должен помнить слушатель не-японец — подобно камешку, брошенному в заводь ума слушателя: оно вызывает ассоциации в зависимости от богатства его собственной памяти. *Хайку* приглашает слушателя к соучастию и к сотворчеству, а не ошеломляет его, вызывая восхищение красующимся поэтом.

Развитие *хайку* было в основном заслугой Басё (1643-1694), чье чувство Дзэн испытывало потребность выразиться в поэзии совершенно в духе *у-ши* — “ничего особенного”. “Написать *хайку* — говорил он — может только пятилетний ребенок”. И стихам Басё присуща та же вдохновенная объективность, что и удивлению, выраженному ребенком. Они возвращают нас к тому чувству мира, которое рождалось в нас, когда мир впервые вставал перед нашим изумленным взором:

268

*кими хи таке
Еки моно мизеру*

Юкимароге!

*Ты зажигаешь огонь,
Что я тебе покажу!
Огромный ком снега!..**

Басё писал свои *хайку* самым простым разговорным языком, и поэтому, естественно, избегал изысканных и сугубо ученых выражений. Он создал стиль, позволивший обыкновенным людям стать поэтами. Его современник Банкей то же сделал по отношению к Дзэн, ибо, как сказано в одном из стихотворений *дока* Иккю:

*Все, что противоречит
Уму и воле обыкновенных людей,
Нарушает человеческие законы
И Закон Будды. [17].*

Это высказывание в духе Нань Цзюаня, который говорил: “Ум обыкновенного человека и есть Дао”. Здесь слово “обыкновенный” скорее обозначает “чисто человеческий”, чем просто “вульгарный”. Именно поэтому семнадцатый век явился свидетелем популярности атмосферы Дзэн в Японии, охватившей всех, начиная от монахов и

* Эти и следующие переводы *хайку* на англ. яз. принадлежат перу Р.Х. Блиса и в основном взяты из его великолепного четырехтомного труда “Хайку”, который, без сомнения, является лучшим образцом такого рода литературы на английском языке. Преимущество Блиса в том, что он специально обучался Дзэн, так что его понимание китайской и японской литературы отличается особой глубиной. См. [15].

269

самураев и кончая крестьянами и ремесленниками.

Подлинное настроение *хайку* “выдает себя” в одном стихотворении Басё, которое, однако, говорит чуть-чуть больше, чем положено истинному *хайку*:

*Как благороден тот
Кто не скажет при блеске молнии
“Вот она — наша жизнь!”*. [105].

Ибо *хайку* видит жизнь в ее “таковости”, без пояснений, — мировосприятие, которое по-японски называется *соно-мама* — “так как есть”, или “просто так”.

*Сорняки на рисовом поле —
Вырваны и брошены лежат просто так —
Удобрение!*

В Дзэн человек не обладает иным умом, кроме того, каким он сейчас знает и видит — и это почти выражено в *хайку* Гочкики:

*Долгая ночь.
Звук воды говорит
О чем я думаю.*

Или с еще большей непосредственностью:

*Звезды, в пруду.
Снова зимний ливень
поднял рябь на воде.*

В стихах *хайку* и *вака*, может быть, яснее, чем в живописи, выступает тонкое различие между четырьмя типами настроения: *саби*, *ваби*, *аваре юген*. Тихое и трепетное одиночество *саби* ясно вы-

270

ражено в стихотворении:

*На голой ветке
Уселся ворон.
Осенний вечер. [105]*

Менее очевидно, и потому более глубоко оно в таком *хайку*:

*Вечерний ветерок,
Укутывает водой
Ноги цапли.
Или:*

*В темном лесу
Упала с дерева ягода —
Всплеск воды.*

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

*Падает снег.
Непостижимое, беспредельное
Одиночество.*

Ваби, неожиданное узнавание все той же “таковости” в самых обыденных явлениях, и особенно в момент, когда честолюбивые надежды вдруг заволокло мраком неизвестности. Оно выражается так:

*Калитка в кустарнике.
И вместо замка —
Улитка.*

271

*Дятел долбит
Все в том же месте.
День на исходе.
Пусто зимой,
По кадке с водою
Ходят воробьи.*

Аваре — это не совсем печаль и не совсем ностальгия в обычном смысле тоски по невозвратному былому. Это эхо того, что прошло и когда-то было мило, этот тот резонанс, который возникает от звуков хора под сводами храма, но без которого он был бы пуст.

*Никто не живет у заставы Фуга.
Деревянный навес — и тот развалился.
Все, что осталось — осенний ветер.*

*Вечерний туман,
Думы о прошедшем.
Как оно далеко!*

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

*Ручей прячется
В травах
Уходящей осени.*

272

*Падают листья,
Ложатся один на другой.
Дождь стучит по дождю.*

*Переход уже готов завершиться, поэт готов “достигнуть того берега” в
хайку Иссы, написанном на смерть его маленького сына.*

*Этот мир как росинка.
Пусть лишь капелька росы,
И все же — и все же... [105]*

*Юген, который содержит в себе некую тайну, описать трудней всего, так
что пусть стихи говорят сами за себя.*

*Море темнеет.
Голоса диких уток
Слабо белеют.
Жаворонок.
Упала сверху нота —
И ничего не осталось.
В густом тумане
О чем перекликаются
Гора и лодка?*

*Прыжок форели.
Облака проплывают
В зеркале ручья.*

И еще один пример югена, на этот раз из стихотворений Дзэнрина:

*Ветер стих — цветы все падают.
Крик птицы — все глубже молчание гор.*

273

*Поскольку обучение Дзэн по меньшей мере с XV века включало
постоянное использование китайских двустиший, появление хайку не вызывает
удивления. Влияние Дзэн открыто проявляется и в хайку Моритаке, которое
является “югеном — наоборот”. Дзэнрин содержит такое двустишие:*

*Зеркало, разбитое вдребезги, уже не отразит ничего;
Упавший цветок едва ли вернется на ветку.*

А Моритаке спрашивает:

Упавший цветок
Вернулся на ветку?
Это бабочка.

Говоря о Дзэн и поэзии, нельзя не упомянуть дзэнского монаха школы Сото, отшельника Рёкана (1748-1831). Часто думают, что святой — это человек, чье чистосердечие вызывает неприязнь окружающих. Рёкан в этом отношении исключение — это святой, которого все любили, может быть, потому, что он был как ребенок, — скорее естественный, чем добрый. Может показаться, что любовь японцев к природе весьма сентиментальна, ибо направлена на такие явления природы, которые “приятны” и “красивы” — бабочки, цветы фруктовых деревьев, осеннюю луну, хризантемы и старые сосны*. Но Рёкан — поэт и вшей и блох, и

* Впечатление, особенно противное поэтическому вкусу середины 20-го века. Оно действительно связано со стилем *хайку* и других художественных жанров, соответствующих нашим стишкам на поздравительных открытках и картинках на коробках шоколада. Сравните, однако, сюрреалистическую смелость образов такого, например, двустишия из *Дзэнрина*:

274

сам-то он до костей промок под холодным дождем.

На горе У-дай облака — дымящийся рис.

Перед древним храмом Будды собаки орошают небесный свод.

А сколько существует *хайку*, подобных такому, например, стихотворению Иссы:

Рот, щелкнувший блоху,

Произнес: Наму Амида Бутсу!

В дождливые дни

Монах Рёкан

Грустит о себе.

Его взгляд на “природу” глубоко целостен:

Скрежет ножа

По сковороде сливается

С голосами древесных лягушек.

В каком-то смысле Рёкан — это японский Святой Франциск, хотя его религиозность выражена менее очевидно. Это бродяга-дурачок, который самозабвенно отдается детским играм, живет в лесу в одинокой хижине с протекающей крышей, где стены увешаны стихами, начертанными его восхитительно неразборчивым паутинным почерком, столь ценным знатоками японской каллиграфии. О вшах на груди своей он размышляет как о насекомых в траве, и выражает всевоз-

275

можные естественные человеческие чувства — печаль, одиночество, недоумение или жалость — ничуть не стыдясь и нисколько не гордясь ими. Даже ограбленный он остается богатым, ибо

Вор

Не прихватил ее с собой —
Луну в окошке.
А когда у него нет денег,—

Ветер наносит

Палые листья. Хватит
Развести костер.

Когда жизнь пуста по отношению к прошлому и бесцельна по отношению к будущему, вакуум заполняется настоящим — тем настоящим, которое, как правило, в обычной жизни сводится до волосяной линии, до доли секунды, когда ничего и не успевает произойти. Ощущение бесконечно разросшегося настоящего нигде не бывает столь сильным, как в *тя-но-ю*, чайной церемонии. Строго говоря, это слово обозначает нечто вроде “чай с горячей водой”. Но одной этой церемонией Дзэн так сильно повлиял на японский уклад, что *тядзин*, “чайный человек”, стал законодателем вкуса во многих искусствах, так или иначе связанных с *тя-но-ю*: таких, как архитектура, керамика, работа по металлу и лаку и искусство букета (*икэбана*).

С тех пор, как чайная церемония вошла в общепринятый комплекс образования молодых девиц, тя-но-ю обросло массой сентиментальной чепухи и ассоциируется теперь с парчовыми куколками, сидящими в залитых лунным светом комнатах и судорожно пытающимися имитировать изыскан-

276

ные чувства наслаждения фарфором или веткой вишни. Но в своей аскетической простоте, например, в школе Сошу Сэн, чайная церемония является подлинным выражением Дзэн, и необходимыми атрибутами для нее являются только чашка, чай и горячая вода. Если и этого нет, *тя-до* (“путь чая”) может практиковаться везде и с чем угодно, ибо, по существу, это то же самое, что и Дзэн.

Если христианство — это вино, а ислам — кофе, то буддизм — это, конечно, чай. Его успокаивающее, очищающее воздействие — это вкус чуть ли не самого просветления, а его легкий привкус горечи соответствует и приятной шероховатости “естественного фактора”, и “срединному пути” между сладким и кислым. Задолго до возникновения *тя-но-ю* дзэнские монахи использовали чай в качестве стимулятора медитации. Чаепитие проходило неспешно, в состоянии спокойной бдительности, что естественно порождало ритуальный характер самого действия *тя-но-ю* чай освежал, а зимой согревал тех бродячих монахов-отшельников, которые любили строить травяные или бамбуковые хижины в горных чащах или у берега запруженного камнями ручья в ущелье. Лишенная всяких украшений пустота и простота хижины даосского монаха или отшельника Дзэн породили стиль не только “чайного домика”, но и всей архитектуры жилища Японии*.

Монашескую “чайную церемонию” ввел в Японии Эйсай, и хотя она по форме и отличалась от современной *тя-но-ю*, чайная церемония

* Это влияние слилось с туземным стилем, который можно и сейчас увидеть в

древней святыне Синто — Исе, очень близкой культурам южных Тихоокеанских островов.

277

родилась отсюда, когда, по-видимому, в пятнадцатом веке была подхвачена светским населением. После этого *тя-но-ю* в собственном смысле слова усовершенствовал Сен-но Рикью (1518-1591), от которого и пошли три главных школы чаепития, процветающие до нашего времени. Чай в этой церемонии — это не обычный листовой (байховый) чай, который заваривают в горячей воде; это зеленый чай в виде мелкого порошка; его размешивают в горячей воде с помощью бамбуковой метелочки, пока он не станет тем, что китайский автор называет “пенной жидкого нефрита”. Лучше, чтобы в *тя-но-ю* участвовал узкий круг людей, желательно всего двое, и в прежние времена он был особенно популярен у *самураев* — а в наши дни — у уставших бизнесменов — как откровенный отдых от суматохи, царящей в мире*.

Лучше всего, если хижина *тя-но-ю*, хоть и маленькая, расположена отдельно от основного жилища и окружена своим садиком. Пол в ней покрыт двумя *татами* или соломенными циновками, расположенными вокруг ямы для костра, крыша обычно из рисовой соломы, а стены, как во всех японских домах — это бумажные ширмы — *седзи*, укрепленные на деревянных стойках с естественной отделкой. Часть помещения занимает ниша под названием *токонома*, в которой висит один единственный свиток с живописью или каллиграфией, а рядом — камень, цветущая ветвь или еще какой-нибудь предмет искусства.

* Так как я имел честь часто получать приглашения на *тя-но-ю* от Сабуро Хасегавы, который обладает удивительной интуицией, посылая эти приглашения в самые лихорадочные минуты, я могу засвидетельствовать, что не знаю лучшего вида психотерапии.

278

Атмосфера, хотя и не лишена торжественности, полна удивительного покоя. Гости могут беседовать друг с другом или сидеть молча — как им угодно. Хозяин неторопливо разводит костер из древесного угля и ковшиком на бамбуковой палочке наливает воду в квадратный железный котелок темно-коричневого цвета. Так же торжественно и ничуть не спеша достает он угощение и прочую утварь — блюдо с несколькими пирожными, чайную чашку и чайницу, метелочку и полоскательницу. Пока идут приготовления, течет незначительный разговор, и вскоре вода в котелке начинает тихонько закипать. Гости замолкают и слушают пение чайника. Потом хозяин сервирует гостям чай — по очереди, в одной и той же чашке: бамбуковой палочкой, изогнутой в виде ложки, он кладет в чашку чай из чайницы, заливает его кипятком с помощью черпака на длинной ручке, взбивает его до пенообразного состояния метелочкой и ставит чашку с самой красивой ее стороной перед очередным гостем.

В *тя-но-ю* обычно употребляются чашки темного цвета, с грубой отделкой, часто изнутри не глазурированные — а снаружи глазурь стекает как попало — счастливая небрежность изготовления, которая представляет неисчислимы

возможности для игры “управляемой случайности”. Особенно ценятся корейские чаши для риса самого дешевого сорта, крестьянская утварь с грубой фактурой, — среди них “мастера чая” находят безыскусные шедевры формы. Чайница — часто тусклого серебра или непостижимо черного лака, хотя иногда используются и старые керамические лекарственные сосуды — чисто функциональные предметы, отобранные мастерами чая за их неподдельную красоту. Однажды прославленная чайница была разбита вдребезги, а затем склеена золотым соста-

279

вом и стала еще более драгоценной из-за случайных переплетений тонких золотых линий, которые теперь покрыли ее поверхность. После того как чай выпит, гости могут осмотреть всю утварь, которая использовалась в церемонии, ведь каждый предмет сделан или выбран с особой тщательностью, и часто, в силу каких-то своих особенностей, должен особенно понравиться тому или иному гостю.

Любая принадлежность *тя-но-ю* выбрана в соответствии с канонами вкуса, который в течение многих веков разрабатывали самые тонкие и чувствительные люди Японии. Хотя, как правило, выбор этот интуитивен, тщательные измерения предметов обнаруживают интересные и неожиданные пропорции, присущие этим созданиям спонтанной геометрии, не менее удивительным, чем спиральная раковина моллюска “наutilus” или снежинка. Архитекторы, художники, садовники и всякого рода ремесленники, — все сотрудничали с мастерами *тя-но-ю*, как оркестр с дирижером, так что “дзэнский вкус” проникал и в другие творения этих специалистов, предназначенные на каждый день. Это особенно относится к обычным предметам чисто функционального назначения — кухонным принадлежностям, бумажным *седзи*, суповым мискам, тарелкам и чашкам, циновкам, корзинкам, бутылкам и кувшинам, каждодневной одежде и сотне других простейших предметов, в которых хороший вкус японцев проявляется с особо выгодной стороны.

Дзэнский дух *тя-но-ю* особенно наглядно проявляется благодаря чисто светскому характеру этого обычая, не связанного ни с литургией типа католической мессы, ни с изысканными церемониями буддизма Сингон. Хотя гости в разговоре избегают политических, финансовых и деловых

280

вопросов, иногда они беседуют, не углубляясь в доказательства, на философские темы, но предпочтительно — об искусстве и природе. Следует помнить, что японцы включаются в такие беседы так же легко и непринужденно, как мы в разговор о спорте или о путешествиях, так что для них обсуждение красот природы не притворство, каким оно могло бы стать в нашей культуре. Далее, они не чувствуют ни малейшего стыда, признаваясь, что “сбежали” от так называемой “действительности”, от конкуренции, царящей в деловой жизни и в мире. Бегство от этих забот так же естественно и необходимо, как сон. Они не чувствуют ни неловкости, ни раскаяния в том, что на некоторое время приобщились к даосскому миру беззаботных отшельников, которые бродят по горам, подобно гонимым ветром тучам, и не знают иных

забот, как вырастить грядку овощей, полюбоваться плывущим туманом и послушать музыку водопада. А некоторые, возможно, и открывают для себя секрет, как совместить эти два мира, и начинают видеть в “тусклой действительности” человеческой жизни ту же самую бесцельную деятельность Дао, что создает переплетение веток деревьев на фоне неба. Говоря словами Ху Цзы-чжана:

Если ум не заволокли ветер и волны, вы всегда будете жить среди гор и зеленых деревьев. Если наша истинная природа обладает творческой энергией самой Природы,— куда бы вы ни пошли, везде увидите резвящихся рыбок и летящих гусей*.

*Книга Хуана “Разговор о корнях овощей” представляет собой описание впечатлений поэта-скитальца XI века философия которого была смесью даосизма. Дзэн и конфуцианства.

281

Дзэн и *тя-но-ю* породили и особый стиль садоводства, конечно, не тот, что создал разукрашенные псевдо-японские пейзажи с бронзовыми журавлями и миниатюрными пагодами. Лучшие сады не преследуют цель создать иллюзию пейзажа во всех реальных подробностях, они дают всего лишь намек на общую атмосферу “горы и воды”, и так распланированы на небольшом участке земли, что кажется: человеческая рука не сотворила их, а лишь коснулась, помогая им выявиться. Садовод дзэн-буддист не стремится навязать свою собственную волю природным формам, он озабочен скорее тем, чтобы следовать “непреднамеренным намерениям” самих форм, хотя это и требует величайшей тщательности и искусности. Этот садовник только и знает, что стричь, подрезывать, выпалывать и обрабатывать садовые растения, но делает он это, ощущая себя как бы составной частью самого сада, а не надзирающим оком, руководящим этим извне. Он не мешает природе, потому что он сам — природа, и возделывает ее как бы не возделывая. Поэтому его сад — одновременно и совершенный образец искусства и чудо природы.

Этот дух полнее всего выражен в знаменитых садах песка и камня в Киото, самым прославленным из которых является сад Рёандзи. Это — прямоугольник, покрытый ровным слоем песка, на котором расположены пять груд камней. Позади невысокая каменная стена, вокруг — деревья. Когда смотришь на этот сад, кажется, что это дикий морской берег или, может быть, море с гористыми островами, и невероятная простота этого вида создает настроение такой глубокой безмятежности и чистоты, что его можно ощутить даже по фотографии. Главное в создании таких садов — это искусство *бонсеки*, что можно перевести как

282

“выращивание камней”. Мастера *бонсеки* отправляются в тяжелые экспедиции к морскому берегу, горам или рекам, разыскивая камни, которым ветер и вода придали асимметричные, живые очертания. Их привозят на место будущего сада и располагают так, чтобы казалось, что они здесь и выросли. Камни должны слиться с окружающим пространством или с песчаной поверхностью так же, как в пейзажах Сун сливается с фоном изображение.

Поскольку камень должен выглядеть так, как будто всегда лежал в одном и том же положении, он должен приобрести вид замшелой старины. И вот, вместо того, чтобы пытаться вырастить мох на камне, камень сначала помещают на несколько лет в такое место, где мох нарастает сам собой, и только когда камень обрастет мхом, его наконец помещают на предназначенное место. Камни, отобранные опытным глазом художника *бонсеки*, считаются в Японии ценнейшим национальным сокровищем, но человеческая рука прикоснулась к ним только для того, чтобы их передвинуть.

Монахи Дзэн любили разводить сады там, где уже имелось подходящее природное обрамление — они располагали растения и камни по берегам горного ручья, создавая тем самым более непринужденную атмосферу с намеком на горный каньон, как бы соседствующий с монастырскими строениями. В выборе цветов, как и художники Сун до них, они всегда оставались скромны и сдержаны. Ведь в природе редко сразу встретишь много цветов различной окраски. Лишенный перспективы, японский садик тем не менее имеет легко обозримую форму, и в отличие от многих английских и американских цветочных садов, не производит впечатления плохо написанной маслом картины. Преклонение перед формой рас-

283

тений переносится и в искусство составления домашних букетов, так что и в них подчеркивается не столько сочетание различных красок, сколько очертания отдельных веток и листьев.

Каждый из описанных видов искусства требует технической сноровки, которая вырабатывается в соответствии с теми же принципами, что и обучение Дзэн. Наилучшее описание такого обучения, доступное на языке Западной Европы, — это книга Юджина Херригеля *Дзэн в искусстве стрельбы из лука* [4:5], где автор описывает, как он сам обучался этому искусству под руководством учителя японского лука. К этому следует также добавить уже упоминавшееся письмо о Дзэн и искусстве фехтования *кендо* учителя XVII в. Такуана, которое приводит Судзуки в своей книге “Дзэн-буддизм и его влияние на японскую культуру”.

Главной задачей в обучении обеим этим дисциплинам является довести ученика до такой точки, когда он сможет действительно начать. У Херригеля ушло пять лет на то, чтобы научиться правильно отпускать тетиву лука, ибо это следовало делать “неумышленно”, так, как спелый плод разрывает, лопаясь, свою кожуру. Он должен был решить парадокс — безжалостно тренироваться изо дня в день, не делая “усилий” — научиться отпускать туго натянутую тетиву осмысленно, но без умысла. Учитель настаивал на том, чтобы он тренировался как можно больше, но одновременно запрещал ему делать усилия. Ибо искусством этим не овладеешь по-настоящему, пока стрела не “вылетит сама”, пока тетива не отпустится *у-синь* и *у-нянь*, без участия ума, и без блокировки или “выбора”. После многих лет тренировки однажды наступил день, когда это произошло само собой — как, почему, Херригель так и не понял.

284

Так же обучают владению кистью в письме или рисовании. Кисть должна рисовать сама собой. Это невозможно без постоянной тренировки. Но это невозможно и в том случае, если человек делает усилия. Тот же принцип действует и в фехтовании: нельзя сначала *решить* нанести удар, а потом произвести его — будет уже поздно. Решение и действие должны слиться в одно. В этом смысл образа др'ов и пепла Догена: дрова не “превращаются” в пепел — это значит, что в них нет намерения стать пеплом до того, как они уже стали им — ас этого момента они уже перестают быть дровами. Доген настаивал на том, что два эти состояния резко отделены друг от друга, и точно так же учитель Херригеля требовал, чтобы ученик ни в коем случае не “смешивал” две различные операции — натягивание тетивы и отпускание ее. Ученик должен был натянуть тетиву до отказа и остановиться, не имея в уме никакой цели, ни малейшего представления о том, что делать дальше. И снова это напоминает учение Догена, согласно которому ученик должен сидеть в *дза-дзэн* “просто так, ради того, чтобы сидеть” и не питать ни малейшего намерения достигнуть *сатори*.

Внезапные проблески природы, составляющие суть *хайку*, описывающих природу, возникают так же. Этих картин нигде не увидишь, если станешь искать. Искусственное *хайку* воспринимается как кусок жизни, нарочно отломанный или оторванный от мирового целого, а подлинное *хайку* падает само собой, подобно капле дождя, и содержит в себе весь мир.

Художники и ремесленники Дальнего Востока так хорошо изучили, измерили и проанализировали технику своих мастеров, что путем сознательной имитации они “могли бы обмануть — если бы это было возможно — даже знатоков”. По

285

всем количественным признакам, произведение, созданное таким путем, становится неотличимым от оригинала, точно так же, как стрелок из лука или фехтовальщик, обученные совсем иными методами, могут добиться результатов не худших, чем вдохновленные Дзэн *самураи*. Но там, где начинается Дзэн, конечный результат не имеет никакого значения. Как мы видели на протяжении всей этой книги. Дзэн не имеет цели — это поездка без места назначения, путешествие в никуда: идти — значит быть живым, но добраться до места — значит умереть, ибо, как гласит наша собственная пословица: “Добрая дорога лучше приезда”.

Мир, который на глазах превращается в сплошные пункты назначения, без соединяющих их путешествий; мир, где все важнее становится как можно скорее куда-нибудь добраться — такой мир лишается субстанции. Человек может легко попасть во все места и в любое из них, но стоит ли туда попадать? Ибо места назначения сами по себе слишком абстрактны, слишком евклидовы, чтобы им можно было радоваться, и от них, как и от всего прочего, остается оскомина, как от банана, от которого тебе досталась одна кожура. Так что смысл этих видов искусства, по-видимому, скорее в них самих, чем в их достижениях. И более того, истинная радость, которую они доставляют, рождается нечаянно, по ходу самих занятий, точно так, как удовольствие от

путешествия возникает не столько от прибытия в место назначения, сколько от непредвиденных случайностей, которые происходят в дороге.

Запланированный сюрприз — такое же противоречие, как запланированное *сатори*. И тот, кто стремится к *сатори*, в конце концов похож на человека, посылающего самому себе подарок к Рож-

286

деству из страха, что другие о нем забудут. Следует честно признать, что Дзэн — это та часть нашего существования, которая абсолютно неподвластна нашему собственному управлению, и не придет к нам ни под каким нажимом, с какой бы хитростью или ловкостью мы не действовали — все ухищрения, создающие подделки под реальное, здесь бессильны. Но последнее слово Дзэн — это не абсолютный дуализм, отрывающий скудный мир контролируемых действий от спонтанного мира неконтролируемой случайности. Ибо кто же тогда контролирует контролера?

Поскольку Дзэн не признает абсолютного дуализма контролера и контролируемого мира, ума и плоти, духовного и материального, — в его методике всегда есть некий “физиологический” аспект. Какой бы метод ни избирался: *дза-дзэн*, *тя-но-ю* или *кендо*, — большое значение уделяется правильному способу дыхания. Дыхание является не только одним из двух основополагающих ритмов тела; оно представляет собой также процесс, в котором контроль и спонтанность, действие произвольное и непроизвольное, обнаруживают свое наиболее очевидное единство. Задолго до появления школы Дзэн и индийская *йога*, и китайский даосизм практиковали “наблюдение за дыханием”. Они старались *предоставить дыханию возможность* — но отнюдь не понуждать его — сделаться как можно медленней и спокойней. Связь между дыханием и “прозрением” с точки зрения физиологии и психологии все еще не выяснена. Но рассматривая человека скорее как процесс, чем как данность, как ритм, а не как структуру, мы ясно видим, что такое дыхание есть нечто, что он делает — и, следовательно, то, чем он является — постоянно. Следовательно, захват воздуха легкими идет параллельно с захваты-

287

ванием жизни.

Так называемое “нормальное” дыхание — это дыхание судорожное и беспокойное. Воздух при этом всегда задерживается и не выдыхается целиком назад, ибо человек как бы не в силах “отпустить” его и дать ему свободно пробежать весь свой путь в легких. Человек дышит не свободно, а как бы по принуждению. Поэтому обучение правильному дыханию начинается с полного высвобождения дыхания — его выпускают так, как будто бы из тела постепенно с помощью тяжелого свинцового тара выдавливается весь воздух; сначала этот шар как бы погружают в грудную клетку, затем в живот, а потом он вываливается на землю. Возвратный вдох при этом получается сам собой как простое рефлекторное действие. Воздух не втягивается активно — его лишь выпускают, а затем, когда легкие приятно наполнились, его снова выпускают, причем образ тяжелого свинцового шара помогает ощутить этот процесс скорее как “вываливание”, чем как выталкивание.

Можно позволить себе сказать, что такой способ дыхания и есть Дзэн в его физиологическом аспекте. Тем не менее, как и всем прочим аспектам Дзэн, ему вредит, когда к нему стремятся, и поэтому у начинающих часто развивается особого рода беспокойство: им кажется, что они уже не могут дышать, если сознательно не контролируют дыхание. Но как излишни старания обрести гармонию с Дао, старания видеть или слышать — так же излишни и заботы о дыхании, которое всегда само о себе побеспокоится. Так что это не столько дыхательные упражнения, сколько “наблюдение и отпущение” дыхания, и было бы грубой ошибкой прибегать к нему, как к принудительному средству, которое необходимо “практиковать” для достижения цели.

288

Этот способ дыхания годится не только для особых определенных моментов. Как и сам Дзэн, он подходит к любым обстоятельствам, и благодаря правильному дыханию, как и благодаря другим методам Дзэн, любая человеческая деятельность может стать разновидностью *дза-дзэн*. Применение Дзэн к жизнедеятельности не сводится к общепринятым видам искусства, а с другой стороны — не обязательно связано со специфической “техникой сидения”, присущей собственно *дза-дзэн*. Покойный доктор Кунихико Хашида, всю жизнь изучавший Дзэн и издавший труды Догена, никогда, например, не занимался формальным *дза-дзэн*. Его практикой Дзэн были занятия физикой, и, объясняя свою позицию, он говорил, что всю свою жизнь не столько “изучал науку”, сколько “научничал”.

Искусства, вдохновленные Дзэн, каждое по-своему, дают живое выражение тому свойству неожиданности или мгновенности, которое присуще их видению мира. Мгновенные зарисовки картин *суми* или стихотворений *хайку*, тотальное внимание, необходимое в *тя-но-ю* и в *кендо*, вскрывают истинную причину того, почему Дзэн всегда назывался “путем мгновенного пробуждения”. Это значит не только то, что *сатори* приходит мгновенно и внезапно, совершенно неожиданно,— скорость как таковая здесь не имеет значения. Дело в том, что Дзэн представляет собой освобождение от времени. Ведь стоит нам протереть глаза и хорошенько всмотреться, как мы убедимся в том, что никакого иного времени, чем данное мгновение, не существует, а прошлое и будущее — это абстракции, лишённые конкретной реальности.

Пока это не стало ясным, кажется, что жизнь состоит только из прошлого и будущего, а настоя-

289

щее — всего лишь бесконечно тонкий волосок, отделяющий одно от другого. Отсюда возникает “нехватка времени”, чувство, что жизнь летит мимо и исчезает прежде, чем мы успели ею насладиться. Но благодаря “пробуждению к мгновению” человек обнаруживает, что все обстоит как раз наоборот: прошлое и будущее скорее и есть мчащиеся иллюзии, а настоящее — вечная реальность. Становится ясно, что линейная последовательность времени есть конвенция нашего одностороннего вербального мышления, человеческого ума, который осваивает мир, захватывая его по частям, кусочками, и давая этим кусочкам название вещей и событий. Но каждый такой захват, производимый умом, исключает весь остальной мир, так что ум

может составить приблизительную картину целого только путем последовательности таких захватов, следующих друг за другом. Поверхностность этого типа сознания ясно проявляется уже в том, что оно не может управлять и не управляет человеческим организмом. Ибо если бы пришлось контролировать биение сердца, дыхание, деятельность нервов, желез, мышц и органов восприятия, оно бы металось как бешеное, по всему телу, хватаясь то за одно, то за другое, и уж никак не успело бы делать что-нибудь еще. К счастью, это сознание не руководит телом; организм регулируется вневременным “изначальным сознанием”, которое взаимодействует с жизнью в ее целостности и поэтому может “делать множество вещей” одновременно.

Однако неверно было бы думать, будто поверхностное сознание — это одно, а “изначальный ум” — нечто иное. На самом деле первое есть особая разновидность деятельности второго. Поэтому поверхностное сознание может пробудиться к веч-

290

ному “сейчас”, если прекратит хватать. Но добиться этого путем концентрации на настоящем — невозможно: это новое усилие, новый захват приведут лишь к тому, что настоящее станет казаться еще более текучим и неуловимым, еще менее поддающимся фокусировке. Проникновение в “вечное сейчас” приходит тем же путем, что ясность слуха и зрения, и подлинная свобода дыхания. Ясное зрение не имеет ничего общего с усилием видеть; оно есть осознание того, что глаза воспримут все подробности сами собой, ибо когда они открыты, человек вряд ли может помешать падать на них свету. И чтобы осознать вечное настоящее — достаточно понять, что ничего иного осознать нельзя, что в конкретной реальности *нет* ни прошлого, ни будущего. Делая усилия для того, чтобы сконцентрироваться на данном мгновении, мы тем самым признаем, что существуют и другие мгновения. Но их нет, и на самом деле человек чувствует себя в вечном настоящем так же естественно, как глаза естественно реагируют на свет, и уши — на звук.

И это вечное настоящее и есть “вневременное”, неспешное течение Дао:

Тот поток, что, двигаясь, кажется, спит.

Слишком, полон для звука или пены.

Как говорил Нань-чжуан, пытаться слиться с ним — значит отклониться от него, хотя, в сущности, и отклониться от него невозможно, и отклоняться некому. Так что и здесь уйти от вечного настоящего, пытаясь проникнуть в него, тоже нельзя — и уже сам этот факт показывает, что вне этого настоящего нет отдельного “я”, которое следит за ним и знает его. Вот почему Хуэй-ко и

291

не мог обнаружить своего ума, когда Бодхидхарма попросил показать ему его. Каким бы загадочным все это ни казалось, какие бы философские вопросы ни вызывало, — одного ясного взгляда достаточно для того, что бы убедиться, что это правда. Существует только это *сейчас*. Оно ниоткуда не приходит. Оно никуда не уходит. Оно не постоянно, но и не временно. Хотя и в движении оно всегда неподвижно. Когда мы пытаемся поймать его, кажется, что оно убегает, и все же оно всегда тут, и от него нельзя убежать. А когда мы оборачиваемся,

чтобы схватить то “я”, которое осознает этот миг,— оказывается, что оно исчезло, подобно прошлому. Поэтому Шестой Патриарх и говорил в *Тань Дзин*:

В это мгновение нет ничего, что должно возникнуть. В это мгновение нет ничего, что прекращает быть. Поэтому в нем нет рождения-и-смерти, которым следует положить конец... Откуда следует, что абсолютный покой (*нирваны*) есть настоящее мгновение. И хотя он в этом мгновении — ему нет конца и в нем — вечная радость.

Однако, если уж приходится называть это мгновение, мы зовем его “настоящее” — по отношению к прошлому и будущему или к кому-то, для кого оно — настоящее. Но если нет ни прошлого, ни будущего, ни того, для кого этот миг — настоящее, тогда что же это? Когда Фа-чжан умирал, белка заверещала на крыше. “Вот оно,— сказал он,— и ничего больше”.

292

ПРИЛОЖЕНИЕ I

Письмо Такуана (приводится из книги Уотса “Дух Дзэн”).

Самым важным элементом в искусстве фехтования, как и в самом Дзэн, является то, что можно назвать “невмешательство ума”. Если между двумя действиями остается цель толщиной хоть в волосок,— это уже задержка.

Когда хлопаешь в ладоши, звук раздается без задержки. Он не ждет и не размышляет, прежде чем возникнуть. Здесь нет промежуточного звена — одно движение следует за другим без вмешательства сознательного человеческого разума. Если ты волнуешься и раздумываешь, что делать, когда противник готов напасть на тебя, ты предоставляешь в его распоряжение время, т.е. счастливую возможность нанести смертельный удар. Пусть твоя защита следует за его нападением без малейшего разрыва — тогда не будет двух отдельных действий, известных под именем защиты и нападения...

Твоя мгновенно-непосредственная реакция приведет к неминуемому самопоражению противника. Ты должен уподобиться лодке, легко скользящей по речным порогам. В Дзэн, и в фехтовании тоже,— больше всего ценится ум, свободный от колебаний и от блокировок, ум

293

непосредничающий. Поэтому так часто упоминаются в Дзэн блеск молнии и искра, высекаемая из кремня. Было бы ошибкой понимать их всего лишь как символы скорости. Скорее они воплощают непосредственность действия, ничем не прерываемый поток жизненной энергии.

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

Самое важное — это приобрести ментальное состояние, известное под названием “неподвижная мудрость”... “Неподвижный” отнюдь не значит окостеневший, бесчувственный или безжизненный, как камень или бревно.

Это означает высшую степень подвижности при сохранении неподвижного центра. В этом состоянии ум достигает величайшей степени живости и готовности направить свою энергию туда, куда нужно... Внутри есть нечто неподвижное и оно спонтанно перемещается вместе с предметами, появляющимися перед ним. Зеркало мудрости мгновенно отражает эти предметы по мере их появления, но само остается незамутненным и “неподвижным”.

294

БИБЛИОГРАФИЯ

Библиография разделена на 2 части (+ русские источники):

А. Основные источники, которые использовались при подготовке данной книги. Японское произношение приведено в круглых скобках. Ссылки на японское издание полной Китайской Трипитаки дано на издание Taisho Daizoku в 85 томах (Токио, 1924-1932) и на Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka (Oxford, 1883, воспр. Tokyo, 1929)

Б. Общая библиография работ по Дзэн на европейских языках вместе с некоторыми работами по индийской и китайской философии, на которые сделаны ссылки в нашей книге. Этот раздел содержит каждую важную работу или научную статью по Дзэн (из того лучшего, что я знаю), которая опубликована до настоящего времени (июль 1956).

295

А. Основные источники

1. Cheng-tao Ke (Shodoka) Song of the Realization of the Way. Yung-chia Hsuan-chueh (Yoka Genkaku), 665-713. Taisho 2014. Перевод в [77,63].
2. Ching-te Ch'uan-teng Lu (Keitoku Dento Roku) Record of the Transmission of the Lamp. Tao-Yuan (Dogen), c.1 004. Taisho 2076. Nanjio 1524.
3. Daiho Shogen Kokushi Hogo Sermons of the National Teacher Daiho Shogen (i.e. Bankei). Bankei Senji, 1622-1693. Ред. Suzuki и Furata. Daiho Shuppansha, Tokyo, 1943.
4. Hsin-hsin Ming (Shinjinmei) Treatise on Faith in the Mind Seng-ts'an (Sosan), ум.606. Taisho 2010. Перевод Судзуки в [74] т.1 и 6. и Walley в [22].
5. Ku-tsun-hsu -Yu-lu (Kosonshuku Goroku) Recorded Sayings of the ancient Worthies. Tse (Seki), династия Сунг. Fu-hsueh Shu-chu, Шанхай Dainihon Zokuzokyo, Kyoto 1905-1912.
6. Lin-chi Lu (Rinzai Roku) Record of Lin-chi. Lin-chi I-hsuan (Rinzai Gigen). ум.867. Taisho 1 985. См. [5-1].
7. Liu-tsu T'an-ching (Rokushu Dango) Platform Sutra of the Sixth Patriarch. Ta-chien Hui-neng (Daikan Eno), 638-713. Taisho 2008. Nanjio 1525. Перевод в [102], [6 I].
8. Pi-yen Lu (Hekigan Roku) Record of the Green Rock. Yuan-wu K'o-ch'in (Enko Kokugon), 1063-1135. Taisho 2003.
9. Shen-hui No-chang 1-chi (Jinne Osho Ishu) Collected Traditions of Shen-hui. Ho-tse Shen-hui (Kataku Jinne), 668-770. Tun-huang MS. Pelliot 3047 ,3488. Ed. Hu Shih. Oriental Book Co., Shanghai, 1930. Перевод [38].

10. Shobo Genzo The eye treasure of the True Dharma. Dogen Zenji, 1200-1253. Ред. Kunihiko Hashida. Sankibo Busshorin, Tokyo, 1939. Также в Dogen Zenji Zenshuc. 2-472. Shinjusha, Tokyo, 1940.

11. Wu-men Kuan (Mumon Kan) The Barrier without Gate. Wu-men Hui-k'ai (Mumon Ekai), 1184-1260. Taisho 2005. Перевод [66], [57], [28].

296

В. Работы на европейских языках

12. Anesaki, M., History of Japanese Religion (Kegan Paul, London, 1930).

13. Benoit, H., The Supreme Doctrine (Pantheon, New York, and Routledge, London, 1955).

14. Blyth, R. H., Zen in English Literature and Oriental Classics (Hokuseido, Tokyo, 1948).

15. Blyth, R. H., Haiku, 4 vols. (Hokuseido, Tokyo, 1949-52).

16. Blyth, R. H., Buddhist Sermons on Christian Texts (Kokudoshu, Tokyo, 1952).

17. Blyth, R. H., 'Ikkyu's Doka', The Young East, vols. II.2 to III. 9 (Tokyo, 1952-4).

18. Chapin, H. B., 'The Ch'an Master Pu'tai', Journal of the American Oriental Society, vol. LIII. P.47-52.

19. Chu Ch'an (Blofeld, J.) The Huang Po Doctrine of Universal Mind (Buddhist Society, London, 1947)

20. Chu Ch'an (Blofeld, J.) The Path to Sudden Attainment (Buddhist Society, London, 1940)

21. Ch'u Ta-ka'o. Tao Te Ching (Buddhist Society, London, 1937)

22. Conze, E., Buddhism: Its Essence and Development (Cassirer, Oxford, 1953).

23. Conze, E., Buddhist Texts Through the Ages. Совместная редакция с I. B. Horner, D. Snellgrove и A. Walley. (Cassirer, Oxford, 1954).

24. Conze, E., Selected Sayings from the Perfection of Wisdom (Buddhist Society, London, 1955)

25. Coomaraswamy, A. K., 'Who is Satan and Where Is Hell' The review of religion, vol. XII, I, стр. 76-87 (New York, 1947).

26. Demieville, P., (1) Honogirin, 4 fasc. Совместная редакция с S. Levi и J. Takakusgu (Maison Franco-Japonaise, Tokyo, 1928-1931).

27. Demieville, P., (2) Le Concile de Lhasa, vol. I (imprimerie Nationale de France, Paris, 1952).

28. Dumoulin H., 1 'Das Wu-men-kuan oder "Der Pass ohne Tor"' (Monumenta Serica, vol. 111, 1943).

29. Dumoulin H., 2 'Bodhidharma und die Anfänge des Ch'an Buddhismus (Monumenta Nipponica, vol. VII, 1951).

30. Dumoulin H., & Sasaki, R. F., The development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch (First Zen Institute, New York, 1953). 3!. Duyvendak, J. J. L., Tao Te Ching (Murray, London, 1854).

297

32. Eliot, Sir C., Japanese Buddhism (Arnold, London, 1935).

33. First Zen Institute of America (1) Cat's Yawn, 1940-1941. Опубликовано в одном томе (First Zen Institute, New York, 1947).

34. First Zen Institute of America (2) Zen Notes (First Zen Institute, New York, с января 1954).

35. Fung Yu-lan, (1) A History of Chinese Philosophy, 2 т. Tr. Derk Bodde (Princeton, 1953).
36. Fung Yu-lan, (2) The Spirit of Chinese Philosophy. Tr. E.R.Hughes (Kegan Paul, London, 1947).
37. Gatenby, E.V., The Cloud Men of Yamato (Murray, London, 1929).
38. Gernet, J., (1) 'Entretiens du Maitre de Dhyana Chen-houei du Ho-tso' (Publications de l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient, vol. XXXI, 1949).
39. Gernet, J., (2) 'Biographic du Maitre Chen-houei du Ho-tso' (Journal Asiatique, 1951).
40. Gernet, J., (3) 'Entretiens du Maitre Ling-yeou du Kouei-chan' (Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extreme- Orient, vol. XLV, I. 1951).
41. Giles, H.A., Chuang-tzu (Kelly & Walsh, Shangai, 1926).
42. Giles, L., Taoist Teachings. Переводы Ли-цзи (Murray, London, 1925).
43. Grosse, E., Die Ostasiatische Tuschmalerei (Cassirer, Berlin, 1923).
44. Harrison E.J., The Fighting Spirit of Japan (Unwin, London, 1913).
45. Herrigel, E., Zen in the Art of Archery (Pantheon, New York, 1953).
46. Humphreys, C., Zen Buddhism (Heimann, London, 1949).
47. Hu Shih (1) 'The Development of Zen Buddhism in China' (Chinese Political and Social Review , vol. XV.4. 1932).
48. Ни Shih (2) 'Ch'an (Zen) Buddhism in China, Its History and Method' (Philosophy East and West, vol.III.I. Honolulu, 1953).
49. Keith, Sir A.B., Buddhist Philosophy in India and Ceylon (Oxford, 1923).
50. Liebenthal, W., 'The Book of Chao' (Monumenta Serica, Monog., XIII, Peking, 1948).
51. Lin Yutang, The Wisdom of Lao-Tse (Modern Library, New York, 1948)
52. Linssen, R., Essais sur le Bouddhisme en general et sur le Zen en particulier. 2 vols. (Editions Etre Libre , Brussels, 298 1954).
53. Masunaga, R., 'The Standpoint of Dogen and His Treatise on Time' (Religion East and West, vol.I University of Tokyo, 1955).
54. Murti, T.R.V., The Central Philosophy of Buddhism (Alien & Unwin, London, 1955).
55. Needham, J., Science and Civilization in China. 2 т. (еще 5 томов должны выйти) (Cambridge University Press, 1954 и 1956).
56. Nukariya, K., The Religion of the Samurai (Luzac, London, 1913).
57. Ogata, S., Guide to Zen Practice . Частичный перевод Му-мон Кан (Bukkasha, Kyoto, 1934).
58. Ohasama, S. & Faust, A., Zen, der lebendige Buddhismus in Japan (Gotha, 1925).
59. Okakura, K., The Book of Tea (foulis, Edinburgh, 1919).
60. Pelliot, P., 'Notes sur quelques artistes des Six Dynasties et des T'ang' (T'oung Pao, vol.XXII. 1923).
61. Rouselle, E., 'Liu-tsu T'ang-ching' (Sinica, тт. V.VI и XI, 1930, 1931, 1936).
62. Sasaki, T., Zen: With Special Reference to Soto Zen (Soto Sect Headquarters, Tokyo, 1955).

63. Sengai, India-ink Drawings (Oakland Museum, Oakland, 1956).
64. Senzaki, N.. Zen Meditation (Bukkasha, Kyoto, 1936).
65. Senzaki, N.. & McCandless, R., Buddhism and Zen (Philosophical Library, New York, 1953).
66. Senzaki, N.. & Reps, P.,(1) The Gateless Gate. Перевод Му-мон Кан (Murray, Los Angeles, 1934).
67. Senzaki, N.. & Reps, P.,(2) 101 Zen Stories (McKay, Philadelphia, n.d.).
68. Siren, O., 'Zen Buddhism and Its Relation to Art' (Theosophical Path, Point Loma, Calif., October, 1934).
69. Sogen Asahina, Zen(Sakane, Tokyo, 1954).
70. Sorokin, P., (ред.) Forms and Techniques of Altruistic and Spiritual Growth (Beacon Press, Boston, 1954).
71. Sdyen Shaku, Sermons of a Buddhist Abbot (Open Court, Chicago, 1906).
72. Scherbatsky, Th., The Conception of Buddhist Nirvana (Leningrad, 1927).
73. Steinilber-Oberlin, E., & Matsuo, K., The Buddhist Sects of Japan (Alien & Unwin, London, 1938).
74. Suzuki, D.T., (1) Essays in Zen Buddhism, 3 т. (Luzac, London, 1927, 1933, 1934. Воспр.Rider, London, 1949, 1950, 1951).
75. Suzuki, D.T., (2) Studies in the Lankavatara Sutra(Routledge, London, 1930).
299
76. Suzuki, D.T., (3) The Lankavatara Sutra (Routledge, London,1932, Воспр. 1956).
77. Suzuki, D.T., (4) Introduction to Zen Buddhism (Kyoto, 1934. Воспр. Philosophical Library, New York, 1949).
78. Suzuki, D.T., (5) Training of the Zen Buddhist Monk (Eastern Buddhist Society, Kyoto, 1934).
79. Suzuki, D.T., (6) Manual of Zen Buddhism (Kyoto, 1935. Воспр. Rider, London. 1 950).
80. Suzuki, D.T., (7) Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture (Eastern Buddhism Society, Kyoto, 1938. Воспр. в Bollingen Series). 81. Suzuki, D.T., (8) The Essence of Buddhism (Buddhist Society, London, 1947).
82. Suzuki, D.T., (9) The Zen Doctrine of No-Mind (Rider, London, 1947).
83. Suzuki, D.T., (10) Living by Zen(Rider, London, 1950).
84. Suzuki, D.T., (11) Studies in Zen (Rider, London, 1955).
85. Suzuki, D.T., (12) 'Professor Rudolf Otto on Zen Buddhism' (Eastern Buddhist, t.iii, pp.93-1 16).
86. Suzuki, D.T., (13) 'Zen Buddhism on Immorality. An Extract from the Hekiganshu' (Eastern Buddhist, vol.111, pp. 213-223).
87. Suzuki, D.T., (14) 'The Recovery of a Lost MS. on the History of Zen in China'. (Eastern Buddhist, vol.IV, pp.199-298).
88. Suzuki, D.T., (15) 'Ignorance and World Fellowship' (Faiths and Fellowship. Watkins, London, 1937).
89. Suzuki, D.T., (16) 'Buddhist Symbolism' (Symbols and Values. Harper, New Yprk, 1954).
90. Suzuki, D.T., (17) 'Zen and Pragmatism' (Philosophy East and West, vol.IV.2. Honolulu, 1954).

91. Suzuki, D.T., (18) 'The Awakening of a New Consciousness in Zen' (Eranos - Jahtbuch, vol.XXIII. Rhein-Verlag, Zurich, 1955).
92. Takakusu, J., Essentials of Buddhist Philosophy (University of Hawaii, Honolulu, 1947).
93. Waley, A., Zen Buddhism and Its Relation to Art (Luzac, London, 1922).
94. Watts, A.W., (1) The Spirit of Zen (Murray, London, 1936, 2-ое изд. 1955).
95. Watts, A.W., (2) Zen Buddhism (Buddhist Society, London, 1947).
96. Watts, A.W., (3) Zen (та же что и предыд., но расширенное. Delkin.Stanford, 1948).
97. Watts, A.W., (4) The Way of Liberation in Zen Buddhism (American Academy of Asian Studies, San Francisco, 1955).
98. Watts, A.W., (5) 'The Problem of Faith and Works in Buddhism' (Review of Religion, vol.V.4. New York, May, 1941).
99. Wentz, W.Y.E., Tibetan Yoga and Secret Doctrines (Oxford, 1935).
100. Wilhelm, R., (1) The Secret of the Golden Flower. Перевод T'ai Chin Hua Tsung Chih, с комментариями C.G.Jung (Kegan Paul, London, 1931).
101. Wilhelm, R., (2) The I Ching or Book of Changes, 2 т. Tr. Cary Baynes (Pantheon, New York, 1950).
102. Wong Mou-lam, The Sutra of Wei Lang (Hui-neng) (Luzac, London, 1944)

В. Источники на русском языке, из которых при переводе с английского использовались цитаты.

103. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск. Наука. 1989. 272 с.
104. Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М.Наука. 1985. 235 с.
105. Одинокий сверчок. Классические японские трехстишия хайку. М. Детская литература. 1987 г.

301

Художий редактор **Іна Старих**
Художне оформлення **Андрш Сидерський**
Макет **Ігор Петушков**

Пісписано до друку 10.10.93 р. Формат 84x1081/32 Папір офсетний N1.
Гарнітура "Шкшньна". Ум.друк. арк. 20,0 Ум.фарб.-ввдб. 20,0 Обл.-вид.арк.
22,10. Зам. 3-153. Тираж 25 000. Ціна договірна. "Софія", Ltd. 252055, Київ-55,
вул. Горького, 47

Віддруковано з оригінал-макету на Київському орендному поліграфічному підприємстві "КНИГА" 254655 МСП К.ІІВ-53, вул. Артема, 25