



# Генрих Дюмулен История дзэн-буддизма

*Текст предоставлен правообладателем.  
[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=606955](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=606955)  
Генрих Дюмулен История Дзэн-буддизма: Центрполиграф; Москва; 2003  
ISBN 5-9524-0208-9*

## **Аннотация**

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

## Содержание

Предисловие	4
Глава 1	6
Буддизм и мистицизм	6
Шакьямуни, Просветленный	8
Медитативная практика Хинаяны	10
Нирвана как конечная цель мистического пути	13
Глава 2	16
Мироощущение и мистицизм	16
Истоки Махаяны	17
Идеал бодхисаттвы	20
Буддология и нирвана	23
Глава 3	25
Интеллектуальный и духовный потенциал дзэн-буддизма	25
«Праджняпарамита» – сборник сутр Совершенной Мудрости	27
Космотеизм сутр «Аватамсаки»	30
«Вималайкирти-сутра» – Всеобщий Путь к просветлению	33
Психологические аспекты просветления в «Ланкаватара-сутре»	35
Глава 4	39
История	39
Восприятие буддийской медитации в Китае	40
Кумараджива и Буддхабhadра	42
«Мудрость неведения»	43
Внезапность просветления	45
Глава 5	48
Бодхидхарма	48
Ученики и последователи	51
Конец ознакомительного фрагмента.	52

# Генрих Дюмулен

## История дзэн-буддизма

### Предисловие

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

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

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

Во время нашей первой встречи госпожа Сасаки предложила мне написать полную версию истории дзэн-буддизма. Это предложение было со смехом отвергнуто мной. Однако оно зародило во мне мысль о попытке серьезного исторического исследования и подтолкнуло к проведению научных изысканий в нескольких направлениях. В конце концов я нашел время для обобщения проделанной работы. При любой возможности я старался восполнять пробелы в своих записях и последовательно в хронологическом порядке выстраивал новые факты. Было бы наивным рассчитывать на то, что все тайны истории раскроются в одночасье, ибо многие аспекты китайского дзэн и поныне являются благодатной почвой для будущих исследований. Так, личность Бодхидхармы, равно как и истоки учения чань, до сих пор вызывает некоторые сомнения. Задолго до появления учения дзэн произошло слияние буддийских и даосских элементов. Впрочем, вряд ли возможно точно определить пропорциональную составляющую даосизма в дзэн-буддизме, равно как и идентифицировать характер этого влияния. Будем надеяться на то, что будущие исследователи традиции существенно обогатят наше знание истории дзэн.

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

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

*Генрих Дюмулен*

# Глава 1

## Мистические аспекты раннего буддизма и Хинаяны

### Буддизм и мистицизм

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

Впрочем, христианские схоласты, под напором неопровержимых доказательств, также были вынуждены признать религиозный характер буддизма. Вплоть до этого времени под «религией» подразумевалась трансцендентная взаимосвязь между человеком и персонифицированным Богом или Божественной Сущностью. Буддизм значительно расширил рамки представлений, связанных с религиозной жизнью как таковой. В наше время большинство ученых признают его религиозную сущность и в силу его исторической значимости и актуальности ставят в один ряд с другими мировыми религиями. Характерной особенностью учения является его изначальная направленность на спасение всего человечества.

В то же время значительно расширилось представление о мистической составляющей учения. Коль скоро концепция мистицизма была сформирована христианскими богословами, призывавшими к непосредственному общению с персонифицированным Богом и игнорировавшими мистический характер других верований, возникла необходимость провести черту между концепцией сверхъестественного мистицизма божественной благодати и понятием естественного мистицизма. Следует признать, что новое представление не ответило на некоторые вопросы, но породило множество новых. Поэтому остановимся лишь на общих моментах и условно обозначим мистицизм как попытку человека возвыситься до сверхсознательного и сверхчувственного состояния. Исходя из этой предпосылки возникает необходимость осуществления своего рода взаимоотношений с Абсолютом в процессе непосредственного мистического опыта. Момент осуществления контакта с Абсолютом характеризуется тремя неизменными условиями, а именно: возвышением личности над миром чувственного восприятия, преодолением барьеров физического существования и достижением уровня Абсолюта. В зависимости от обстоятельств проявление этих трех элементов может быть разным, но ни один из них невозможно проигнорировать полностью. Следовательно, мистическую сферу следует дифференцировать по характеру ее проявления, будь то колдовство, магия или умозрительная метафизика. С момента установления контакта с Абсолютом мистический опыт, «средства спасения» и буддизм – особенно его мистическую составляющую – следует рассматривать как проявление религиозной жизни. Будда и его последователи рассматривали мистическое озарение («просветление») как «инструмент спасения», с помощью которого они достигали «другого берега».

Мистический элемент – неотъемлемая часть буддийского учения, многоплановость религиозных проявлений которого нередко удивляла как ученых, так и обывателей. Вряд ли найдется хотя бы один религиозный мотив или аспект, которые не затрагивались теми или иными школами на протяжении многовековой истории буддизма. При этом крайне сложно найти связующее звено, общее для всех противоречивых форм религиозного служения. И все же, несмотря на отсутствие общего знаменателя, буддизм является целостным учением. Свообразие этой религии нигде не проявляется так отчетливо, как в мистическом аспекте учения. Многообразные формы учения – строгий нравственный кодекс первых монашеских сообществ, смелые метафизические построения «великой колесницы», молитвенное поклонение верующих в Амиду<sup>1</sup>, магические ритуалы Шингон и Тэндай – в той или иной степени практикуются всеми последователями Будды.

---

<sup>1</sup> Китайское произношение санскритского «Амрита Будда». Также встречается в написании «Амитабха», «Абида», «Амитая».

## Шакьямуни, Просветленный

Изучение буддийских первоисточников не дает ясной картины того, где кончается истинное жизнеописание Будды и начинается мифотворчество<sup>2</sup>. Тем не менее большинство буддологов признают наличие элементов исторической достоверности как в палийском каноне, так и в санскритских манускриптах, так как освещение основных событий жизни Гаутамы в них совпадает. Все записи свидетельствуют о том, что поворотным моментом подвижничества Шакьямуни был мистический опыт. В ранних сутрах повествуется о том, что царевич из рода Шакьев по имени Сиддхартха выбрал жизнь отшельника и скитальца, чтобы познать смысл страдания, стать мудрецом («муни») и просветленным («будда») и указать путь к спасению через постижение конечного знания. Все источники сходятся в том, что, прежде чем встать на путь освобождающей медитации, Шакьямуни вел жизнь полную лишений, подчеркивая то обстоятельство, что буддийская медитация принципиально отличается от йоговской практики самоограничения. Прославленный брахман, к которому обратился Шакьямуни, посоветовал ему пройти сквозь суровые и опасные испытания, в ходе которых царевич бесстрашно довел себя до крайней степени истощения. Однако крайний аскетизм не принес ему вожеленного освобождения. Цель была достигнута после того, как Гаутама перестал ограничивать себя в пище и встал на путь медитации, что отвратило от него пять попутчиков-аскетов. Шакьямуни садится в тени священного дерева и, предавшись глубокой медитации, возвышается над чувственным миром.

Когда борьба с чувствами кончилась, душа царевича заблестала, он просветлел и стал Буддой. Согласно «Махасакка-сутте» Будда немедленно отправился в Бенарес, где «запустил колесо доктрины», завоевав признание сразу же после «пробуждения». Затем Просветленный встретил пять покинувших его аскетов-отшельников, которые подняли его на смех. Невзирая на это, Шакьямуни обратил их в свою веру, заявив: «Достигший совершенства является величайшим святым Буддой». С тех пор как это слово слетело с его губ, оно стало священным именем основателя новой религии и спасителя человечества. Во время первой проповеди в Бенаресе Будда провозгласил доктрины «Четырех Благородных Истин» и «Срединного Пути», которым следует идти к просветлению, избегая двух крайностей – сурового аскетизма и потворства собственным желанием. Можно предположить, что именно эти доктрины составили сущность просветления Шакьямуни.

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

---

<sup>2</sup> По утверждению Ольденберга, «анализ исторической критики не дает оснований для вынесения категорического решения и не позволяет вынести четкий вердикт – «да» или «нет». Согласно замечаниям Томаса, в процессе изучения исторических свидетельств о жизни Будды он убедился в том, что палийский канон внушает больше доверия, чем санскритские источники: «Даже палийские источники не содержат ничего подобного нашему Евангелию... Фактически мы имеем дело с легендами, написанными в разное время».

Существует немало свидетельств тому, что, перед тем как достичь состояния будды, Шакьямуни занимался йогическими упражнениями. Фактически он жил и умер мистиком.

Сутра повествует о том, как Просветленный, находившийся в преклонном возрасте, сознательно отложил свой смертный час, но затем позволил силам природы одержать над собой верх и добровольно ушел из земной жизни. На смертном одре Учитель обращается к своим ученикам с последним напутствием. В лесу на окраине Кусинагары тело Шакьямуни умирает, а его дух пребывает в созерцании. Он проходит четыре этапа сосредоточения, затем испытывает пять экстатических состояний и вновь возвращается в первую дхьяну. Далее его душа входит в совершенную нирвану (*пали* — париниббана)<sup>3</sup>.

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

---

<sup>3</sup> Согласно Хайлеру, Шакьямуни вошел в нирвану из четвертой дхьяны, поскольку она является «последним шагом к освобождению». Томас полагает, что вход в нирвану из четвертой дхьяны является частью древнего предания, историчность которого не отрицается даже после добавления в канон других мистических эпизодов.

## Медитативная практика Хинаяны

Долгое время усилия ученых-буддологов были направлены на определение истоков буддийского учения, и, несмотря на то что они добились несомненных результатов, главная цель не была ими достигнута. Критический анализ палийского канона и традиционных санскритских текстов не дает полной картины жизни и учения Будды в период, предшествовавший его канонизации. Принято считать, что суть примитивного буддизма состоит в концепциях «Четырех Благородных Истин» и «Восьмеричного Пути». Не вызывает сомнения и то, что элементы йогической практики были неотъемлемой частью раннебуддийского религиозного служения. Уже на первых этапах становления буддизма «Четыре Благородные Истины» служили объектом медитации. В действительности буддийская практика отличается от йогической тем, что буддисты, оставаясь приверженцами «Срединного Пути», отрицают необходимость сурового аскетизма и мученичества.

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

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

Хайлер подчеркивает, что «сосредоточение является чисто духовной деятельностью, а поза сидя представляет собой лишь вспомогательный фактор. И все же в буддизме высшие уровни медитации и экстатического состояния неотделимы от позы со скрещенными ногами. Поиски ее истоков приводят нас в далекое прошлое, к статуэтке из раскопок в Мохенджо-Даро, изображающей медитирующее божество. В Упанишадах и сутрах Хинаяны рассказывается об аскетах и учениках Будды, которые сидели в медитации в тени деревьев, наслаждаясь прохладой, достигая единения с Брахманом, постигая тщету и убожество всего мирского и предвкушая блаженство нирваны.

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

После преодоления пяти препятствий (ниварана) – желаний, ненависти, лени, страха и сомнений – начинается подъем по четырем ступеням дхьяны. На первом этапе, предполагающем внутреннюю умиротворенность и отказ от желаний, хотя внешние объекты и продолжают восприниматься, адепта охватывает блаженное чувство. На втором этапе осуществляется освобождение от образов внешнего мира, и радость пронизывает тело медитирующего. На третьем этапе ощущение радости уступает место невозмутимости, а духовная сосредоточенность достигает своей кульминации. Четвертая, наивысшая ступень дхьяны представляет состояние полной отрешенности (упекха), когда исчезают все мирские радости и печали, а вместе с ними и сам внешний мир. Созерцая бесконечность, монах последовательно проходит царства бесконечности пространства, бесконечности сознания, небытия и мира, лежащего за гранью сознательного и бессознательного. Последующее разрушение «сознания и чувственного восприятия» соответствует экстатическому состоянию, но не конечному освобождению в нирване.

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

В этой связи следует упомянуть о двух направлениях в практике созерцания, которые взяты на вооружение дзэн-буддизмом, хотя остальные техники Хинаяны окончательно утрачены. Объекты созерцания (камматтхана), подробно рассмотренные в «Махасаттипатт-

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

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

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

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

Буддизм Хинаяны одухотворил йогу, объединив ее психические упражнения с моральным и религиозным поиском спасения, но расписался в своей метафизической несостоятельности. Знание, необходимое для медитации, носит утилитарный характер и имеет значение лишь как средство поиска пути к спасению, а именно к уходу от бесконечной игры рождений и смертей и избавлению от страдания. Следовательно, мы не можем признать мистическую природу хинаянских медитативных упражнений, ибо истинный мистицизм означает непосредственную взаимосвязь с Абсолютной Реальностью. В буддизме Хинаяны вопрос Абсолюта возникает в связи с доктриной нирваны, которая имеет решающее значение для всей системы, равно как и для возможного наличия в ней мистических элементов.

## Нирвана как конечная цель мистического пути

Этимологически слово «нирвана» имеет негативное значение. Оно происходит от глагола «ва» («дуть подобно ветру») с отрицательной приставкой «нир», означающей «отсутствие всякого движения» – когда ветер стихает, огонь гаснет, свет и звезды меркнут, а святой умирает. «О, друг, нирвана – это угасание желаяния, ненависти и иллюзий». «Тело сломлено, сознание остановилось, чувственное восприятие исчезло, силы воображения иссякли, способность к постижению исчерпана». Согласно известному сравнению Будды святой исчезает в нирване подобно пламени, которое угасает и исчезает в светильнике после того, как в нем заканчивается масло. Подобные слова и образы ассоциируются с окончательным уничтожением<sup>4</sup>.

В то же время буддисты всегда считали нирвану своей окончательной целью, к которой они стремились как к наивысшему счастью. В древнем сборнике гимнов, составленном монахами и монахинями, состояние окончательного освобождения превозносится на все лады. Нирвана рассматривается как совершенное освобождение, высшая благодать, обитель мира и остров спасения. Возможно ли, чтобы за подобными определениями скрывались пустота и небытие? Почему же ранние буддисты умалчивали о позитивном начале? В канонических буддийских текстах также уделяется внимание этому противоречию. Согласно этим источникам Будду нередко спрашивали о том, будет ли Совершенный существовать после смерти или нет. Сиддхарттха уклонялся от ответа, ибо он не представлял практического интереса и носил чисто спекулятивный характер по отношению к главной цели – достижению спасения. Поэтому его и обвиняли в агностицизме. Однако не исключено, что Будда воздерживался высказываться по поводу загробной жизни в силу того, что человеческие слова не способны дать адекватное выражение тому, что лежит по ту сторону физической реальности. «Другой берег», царство бессмертия лежат вне сферы логического осмысления и доступны лишь мистическому постижению.

Попытки разрешить парадокс буддийской доктрины о нирване наталкиваются на выбор либо нигилистической, либо материалистической интерпретации. Тем не менее Будда отвергал оба этих подхода. Он объявил ересью материалистическо-нигилистическую идеологию (уччхеда-вада), отрицающую такие понятия, как карма и освобождение, равно как и метафизическое учение о субстанции (сассата-вада), признающее существование неразрушимых тел. Возможно, окончательным словом в буддийской философии стал пресловутый Срединный Путь, который метафизики Махаяны позднее трактовали как высшую мудрость. Согласно японскому буддологу Уи, причинная цепь из двенадцати звеньев (патиччасамуппада), которая открылась Будде как освобождающее знание, не означает случайной последовательности происхождения вещей, но представляет собой всеобщий закон становления во взаимозависимости<sup>5</sup>. Не исключено, что Будда, так же как впоследствии Гераклит и Ницше,

---

<sup>4</sup> К приверженцам негативного толкования нирваны принадлежат Чайлдерс, Дж. Д. Элуис, Дж. Экланд, Дж. Далмен. Ольденберг придерживался такой же позиции в первом издании своей работы «Будда». Затем он пришел к выводу, что нирвана означает нечто абсолютное, но не во вселенском масштабе, а как абсолютная конечная цель. По этому поводу Глейз-нэпп пишет: «Нирвана является относительным, но не абсолютным небытием». Уи воздерживается как от отрицательного толкования, так и от мистической интерпретации. Он полагает, что нирвана (в рамках формулы зависимого начала [патик-касамуппада]) есть не что иное, как реализация относительности бытия. Следует отметить, что он, как и многие другие последователи буддизма Махаяны, приписывает нигилистический подход к толкованию термина адептами Хинаяны.

<sup>5</sup> Сами буддологи трактуют этот закон неоднозначно. В то время как приверженцы Махаяны, такие, как Уи, усматривают в этой формуле раннебуддийское понимание относительности бытия, буддисты Хинаяны воспринимают его как тросекратный подъем причинной взаимозависимости в прошлом, настоящем и будущем. В нашем распоряжении нет исторических источников, которые позволили бы определить, которое из этих толкований является аутентичным. Первое пояснение носит метафизический характер, в то время как второе соответствует индийскому представлению о цикле перерождений в сансаре.

был приверженцем «чистоты становления», но, в отличие от последних, в мистическом озарении он обрел то, что эти философы воспринимали как метафизическую интуицию. Весьма примечательно, что, перед тем как покинуть бренный мир, Будда не утешал своих последователей надеждой на освобождение в нирване, но указывал на непреложный закон, согласно которому все рожденные умрут, а все формы обречены на распад.

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

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

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

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

Итак, мистический напор лучшей из индийских традиций оживил йогические упражнения. Нирвана становится не гипотетическим состоянием, возможным в далеком будущем, но достижимым сейчас, в «обозримой последовательности» (диттхе дхамме). «Мирская» нирвана отличается от «запредельной» лишь неизменностью телесного субстрата (упадхи), который более не присущ Совершенному<sup>6</sup>.

В значительной степени буддизм Хинаяны сохранил свою актуальность и живучесть благодаря мистикам, которые искали пути к Абсолюту, хотя и отрицали его умозрительно. По своей природе мистицизм тесно связан с соблюдением этических норм и с метафизическими построениями. Адепты Хинаяны свято верили в значимость моральных заповедей. Изначально буддизм отстаивал столь же строгий контроль над чувственной сферой, что и Срединный Путь, последователи которого искали равновесия между удовольствием и аске-

---

<sup>6</sup> Согласно Уи, упомянутое различие, о котором говорится в хинаянских текстах, отнюдь не восходит к примитивному буддизму, но принадлежит к более позднему периоду философии Хинаяны. По мнению этого автора, истинная концепция нирваны означает достижение состояния Будды, которое не имеет ничего общего с физической смертью. Коль скоро прижизненное достижение этого состояния было недоступно пониманию более поздних толкователей учения, которые тем не менее ждали от практикующих аскетов конкретного результата, эти буддологи отличали одну нирвану от другой по наличию или отсутствию жизненного субстрата. Подобное различие было соотнесено с доктриной о переселении душ, которая не принадлежит изначальному буддийскому учению.

тической практикой. Таким образом была заложена основа для духовного роста. Отсутствие метафизического осмысления со временем было компенсировано философскими концепциями Большой Колесницы, одухотворенными мистическим прозрением. В метафизике Махаяны появились новые элементы, но историческая преемственность восторжествовала.

## Глава 2

# Мистицизм в учении Махаяны

### Мироощущение и мистицизм

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

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

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

## Истоки Махаяны

Долгое время буддологи пытались определить и классифицировать разные направления буддизма в рамках исторической последовательности. Привычное разделение учения на две Колесницы со временем претерпело изменения, и в буддизме стали различать три поколения: первоначальный, или примитивный, буддизм, Хинаяну и Махаяну<sup>7</sup>. Термин «Хинаяна» вряд ли уместен по отношению к обозначению многочисленных ответвлений раннего буддизма. Современные буддологи сошлись в том, что развитие буддизма осуществлялось в более ранний период, чем считалось. С уверенностью можно говорить о несостоятельности заявлений относительно того, что сутры являются наследием самого Шакьямуни, основателя буддийской религии. По-видимому, палийский канон содержит наиболее древние тексты, позволяющие дать оценку примитивному буддизму, в то время как корни Махаяны восходят ко времени раннего формирования буддийских школ<sup>8</sup>.

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

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

---

<sup>7</sup> Практически все современные исследователи буддизма проводят различие между аутентичной доктриной Шакьямуни и позднейшим развитием Хинаяны. Регамей последовательно отслеживает доканонический буддизм, Малую Колесницу и Большую Колесницу. Конзе добавляет к его исследованию справочную хронологическую таблицу, в которой первое упоминание о Хинаяне датируется 246 г. до Р. Х., то есть почти тремя столетиями спустя после смерти Будды. В «Краткой истории индийской философии» Уи предлагает следующую классификацию: 1) примитивный буддизм, просуществовавший в течение тридцати лет после ухода Будды в нирвану; 2) ранний буддизм – до 270 г. до Р. Х. (коронация Ашоки); 3) сектантский буддизм – с 270 г. до Р. Х. по 100 г. до Р. Х.; 4) Хинаяна и ранняя Махаяна – с 100 г. до Р. Х. по 100 г. после Р. Х. По мнению Уи, эти этапы можно объединить в один исторический период, принадлежащий развитию первоначального буддизма. В той же работе автор различает три периода в ранней истории Махаяны: 1) расцвет Махаяны на севере и юге Индии, начиная с I в. до Р. Х. по III в. после Р. Х., зарождение и первые сутры; 2) совершенствование доктрин Махаяны – примерно с 250-го по 400 г. после Р. Х., добавление новых сутр; 3) последние сутры и окончательное становление Махаяны – с 400-го по 650 г. после Р. Х. В настоящее время I в. н. э. практически единодушно признается периодом расцвета Махаяны. Дальнейшая классификация затруднена неопределенностью хронологии, которая приводится в работах махаянских мыслителей, в сутрах и шастрах.

<sup>8</sup> Многие моменты развития буддийских сект окутаны мраком и поныне. Долгое время основное различие проводили между южной (палийской) традицией, главным образом представленной последователями Тхеравады, и северной (санскритской) традицией, к которой принадлежали школы Махасамгхика и Сарвастивада. Адепты последней в основном проживали в Матхуре и распространили свое влияние на северо-запад, вплоть до Кашмира.

<sup>9</sup> Томас противопоставляет этот текст ремарке Розенберга, согласно которой «коренное различие во взглядах отсутствует... Разница заключается не в теории, а в способах спасения, в том, что Махаяна указывает на большее количество путей, ведущих к той же цели». Томас чувствует, что Розенберг «преуменьшает значимость философских принципов». Решающим фактором при определении разницы между Хинаяной и Махаяной является именно философский или религиозный подтекст. Коль скоро буддизм является скорее религиозным, но не чисто философским учением, то заключительное

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

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

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

Ранние концепции учения переключаются с текстами, написанными на санскрите приверженцами школ Хинаяны философского направления. Главным философским наследием Хинаяны последователи Сарвастивады считают «Абхидхарма-кошу» Васубандху – схоластический и безжизненный опус, лишенный метафизического порыва. В этой «вершине» хинаянского знания сухо перечислены все составные элементы реальности. Материализм двойственной теории дхармы до некоторой степени смягчен нравственным законом кармы. Ибо, если даже нирвана, причисленная к составным элементам реальности, материалистически толкуется как «бездушный жизненный осадок», речь идет не о чем ином, как о заурядном материалистическом представлении. Тем не менее некоторые комментаторы считают его сокровищницей буддийской мысли. Процесс спасения лишен метафизического характера и ограничен рамками механистической схемы.

Однако материалистическо-плюралистическая философия, погрязшая в трясине бесконечных обтекаемых определений и классификаций, едва ли способна оценить по достоинству хинаянский религиозный опыт. Медитативные практики и стремление к абсолютному состоянию нирваны как нельзя лучше характеризуют истинную религиозность приверженцев Хинаяны, без осознания которой немислимо осмысление процесса развития Махаяны<sup>10</sup>.

---

утверждение Щербатского, по крайней мере, не обосновано: «Следует признать, что Махаяна воистину является новой религией, радикально отличной от раннего буддизма и имеющей столь же много точек соприкосновения с поздним брахманизмом, что и со своим предшественником».

<sup>10</sup> Согласно Томасу, можно утверждать с полной уверенностью, что Махаяна возникла в школах Сарвастивады, где бодхисаттву признают наряду с архатом, считающимся идеалом святости в буддизме Хинаяны, то есть тем, кто достиг высшей ступени монашеского аскетизма. В то время как в учении Тхеравады термин «бодхисаттва» воспринимается в связи с подготовительным этапом к состоянию будды и соотносится прежде всего с Шакьямуни, последователи Сарвастивады оживили идеал бодхисаттвы новыми идеями, которые предвосхищали будущее, особенно две концепции. Согласно первой состояние будды присуще всем живым существам, а вторая подчеркивает необходимость помощи всем живым существам в поиске пути к освобождению. На основе традиции Сарвастивады возникло учение Саутрантика, дальнейшее развитие которой проложило путь к появлению школы Махаяны. Отчетливые следы доктрины Махаяны можно обнаружить в наследии секты Локоттаравады, которая, в свою очередь, является ответвлением от течения Махасамгхика. Следует отметить и школу Махавасту, наследию которой принадлежит глава «Дасабхумика» (не путать с махаянской «Дасабхумика-сутрой»),

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

И все же окончательное становление Махаяны как таковой произошло лишь после провозглашения Большой Колесницы, которая противопоставлялась уступавшей ей Малой Колеснице. Примечательно, что это было сделано в сутрах, оберегающих «чистоту» учения. Лишенное оков движение Махаяны обрело силу, которую черпало отнюдь не из кладезя философской мудрости, но ориентировалось на откровения высокодуховных адептов. Направляющей силой этого течения стали сутры как выражение нового религиозного сознания<sup>11</sup>. Итак, доминирующая позиция мистического опыта стала очевидной.

---

в которой рассматриваются десять этапов (бхуми) пути бодхисаттвы.

<sup>11</sup> В этой связи Д.Т. Судзуки отмечает: «Следует помнить о том, что духовная жизнестойкость буддизма заключается не в так называемых шастрах, но в сутрах, которые по своей сути являются философскими трактатами, чего и следует ожидать от религиозной литературы. Кем бы ни были составители сутр Махаяны, последние являются подлинным выражением глубочайшего духовного опыта, накопленного человечеством и представленного, в данном случае, индийским сознанием».

## Идеал бодхисаттвы

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

В религиозном и философском направлении доктрина Махаяны развивалась вокруг идеала бодхисаттвы. Термин «бодхисаттва» буквально означает «существо, связанное (сакта) с просветлением», или «существо (саттва) просветления». Безупречно просветленный и обладающий всеведением будд бодхисаттва добровольно откладывает вхождение в нирвану, чтобы помогать живущим на их пути к просветлению. Ибо каждому живому существу присуща природа будды, и потому оно способно достичь просветления. Таким образом, идеалу бодхисаттвы придается столь исключительное значение на основе другой доктрины Махаяны, согласно которой природа будды присутствует в каждом живом существе.

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

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

В отличие от Хинаяны Махаяна рассматривает миссию бодхисаттвы в контексте практики десяти добродетелей (парамита). Изначально их было лишь шесть. В Махаяне первые пять, а именно: раздача милостыни (дана), соблюдение нравственных заповедей (шила), терпение (кшанти), прилежание (вирья) и медитация (дхьяна), – служили средством обретения шестой – мудрости (праджня), как цели духовного подвига. Позднее были добавлены еще четыре совершенных добродетели, и вновь в качестве главной цели провозглашено высшее знание (джняна). При этом интеллектуальному осмыслению противопоставлялось интуитивное постижение (праджня). Совершенно очевидно, что махаянская шкала ценностей акцентирует внимание на интеллектуальных достоинствах личности. В процессе обретения

этих качеств бодхисаттва на седьмом этапе вступает в океан всеведения. Далее он постигает пустотность и нерожденность всего сущего, и начинается десятый этап (дхармамегха), на котором постигаются «все формы созерцания». Восседая на огромном цветке лотоса, он достигает степени сосредоточенности, именуемой «знанием Всеведущего». Сутра описывает величественную картину посвящения (абхишека), в ходе которого бодхисаттва становится просветленным буддой. Движимый величайшим состраданием и используя искусные средства, он спускается с неба Тушита на землю и, не входя в нирвану, посвящает свою жизнь спасению всех живых существ.

Состояние бодхисаттвы характеризуется совершенной мудростью (праджняпарамита), без которой остальные пять совершенств, равно как и другие средства достижения цели, становятся бессмысленными. «Сутра Совершенной Мудрости» гласит: «Даже в том случае, если в течение бесчисленных, как песчинки на берегу Ганга, эпох будет раздавать свои дары, соблюдать моральные заповеди, проявлять терпение и усердие и пребывать в состоянии медитации, <...> но не располагать совершенной мудростью и искусными средствами, он будет низведен до уровня внимающего (шравака) или пратьекабудды...». Необходимым условием достижения совершенной мудрости является пустота духа. Непросветленный человек способен лишь к символическому выражению этой концепции. «Путь бодхисаттвы пролегает в пустоте, свободной от символического выражения». Совершенная мудрость лежит вне пределов толкования и символического выражения. Но прежде всего, бодхисаттвы, которые «обретают покой в единой мысли» (эка-читта-прасадам), свободны от эгоцентрических понятий. «Бодхисаттвы не воспринимают собственное «я», им чужда концепция бытия, понятие души и личности». Их дух не обременят ни понятие Дхармы, ни отсутствие этой концепции. Они свободны от всякой идеологии и ни к чему не привязаны; их совершенная мудрость пуста. Такова сущность высшей мудрости: «Бодхисаттва-махасаттва должен пребывать в совершенстве праджни, оставаясь в пустоте».

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

Судзуки усматривает в психологии бодхисаттвы высочайшее достижение духовной жизни. Он описывает этот феномен, используя сравнения, по своей парадоксальности напоминающие дзэнские тексты. Бодхисаттва «держит в руках лопату, но при этом возделывает землю голыми руками. Он едет верхом на лошади, но при этом седло пусто, а под всадником нет коня. Он идет по мосту, но внизу протекает не вода, а мост». Существование взаимосвязи между просветленным знанием (праджня) и состраданием (каруна) воистину непостижимо и не поддается онтологическому осмыслению. «Это напоминает картину, когда искусный лучник выпускает одну стрелу за другой, и в воздухе очередная стрела поддерживает предыдущую, а сам стрелок способен это делать так долго, как сам того пожелает».

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

Идеал бодхисаттвы неотделим от индийского духовного наследия, в котором понятия, желания, стремления и обеты столь же реальны, как люди и их поступки. С позиции буддийского негативизма и идеализма все сущее растворяется в Пустоте. Фигура бодхисаттвы,

порожденная полетом воображения, представленная формой, промежуточной между буддой и человеком, и не являющаяся ни мужской, ни женской, воплощает образ великого сострадания (махакаруна). Привлекательность такого образа для простых людей оказалась бесспорной. В буддизме Махаяны бодхисаттвы занимают место высокопочитаемых богов, помогающих спастись заблудшему человечеству. При этом их сострадание и волшебная сила ценятся куда больше просветленного знания, которое было основным источником поступков, ведущих к спасению<sup>12</sup>.

Нереальность идеала бодхисаттвы до некоторой степени умаляет ценность величайшего сострадания. Достойный восхищения героизм просветленных существ изначально проявляется в стремлениях и обетах. Большинство их деяний обусловлены чудом и наличием сверхъестественных сил. В качестве воплощения космической мудрости бодхисаттва, по крайней мере чисто теоретически, является безликим существом. По той же причине его качества принципиально отличаются от отстраненной любви христианского святого, который руководствуется следующим наставлением: «У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что творит правая...» (Мф., 6:3). Бодхисаттва же творит милостыню сознательно и испытывает сострадание по отношению к конкретным людям, и в этом смысле объекты его милосердия фактически обогащаются.

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

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

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

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

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

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

---

<sup>12</sup> В буддизме Махаяны концепция бодхисаттвы была расширена. В дополнение к сонму просветленных небожителей великие исторические фигуры, такие, как Нагарджуна и Асанга, также были причислены к этой категории. И наконец, все святые и просветленные – как миряне, так и монахи – стали называться бодхисаттвами. Тем не менее в религиозном сознании все еще остается различие между тремя перечисленными типами бодхисаттв. В качестве объектов поклонения просветленные небожители и исторические персонажи стоят на разных уровнях.

## Буддология и нирвана

Идеал бодхисаттвы стал в буддизме Махаяны новой творческой силой. Развитие учения происходило без разрыва связей с Хинаяной и завершилось видоизменением основных концепций раннего буддизма. По мнению японских специалистов, учение Махаяны завершило эволюцию буддийской доктрины. Начало новому движению положили доцетические идеи махасангхиков. Некоторые сверхъестественные качества, которыми ранние буддисты наделяли Просветленного, едва ли серьезно повлияли на суть самого учения.

Догматические концепции западного доцетизма далеки от буддийской позиции. Буддизм не проводит границы между человеком и Богом<sup>13</sup>. Божества, появляющиеся в сутрах и культовой атрибутике, являются мифологическими образами, которые ассоциируются с живыми существами, пребывающими в бесконечном цикле перерождений. Подъем Будды на уровень запредельного мира заложил основу метафизической буддологии. Появившись среди заблудших и нуждающихся в спасении существ, Будда затем преступает границу физического мира и восходит в царство абсолютной реальности. Более он не пребывает в чисто человеческой ипостаси. Его земное происхождение, хотя и не предается забвению, низводится к незначительному этапу в бесконечной истории милосердных деяний. В сущности, он провозглашается Абсолютом.

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

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

---

<sup>13</sup> В своем описании миссии бодхисаттвы Томас акцентирует внимание на принципиальной разнице между буддийской доктриной и западным доцетизмом. Например, он пишет: «В отличие от гностического доцетизма, воспринимавшего сущностно божественное как проявление человеческого, индийская философия никогда не проводила фундаментального различия между этими концепциями. Подобно тому как Веды провозглашали целью объединение высшего человеческого Я с Брахманом, так и буддийские тексты отождествляли индивидуальный принцип с абсолютным, что приводило к пантеизму или к панкосмизму».

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

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

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

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

## Глава 3 Сутры Махаяны и дзэн-буддизм

### Интеллектуальный и духовный потенциал дзэн-буддизма

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

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

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

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

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

В ученых трудах этого исследователя содержится много фактов, указывающих на связь дзэн с буддизмом Махаяны. В определенном смысле эти работы оказались весьма полезными, ибо в них проводилась корреляция дзэн с ранними сутрами Махаяны, которыми воспользовались древнекитайские наставники.

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

## «Праджняпарамита» – сборник сутр Совершенной Мудрости

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

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

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

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

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

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

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

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

В «Религии Праджняпарамита» отрицания и парадоксы призваны на службу мистическому постижению истины. После того как око мудрости узрело Пустоту, дезавуировало все мнимые образы, уничтожило привязанность к иллюзорным понятиям, вещи и человеческая душа воспринимаются такими, каковы они есть. Эта пустотность означает «такость» (татхата), которая в сутрах «Праджняпарамита» соответствует истинной реальности. Все остальные допущения считаются негативными. По этому поводу в сутре говорится о

---

<sup>14</sup> Из, как минимум, двенадцати сутр наиболее важными являются три: «Аштасахасрика праджняпарамита-сутра», в которой насчитывается восемь тысяч стихов, частично переведенных на немецкий язык Валлезером; «Алмазная сутра», переведенная тем же автором, и «Сутра Сердца» – более поздний текст, особо почитаемый приверженцами дзэн и переведенный на английский самим Судзуки.

том, что «таковость не означает ни ухода, ни прихода; ни прошлого, ни настоящего, ни будущего; ни перемен, ни различий... такость без двойственности... недвойственную такость».

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

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

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

Однажды к Чжао-чжоу обратился монах:

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

– Ты уже позавтракал? – спросил мастер.

– Да, – ответил монах.

– Так пойди и вымой за собой чашку!

В этот момент монах прозрел.

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

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

Таким образом, метафизическое прозрение такости вещей становится конкретной жизненной позицией, истоки которой следует искать в махаянской доктрине трансцендентальной мудрости. Хуай-нэн, шестой патриарх и один из самых примечательных деятелей китайского дзэн (чань), достиг великого просветления, услышав стихотворную строку из «Алмазной сутры»:

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

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

## Космотеизм сутр «Аватамсаки»

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

Но вновь творчество Судзуки оказывает нам неоценимую услугу. В своих очерках он не только доводит до читателя основные идеи сутр «Аватамсаки», но и вскрывает религиозный контекст поэтической канвы. Связь между дзэн и сутрами «Аватамсаки» становится очевидной. По мнению Судзуки, дзэн – это «практическое осуществление буддийской мысли в Китае, и философия кэгон является ее теоретической кульминацией». Эти учения взаимосвязаны таким образом, что «философия дзэн – это кэгон, а учение кэгон воплощается в дзэнском образе жизни».

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

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

Для полноты картины приведу несколько примеров. Можно провести аналогию с сетью Индры, состоящей из драгоценных камней и нависающей над его дворцом. «В каждом из драгоценных камней отражаются остальные; подбирая один из них, мы видим не только нераздельность сети, но и каждый составляющий ее камень». Если горящую свечу со всех сторон окружить зеркалами, то все они будут отражать свет, исходящий от одного пламени, и отражений будет столько, сколько зеркал окружает свечу. В сутрах неустанно проводится мысль о взаимосвязи и взаимопроникновении всех вещей. В любой пылинке содержится целая вселенная, и каждая пылинка порождает все силы космоса. Ибо каждая пылинка – это Будда, каждая пора кожи которого свидетельствует о зарождении и исходе всех миров.

В сутрах «Аватамсаки» вселенская реальность Будды представлена в образе башни будды будущего – Майтрейи, который сопоставляется с абсолютным миром дхармы (дхармадхату) или с космическим Телом Будды. Согласно описанию, приведенному в сутре, в этой башне «все предметы расположены таким образом, что разделенность перестает существовать и они сливаются друг с другом, но при этом не утрачивают своей индивидуальности, ибо в каждом из них отражается образ поклоняющегося Майтрейе. Это происходит повсеместно за счет всеприсутствующего взаимоотражения образов». Конечной целью усилий всех живых существ является вхождение в башню Майтрейи, которая символизирует достижение совершенного просветления или вход в свет мира дхармы, в котором более не будет

существовать пространственная разобщенность, ибо озаренные единым светом предметы взаимопроникают друг в друга и находятся в единстве с Буддой. Просветленный пребывает нигде и везде; он становится воплощением вечного света. Коль скоро он обладает Буддой в каждой пылинке, то каждое мгновение овладевает бесконечностью. Пространственно-временные границы стираются, и реальностью Будды становится чистый дух.

Доктрина «Аватамсаки» космоистична. Сутра, в которой повествуется о страннике Судане и его проникновении в башню Майтрейи, помогает верующему встать на путь, ведущий к достижению абсолютной реальности и обретению безграничной власти Будды. Но самым большим откровением становится осознание того, что этот изменчивый мир со всеми его проявлениями, равно как и сама башня, есть не что иное, как Будда.

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

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

Специфичное отношение адептов дзэн к феноменальному миру объясняется космоистическим мировоззрением, провозглашенным в сутрах «Аватамсаки». Религиозная убежденность в божественном единстве всего сущего дает возможность внутренней самореализации за счет слияния с природой. В дзэнских монастырях жизнь полностью подчинена ее законам. В ходе смены времен года меняется и ритм психической деятельности. С умилением послушник наблюдает за полетом ястреба, кружащего над вершиной горы, на склоне которой расположен монастырь. Каким бы ничтожным ни было явление природы, каким бы крошечным ни было живое существо – они преисполнены значимости, ибо в каждом из них заключена тайна. В произведениях дзэнского искусства ощущается особое уважение, которое художники испытывали по отношению к природе, и со временем подобная почтительность стала неотъемлемой характеристикой всей японской культуры. Поэтому отношение японцев к природе следует понимать в свете их религиозных предпочтений. Можно с уверенностью говорить о том, что именно в таком отношении коренятся несоответствия и ограничения, в основе которых заложены предпосылки для пессимистического и обезличенного натурализма.

Развитие взаимоотношений между дзэн и кэгон является предметом дальнейшего рассмотрения. Метафизика кэгон идеалистична, равно как и основная доктрина философии Махаяны. Абсолютным существом – Буддой – является чистый Дух. Физический (материальный) мир не обладает собственной природой, а феноменальные объекты являются порождением духовной реальности (читтаматрам). Адепты дзэн смогли достичь высочайшего уровня духовности, что в значительной мере определило развитие японской культуры и искусства. Дзэнские художники никогда не изображали природу в ее вульгарной и неприкрытой материальности. Их изящные рисунки тушью раскрывают духовную сущность вещей, не умаляя при этом их объективной формы. Вещи изображаются одухотворенными,

ибо их истинной реальностью является Дух. Восточное сознание воспаряет за счет духовного прозрения, «хотя для нас объективность и абстрактность являются взаимоисключающими понятиями или разными полюсами <...>. Поэтому даже тот образ, который внешне вырван из феноменального контекста, богато наделен объективными качествами».

## «Вималайкирти-сутра» – Всеобщий Путь к просветлению

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

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

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

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

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

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

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

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

В конце сутры дзэн определяется как конечная Мудрость. Тридцать два бодхисаттвы пытаются выразить словами доктрину не-двойственности (адвая) (не-дуализма, то есть монизма. – *Примеч. пер.*). Каждый из них дает свой рецепт примирения противоположностей, таких, как появление и растворение, чистоплотность и нечистоплотность, эго и внеш-

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

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

## Психологические аспекты просветления в «Ланкаватара-сутре»

В очередной раз оговорюсь, что сведения об этой сложной для понимания, но крайне интересной сутре стали доступными благодаря исследованиям и публикациям Судзуки. В списке буддийских канонических текстов это произведение наиболее созвучно дзэнским мотивам. В соответствии с традицией Бодхидхарма, основатель китайской школы дзэн, однажды передал четырехтомный перевод «Ланкаватара-сутры» своему ученику Хуай-кэ с такими словами: «Насколько мне известно, в Китае нет других сутр; воспользуйся ею как руководством, и воистину ты спасешь весь мир».

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

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

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

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

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

Высшее знание постигает пустоту (шуньята) всех вещей; оно принимает реальность в ее таковости (ятхабхутам) и прикасается к нерожденной (анутпада) сущности Будды. Неожжи-

данное прозрение (паравритти) возникает из глубины сознания, после того как происходит полное отрицание собственной индивидуальности и обособленности. Разум познает, что внешний мир есть не что иное, как проявление собственного духа, и происходит прорыв в новое состояние сознания, который является не разрушительным, но освободительным.

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

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

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

Подобно тому как все мистические доктрины провозглашают неизъяснимость внутреннего опыта, учение Махаяны настаивает на том, что внезапное прозрение истины в просветлении невыразимо концептуальными и вербальными средствами. Однако «Ланкава-

тара-сутра» идет дальше, отрицая человеческую речь как средство самовыражения. Таким образом, само собой напрашивается сравнение этой сутры с канонами дзэн, в одном из которых говорится о неких угодах Будды, где «учение Будды реализуется взглядом, сокращением лицевых мускулов, подъемом бровей, вздохом, улыбкой, отхаркиванием, прищуриванием глаз, мыслью или любым другим движением». Дзэн славится подобным избытком средств выражения просветленного состояния. Можно прочесть о дзэнских мастерах, которые гримасничали, поднимали вверх палец или издавали вопль, возвещая о высшем просветлении. Поступая таким образом, они полагали, что подражают Будде, который «во время проповеди на горе Грифов взял цветок и показал его многочисленным слушателям». По мнению наставника У-мэня, это событие знаменует начало эры передачи высшей истины «вне письменных знаков и слов»:

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

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

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

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

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

тие учения китайской духовной школы. Но сутры Махаяны, несомненно, являются почвой, взрастившей религию дзэн.

## Глава 4

# Становление китайского дзэн-буддизма (чань)

## История

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

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

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

В своем ответе Судзуки подчеркивает, что учение не вписывается в рамки пространственно-временных понятий и поэтому не может быть предметом исторического исследования. Тем не менее в процессе полемики – равно как и в других своих работах – он приводит любопытные изречения и словечки древних китайских наставников и, таким образом, невольно погружает читателя в особую интеллектуальную атмосферу. Поэтому в нашем повествовании мы не можем обойти вниманием истории китайских подвижников династии Тан и Сун. Знакомство с этими историческими персонажами позволит вынести суждение об уровне их образованности, образе жизни, обычаях и верованиях. Следовательно, мы «обречены» на историческое исследование.

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

## Восприятие буддийской медитации в Китае

Одним из важнейших событий в истории религии по праву считается распространение индийского буддизма в Китае. На благодатную почву древней цивилизации попали семена авторитетной и развитой религиозной традиции. Проникновение буддизма в Китай восходит к I веку христианской эры, и уже к IV веку движение достигает высокой степени развития. Грандиозная работа по переводу с пали и санскрита сотен томов свидетельствует о неимоверном усердии китайских монахов, равно как и об их редкой способности к восприятию иноземной культуры.

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

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

Следует признать, что существует принципиальная разница между индийским и китайским образом мышления. Так, не приходится говорить о полной идентичности концептуального восприятия. Вселенская всеобщность воспринимается китайцами в контексте гармонии с природой, в то время как индийцы стремятся уйти от всего мирского. Однако коль скоро буддисты относятся к разнообразным интерпретациям их учения весьма терпимо, этим различиям можно не придавать большого значения. Тем не менее теоретический конфликт имел место, если верить невероятной, но поучительной истории о том, как Лао-цзы, «разочарованный непониманием своих соплеменников, отправился проповедовать буддизм в Индию». Поразительное сходство между двумя основополагающими доктринами даосизма и буддизма состоит в естественном познании мира и жизни, которое провозглашается как в сутрах Махаяны, так и в трудах великих китайских мыслителей Лао-цзы и Чжуан-цзы. Зародившийся в Махаяне росток натурализма пышным цветом расцвел в благодатном климате китайской духовности и принес более ощутимые плоды, чем на своей родине – в Индии. В то время как индусы были ограничены рамками поиска пути к спасению, китайцы стремились к постижению законов природы и с энтузиазмом восприняли даосско-буддийский натурализм.

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

Сегодня мы не можем судить о том, насколько точно древние китайцы следовали буддийским наставлениям. Но несомненно одно – вместе с культовыми и теоретическими уста-

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

Двумя ранними формами махаянской медитации в Китае являлись созерцание Ами-табхи и сосредоточение трансцендентальной мудрости (праджняпарамита-самадхи). На китайской почве глубоко укоренился культ Будды Ами-табхи (*яп.* — Амида). Дао-ань (312–385), как истинный китаец, принял буддийское учение всем сердцем и привнес в него элементы китайского мировоззрения. Самозабвенно изучая сутры «Праджняпарамиты», он одновременно уделял много времени медитативной практике. Этому монаху заслуженно считают первым китайским последователем Большой Колесницы. Его ученик Хуай-юань (334–416), несмотря на монашеский обет, оставался светским человеком и пропагандировал буддизм в кругах китайских интеллектуалов. Он известен как основатель секты Чистой земли и первый китайский монах – организатор буддийской общины. Благодаря его усилиям на горе Лу, расположенной на берегу Янцзы, был основан буддийский центр. В этом сообществе усердно практиковали медитацию с тем, чтобы достичь экстатического состояния сознания, в котором созерцался образ Амиды и его «чистых земель», сопоставимых с христианскими «райскими кущами». Кроме того, медитируя, Хуай-юань стремился достичь единения с Абсолютом или с Источником всего сущего (Природой, Мировой Душой или Буддой). «Медитация без внутреннего видения не позволяет обрести успокоения. Внутреннее видение без медитации не отражает всей глубины [мистического опыта]». В медитативной практике Дао-юаня даосские элементы сочетаются с буддийскими. Даосы измеряют глубину реальности «первозданным небытием», которое постигается за счет праджни, проникающей в пустоту всех вещей. Многие китайские мистики, подобно Хуай-юаню, повторяли имя Будды (*яп.* — нёмбуцу) на всех этапах духовного возвышения, не чувствуя противоречия между мистическим погружением в абсолютную Пустоту и блаженством созерцания Будды Амиды.

## Кумараджива и Буддхабhadра

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

Признанным авторитетом в области буддийской медитации был другой великий индийский наставник – Буддхабhadра, который сильно отличался от Кумарадживы по своему характеру и наклонностям. Несмотря на то что этот монах был пятнадцатью годами моложе Кумарадживы, он превосходил его своими добродетелями и по праву заслужил уважение своих китайских последователей, не в последнюю очередь за счет обладания магическими навыками. Менее образованный, чем Кумараджива, он любил уединение, избегал светского общества и большую часть своего времени уделял медитации. По прибытии в Китай поселился с Кумарадживой в Чаньяни, но в результате враждебного к нему отношения со стороны монастырской братии был вынужден покинуть храм. В компании более чем сорока монахов он отправился искать пристанища на горе Лу, где его радушно встретил неизменно гостеприимный Хуай-юань.

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

С горы Лу Буддхабhadра направился в главный город Цзянь-кан, где продолжил свое подвижничество в качестве учителя, наставника по медитации и переводчика. В своем преданном служении китайскому буддизму он перевел многотомную «Буддхаватамсака-махавайпуля-сутру», которая стала каноническим текстом школы кэгон. Буддхабhadра умер в 429 году в городе Цзянькане. Его ученик Сюань-гао (умер в 444 г.) жестко противостоял новым идеям Дао-шэня относительно возможности внезапного просветления. Это новаторское движение возникло в кругу учеников Кумарадживы, но позднее сторонники чисто махаянской медитации встречались и среди последователей Буддхабhadры.

## «Мудрость неведения»

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

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

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

В основанной на канонических буддийских текстах «Книге Чжао» путь к просветлению рассматривается как последовательный процесс постижения: «В сутре сказано, что «три стрелы поражают цель и три зверя переправляются через реку. Процесс погружения аналогичен переправе, но стрелы проникают в мишень более или менее глубоко, а животные погружаются на разную глубину в зависимости от силы, которой они обладают». Однако существуют не только разные пути, но и различные способы непосредственного постижения истины, в том числе и постепенный. Узрев тщетность постижения сути всех земных вещей, «как можно надеяться постичь бесконечность внеземной Пустоты?».

О своем внутреннем опыте Сэн-чжао не оставил ни строчки. Однако его трактаты и письма свидетельствуют о возвышенной духовности автора. Со свойственной мистикам

непримиримостью он требует пожертвовать всем во имя одного – постулата, открывшегося ему в благовестии Будды и сопоставимого с доктриной китайских мудрецов – Дао. В работах Сэн-чжао впервые прозвучала мысль о тесной взаимосвязи буддизма и китайского образа мысли.

## Внезапность просветления

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

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

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

Короткое пребывание Дао-шэня в Чаньяни (405–408), во время которого он занимался в основном переводом и толкованием сутр, укрепило его веру в канонические писания. Трех лет оказалось достаточным для того, чтобы он утвердился как один из четырех приближенных учеников Кумарадживы. Вероятно, его возвращение в Лушань, а затем и в Цзянь-кан было следствием напряженных отношений с монастырской общиной Чаньяни. Но годы неустанных трудов не прошли даром и впоследствии принесли свои плоды. Комментарии к сутрам Махаяны составляют основную часть его литературного наследия, а славу ему принесли два трактата, первый из которых был посвящен воздаянию («Благое дело не нуждается в воздаянии»), а второй – внезапному просветлению. О последнем нам известно благодаря работе Се Лин-юня (385–433). В этом тексте Дао-шэню отводится важная роль в истории буддийского мистицизма.

Представляется маловероятным то, что светский человек Се Лин-юнь понимал все тонкости буддийского мистического учения. Его буддизм в большей степени, чем вера китайских монахов, отличался религиозным синкретизмом. Однако в целом его творчество было одобрено Дао-шэнем. С одной стороны, Се Лин-юнь противопоставляет точку зрения своего друга учению Будды, согласно которому просветление достигается в конце долгого и

утомительного пути, а с другой – обращению Кун-цзы (Конфуция) к своему ученику Йен Хуаю, которое он истолковывает в свойственной ему неодаосской мистической манере. Этим признанным авторитетам он противопоставляет своего друга Дао-шэня как «буддиста новой доктрины, которую следует считать истинной, окончательной и превосходящей как устаревшее учение Будды, так и мудрость Кун-цзы, который не сумел проникнуть в Пустоту».

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

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

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

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

Все приведенные высказывания служат одному – показать принципиальное различие между способом достижения цели и самой целью. Достижение цели означает выход за пределы пространственно-временных категорий, которые воспринимаются как реальность на

протяжении пути. Примером может служить изложенное в «Дашабхумика-сутре» жизнеописание Бодхисаттвы. Дао-шэнь не стремится разрешить разногласия между положениями своей доктрины и текстами сутр. Он принимает последние на веру. Изучение священных писаний, как и любое другое благочестивое служение, считается полезным в процессе духовного становления. Зародыш Будды, равно как и карма должны созреть, пока в решающий момент не начнется принципиально новое существование.

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

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

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

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

## Глава 5 Дзэнские патриархи раннего периода

### Бодхидхарма

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

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

Последующие поколения узрели в этих строках сущность дзэн, которая для них воплотилась в личности Бодхидхармы. В дзэнской литературе приход Бодхидхармы с Запада отождествлялся со смыслом дзэнского учения, подобно тому как Будда отождествлялся с конечной реальностью. Поэтому в сознании верующих Бодхидхарма стоит в одном ряду с Шакьямуни.

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

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

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

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

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

Скудость имеющейся достоверной информации о жизни и деятельности Бодхидхармы не позволяет судить о его месте в традиции дзэн и в китайском буддизме в частности. Нам известно достаточно много имен других дзэнских наставников, проживавших в ту же эпоху. Именно в это время последователи Буддабхадры из Северного Китая, вместе с другими проповедниками учения о просветлении, окончательно отказались от Хинаяны в пользу Махаяны, в то время как на юге приверженцы «школы трех сокровищ» (шан-лун; *яп.* — санрон) с энтузиазмом восприняли философию Нагарджуны и доктрину о совершенной мудрости (праджняпарамиту). Махаянские метафизики обеспечили концептуальную основу доктрины о просветлении, которая оформилась в процессе жарких споров относительно внезапности или постепенности просветления. Таким образом, исторический контекст дает более четкое представление о достижениях Бодхидхармы, чем о его учении, которое дошло до нашего времени посредством единственного писания, в действительности единственного слова, которое также не вызывает доверия<sup>15</sup>.

В тексте «Двух вхождений и четырех деяний», который с предисловием Тянь-линя можно обнаружить в хрониках династии Сун и в сокращенной форме в биографии Бодхидхармы, написанной Дао-сюанем, есть ссылка на то, что учение наставника может быть записано учениками. Речь идет о двух способах вступления на Путь (Дао), а именно о «вхождении умом» и «вхождении руководством». По своему содержанию и структуре этот

<sup>15</sup> Согласно общему мнению историков, «Шесть сокровищ Бодхидхармы» вызывают серьезные сомнения, за исключением краткого текста «Два вхождения и четыре деяния», с чем соглашается и Судзуки. Ему же принадлежит перевод изначально аутентичного текста из более поздней хроники Дао-юаня (1004 г.). Однако даже этот текст после исследований П. Демивилля и Либенталя не может считаться аутентичным. Для установления историчности личности Бодхидхармы необходим дальнейший научный поиск. Тем не менее, в отличие от Либенталя (в моем новом немецком издании «Истории дзэн»), я настаиваю на том, что «вполне допустимо рассматривать Бодхидхарму как реальный исторический персонаж».

текст едва отличается от «Ваджрасамадхи-сутры»<sup>16</sup>. Под «вхождением умом» подразумевается осознание единства природы всех живых существ, природы, которая не может быть постигнута окончательно, ибо она затенена внешними проявлениями и ложными идеями: «Когда человек отказывается от ложного и приобщается истине, по простоте душевной пребывая в «бигуане», он осознает, что нет ни личности, ни различий, а все едино». Сутра именуется знание истинного бытия, стоящего за пределами всех различий, «видением просветления» (цюэ-коан) – выражение, также встречающееся в дзэн-ской литературе. В цитируемом выше тексте Бодхидхармы термин «бигуань» (буквально: «вглядывание в стену») является чем-то новым. Величайшим достижением Бодхидхармы Дао-сюань считает его учение «Махаянское созерцание стены». Несомненно, этот термин имеет отношение не столько к физическому рассматриванию стены, сколько указывает на внезапность видения просветления. Позднее эта идея была связана с легендой о безмолвном сидении Бодхидхармы у стены монастыря Шаолинь, а термин «бигуань» стал рассматриваться как подходящее выражение дзэнского пути к просветлению. Так, в обиходе Бодхидхарму стали называть «брамином, всматривающимся в стену».

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

Трактат «Вхождение четырех деяний» представляет общие махаянские понятия и основан на разных фрагментах «Вималакирти-сутры» и «Нирвана-сутры» с использованием теорий о совершенных добродетелях (парамита), учения о карме и пустотности всех вещей. Так, строка о «независимости от слов и литер» не имеет ничего общего с Бодхидхармой. Первый патриарх не только не отрицал важности сутр, но и высоко ценил их.

Несмотря на то что история учения Бодхидхармы не отличается фактической достоверностью, его деятельность с полным правом можно назвать шагом вперед в направлении, указанном основателями китайского буддизма, а именно Дао-анем, Хуай-юанем, Сен-чжао и, прежде всего, Дао-шэнем. Бодхидхарма также испытал влияние китайской философии, но что касается основных положений доктрины, то его учение, несомненно, отличалось от великих махаянских сутр<sup>17</sup>.

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

<sup>16</sup> «Ваджрасамадхи-сутра» рассматривается Уи как одна из махаянских сутр, переведенных с санскрита неизвестным переводчиком до 374 г. Согласно Мицуно, является фальсификацией анонимного автора эпохи Тан, периода между 650-м и 665 годом, который был поклонником учения Бодхидхармы.

<sup>17</sup> Элиот полагает, что Бодхидхарма принадлежал к традиционной буддийско-ведантской школе, так как чувствовал сильную привязанность к индийскому мистицизму, идеям Упанишад и Веданды. Эта ремарка подчеркивает тот факт, что индийский характер Махаяны утвердился на китайской почве. Далее Элиот развивает свою мысль и обращает внимание на даосское влияние, которое испытал Бодхидхарма.

## Ученики и последователи

Жизнь преемника Бодхидхармы Хуай-кэ тесно связана с биографией первого патриарха<sup>18</sup>. Большинство хроник придают особое значение двум эпизодам в его служении дзэн, а именно принятию ученичества и посвящению в патриархи. Первый эпизод имеет яркую драматическую окраску. Хуай-кэ в заснеженных окрестностях монастыря Шаолинь умоляет Бодхидхарму взять его в ученики. Однако его мольбы отвергаются. Он отсекает себе руку и подносит ее наставнику, и тот, пораженный серьезностью его намерений, уступает. Дао-сюань искажает эту историю, рассказывая о том, что руку отрубили разбойники.

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

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

---

<sup>18</sup> Японские буддологи стремятся доказать историчность эпизода, когда Хуай-кэ отсек себе руку и поднес учителю, отдавая предпочтение не историческому труду Дао-сюаня, но эпиграфу Фа-линя.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.