



中国佛教禅宗

碧岩录 公安百则研究

Т.А. Занданова

СБОРНИК ГУН-АНЕЙ «БИ ЯНЬ ЛУ»  
КАК ПАМЯТНИК ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИИ ШКОЛЫ ЧАНЬ

不立文字，教外别传；直指人心，见性成佛。  
菩提达摩

*При передаче вне учения не опирайтесь на слова и писания; передача непосредственно сознанию, созерцание собственной природы позволит достигнуть состояния Будды.*  
Бодхидхарма

MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE  
OF THE RUSSIAN FEDERATION  
BURYAT STATE UNIVERSITY

**T.A. Zandanova**

**THE "BI YAN LU" GONG-AN COLLECTION AS  
A RECORD OF THE CHAN SCHOOL WRITTEN TRADITION**

Executive editor  
dr. phil. sci., prof. *L.E. Yangutov*

  
ИЗДАТЕЛЬСТВО  
Улан-Удэ  
2012

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
БУРЯТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

**Т.А. Занданова**

**СБОРНИК ГУН-АНЕЙ «БИ ЯНЬ ЛУ»  
КАК ПАМЯТНИК ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИИ ШКОЛЫ ЧАНЬ**

Ответственный редактор  
д-р филос. наук, проф. *Л.Е. Янгутов*

  
ИЗДАТЕЛЬСТВО  
Улан-Удэ  
2012

УДК 930 (510)  
ББК 63.2 (5 Кит)  
3 - 271

Утверждено к печати  
редакционно-издательским советом  
Бурятского государственного университета

Рецензенты

*А.В. Чебунин*, д-р филос. наук, доцент  
*Л.Л. Ветлужская*, канд. ист. наук, доцент  
*С.Б. Анданова*, канд. ист. наук

**Занданова Т.А.**

3 – 271 **Сборник гун-аней «Би янь лу» как памятник письменной традиции школы чань** / отв. ред. Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2012. – 163 с. ISBN 978-5-9793-0474-8

В монографии исследуется сборник гун-аней «Би янь лу» («碧岩录») относящийся к письменной традиции школы китайского буддизма чань, рассматривается процесс становления письменной традиции чань-буддизма и жанра гун-ань, анализируется структура, композиция и концептуальное содержание сборника «Би янь лу». В приложении представлен перевод ста гун-аней сборника с китайского языка на русский.

**Zandanova T.A.**

**The “Bi yan lu”gong-an collection as a record of the chan school written tradition** / execut. ed. L.E. Yangutov. – Ulan-Ude: Buryat State University Publishing Department, 2012. – 163 p. ISBN 978-5-9793-0474-8

In the monograph the collection “Bi yan lu”, which is belonged to written tradition of the Chinese Buddhist School Chan is researched. The development process of Chan-Buddhism written tradition and genre gong-an are considered. The structure, composition and conceptual content of the “Bi yan lu” collection are analyzed. In an Appendix a translation from Chinese language to Russian of a hundred gong-an is showed.

ISBN 978-5-9793-0474-8

© Т.А. Занданова, 2012  
© Бурятский госуниверситет, 2012

## ВВЕДЕНИЕ

«Би янь лу» («碧岩录» – «Записки у Лазурной скалы», или «Речения с Лазурного утеса») представляет собой полное собрание исторических парадоксов, известных как гун-ани\*, и является одним из наиболее выдающихся канонических текстов в письменной традиции школы чань. Гун-ани имели огромное значение в сотериологическом учении школы чань, в основе которого лежит концепция внезапного просветления. Зародившись в русле становления и формирования письменной традиции школы чань, гун-ани стали неотъемлемой частью чаньской религиозной практики, оказав большое влияние на дальнейшее развитие философской теории и сотериологической практики китайского буддизма. Сам сборник «Би янь лу» наряду с другими памятниками чаньской письменности имел огромное влияние на духовную культуру средневекового Китая, особенно на поэтическое творчество китайских мастеров слова, а также на художественное восприятие великих мастеров живописи и каллиграфии.

Интерес к чань-буддизму, в традиции которого оформлен рассматриваемый памятник в научной литературе, возник сравнительно недавно, во многом благодаря работам Дайсэцу Тэйтаро Судзуки (1870-1966). В своих сочинениях «Zen Buddhism and psychoanalysis», «An Introduction to Zen Buddhism». В отечественной литературе интерес к чань-буддизму возник в начале 70-х гг. прошлого столетия. Данной теме посвящены исследования Е.В. Завадской, Н.В. Абаева, Л.Е. Янгутова, С.Ю. Лепехова, Г.Б. Дагданова, Т.П. Григорьевой, Е.А. Торчинова, А.А. Маслова, В.В. Малявина, А.И. Кобзева, Е.С. Сафроновой, С.П. Нестеркина.

Вместе с тем, несмотря на достаточную степень изученности школы чань в отечественной литературе, работ касающихся как самого сборника «Би янь лу», так и гун-аней, содержащихся в этом памятнике, не так много. Одной из первых на своеобразие чаньских методов спасения обратила внимание Е.В. Завадская. В монографиях «Восток на Западе», «Культура Востока в современном западном

---

\* По сути своей гун-ани (公安) – это записи необычных историй, случаев из жизни великих чаньских патриархов, записанных, как правило, в форме диалога. В школе чань они использовались как важнейший метод достижения просветления.

мире» автор анализирует работу легендарного Бодхидхармы «Трактат о светильнике и свете» («灯電经» – «Дэн дянь цзин»), положившую начало чаньской письменной традиции.

Большой вклад в изучение чань-буддизма внес российский ученый Н.В. Абаев. В его монографиях «Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае», «Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае» дано обоснование такому феномену чаньской культуры, как культура психической деятельности, важнейшим компонентом которой являются гун-ани. В этих монографиях Н.В. Абаевым даются переводы отдельных гун-аней из сборника «Линьци лу», приводятся комментарии к ним, объясняющие поступки и слова чаньских наставников в контексте сотериологии чань-буддизма.

В монографии Л.Е. Янгутова «Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма» дается философское обоснование чаньской сотериологии, в основе которой лежит концепция достижения спасения в настоящей жизни через ломку обыденных структур восприятия окружающей действительности посредством чаньских парадоксов. Другая его монография «Традиции Праджняпарамиты в Китае» содержит анализ трактата седьмого патриарха чань Хуэй Нэна «Сутра помоста шестого патриарха» («Лю цзу тань цзин» – «六组坛经») в праджняпарамитском контексте. Также перевод и комментарии данного памятника чаньской письменной традиции представлен в монографии Чебунина А.В. «История проникновения и становления буддизма в Китае».

В статье «Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань» С.П. Нестеркин на материале гун-аней из сборника «Линьци лу» рассматривает парадоксальные задачи гун-ань в контексте концепции о «живом и мертвом слове» в чань-буддизме. В одной из глав коллективной монографии «Герменевтика буддизма», посвященной исследованию философско-психологических аспектов как феномена языковой культуры чань-буддистов, С.П. Нестеркин подчеркивает влияние сборника «Би янь лу» на последующие чаньские тексты, отмечая, что, по крайней мере, четыре книги были составлены наставниками школы Цаодун после Юань по той же модели, что и «Би янь лу».

В монографии А.А. Маслова «Классические тексты дзэн», наряду с исследованием основных сутр школы чань «Ланкаватара-сутры», «Алмазной сутры», «Сутры помоста шестого патриарха»,

автор уделяет особое внимание сборникам гун-аней, в число которых входит «Би янь лу». Несомненный интерес представляют данные автором переводы отдельных гун-аней, краткие комментарии к ним.

Перевод 14 гун-аней сделан В.В. Малявиным в статье, посвященной сборнику «Би янь лу». Е.А. Торчинов в работах «Введение в буддологию», «Философия буддизма Махаяны» исследует чаньские психофизические методы достижения просветления, включающие в себя и парадоксальные истории – гун-ани.

В зарубежной литературе исследованию чань-буддизма также посвящено большое количество исследований. Среди них А. Уоттс «The Way of Zen, К. Хамфриз в работе «Zen Buddhism», Ху Ши в статьях «Ch'an (Zen) Buddhism in China, Its History and Method». Немецкий ученый В. Гундерт в монографии «Bi-Yan-Lu», содержащей перевод тридцати трех гун-аней «Би янь лу», исследует сборник в неразрывной связи с самим феноменом гун-ань, придавая ему большое практическое значение в медитативном плане.

В монографии «The Zen koan: Its History and Use koans in Rinzai Zen» японские ученые И. Миура, Р.Ф. Сасаки акцентируют внимание на формировании и развитии практики гун-аней в школе чань, а также на использовании данной практики в дальнейшем школой линьци.

Феномен гун-ань стал главным предметом исследования Т. Клири и Дж. Клири. В совместной монографии «Secrets of the Blue Cliff Record». В кратком предисловии авторы подчеркивают, что текст сборника «Би янь лу» высоко ценился не только школой линьци (яп. ринзай), но и школой цаодун (яп. сото), в частности, ее основателем в Японии Эйхэй Догэном.

В двухтомном труде «Zen-Buddhism: A History», Г. Дюмулен прослеживает весь процесс развития и становления школы чань в Индии, Китае и Японии. Большое внимание он уделяет письменной традиции школы чань, особо отмечая «Сутру помоста шестого патриарха». Произведение «Би янь лу» упомянуто автором в числе других сборников гун-аней.

Китайский историк и литератор XX в. Ху Ланьчэн посвятил изучению сборника гун-аней «Би янь лу» издание под названием «Чаньши ичжихуа» («禅是一枝花» – «Чань – это цветок»). В нем представлены сами гун-ани, «поучения наставника» Юань, комментарии Сюэдоу, а также обширные комментарии Ху Ланьчэна к

каждому гун-аню. В разъяснении гун-аней Ху Ланьчэн опирался, прежде всего, на китайскую литературу и философию, стремясь показать единство идей современного и прошлого миров.

Сю Вэнгун в монографии «Байхуа Би янь лу» («白话碧岩录» – «Разъяснение Би янь лу») освещает проблему толкования феномена гун-ань, а также прослеживает исторические предпосылки создания сборника «Би янь лу» в школе чань. В монографии с использованием ретроспективного метода даны разъяснения отдельных гун-аней.

Между тем сборник «Би янь лу» в отечественной литературе исследован недостаточно. До сих пор не существует полного перевода этого сборника на русский язык, хотя его исследование и перевод имеют научную значимость для понимания философско-мировоззренческого и сотериологического содержания чань-буддийского учения. Всестороннее исследование содержания «Би янь лу» даст более полное представление о таком феномене, как гун-ань, о чаньской письменной традиции, расширит понимание духовной культуры средневекового Китая.

## ГЛАВА 1 СТАНОВЛЕНИЕ ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИИ ШКОЛЫ ЧАНЬ И ЖАНРА ГУН-АНЬ В КИТАЕ

### 1.1. Теоретические источники чаньской письменной традиции

Школа чань (禅宗 – чань цзун) является одной из известных и влиятельных школ китайского буддизма Махаяны, она также считается одной из самых китаизированных школ, в которой наиболее ярко отразился синтез китайской и индубуддийской традиции. Чань (禅) – это производное от бинорма «чаньна» («禅那»), который является транскрипцией санскритского термина «дхьяна», означающего медитацию. Уже в самом названии школы указана ее направленность на медитацию как на средство достижения конечной цели. По словам Янгутова Л.Е., «медитация впоследствии в школе чань стала считаться одним из главных средств достижения конечной религиозной цели и вокруг которой строилась вся чаньская теория и практика»<sup>1</sup>. Другое, малоизвестное название этой школы – школа «сознания Будды» («佛心宗» – «Фо синь цзун»). Это название отражало тот факт, что ее основное внимание было направлено на человеческую психику, которая скрывает в себе «сознание Будды».

Своими истоками школа чань восходит как к традиции индийского буддизма, так и собственно к китайской, выраженной даосской философией. По словам С. Ву, «дзэн можно рассматривать как наиболее полное развитие даосизма путем его соединения с близкими по духу буддийскими проникновениями и могущественным апостольским рвением. Если буддизм – отец, то даосизм – мать этого удивительного ребенка. Но нельзя отрицать, что этот ребенок больше походит на мать, нежели на отца»<sup>2</sup>. Однако при этом чань-буддизм, являвшийся буддизмом направления Махаяны в Китае,

<sup>1</sup> Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. – С. 150.

<sup>2</sup> Цит. по : Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н.В. Абаев; отв. ред. Л.П. Делюсин. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1983. – С. 53-54.

использовал активные сотериологические методы достижения просветления. Н.В. Абаев считал, что чань-буддизм «делал на практике психотренинга и психической саморегуляции особый акцент, в результате чего идейно-теоретические, философские аспекты этого учения зачастую отодвигались на задний план, и все внимание сосредоточивалось на его психологических аспектах»<sup>3</sup>.

На формирование основных положений и концепций школы чань повлияли сутры «Праджняпармиты» («般若波罗密多经» – «Баньжоболомидо цзин»), «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра» («金钢般若波罗密多经» – «Цзиньганцзинбаньжоболомидо цзин»), «Аватамсака-сутра» («华严经» – «Хуаянь цзин»), «Вималакирти-сутра» («维摩经» – «Вэймо цзин») и «Ланкаватара-сутра» («楞伽经» – «Ланьцзя цзин»). Они явились теоретическими источниками школы чань, опираясь на которые она выработала свои уникальные принципы, развившиеся затем в активной духовной практике школы. Сюда же следует отнести даосские каноны «Дао дэ цзин» («道得经») и «Чжуан-цзы» («庄子»).

«Праджняпарамита-сутра» представляет собой свод множества различных текстов, написанных в русле идей праджни и парамиты. Учение о Праджняпарамите представляет собой целое направление в буддизме Махаяны.

Время появления первых текстов Праджняпарамиты, по мнению большинства ученых, относится к началу нашей эры, т. е. времени, когда формируется махаянское направление в Индии. Оно совпадает со временем проникновения буддизма в Китай. Становление Праджняпарамиты в Китае, как считает Л. Е. Янгутов, можно разделить на четыре этапа: 1) период первых переводов текста Праджняпарамиты (вторая половина II в. н.э. – начало IV в.); 2) период влияния китайской традиции (учение сюаньсюэ) на становление Праджняпарамиты в Китае и формирование различных течений (люцзяцицзун), разъясняющих суть Праджняпарамиты (IV в.); 3) период деятельности Кумарадживы и Сэн Чжао (V в.); 4) период

<sup>3</sup> Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н.В. Абаев; отв. ред. Л.П. Делюсин. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1983. – С. 58.

формирования буддийских школ в Китае в контексте учения Праджняпарамиты (VI-VII вв.)<sup>4</sup>.

Одной из первых праджняпарамитских сутр, переведенных на китайский язык, была «Дашасахасрика-сутра», получившая название «Дао син цзин» («道行经»), полное название сутры «Дашасахасрика-праджняпарамита сутра» («道行般若波罗密多经» – «Даосин баньжоболомидо цзин»). Сутра была переведена Локаракшей (支婁迦讖 – Чжилоуцзячань, сокр. 支讖 – Чжи Чань) в период Восточная Хань (25-220) и включает в себя десять цзюаней, тридцать глав. Существовал также вторичный перевод текста «Дашасахасрика-сутры», который был осуществлен в период династии У (222-280) эпохи Троецарствия (三国 – Саньго). Текст сутры, переведенный Чжи Цянем получил название «Да мин ду у цзи цзин» и включал в себя шесть цзюаней и тридцать глав.

Кроме того, текст сутры совместно перевели Дхармаприя и Чжу Фоянь в 382 г., который получил название «Мохэ баньжо боломи дао цзин». Сутра состоит из пяти цзюаней и тринадцати глав. Затем, в эпоху Восточная Цзинь сутру перевел Кумараджива (鸠摩罗什, 343-413 гг.), в его переводе сутра получила название «Сяо пинь баньжоболомидоцзин» («小品般若波罗密多经»)<sup>5</sup>.

В содержании сутры особое значение придается махаянскому пути спасения, описанию его преимуществ перед хинаянским, так как сутра представляет собой перевод одной из самых ранних версий праджняпарамитской литературы. Здесь акцентируется внимание на месте и роли бодхисаттв в спасении живых существ. Путь к спасению труден и сложен, однако достичь его можно, и в этом приверженцам пути Махаяны во многом могут помочь бодхисаттвы, обладающие беспредельным состраданием и множеством добродетелей. Также в буддизме Махаяны, в отличие от буддизма Хинаяны, речь идет не об эгоистическом, а о всеобщем спасении, спасении для всех. Данные постулаты явились важными факторами в продвижении, а затем и в приобретении популярности буддизма Махаяны в Китае.

<sup>4</sup> Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае / Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – С. 35.

<sup>5</sup> Там же. – С. 32.

Затем в «Дашасахасрика-сутре» следует детальное объяснение того, что только путем совершения добродетели и постижения множества врат дхармы (法門 – фа мэн) достигается спасение. При постижении врат дхарм в сутре исключительным образом предпочтение отдается пониманию праджни (般若 – баньжо) как вневербального постижения истины, при этом обосновывается то, что парамита Мудрости (Праджняпарамита) значительнее других пяти парамит (波罗密多 – боломидо): милостивого деяния (бу ши), воздержания (чи цзе), терпимости (жень жу), решимости (цзин цзинь) и сосредоточенности (чань дин).

В сутре также уделялось внимание проблеме иллюзорности внешнего мира, которая обосновывалась с помощью концепции пустоты (空 – кун). По учению Будды, все переживаемое нами в эмпирическом мире – иллюзорно, как и сам эмпирический мир. Иллюзия – это цепь мгновенных комбинаций мгновенных элементов – дхарм. Дхармы, в свою очередь, это проявления некоего абсолюта (нирваны). Истинно-сущее, по мнению Нагарджуны, основателя течения мадхьямиков, непознаваемо, непостижимо, пусто (шунья) и безатрибутивно. При этом «истинно-сущему нельзя приписывать даже и этого атрибута, то есть называть его абсолютным или пустым допустимо тоже лишь условно, перед ним, все слова останавливаются»<sup>6</sup>. Атрибуты, которые мы ему приписываем, заимствованы из бытия иллюзорного, а потому к абсолюту они не применимы.

Данное положение, наиболее полно отраженное в праджняпарамитской литературе, явилось основополагающим для школы чань, которая под влиянием этой концепции опровергала все словесное, и вербальное в том числе, и канонические тексты как носителей истины. В целом, понятие Праджняпарамиты как интуитивной мудрости, отрицающей рациональное мышление, опору на вербальные конструкции, имело решающее значение для формирования школы чань и разработки в данной школе методов непосредственного постижения истины, главной из которых являлась медитация.

Учение о пустоте, которое раскрывало суть праджни, обусловило развитие теории двух истин (二諦, эр ди). Согласно теории, суще-

<sup>6</sup> Розенберг О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг; ред. В.Г. Лысенко, сост., вступ. ст. А.Н. Игнатович. – М.: Наука, 1991. – С. 187.

ствуют две истины: парамартха-сатья и самврити-сатья. «Парамартха-сатья – это истина, которая отражает природу вещей в том виде, в каком они существуют на самом деле, ее нельзя выразить в словах, изобразить в знаках, охватить мыслью. Она может быть постигнута непосредственно, целиком и полностью. Ее постижение ведет к религиозному спасению. Самврити-сатья – это истина, связанная с мирской жизнью человека, она доступна дискурсивному познанию, может быть выражена в словах, знаках, может быть охвачена мыслью»<sup>7</sup>.

Момент единства и соотношения условной и абсолютной истины, единства и различия был решающим в чаньской практике, особенно в контексте чаньского психотренинга, направленного на ломку стереотипов обыденного мышления. Идея о том, что абсолютная истина находится в условной, условная в абсолютной, а также идея тождества нирваны и сансары были основополагающими для чаньбуддистов, утверждавших, что спасения можно достичь в настоящей жизни, будучи в сансаре пребывать в нирване.

Учение о татхате (истинная таковость, 如性 жу син) тесно связано с учением о праджне и пустоте, пустота и существование зависят от существования противоположного. «Когда люди придерживаются пустоты или существования, они все не правы. Лишь воздержание от обеих из противоположностей позволяет достичь сферы переживаний, которую невозможно точно описать словами»<sup>8</sup>. На таком состоянии истинной природы, тождественной самой себе, школа чань и акцентировала свое внимание, обнаружение этого состояния являлось целью чаньской практики.

Среди сутр Праджняпарамиты особое значение в школе чань придается «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутре», или «Алмазной сутре» («金钢经般若波罗密多经» – «Цзиньганцзинбаньжоболомидо цзинь»). Как справедливо отмечает Е.А. Торчинов, «праджняпарамитские тексты оказали большое влияние на формирова-

<sup>7</sup> Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь / Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. – С. 156.

<sup>8</sup> Бадмацыренов А.И. Трактат Фа Цзана «Хуаянь цзинь вэньда» как памятник буддийской мысли средневекового Китая: Дис. ... канд. ист. наук: 13.06.05 / А.И. Бадмацыренов; Вост.-Сиб. гос. акад. культуры и искусств. – Улан-Удэ, 2005. – С. 22.

ние китайской традиции, а «Ваджраччхедика» является одной из самых популярных сутр в Китае, да и в других странах распространение махаяны»<sup>9</sup>.

Создание сутры датируется примерно 300 г. н.э., по буддийской традиции автором сутры считается один из ближайших учеников Будды. Первым на китайский язык «Ваджраччхедика-сутру» перевел Кумараджива (343-413), выходец из Индии, с именем которого связан новый этап в переводческой деятельности китайских буддистов, поскольку именно при нем техника перевода сутр достигла высокого уровня. Как пишет Л.Е. Янгутов, «благодаря переводу Кумарадживы и его учеников китайцы получили возможность познакомиться с содержанием буддийских сутр в том виде, в каком они были созданы у себя на родине в Индии»<sup>10</sup>.

В «Ваджраччхедика-сутре» повествуется о беседе Будды и одного из его главных учеников Субхути, который является постоянным персонажем праджняпарамитской литературы. Основные положения этой беседы могут быть выражены следующим образом:

1. Никакая субстанциональная единичность не может быть самосущей.

2. Дхарма является всего лишь представлением – понятием (самджня, кит. сячжуань), из наличия которого вытекают представления – понятия «я» (пудгала, кит. жэнь) и душа (джива, кит. шоучжэ-долгожитель).

3. Все эмпирическое познание имеет своим объектом только эти представления-понятия, а не истинно-сущее. Всякий описываемый объект нереален с точки зрения абсолютной истины. Истинно-сущее (Дхармакая, Татхата) трансцендентно эмпирическому познанию и не может быть как-либо обозначено.

<sup>9</sup> Торчинов Е.А. Опыт текстологического анализа китайских переводов «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры» // Философские вопросы буддизма. Новосибирск: Наука, 1984. – С.53.

<sup>10</sup> Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае / Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – С. 52.

4. Для достижения состояния бодхисаттвы следует проникнуться идеями сутры и пережить их. Это и есть обладание Праджняпарамитой<sup>11</sup>.

В шестой главе «Ваджраччхедика-сутры» говорится:

*Все они (бодхисаттвы – прим. авт.), Субхути, произведут и приобретут неизмеримое и неисчислимо количество добродетели. Почему же? Ибо неверно, Субхути, что эти великосущие бодхисаттвы прибегают к понятиям «независимая самость», «существо», «живая душа», «отдельная личность». И неверно, Субхути, что эти великосущие бодхисаттвы прибегают к понятию «дхарма», как и к понятию «не-дхарма». Неверно, Субхути, что они вообще прибегают к понятиям или отвергают их. Почему же? Если бы, Субхути, эти великосущие бодхисаттвы прибегли к понятию «дхарма», то оно бы вызвало у них и понятия «независимая самость», «существо», «живая душа», «отдельная личность». Если бы они прибегли к понятию «не-дхарма», то и оно бы вызвало у них те же понятия<sup>12</sup>.*

Наличие представления о «независимой самости», вызывающего заблуждение и ложные мысли «я», «это мое», есть источник всех заблуждений и причина сансарического существования. Далее повествование тесно связано с учением о «природе Будды». «Природа Будды» является истинной сущностью каждого, сущностью неделимой, которая целиком и одновременно содержится в каждом существе.

Достижение «состояния Будды» – это достижение истинно-сущего. Однако из-за омраченности сознания достижение абсолюта практически невозможно. Находясь в физическом теле, «природа Будды» обречена на бесконечные перерождения в этом мире. Лишь для просветленного, обретшего истинное знание бодхисаттвы не существует представлений о «живой душе», «отдельной личности»

<sup>11</sup> Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения Праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедикапраджняпарамитасутры») / Е.А. Торчинов // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1986. – С. 48.

<sup>12</sup> См. пер.: Андросов В.П. Ваджраччхедика сутра, или Сутра о Совершенной мудрости, рассекающей (тьму невежества), как удар молнии // Мир Будды и китайская цивилизация. Восточный альманах; под. ред. Т.П. Григорьевой; оформл. Е.Г. Клодта. – М.: Толк, 1996. – С.14-15.

и дхармах, так как, обладая истинным знанием, он понял, что пребывание живых существ в сансаре при наличии «природы Будды» на самом деле иллюзорно.

В «Ваджраччхедика-сутре», как и в «Дашасахасрика-сутре», утверждается, что истинная реальность не может быть описана вербально, постижение ее возможно лишь с помощью праджни. Согласно принципу «Ваджраччхедика-сутры» «достигнуть пробуждения равно как ничего не достигнуть»<sup>13</sup>. Под этим предложением подразумевается, что постижение истины возможно здесь и сейчас и узреть ее можно только мгновенно, искать ее означает потерять. Постепенное продвижение в поиске истины безрезультатно, и постичь ее возможно только с помощью интуитивной мудрости. При этом терминология в сутре используется парадоксальным способом, слова в текстах употребляются не в их собственном значении. Обозначая одно, они в то же время несут в себе скрытый, единственно верный смысл.

Так, тексты Праджняпарамиты несут в себе истинное знание, они предназначены для подготовки и пробуждения сознания у практикующих их адептов. Однако для правильного понимания сутры необходимо учитывать, что в ней, по выражению Е.А. Торчинова, используется особая «содержательная логика». Как пишет ученый «ее цель, в понимании буддистов, показать, что все описываемое не является реальностью, ибо язык связан с представлениями-понятиями, «ярлыками, надетыми на реальность», а не с реальностью»<sup>14</sup>.

Данная особенность отрицания вербальности «Ваджраччхедика-сутры» и явилась основной причиной того, что последователи чань предпочитали именно эту сутру. Вербальные парадоксы, содержащиеся в сутре, детально разрабатывались в школе чань и имели

---

<sup>13</sup> См. пер.: Андросов В.П. Ваджраччхедика сутра, или Сутра о Совершенной мудрости, рассекающей (тьму невежества), как удар молнии // Мир Будды и китайская цивилизация. Восточный альманах; под. ред. Т.П. Григорьевой; оформл. Е.Г. Клодта. – М.: Толк, 1996. – С. 25.

<sup>14</sup> Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») / Е.А. Торчинов // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1986. – С. 49.

особое значение в практике гун-аней, особенно в практике четвертого патриарха южной ветви чань наставника Линь-цзи (811-866).

Приведем некоторые примеры вербальных парадоксов «Ваджраччхедика-сутры»:

1. Так Приходящий проповедовал, что первейшая парамита не есть первейшая парамита. Это и именуют первейшей парамитой.

2. Когда Будда проповедовал Праджняпарамиту, то тогда она уже не была Праджняпарамитой».

3. Когда Будда проповедовал о скоплениях пылинок, то это были не-пылинки. Это и называют скоплением пылинок»<sup>15</sup>.

Концепция, выраженная формулой: «если есть А, то есть и не-А, потому А есть только в этом относительном смысле» является основной связующей концепцией сутры. Здесь также неоднократно с разных сторон истолковывается парадокс «не-существования». Отрицания в «Ваджраччхедика-сутре», как и в целом в школе чань, предназначены помочь обретению интуитивного сознания.

Значимость праджняпарамитских сутр для школы чань подтверждает тот факт, что шестой патриарх был их ярким приверженцем. Уже в начале «Сутры помоста шестого патриарха» («六组坛经» – «Лю цзу тань цзин») Хуэй Нэн раскрывает свою расположенность к праджняпарамитским сутрам. Праджня в тексте шестого патриарха определяется как интуитивная мудрость, парамита – как прибытие на другой берег, к нирване. Праджняпарамита, таким образом, это интуитивная мудрость, приводящая к нирване.

Большую роль в формировании чаньской концепции сыграла «Аватамсака-сутра», или «Гирляндовая сутра» («华严经» – «Хуаянь цзин») – одна из самых поздних махаянских сутр. Следует отметить, что оригинальный текст «Аватамсака-сутры» не сохранился, а китайские переводы не включают и половины всего первоначального объема сутры, так как это было многотомное сочинение, насчитывавшее сто тысяч гатх<sup>16</sup>. Сутра проникала в Китай постепенно, от-

---

<sup>15</sup> Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») / Е.А. Торчинов // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1986. – С. 48.

<sup>16</sup> Гатха (偈) – буддийские песнопения, представленные в виде нерифмованных стихов. См.: Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь / Л.Е. Янгутов; отв. ред. Н.П. Аникеев. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1982. – С. 122.

дельными главами, впервые это собрание было переведено с санскрита на китайский язык индийцем Буддабадрой (佛陀跋多罗 – Фотобадоло, 359-429 гг.). Перевод состоит из шестидесяти цзюаней, тридцати четырех глав и включает в себя всего двадцать пять тысяч гатх.

Второй перевод был выполнен Шикшанандой (实叉难陀 – Шичананто, 652-710 гг.) в 695 г. в период династии Тан (618-907 гг.) и получил известность как «Танская сутра», или «Новая сутра». Данный перевод состоит из восьмидесяти цзюаней, тридцати пяти глав, включает сорок пять тысяч гатх. Новый вариант перевода сутры содержал на девять тысяч гатх больше, чем старый вариант, количество глав возросло до тридцати девяти. Также существует и третий вариант перевода «Аватамсака-сутры», известный под названием «Гандавьюха-сутра», который включал сорок цзюаней. Перевод был осуществлен в 795-798 гг. монахом Праджной (般若 – Банжо)<sup>17</sup>.

В данной сутре нашли свое воплощение метафизика пустоты (шуньята, 空 – кун), учение о только-сознании (виджняптиматра, 唯识 – вэйши) и учение о мире дхарм (дхармадхату, 法界 – фацзе), которое рассматривалось как концепция всеобщей гармонии и единства. Эти положения имели сильное влияние как на школу чань, так и на школу хуаянь, самую «смешанную среди всех школ китайского буддизма»<sup>18</sup>. Согласно традиции, в течении первых трех недель после достижения просветления Будда произносил проповедь, которая и была записана в «Аватамсака-сутре». Так как его первые слушатели были не в силах постичь глубокий смысл поучения Будды, впоследствии он начал давать наставления в выражениях, более доступных пониманию широких масс. Свою школу последователи хуаянь называли полной, или же совершенной.

В сутре большое внимание уделяется концепции Единого, которое подразумевает в себе состояние Будды. Адепт, достигший этого состояния, избавлен от всех противоречий, присущих сансариче-

<sup>17</sup> Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь / Л.Е. Янгутов; отв. ред. Н.П. Аникеев. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1982. – С. 21.

<sup>18</sup> Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. – С. 135.

скому миру. Достигнув данного состояния, адепт переживает состояние просветления и достигает полной единой гармонии, называемой высшей реальностью. Переживание данного состояния есть основная цель каждого буддиста.

Теория причинности также явилась предметом рассмотрения в сутре. Согласно традиции, Будда достиг озарения именно тогда, когда постиг истину о причине страдания, известной как пратитьясамутпада, и открыл «цепь причинности», ключом к которой явилось омрачение. В философии буддизма эмпирическое бытие есть волнение абсолюта. Волнение же – это омрачение или затемнение сознания (санскр. авидья). Результатом волнения абсолюта является эмпирическое, иллюзорное бытие, отдельные личности, их миры. Омраченности или волнения истинно-сущего не должно быть, оно, как мрак, должно быть рассеяно, так как истинно-сущее всегда стремится посредством прекращения процесса бытия прийти к состоянию покоя. Будда указал путь спасения для живых существ, путь избавления от великого страдания эмпирического существования – рождения и смерти.

Главная идея «Аватамсака-сутры» содержится в обосновании единства, тождества и гармонии всего сущего, которое выражено в формуле:

В одном есть одно. Во всем есть одно.

В одном все. Все всем все.

Одно содержит все, одно проникает во все.

Все содержит одно, все проникает во все.

Одно содержит одно, проникает в одно.

Все содержит все, проникает во все.

Все содержит одно, входит в одно.

Все содержит все, входит в одно.

Все содержит одно, входит во все.

Все содержит все, входит во все<sup>19</sup>.

«Аватамсака-сутра» имела огромное значение для чаньских наставников, обосновавших теорию возможности достижения нир-

<sup>19</sup> Цит. по : Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае / Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – С. 206.

ваны в настоящей жизни. Идея взаимопроникновения пространственных и временных характеристик отрицала их различия, поэтому для школы чань весьма созвучен был вывод о том, что время не имеет различий. Этот момент имел большую значимость для соте-риологической концепции чань-буддизма.

Согласно выводам адептов хуаянь, сделанных на основе сутры «Хуаянь цзин», «время делится на прошлое, настоящее, будущее. Каждое из этих трех времен, в свою очередь делится на три времени: прошлое, настоящее, будущее. Таким образом, каждое из трех времен имеет еще по три времени. В конечном счете, мы имеем девять времен, которые составляют одно мгновение. Каждое из времен, включающих в себя прошлое, настоящее, будущее, существует во взаимной связи и взаимной обусловленности с другими, составляя с ними единое целое, но при этом мыслится отдельно от других, сохраняя или не теряя особенный вид»<sup>20</sup>.

Сутра «Хуаянь цзин» стала главным каноническим текстом школы хуаянь, однако ее идеи были весьма созвучны настроениям чаньских патриархов. Не случайно многие исследователи обнаруживают сходство в учениях чань и хуаянь, поскольку школа хуаянь основной акцент ставила на философскую сторону учения Будды, а чань – на практику медитации. Более того, о близости учения чань и хуаянь говорит тот факт, что пятый патриарх школы хуаянь Цзун Ми (宗密, 780-841 гг.) был одновременно и патриархом школы чань и в своей творческой деятельности пытался объединить две эти школы.

«Сутра о Вималакирти» («维摩经» – «Вэймо цзин»), как и сутры «Праджняпарамиты», переводилась на раннем этапе становления буддизма в Китае. Ее полное название «Виламакирти нирдеша сутра» («维摩诘所说经» – «Сутра об учении Вималакирти»). Время ее возникновения датируется не позднее 2 в. н.э. Центральный персонаж этой сутры – мирянин по имени Вималакирти, который никогда не принимал монашеского пострига, но достиг высокой стадии просветления и вел жизнь по принципам бодхисаттвы. Уже этот факт говорит о близости содержания данной сутры идеям школы чань,

<sup>20</sup> Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае / Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – С. 208-209.

согласно которым каждый, вне зависимости монах он или мирянин может достичь просветления. Однако, не это положение стало причиной выбора данной сутры в качестве теоретической основы школы чань, поскольку идея достижения нирваны каждым, независимо от того монах он или мирянин, присуща практически всем махаянским сутрам. Главное же, что привлекло внимание адептов – это наличие в сутре парадоксов и отрицательных утверждений.

Данная сутра переводилась на китайский язык чаще, чем какая-либо другая сутра. Наиболее известны переводы Кумарадживы и Сюань Цзана (600-664 гг.), именно в переводе Кумарадживы сутра получила наибольшую известность на Дальнем Востоке.

В «Вималакирти сутре» содержится концепция пустотности, являющаяся одной из главных концепций в сутрах «Праджняпарамиты» и уделяющая огромное внимание медитации и праджне. Так, например, в тексте есть сведения о том, как Вималакирти учит правильной медитации. «Правильная медитация – это сосредоточение духа при выполнении повседневных дел. Подобная медитация позволяет сохранять внутреннее спокойствие, когда «сознание обитает не внутри, ни снаружи»<sup>21</sup>. Также Вималакирти 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 коровьего копыта»<sup>22</sup>.

В девятой главе сутры упоминается о концепции «невыразимости просветления», этот момент был весьма созвучен чаньской концепции невербального постижения истины. Так, в тексте бодхисаттва мудрости Манчжушри вопрошает собравшихся 32 бодхисаттв, что значит, когда бодхисаттва вступает в мир недвуальности. Бодхисаттвы пытались найти ответ на этот вопрос, однако они описывали данное состояние через оппозиции, такие как возникновение и растворение, субъект и объект, чистота и нечистота. Затем бодхисаттвы задали этот же вопрос самому Манчжушри, на который он ответил: «На мой взгляд, когда все вещи

<sup>21</sup> Дюмулен Г. История дзэн-буддизма / Пер. с англ. Ю.В. Бондарева. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – С. 49.

<sup>22</sup> Там же. – С. 50.

больше не находятся в области слова или речи, а также либо знания, либо указания, а пребывают за пределами вопросов и ответов, это и есть посвящение в не-дуальную». При этом Манчжуши спросил Вималакирти: «Мы все уже высказались; теперь скажи нам, пожалуйста, что такое посвящение бодхисаттвы в не-дуальную?» Вималакирти хранил молчание, не произнося ни слова. Тут Манчжуши воскликнул: «Отлично, отлично. Ни знаков, ни слов – это воистину означает вступить в учение о не-дуальности»<sup>23</sup>.

Таким же образом чаньские наставники отказываются выражать свое понимание просветления, состояния не-дуальности в знаках и словах, так как оно не выразимо средствами дискурсивного мышления. Данная концепция стала одной из центральных и в «Ланкаватара-сутре» («楞伽经» – «Сутра о пришествии [Будды] на Ланку»), одном из самых значительных памятников буддизма Махаяны, близком по содержанию праджняпарамитским текстам, но, в отличие от них, делающем акцент на учении о сознании-виджняны, весьма близком учению йогачары.

Традиционно считается, что «Бодхидхарма и затем его ученик Хуэй Кэ создали свой «путь просветления», основываясь именно на положениях данной сутры. Однако туманный стиль и загадочное изложение делают ее трудной для понимания»<sup>24</sup>. В традиции южной школы шестого патриарха Хуэй Нэна «Ланкаватара-сутра» была оттеснена «Ваджраччхедика-сутрой», в то время как в Северной школе она продолжала занимать почетное место. В ранней истории школа чань-буддизма носила название школы Ланкаватары (楞伽宗 – Ланьцзя цзун).

В «Ланкаватара-сутре» уделяется большое внимание проблеме иррационализма, присущей школе чань. Во второй главе сутры бодхисаттва Махамати просит Будду ответить на 108 вопросов, на которые Будда дает 108 отрицательных ответов, далеких в своем содержании от полного ответа. Здесь становится понятным, что Будда использует создавшуюся ситуацию, чтобы предложить «наставления по самопознанию», и эти вопросы и ответы играют

---

<sup>23</sup> Дюмулен Г. История дзэн-буддизма / Пер. с англ. Ю.В. Бондарева. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – С. 51.

<sup>24</sup> Там же. – С. 52.

роль, подобную гун-аням в чаньской медитационной практике. Они демонстрируют ограниченность разума и указывают путь к правильному опыту.

В отличие от других канонических текстов, «Ланкаватара-сутра» имеет субъективную окраску и делает упор на само психологическое состояние процесса просветления, возможно, именно по этой причине первый патриарх школы Бодхидхарма ценил эту сутру выше других.

Описанные выше произведения «Дашасахасрика-сутра», «Ваджраччхедика-сутра», «Аватамсака-сутра», «Вималакирти-сутра» и «Ланкаватара-сутра» являются основными каноническими текстами чань-буддизма. Положения и концепции этих сутр явились фундаментом для возникновения уникальной школы чань в китайском буддизме, во многом предопределив характер и окраску школы.

Говоря о канонических текстах школы чань, нельзя не упомянуть сочинение Хуэй Нэна «Лю цзу тань цзин» («六组坛经» – «Сутра помоста шестого патриарха»), которая была удостоена чести называться сутрой. Это единственный случай в буддийской практике, когда авторское произведение, не являющееся текстом, передающим непосредственные слова Будды, было названо сутрой. По свидетельству А.В. Чебунина, «"сутра помоста шестого патриарха" знаменует собой окончательное становление китайской формы буддизма»<sup>25</sup>.

Однако важным моментом в передаче буддийского учения через сутры являлась переводческая деятельность буддийских паломников и переводчиков, огромный труд которых внес неоценимый вклад в становлении буддизма, а также письменной традиции в Китае. Сочинения паломников отразили процесс адаптации, внедрения новых представлений, нового языка и нового образа жизни из одной страны в другую. По мнению Н.В. Самозванцевой, «этот процесс имел совершенно односторонний характер, «воспринимающей» стороной стала лишь сторона китайская; пребывание паломников на

---

<sup>25</sup> Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае: [монография] / А.В. Чебунин. – Улан-Удэ: Изд.- полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГА-КИ, 2009. – С. 122.

индийской земле никак не отразилось на ее культуре, об этом не сохранилось никаких известий в индийских источниках»<sup>26</sup>.

Немаловажным фактором адаптации буддизма было то, что в Китае он встретил религиозно-философское учение – даосизм, выступившее в качестве идеологического сторонника облегчившее продвижение буддийского учения в Китае. При переводе буддийских сутр первые монахи широко применяли наряду с традиционными китайскими философскими понятиями и даосские понятия и термины, опираясь, главным образом, на трактат даосизма «Дао дэ цзин» («道得经») и «Чжуан-цзы» («庄子»).

Древний памятник китайской мысли «Дао дэ цзин» представляет собой сравнительно небольшой по объему текст в восемьдесят девять коротких глав. Трактат традиционно приписывается Лао-цзы (VI-V вв. до н.э.). Основной идеей трактата является идея о дао, которое трактуется как небесная воля, «чистое небытие», как естественный путь вещей, не допускающий какого-либо внешнего вмешательства.

Так, в трактате говорится: «[В мире] – большое разнообразие вещей, но [все они] возвращаются к своему началу. Возвращение к началу называется покоем, а покой называется возвращением к сущности. Возвращение к сущности называется постоянством. Знание постоянства называется [достижением] ясности, а незнание постоянства приводит к беспорядку и в результате к злу»<sup>27</sup>.

Дао здесь характеризуется как нечто высшее, неопишемое истинно-сущее. В буддизме также присутствует стремление к состоянию пустотности, к разрыву с этим миром, которое становится труднодоступным в силу омраченности человеческого сознания. О.О. Розенберг считает, что «идея дао в смысле высшего, неопишемого истинно-сущего, очевидно, может быть сопоставлена с учением о «пустоте»; идея так называемого «недеяния» на первый

взгляд напоминает отрицательное отношение буддизма ко всему эмпирическому, ко всему процессу бытования»<sup>28</sup>.

Принцип Дао также занимал важное место в сотериологической концепции школы чань. Так, у Цзун Ми, который был одновременно патриархом школы чань и хуаянь есть следующее высказывание: «Каждое слово, что я произношу – ни что иное, как использование Дао»<sup>29</sup>.

Термином «недеяние» («无为» – «у вэй») первые переводчики Ань Шигао и Чжи Чань обозначали понятие «нирвана», а термином «бэнь у» («本无» – «бэнь у») – понятие праджня.

Использование даосской терминологии не позволяло с точностью передавать все нюансы буддийских терминов и понятий, поскольку китайские термины сохраняли свое прежнее понятийное содержание и специфику. Так, например, термин «увэй», в даосской интерпретации означавший не делание того, что противоречит изначальной природе, передавался в буддийских сутрах с помощью терминов «недеяние» и «нирвана», что в результате предавало ему несколько иной смысл. Л.Е. Янгутов пишет: «привлекательность новых для китайского менталитета религиозных идей, при несовершенстве их изложения, обусловила практику повторных переводов, ставшую характерным явлением в истории распространения буддизма в Китае»<sup>30</sup>.

Даосизм во многом был схож с буддизмом, в отличие от конфуцианства, которое ставило ритуал и нормы поведения превыше всего. Понятие не-дуальности (不二, бу эр) было основным как в учении даосов, так и в учении буддистов. «Эта концепция отрицает наличие не только противоположностей, не только оппозиций, но и любое бинарное проявление, любую множественность. Согласно данной теории, существует только истинно сущее, которое неделимо, целостно и таково. Кроме истинно сущего, ничто другое не об-

<sup>26</sup> Самозванцева Н.В. Индо-китайские культурные связи V-VI вв. / Н.В. Самозванцева // Азия – диалог цивилизаций: сб. ст. / отв. ред. Б.А. Литвинский; РАН Ин-т востоковед. – СПб.: Гиперион, 1996. – С. 98.

<sup>27</sup> Цит. по : Дао дэ цзин // Древнекитайская философия / Сост. Ян Хиншун. – М.: МП «Принт», 1994. – Т.1. – С. 134.

<sup>28</sup> Розенберг О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг; ред. В.Г. Лысенко, сост., вступ. ст. А.Н. Игнатович. – М.: Наука, 1991. – С. 209.

<sup>29</sup> Маслов А.А. Классические тексты дзэн / Серия «Мастера боевых искусств». – Ростов-на/Д: Феникс, 2004. – С. 39.

<sup>30</sup> Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае / Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – С. 38.

ладает реальным существованием»<sup>31</sup>. Чань-буддизм и даосизм призывали к природному началу в человеке, к разрушению гнета внешних условностей через уничтожение бинарности, порождаемой рациональным мышлением. И те и другие, способом к уничтожению бинарности видели отказ от вербальных конструкций, мыслей, знаков и от всего того, что составляет рациональную сторону человеческого сознания. Отрицание вербальности в процессе постижения истины было принципиально важным для чань-буддизма. В даосизме также придавалось огромное значение невербальности. В «Дао дэ цзине» находим: «道可道，非常道。名可名，非常名», которое переводится как «Дао, которое можно пройти, не есть постоянное Дао, имя которое можно назвать, не есть постоянное имя»; «智者不言，言者不智» «Знающие не говорят, а говорящие не знают»<sup>32</sup>.

Схожесть этих двух учений можно наблюдать и в описании самого процесса постижения Дао в даосизме, либо достижения просветления в чань. Просветление чань-буддистами трактовалось как «центральный человеческий опыт, вершина всей практики морального и психического самоусовершенствования»<sup>33</sup>. Тогда как, постигая Дао, даос получал «эйфорическое чувство материально-телесного единства, не нарушаемого дискурсивной, восстанавливая яркость, свежесть, остроту и целостность восприятия, а также спонтанность реагирования, т.е. все естественные свойства, утрачиваемые в процессе «культуризации» посредством (конфуцианских – прим. авт.) правил «ли»<sup>34</sup>. Такое реальное переживание истинно сущего ставило под сомнение все законы и правила феноменального мира, что приводило к некоторому пренебрежительному отношению к правилам и законам, царившим в обществе, а это в свою очередь являлось недопустимым с точки зрения конфуцианцев.

---

<sup>31</sup> Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь / Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. – С. 112.

<sup>32</sup> Цит. по : Дао дэ цзин // Древнекитайская философия / Сост. Ян Хиншун. – М.: МП «Принт», 1994. – Т.1. – С. 115.

<sup>33</sup> Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н.В. Абаев; отв. ред. Л.П. Делюсин. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1983. – С.62.

<sup>34</sup> Там же. – С. 63.

Такое отношение к миру вещей можно наблюдать практически в каждом гун-ане школы чань, в которых утверждается, что просветленное сознание не видит бинарности мира. Наставник видит мир в его истинном свете, и соблюдать правила другого, уже лишнего для него смысла мира он считает лишним.

Так, об этом свидетельствуют два эпизода из «Линьцзи лу» («臨濟錄» – «Записи Линь-цзи»): «Когда Линь-цзи пришел к Цзинь-ню, тот, увидев, что Линь-цзи подходит к воротам, сел на проходе, загородив своим посохом дорогу. Линь-цзи трижды постучал рукой о посох и, отстранив его, прошел в зал для лекций и медитаций и уселся там на первое место. Цзин-ню вошел вслед за ним и спросил: «Когда гость и хозяин представляются друг другу, они должны соблюдать определенные правила поведения (ли), так почему же Вы ведете себя столь необузданно, забираясь на самое высокое место?» В ответ Линь-цзи воскликнул: «О чем болтает этот старый болван?!» Цзин-ню в замешательстве открыл рот, и тогда Линь-цзи ударил его»<sup>35</sup>.

В этом гун-ане описывается встреча двух чаньских наставников, один из которых обладает истинным знанием, в то время как второй живет в мире дуальности. Вопросая: «Когда гость и хозяин представляются друг другу, они должны соблюдать определенные правила поведения (ли), так почему же Вы ведете себя столь необузданно, забираясь на самое высокое место?», Цзин-ню продемонстрировал привязанность к внешнему миру, выраженную привязанности к правилам поведения в обществе. Линь-цзи, по мнению Цзин-ню, нарушает все правила поведения и субординации.

В другом гун-ане Линь-цзи нарушает правила субординации по отношению к своему учителю Хуан-бо, что является невиданным даже для наставников чань, поскольку в школе чань значение роли учителя первостепенно.

«Однажды Линь-цзи вывел монахов на пучин (сельскохозяйственные работы) обрабатывать мотыгами землю. Вдруг он увидел, что подходит Хуан-бо, перестал работать и, опершись на свою мо-

---

<sup>35</sup> Цит. по : Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н.В. Абаев; отв. ред. Л.П. Делюсин. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1983. – С. 63.

тыгу, стал дожидаться его. Подойдя к Линь-цзи, Хуан-бо сказал: «Этот парень, видимо устал!» Линь-цзи ответил: «Я еще не поднимал свою мотыгу, так откуда же возьмется усталость?!» Хуан-бо хотел было ударить его посохом, но Линь-цзи перехватил посох и оттолкнул обратно с такой силой, что сбил патриарха с ног. Упав на землю, Хуан-бо закричал: «Вэйна (дежурный монах)! Вэйна! Помоги мне подняться!» Вэйна подошел к нему и помог подняться. При этом он спросил у Хуан-бо: «Почему почтенный настоятель позволяет этому безумцу проявлять такую необузданность?!» Но Хуан-бо, поднявшись, ударил вэйна»<sup>36</sup>.

В своем отрицании всего внешнего, включающего в себя и нормы поведения в обществе, некоторые наставники школы чань порой уходили в крайности. Наставника Линь-цзи, например, называли безумцем, сумасшедшим, помешанным, поскольку невозможно было предугадать, какое действие он совершит в следующий момент. По мнению Н.В. Абаева, «пробуждая задавленную в процессе «культуризации» человека спонтанность и безрассудную стихийность «естественного» поведения, чаньский психотренинг воспроизводил оргиастическую неистовость, экстатическую одержимость и «безумство» древнекитайского праздника, против которого в свое время были направлены «протесты образованных людей»<sup>37</sup>.

Другой памятник даосизма, имевший огромное значение для школы чань, – это трактат «Чжуан-цзы». Считается, что его автором был древнекитайский философ эпохи Борющихся царств Чжуан Чжоу (369-286 гг. до н.э.) известный также как Чжуан-цзы. Другое название текста «Истинный канон страны Южных Цветов («南花真经» – «Нань хуа чжэнь цзин»).

«Чжуан-цзы» содержит тридцать три главы, разделенные на три части. Первая часть – это так называемая внутренняя часть (семь глав), основная теоретическая часть. Вторая часть – внешняя (пятнадцать глав), поясняющая положения первой части. И третья – смешанная (одиннадцать глав), в которой на конкретных примерах разъясняется содержание предыдущих частей.

<sup>36</sup> Цит. по : Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н.В. Абаев; отв. ред. Л.П. Делюсин. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1983. – С. 63.

<sup>37</sup> Там же. – С. 64.

В одной из глав книги повествуется о сунском князе Юане, который однажды собрал у себя всех известных художников, чтобы выбрать из них того, кто сможет написать его портрет. В итоге император, услышав от слуги, что одни из художников занимается йогической практикой медитации и концентрации в отведенной для него комнате, выбрал этого художника. Таким образом, мы видим, что многие люди, в том числе и простые миряне придавали значение практике психической тренировки. Возможно, император понял, что человек, занимающийся такой деятельностью, добросовестно выполнит порученную ему работу по написанию картины.

Существенное влияние на формирование чаньской традиции оказала идея трактата об относительности всего сущего, выраженная в известном изречении Чжуан-цзы: «Огромнейшее в Поднебесной – кончик пушинки; мельчайшее – гора Великая. Нет жизни долговечнее, чем у того, кто умер младенцем; Пэн Цзу же умер преждевременно. Вселенная родилась вместе с нами, тьма вещей с нами едина. Если все едино, то к чему слова? Если уже все названо единым, к чему молчать?»<sup>38</sup>, таким образом, по словам Л.Е. Янгутова, «философия Чжуан-цзы провозгласила идею гармонию сущего, которая дополнялась даосским принципом недеяния (у вэй), суть его состояла в невмешательстве в естественный порядок вещей, не нарушении Дао, а также принципом естественности (自然 – цзы жань), согласно которому Дао следует самому себе»<sup>39</sup>.

На становление традиционной чаньской письменности оказал влияние конфуцианский канон «Лунь юй» («论语» – «Беседы и суждения»), который по своему сюжетному построению, основанному на вопросах и ответах схож чаньскому методу вэньда («问答»), который буквально переводится как «вопрос-ответ». Вэньда – это парадоксальный диалог, в ходе которого происходит обмен логически непонятными высказываниями, репликами и восклицаниями, иногда даже и вовсе без каких-либо слов со стороны собеседника. Здесь следует отметить, что вопрошающей стороной всегда является учитель, а отвечающей – ученик. Прием вопросов и ответов как в

<sup>38</sup> Цит. по : Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае / Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – С. 28.

<sup>39</sup> Там же. – С. 28.

конфуцианских, так и в чаньских текстах служит одной цели. В конфуцианских трактатах этот прием использовался с тем, чтобы раскрыть все тонкости конфуцианского учения как единственно истинного, в чань метод вопрошания применяется для того, чтобы ввести ученика в состояние сильного напряжения, выход из которого может быть только один – постижение истины или же достижение просветления.

Жанр вопросов и ответов в собственно китайской буддийской литературе впервые применил Моу Цзы в своем трактате «Лихолунь» («理或论» – «О заблуждении и понимании»), написанном в конце правления династии Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.). Трактат представляет собой диалог между безымянным оппонентом, задающим вопросы и подвергающим сомнению те или иные положения буддизма, и отвечающим апологетом буддизма. Оппонент, возможно, был конфуцианцем, поскольку трактат посвящен полемике с конфуцианскими воззрениями и написан по конфуцианским канонам.

Таким образом, теоретическими источниками чаньской письменной традиции явились с одной стороны, буддийские классические сутры и чаньские жизнеописания, с другой стороны, древнекитайские тексты. Несомненно, это сказалось на том, что чань явилась наиболее китаизированной школой китайского буддизма.

## 1.2. Формирование жанра гун-ань в контексте становления школы чань и ее письменной традиции

Согласно традиции чань-буддистов, школа была основана самим Буддой Шакьямуни, который однажды поднял перед учениками цветок и улыбнулся. Никто, однако, кроме Кашьяпы не понял смысла этого жеста Будды. Кашьяпа ответил Будде тем, что тоже поднял цветок и улыбнулся. В это мгновение он пережил состояние пробуждения (бодхи), которое было передано ему Буддой непосредственно, без наставлений в письменной или устной форме. В чань-буддизме эту историю впоследствии назвали «拈花微笑» («нянь хуа вэй сяо»), которая буквально переводится как «поднять цветок и улыбнуться», в отечественной буддологии данный случай носит название «Цветочная проповедь Будды». Так, согласно чань,

началась традиция прямой передачи пробуждения от учителя к ученику. В Индии Дхарма (учение Будды) передавалась в течении двадцати восьми поколений наставников, к которым, согласно чаньскому преданию, относились такие великие буддисты, как Ашвагхоша и Нагарджуна (龙树 – Луншу). Двадцать восьмым патриархом школы созерцания в Индии был Бодхидхарма (菩提达摩 – Путидамо), брахман из южной Индии, который в качестве проповедника прибыл в Китай в начале VI в. и стал первым патриархом чань в Китае.

Сохранилось мало сведений о ранней истории школы чань, она изложена главным образом в описании жизнедеятельности первых патриархов школы. В хрониках школы говорится, что у истоков школы чань стоят пять патриархов: Бодхидхарма, Хуэй Кэ, Сэн Цань, Дао Синь и Хун Жэнь, каждый из которых внес свой вклад в развитие и становление школы и без участия которых не было бы современной школы чань с ее уникальным учением. В монографии дается анализ сочинений некоторых наставников школы чань, на основе которого прослеживается становление жанра гун-аней в чаньской традиции.

Исторически достоверных сведений о жизни и учении Бодхидхармы крайне мало, поздние его жизнеописания наполнены, очевидно, вымышленными деталями, целью которых являлось возвеличивание основателя школы. Бодхидхарма практиковал медитацию, которая, как уже отмечалось выше, впоследствии стала считаться одним из главных средств достижения конечной цели и во круг которой строилась вся чаньская теория и практика. По прибытии в Китай он девять лет занимался сидячей медитацией, молча созерцал каменную стену своей одинокой обители. Бодхидхарма также проповедовал учение «Ланкаватара-сутры», текста, сочетавшего философию йогачары с теорией Татхагатагарбхи.

В первом гун-ане сборника «Би янь лу» описывается исторический факт пребывания первого патриарха школы чань Бодхидхармы в Китай и его встречи с императором У-ди (武帝, 502-557 гг.) династии Лян (梁朝), правившего в Эпоху Южных и Северных Династий (南北朝 – Нань бэй чао).

Несмотря на политическую смуту (в политическом отношении южнокитайские царства не отличались стабильностью), Период

Южных Династий ознаменовался большими культурными достижениями. У-ди был первым из собственно китайских правителей (по происхождению), официально принявшим буддизм, за что был титулован почетными именами – хуанди-пуса («皇帝菩薩» – «император-бодхисаттва»), и пуса-тяньцзы («菩薩天子» – «бодхисаттва – Сын Неба»). «Его деятельность способствовала адаптации буддийской идеологии к традиционным для Китая представлениям о верховной власти и ее носителе, распространению буддизма и становлению религиозного синкретизма»<sup>40</sup>.

О встрече императора У-ди с Бодхидхармой сохранилось следующее предание: «Бодхидхарму ожидали. Император выехал навстречу приветствовать его, он был взволнован. О необыкновенности Бодхидхармы ходили слухи, так как он был монахом, достигшим просветления, и император хотел радушно принять его. Придворные тоже были взволнованы, не знали как вести себя. Им еще не приходилось встречаться с такими людьми. Когда Бодхидхарма и его свита приблизились к дворцу, все увидели, что он идет в одной сандали, а другую он положил на голову. Император и его придворные очень удивились, но не подали виду, однако все время поглядывали на сандалию. Бодхидхарма заметив это, засмеялся»<sup>41</sup>.

Далее следует диалог между императором У-ди и Бодхидхармой, который они вели уже наедине. Император У Ди спросил великого учителя Бодхидхарму: «Каково первое значение святости?» Монах ответил: «Пустотность не имеет святости».

Император вновь спросил: «При строительстве монастырей и дарении пищи монахам, какие духовные добродетели смогут быть приписаны его величеству?»

Ответ был: «Никаких духовных добродетелей».

Император опять задал вопрос: «Кто передо мной стоит?»

Бодхидхарма ответил: «Не знаю».

Император так ничего и не добился, а Бодхидхарма, переплавившись по реке, удалился в сторону царства Вэй<sup>42</sup>.

Бодхидхарме приписывается сочинение под названием «Трактат о светильнике и свете» («灯電经» – «Дэн дянь цзин»), содержащий ряд положений, предопределивших характер философии чань. В трактате выдвигается постулат «не опираться на слова и писания» («不立文字» – «бу ли вэнь цзы»), в котором говорится, что «в передаче истины вне писаний и речей нет никакой зависимости от слов и букв. Передача мысли от сердца к сердцу, созерцание собственной изначальной природы и есть реализация состояния Будды»<sup>43</sup>.

Эти наставления Бодхидхармы определили основное направление развития письменной традиции чань, направленной на поиски приемов и методов непосредственной передачи Дхармы.

Перед смертью он назначил преемником своего ученика Хуэй Кэ и в знак правопреемства даровал ему свое монашеское облачение и чашку для подаяния. Хуэй Кэ (慧可, 487-593 гг.) акцентировал свое внимание на методе медитации «цзочань бигуань» («坐禅壁观», букв. «сидеть в медитации, уставившись в стену»), внедренную ранее Бодхидхармой.

Источники, повествующие о жизнедеятельности Хуэй Кэ, весьма скудны, основные сведения о нем даны современником того периода Дао Сюанем. Так, например, к моменту встречи с Бодхидхармой Хуэй Кэ было сорок лет, он был образован, хорошо разбирался в китайской классической литературе и в буддийских философских сочинениях, изучал даосизм. После смерти Бодхидхармы он вел бродячий образ жизни. Дао Сюань сообщает о тех гонениях, которым подвергался Хуэй Кэ в результате интриг наставника дхьяны по имени Дао Хэн в Еду, восточной столице царства Вэй после его раздела в 534 г. Когда на севере начались гонения на буддизм (в 574

<sup>40</sup> Кравцова М.Е. История культуры Китая / М.Е. Кравцова. – СПб.: Лань, 1999. – С. 98.

<sup>41</sup> Чжунго чаньцзун фоцзу цюаньчжуань (中国禅宗佛祖全传) / У Хунци (吴洪激). – Чаньша: Билушунцишэ, 2001. – С. 17.

<sup>42</sup> Би янь лу (碧岩录) // Ху Ланьчэн (胡兰乘) Чаньши ичжихуа (禅是一枝花). – Шанхай, 2003. – Цзюань 1. – С. 1.

<sup>43</sup> Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире / Е.В. Завадская. – М.: Наука, 1977. – С. 18.

г.)<sup>44</sup>. Хуэй Кэ бежал оттуда и скрылся в горах Янцзы. Но вскоре он смог снова вернуться в столицу, где он прожил еще около десяти лет, прежде чем скончаться в преклонном возрасте<sup>45</sup>.

Он также проповедовал в школе идеи Ланкаватара-сутры, которые он получил от Бодхидхармы в качестве духовного завещания. В творчестве Хуэй Кэ большое место занимала теория интуитивного познания и самопросветления, которая имела огромное значение для развития метода медитации.

Сэн Цань (僧璨, ?-606 гг.) – третий патриарх школы, о котором также сохранилось очень мало сведений. Известно лишь, что, прислуживая Хуэй Кэ в течение шести лет, Сэн Цань получил от него печать Дхармы. Когда начались гонения на буддизм в 574 г., он бежал вместе с Хуэй Кэ в горы. Сэн Цань продолжал дела своего учителя. В биографии Сэн Цаня значительной представляется его первая встреча с учителем, наполненная непонятными разговорами (парадоксами). Ведь именно такого рода парадоксы в последующем станут важнейшей составной частью чаньской сотериологии и очень популярной темой сочинений чаньских патриархов.

В период жизни четвертого патриарха школы Дао Синя (道信, 580-651 гг.) произошли значительные изменения в образе жизни населения, которые позволили чань пустить более прочные корни в китайском обществе. Преимущественно бродячий образ жизни буддийских монахов сменился постоянным местонахождением в общине на одном месте. Это явилось началом процесса, который при династиях Тан и Сун завершился переходом к упорядоченной жизни буддийских монахов в монастырской общине. В связи с тем, что в общине проживало много монахов, сборов и милостыни стало не хватать на всех, монахам приходилось самим добывать пропитание. При таком новом образе жизни было очень важно присутствие

---

<sup>44</sup> Император У-ди (武帝, 560-578 гг.) проводил политику объединения династий северного Китая, для чего он использовал людские и материальные ресурсы буддийских монастырей. В результате в 577 году более 40 тыс. монастырей было закрыто, около 3 млн. монахов вернулось к мирской жизни. См.: Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае: [монография] / А.В. Чебунин. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – С. 47.

<sup>45</sup> Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай / Г. Дюмулен; ред. Е.П. Темлякова. – СПб.: ТОО ОРИС, 1994. – С. 107.

внутреннего отношения к повседневной деятельности. Четвертый патриарх выразил это четырьмя иероглифами: «去立坐躺» («Цю ли цзо тан» – «Идти, стоять, сидеть, лежать»). С этого момента монахам требовалось не только заниматься медитацией в зале и вслух произносить сутры, но и производить все работы в храме и на полях.

Дао Синь до конца своих дней усердно практиковал медитацию. Он упорно наставлял он своих учеников: «Отнеситесь серьезно к занятиям медитацией! Сидеть в медитации важнее всего прочего. К тому времени, как вы проведете в занятиях медитацией от трех до пяти лет, вы научитесь обходиться малым количеством пищи. Закройте двери и сидите! Не декламируйте сутр и ни с кем не разговаривайте! Если вы будете настойчиво совершенствоваться в этом в течении долгого времени, то плод будет сладок, как мякоть ореха, которую обезьяна достает из скорлупы. Но редко кому удастся достичь такого состояния»<sup>46</sup>. В подобного рода наставлениях в дальнейшем совершенствовалась чаньская практика, которая неизменно отражалась в письменных сочинениях адептов чань.

Хуэй Кэ, Сэн Цань, Дао Синь не оставили после себя письменных сочинений, но они внесли свой вклад в развитие чаньской сотериологической практики. Хун Жэнь (弘忍, 601-674 гг.) был учеником Дао Синя. Он был принят в число учеников последнего после беседы, напоминавшей гун-ань. Хун Жэнь жил в горах Хуанмэйшань, в их восточной части, поэтому его учение иногда называют Дуншаньской школой («东山宗» – «Дун шань цзун»).

Ему приписывается сочинение под названием «Трактат о восхождении колесницы» («去上乘论» – «Цю шан чэн лунь»), а также «Трактат об основах совершенствования сознания» («修心要论» – «Сю синь яо лунь»), составленный его ближайшими учениками. Трактат содержит изложение учения о постижении истинной природы сознания и ценные практические наставления относительно техники медитации. Центральное место в трактате Хун Жэня занимает концепция «удерживания истинного сознания» («受真心» «шоу чжэнь синь»), то есть осознание, прочувствование самой при-

---

<sup>46</sup> Цит. по : Дюмулен Г. История дзэн-буддизма / Г. Дюмулен; пер. с англ. Ю.В. Бондарева. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – С. 85.

роды сознания как природы Будды, изначально чистой и просветленной.

В тексте присутствуют два образа, которые впоследствии стали распространенными в чаньских сочинениях. «Первый образ – это образ солнца, которое не меняет своей природы и продолжает сиять даже за тучами, также и истинная природа сознания всегда остается просветленной, несмотря на омраченность. Второй – образ зеркала, оно, как и изначально сознание чисто и ясно по своей природе и не меняет ее, даже будучи покрытым слоем пыли»<sup>47</sup>. Позднее ученик и преемник Хун Жэня, шестой патриарх Хуэй Нэн в сочиненной им гатхе произнесет, что зеркало изначально просветленного сознания всегда чисто, так откуда взятая пыли? И пятый патриарх согласился со своим учеником.

С именем Хун Жэня заканчивается ранний период становления школы чань. Наиболее значительным результатом этого периода был вывод о том, что как для наставника, так и для ученика в равной степени было важным проявление конечной природы Будды через опыт просветления. Канонические тексты буддизма продолжали пользоваться большим уважением, но все больше внимания стало уделяться медитации, что требовало создания дополнительной литературы, посвященной этой теме. Чаньские наставники не замедлили с созданием такой литературы, которая все более определяла специфику чаньской письменной традиции.

Особое развитие чаньская письменная традиция получила при шестом патриархе Хуэй Нэне (慧能, 637-713 гг.). В истории чань-буддизма шестой патриарх Хуэй Нэн наряду с Бодхидхармой считается вторым фактическим основателем учения. Имя шестого патриарха почитается у многих поколений учеников. Биография Хуэй Нэна освещена в «Сун гао-сэн чжуань» («宋高僧传» – «Жизнеописание достойных монахов, составленные в династию Сун») в кратком варианте. Довольно подробно его биография изложена в «Сутре помоста шестого патриарха» («六组坛经» – «Лю цзу тань цзин»),

---

<sup>47</sup> Хун-жэнь. Трактат об основах совершенствования только сознания. [Электронный ресурс] / пер. и комм. Торчинов Е.А. – Режим доступа: [http://daolao.ru/Texts/Torchinov/Hun\\_ren/Hun-ren.htm](http://daolao.ru/Texts/Torchinov/Hun_ren/Hun-ren.htm) (29 сент. 2009).

составленной на основе конспективных записей высказываний Хуэй Нэна, его проповедей и бесед.

До того как он стал учеником Хун Жэня, он познал нищету и лишения. Его отец рано ушел из жизни, когда мальчик был совсем еще мал. Он и его стареющая мать, перебравшись в Наньхай, жили в большой нужде. Они жили продажей дров, которые юноша относил на рынок. В один прекрасный день он услышал, как его покупатель прочел отрывок из «Алмазной сутры», и испытал внезапное просветление. Покупатель поведал ему о процветающей школе просветления Хун Жэня, расположенной на горе Фэнмуншань в Восточных горах в [езде] Хуанмэй округа Цичжоу. Хуэй Нэн мгновенно принял решение. Так, согласно хроникам, он прибыл в Хуанмэй в возрасте двадцати четырех лет. Вскоре он достиг высшего просветления, удостоился посвящения и вернулся в Южный Китай уже в качестве шестого патриарха. Следующие шестнадцать лет он провел в одиночестве, в своих родных горах. В 676 г. Хуэй Нэн принимает монашеский сан и спустя год возвращается в монастырь Баолинсы в Цаоци, где начинает читать лекции в главном храме города. В его словах звучат новые мотивы, которые привлекают к нему многих учеников<sup>48</sup>. Хуэй Нэн умер в окружении учеников. После смерти его удостоили титула «наставника чань великого зеркала» («大鉴禅师» – «Да цзянь чань ши»).

На рубеже VII-VIII вв. школа чань переживает раскол на Северную и Южную школы, в истории чань-буддизма данное противостояние получило название «南顿北渐» («нань дунь бэй цзянь» – «внезапность юга, медлительность севера»). В основе раскола лежала дискуссия о мгновенном, внезапном или постепенном характере просветления. Южная школа во главе с Хуэй Нэном утверждала, что пробуждение, будучи самой природой сознания, не может быть ничем обусловлено и должно озарить обыденное сознание адепта чань внезапно. Северная школа во главе с учеником пятого патриарха Хун Жэня по имени Шэнь Сю (神秀, 606-706 гг.), напротив, настаивала на постепенном характере пробуждения, подобно постепенному исчезновению мрака во время рассвета. Смысл дан-

---

<sup>48</sup> Сутра Помоста Шестого патриарха / пер. Н.В. Абаева // Антология Дзэн / сост. Н. Болдырев. – Челябинск: Аркаим, 2004. – С. 144-145.

ного спора касался также вопроса о невыразимости истинно-сущего, абсолюта. Истинно-сущее невыразимо по той причине, что все, что оно должно было выразить, лежит за пределами обусловленного и сознательного. Традиция чань гласит, что Хун Жэнь перед тем как передать бразды правления следующему наставнику, решил испытать претендентов, наказав написать ответ на предложенную им гатху.

Шэнь Сю написал:

Тело – это древо просветления.

Сознание похоже на подставку светлого зеркала

Постоянно трудимся, протирая [его]?

не позволяя тому, чтобы на [нем] образовалась пыль.<sup>49</sup>

Прочтя это, согласно версии «Сутры помоста шестого патриарха», Хуэй Нэн ответил следующим образом:

Просветление изначально не имеет древа,

Светлое зеркало также не имеет подставки,

Природа Будды постоянно чиста –

Откуда взяться пыли?<sup>50</sup>

В своей гатхе Шэнь Сю приписывает безатрибутивному абсолюту качества, это демонстрирует, что его сознание не освобождено от внешних привязанностей, Шэнь Сю лишь подошел к вратам Дхармы, но не проник вовнутрь. Здесь «подставка ясного зеркала» – это эмпирическое сознание, которое в случае с Шэнь Сю поддерживает абсолют или природу Будды. В последних двух строках утверждается необходимость духовного самосовершенствования, так как его сознание, пребывающее в «омраченности» привязанностью к мирской пыли необходимо постоянно «чистить». Тогда как Хуэй Нэн в первых двух строках указывает на невыразимость абсолюта, а в последних двух – на то, что духовное совершенствование для его

<sup>49</sup>См. пер.: Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философском учении китайского буддизма / Л.Е. Янгутов; отв. ред. М.Т. Степанянц, Н.В. Абаев. – Новосибирск: Наука. Сиб. изд. фирма РАН, 1995. – С. 182.

<sup>50</sup> Там же. – С. 182.

достижения не нужно, так как для просветленного ума уже не существует угрозы омрачения. «В просветленном сознании природа Будды предстает постоянно чистой, не замутняемой мирской пылью, что соответствует махаянской версии о том, что к просветленному сознанию Будды и бодхисаттв уже не может пристать скверна. Бодхисаттвы, находясь в сансаре, постоянно пребывают в чистоте, их сознание уже не может омрачиться»<sup>51</sup>. Хуэй Нэн в своей гатхе призывает простых мирян узреть чистую природу Будды, как он это сделал сам.

Название «сутры помоста шестого патриарха» является общим для четырех вариантов сутры, первый вариант сутры был записан учеником Хуэй Нэна Фа Хаем в 714 г., через год после кончины учителя. Последний вариант сутры «Список Цзунбао» («宗宝») назван так по имени монаха отредактировавшего сутру в 1291 г. Именно этот вариант сутры стал каноническим для школы чань и вошел в Трипитаку.

В этой сутре нашли свое отражение концепции, выражающие идеи сутр Праджняпарамиты, «Ваджраччхедика-сутры», «Вималакирти-сутры» и «Ланкаватара-сутры» – основных канонических текстов школы чань.

Краеугольным камнем здесь была теория о «мгновенном постижении состояния Будды» («顿悟成佛» – «дуньу чэнфо»), выдвинутая Дао Шэном (355-434 гг.) и ставшая в школе чань центральной. Эта теория послужила причиной раскола на рубеже VII-VIII вв., школы чань на две ветви: Южную и Северную.

Хуэй Нэн высоко ценил сутры Праджняпарамиты, в его сочинении уделяется большое внимание практике праджни, подразумевавшейся как интуитивная мудрость, не опирающаяся на слова, знаки и письмена и приводящая к просветлению. В сутре о праджне говорится, как о «мудрости, в которой отсутствуют формы и признаки», которая «не может быть большой и маленькой, которая по-

<sup>51</sup> См. пер.: Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философском учении китайского буддизма / Л.Е. Янгутов; отв. ред. М.Т. Степанянц, Н.В. Абаев. – Новосибирск: Наука. Сиб. изд. фирма РАН, 1995. – С. 183.

стоянно целостна и неделима»<sup>52</sup>. Также подчеркивается, что люди со «слабой основой» («软根» – «жуань гэн»), не отличающиеся природными способностями, обладают мудростью – праджня, а потому не отличаются от людей мудрых. Далее раскрывается причина их положения, которой являются препятствия, возникающие в силу их ошибочных взглядов прочно укоренившихся страстей.

В целом следует отметить, что «Сутра помоста шестого патриарха» весьма многогранный текст, благодаря которому становятся ясны мировоззренческие концепции приверженцев чань-буддизма. Сутра дает нам полную картину жизни в монастырях в VII в., помогает нам представить среду, в которой создавался трактат. Сюжет о том, как Хуэй Нэн получил внезапное озарение, когда услышал строки «Ваджраччхедика-сутры», а также стихотворный поединок между самим Хуэй Нэном и Шэнь Сю являются наиболее популярными поэтическими моментами в традиции чань-буддизма.

Главным положением в сутре является концепция собственной природы, тождественной природе Будды – сущности неделимой, которая целиком и одновременно пронизывает все сущее. В отличие от Хинаяны, в учении Махаяны главным постулатом является то, что спасения могут достичь все независимо от того, мирянин он или монах, так как во всех нас заложена «природа Будды», мы есть Будды в потенции, и мы можем достигнуть «состояния Будды». Достижение «состояния Будды» – это достижение абсолюта. Однако из-за омраченности нашего сознания мы не можем сделать этого. Находясь в физическом теле, «природа Будды» обречена на бесконечные перерождения в этом мире, неизменным атрибутом которых является страдание.

На путь спасения можно вступить лишь тогда, когда человек поймет свое неведение, результатом которого является привязанность к жизни. Привязанность к жизни допускает мысль: «Это я, это мое», но на самом деле нет такого «я», которое составляло бы личность как таковую, наделенную эмоциями, чувствами, волей, желаниями. Индивид, противопоставляющий себя окружающим предме-

там внешнего мира как некую самостоятельную сущность, на самом деле не является таковым. Таким образом, страдание является частью эмпирического бытия, причины страдания кроются в неведении. Поэтому спасение фактически вело к избавлению от неведения путем самосовершенствования.

Считается, что в процессе своих бесконечных перерождений сознание человека постоянно омрачено и привязано к жизни, так что не достаточно только дискурсивного знания о том, что ставшие для человека привычными его образ жизни, чувства, отношения с внешним миром иллюзорны. Необходима долгая и упорная работа над собой с целью подавления в себе различного рода эмоций, чувств, воли и мысли, которые порождают жажду жизни, необходима абсолютная свобода индивида от всего того, что связывает его с земной жизнью. Для этого нужны, прежде всего, особые методы.

В школе чань были выработаны различные приемы и методы психотренинга, включающие в себя и такие, как неожиданные и неспровоцированные удары (кулаком, посохом, любым другим предметом), толчки, щипки, окрики, парадоксальные диалоги взъезда (问答), загадки гун-ань (公安) и другие методы. Эти упражнения направлены на полное изменение психических структур сознания для того, чтобы подготовить ученика для восприятия истинной сущности.

Хуэй Нэн в своем трактате не раз предупреждает о вреде ложных практик, особенно против чрезмерной привязанности к пустоте. «Благомудрые! Не нужно, услышав, что я говорю о пустоте, сразу опираться на пустоту. Первое, что нужно сделать, - не опираться на пустоту. Если опустошить сознание и спокойно сидеть, то это будет опора на обозначенную пустоту. <...> Благомудрые! Омраченные люди говорят о пустоте, а мудрецы ее в сознании осуществляют. Также имеются омраченные люди, которые опустошают свое сознание и спокойно сидят, никаких мыслей не имея, но называют это великим. Таким образом и за всю жизнь человек не сможет достичь просветления. Поэтому это является ложным воззрением»<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Цит. по кн.: Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философском учении китайского буддизма / Л.Е. Янгутов; отв. ред. М.Т. Степанянц, Н.В. Абаев. – Новосибирск: Наука. Сиб. изд. фирма РАН, 1995. – С. 191.

<sup>53</sup> Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае: [монография] / А.В. Чебунин. – Улан-Удэ: Изд.-полиграф. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – С. 145-146.

Призывая опустошить сознание и воспринимать сансарический мир как пустоту, Хуэй Нэн предупреждает не увлекаться пустотой и не привязываться к ней. Ведь уже привязанность к ней в практике создаст непреодолимую преграду в постижении истины, остановившись только на практике одной пустоты, так как единственное, что должен учитывать медитирующий – это избегать любых форм привязанности. Хуэй Нэн советует задействовать другие свойства сознания.

В сутре не раз упоминается о теории трикаи («三身» – «три тела Будды»), которая является основной для буддизма Ваджраяны. В теории трикаи рассматривается вопрос о сущности Будды, так как Будда есть личность, дошедшая до состояния истинно-сущего, личность, вышедшая из круговорота бытия.

Согласно учению о «трех телах» Будды, личность, прошедшая через все ступени развития и освободившаяся от оков эмпирического мира, достигшая состояния абсолюта, состояния Будды, находится в состоянии, называемом «тело дхармовое» («дхармакая»), т.е. в состоянии совокупности истинно-сущих носителей дхарм в их состоянии сверхбытия. Личность Будды обладает, однако, еще другим телом «самбхогакая» – «тело блаженства». Здесь, Будда дошедший до нирваны, продолжает существовать в некой высшей форме, и обладает при этом телом, созданным его заслугами. Третье «тело» – «тело призрачное» («нирманакая») – человеческое тело Будды, в котором он находится в эмпирическом мире. По словам О.О. Розенберга, «Будда в таком виде – не что иное, как субъективное переживание каждой данной личности в отдельности»<sup>54</sup>.

Наиболее важное значение в буддизме Ваджраяны отдается дхармакае. Впитав в себя принципы йогачаров, выдвинувших постулат о единстве всего сущего, учение буддизма Ваджраяны сводит все единичные индивидуальные субстраты на единое начало, которое в тантрическом буддизме олицетворяется как Будда Махавайрочана. Таким образом, Будда Махавайрочана является неким общим субстратом для всех существ, и в силу этого является объектом религиозного поклонения и мистического созерцания.

<sup>54</sup> Розенберг О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг; ред. В.Г. Лысенко, сост., вступ. ст. А.Н. Игнатович. – М.: Наука, 1991. – С. 190.

Учение трикаи также в некотором роде повлияло на учение о спасении в буддизме Ваджраяны. Для активизации Будды в «первом теле» в буддизме Ваджраяны используется множество практик, среди которых выделяются такие, как чтение мантр, созерцание мандал, медитация визуализации божества, которые являются практиками спасения. Учение о спасении буддизма Ваджраяны не противоречит учению о спасении в буддизме Махаяны, однако при этом имеет свои отличительные черты, связанные с учением трикаи.

В «Сутре помоста» также уделяется внимание практике «цзочань» («坐禪» – «сидячая медитация»). В разделах 18, 19 говорится, что «Медитация означает созерцание своей изначальной природы и отсутствие волнений»<sup>55</sup>. Такое определение медитации стало основополагающим в традиции чань-буддизма. Далее Хуэй Нэн провозглашает: «Созерцая собственную природу, вы узрите собственную чистоту; занимаясь практикой самоусовершенствования, вы узрите дхармакаю в вашей собственной природе и ваши собственные деяния станут деяниями Будды. Работая над собой, вы становитесь Буддой»<sup>56</sup>. Здесь процесс медитации Хуэй Нэном воспринимается в тесной и непосредственной связи с учением о тождественности сансары и нирваны, являющейся основной концепцией в сотериологии буддизма Махаяны.

Согласно данной теории, между нирваной и сансарой нет ни временных, ни пространственных границ. Индивид, находясь в сансаре, одновременно находится и в нирване. Однако нирвана недоступна ему в силу омраченности его сознания, порождающего иллюзию внешнего мира. Нирвана, таким образом, трактуется как состояние «просветленного» сознания. Л. Е. Янгутов пишет: «Суть спасения заключается в приведении индивидом своего сознания в качественно новое состояние, когда перед ним отступает иллюзорный (эмпирический) мир и предстает мир истинной реальности. От-

<sup>55</sup> Лю цзу тань цзинь (六组坛经) // Чжунго фозцзя сысян цзыляо сюань бянь (中国佛教思想资料选编). – Т. 2, Ч. 4. – Пекин, 1983. – С. 56.

<sup>56</sup> См. пер.: Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае: [монография] / А.В. Чебунин. – Улан-Удэ: Изд.-полиграф. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – С. 151.

сюда нирвана и сансара – это различные уровни психического состояния индивида»<sup>57</sup>.

В «Сутре помоста» традиционная структура индийских сутр видоизменилась в сторону упрощения. В сутре выделяются две линии: жизнеописания Хуэй Нэна и изложение доктрин буддийского учения. В ней встречаются парадоксальные высказывания, которые характеризуются как теоретические парадоксы, например: «Немысль есть отрешение от мысли, погрузившись в мысль»<sup>58</sup>, «Мудрость праджни не бывает большой или маленькой»<sup>59</sup>. В отличие от гун-аней они направлены на обоснование иллюзорности внешних характеристик бытия. Парадоксальные загадки гун-ань характеризуются как поведенческие парадоксы, они выражают иллюзорность мышления. Теоретические парадоксы трактата «Лю цзу тань цзин», отрицающие иллюзорное бытие, оказали большое влияние на становление поведенческих парадоксов, отрицающих рациональное мышление.

Чаньские наставники эпохи Тан сыграли важную роль в становлении и развитии школы чань и ее письменной традиции. Период между смертью Хуэй Нэна в 713 г. и первыми гонениями на буддизм императором У Цзуном (845 г.) называют золотым веком китайского чань-буддизма. Это время считается временем подлинных наставников чань, которые на пике духовного подъема выражали свой невыразимый опыт оригинальными и парадоксальными способами, записанными в их сочинениях.

У Хуэй Нэна было шесть значимых учеников, основавших после ухода наставника свои направления чань-буддизма. Однако впоследствии осталось всего три школы: хэцзэ (荷泽宗), хунчжоу (洪州宗), шитоу (石头宗) продолжавшие традиции наставников Хэцзэ

---

<sup>57</sup> Янгутов Л.Е. Психологические аспекты учения о «спасении» в китайском буддизме / Л.Е. Янгутов // Психологические аспекты буддизма Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 13.

<sup>58</sup> Цит. по : Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философском учении китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. – С. 188.

<sup>59</sup> См. пер.: Чебунин А.В История проникновения и становления буддизма в Китае: [монография] / А.В. Чебунин. – Улан-Удэ: Изд.-полиграф. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – С. 149.

Чаньцзэн (荷泽禅曾), Наньюэ Хуайжан (南岳怀让) и Шитоу Сицян (石头希迁) соответственно.

Наньюэ Хуайжан (南岳怀让, 677-744 гг.) стал продолжателем учения Хуэй Нэна. После кончины наставника он отправился в Наньюэ, где поселился в монастыре Божосы и распространял учение Хуэй Нэна о «внезапном просветлении».

Его ученик наставник чань Мацзу Даои (马祖道一, 707-786 гг.), согласно преданию, прибыв в Наньюэ, целыми днями занимался сидячей медитацией в надежде достичь «просветления», но без особого успеха. Узнав об этом, Хуэй Нэн предстал перед ним в момент начала занятий медитацией с куском черепицы в руках и на недоуменный вопрос Ма Цзу «для чего нужна черепица» ответил, что желает сделать из этого куса зеркало. На возражение, что это невозможно, Хуэй Нэн ответил вопросом: «Если кусок черепицы не может стать зеркалом, то как занимающийся медитацией может стать Буддой?»<sup>60</sup>. На Ма Цзу тут же снизошло «внезапное просветление», он стал учеником Хуэй Нэна и впоследствии чаньским наставником.

Ма Цзу был одной из самых заметных фигур после Хуэй Нэна, он стоял у истоков основного направления китайского чань-буддизма, породившего могущественную школу линьцзи. Ма Цзу главный акцент в своей деятельности перенес на разработку методов психотренинга. Он применил технику крика как средство, пробуждающее в ученике просветление, сочетая парадоксы и грубость. Ма Цзу одним из первых начал практиковать метод гун-ань в школе чань. До Ма Цзу больше внимания уделяли доктрине, а не вспомогательным средствам. Главным в его учении было не сидение в состоянии медитации, а сам момент просветления, который мог быть выражен любым способом. Ему принадлежит огромная роль в формировании классического чань, провозглашающего принцип: «Ваше сердце и есть Будда». Что интересно такую же фразу приписывают самому Бодхидхарме, которая в полном варианте звучит следующим образом: «Само сердце и есть Будда. Будда – это сердце.

---

<sup>60</sup> Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае: [монография] / А.В. Чебунин. – Улан-Удэ: Изд.-полиграф. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – С. 225.

За пределами сердца нет в конечном счете никакого Будды, которого можно было бы достичь»<sup>61</sup>.

Ма Цзу приписывается трактат «江西马祖禅师语录» («Цзянси Мацзу Даои чаньши юйлу»<sup>62</sup> – «Речения чаньского наставника Ма Цзу из провинции Цзянси»). В трактате сообщается: «У наставника было 139 учеников, вхожих в его покои, каждый из них стал руководителем своей группы учеников и обратил [в свое учение] бесконечное количество последователей. В первый месяц четвертого года (788 г.) Ма Цзу поднялся на гору Шимэнь в Цзянчане. Прогуливаясь в лесах, он набрел на пещеру с ровным полом и сказал тем, кто сопровождал его: «В следующем месяце мои останки вернутся на это место. После этих слов он возвратился в [монастырь], а вскоре проявились признаки болезни. Когда старший монах монастыря спросил его: «Как Ваше здоровье в последнее время?» Наставник ответил: «Днем – перед лицом Будды, ночью – перед лицом Будды». В первый день второго месяца Ма Цзу сделал омовение, сел, скрестив ноги, и ушел в нирвану»<sup>63</sup>.

Этот же гун-ань встречается в первом цзюане сборника «Би янь лу» в несколько сжатом варианте: «Учитель Мацзу был нездоров. Настоятель монастыря спросил у него: “Как вы чувствуете себя сегодня?” Учитель ответил фразой: “Днем видеть Будду, ночью видеть Будду”»<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> Маслов А.А. Классические тексты дзэн / Серия «Мастера боевых искусств». – Ростов-на-Дону: Феникс, 2004. – С. 168.

<sup>62</sup> Юйлу (кит. 语录, яп. гороку) — «сборник речей», особый жанр литературы в школе чань. Первые образцы юйлу известны с середины IX в. Они представляли собой сборники историй из жизни известных чаньских наставников, а также их бесед с учениками. Обычно сборники юйлу составлялись после кончины наставника и включали также иногда записи некоторых проповедей, а также отдельные образцы поэзии или бессюжетной прозы. Основной причиной появления жанра юйлу было резкое возрастание числа учеников у чаньских наставников, из-за чего у них не было возможности лично осуществлять духовный контроль за каждым учеником. Сборники юйлу выполняли роль вспомогательного инструмента, предлагая истории из жизни знаменитых монахов. Отличительной чертой жанра юйлу было использование для их написания исключительно разговорного языка.

<sup>63</sup> Маслов А.А. Указ. соч. – С. 387-388.

<sup>64</sup> Би янь лу (碧岩录) // Ху Ланьчэн (胡兰乘) Чаньши ичжихуа (禅是一枝花). – Шанхай: Шанхай шэжуэй кэсюэюань чубаньше, 2003. – Цзюань 1. – С. 13.

Согласно традиции, именно с Ма Цзу началась традиция систематических записей чаньских афоризмов. Так, традиция передавать учение непосредственно от учителя ученику перешла на другой уровень, теперь стало считаться, что высшее знание могло передаваться при помощи записи высказываний чаньских патриархов.

У Ма Цзу было два главных ученика Байчжан Хуайхай (百丈怀海, 720-814 гг.) и Наньцюань Пуюань (南泉普愿, 748-834 гг.), деятельность которых приходится на период династии Тан (618-907 гг.). Однако известности достиг только Бай Чжан, сформулировавший правила жизни чаньских монахов.

Бай Чжан, так же как и четвертый патриарх школы Дао Синь уделял огромное значение этической ценности труда в контексте религиозной практики чань. Его настоящим именем было имя – Хуай Хай (怀海). Прозвище Бай Чжан он получил по названию гор Синьубайчжаншань, в которых поселился и жил. Бай Чжан выработал собственный монастырский устав – «禅门规式» («Чань мэнь гуй ши» – «Чаньский устав»), ставший известным как «Чистый устав [наставника с гор] Байчжан» («百丈请规» – «Байчжан цин гуй»).

Бай Чжану принадлежит принцип «день без работы – день без пищи» («一日不作,一日不良» – «и жи бу цзо, и жи бу лян»), ставший основой в чаньских обителях, где физическим трудом были обязаны заниматься все монахи независимо от ранга. Так, на вопрос своего ученика, не ожидает ли их всех в будущем перерождении (в соответствии с законом кармы) наказание за такие действия, как рубка дров, резание травы, копанье колодцев и возделывание почвы, он ответил: «Будет ли человек наказан за все эти поступки – зависит от него самого. Если это человек алчный, погрязший в мыслях о приобретении и утрате..., то он непременно будет наказан. Если же, наоборот, он не увиливал от неприятных обязанностей, чреватых для него грехопадением, и честно исполнял свой долг, заботясь лишь о том, чтобы принести пользу другим людям, то даже если он трудился весь день, он [как бы] ничего не делал»<sup>65</sup>. Таким образом чань-буддист, принимающий самое непосредственное и активное

---

<sup>65</sup> Цит. по : Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н.В. Абаев; отв. ред. Л.П. Делюсин. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1983. – С. 93.

участие в физическом труде, должен был оставаться совершенно беспристрастным и быть незаинтересованным в результатах своей деятельности соблюдая принцип «деяния через не-деяние».

Высказывания Бай Чжана собраны в сборнике «百丈禅师语录» («Байчжан чаньши юй лу» – «Запись речей чаньского наставника [с гор] Байчжан»). Он также придавал особое внимание концепциям буддизма Махаяны о «природе Будды», о тождественности природы всех живых существ, постижение которой требовало отказа от рационального мышления. Основным методом самосовершенствования Бай Чжан считал полную отрешенность от текстов, мыслей, сосредоточенности на определенном предмете для того, чтобы сознание освободилось от сосредоточенности на себе.

Другой ученик Ма Цзу – Нань Цюань (南泉, 748-834 гг.) стал популярен из-за шокирующего случая, когда он разрубил кошку перед монахами, которые учинили спор за право обладания этим животным. Данный случай описан в шестьдесят третьем гун-ане сборника «Би янь лу». Ученик Нань Цюаня Чжао Чжоу (赵州, 778-897 гг.) также был известен необычайными поступками и диалогами. Ему принадлежит сборник гун-аней «Записи Чжао Чжоу» («赵州录» – «Чжаочжоу лу»), в котором насчитывается пятьдесят два случая из жизни наставника Чжао Чжоу.

Цзун Ми (宗密, 780-841 гг.) является пятым патриархом школы Хуаянь и одновременно четвертым патриархом южной ветви школы чань, идущей от Хуэй Нэна. Иногда его называют Гуйфэн Цзун Ми 圭峰宗密 (по названию пика в горах Чжуннаньшань, пров. Шэньси, где находился монастырь Цаотансы, в котором жил Цзун Ми). Важнейшие из его многочисленных сочинений – «原人论» («Юань жэнь лунь» – «О началах человека») и «禅源诸论集都» («Чань юань чжуцюань цзи ду сюй» – «Предисловие к полному собранию сочинений об истоках чаньского созерцания»). Цзун Ми составил также утраченный ныне сборник «禅藏» («Чань цзан» – «Чаньская сокровищница») – дополнение к Трипитаке.

К середине IX в., Северная школа прекратила свое существование. Южная школа между тем разделилась на пять направлений или «домов» классического чань («五家» – «у цзя»), два из которых существуют и поныне, определяя его современное лицо. Это направление линьцзи (临济宗) и направление цаодун (曹洞宗). Три других

направления – вэйян (沩仰宗), юньмэнь (云门宗) и фаянь (法眼宗) исчезли после XII-XIII вв. Точно определить временные рамки существования «пяти домов» достаточно сложно, так как «пятью домами» школы начали называться гораздо позже, и порядок их расположения в чаньской литературе бывает разным. Жизнь и творчество некоторых основоположников школ приходится на период династии Тан, но к началу правления династии Сун осталось только два направления южной ветви чань-буддизма: линьцзи и цаодун. Однако необходимо учитывать тот факт, что школа вэйян является самой ранней из всех пяти школ и вместе с направлением линьцзи принадлежит к традиции Ма Цзу, тогда как школы юньмэнь, цаодун и фаянь принадлежат к традиции Сюэ Доу, другого великого наставника в третьем поколении после Хуэй Нэна.

К тому же существовали еще две ветви: янци (杨岐派) и хуанлун (黄龙派), которые в начале династии Сун отделились от школы линьцзи. В традиционном чань-буддизме данный факт заложен в следующем выражении – «пять домов и семь школ» («五家七宗» – «у цзя ци цзун»).

Возникновение такого количества школ определяется, прежде всего, различными стилями и приверженностью к различным традициям, которые естественным образом возникли у разных наставников и потом получили признание в среде учеников. К примеру, школа цаодун делала упор в методах достижения просветления на безобъектную сидячую медитацию «цзочань» («坐禅»), в отличие от направления линьцзи, активно использующего метод гун-ань в качестве главной сотериологической практики. В школе цаодун тоже применяют практику гун-ань, однако меньше, так как главной концепцией направления является то, что просветление должно «вызреть естественным способом»<sup>66</sup>. Школа была основана монахом Дуншань Лянцзе (洞山良价) и его учеником Цаошань Бэньцзи (曹山本寂) и берет свое название от первых иероглифов основателей, восходящих к названиям гор, на которых находились их монастыри. В XII-XIII вв. Догэн дзэндзи распространяет цаодун в Япо-

<sup>66</sup> Судзуки Д.Т. Дзэн-буддизм в японской культуре / Д.Т. Судзуки; Предисл., коммент. и пер. с англ. А. Долина. – СПб.: Гиперион, 2004. – С.24.

нии, где далее это направление становится весьма популярным, наравне со школой линьцзи, проникшей в Японию в тот же период.

Основателем школы линьцзи является монах Исюань (义玄, 811-866 гг.), получивший известность под именем Линь-цзи (临济) по названию монастыря в Чжэньчжоу (совр. Чжэньдин, пров. Хэбэй), где находилась его школа. В школе Линь-цзи получила развитие центральная концепция чань-буддизма о «внезапном просветлении» («顿悟» – «дунь у») и спонтанной реализации «природы Будды» («佛心» – «фо синь»), присущей человеку и идентичной «истинной реальности» («真住» – «чжэнь чжу»).

Линь-цзи делал акцент на мгновенной и полной реализации «природы Будды», причем здесь и сейчас, утверждая, что если человек не сможет сделать это в данный момент, не допуская ни малейшего промедления, то он не сможет сделать это никогда и будет обречен на вечные страдания в бесконечной цепи перерождений в мире сансары.

Линь-цзи призывал единым волевым усилием уничтожить все психологические преграды, стоящие на пути к просветлению, и решительно отбросить все привязанности, которые также заключались в идее «просветления», «нирваны», «Будды» и т.д. Линь-цзи призывал разрушить все психологические преграды, обуславливающие стереотипы обыденного мышления, поэтому он называл Будду «куском экскрементов», легендарного основателя школы чань Бодхидхарму – «бородатым варваром», нирвану и просветление – «невольничьими колодками», «дырой в отхожем месте». Он утверждал, что для достижения истинного и окончательного просветления необходимо «убить Будду», «убить патриарха», имея в виду не буквальное убийство или осквернение буддийских святынь, а необходимость освобождения сознания ученика от всех внутренних препятствий к сугубо непосредственному переживанию своей тождественности с «истинной реальностью», которая не обусловлена такими понятиями как «Будда», «нирвана» и т.д.

На такие экстраординарные поступки и слова, чаньских наставников и Линь-цзи в том числе толкало стремление вызвать в ученике прорыв к просветлению. При этом наставники, как отмечает Н.В. Абаев, «исходили из основополагающего принципа чаньской психологии, согласно которому «просветленное» состояние сознания

изначально присутствует в обыденном сознании каждого человека, поэтому его следует искать не в религиозных символах и категориях, не в ритуальных формах и предметах культа, а в «истинной природе» человека, которая и есть «природа Будды» – истинный источник и основа «просветления»<sup>67</sup>.

Линь-цзи придавал особенно важное значение для достижения просветления, преодоления зависимости от чужого авторитета и привязанности к внешним условиям, так как просветление заключено в нас самих, не нужно его искать вне собственного сознания. Данные положения изложены в главном трактате Линь-цзи – «Записи Линь-цзи» («临济录» – «Линьцзи лу»), полное название «Записи бесед «мудростью освещающего» наставника чань Линь-цзи из области Чжэнь» («镇州临济慧照禅师语录» – «Чжэньчжоу Линьцзи Хуэйчжао чаньши юйлу»), который считается одним из классических образцов чаньской литературы и одним из лучших произведений мировой религиозной литературы.

В данном трактате проявился максималистский подход наставника школы Линь-цзи к решению проблемы просветления, обусловивший особую жесткость методов психотренинга, таких как применение «шокового» психофизического воздействия на психику ученика, например внезапные удары палкой или кулаком и оглушительные восклицания Линь-цзи: «Хэ!» Поэтому школа линьцзи получила также известность как «школа кулака и палки», «школа палочных ударов и восклицаний «Хэ!».

Ученики Линь-цзи также отличались неординарностью поведения, однако особенно выделялся среди них способностями Пу-хуа. Так в одном гун-ане «Линьцзи лу» мы находим тому подтверждение: «Однажды Линь-цзи отправился с Пу-хуа на благотворительный обед. Во время еды Линь-цзи спросил у Пу-хуа: «Подтверждает ли изречение «волосок может вобрать в себя океан, а горчичное зернышко может удержать на себе гору Шумеру» наличие сверхестественных сил и чудесных способностей или же в нем речь идет о естественном проявлении первородной субстанции?» В ответ Пу-

<sup>67</sup> Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н.В. Абаев; отв. ред. Л.П. Делюсин. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд. ние, 1983. – С. 73.

хуа вскочил на ноги и перевернул стол. «Слишком грубо!» – воскликнул Линь-цзи, но Пу-хуа возразил: «Здесь не место рассуждать о грубости и утонченности». На следующий день они снова пошли на благотворительный обед. Линь-цзи спросил у Пу-хуа: «Чем сегодняшнее подношение похоже на вчерашнее?» Как и в прошлый раз, Пу-хуа вскочил на ноги и перевернул стол. Линь-цзи сказал: «Хоть ты и действуешь правильно, но все равно это слишком грубо». Пу-хуа воскликнул: «Слепой болван! О какой грубости и утонченности может идти речь в буддийской дхарме?» В ответ Линь-цзи высунул язык»<sup>68</sup>.

В трактате «Линьцзи лу» было дано детальное изложение основных принципов теории и практики школы линьцзи, которые во многом повлияли на ее дальнейшее развитие. Фрагменты «Линьцзи лу» широко использовались в чаньской практике психотренинга в качестве объектов для медитации и как исходный материал для парадоксальных загадок и диалогов гун-ань.

Некоторые ключевые эпизоды «Линьцзи лу» вошли в различные антологии чаньских притч и историй, а также в сборник парадоксальных задач и диалогов «У мэнь гуань» («无门关» – «Застава без ворот»). Школа линьцзи была весьма популярной в VIII-IX вв., а с середины X в. стала ведущим направлением в чань-буддизме. Она приобрела популярность за пределами Китая – в Японии, Вьетнаме и Корее, где существует и по сей день.

В VIII-XII вв. также существовала школа вэйян, берущая свое начало от патриарха Ма Цзу, как и школа линьцзи. Свое название школа вэйян (洵仰宗) получила от расположенных неподалеку к ней гор. Основателем школы был Вэйшань Линью (洵山灵佑, 771-853 гг.), по традиции, он уже в пятнадцать лет решил стать послушником школы чань. Его ученик Яншань Хуэйцзи (仰山慧寂, 840-916 гг.) продолжил учение Линью, и именно при нем школа обрела название вэйян. Как и все направления южной ветви чань-буддизма, школа вэйян проповедовала внезапное просветление и как все направления, школа выбрала свой собственный путь к его обрете-

<sup>68</sup> Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н.В. Абаев; отв. ред. Л.П. Делюсин. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1983. – С. 64.

нию. Здесь отдавалось предпочтение действиям и как можно меньшему употреблению слов. К таким методам прибегают в знаменитой истории о просветлении Сян Яня, одного из учеников Вэйшаня.

Наставник Вэйшань спросил Сян Яня, кем он был до своего рождения. Не зная, что ответить он обратился к учителю с просьбой объяснить смысл этих слов, но учитель сказал, что ответ Сян Янь должен найти сам. Сян Янь тщетно пытался найти его в священных книгах. Наконец он сжег все свои книги и стал отшельником, полагая, что таким образом сможет найти ответ на свой вопрос. Однажды, пропалывая сад, он услышал звук упавшей черепицы. От этого неожиданного звука он и достиг просветления<sup>69</sup>.

История школы вэйян стала кладью необычных историй, произошедших с наставниками и учениками, так как в достижении просветления прибегала лишь к методу действия и молчания. Так, например, «при первой встрече Ян Шаня с наставником Вэй Шанем на вопрос учителя кто он такой, Ян Шань, не произнес ни слова, просто пересек зал с запада на восток, после чего остановился»<sup>70</sup>.

В эпоху династии Сун окончательно оформилась практика использования гун-ань, однако, как мы уже рассмотрели, корнями своими она восходит к более ранней истории чань, к патриарху Ма Цзу. Одним из главных сторонников гун-ань, в то время был Юаньбу Кэцин (圓悟克勤, 1063-1135 гг.), ученик Фа Яня (法演, ?-1104 гг.), и патриарх школы янци (杨岐派), берущей начало от школы линьцзи.

Получив воспитание в конфуцианской семье, Юаньбу отличался необычайной любознательностью и феноменальной памятью. Некоторое время он постигал учение в местном буддийском храме, после чего решил стать монахом и отправился в длительное паломничество, которое окончилось у наставника Уцзу Фаяня. Однако Юаньбу вошел в доверие к наставнику только после неудачи, когда после предсказанной учителем серьезной болезни он не смог смирить свою гордыню. Под руководством Уцзу он обрел прочный опыт просветления.

<sup>69</sup> Цит. по : Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай / Г. Дюмулен; ред. Е.П. Темлякова. – СПб.: ТОО ОРИС, 1994. – С. 230.

<sup>70</sup> «Перемещение с запада на восток символизирует переход от возможностей тела к его функциям или действиям». См.: Lu K'uan Yu. Ch'an and Zen Teaching. – Series I. – London, 1975. – С. 71.

Однако после краткого служения в храме, Юань возвращается в родную провинцию Сычуань, чтобы ухаживать за своей престарелой матерью. Потом он читает лекции в монастыре Линцюань юань своим многочисленным ученикам, главным образом разъясняя при этом слова и поступки древних наставников. Используя им примеры легли в основу сборника гун-ань «Би янь лу». Он пользовался благосклонностью императора Хуэй Цзуна (1101-1125 гг.) династии Северная Сун, который очень интересовался искусством. Он бежал на юг после краха северной династии, где жил вместе со своим учеником Дахуэй Цзунгао (1089-1163 гг.) в монастыре Чжэньчжоу юань. Здесь Юань также снискал расположение императора Гао Цзуна, который наградил его титулом «Чаньский наставник Полного Просветления» («圓悟禪師» – «Юань чаньши»), с которым он и вошел в историю чань-буддизма<sup>71</sup>.

Он высоко ценил случаи и стихотворения собранные Сюэдоу Чжунсянь (雪竇重显, 980-1052 гг.) наставником из школы юньмэнь (云门), и положил их в основу своего собрания, явившись соавтором сборника «Би янь лу», которому он придал окончательную форму.

До середины IX в. школа чань, была менее влиятельной, нежели школа тяньтай или хуаянь, однако ей удалось без значительных потерь пережить антибуддийские гонения императора У-цзуна. Император, будучи приверженцем даосизма, не разделял взгляды своих предшественников, которые всеми силами поддерживали буддизм. Власти Китая решили поставить под особый контроль численность монахов, так как массовый уход населения из тяглого сословия существенно сокращал доходы казны. По всей стране закрывались и разрушались монастыри, проводились массовые конфискации их собственности, с тем, чтобы заставить монахов и монахинь вернуться к мирской жизни. Это политика продолжалась на протяжении шести лет правления У-цзуна (841-847 гг.). Гонения привели к кризису и началу упадка таких влиятельных прежде школ, как тяньтай, хуаянь и мицзун. Однако школа чань почти не понесла ущерба: у чаньских монахов в то время еще только начали создаваться монастыри с хорошей организацией. Кроме того, они занимались про-

изводительным трудом, что освобождало чаньских монахов от обвинений в бездельничестве. В результате в X-XI вв., чань с разработанной религиозно-философской системой, характерной только для этой школы, становится одной из главных школ китайского буддизма.

Традиция чаньских записей берет начало именно с трактата Хуэй Нэна, в VIII-IX вв. появляется трактат Ма Цзу – «Речения чаньского наставника Мацзу Даои из провинции Цзянси» («江西马祖道一禅师语录» – «Цзянси Мацзу Даои чаньши юйлу»), затем следуют сочинения Цзун Ми – «О началах человека» («原人论» – «Юань жэнь лунь») и «Предисловие к полному собранию сочинений об истоках чаньского созерцания» («禅源诸论集都» – «Чань юань чжуцзоань цзи ду сюй»), далее трактат Линь-цзи – «Записи Линьцзи» («临济录» – «Линьцзи лу»). В XI-XIII вв. появляются знаменитые в чань-буддизме сборники гун-аней «Би янь лу» («碧岩录» – «Записки у Лазурной скалы») и «У мэнь гуань» («无门关» – «Застава без ворот»).

«У мэнь гуань» также как и «Би янь лу» важнейший сборник гун-аней являющийся, по мнению Г. Дюмулена, «самым совершенным из таковых»<sup>72</sup>. В нем в отличие от «Би янь лу» дано сорок восемь «образцов просветления будд и патриархов». Его составил Умэнь Хуэйкай (无门慧开, 1183-1260 гг.), принадлежавший к школе линьцзи в традиции янци, восходящей к Янци Фанхуэю (杨岐方慧, 992-1049 гг.) и Уцзу Фаяню (1024?-1104 гг.). Умэнь Хуэйкай при жизни был широко известен, принимался при дворе сунского императора Ли-цзуна (годы правления 1225-1264 гг.), где читал проповеди и произносил магические заклинания для воздействия на природные стихии, за что ему был пожалован титул «чаньский наставник Глаза Будды» («佛眼禅师» – «Фоянь чаньши»).

Согласно авторскому предисловию к «У мэнь гуань», в 1228 г. он возглавил монашескую общину в монастыре Лунсянсы в Дунцяи и записал использовавшиеся для наставления гун-ани, почерпнутые из различных источников и наполненные многими персонажами

<sup>71</sup> Gundert W. Bi-Yan-Lu. – Munich, 1963. – Vol. 1. – С. 20.

<sup>72</sup> Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай / Г. Дюмулен; ред. Е.П. Темлякова. – СПб.: ТОО ОРИС, 1994. – С. 268.

разных эпох и стран<sup>73</sup>. Расположив их в свободном порядке, он добавил основному тексту каждого гун-аня название из четырех иероглифов, собственный комментарий и завершающее стихотворение. Позиция Умэнь Хуэйкая парадоксальна: он сравнивал мудрые изречения Будды и патриархов с исповедями преступников.

«У мэнь гуань» был издан в 1229 г. и вскоре, через 18 лет, переиздан. Уже примерно через столетие в Японии увидели свет комментарии к «Мумонкану» Сэйсэцу Сётё, прибывшего из Китая в 1326 г. «Мумонкан», завоевавший в Японии особую популярность, был включен в японский аналог Трипитаки (Сань цзан, 三藏).

Ко времени создания сборника «Би янь лу» представляющего собой собрание ста чаньских парадоксальных рассказов гун-аней (XI-XIII вв.), в чань-буддизме уже сформировалась своя письменная традиция, в русле которой также был написан другой сборник гун-аней «У мэнь гуань».

Письменная традиция чань формировалась в русле классической китайской буддийской письменной традиции. Буддийские сутры «Праздникапармиты» («般若波罗密多经» – «Баньжоболомидо цзин»), «Алмазная сутра» («金钢经般若波罗密多经» – «Ваджраччхедика-праздникапарамита-сутра»), «Аватамсака-сутра» («华严经» – «Хуаянь цзин»), «Вималакирти-сутра» («维摩经» – «Вэймо цзин») и «Ланкаватара-сутра» («楞伽经» – «Ланьцзя цзин») являются основными теоретическими источниками чаньской письменной традиции. Становление письменной традиции школы чань формировалось в русле классической буддийской письменной традиции. Однако начиная с сочинения Хуэй Нэна «Лю цзу тань цзин» («六组坛经» – «Сутра помоста шестого патриарха») в чаньских сочинениях стала превалировать тенденция жизнеописаний чаньских наставников, которые оказали непосредственное влияние на появление жанра гун-ань. Формирование жанра гун-ань своими истоками восходит к конфуцианской традиции диалогов, а также к парадоксальным сюжетам даосских текстов с одной стороны и к буддийской традиции жизнеописаний достопочтимых монахов с другой.

<sup>73</sup> У мэнь гуань (无门关) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.baus-ebs.org/sutra/jan-read/003/03-016.htm> (29 сент. 2009).

## ГЛАВА 2. СБОРНИК «БИ ЯНЬ ЛУ» В ЧАНЬСКОЙ ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИИ

### 2.1. Общая характеристика сборника «Би янь лу»

Литературный памятник «Би янь лу» («碧岩录» – «Записки у Лазурной скалы», или «Речения с Лазурного утеса») представляет собой собрание ста чаньских парадоксальных рассказов гун-аней. Этот сборник был составлен в XII в. чаньским монахом Юаньбу Кэцином (圆悟克勤, 1063-1135 гг.), который придал окончательный вид сборнику, дошедшего до нас под названием «Записки речений Лазурной скалы чаньского наставника Фого Юаньбу» («佛果圆悟禅师碧岩录» – «Фого Юаньбу чаньши бияньлу»). Сборник имеет и другие названия: «Записки Лазурной скалы старца Юаньбу» («圆悟老人碧岩录» – «Юаньбу лаожень бияньлу»), «Записки Лазурной скалы Юаньбу» («圆悟碧岩录» – «Юаньбу бияньлу»), «Сборник Лазурной скалы» («碧岩集» – «Би янь цзи»), однако более всего он известен под названием «Би янь лу».

Сборник «Би янь лу» относится к одним из самых блестящих собраний парадоксальных рассказов школы чань, наряду с другим известным сборником чаньских диалогов «У мэнь гуань» («无门关» – «Застава без ворот»), составленным в XI-XIII вв. «Би янь лу» входит в состав «Трипитаки Тайсё» («大正藏» – «Да чжэн цзан»), раздел «Чжу цзун бу» («诸宗部» – «Сочинения школ»).

Школа чань в ходе становления и развития выработала собственные методы воздействия на сознание, которые, главным образом, были направлены на разрушение обычного состояния и являлись неким толчком для перехода на другой уровень. Эти практики были направлены на кардинальное изменение обыденных психических структур с тем, чтобы подготовить ученика для восприятия истинной реальности. К ним относились методы, воздействующие на физическом уровне, среди которых неожиданные удары кулаком, посохом, толчки, щипки, громкие окрики, и методы воздействия на

психосоматическом уровне – гун-ань (公案), цзочань (坐禪), вэньда (問答), хуатоу (話頭) и др.

Одним из популярных методов в чань-буддизме, который был наиболее востребован в школе линьцзи, был метод гун-аней (公安), представляющий собой решение парадоксальных задач, загадок или вопросов, не имеющих логического решения с точки зрения дискурсивного мышления. По сути своей гун-ани – это записи необычных историй, случаев из жизни великих чаньских патриархов (гун-ань переводится как «общественный случай», «общественный документ»), записанных, как правило, в форме диалога. Наставники зачитывали их своим ученикам, либо ученики исследовали гун-ани самостоятельно. В школе чань гун-ани использовались как важнейший метод достижения просветления.

Гун-ань, таким образом, имеет двойную ценность – как источник информации в изучении сотериологии школы чань и как непосредственно метод в практике школы, помогающий в достижении просветления. Этот метод психотренинга стал революционным в китайской буддийской культуре и почти сразу же нашел своих ярых приверженцев. Гун-ани должны вызывать такое состояние сознания, выражением которого являются содержащиеся в них утверждения. Когда понят гун-ань, тогда понято умственное состояние учителя, высказавшего его. Как отмечает С.П. Нестеркин, «Функцией гун-ань в большей степени, чем любого другого чаньского текста, было порождение у адепта, завершившего процесс его интуитивного познания, состояния сознания, лишённого мыслительных построений; гун-ань выступал, прежде всего, как метод переструктурирования психики с целью реализации «конечного» состояния сознания»<sup>74</sup>.

При решении гун-аней не стоит полагаться на рациональное мышление, так как гун-ань необходимо решать иррациональным способом. При решении гун-аней адепту необходимо отказаться от привычного логического мышления и выйти за пределы обыденного сознания. Сознание адепта, таким образом, приходит к тупику, некому напряжению, которое связано с намерением решить гун-ань. «Когда это необычное состояние духовного напряжения, за кото-

<sup>74</sup> Нестеркин С.П. Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань // Философские вопросы буддизма. – Новосибирск: Наука, 1984. – С. 80.

рым следит опытный учитель, достигает зрелости, коан приходит к тому, что называют постижением дзэн. Достигается интуитивное познание истины дзэн, абсолюта, так как стена, которую этот «йог» до сих пор никак не мог преодолеть, рушится, и перед ним открываются совершенно новые горизонты»<sup>75</sup>.

Важным моментом в концепции метода гун-аней является то, что в нем фиксируется сам момент просветления и предполагается, что в результате интуитивного понимания адепт, сосредоточенный над гун-анем также должен получить просветление. Интуитивное понимание играло важную роль в практике чань, оно основывалось на концепции праджни – невербальном постижении истины. Как было сказано в первой главе, эта концепция была наиболее полно отражена в праджняпарамитской литературе и являлась основополагающей для школы чань. Под влиянием этой концепции опровергались все словесные, и вербальные, в том числе и канонические тексты как носители истины, противопоставленные личному, интуитивному познанию истины. Именно благодаря понятию праджни как интуитивной мудрости, отрицавшей рациональное мышление, опору на вербальные конструкции, в школе чань были разработаны методы непосредственного постижения истины, главными из которых являлись медитация и созерцание гун-аней.

Главный принцип чань формулируется следующим образом: «Смотри в свою природу и станешь Буддой» приписываемый наставнику Ма Цзу. Смысл этого утверждения состоит в том, что в каждом человеке наличествует «природа Будды», необходимо лишь пробудить ее. Достичь этого осознания возможно при помощи просветленного учителя-наставника, который различными средствами, такими как беседа, парадоксальный метод гун-аней, вызывает в ученике переживание пробуждения своего сознания. Далее ученик уже самостоятельно в своей практике стремится реализовать прочувствованное им некогда состояние.

Практика гун-аней возникла с целью показать значимость личного опыта адепта, необходимость экзистенциальной глубины в переживании опыта просветления. Д.Т. Судзуки пишет: «Если бы дзэн

<sup>75</sup> Нелин В.И. Коан // Антология дзэн / сост. Н. Болдырев. – Челябинск: Аркаим, 2004. – С. 225.

был предоставлен самому себе, он бы, несомненно, выродился и превратился в практику «спокойного сидения» и «безмолвного созерцания» или в простое запоминание множества высказываний и диалогов учителей дзэн. Чтобы спасти положение и предусмотреть дальнейшее здоровое развитие дзэн, учителя дзэн не могли найти средства лучшего, чем нововведение в форме упражнения, получившего название коан (гун-ань)<sup>76</sup>. Гун-ань, таким образом, мыслится как некое закономерное продолжение сотериологической практики в чань-буддизме. Д.Т. Судзуки также приводит две цели, которые преследовал классический гун-ань: «1. проверить работу разума, или, скорее, позволить разуму самому определить свои собственные границы и признать, что существуют некие недоступные для него области; 2. ускорить созревание существенных для дзэн элементов сознания, что в конечном итоге приводит к состоянию сатори<sup>77</sup> неожиданно»<sup>78</sup>.

Однако активная практика гун-ань была также весьма агрессивным методом достижения просветления. По замечанию Н.В. Абаева, «в особо драматизированной, гротескной форме экстремальные условия жизнедеятельности человека моделировались в процессе парадоксальных диалогов-поединков (кит. вэньда; яп. мондо), когда перед учеником ставилась неразрешимая на логическом уровне задача (кит. гун-ань; яп. коан), требующая моментального решения под угрозой применения насильственных методов психофизического воздействия, или же во время занятий военно-прикладными искусствами (борьба, кулачный бой, фехтование и т.д.), которые тоже практиковались в некоторых чаньских монастырях в качестве одной из активно-динамических форм психотренинга и в которых главным условием успеха является мгновенная реакция и безошибочная координация действия»<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> Цит. по : Нелин В.И. Коан / Антология дзэн / сост. Н. Болдырев. – Челябинск: Аркаим, 2004. – С.224.

<sup>77</sup> Сатори (яп. 悟) – внутреннее переживание опыта постижения истинной реальности; пробуждение, просветление.

<sup>78</sup> Цит по : Нелин В.И. Указ. соч. – С. 225.

<sup>79</sup> Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н.В. Абаев; отв. ред. Л.П. Делюсин. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1983. – С. 94.

Используемые вместе с гун-ань «насильственные методы» такие как удар палкой, хлопок, резкий окрик, практиковал еще патриарх Ма Цзу (马祖, 707-786 гг.), в дальнейшем такие методы использовались повсеместно. Он же был одним из первых, кто начал использовать практику гун-аней в общении с учениками, однако упоминания о парадоксальных историях и поступках чаньских наставников встречались и ранее, бытуя в народе в виде шуточных рассказов или анекдотов. Фактически, история о встрече Бодхидхармы с лянским императором У-ди является первым гун-анем в истории чань-буддизма, который затем вошел в сборник «Би янь лу». Так, гун-ань стал одним из методов, способствующих просветлению в школе чань, а сборник «Би янь лу» стал одним из бесценных хранилищ гун-аней, в котором получили свое отражение отдельные приемы и методы чаньских наставников в процессе обучения.

Сборник гун-аней, дошедший до нас под названием «Записки речений Лазурной скалы чаньского наставника Фого Юаньбу» («佛果園悟禅师碧岩录» – «Фого Юаньбу чаньши би янь лу»), является уникальным носителем чаньской мудрости, сохранившейся в ста гун-анях, где получили свое отражение отдельные приемы и методы чаньских наставников в процессе обучения.

«Би янь лу» – это своего рода коллективный труд величайших монахов чань, составлявшийся на протяжении почти двух сотен лет, во время правления династий Тан и Сун, начиная с Линьцзи Исюаня (临济义玄, 811-866 гг.) заканчивая Юаньбу Кэцином (圆悟克勤, 1063-1135 гг.). Именно в данный период окончательно оформилась практика использования гун-аней.

В эпоху Сун, после антибуддийских гонений императора У-цзуна наступил расцвет чань-буддизма, в то время как другие школы буддизма так и не смогли окончательно восстановиться. В X в. школа линьцзи стала самым влиятельным направлением чань-буддизма, и использовавшиеся в ее психологической практике вербальные приемы начали записываться, начали появляться сборники жизнеописаний чаньских наставников и чаньские хроники.

История создания сборника «Би янь лу» делится на четыре этапа. Первые тексты сборника родились внутри нескольких чаньских школ, которые восходили к Линь-цзи (811-866 гг.). Центральную часть «Би янь лу» составили сто чаньских рассказов-диалогов, которые использовал в своих наставлениях когда-то сам Линь-цзи и

другие мастера VIII-XII вв. Эти рассказы-диалоги собрал воедино последователь школы линьци наставник Фэньян Шаньчжао (946/947-1024 гг.)<sup>80</sup>. Наставник составил первые сто «образцов» («则» – «цзэ») или «примеров». «Образцы» описывали слова и поступки древних наставников называвшиеся «гу дэ» («古德» – «древней благодатью»), которые обычно сопровождались поэтическим комментарием в виде кратких стихотворений «гатх» («颂» – «сун», «восхваления, славословия»). Собрание впоследствии получило название «сун гу» («颂古» – «воспевание древности»).

Следующий этап формирования текста связан с именем выдающегося наставника чаньской школы юньмэнь (云门) Сюэдоу Чжунсянь (雪窦重显, 980-1052). Свое имя этот мастер получил от названия монастыря Сюэдоусы в провинции Сычуань, где был настоятелем. Он одним из первых стал использовать примеры из жизни старых наставников чань, комментируя их диалоги и через это непосредственно указывая на скрытую суть их мудрости. В конечном итоге он составил сборник гун-аней «Сун гу бай цзэ» («颂古百则» – «Сто примеров восхваления древних»)<sup>81</sup>. «Сто примеров» Сюэдоу отличаются богатством содержания и разнообразием способов выражения, являясь воплощением сущности чань-буддизма. Первый гун-ань о встрече Лянского императора У-ди с Бодхидхармой завершается стихотворением Сюэдоу: «Священная истина беспредельно открыта!»<sup>82</sup>

По преданию, Сюэдоу достиг просветления благодаря встрече с известным чаньским наставником Чжимэнем Гуанцзо, который принадлежал к школе чань направления юньмэнь. Встреча была схожа с гун-ань. «Встретив Чжимэня, Сюэдоу спросил его: «Если никакие представления не существуют, откуда взятась иллюзии?» Чжимэнь попросил Сюэдоу подойти поближе и, когда тот приблизился, ударил его по губам. Сюэдоу захотел что-то сказать, и тогда

<sup>80</sup> Маслов А.А. Классические тексты дзэн / Серия «Мастера боевых искусств». – Ростов-на/Д: Феникс, 2004. – С. 447.

<sup>81</sup> Там же. – С. 448.

<sup>82</sup> Би янь лу (碧岩录) // Ху Ланьчэн (胡兰乘) Чаньши ичжихуа (禅是一枝花). – Шанхай: Шанхай шэхуэй кэсюэюань чубаньше, 2003. – С. 2.

Чжимэнь снова, что было силы ударил его. В этот момент Сюэдоу прозрел»<sup>83</sup>.

Сюэдоу прославился и как уважаемый наставник, учитель, который имел, согласно традиции, восемьдесят четыре просветленных ученика, и как ученый, обладавший незаурядным литературным даром<sup>84</sup>.

По словам А.А. Маслова, «благодаря своему блестящему литературному дарованию, точности и афористичности формулировок Сюэдоу оказал заметное влияние на формирование всей чаньской литературной традиции. Комментарии Сюэдоу на чаньские речения стали самым популярным литературным произведением чань»<sup>85</sup>. Однако долгое время они не представляли собой целостного текста.

Основываясь на «Сун гу бай цзэ» Сюэдоу, другой известный наставник Юаньбу Кэцин (1063-1135 гг.), прозванный Фого (佛果 – Плоды Будды), выходец из Сычуани, прибавил критические комментарии (评唱 – пинчан) к каждому гун-аню и в итоге сборник приобрел окончательный вид.

Получив воспитание в конфуцианской семье, Юаньбу отличался необычайной любознательностью и феноменальной памятью. Некоторое время он постигал учение в местном буддийском храме, после чего решил стать монахом и отправился в длительное паломничество, которое завершилось у наставника Уцзу Фаяня (五组法眼, 1024?-1104 гг.), который передавал традицию школы линьци в версии янци, восходящей к Янци Фанхуэю (杨岐方会, 992-1049 гг.). Фа Янь получил прозвище Пятый патриарх (五组 – Уцзу), так как в конце жизни основался в монастыре на горе Пинмао в Хуанмэе (пров. Хубэй), переименованной в гору Пятого патриарха из-за того, что на ней основал монастырь и был похоронен пятый патриарх Хун Жэнь. Юаньбу имел множество учеников и пользовался благосклонностью императора Хуэй Цзуна династии Северная Сун (пр. 1101-1125 гг.), являвшимся поклонником искусства. Император да-

<sup>83</sup> Цит. по кн.: Малявин В.В. Записки у Голубой стены // Антология дзэн / сост. Н. Болдырев. – Челябинск: Аркаим, 2004. – С. 182.

<sup>84</sup> Там же. – С. 182.

<sup>85</sup> Маслов А.А. Классические тексты дзэн / Серия «Мастера боевых искусств». – Ростов-на/Д: Феникс, 2004. – С. 447-448.

ровал Юанью титул «чаньский наставник Плоды Будды» («禅师佛果» – «чаньши фого»). После падения династии Северная Сун Юанью бежал на Юг, где некоторое время проживал вместе со своим учеником Дахуэй Цзунгао (1089–1163 гг.).

Император Гао-цзун династии Южная Сун (пр. 1127–1162 гг.) также высоко оценил заслуги наставника Юанью и наградил его титулом «чаньский наставник Полного Просветления» («禅师圆悟» – «чаньши юанью»), под которым он и вошел в историю чань-буддизма. Последние годы жизни он провел в окружении учеников в маленьком монастыре в Сычуани. Ощущая приближение смерти, по просьбе учеников он сложил следующие строки:

Все мои труды ускользнули в ночь.

Не могу послать вам приятной песни.

Час пробил. Я должен уходить.

Так прощайте же! Будьте осмотрительны!<sup>86</sup>

Талант Юанью нашел свое воплощение в сборнике «Би янь лу». Во время создания сборника Юанью поселился в монастыре Линцюаньсы провинции Хунань, где диктовал своим ученикам комментарии. Название сборник получил, по одной из версий, от названия горы, находившейся рядом с монастырем. По другой, ее название восходит к начертанным Юанью у себя над дверью двум иероглифам «碧岩» («би янь» – «лазурная скала»). Эти иероглифы соотносились с ответом чаньского наставника Чаньхуэя на вопрос ученика: «Что такое горы Цзяшань?» Ответ звучал следующим образом: «Держа своего детеныша в лапах, обезьяна возвращается в зеленые горы. Неся в клюве цветок, птица приземляется на лазурном утесе»<sup>87</sup>.

Сборник был впервые опубликован еще при жизни Юанью (в 1128 г.), пользовался большой популярностью и только позже чуть не был уничтожен его учеником и основателем направления «看话»,

---

<sup>86</sup> Цит. по : Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай / Г. Дюмулен; ред. Е.П. Темлякова. – СПб.: ТОО ОРИС, 1994. – С. 266.

<sup>87</sup> Маслов А.А. Классические тексты дзэн / Серия «Мастера боевых искусств». – Ростов-на/Д: Феникс, 2004. – С. 448.

«话头» («кань хуа», «хуа тоу» – «созерцающего слова», «разговорного») чань-буддизма Дахуэя Цзунгао (1089–1163 гг.), который сжег все обнаруженные им копии сочинения и уничтожил печатные доски. В конечном счете, сочинение было утрачено почти на двести лет, до тех пор, пока в 1300 году мирянин Чжан Синюань не собрал все уцелевшие печатные доски и не осуществил новое издание.

Японские исследователи чань-буддизма Миура и Сасаки предполагают, что «очевидно, Дахуэй старался уничтожить этот трактат, поскольку полагал, изложенные в нем комментарии препятствуют постижению чаньской практики»<sup>88</sup>. Ведь главным постулатом школы является постулат «не опираться на письмена» («不立文字» – «бу ли вэнь цзы»), так как именно в интуитивном озарении адепты школы чань усматривают главную возможность постижения конечной цели, не прибегая при этом к каким-либо внешним вспомогательным средствам.

По мнению В.В. Малявина, уничтожение печатных досок сборника имело другой смысл: «усиление книжности в чань породило и острую реакцию на него со стороны наиболее радикальных чаньцев; Дахуэй предал огню доски, опасаясь, что доступность чаньской мудрости каждому грамотному человеку обесценит ее»<sup>89</sup>.

По образцу изданного сборника «Би янь лу» стали создаваться другие сборники гун-аней. Самым известным и составившим достойную пару «Би янь лу» стал сборник «У мэнь гуань» («Застава без ворот») Умэнь Хуэйкая, в котором, однако, количество «случаев прозрения будд и патриархов» было уменьшено до сорока восьми.

Чань-буддизм – одно из наиболее популярных и в то же время уникальных направлений китайского буддизма, в котором своеобразие чань-буддийской мысли и чаньская сотериология отражены в таком феномене как гун-ань. Практика гун-аней (公安) – это практика, позволяющая адепту внезапно достичь просветления и представляющая собой парадоксальные задачи, не имеющие рационального решения на уровне дискурсивного логического знания. Рели-

---

<sup>88</sup> Miura I., Sasaki R.F. The Zen koan: Its History and Use koans in Rinzai Zen. – New-York, 1965. – С. 267.

<sup>89</sup> Малявин В.В. Записки у Голубой стены // Антология дзэн / сост. Н. Болдырев. – Челябинск: Аркаим, 2004. – С. 182.

гиозно-практический метод гун-аней, оказал огромное влияние на сотериологию китайского буддизма, акцентируя внимание на практических способах мгновенного достижения просветления и чрезвычайной психологизации.

Сборник гун-аней «Би янь лу» – это сокровищница ста классических гун-аней, составлявшаяся практически двести лет, во время правления династий Тан и Сун, именно в данный период окончательно оформилась практика использования гун-аней в школе чань. К созданию сборника были приобщены величайшие монахи чань, такие как Фэньян Шаньчжао, Сюэдоу Чжунсянь и Юань Юэцин, который и придал сборнику окончательный вид.

## 2.2 Структура и композиция сборника «Би янь лу»

Ко времени создания сборника «Би янь лу» (XI-XIII вв.) в чань-буддизме уже сформировалась своя письменная традиция. Долгое время в Китае классическими образцами письменности буддизма являлись переводы индийских сутр, структурно-композиционное строение которых было весьма устоявшимся. Сутры неизменно начинались с вводных слов «Так я слышал», которые отсылали нас к проповеди самого Будды Шакьямуни. Как правило, эти проповеди происходили на «собраниях», на которых присутствовали Будда Шакьямуни и множество его последователей. Так, в «Аватамсака-сутре» («*华严经*» – «Хуаянь цзин») таких собраний, идущих друг за другом, насчитывается восемь – в первом переводе и девять – во втором (существует три перевода сутры на китайский язык). Каждое собрание в данной сутре подразделялось на главы. В первом варианте перевода содержится 34 главы и 39 глав во втором.

В «Аватамсака-сутре» среди собравшихся перечислялись будды, владыки всех миров, каждый из которых произносит по десять стотр<sup>90</sup>, восхваляющих Будду. Перечислялись также бодхисаттвы, которые обращаются к Будде со стотрами. После этого «Будда вы-

<sup>90</sup> Стотра – гимн, восхваляющий кого-либо. См. Янгутов Л.Е. Философское учение школы Хуаянь. – Новосибирск: Наука, 1982. – С. 123.

пускает из своих зубов свет, который освещает множество миров в десяти направлениях, затем выпускает свет из висков и показывает все десять направлений»<sup>91</sup>. Затем один из бодхисаттв Пусян, который сидит перед Татхагатай, погружается в самадхи, Татхагата произносит в честь него стотру. Далее все собравшиеся произносят одну общую стотру в честь бодхисаттвы, вышедшего из самадхи, и просят его произнести проповедь. Проповедью бодхисаттвы заканчивается описание собрания, таким же образом заканчиваются другие собрания сутры. В такой проповеди, как правило, содержится изложение и пояснение понятий буддийского учения. Порой оно передается в форме вопросов и ответов.

В начале «Ваджраччхедика-сутры» также указывается место действия, здесь это роща Джета в «саду, подаренному [Анатхапинададой] сироте», затем перечисляются те, кто собрался там. Вместе с Буддой была великая община бхикшу числом в 1250 человек. «Когда приблизилось время трапезы, Превосходнейший в мире оделся, взял свою патру и отправился в великий город Шравасты за подаянием. После сбора подаяния в городе он возвратился обратно и совершил трапезу, после чего снял утреннее одеяние и отложил патру, омыл ноги, приготовил себе место и сел»<sup>92</sup>.

На собрании присутствовал старейший бодхисаттва Субхути, который обращался к Будде с вопросами о том, что должен делать бодхисаттва возымевший мысли об аннута-самьяк-самбодхи<sup>93</sup>, и каким он образом должен овладевать сознанием. Будда, услышав просьбу, начинал проповедовать определенное буддийское учение для бодхисаттв. Учение преподносилось в качестве диалога, в некотором роде парадоксального диалога, где главным образом, внимание акцентировалось на концепции не-существования. Эта концеп-

<sup>91</sup> Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь / Л.Е. Янгутов; отв. ред. Н.П. Анисеев. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1982. – С. 26.

<sup>92</sup> См. пер.: Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») / Е.А. Торчинов // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1986. – С. 53.

<sup>93</sup> Аннута-самьяк-самбодхи – совершенное, полное «просветление».

ция может быть выражена формулой: «если есть А, то есть и не-А, потому А есть только в этом относительном смысле»<sup>94</sup>.

После окончания проповеди «старейший Субхути и все собравшиеся бхикшу и бхикшуни, упасака и упасика, все небожители и асуры этого мирового периода восприняли все проповеданное Буддой с великой радостью, уверовали и стали следовать этому»<sup>95</sup>. «Ваджрачхедика-сутра», данная в переводе Кумарадживы (жившего на рубеже IV-V вв.), не имеет разбивки по пунктам и излагается сплошным текстом.

Однако с проникновением в Китай комментаторской литературы, известной как литература шастр, а также написанных под их влиянием сочинений Сэн Чжао (384-414 гг.) и Дао Шэна (355-434 гг.), в буддийской литературе стало характерно жанровое многообразие, включающее в себя философские эссе и жизнеописания выдающихся монахов. В шастрах исключается красочное описание, и основной акцент делается на изложении философско-сотериологических аспектов буддийского учения.

Характерным явлением в письменной традиции китайского буддизма стало появление сочинения Хуэй Нэна «Сутры помоста шестого патриарха»), первоначальный вариант которого был создан в середине VIII в. Однако наиболее популярным является вариант 1291 года, отредактированный Цзунбао, который состоит из одного цзюаня и десяти частей. Название данного варианта – «Сутра помоста сокровища учения великого учителя шестого патриарха»<sup>96</sup> («六组大师法宝坛经» – «Лю цзу даши фабао таньцзин).

Отличия «Сутры помоста шестого патриарха» от «Ваджрачхедика-сутры» обнаруживаются сразу. «Сутра помоста» представляет собой жизнеописание патриарха школы чань Хуэй Нэна, здесь отсутствует привычная структура сутр, где Будда в окружении мно-

---

<sup>94</sup> Ваджрачхедика Праджняпарамита Сутра, или Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей (тьму невежества), как удар молнии / пер., вступл. и прим. Андросов В.П. // Мир Будды и китайская цивилизация: Вост. альманах / Под ред. Т.П. Григорьевой. – М.: Толк, 1996. – С. 10.

<sup>95</sup> Торчинов Е.А. Указ. соч. – С. 64.

<sup>96</sup> См.: Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае: [монография] / А.В. Чебунин. – Улан-Удэ: Изд.-полиграф. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – С. 121.

жества последователей читает проповеди. Отсутствует красочное описание будд и бодхисаттв.

Этот трактат включает в себя проповеди буддийского учения, данные Хуэй Нэном. Здесь описывается момент, когда он получил просветление от прослушивания «Алмазной сутры», затем описывается то, каким образом он стал патриархом школы чань и как он был погребен.

В сутре встречаются сцены, когда адепт приходит за наставлениями к Хуэй Нэну и в процессе этого достигает великого пробуждения. Здесь раскрываются главные положения чань-буддизма: концепция достижения «внезапного просветления», «природа Будды», большое внимание уделяется практике праджня.

Сутра состоит из десяти частей<sup>97</sup>. Первая часть «История подвижничества», включающая четырнадцать пунктов, полностью посвящена жизнеописанию Хуэй Нэна от момента его рождения до его бегства в Цаоси после принятия сана патриарха школы чань от Хун Жэня. Вторая часть «Праджня», состоящая из девяти пунктов содержит проповедь, в которой излагается суть буддийского учения. Такие понятия, как шуньята, праджня, парамита, омрачение, теория мгновенного достижения просветления были подробно разъяснены Хуэй Нэном. В третьей части «Сомнительные вопросы» (пять пунктов) Хуэй Нэн объясняет непонятные моменты мирянам, такие как диалог при встрече первого патриарха чань Бодхидхармы и лянско-го императора У-ди, вопросы о перерождении и пути совершенствования. Четвертая часть «Сосредоточение и мудрость» включает в себя четыре пункта, где говорится о самадхи, медленном и постепенном просветлении, а также о теории не-дуальности.

Пятая часть, посвященная «Сидению в созерцании» (дхьяна, самадхи), является самой короткой в «Сутре помоста шестого патриарха» и состоит из одного пункта. В шестой части «Раскаяние и покаяние» (шесть пунктов) Хуэй Нэн дает проповедь простым мирянам о путях самосовершенствования, обетах и некоторых концепциях буддизма – о дхармакае, Дхарме. Седьмая часть «Возможности и условия» – самая длинная в сутре – состоит из восемнадцати

---

<sup>97</sup> См.: Лю цзу тань цзинь (六组坛经) // Чжунго фозяо сысян цзыляо сюань бьянь (中国佛教思想资料选编). – Т. 2, Ч. 4. – Пекин, 1983. – 396 с.

пунктов. В этой части учитель разъясняет некоторые положения, содержащиеся в различных сутрах. Шесть пунктов данной части посвящены проповеди, разъясняющей положения «Лотосовой сутры», Хуэй Нэн читает ее монаху Фада. Далее идут проповеди и беседы с такими монахами, как Чжичан, Чжидао, Хуай Жан, Чжэньцзюэ, Чжихуан, Фанбянь, Чжичэн, Шэньхуэй.

В восьмой части, состоящей из восьми пунктов, описывается период наибольшего обострения в отношениях между северной и западной школой чань-буддизма. Также описываются моменты, когда Хуэй Нэн вынужден был скрываться бегством от воинственных последователей Северной школы, которые не признавали его в качестве шестого патриарха школы чань. Даже упоминается момент, когда подосланный убийца Синчан не смог убить патриарха и в итоге пошел к нему в ученики. Девятая часть сутры состоит из двух пунктов и называется «Объявление указа», в которой Учитель передает наставления императору через придворного евнуха Сюэ Цзяня. Приехав во дворец, Сюэ Цзянь, получивший таким образом просветление, представил доклад со словами Учителя. В том же году вышел благодарственный указ, возвеличивающий Хуэй Нэна.

Десятая часть называется «Передача наставления». Здесь Хуэй Нэн сообщает своим ученикам, что скоро наступит то время когда, он должен покинуть их, с этого момента он читает последнюю проповедь. Закончив проповедь, он покинул бренный мир с простыми словами: «Я ухожу». В последнем, восьмидесятом первом пункте общается о погребении патриарха.

Мы видим, что в «Сутре помоста шестого патриарха» традиционная структура индийских сутр видоизменилась, мы наблюдаем ее упрощение. В сутре выделяются две линии: жизнеописание Хуэй Нэна и изложение доктрин буддийского учения. При изложении доктрин часто встречаются на первый взгляд противоречащие друг другу положения, которые можно назвать парадоксальными мыслями, так, например: «Сущность это и есть не рождение, а познание основы небыстротечно» («体即无生, 了本无速»)<sup>98</sup>, «Если изначально

<sup>98</sup> См. Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае: [монография] / А.В. Чебунин. – Улан-Удэ: Изд.-полиграф. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – С. 218.

но нет движения, то откуда быть скорости» («本自非动, 岂有速耶»)<sup>99</sup>. Теоретические парадоксы в сочинении Хуэй Нэна получили дальнейшее развитие в поведенческих парадоксах в школе чань, они нашли свое воплощение в методе гун-ань. Если парадоксальные фразы в «Сутре помоста шестого патриарха» отражали иллюзорность внешних характеристик бытия, то последующие парадоксальные загадки гун-ань выражали иллюзорность мышления. Таким образом, теоретические парадоксы отрицали иллюзорное бытие, а поведенческие парадоксы отрицали само рациональное мышление.

«Сутра помоста шестого патриарха», по мнению А.В. Чебунина, «знаменует собой окончательное становление китайской формы буддизма»<sup>100</sup>. Данное произведение положило начало письменной традиции школы чань, в которой главным образом описываются истории из жизни чаньских наставников. В этой традиции были написаны такие сочинения как «Цзянси Мацзу Даоин чаньши юйлу», «У мэнь гуань» и «Би янь лу». По словам А.А. Маслова, «Записи проповедей копировали именно индийскую традицию сутр, в то время как чаньский афоризм – чисто китайское изобретение; история из жизни мастера, нередко парадоксальная по своему содержанию, его афоризмы, не столько рассказывают о сути учения чань, но служат как бы иллюстрацией чаньского мировосприятия»<sup>101</sup>.

Сборник «Би янь лу» состоит из десяти цзюаней по десять гун-аней в каждом. Каждый гун-ань имеет свое название, которое передает практически весь смысл всего гун-аня в некоем сжатом варианте.

Здесь следует дать пояснение слову цзюань, которое переводится на русский язык как «свиток». Для древнекитайской литературы было характерным деление текстов по свиткам-цзюаням. Тексты записывались на полотнах шелка, которые заменили бамбуковые дощечки. Схема была такова: шелковое полотно шириной около тридцати сантиметров с одного конца прикреплялось к специаль-

<sup>99</sup> См.: Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае: [монография] / А.В. Чебунин. – Улан-Удэ: Изд.-полиграф. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – С. 218.

<sup>100</sup> Там же. – С. 122.

<sup>101</sup> Маслов А.А. Классические тексты дзэн / Серия «Мастера боевых искусств». – Ростов-на/Д: Феникс, 2004. – С. 39.

ному круглому деревянному стержню, на который наматывалось шелковое полотно с записью. Получался свиток, который затем перевязывался шнурком, а в левом верхнем углу изнаночной стороны рукописи помещалось название сочинения. Так, об объеме того или иного произведения можно было судить по количеству свитков. Тем не менее, деление на цзюани не имело никакого отношения к логической структуре, и относились не столько к тексту, сколько к издательской аранжировке текста в книге.

Каждый гун-ань в сборнике включает в себя случай («举» – «цзюй»), который представляет собой эпизод или рассказ о событии, приведившем к просветлению. В приложении данной работы автором представлены переводы именно случаев («举»). Затем в сборнике «Би янь лу» следует критический комментарий («评唱» – «пинчан») Юаньбу Кэцина. Далее идет стихотворение к основному случаю, написанное Сюэдоу, также со вставным комментарием Юаньбу. Некоторые гун-ани предваряет раздел «поучения наставника» («垂示» – «чуйши»), в котором Юаньбу дает наставления для постижения смысла гун-аня.

Пояснительный комментарий – важный момент в изучении гун-аней, без помощи которого невозможно его полное осмысление и восприятие. Однако С.П. Нестеркин считает, что «придание комментированию самостоятельной ценности противоречит требованию непосредственного «прямого» понимания смысла гун-аня. Чаньские наставники постоянно предостерегали против увлечения изучением комментариев, поскольку это может помешать непосредственному интуитивному созерцанию гун-аней, которое, по представлениям, является единственно верным путем его решения»<sup>102</sup>.

Большинство гун-аней отображены в виде диалога и имеют форму вопроса и ответа. Прием передачи изложения истин посредством вопросов и ответов был известен еще раннему буддизму. Беседы Будды с его учениками построены в виде вопросов и ответов, где вопрошающей стороной являются ученики Будды, а отвечающей – Будда. Так, в девятнадцатой книге «Абхидхармакоши» в переводе

<sup>102</sup> Лепехов С.Ю. Герменевтика буддизма / С.Ю. Лепехов, А.М. Донец, С.П. Нестеркин. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – С. 218.

Сюань Цзана рассматриваются типы вопросов, задаваемых Будде. Сюда входят категорический ответ; ответ с оговоркой; предварительный вопрос, заданный прежде ответа с целью точнее выяснить, о чем спрашивается; и отказ от ответа или совершенное молчание.

«1. Умирают ли все живые существа? Ответ категорический: да, умирают.

2. Рождаются ли снова умершие? Ответ с оговоркой: да и нет, «не отрезавшие» еще своих страстей рождаются, остальные – нет.

3. Силен ли человек или слаб? Предварительный вопрос: по сравнению с чем? По сравнению с низшими существами он силен, по сравнению с небожителями слаб.

4. Скандхи (группы элементов, составляющих личность) и живое существо, т.е. «я», одно и то же или нет? Ответ отклоняется на том основании, что так называемого «живого существа» в действительности вовсе нет, а поэтому о нем нельзя сказать ни того, что оно тождественно с чем-либо, ни того, что оно нетождественно. Выражение «тождество или нетождество живого существа» с чем-либо имеет столь же мало смысла, как выражение «сын бесплодной матери» или «белизна черного цвета»<sup>103</sup>.

Жанр вопросов и ответов был характерен и для древнекитайской письменной традиции. Многие классические произведения были написаны в этом жанре. Например, главная книга конфуцианства – «Лунь юй» («论语» – «Беседы и суждения»), написанная в виде бесед Конфуция с учениками, где вопрошающей стороной были ученики, отвечающей – Конфуций. В ходе длинных пространственных диалогов вырабатывались основы конфуцианской концепции.

Данный жанр в собственно китайской буддийской литературе впервые применил Моу Цзы в своем трактате «Лихолунь» («理或论» – «О заблуждении и понимании»), написанном в конце правления династии Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.). Трактат представляет собой диалог между безымянным оппонентом, задающим вопросы и подвергающим сомнению те или иные положения буддизма, и отвечающим апологетом буддизма. По мнению Л.Е. Янгутова, трак-

<sup>103</sup> Розенберг О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг; ред. В.Г. Лысенко, сост., вступ. ст. А.Н. Игнатович. – М.: Наука, 1991. – С. 84.

тат «Лихолунь» «стал одной из первых попыток объяснения и защиты буддизма в Китае»<sup>104</sup>.

Полемика в «Лихолунь» носит характер противостояния традиционного китайского уклада жизни по отношению к некоторым аспектам буддийского учения. Так, призывы буддизма отречься от мирской жизни, от семьи, от родителей, вступить в монашескую общину сразу же были осуждены китайцами, которые были воспитаны в духе конфуцианского принципа «сыновней почтительности». В трактате оппонент спрашивает: «В книге сыновней почтительности» говорится, что тело, волосы, кожу получаешь от отца и матери, поэтому не смей их повреждать <...> Ныне монахи бреют головы, а ведь это противоречит словам мудрых людей и не соответствует сыновней почтительности?» Для того чтобы ответить на этот вопрос, Моу-цзы рассказывает такую притчу: «В старину отец с сыном переправлялись на лодке через реку. Отец упал в воду, тогда сын (вытащил отца из воды), схватив его за макушку головы, и перевернул его, чтобы вода вышла изо рта. Тем самым сын привел отца в чувство». Далее следуют рассуждения Моу Цзы: «схватив отца за «макушку головы» и перевернул его, сын поступил по отношению к нему непочтительно. Но если бы сын не сделал этого, а сидел бы сложа руки, то отец мог и погибнуть. Значит, чтобы спасти отца, сын должен был нарушить принцип сыновней почтительности. Однако такими суждениями автор отнюдь не отрицал этот принцип, а совершенно определенно ставил вопрос о его пересмотре»<sup>105</sup>. Таким образом, Моу Цзы показал читателю, что буддийское учение не порицает принцип сыновней почтительности, однако буддизм не может принять его в том виде, в каком предлагает конфуцианство. Здесь следует обратить внимание на то, что данный прием апологетики буддизма через использование различных примеров и случаев из жизни впоследствии стал весьма характерным явлением в китайском буддизме, в том числе и для сборника «Би янь лу».

<sup>104</sup> Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. – С. 8.

<sup>105</sup> Там же. – С. 11.

В чань-буддизме данный прием нашел отражение в методе вэнь-да (问答), который буквально переводится как «вопрос-ответ». Вэньда – это парадоксальный диалог, в ходе которого происходит обмен логически непонятных высказываний, реплик и восклицаний, иногда даже и вовсе без каких-либо слов со стороны собеседника. Здесь следует отметить, что вопрошающей стороной всегда является учитель, а отвечающей – ученик. Сам прием вопросов и ответов здесь служит другой цели. Если в буддийских трактатах этот прием использовался, с целью раскрыть некоторые аспекты учения Будды, а в трактате «Лихолунь» прием вопросов и ответов использовался в качестве приема апологетики незнакомого еще тогда в Китае буддийского учения, то в школе чань метод вопрошания используется для того, чтобы ввести ученика в состояние сильного напряжения, выход из которого может быть только один – достижение просветления. Этот метод был весьма популярен в школе чань и использовался наряду с методом гун-аней.

Следует отметить, что чаньским сборникам гун-аней характерна общая бессистемность. Как считает Г. Дюмулен, «гун-ани не подчиняются никакой систематизации, поскольку это противоречило бы вольному духу чань»<sup>106</sup>. Такая же бессистемность свойственна и другим произведениям буддийской литературы, в которой содержалась апологетика буддийского учения, включающая в себя различные примеры и аллегории. Так, например, в «Сутре ста притч» («百语经» – «бай юй цзин») все притчи носят ярко выраженный анекдотический или юмористический характер и каждая из них представляет собой законченный односюжетный рассказ. Строятся они в большинстве своем по одному типу, и в них обычно легко выделяются звенья: завязка, поворот темы и развязка. «Сутра ста притч» была необычна для сборников коротких рассказов того времени, занявших видное положение в литературе. Другие сборники буддийских притч, а также и собрания китайских коротких рассказов лишены объединяющей темы и составлены, скорее, по принципу отбора сюжетных повествований вообще.

<sup>106</sup> Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай / Г. Дюмулен; ред. Е.П. Темлякова. – СПб.: ТОО ОРИС, 1994. – С. 266.

Расположение гун-аней в трактате «Би янь лу» также лишено системности. Общее, что пронизывает сюжетную линию всех притч, это наличие чаньского наставника, патриарха того или иного направления в чань-буддизме в качестве главного персонажа гун-аня. Напомним, что «Би янь лу» состоит из десяти цзюаней, в каждом цзюане по десять гун-аней. При этом в сборнике не соблюдается никакой хронологической последовательности. Единственное событие, идущее в соответствии с хронологией, мы наблюдаем в первом цзюане, где повествуется случай из жизни легендарного основателя школы чань – Бодхидхармы. Этот знаменитый случай встречи Лянского У-ди с Бодхидхармой и открывает сборник «Би янь лу».

Не случайно именно этот гун-ань открывает весь сборник «Би янь лу», поскольку здесь описан исторический факт пребывания первого патриарха школы чань Бодхидхармы в Китае и его первая встреча с императором У-ди. Интересно, что в сборнике в шестьдесят седьмом гун-ане повествуется еще об одном случае произошедшем с императором У-ди и другим наставником Фу Тайши, в котором император попросил разъяснить «Ваджраччхедика-сутру», на что наставник поднявшись на помост лишь ударил рукой по столу<sup>107</sup>.

В восемнадцатом гун-ане говорится о встрече императора с чаньским наставником: императора Су-цзуна и учителя Чжуна. Время повествования относится к правлению династии Сун (960-1127).

Император Су-цзун спросил мудрого государственного учителя Чжуна: «Чтобы ты пожелал мне сделать после ста лет?»

Учитель сказал: «Построить пагоду без щелей для вашего покорного учителя».

Император спросил: «Учитель, скажите, какой будет пагода?»

Учитель, долго думая, спросил: «Вы поняли?»

Император ответил: «Не понял».

Учитель сказал: «У меня есть ученик, постигающий Дхарму – Дань Юань, который хорошо разбирается в этом деле. Призови его и спроси».

После того, как учитель Чжун ушел, император призвал Дань Юаня и спросил: «Что это значит?»

Дань Юань ответил: «Река на юге, озеро на севере (Сюэ Доу комментирует: «Беззвучный удар одной руки»), между ними есть золото, которое наполняет целую страну» (Сюэ Доу пишет: «Сломать посох в виде горы»). Под деревом, не отбрасывающим тени, собрались все в лодке (Сюэ Доу пишет: «Озеро спокойно и река чиста»). Хрустальный дворец полон не-знанием.<sup>108</sup>

Композиционная структура сборника гун-аней «Би янь лу» выглядит следующим образом:

Первый цзюань:

1. 梁武帝问达摩. Император У-ди спрашивает Бодхидхарму.
2. 至道无难唯嫌拣择. Путь к истине не труден, избегайте сомнения и делайте правильный выбор.
3. 日面佛月面佛. Днем видеть Будду, ночью видеть Будду.
4. 呵佛骂祖. Ругать Будду и бранить патриархов.
5. 尽大地撮来如粟米大. Когда вы берете землю в руки, размером она с зернышко риса.
6. 日日是好日. Каждый день – хороший день.
7. 法眼答慧超. Фа Янь отвечает: «Хуэй Чао».
8. 看翠岩眉毛在么. Посмотрите, брови Цуй Яня на месте?
9. 东门南门西门北门. Восточные ворота, Южные ворота, Западные ворота, Северные ворота.
10. 睦州问僧近离甚处. Му Чжоу спрашивает монаха, откуда он родом.

Второй цзюань:

11. 不道无禅只是无师. Не познавший не-чань есть не-учитель.
12. 麻三斤. Три цзиня проса.
13. 银碗里盛雪. Серебряную чашу наполняю снегом.

<sup>107</sup> Би янь лу (碧岩录) // Ху Ланьчэн (胡兰乘) Чаньши ичжихуа (禅是一枝花). – Шанхай: Шанхай шэхуэй кэсюэюань чубаньше, 2003. – Цзюань 7. – С. 191.

<sup>108</sup> Би янь лу (碧岩录) // Ху Ланьчэн (胡兰乘) Чаньши ичжихуа (禅是一枝花). – Шанхай: Шанхай шэхуэй кэсюэюань чубаньше, 2003. – Цзюань 2. – С. 61.

14. 对一说. Говорить об одном.
15. 倒一说. Говорить наоборот.
16. 啐啄之机. Возможность плюнуть и клонуть.
17. 坐久成劳. Сиди так долго медитируя, пока не достигнешь успеха.
18. 无缝塔. Пагода без щелей.
19. 一指禅. Указывать пальцем чань.
20. 禅板蒲团. Доска для созерцания и молитвенный коврик.

Третий цзюань:

21. 莲花未出水时如何. Что означает то, что лотос еще не появился из воды?
22. 鳖鼻蛇. Ядовитая змея.
23. 保福长庆游山. Бао Фу и Чжан Цин гуляют в горах.
24. 刘铁磨到汾山. Лю Темо пришел к Вэй Шаню.
25. 古人到这里为什么不肯住. Почему древние люди, дойдя до этих мест, не осмелились здесь поселиться?
26. 独坐大雄峰. Сидеть в одиночестве в медитации и восходить к вершине Будды.
27. 体露金风. Золотой ветер полностью раскрывает вещи.
28. 不是心不是佛不是物. Не-сознание, не-Будда, не-живые существа.
29. 劫火洞然, 大千俱坏. Если всеобщий пожар в конце кальпы уничтожит все множество вещей.
30. 镇州出大萝卜头. В области Чжэнь вырастили большую редьку.

Четвертый цзюань:

31. 麻谷章敬绕禅床. Ма Гучжан обходит помост чань.
32. 定上座问临济如何是佛法大意. Монах спрашивает у Линь-ци о сути буддийского учения.
33. 陈操尚书. Министр «Шаншу» Чэнь Цао.
34. 仰山问僧曾游山否. Инь Шань спрашивает у монаха о прогулке по горам.
35. 前三三后三三. Вначале было тридцать три и потом будет тридцать три.

36. 始随芳草去, 又逐落花回. Идти когда зеленеет трава, возвращаться, когда вянут цветы.

37. 三界无法何处求心. В трех мирах невозможно скрыть сознание.

38. 祖机心印状似铁牛之机. Печать сознания патриарха внешне походит на работу железного быка.

39. 花药栏. Огороженный [цветок] пыльник.

40. 天地与我同根. У неба, у земли и у человека схожая первооснова.

Пятый цзюань:

41. 不许夜行投明须到. Ночью нельзя гулять, лишь в свете дня возможно.

42. 好雪片片不落别处. Красивые хлопья снега, не падают в другом месте.

43. 灭却心头火自凉. Потуши огонь в сознании и охладей.

44. 禾山四打鼓. Хэ Шань четыре раза ударил в барабан.

45. 青州布衫重七斤. В Цинчжоу изготовил рубашку весом в семь цзиней.

46. 镜清雨滴声. Цзин Цин: «Звук капающего дождя».

47. 六不收. Шесть не ухватишь.

48. 茶炉下是什么. Что там под чайной печью?

49. 透网金鳞以何为食. Попавшуюся в сети золотую чешую использовать в качестве еды.

50. 钵里饭桶里水. В чашке для риса и в кадке для риса – вода.

Шестой цзюань:

51. 末后句. Отсутствие слов.

52. 度驴度马. Переплавляются ослы, переплавляются лошади.

53. 野鸭何尝飞去. Почему дикие утки пытаются улететь?

54. 云门展两手. Юнь Мэнь вытягивает руки.

55. 生耶死耶. Это жизнь или это смерть.

56. 一镞破三关. Одно копьё разрушает три преграды.

57. 至道无难唯嫌拣择. Путь к истине не труден, избегайте сомнения.

58. 五年分疏不下. После пяти лет не могу ответить на эти вопросы.

59. 何不引尽这话. Почему бы не продолжить фразу?
60. 拄杖子吞乾坤. Посох, заглывающий небо и землю.  
Седьмой цзюань:
61. 若立一尘, 家国兴盛. Если поднимется одна крупинка пыли, то государство будет процветать.
62. 中有一宝藏在形山. Существует драгоценность, спрятанная в телесной оболочке.
63. 南泉斩猫. Нань Цюань разрубает кошку надвое.
64. 赵州于头上倒戴草鞋. Чжао Чжоу положил на голову соломенные сандалии.
65. 不问有言, 不问无言. Не спрашивать о словах и не спрашивать о не-словах.
66. 黄巢过后还收得剑么. После того, как Хуан Го ушел, получил ли ты его меч?
67. 大士讲经. Фу Тайши разъясняет сутру.
68. 仰山与三圣. Ян Шань и Сань Шэн.
69. 南泉归宗麻谷同礼忠国师. Нань Цюань, Гуй Цзун и Линь Гу вместе отправились к государственному учителю Чжуну, чтобы выказать ему свое уважение.
70. 闭嘴如何说禅. Каким образом можно говорить с закрытым ртом?  
Восьмой цзюань:
71. 百丈问五峰. Бай Чжан спрашивает У Фэна.
72. 百丈问云岩. Бай Чжан спрашивает Юнь Яня.
73. 藏头白海头黑. Голова Цзана светлая, голова Хая темная.
74. 金牛斋时舞. Цзинь Ню во время подношений танцует.
75. 乌白勘僧. У Цзю спрашивает монаха.
76. 丹霞问僧. Дань Ся спрашивает монаха.
77. 胡饼. Печеная лепешка.
78. 十六开士入浴. Шестнадцать бодхисаттв купаются.
79. 一切声是佛声. Все звуки – это звуки Будды?
80. 初生孩子还具六识也无. Имеет ли новорожденный шесть чувств для познания окружающего мира?  
Девятый цзюань:
81. 麈中主. Лучший среди лосей.

82. 坚固法身. Укрепление тела дхармового.
83. 古佛与露柱相交. Все Будды прошлого и настоящего пересекаются.
84. 不二法门. Ворота не-двойственности Дхармы.
85. 忽逢大虫时作么生. Что делать, если вдруг встретился с тигром?
86. 厨库三门. В кухне, в хранилище, у трех ворот.
87. 药病相治. Лекарства и болезни взаимно упорядочивают друг друга.
88. 玄沙三种病人. Сюань Ша: существует три человека с различными болезнями.
89. 大悲菩萨用许多手眼作么. Для чего нужны Бодхисаттве Великого сострадания так много рук и глаз?
90. 如何是般若体、用. Какова сущность и применение праджни?  
Десятый цзюань:
91. 盐官犀牛扇子. Янь Гуань: веер носорога.
92. 世尊升坐文殊白槌. Миром Почитаемый взошел на помост, Манчжушри бьет в колотушку.
93. 长庆因斋庆赞. Слово благодарности за праздничный обед.
94. 吾不见时何不见吾不见. Когда ничего не видно, почему не видно того, что не видно.
95. 如来二种语. Татхагата [обладает] двумя языками.
96. 赵州示众三转语. Чжао Чжоу декламирует монахам три крутящиеся фразы.
97. 若为人轻贱是人先世罪业. Если человек, презираемый другими людьми, покинет мир из-за неблагоприятной кармы?
98. 西院两错. Си Юань: две ошибки.
99. 十身调御. Десятый эпитет Будды – Пуруша-дамья-саратхи.
100. 珊瑚枝枝撑明月. Коралловые ветви подпирают Луну.

Как отмечалось выше, гун-ань – это запись истории, случившейся с наставником, либо наставниками и одним или несколькими учениками. Такой случай, как правило, содержит диалог. Когда этот случай запомнили и записали, он становится «общественным случаем» (公案) – таково буквальное значение слова гун-ань. Затем во-

шло в практику записывать эти истории, гун-ани уже начали применять другие наставники в качестве инструмента для просветления, зачитывая их своим ученикам, либо ученики исследовали гун-ани самостоятельно.

В сборнике «Би янь лу» собрано сто гун-аней, которые относятся к различным периодам времени и повествуют о различных наставниках школы чань. Здесь описываются истории, случаи, произошедшие с одним, двумя, или тремя наставниками. Гун-ани не повторяются.

Между тем, в сборнике отражено множество различных случаев, произошедших с одним и тем же наставником. Можно выделить четыре наиболее часто встречающихся имени в сборнике. В первую очередь это Чжао Чжоу (赵州, 778-897 гг.), который являлся выдающимся чаньским наставником, жившим в период правления династии Тан (618-907). Он является главным действующим лицом в следующих гун-анях: 2, 9, 30, 41, 45, 51, 57, 59, 64, 80, 96.

Другое имя наставника, которое часто встречается в сборнике, это Юнь Мэнь (云门, 835?-902 гг), основатель одного из пяти направлений эпохи «пяти домов» классического чань-буддизма («五家» – «у цзя»), которое названо его именем – школа юньмэнь (云门宗). Имя патриарха встречается в 6, 14, 15, 27, 39, 47, 50, 86, 87, 88 гун-анях.

Имя Бай Чжана (百丈, 720-814 гг.) встречается только три раза: в 26, 71 и 72 гун-анях. Бай Чжан – ученик Ма Цзу, сформулировавший правила жизни чаньских монахов в монастыре и уделявший огромное значение этической ценности труда в контексте религиозной практики чань. Непосредственно Ма Цзу, как и Линьцзи, в сборнике «Би янь лу» посвящено два гун-аня. Ма Цзу (马祖, 707-786 гг.) был одной из самых заметных фигур после Хуэй Нэна, стоявших у истоков основного направления китайского чань-буддизма – школу линьцзи. Ма Цзу главное внимание уделял разработке методов психотренинга.

Изречения знаменитых монахов и наставников чань повествуют то, каким образом тот или иной монах достиг в свое время просветления.

Четыре наставника Ма Цзу, Бай Чжан, Чжао Чжоу, Линьцзи относятся к направлению хунчжоу (洪州宗), основателем которого является наставник Хуайжан (南岳怀让, 677-744 гг.).

В гун-анях с диалогами в сборнике «Би янь лу» вопрошающей стороной обычно бывает монах, задающий вопросы наставнику, либо наставник, задающий вопросы патриарху. Вопросы задаются четко сформулированные и обычно затрагивающие проблемы буддийской философии. При этом ответ учителя содержит в себе некую недосказанность, загадку, которую невозможно осмыслить и решить логическим путем. Ответы часто выражаются не вербально, а с помощью жеста или любого другого действия, например, такого как пощечина или удар посохом.

По учению школы чань, необычное и даже эксцентричное поведение со стороны наставника доказывает просветленность его сознания. Для наставника увидевшего «истинный» мир, соблюдать правила уже лишено для него смысла мира внешнего, иллюзорного, является лишним, поскольку его просветленное сознание не видит бинарности феноменального мира. В гун-анях часто описывается такое пренебрежительное отношение наставников к внешним формам приличия и благопристойности, которое в свою очередь было не допустимым в конфуцианском Китае.

Гун-ани обычно заканчиваются строками, в которых повествуются о том, что вопрошающий вскоре получил просветление. Однако в сборнике «Би янь лу» существуют гун-ани, в которых ученик, не достиг просветления. Возможно, такие гун-ани представлены в сборнике специально, чтобы ученики, изучающие их, не допустили те же ошибки, что и их предшественники. Так, и первый гун-ань демонстрирует, что в ходе беседы Бодхидхармы и императора У-ди, последний не понял истины и, вероятно, трактовал все по-своему.

Последний десятый цюань содержит в себе два гун-аня (94 и 97), совершенно отличных от других гун-аней, в них цитируются строки из известных буддийских сутр «Сурангама-дхарани-сутры» и «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры».

В.В. Малявина отмечает о гун-анях сборника «Би янь лу» следующее: «Эти примеры, записанные около 1100 г. на основании мно-

говекового предания, служат и сегодня, 800 лет спустя, классическим средством обучения для учителей чань»<sup>109</sup>.

По своей структуре и композиции сборник «Би янь лу» построен в контексте чаньского мироощущения, отражением которого является расположение гун-аней в сборнике, не поддающееся систематизации ни с точки зрения хронологии, ни с точки зрения принадлежности к тому или иному направлению в чань-буддизме, ни с точки зрения сюжетной линии и героев повествования. Вместе с тем, за кажущейся несистемностью расположения гун-аней прослеживается логика чаньской сотериологии, отвечающая принципу спонтанности, отрицающей принципы последовательности и закономерности, свойственные омраченному сознанию.

### 2.3 Концептуальное содержание сборника «Би янь лу»

Сотериологические принципы чань-буддизма формировались в контексте традиционного махаянского буддийского мироощущения. В Китае прижились идеи именно буддизма Махаяны, так как в нем в отличие от буддизма Хинаяны, допускающего к нирване лишь узкий круг людей, речь идет не об эгоистическом, а о всеобщем спасении, спасении для всех. Китайцам импонировало и то, что в Махаяне в помощь людям в достижении спасения были призваны ботхисаттвы.

При этом в махаянском учении спасения можно достичь не путем многочисленных перерождений, а в данной конкретной жизни. Данный постулат явился принципиальным отличием от буддизма Хинаяны, который гласил, что нирвану можно достичь в результате долгого цикла перерождений. «Китайцы слишком были привязаны к ценностям настоящей жизни, которые культивировались конфуцианством, продолжавшим сохранять свои официальные позиции во времена первых шагов буддизма в Китае. Их идеология служения правительству, идеал благородного мужа, принципы регламентации социальной деятельности людей были ориентированы ис-

<sup>109</sup> Малявин В.В. Записки у Голубой стены // Антология дзэн / сост. Н. Болдырев. – Челябинск: Аркаим, 2004. – С. 181.

ключительно на настоящую жизнь»<sup>110</sup>. Им также был не по нраву принцип обязательного монашества, который является необходимым условием в буддизме Хинаяны. Этот принцип противоречил конфуцианскому учению о сыновней почтительности, которое имело большое значение в их жизни.

Однако именно благодаря становлению буддизма Махаяны впоследствии стало возможно такое разнообразие школ. Период династии Тан явился периодом расцвета практически для всех школ махаянского толка, таких как школа саньлунь (三论宗), фасян (法相宗), тяньтай (天台宗), хуаянь (华严宗), цзинту (净土宗), чань (禅宗). Множество факторов повлияло на данное обстоятельство, среди которых весьма значительным является то, что школы стали собственными китайскими, то есть объединили в себе как китайские, так и индийские традиции. Причиной расцвета школ также можно считать и поддержку их со стороны правительства. Танские правители, которые главной целью ставили борьбу за централизацию власти и объединение Китая, одобряли один из основных теоретических постулатов буддийских школ махаянского толка. Этот постулат гласил: природа Будды находится в каждом из нас. Применяя данный постулат, китайские буддисты описывали буддийский мир, где все сущее было тождественно природе Будды. Политически это трактовалось так: китайская империя в идеальном варианте также представлялась как нечто единое, гармоничное, с единой централизованной властью. Поэтому неудивительно, что верхам Китая импонировали школы с такой идеей во главе, а это прежде всего школы тяньтай, хуаянь, цзинту и чань<sup>111</sup>.

Другим важным принципом в школе чань был привнесенный Бодхидхармой принцип «не опираться на слова и знаки» («不立文字» – «бу ли вэнь цзы»). Тем не менее, он был уже известен в Китае. Общеизвестны постулаты «Дао дэ цзина»: «Дао, которое можно пройти, не есть постоянное Дао, имя которое можно назвать, не есть постоянное имя»; «знающие не говорят, а говорящие не знают» («道

<sup>110</sup> Янгутов Л.Е. Традиции Праздникапарамиты в Китае / Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – С. 26.

<sup>111</sup> См. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь / Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. – С. 29.

可道，非常道。名可名，非常名»<sup>112</sup> соответствуют отрицанию вербальности в процессе достижения просветления в буддизме. Схожие по смыслу фразы мы находим и у Чжуанцзы: «Пока нет слов, есть согласие. Согласие со словами не согласуется, и слова с согласием не согласуются. Поэтому и говорят «без слов». Речь не нуждается в словах. Бывает, что человек говорит всю жизнь, а ничего не скажет»<sup>113</sup>. Молчание играло важную роль также в практике даосизма.

Сходства китайского и буддийского мироощущений имели огромное влияние на становление буддизма в Китае, также именно они предопределили формирование китайского буддизма махаянского толка.

В целом следует отметить, что чаньский принцип «не опираться на слова и знаки» не был единственным случаем отказа от вербальных конструкций в самом буддизме. Согласно раннебуддийской традиции, сам Будда на многие вопросы, касающиеся буддийского учения, отвечал молчанием, полагая, что их решение ничего не даст вопрошающему в освобождении от омраченности, поскольку омраченность является причиной страдания человека и определенным препятствием к достижению просветления и своим омраченным сознанием человек не может постигнуть истинное знание, лежащее вне пределов его загрязненного сознания. Просветление при этом дарует свободу от всех заблуждений и страданий, разрушая преграды омраченности. Молчание Будды также трактовалось как опыт очищения или опустошения омраченного сознания вопрошающего.

Единственно верным способом передачи знания в чань-буддизме считалась «передача помимо сознания», «передача помимо учения», непосредственно от сознания к сознанию, от учителя к ученику, который был использован в знаменитой «цветочной проповеди Будды».

Большое значение в формировании сотериологических принципов чаньского буддизма имела деятельность Дао Шэна (355-434 гг.), шрамана эпохи Цзинь, одного из талантливых учеников Кумара-

<sup>112</sup> Цит. по : Ян Хин-шуна. Дао дэ цзин // Древнекитайская философия. – М., 1994. – Т. 1 – С. 115.

<sup>113</sup> Григорьева Т.П. Японская художественная традиция / Т.П. Григорьева. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит-ра, 1979. – С. 120.

дживы и создателя теории о «мгновенном достижении состояния Будды» («顿悟成佛» – «дунь у чэн фо»). По мнению Л. Е. Янгутова, «этот тезис, несомненно, сыграл огромную роль в истории китайского буддизма, определил основные принципы становления его сотериологии, обусловившие, в свою очередь, главное направление развития философии его школ»<sup>114</sup>. Дао Шэн одним из первых обратил внимание на концепцию, что все сущее обладает природой Будды.

Дао Шэн был представителем школы мадхьямиков. В своих выводах о том, что состояние Будды достигается внезапно и мгновенно, Дао Шэн опирался на теорию двух истин школы, в которой постулировалось, что мысли, слова и знаки не могут отражать истинное знание, они пусты, также как и эмпиричный мир. Здесь утверждалось, что истинное знание может быть познано только непосредственно, целиком и полностью. Данный тезис был взят за основу в южном направлении чань-буддизма патриархом Хуэй Нэном. Здесь главным утверждением являлось то, что достижения можно достичь внезапно, здесь и сейчас.

К середине IX в. северная школа прекратила свое существование, южная разделилась на пять направлений классического чань-буддизма – вэйян, линьцзи, цаодун, юньмэнь, фаянь, из которых два – линьцзи и цаодун – сохранились до наших дней. В направлении школы линьцзи большое внимание уделялось динамичным медитативным практикам спасения, с использованием практик гун-ань и вэньда. В школе цаодун в основном применялась практика медитации, носившей статический характер, где особое внимание уделялось сидячей медитации «цзочань».

При медитации исключались дополнительные объекты, такие как гун-ань, таким образом, предполагалось полное избавление от каких-либо мыслей и объектов («廓坐默照禅» – беспредметная медитация «неподвижного сидения и безмолвного озарения»). Современный исследователь китайского буддизма Чжан Чжэнь-цзи следующим образом характеризует эти подходы: «Подход к чаньской практике школы цаодун заключается в обучении последователя

<sup>114</sup> Янгутов Л.Е. Традиции Праздникапарамиты в Китае / Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – С. 91.

спокойному созерцанию своего собственного ума. Подход школы линьци, наоборот, состоит в следующем: она заставляет ум последователя работать над «решением» неразрешимой проблемы, известной как упражнение – гун-ань, или хуатуу»<sup>115</sup>.

Как отмечалось выше, в самом названии школы чань (произошедшего от слова дхьяна) указана ее направленность на медитацию как на средство достижения конечной цели. В целом, практика дхьяны является одним из важных способов самосовершенствования в буддизме, на основе которого строится множество разнообразных медитативных практик психологической саморегуляции. Традиция дхьяны была заложена еще в Четырех благородных истинах. Считается, что в процессе своих бесконечных перерождений сознание человека постоянно омрачено и привязано к жизни, поэтому не достаточно только дискурсивного знания о том, что ставшие для человека привычными его образ жизни, чувства, отношения с внешним миром иллюзорны. Необходима долгая и упорная работа над собой с целью подавления в себе различного рода эмоций, чувств, воли и мысли, которые порождают жажду жизни. Причины возникновения такого рода мыслей кроются в омраченности, неведении (санскр. авидья), в котором пребывает индивид. Для избавления от неведения необходимы, прежде всего, особые методы. Четвертая благородная истина указывала путь к спасению – это Благородный восьмеричный путь, провозглашающий нравственный и духовный идеал спасения. Для непосредственного достижения состояния спасения весьма важной является восьмая ступень восьмеричного пути – правильное сосредоточение (санскр. дхьяна). Медитация, или дхьяна – это термин, обозначающий психологическое состояние, в котором сознание целиком сосредоточено на одной точке и не подвержено хаосу, посредством которого возможно достижение высшего состояния просветления.

Практика дхьяны также занимает важное место в сотериологической концепции как школы чань, так и школы мицзун<sup>116</sup>. Созерца-

<sup>115</sup> Чжан Чжэнь-ци. Практика Дзэн / Чжэнь-ци Чжан; пер. Н.М. Селиверстова, под ред. С.В. Пахомова. – СПб.: Наука, 2004. – С. 86.

<sup>116</sup> Школа мицзун, или чжэньян (密宗 – «тайная школа») является школой тантрического буддизма, или буддизма Ваджраяны (Алмазной колесницы) в Китае. Такое название школа получила в силу своей эзотерической ориентации. Как из-

ние по мицзун предполагает взаимодействие тела, речи и ума. Определенные позы цзофа («坐法», санскр. асана), особые жесты мудры, произнесение мантр, сосредоточение на дыхании – все это неотъемлемые части созерцательных медитаций в религиозной практике школы мицзун, направленные на избавление от своего ложного «я».

Сотериология школы мицзун предлагает развитую систему психофизических упражнений йоги для достижения просветления. Центральное место в религиозной практике мицзун занимает медитация на мандалу, в отличие от безобъективной медитации цзочань в школе чань. «Мандала («曼荼罗» – «круг», «сфера», «диск») – это своего рода проекция космоса, олицетворение вселенной в ее чистом аспекте»<sup>117</sup>. Религиозная практика мицзун включает также медитацию созерцания и мысленного воспроизведения изображения божества («默想佛像» – «мо сян фо сян»). Большинство медитативных практик в мицзун строится на принципе отождествления, в которых «приверженец Ваджраяны должен осознать, прочувствовать и осуществить тождественность своей природы и природы Будды. Для этой цели он отождествляет элементы своего тела с различными аспектами будды Махавайрочаны»<sup>118</sup>.

Чань и мицзун являются наиболее поздними школами китайского буддизма, время их формирования относится к VI и VIII вв. соответственно. Данные школы практически не внесли ничего нового в философию буддизма, их возникновение обуславливается созданием своих собственных вариантов спасения.

---

вестно, сутры тантрического толка стали проникать в Китай еще в начале III в. Основными канонами школы являются «Махавайрочана-сутра» («大日经» – «Дажицзин»), «Сусидхикара-сутра» («苏悉地经» – «Сусидицзин») переведенные Шань Увэем и Ваджрашекхара-сутра («金刚顶经» – «Цзиньгандинцзин») переведенная Цзиньганчжи.

<sup>117</sup> Ветлужская Л.Л. Школа китайского буддизма чжэньян: Дис. ... канд. ист. наук: 20.04.01 / Л.Л. Ветлужская; Бурят. гос. ун-т. Каф. философии. – Улан-Удэ, 2001. – С. 93.

<sup>118</sup> Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма: [Монография] / В.Г. Лысенко, А.А. Терентьев, В.К. Шохин. – М.: Вост. лит-ра, 1994. – С. 280.

Однако, возникнув в середине VIII столетия, мицзун прекратила свое существование уже в IX в., так как во времена правления танского императора У-цзуна (пр. 841-847 гг.) буддизм подвергся небывалым ранее гонениям, и школа мицзун оказалась в числе первых школ, которые подверглись наиболее сильным нападкам. После этих гонений она так и не сумела полностью восстановиться. Свое дальнейшее развитие школа мицзун приобрела в Японии, уже под названием школы сингон.

Другим фактором угасания мицзун является то, что в период формирования и становления школы мицзун в Китае уже существовала школа чань, использовавшая различные психофизические практики, главной в которой также являлась концепция о мгновенном достижении нирваны. Л.Л. Ветлужская отмечает: «Становление школы чжэньянь в Китае совпало с началом упадка, а позже – с кризисом династийного периода Тан в истории Китая; таким образом, падение школы чжэньянь в Китае было сопряжено с объективными историческими причинами»<sup>119</sup>.

В процессе своего исторического развития школа чань выработала сложную систему методов воздействия на сознание адептов, которая легла в основу чаньской практики психотренинга и психической саморегуляции. Такие приемы и методы психотренинга, как неожиданные и неспровоцированные удары (кулаком, посохом, любым другим предметом), толчки, щипки, окрики, парадоксальные диалоги вэньда, гун-ань были прежде всего направлены на изменение дискурсивного мышления адепта для того, чтобы адепт совершил прорыв и познал истинную реальность.

Здесь необходимо упомянуть об учении живого и мертвого слова, получившем широкое распространение в чань-буддизме. Следуя главному принципу «не опираться на письмена и знаки», который заключается в том, что одним из главных препятствий к достижению спасения являются стереотипы человеческого сознания, обусловленные его привязанностью к словам, знакам и мыслям. Чань-буддисты все же сталкивались с необходимостью использования

---

<sup>119</sup> Ветлужская Л.Л. Школа китайского буддизма чжэньянь: Дис. ... канд. ист. наук: 20.04.01 / Л.Л. Ветлужская; Бурят. гос. ун-т. Каф. философии. – Улан-Удэ, 2001. – С. 146.

вербальных конструкций, данный факт заставил по-иному взглянуть на проблему употребления слов в чань.

В культуре чань стали выделять два типа отношения к речи. «В первом случае утверждается невозможность выразить реальность в символах, понятиях, словах и связанных с ними мыслительных конструкциях, которые рассматриваются как следствие функционирования омраченного сознания, как порождение неведения; во втором случае речь рассматривается как знак достижения «конечного» (в сотериологической системе чань-буддизма) состояния знания, знак постижения «истинной реальности»<sup>120</sup>.

В первом случае рассматривается термин «мертвое слово», во втором – «живое слово». Так, гун-ань представляет собой «живое слово», так как здесь затрагивается процесс прямой передачи пробуждения (от сердца к сердцу) от учителя к ученику. «В гун-ане фиксируется прецедент просветления и предполагается, что в результате интуитивного понимания этого духовного опыта адепт, сосредоточенный над гун-ань, также должен получить просветление»<sup>121</sup>.

Также в школе чань использовалась такая практика, как хуатоу (话头), которая является наивысшей точкой общения наставника и ученика или кульминацией ситуации, изложенной в гун-ань. Цель хуатоу – поддержание состояния вопрошания, пиком этого состояния является достижение истины.

Метод вэньда схож с методом гун-ань, иногда их описывают как совершенно одинаковые. Однако для решения загадки гун-ань ученику необходимо некоторое время (от нескольких минут до нескольких месяцев), тогда как при использовании метода вэньда ученику необходимо быстро реагировать, исключая возможность обдумывания. Данный метод используется тогда, когда мастер хочет узнать, насколько близок к просветлению ученик, и возможно ли подтолкнуть его к этому. Наставник путем парадоксальных утверждений или вопросов вводит ученика в состояние когнитивного диссонанса, выходом из которого является просветление.

---

<sup>120</sup> Нестеркин С.П. Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань // Философские вопросы буддизма. – Новосибирск: Наука, 1984. – С. 74.

<sup>121</sup> Там же. – С. 73.

В процессе развития учения о спасении, в школе чань все больше акцентировалась на психологических аспектах совершенствования индивида. Такое заострение внимания на психологических аспектах также влияло и на метафизические концепции чань-буддизма. Одной из главных теорий в школе является теория о «тождестве сансары и нирваны». Согласно данной теории, между нирваной и сансарой нет ни временных, ни пространственных границ. Индивид, находясь в сансаре, одновременно находится и в нирване. Однако нирвана недоступна ему в силу омраченности его сознания, порождающего иллюзию внешнего мира. Нирвана, таким образом, трактуется как состояние «просветленного» сознания. «Суть спасения заключается в приведении индивидом своего сознания в качественно новое состояние, когда перед ним отступает иллюзорный (эмпирический) мир и предстает мир истинной реальности; отсюда нирвана и сансара – это различные уровни психического состояния индивида»<sup>122</sup>.

На сотериологию школы чань имело огромное влияние учение о «природе Будды» как естественной, абсолютной реальности, пронизывающей все сущее. В отличие от Хинаяны, в учении Махаяны главным постулатом является то, что спасения могут достичь все, независимо от того, кто ты – мирянин или монах, так как во всех нас заложена «природа Будды», мы есть Будды в потенции, и мы можем достигнуть «состояния Будды». «Природа Будды» – это истинная сущность каждого, сущность неделимая, которая целиком и одновременно содержится в каждом индивиде. Достижение «состояния Будды» – это достижение абсолюта, однако из-за омраченности нашего сознания мы не можем достичь данного состояния. Находясь в физическом теле, «природа Будды» обречена на бесконечные перерождения в этом мире. Так как эмпирический мир является волнением абсолюта, волнение прекратится только тогда, когда последнее живое существо достигнет просветления и сольется с абсолютом<sup>123</sup>.

<sup>122</sup> Янгутов Л.Е. Психологические аспекты учения о «спасении» в китайском буддизме / Л.Е. Янгутов // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 13.

<sup>123</sup> См.: Розенберг О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг; ред. В.Г. Лысенко, сост., вступ. ст. А.Н. Игнатович. – М.: Наука, 1991. – С. 86.

Сборник «Би янь лу» содержит не столько чаньские рассказы, сколько примеры спонтанной чаньской мудрости. Этой же цели подчинена и структура текста. Как уже отмечалось у некоторых гун-ань в начале идет раздел «поучения наставника» («垂示» – «чуйши») Юанью, содержащий краткое наставление, готовящее читателя к восприятию сути парадоксальной загадки. Затем идет сам диалог («举» – «цзюй») с афоризмами-комментариями. Сборник «Би янь лу» в этом смысле представляет собой исторический памятник, в котором нашли свое отражение главные концепции и практики школы чань.

Глубинный сотериологический контекст гун-аней, содержащихся в сборнике «Би янь лу», раскрывается при помощи понятия хуатоу. Для пояснения этого момента, вновь вернемся гун-аню посвященному «Диалогу лянского императора У-ди и буддийского патриарха Бодхидхармы»<sup>124</sup>.

Суть диалога правителя У-ди, спросившего Бодхидхарму: «При строительстве монастырей и дарении пищи монахам, какие духовные добродетели смогут быть приписаны его величеству?» и Бодхидхармы ответившего: «Никаких духовных добродетелей», заключается в демонстрации тщетности намерений правителя, который полагал, что строительством монастырей и дарением пищи монахам правитель может приблизиться к спасению.

Ответ Бодхидхармы: «Незнаю», на вопрос императора: «Кто передо мной стоит?» есть использование метода хуатоу. Данный метод является частью гун-ань, однако имеет свои различия. Гун-ань – это описание целой ситуации, обычно диалога наставника с учеником. Хуатоу же является только центральной точкой общения, которая затем выделяется в качестве темы для созерцания. Хуатоу (话头, букв. «голова речи») – это вопрос, который практикующий задает себе. Одна из целей хуатоу – уменьшить рассеянные и блуждающие мысли в уме, все время спрашивая, ища ответ на хуатоу. Второе важное свойство в том, что, используя практику хуатоу, человек постоянно спрашивает себя, в чем смысл определенной фразы и по-настоящему хочет знать ответ.

<sup>124</sup> Би янь лу (碧岩录) // Ху Ланьчэн (胡兰乘) Чаньши ичжихуа (禅是一枝花). – Шанхай: Шанхай шэжуэй кэсюэюань чубаньше, 2003. – Цзюань 1. – С. 1.

В данном гун-ане центральной точкой является именно это вопрошание императора: «Кто передо мной стоит?» Бодхидхарма как наставник пытается ввести ученика, в данном случае правителя, в состояние напряжения. Решение этой проблемы достигается не посредством какого-либо процесса выбора, а намеренным усилением самого вопрошания до тех пор, пока не происходит прорыв.

Вот как описывает данный метод современный исследователь чань-буддизма К. Осака: «Так, взявшись за хуатоу, старайтесь все время поддерживать вопрошание. Но это не означает, что вы просто механически повторяете вопрос, как если бы это была мантра. Ключ в том, чтобы поддерживать чувство вопрошания, а не в повторении слов. Ум останется, спокоен, хуатоу не будет забыто, и чувство вопрошания будет длиться непрерывно. Таким образом, пробуждение будет легким»<sup>125</sup>.

Используя данную практику важно иметь надежного учителя, который в начале практики зародит сомнение ума. Оно в свою очередь вызовет тревожность ума, которая необходима для последующего прорыва. Также любой опыт, полученный вследствие практики, должен быть подтвержден учителем. Только настоящий учитель получивший просветление сможет распознать истинное просветление, от ложного.

Практики гун-ань и хуатоу – это агрессивные, взрывные подходы к просветлению, практика медитации – более спокойный путь. Однако они требуют одной и той же основы – устойчивого и единого ума. У этих практик одна цель – осуществить природу ума, природе Будды.

Рассмотрим второй гун-ань: «Путь к истине не труден, избегайте сомнения и делайте правильный выбор».

Чжао Чжоу обратился к толпе монахов с такими речами: «Путь к истине не труден, избегайте сомнения и делайте правильный выбор. Однако не является ли произнесенное слово выбором? Ясностью? Этот старый монах не пребывает в ясности. Вы хотите твердо придерживаться ясности да или нет?»

---

<sup>125</sup> Осака К. Умиротворение ума / К. Осака // О практике Дзэн: сб. ст. / ред. и сост. Т. Маэдзуми, Б. Гласман; пер. Н. Бок. – М.: Изд-во Северный ковч, 2005. – С.157.

Тогда монах спросил: «Вы сказали, что не пребываете в ясности, если это так, то чего стоит придерживаться?»

Чжао Чжоу ответил: «Я тоже не знаю».

Монах спросил: «Учитель, если вы не знаете, почему вы сказали, что вы не пребываете в ясности?»

Чжао Чжоу воскликнул: «Время вопросов вышло, поклонитесь и уходите»<sup>126</sup>.

В данном гун-ане сразу раскрывается главная идея о привязанности людей к вещам в этом мире. Наставник Чжао Чжоу (赵州, 778-897 гг.), таким образом, пытается разорвать привязанности у монахов. Привязанности держат их и мешают им пробудиться. Основополагающий постулат буддизма утверждает, что страдание имеет причину, которая кроется в привязанности к жизни. Привязанность к жизни – это результат неведения, допускающего мысль: «Это я, это мое». Человек в процессе своих бесконечных перерождений настолько вжил в собственное «я», что не может сразу избавиться от него. В соответствии с сотериологической теорией Махаяны, по мнению Л.Е. Янгутова, «необходима долгая и упорная работа над собой с целью подавления в себе или же удаления различного рода эмоций, чувств, воли и мысли, порождающих жажду жизни, необходима абсолютная свобода индивида от всего того, что связывает его с земной жизнью»<sup>127</sup>.

Чань-буддизм утвердил также тезис о «внезапном прозрении», когда прозрение с помощью какого-либо внешнего фактора наступает моментально. Однако чаньские наставники всегда утверждали, что просветление не будет мгновенным без долгой и упорной работы над своим сознанием, над своим собственным «я», в котором и кроется неведение.

Говоря, что «путь к истине не труден», Чжао Чжоу имел в виду идею Бодхидхармы «не опираться на письмена», то есть быть свободным от всяческих догм и постулатов, мешающих нам понять, что «путь к истине не труден». Бодхидхарма излагал в своей идее (в

---

<sup>126</sup> Би янь лу (碧岩录) // Ху Ланьчэн (胡兰乘) Чаньши ичжихуа (禅是一枝花). – Шанхай: Шанхай шэхуэй кэсюэюань чубаньше, 2003. – Цзюань 1. – С.3.

<sup>127</sup> Янгутов Л.Е. Психологические аспекты учения о «спасении» в китайском буддизме / Л.Е. Янгутов // Психологические аспекты буддизма Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 12.

основе которой лежит теория Махаяны о «природе Будды») что нужно непосредственно указывать на изначальную природу человека, человек должен созерцать свою изначальную природу, чтобы стать Буддой. Опираясь на учение Бодхидхармы, чаньские наставники, однако, не шли путем полного отказа от изучения текстов, а наоборот, они разработали техники, в ходе которых любые «мудрые речения» доводились до абсурда. Утверждая при этом, что истина может быть достигнута здесь и сейчас, при помощи наставлений учителя. Слова здесь будут препятствием, если пытаться понять их с помощью логического мышления.

Попыткой подтолкнуть к просветлению монахов в этом гун-ане был ответ учителя: «Я тоже не знаю». Но монахи не смогли проникнуть в суть слов и еще больше растерялись. Увидев, что все попытки тщетны, Чжао Чжоу закончил служение.

В двадцать четвертом гун-ане: «Лю Темо – пост на склоне пятой горы» повествуется о том, что однажды Лю Темо пришел к чаньскому наставнику Вэй Шаню. Вэй Шань его приветствовал: «Старый вол! Ты пришел!»

Лю сказал ему: «Завтра на Утайшане будет великий праздник. Учитель, вы придете?»

Услышав это, Вэй Шань лег, а Лю Темо ничего не оставалось кроме как уйти<sup>128</sup>.

В этом гун-ане демонстрируется принцип отрицания всего внешнего, сансарического. Своим поведением учитель Вэй Шань хотел показать, что для человека, достигшего прозрения, все становится одинаково. Комментируя схожий гун-ань, Н. Сэндзаки пишет о просветленном чаньском наставнике: «В сущности он ничего не слышит, ничего не видит, ничего не ощущает, не чувствует ни запаха, ни вкуса и ни о чем не думает»<sup>129</sup>. Человек в этом мире обучается двойственности вместо единства, о котором учит чань-буддизм.

В настоящее время школа чань очень популярна на Западе в силу того, что она предлагает своим адептам методы, способствующие гармонизации внутреннего состояния, в основном это практика ме-

<sup>128</sup> Би янь лу (碧岩录) // Ху Ланьчэн (胡兰乘) Чаньши ичжихуа (禅是一枝花). – Шанхай: Шанхай шэхуэй кэсюэюань чубаньше, 2003. – Цзюань 3. – С. 77.

<sup>129</sup> Сэндзаки Н. Желтая флейта // Буддизм. Четыре Благородных истины: сб. ст. – М., 2002. – С. 112.

дитации, некоторые чаньские наставники используют практику гун-аней, иногда эти методы практикуют отдельно, каждый сам по себе, иногда вместе, как бы в дополнение друг другу. Вот как описывает это явление О.О. Розенберг: «Во время созерцания сидят лицом к стене со скрещенными ногами в позах <...>. Иногда старший учитель руководит собранием, прочитывает и объясняет отрывок из мистического сочинения, подготавливая настроение. Затем наступает тишина. Сидящие погружаются в созерцание того, чего нельзя схватить мыслями, ни описать словами. Сидят час, два, три часа, иногда больше. Раздается звонок – постепенно созерцатели пробуждаются, встают, принимают молча скромную пищу, исполняют текущие работы в монастыре и опять собираются для созерцания»<sup>130</sup>.

Десятый гун-ань: «Му Чжоу спрашивает монаха, откуда он родом». Однажды чаньский наставник Му Чжоу спросил у монаха: «Откуда ты родом?»

На это монах ответил пением.

Му Чжоу сказал: «Продолжай петь». Монах продолжил петь.

Затем Му Чжоу спросил: «Что ты будешь делать, после того как споешь еще три-четыре песни?»

Услышав это, монах замолчал.

Учитель на это действие, огрел его палкой и сказал: «Это был удар по пустой голове»<sup>131</sup>.

В данном гун-ане представлен метод вэньда. Это парадоксальный диалог, в ходе которого происходит обмен логически непонятными высказываниями, репликами и восклицаниями, иногда даже и вовсе без каких-либо слов со стороны собеседника, как в данном случае, монах просто запел, таким образом, он ответил на вопрос. Вообще в практике вэньда человеком, задающим вопросы, является учитель, ученик при этом отвечает на них.

Различие практики вэньда от гун-аней заключается в том что, если решение гун-ань требует индивидуальных усилий, нередко в течение длительного времени, то в процессе вэньда наставник оказы-

<sup>130</sup> Розенберг О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг; ред. В.Г. Лысенко, сост., вступ. ст. А.Н. Игнатович. – М.: Наука, 1991. – С. 38.

<sup>131</sup> Би янь лу (碧岩录) // Ху Ланьчэн (胡兰乘) Чаньши ичжихуа (禅是一枝花). – Шанхай: Шанхай шэхуэй кэсюэюань чубаньше, 2003. – Цзюань 1. – С.39.

вает на сознание ученика более активное и непосредственное воздействие, иногда требуя мгновенного ответа на внезапно заданный вопрос. В сущности, во всех гун-анях, где есть диалог, представлены описания метода вэньда, которым затем могли использовать чаньские наставники в обучении учеников. Используя этот метод, наставники старались не повторять ситуации, не брать их из гун-аней, а создавать в процессе общения, чтобы ученик встретился с еще не изученным.

С помощью высказываний, соединяющих противоречивые понятия или взаимоисключающие установки, и вопросов, не имеющих формально-логического решения, наставник, используя данный метод, вводит адепта в состояние «резкого когнитивного диссонанса, постепенно усиливаемого посредством других методов психофизического воздействия – неожиданных ударов, окриков, восклицания и т.д. Психофизическое напряжение приобретает характер ограниченной ситуации, единственно возможным позитивным выходом, из которой является “просветление”»<sup>132</sup>. В данном гун-ане монах так и не смог достичь просветления, возможно, напряжение было так велико, что он просто не выдержал.

Метод вэньда описывается и в гун-ане под номером двадцать восемь: «Не-сознание, не-Будда, не-живые существа».

Однажды Нань Цюань отправился навестить наставника Байчжана Хуайхая. Бай Чжан спросил: «Существуют ли Дхармы, которые учителя древности никогда не проповедовали прежде?»

Нань Цюань ответил: «Существуют».

Бай Чжан спросил: «Что представляет собой Дхарма, которую никогда не проповедовали людям?»

Нань Цюань ответил на это: «Не-сознание, не-Будда, не-живые существа».

Бай Чжан вслед за этим сказал: «Так вы проповедуете?»

Нань Цюань ответил: «Это я так думаю. Учитель, что вы скажете?»

---

<sup>132</sup> Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н.В. Абаев; отв. ред. Л.П. Делюсин. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1983. – С. 72.

Бай Чжан ответил: «Я не обладаю великой мудростью, каким же образом могу я знать, как проповедовалось или не проповедовалось».

Нань Цюань сказал: «Я не понимаю».

На что Бай Чжан ответил: «Я проповедовал вам сполна»<sup>133</sup>.

Здесь методом вэньда воспользовались два наставника, которые решили проверить друг друга на наличие «просветленности». Поскольку здесь мы не видим привычных строк, что кто-либо понял истину и получил просветление, то можно расценить этот гун-ань как поединок между двумя знаменитыми наставниками чань традиции Хуэй Жана.

Двенадцатый гун-ань: «Три цзиня проса».

Как-то монах спросил у наставника Дун Шаня: «Что такое Будда?» Дун Шань ответил: «Три цзиня проса»<sup>134</sup>.

Юаньшу пишет в комментарии к этому гун-аню, что, возможно, учитель Дун Шань хотел отвлечь монаха от подобных сложных, фундаментальных для буддизма проблем и направить его ум на постижение сущности самых обыденных вещей, поскольку именно в них и заключается самое существенное и значительное, в том числе и природа Будды. Такой ответ вырабатывает совершенно другой подход к феноменальному миру, поскольку нужно самому постараться и найти ответы на поставленные вопросы<sup>135</sup>.

Семнадцатый гун-ань: «Сиди так долго медитируя, пока не достигнешь успеха».

Как-то монах спросил у наставника Сян Линя: «Что будет значить, если Будда придет с Запада?» Сян Линь ответил на это: «Сиди в медитации так долго, пока не достигнешь успеха»<sup>136</sup>.

Здесь словосочетание «сидеть в медитации» передается термином цзочань «坐禪». В этом гун-ане наставник Сян Линь по вопросу ученика понял, что ученику не хватает усердия и самодисциплины для достижения просветления, и наказал ему заняться медитаци-

---

<sup>133</sup> Би янь лу (碧岩录) // Ху Ланьчэн (胡兰乘) Чаньши ичжихуа (禅是一枝花). – Шанхай: Шанхай шэхуэй кэсюэюань чубаньше, 2003. – Цзюань 3. – С. 89.

<sup>134</sup> Би янь лу (碧岩录) // Ху Ланьчэн (胡兰乘) Чаньши ичжихуа (禅是一枝花). – Шанхай: Шанхай шэхуэй кэсюэюань чубаньше, 2003. – С. 45.

<sup>135</sup> Там же. – С. 46.

<sup>136</sup> Там же. – С. 59.

ей, так как, медитируя, человек, полностью избавляется от ненужных мыслей. Сидячая медитация цзочань, или цзочань бигуань 坐禅壁观 (досл. сидеть в медитации, уставившись на стену) – одна из главных практик школы цаодун.

В чань-буддизме при медитации сознание практикующего должно быть чистым, без каких-либо мыслей, свободным от объекта, на котором оно могло бы быть сосредоточено, просветление здесь достигается самим процессом сидения в медитации. Медитация цзочань, была внедрена Бодхидхармой, затем она непрерывно разрабатывалась и совершенствовалась его последователями.

В чань-буддизме также существует медитация, при которой сознание должно быть лишено каких-либо образов и мыслей, сознание должно быть сосредоточено в одной точке, медитация «созерцания точки» («一念心» – «иньяньсинь»), или «бессознательная медитация» («无念心» – «уньяньсинь»), медитация «не сознания» («无心» – «усинь»). «Медитация обычно начинается с сознательной концентрации внимания, когда медитирующий сосредоточивает его в одной точке и интенсивно «всматривается» своим внутренним взором в «пустоту», стремится «опустошить» свое сознание до полного отсутствия каких-либо мыслей или образов восприятия»<sup>137</sup>.

При практике этой медитации необходимо выработать прием, когда возможна несознательная концентрация внимания на любом объекте без какого-либо напряжения со стороны медитирующего. Используя этот прием человек перестает контролировать собственное сознание. А. Уоттс писал: «Усинь – это действие (на каком угодно уровне – физическом или психическом) без попыток в одно и то же время контролировать и наблюдать за действием со стороны»<sup>138</sup>. Такое состояние также называлось отсутствием собственно «я», то есть состоянием «не я» («无我» – «у во»). Медитирующий, вышедший за пределы собственного сознания, целью которого являлась пустота, теперь подвергает интуитивному рассмотрению собственный поток психики, свое «я». В итоге он понимает, что такое понятие, как собственное «я», существует лишь условно.

<sup>137</sup> Цит. по кн.: Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. – Новосибирск, 1983. – С. 59.

<sup>138</sup> Watts A. The Way of Zen. – New York, 1957. – С. 140.

По словам Н.В. Абаева: «Через переживание отсутствия собственной, независимой сущности различных психических образований (эмоций, мышления, восприятия и т.п.) чань-буддист постигал «пустотность», т.е. «несубстанциональность», «иллюзорность», «отсутствие собственной независимой сущности» всех вещей и явлений, всего феноменального – внешних объектов, так называемых «живых существ» (кит. «чжуншэн»), своей собственной природы, а также «пустотность» самой «пустоты»<sup>139</sup>.

Шестьдесят третий гун-ань «Нань Цюань разрубает кошку надвое». Однажды монахи разделились на две противоборствующие стороны из-за спора о том, кому принадлежит кошка.

Увидев это, Нань Цюань схватил кошку и набросился на монахов со словами: «Что это может значить? Отвечайте сейчас же! А не то я разрублю кошку!» Монахи не смогли ничего ответить. Тогда Нань Цюань разрубил кошку надвое<sup>140</sup>.

Этот гун-ань разделен на две части, которые описываются в шестьдесят третьем и шестьдесят четвертом гун-ане. Следует отметить, что данный гун-ань является весьма знаменитой чаньской притчей. Помимо того, что этот гун-ань есть в сборнике «Би янь лу», он также приведен и в другом сборнике гун-аней «У мэнь гуань» («无门关»). Однако в «У мэнь гуань» говорилось о собаке и вопрошалось «Обладает ли собака природой Будды?».

«Нань Цюань разрубает кошку» – шокирующая история, идущая в противовес буддийскому предписанию «не убивать». Однако японский наставник Догэн (1200-1253 гг.), основатель школы цаодун в Японии, усматривал в этой притче более глубокую истину: «Не существуют отдельные жизни, которые убивают и которых убивают; существует только одна жизнь. Затем Догэн говорит: «Плоды Будды постоянно растут. Сохраняйте жизнь Будды. Не убивайте жизнь»<sup>141</sup>.

<sup>139</sup> Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н.В. Абаев; отв. ред. Л.П. Делюсин. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1983. – С. 59.

<sup>140</sup> Би янь лу (碧岩录) // Ху Ланьчэн (胡兰乘) Чаньши ичжихуа (禅是一枝花). – Шанхай: Шанхай шэхуэй кэсюэюань чубаньше, 2003. – Цюань 7. – С.181.

<sup>141</sup> Цит. по : Маэдзуми Т. Нансэн убивает кота // О практике дзэн. – М.: Изд-во Северный ковш», 2005. – С. 138.

Наставник Нань Цюань, также как и другой наставник Линь-цзи традиции школы Ма Цзу придерживался того, чтобы уничтожить все психологические преграды, стоящие на пути к просветлению, и решительно отбросить все привязанности. Для достижения просветления Линь-цзи придавал особенное значение преодолению зависимости от чужого авторитета и привязанности к внешним условиям, так как просветление заключено в нас самих, не нужно его искать вне собственного сознания.

Стоит отметить, что этот гун-ань является единственной «шоковой» историей в сборнике «Би янь лу», в отличие от «Линьцзи лу», где практически каждый гун-ань изобилует примерами неординарных поступков наставников чань, ритуального сквернословия. Сборник в основном содержит в себе беседы и случаи с наставниками чань, где самыми необычайными поступками являются крик наставника, либо удар посохом. Ритуальным сквернословием в «Линьцзи лу» можно назвать те моменты в гун-анях, когда наставник Линь-цзи называл Будду «куском экскрементов», легендарного основателя школы чань Бодхидхарму – «бородатым варваром», нирвану и просветление – «невольничьи колодки», «дырой в отхожем месте». Линь-цзи утверждал, что для достижения истинного и окончательного просветления необходимо «убить Будду», «убить патриарха»<sup>142</sup>, имея в виду не буквальное убийство или осквернение буддийских святых, а необходимость освобождения сознания ученика от всех внутренних препятствий к сугубо непосредственному переживанию своей тождественности с «истинной реальностью», которая не обусловлена такими понятиями, как «Будда», «нирвана» и другими религиозными терминами. Н. В. Абаев отмечает: «Неистовое богоборчество и иконоборчество чаньских патриархов парадоксальным образом способствовало еще более активному, глубокому и непосредственному усвоению и переживанию традиционных буддийских идей, чем при применении обычных методов индоктринации, а самое главное – более эффективно преобразению адепта в соответствии с буддийскими (в тради-

<sup>142</sup> Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н.В. Абаев; отв. ред. Л.П. Делюсин. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1983. – С. 73.

циях буддизма Махаяны) требованиями к морально-психологическому статусу идеального типа личности»<sup>143</sup>.

Далее в шестьдесят четвертом гун-ане: «Чжао Чжоу положил на голову соломенные сандалии», наставник Нань Цюань рассказал о произошедшем другому наставнику Чжао Чжоу и спросил его мнение о случившемся. Однако Чжао Чжоу снял с себя сандалии, положил их на голову и пошел прочь. На что Нань Цюань сказал: «Если бы вы там присутствовали, я бы возможно, пощадил кошку»<sup>144</sup>.

Не существует единого мнения о значении этого поступка Чжао Чжоу. Некоторые ученые утверждают, что достигший просветленного сознания наставник Чжао Чжоу хотел таким образом показать, что он стоит выше событий происходящих в этом мире и даже таких шокирующих как разрубание кошки Нань Цюанем, что его состояние ума выходит за пределы любого описания и объяснения. В его сознании уже не существует дихотомии убийства и не-убийства, споров и отсутствия споров, просветления и заблуждения. И, возможно, рассказывая Чжао Чжоу о том, что случилось, Нань Цюань проверял понимание Чжао Чжоу, проверял его реакцию.

Т. Маэдзуми отмечает: «Когда мы действительно понимаем дух ответа Дзёсю (Чжао Чжоу – прим. авт.), он совсем не является особенным. Если вы действительно видите абсолют, тотальность, завершенность всего, чем бы оно ни было, включая и каждого из нас, – то, что делает Дзёсю, совсем не странно»<sup>145</sup>.

Другие считают, что данным поступком Чжао Чжоу хотел продемонстрировать протест против столь резких методов Нань Цюаня.

В целом, случаи, когда наставники ставили обувь на голову в школе чань, не редки. Так, например, в истории о встрече императора У-ди с Бодхидхармой упоминается о том, что Бодхидхарма пришел на встречу с императором в одной сандалии, а другую он положил на голову<sup>146</sup>.

<sup>143</sup> Там же. – С. 74.

<sup>144</sup> Би янь лу (碧岩录) // Ху Ланьчэн (胡兰乘) Чаньши ичжихуа (禅是一枝花). – Шанхай: Шанхай шэжуэй кэсюэюань чубаньше, 2003. – С. 157.

<sup>145</sup> Маэдзуми Т. Нансэн убивает кошку // О практике дзэн. – М.: Изд-во Северный ковш», 2005. – С. 139.

<sup>146</sup> Чжунго чаньцзун фоцзу цюаньчжуань (中国禅宗佛祖全传) / У Хунци (吴洪激). – Чаньша: Билушунцишэ, 2001. – С. 17.

Двадцать шестой гун-ань: «Сидеть в одиночестве в медитации и восходить к вершине Будды». Как-то монах спросил у наставника Бай Чжана: «Что можно назвать уникальным?»

Бай Чжан ответил: «Сидеть в одиночестве в медитации и восходить к вершине Будды».

Монах нагнулся отвесить поклон, на что Бай Чжан ответил ударом палки<sup>147</sup>.

В школе чань наставники проповедовали единственно верный путь – «передачу помимо сознания», «передачу помимо учения», непосредственно от сознания к сознанию, все это для достижения внезапного просветления. Бай Чжан, отвечавший ударом на вопросы ученика, хотел привести его к одной непреложной истине школ чань, что всякое рассудочное мышление неизбежно ведет к омрачению сознания. Поклон продемонстрировал учителю, что сознание монаха омрачено и находится в плену привычных стереотипов.

Бай Чжан, и другой чаньский наставник Линь-цзи были схожи способами поучения учеников, однако наставник Линь-цзи прославился своими криками: «Хэ!» Бывало, что когда он входил в зал для произнесения проповеди он кричал: «Хэ!» Пробужденные монахи отвечали ему «Хэ!» Учитель вновь кричал: «Хэ!» Монахи подходили к нему чтобы отвесить поклон, а учитель бил их своей палкой. Так, цель этих наставников была одна: остановить логическое и эмоциональное объяснение ученика, отсечь все рассуждения, уничтожить слово, привязанное хоть к какому-нибудь атрибуту в сознании адепта<sup>148</sup>.

Основные методы достижения просветления школы чань, такие как цзочань, хуатоу, вэнда и метод самих гун-аней, представлены в сборнике «Би янь лу». На появление и развитие данных методов имело влияние основных принципов буддизма Махаяны, среди которых концепция о мгновенном просветлении, которая является общей чертой, объединяющей школы чань. Суть ее заключалась в том, что состояния просветления можно достичь не путем много-

численных перерождений, а в течении одной жизни и притом мгновенно. Л.Е. Янгутов отмечает, что «китайцев не мог удовлетворить предложенный Хинаяной путь спасения, согласно которому нирвану можно достичь в результате долгого цикла перерождений; они слишком были привязаны к ценностям настоящей жизни, которые культивировались конфуцианством, продолжавшим сохранять свои официальные позиции во времена первых шагов буддизма в Китае»<sup>149</sup>.

Данная концепция получила дальнейшее развитие в тезисе о «мгновенном достижении состояния Будды» («顿悟成佛» – «дунь у чэн фо»), развитом Дао Шэном (355-434 гг.). Методы достижения просветления в чань основаны на медитационной практике – самадхи, характеризуемой как максимальное сосредоточение ума, избавление от каких-либо мыслительных процессов или сосредоточение на каком-либо объекте. Дальнейшее развитие и разработка данных концепций в чань-буддизме предопределило современное лицо школы.

В сборнике гун-аней «Би янь лу» нашли свое отражение философские, сотериологические и чань-буддийские концепции. Памятник «Би янь лу» построен в русле праджняпарамитской философии и отражает исключительно чаньскую сотериологическую практику, направленную на ломку обыденных психических структур с целью достижения спасения в настоящей жизни. Религиозно-практический метод гун-аней, воплощенный в трактате «Би янь лу», оказал огромное влияние на сотериологию китайского буддизма, акцентируя внимание на практических способах мгновенного достижения просветления.

<sup>147</sup> Би янь лу (碧岩录) // Ху Ланьчэн (胡兰乘) Чаньши ичжихуа (禅是一枝花). – Шанхай: Шанхай шэжуэй кэсюэюань чубаньше, 2003. – С.83.

<sup>148</sup> Ширапова Г.В. Молчание в чань / Г.В. Ширапова // Мункуевские чтения-2 : Материалы междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 80-летию Н.Ц. Мункуева. – Улан-Удэ, 2004. – Ч. 2: Буддология, тюркология и синология. – С.96.

<sup>149</sup> Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае / Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – С. 26.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Своеобразие чань-буддийской мысли и чаньской сотериологии нашли свое отражение в таком феномене, как гун-ань. Сборник «Би янь лу» («碧岩录») является наиболее полным собранием гун-аней, в которых акцентируется внимание на практических способах мгновенного достижения просветления.

Письменная традиция чань формировалась в русле буддийской письменной традиции Праджняпарамиты, а также жизнеописаний чаньских монахов. С другой стороны, на становление письменной традиции чань оказали влияние древнекитайские тексты «Дао дэ цзин» («道德经»), «Чжуан-цзы» («庄子») и конфуцианский канон «Лунь юй» («论语»). Переломный момент в чаньской письменности связан с сочинением Хуэй Нэна «Лю цзу тань цзин» («六组坛经»), с появлением которого наметились тенденции формирования собственно чаньской письменной традиции.

Жанр гун-ань сформировался в процессе становления школы чань и его письменной традиции. Сочинение Ма Цзу «Речения чаньского наставника Мацзу Даои из провинции Цзянси» имело большое значение для появления жанра гун-ань, поскольку именно с Ма Цзу началась традиция систематических записей чаньских афоризмов.

По своей композиции сборник «Би янь лу» построен в контексте чаньского мироощущения, отражением которого является нарушение хронологического принципа в расположении гун-аней в сборнике, отсутствие системности сюжетных линий и персонажного ряда. При этом концептуальное содержание памятника «Би янь лу» отражает исключительно чаньскую сотериологическую практику, направленную на ломку обыденных психических структур с целью достижения просветления.

Сборник «Би янь лу» – это одно из самых блестящих собраний гун-аней школы чань, вошедшее в сокровищницу чаньской письменной традиции, которая представляет собой уникальное, самодостаточное явление китайской культуры.

## ЛИТЕРАТУРА

### Источники:

1. Би янь лу (碧岩录) // Ху Ланьчэн (胡兰乘) Чаньши ичжихуа (禅是一枝花). – Шанхай: Шанхай шэхуэй кэсюэюань чубаньше, 2003. – 264 с.
2. Лю цзу тань цзинь (六组坛经) // Чжунго фозяо сысян цзыляо сюань бянь (中国佛教思想资料选编). – Т. 2, ч. 4. – Пекин, 1983. – 396 с.
3. Цзянси Мацзу Даои чаньши юйлу (江西马祖道一禅师语录) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.baus-eps.org/sutra/jan-read/003/04-005.htm> (10 янв. 2010).
4. Линь-цзи (临济). Линьцзи лу (临济录) // 中国禅宗典籍丛刊 (Чжунго чаньцзун дяньцзи цункань) / ред. Хуэй Жаньцзи (慧然集), Ян Цэнвэнь (杨曾文). – 1 т. – Пекин: Чжунчжоугуцзичубаньше, 2001. – 199 с.
5. У мэнь гуань (无门关) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.baus-eps.org/sutra/jan-read/003/03-016.htm> (29 сент. 2009).

### На русском языке:

6. Абаев Н.В. Архаичные формы религиозной теории и практики в чань-буддизме / Н.В. Абаев // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. – Новосибирск, 1980. – С. 156-176.
7. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н.В. Абаев; отв. ред. Л.П. Делюсин. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1983. – 125 с.
8. Абаев Н.В. Концепция «просветления» в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» / Н.В. Абаев // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 23-47.
9. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае / Н.В. Абаев. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. – 273 с.
10. Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм: современное истолкование древних текстов / В.П. Андросов. – М.: Восточная лит-ра. РАН, 2001. – 508 с.
11. Бонгард-Левин Г.М. Мудрецы и философы древней Индии. Некоторые проблемы культурного наследия / Г.М. Бонгард-Левин, А.В. Герасимов. – М.: Наука, 1987. – 340 с.
12. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация: История. Религия. Философия. Эпос. Литература. Наука. Встреча культур / Г.М. Бонгард-Левин. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Вост. лит. РАН, 2000. – 495 с.
13. Буддизм в Японии / РАН. Ин-т востоковедения; отв. ред. Т.П. Григорьева. – М.: Наука, 1993. – 704 с.

14. Ваджраччхедика Праджняпарамита Сутра, или Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей (тьму невежества), как удар молнии / пер., вступл. и прим. В.П. Андросов // Мир Будды и китайская цивилизация: Вост. альманах / Под ред. Т.П. Григорьевой. – М.: Толк, 1996. – С. 8-37.
15. Васильев В.П. Религии Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм / В.П. Васильев. – СПб., 1873. – 182 с.
16. Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература / В.П. Васильев. – СПб., 1869. – Ч. 3. – 288 с.
17. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае / Л.С. Васильев; РАН. Ин-т востоковедения. – 2-е изд. – М.: Вост. лит. РАН, 2001. – 488 с.
18. Великие мыслители Востока: пер. с англ. / под ред. Яна П. Мак-Грилла. – М.: Крон-Пресс, 1999. – 656 с.
19. Вималакирти нирдеша сутра [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://lirs.ru/vimala> (5 мая 2009).
20. Вязниковцев А.И. Буддизм и пути развития современной цивилизации / А.И. Вязниковцев. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2005. – 120 с.
21. Гарри И.Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй Догэна / Е.И. Гарри. – М.: Вост. лит-ра, 2003. – 208 с.
22. Григорьева Т.П. Махаяна и китайские учения: попытка сопоставления / Т.П. Григорьева // Изучение китайской литературы в СССР. – М., 1973. – С. 86-111.
23. Григорьева Т.П. Японская художественная традиция / Т.П. Григорьева. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит-ра, 1979. – 130 с.
24. Дагданов Г.Б. Чань-буддизм в творчестве Ван Вэя / Г.Б. Дагданов. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1984. – 135 с.
25. Дагданов Г.Б. Школа фасян в истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 100-110.
26. Дагданов Г.Б. Мэн Хаожань в культуре средневекового Китая / Г.Б. Дагданов. – М.: Наука, 1991. – 234 с.
27. Дандарон Б.Д. Общая схема совершенствования по пути мантраяны / Б.Д. Дандарон // Гаруда : независимый историко-философский журнал. – СПб.: Алга-фонд, 1994. – № 1. – С. 2-5.
28. Дайсаку, Икеда. Верить в человека: Письма буддийского учителя Ничирена Дайшонина : Пер. с яп. / И. Дайсаку. – СПб.: Петербург. Востоковедение, 2004. – 394 с.
29. Дао дэ цзин / пер. Ян Хин-шуна // Древнекитайская философия. – М.: МП «Принт», 1994. – Т. 1. – 115 с.
30. Догэн. Рассуждения о различении пути // Доген / Буддизм в переводах. – СПб., 1993. – Вып. 2. – С. 192-215.

31. Древнекитайская философия: В 2 тт. / Сост. Ян Хиншун. – М.: МП «Принт», 1994. – Т. 1. – 361 с.; Т. 2. – 384 с.
32. Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай / Г. Дюмулен; ред. Е.П. Темлякова. – СПб.: ТОО ОРИС, 1994. – 336 с.
33. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма / Пер. с англ. Ю.В. Бондарева. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – 317 с.
34. Егорочкин И.В. О влиянии дзэн-буддизма на социальную практику японского военного сословия / И.В. Егорочкин // Актуальные проблемы развития социально-политического и религиозного пространства России. – Барнаул, 2007. – Вып. 3. – С. 115-120.
35. Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма / М.Е. Ермаков – СПб.: Андреев и сыновья, 1994. – 240 с.
36. Ермакова Т.В. Классические буддийские практики / Т.В. Ермакова, Е.П. Островская. – СПб.: Востоковедение, 2001. – 304 с.
37. Завадская Е.В. Восток на Западе / Е.В. Завадская. – М.: Наука, 1970. – 127 с.
38. Завадская Е.В. Восток в современном западном мире / Е.В. Завадская. – М.: Наука, 1977. – 225 с.
39. Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире / Е.В. Завадская. – М.: Наука, 1977. – 168 с.
40. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: очерк ранней истории / А.Н. Игнатович, А.Г. Фесюн. – М.: Наука, 1987. – 314 с.
41. Игнатович А.Н. Буддийская философия периода Хэйан / А.Н. Игнатович // Буддийская философия в средневековой Японии. – М., 1998. – С. 96-195.
42. Игнатович А.Н. Школа Нитирэн / А.Н. Игнатович // Буддийская философия в средневековой Японии. – М., 1998. – С. 30-59.
43. Избранные сутры китайского буддизма / Пер. с кит. Д.В. Поповцева и др.; Отв. ред. Е.А. Торчинов. – СПб.: Наука, 1999. – 463 с., ил. – (Слово о сущем).
44. Индийская культура и буддизм : сб. ст. / отв. ред. Н.И. Конрад, Г.М. Бонгард-Левин. – М.: Наука, 1972. – 279 с.
45. История Китая с древнейших времен до наших дней / отв. ред. Симоновская Л.В., М.Ф. Юрьев. – М.: Наука, 1974. – 456 с.
46. Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия / А. И. Кобзев. – М., 1983. – 338 с.
47. Конрад Н.И. Запад и Восток / Н.И. Конрад. – 2-е изд. перераб. и доп. – М.: Наука, 1972. – 496 с.
48. Конзе Э. Буддийская медитация: Благочестивые упражнения, внимательность, транс и мудрость / Э. Конзе. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 143 с.

49. Кравцова М.Е. История культуры Китая / М.Е. Кравцова. – СПб.: Лань, 1999. – 416 с.
50. Курбатова Л.Л. Учение Ваджраяны в Китае в эпоху дин. Тан (618-907). Становление и расцвет школы Чжэньянь / Л.Л. Курбатова // Филология, философия и история стран Центральной и Восточной Азии: взаимодействие и взаимовлияние : сб. ст. / отв. ред. П.Б. Коновалов, В.И. Рассадин. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2000. – 214 с.
51. Козловский Ю.Б. Чань-Дзэн в средние века / Ю.Б. Козловский // Буддийская философия в средневековой Японии. – М., 1998. – С. 60-95.
52. Кукай: Трактат о двух учениях: явном и тайном / Пер. и коммент. Л.Б. Кареловой // Буддийская философия в средневековой Японии. – М., 1998. – С. 263-270.
53. Лестер Р. Дзэн-буддизм / Р. Лестер // Все о Японии. – М., 2001. – (Цивилизация). – С. 284-287.
54. Лепехов С.Ю. Философия мадхьямик и генезис буддийской цивилизации / С.Ю. Лепехов. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 238 с.
55. Лепехов С.Ю. Праджняпарамита в китайском и японском буддизме / С.Ю. Лепехов // Мир Будды и китайская цивилизация: Восточный альманах / Под ред. Т.П. Григорьевой. – М.: Толк, 1996. – С. 37-93.
56. Лепехов С.Ю. Герменевтика буддизма / С.Ю. Лепехов, А.М. Донец, С.П. Нестеркин. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 264 с.
57. Лу К'уан-ю. Секреты китайской медитации / К'уан-ю Лу; отв. ред. С.М. Стерденко. – М.: RALF-BOOK, 1994. – 285 с.
58. Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма : [Монография] / В.Г. Лысенко, А.А. Терентьев, В.К. Шохин. – М.: Вост. лит-ра, 1994. – 383 с.
59. Мещяреков А.Н. Древняя Япония. Буддизм и синтоизм: проблемы синкретизма / А.Н. Мещяреков. – М.: Наука, 1987. – 192 с.
60. Малявин В.В. Записки у Голубой стены // Антология дзэн / сост. Н. Болдырев. – Челябинск: Аркаим, 2004. – С. 181-187.
61. Малявин В.В. Буддизм и китайская традиция: (к проблеме формирования идеологического синкретизма в Китае) // Этика и ритуал в традиционном Китае: сб. ст. – М., 1988. – С. 256-273.
62. Маслов А.А. Классические тексты дзэн / Серия «Мастера боевых искусств». – Ростов-на/Д: Феникс, 2004. – 480 с.
63. Маслов А.А. Дзэн самурая / А.А. Маслов. – Ростов н/Д: Феникс, 2005. – 331 с., ил. – (Путь мастера).
64. Маэдзуми Т. Нансэн убивает коша // О практике дзэн. – М.: Изд-во Северный ковш, 2005. – С. 137-140.
65. Миура И., Сасаки Р.Ф. Коаны дзэн. История коана и его применение в школе ринзай / И. Миура, Р.Ф. Сасаки. – М.: Наука, 2004. – 192 с.

66. Накорчевский А.А. Японский буддизм: История людей и идей: (От древности к раннему средневековью: магия и эзотерика) / А.А. Накорчевский. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2004. – 381 с., ил. – (Мир Востока).

67. Нелин В.И. Коан / Антология дзэн / сост. Н. Болдырев. – Челябинск: Аркаим, 2004. – С. 224-231.

68. Нестеркин С.П. О двух аспектах функционирования слова в чань-буддизме / С.П. Нестеркин // Общество и государство в Китае. – М., 1982. – С. 170-176.

69. Нестеркин С.П. Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань // Философские вопросы буддизма. – Новосибирск: Наука, 1984. – С. 72-80.

70. Нестеркин С.П. Психологические основы средневекового чань-буддизма / С.П. Нестеркин // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 144-156.

71. Нестеркин С.П. Проблема индивидуального «Я» в средневековом чань-буддизме / С.П. Нестеркин // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск, 1991. – С. 49-69.

72. Нестеркин С.П. Гун-ань как метод чаньской практики психической саморегуляции / С.П. Нестеркин // Психологические аспекты буддизма: сб. ст. – 2-е изд. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – С. 22-43.

73. Осака К. Умиротворение ума / К. Осака // О практике Дзэн: сб. ст. / ред. и сост. Т. Маэдзуми, Б. Гласман; пер. Н. Бок. – М.: Изд-во Северный ковш, 2005. – С. 119-129.

74. Передельский А.А. Поиски духовного и физического совершенства в культурологических учениях древнего и средневекового Китая / А.А. Передельский. – М., 1992. – 138 с. – (Тр. исслед. центра / Исслед. центр по пробл. упр. качеством подгот. специалистов).

75. Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае / сост., пер., исслед. и коммент. А.А. Маслова. – М.: Изд-во Духовной лит-ры: Сфера, 2000. – 608 с.

76. Попов П.С. Китайский философ Мэн-цзы: пер. с кит., снабженный примеч. / П.С. Попов – Репр. изд. – М.: Вост. лит-ра РАН, 1998. – 278 с.

77. Радхакришнан С. Индийская философия: в 2 т. / С. Радхакришнан СПб.: Лань, 1994. – 182 с.

78. Рассел Б. История западной философии / Б. Рассел. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. – 814 с.

79. Рерих Е.И. Основы буддизма / Е.И. Рерих. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1991. – 80 с.

80. Репс П. Плоть и кости дзэн / П. Репс; Пер. С.А. Короткова // Буддизм: Четыре благородных истины. – М.; Харьков, 1999. – С. 241-306.

81. Розенберг О.О. Об изучении японского буддизма / О.О. Розенберг; Публ. и введ. Т.В. Ермаковой // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. – М., 1990. – Ч. 1. – С. 101-113.

82. Розенберг О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг; ред. В.Г. Лысенко, сост., вступ. ст. А.Н. Игнатович. – М.: Наука, 1991. – 295 с.

83. Рудой В.И. Классическая буддийская философия / В.И. Рудой, Е.П. Островская, Т.В. Ермакова. – СПб.: Лань, 1999. – 544 с.

84. Самозванцева Н.В. Индо-китайские культурные связи V-VI вв. / Н.В. Самозванцева // Азия – диалог цивилизаций: сб. ст. / отв. ред. Б.А. Литвинский; РАН Ин-т востоковед. – СПб.: Гиперион, 1996. – С. 57-99.

85. Сафронова Е.С. Дзэнский смех как отражение архаического земледельческого праздника // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. – М.: Наука, 1980. – С. 68-78.

86. Сафронова Е.С. Об архаических элементах дзэн (чань) буддизма / Е.С. Сафронова // Общество и государство в Китае. – М., 1982. – Ч. 2. – С. 79-86.

87. Светлов Г.Е. Традиционные верования Японии / Г.Е. Светлов // Локальные и синкретические культы. – М., 1991. – С. 189-217.

88. Судзуки Т. Основы Дзэн-буддизма. Дзэн-буддизм / Т. Судзуки; пер., сост. и науч. ред. В.Н. Шариев. – Бишкек: Одиссей, 1992. – 671 с.

89. Судзуки Д.Т. Дзэн-буддизм в японской культуре / Д.Т. Судзуки; Предисл., коммент. и пер. с англ. А. Долина. – СПб.: Гиперион, 2004. – 271 с.

90. Судзуки Д.Т. Коан // Антология дзэн / Сост. Н. Болдырев. – Челябинск: Аркаим, 2004. – С. 224-231.

91. Сутра Помоста Шестого патриарха / пер. Н.В. Абаева // Антология Дзэн / Сост. Н. Болдырев. – Челябинск: Аркаим, 2004. – 456 с.

92. Сэндзаки Н. Железная флейта // Буддизм. Четыре благородных истины: сб. ст. / сост. Я.В. Боцман. – М.: Эксмо-Пресс, 2002. – 992 с.

93. Тинлей Г. Шаматха: основы тибетской медитации / Г. Тинлей; пер. Г.Д. Тинлей. – СПб.: Ясный свет, 1995. – 182 с.

94. Торчинов Е.А. Опыт текстологического анализа китайских переводов «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры» // Философские вопросы буддизма. – Новосибирск: Наука, 1984. – С. 52-59.

95. Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») / Е.А. Торчинов // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1986. – С. 47-69.

96. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника / Е.А. Торчинов. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1998. – 382 с.

97. Торчинов Е.А. Введение в буддологию : курс лекций / Е.А. Торчинов. – СПб.: С.-Петербург. философ. о-во, 2000. – 304 с.

98. Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны / Е.А. Торчинов. – СПб., 2002. – 250 с.

99. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е.А. Торчинов. – СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2005. – 480 с.

100. Трубникова Н.Н. Японский буддизм IX в: («Описания всех буддийских учений» как ист. филос. и ист.-культ. источник) / Н.Н. Трубникова. – М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 1997. – 42 с.

101. Трубникова Н.Н. Традиция «исконной просветленности» и ее оценки в исследованиях по японскому буддизму / Н.Н. Трубникова // Вопр. философии. – М., 2008. – № 4. – С. 151-161.

102. Федюкина Ю.С. Дзэн-буддизм как феномен культурного пространства Японии / Ю.С. Федюкина // Социальные и духовные основания общественного развития. – Саратов, 2004. – С. 185-189.

103. Фесюн А.Г. Психологические аспекты Кукая / А.Г. Фесюн // Психологические аспекты буддизма: сб. ст. – 2-е изд. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – С. 120-130.

104. Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / пер. Р.В. Котенка; науч. ред. Е.А. Торчинов – СПб.: Евразия, 1998. – 376 с.

105. Хун-жэнь. Трактат об основах совершенствования только сознания [Электронный ресурс] / пер. и комм. Е.А. Торчинов. – Режим доступа: [http://daolao.ru/Texts/Torchinov/Hun\\_ren/Hun-ren.htm](http://daolao.ru/Texts/Torchinov/Hun_ren/Hun-ren.htm) (29 сент. 2009).

106. Хуэй-цзяо. Жизнеописание достойных монахов / Хуэй-цзяо; пер., иссл., и коммент. М.Е. Ермакова. – М.: Восточная лит-ра, 1991. – Т. 1. – 146 с.

107. Цзун-ми, Гуйфэн. Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин / Гуйфэн Цзун-ми; пер. с кит. и коммент. К.Ю. Солонина // Буддизм в переводах. – СПб., 1992. – Вып. 1. – С. 100-128.

108. Цзун-ми. О началах человека: (Юань жэнь лунь) / Цзун-ми; вступ. ст., пер. с кит. и коммент. Е.А. Торчинова // Буддизм в переводах. – СПб., 1992. – Вып. 1. – С. 72-100.

109. Цыренова О.Д. Буддийская литература Китая / О.Д. Цыренова. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. ун-та, 2003. – 544 с.

110. Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае: [монография] / А.В. Чебунин. – Улан-Удэ: Изд.-полиграф. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – 278 с.

111. Чжан Чжэнь-ци. Практика Дзэн / Чжэнь-ци Чжан; пер. Н.М. Селиверстова, под ред. С.В. Пахомова. – СПб.: Наука, 2004. – 302 с.

112. Чже Цзи. «Чань жизни»: Реконструкция буддийской традиции в современном Китае / Цзи Чже // Религиоведение. Study of religion. – Благовещенск; М., 2005. – № 2. – С. 58-68.

113. Чжуан-цзы. Ле-цзы / пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. – М.: Мысль, 1995. – 439 с.

114. Ширапова Г.В. Молчание в чань / Г.В. Ширапова // Мункуевские чтения-2 : Материалы междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 80-летию Н.Ц. Мункуева. – Улан-Удэ, 2004. – Ч. 2: Буддология, тюркология и синология. – С. 102-108.

115. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов / Ф.И. Щербатской. – СПб.: Типо-литография Герольдъ, 1909. – 380 с.

116. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму / Ф.И. Щербатской; сост. и авт. биогр. очерка А.Н. Зелинский. – М: Наука, 1988. – 426 с.

117. Штейнер Е. Дзэн-жизнь: Иккю и окрестности. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006. – 288 с.

118. Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь / Л.Е. Янгутов; отв. ред. Н.П. Аникеев. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1982. – 142 с.

119. Янгутов Л.Е. Психологические аспекты учения о «спасении» в китайском буддизме / Л.Е. Янгутов // Психологические аспекты буддизма. Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 11-23.

120. Янгутов Л.Е. Трактат «Лихолунь» как источник по истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 110-117.

121. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философском учении китайского буддизма / Л.Е. Янгутов; отв. ред. М.Т. Степанянц, Н.В. Абаев. – Новосибирск: Наука. Сиб. изд. фирма РАН, 1995. – 224 с.

122. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь / Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. – 160 с.

123. Янгутов Л.Е. Традиции Праздника парамиты в Китае / Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – 272 с.

#### На китайском языке:

124. Жэньлэй чжихуэйдэ цзуй гао цзинцзе (人类智慧的最高境界) / Уюань Дэнмин (悟远澄明). – Пекин: Чжунго фуню чубаньшэ, 2005. – 204 с.

125. Ли Бинхай (李炳海). Даоцзя юй даоцзя вэнсюэ (道家与道家文学). – Тайбэй: Ливэн вэнхуа, 1994. – 398 с.

126. Ма Тяньсян (麻天祥). Чжунго чаньцзун сысян шилю (中国禅宗思想史略). – Пекин: Чжунго женьминь чубаньшэ, 2007. – 490 с.

127. Ма Тяньсян (麻天祥). Чжунго чаньцзун сысян фачжаньши (中国禅宗思想发展史). – Пекин: Ухань дасюэ чубаньшэ, 2007. – 580 с.

128. Мицзун гунсю цзяофа (密宗功修持要法) / сост. Ли Цзинпин (刘静平), Ли Шачжу (刘渺主). – Шэньси: Шэньси чубаньшэ, 1993. – 672 с.

129. Сю Вэнгун (许文恭). Байхуа Би янь лу (白话碧岩录). – Пекин, 2005. – 216 с.

130. Хун Сюпин (洪修平), У Юнхэ (吴永和). Чаньсюэ юй сюаньсюэ (禅学与玄学). – Ханчжоу: Чжэцзян жэньминь жэньминь чубаньшэ, 1992. – 238 с.

131. Чаньцзун юй даоцзя (禅宗与道家) / Нань Хуайцзинь (南怀瑾). – Шанхай: Сяданьдасюэ чубаньшэ, 1996. – 2-ое изд. – 311 с.

132. Чжунго фоцзяо (中国佛教) / Чэн Чжилян (陈志良), Хуан Минчжэ (黄明哲). – Пекин, 1996. – 334 с.

133. Чжунго чаньцзун фоцзу цюаньчжуань (中国禅宗佛祖全传) / У Хунци (吴洪激). – Чаньша: Билушунцишэ, 2001. – 699 с.

#### На западноевропейских языках:

134. Blyth R.H. Munonkan: The Zen masterpiece. – Tokyo: The Hokuseido Press, 1966. – Vol. 4. – 380 p.

135. Blyth R.H. Oriental Humour. – Tokyo: The Hokuseido Press, 1959. – 573 p.

136. Ch'en K. Buddhism in China: A Historical Survey / K. Ch'en. – Princeton: University Press, 1964. – 138 p.

137. Cleary T. Secrets of Blue Cliff Record: Zen Comments by Hakuin and Tenkei / Thomas Cleary, J.C. Cleary. – Shambhala, Boston & London, 2000. – 354 p.

138. Cole A. Upside down / Right side up: a revisionist history of Buddhist funerals in China // History of religions. – Chicago, 1996. – Vol. 35, N 4. – P. 307-330.

139. Currents and countercurrents: Korean influences on the East Asian Buddhist traditions / Ed. by Buswell R.E., jr. – Honolulu: Univ. of Hawai'i press, 2005. – 294 p.

140. Dumoulin H. The development of Chinese Zen after the sixth patriarch. – New York, 1953. – 375 p.

141. Dumoulin H. Zen-Buddhism: A History; Vol. 1: India and China. – Bloomington, 2005. – 349 p.

142. Dumoulin H. Zen-Buddhism: A History; Vol. 2: Japan – Bloomington, 2005. – 509 p.

143. Fromm E., Suzuki D.T., Martino R. Zen Buddhism and Psychoanalysis / E. Fromm, D.T. Suzuki, R. Martino. – New York: Harpercollins, 1970. – 180 p.
144. Guenther H. Treasures on the Tibetan Middle way / H. Guenther. – Leiden: E.J. Brill, 1969. – 255 p.
145. Gundert W. Bi-Yan-Lu. – Munich, 1963. – Vol. 1. – 264 p.
146. Hackmann H. Der Buddhismus. Teil 3. Der Buddhismus in China, Korea und Japan. – Tübingen, 1906. – 244 p.
147. Hu Shih. The Development of Zen Buddhism in China // Anthology of Zen. – New York: Grove Press, 1961. – P. 99-126.
148. Hu Shih. Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its history and method // Philosophy East and West. – Honolulu, 1953. – Vol. 3, N 1. – P. 3-24.
149. Humphreys Ch. The Way of Action. – London, 1960. – 195 p.
150. Humphreys Ch. Zen Buddhism. – London: Allen and Unwin, 1957. – 241 p.
151. Inada K.K. Buddhism and the Japanese tradition // Religious issues and interreligious dialogues: An analysis a. sourcebook of developments since 1945. – New-York. – 1989. – P. 633-658.
152. Lu K'uan Yu. Ch'an and Zen Teaching. – Series I. – London, 1975. – 256 p.
153. Lu K'uan Yu. Secrets of Chinese Meditation: Self-cultivation by Mind Control as Taught in The Ch'an, Mahayana, and Taoist Schools in China. – Weiser, 1969. – 256 p.
154. Miura I., Sasaki R.F. The Zen koan: Its History and Use koans in Rin-zai Zen. – New-York, 1965. – 309 p.
155. Suzuki D.T. Manual of Zen Buddhism. – New York, 1960. – 1192 p.
156. Suzuki D.T. Zen and Japanese Buddhism. – Tokyo, 1958. – 150 p.
157. Suzuki D.T. Zen and Japanese culture. – London, 1959. – 478 p.
158. Suzuki D.T. Zen Buddhism. – New York, 1958. – 294 p.
159. Suzuki D.T. Essays in Zen Buddhism. – New York, 1961. – 387 p.
160. Suzuki D.T. An Introduction to Zen Buddhism. – London: Grove Press, 1957. – 144 p.
161. Suzuki D.T. Zen Buddhism and psychoanalysis. – New York, 1960. – 180 p.
162. Watts A. The Way of Zen. – New York, 1957. – 258 p.
163. Wright A.F. Buddhism in Chinese History. – London, 1959. – 184 p.
164. Wright A.F. Studies in Chinese Buddhism / Ed. by Somers R.M. – New Haven ; L.: Yale univ. press, 1990. – XII, 204 p.
165. Wright D.S. Emanicipation from what? The concept of freedom in classical Ch'an Buddhism // Asian philosophy. – Abingdon, 1993. – Vol. 3, N 2. – P. 113-124.

166. Wright, D.S. The discourse of awakening: Rhetorical practice in classical Ch'an Buddhism // J. of the Amer. acad. of religion. – Atlanta, 1993. – Vol. 61, N 1. – P. 23-40.

167. Wu C.H. The Golden Age of Zen. – Taipei, 1967. – 280 p.

168. Zurher E. The Buddhist Conquest of China / E. Zurher. – Leiden: Kurt Wolef veriaq, 1959. – 244 p.

#### Авторефераты диссертаций, диссертации:

169. Бадмацыренов А.И. Трактат Фа Цзана «Хуаянь цзин вэньда» как памятник буддийской мысли средневекового Китая: Дис. ... канд. ист. наук: 13.06.05 / А.И. Бадмацыренов; Вост.-Сиб. гос. акад. культуры и искусств. – Улан-Удэ, 2005. – 180 с.

170. Ветлужская Л.Л. Школа китайского буддизма чжэньянь: Дис. ... канд. ист. наук: 20.04.01 / Л.Л. Ветлужская; Бурят. гос. ун-т. Каф. философии. – Улан-Удэ, 2001. – 163 с.

#### Справочная литература:

171. Большой китайско-русский словарь по русской графической системе: в 4-х т. / сост. под ред. И.М. Ошанина. – М.: Наука, 1983-1984.

172. Китайско-русский словарь: Ок. 60000 слов / З.И. Баранова; под ред. Б.Г. Мудрова. – 2-е изд., стереотип. – М.: Рус. яз., 1998. – 528 с.

173. Китайская философия: энциклопедический словарь / ред. М.Л. Титаренко; РАН Ин-т Дальнего Востока; – М.: Мысль, 1994. – 573 с.

174. Soothill W.E. A Dictionary of Chinese Buddhist terms with Sanskrit and English equivalents and sanskrit-pali index. – in 2 Vol. – London: Kegan Poul French Trubner, – 1934. – Vol. 1. – 250 p.; – Vol. 2. – 386 p.

#### Интернет сайты:

175. <http://www.zhong.ru> (Китайский он-лайн словарь).

176. <http://cnbuddhism.com/Index.html> (Китайский буддизм).

177. <http://www.synologia.ru/art-alphabet.htm> (Синология).

178. <http://www.baus-ebs.org/sutra/jan-read/003/index.html> (Специальное собрание текстов школы чань).

179. <http://www.china2551.org> (Китайская буддийская литература).

Приложение 1. Таблица патриархов школы чань

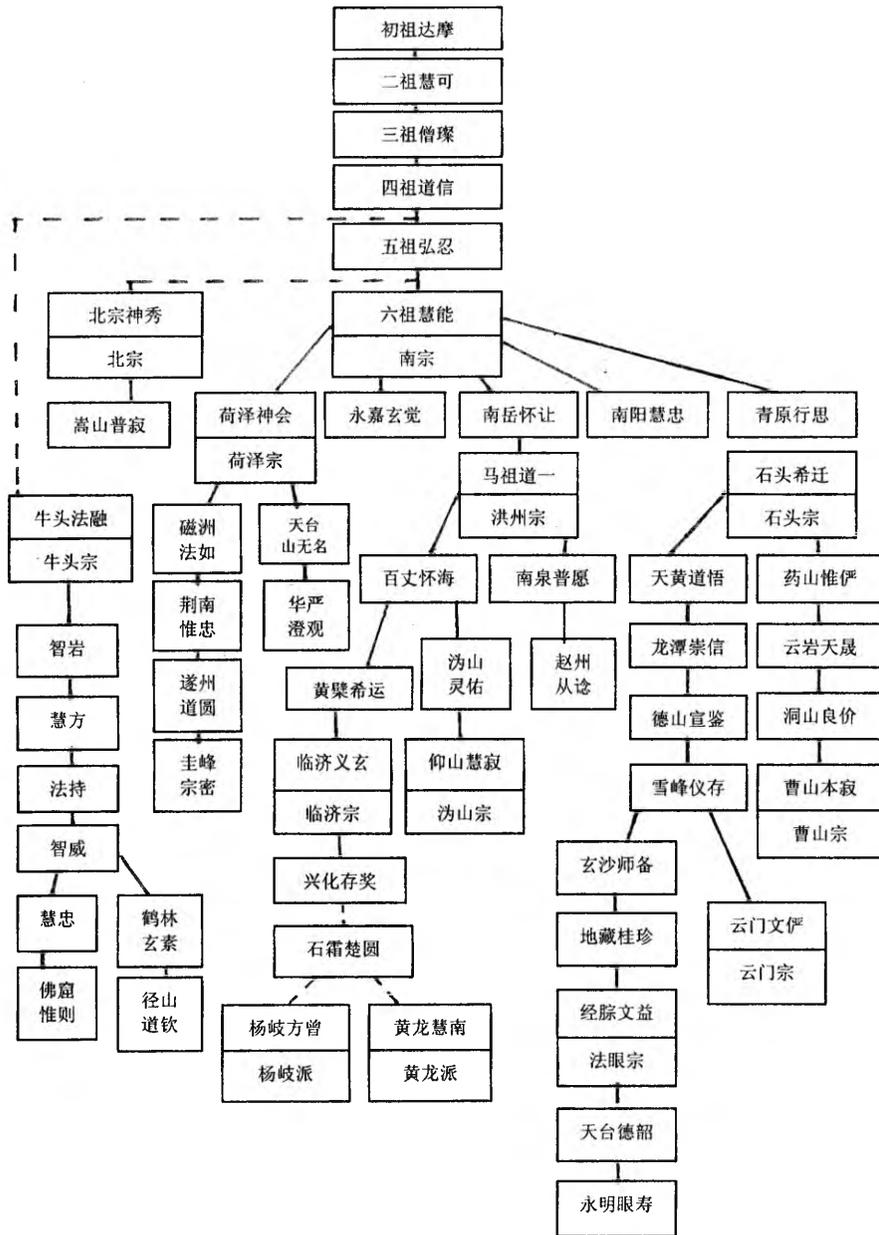
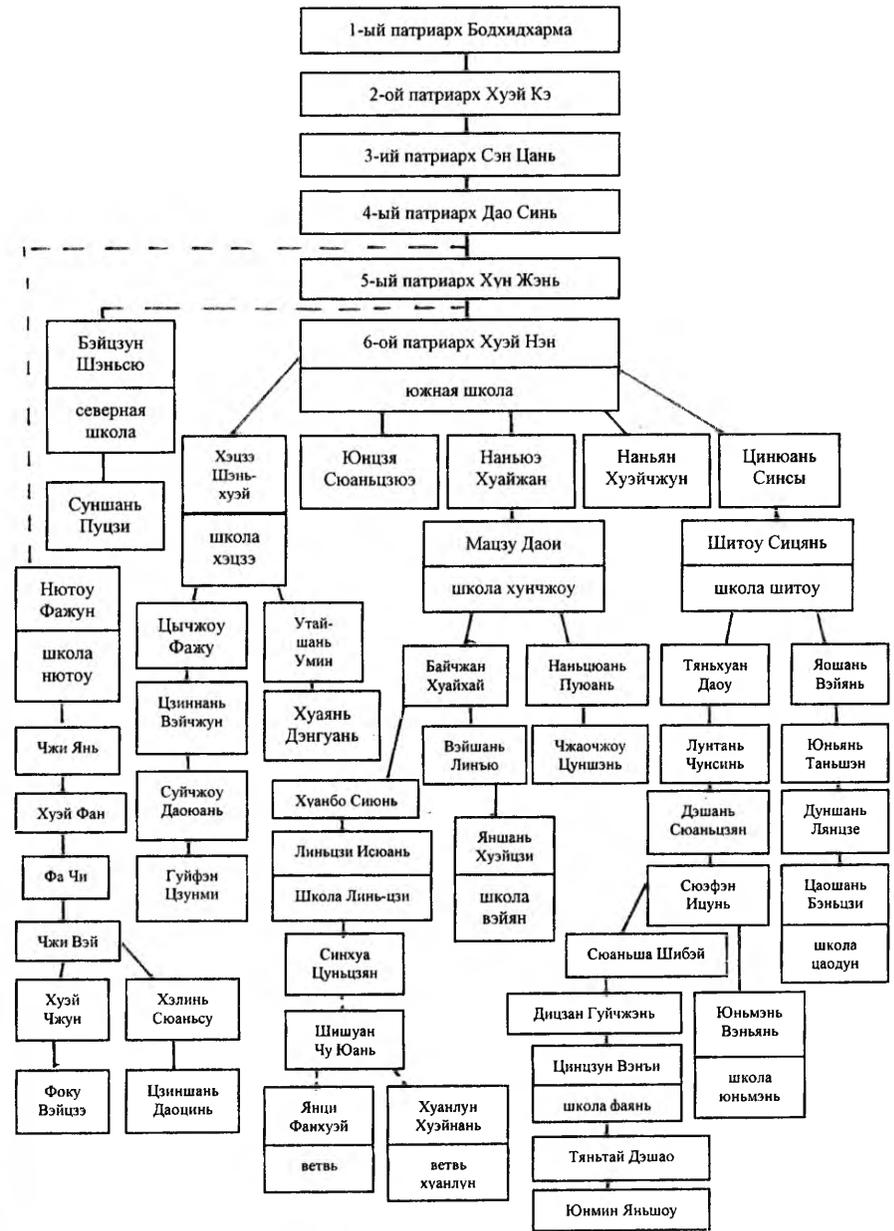


Таблица патриархов школы чань (перевод)



## ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Перевод гун-аней из сборника «Би янь лу» «碧岩录»  
(«Записки у Лазурной скалы»)

### 卷第一

#### Первый цзюань

#### [一]梁武帝问达磨

梁武帝问达磨大师：“如何是圣谛第一义？”磨云：“廓然无圣”。上问：“朕建寺斋僧有何功德？”磨云：“无功德。”帝曰：“对朕者谁？”磨云：“不识。”帝不契，达磨遂渡江至魏。

#### 1. «Император У-ди спрашивает Бодхидхарму»

Император У-ди спросил великого учителя Бодхидхарму: «Каково первое значение святости?» Монах ответил: «Пустотность не имеет святости».

Император вновь спросил: «При строительстве монастырей и дарении пищи монахам, какие духовные добродетели смогут быть приписаны его величеству?»

Ответ был: «Никаких духовных добродетелей».

Император опять задал вопрос: «Кто передо мной стоит?»

Бодхидхарма ответил: «Не знаю».

Император так ничего и не добился, а Бодхидхарма, переплавившись по реке, удалился в сторону царства Вэй.

#### [二]至道无难唯嫌拣择

赵州从谏禅师示众云：“至道无难，惟嫌拣择。才有语言。是拣择是明白？老僧不在明白里，是汝还护惜也无？”时有僧问：“既不在明白里。护惜个什么？”州云：“我亦不知。”僧云：“和尚既不知。为什么却道不在明白里？”州云：“问事即得，礼拜了退”。

#### 2. «Путь к истине не труден, избегайте сомнения и делайте правильный выбор»

Чжао Чжоу обратился к толпе монахов с такими речами: «Путь к истине не труден, избегайте сомнения и делайте правильный выбор. Однако не является ли произнесенное слово выбором? Ясностью? Этот старый монах не пребывает в ясности. Вы хотите твердо придерживаться ясности да или нет?»

Тогда монах спросил: «Вы сказали, что не пребываете в ясности, если это так, то чего стоит придерживаться?»

Чжао Чжоу ответил: «Я тоже не знаю».

Монах спросил: «Учитель, если вы не знаете, почему вы сказали, что вы не пребываете в ясности?»

Чжао Чжоу воскликнул: «Время вопросов вышло, поклонитесь и уходите».

#### [三]日面佛月面佛

马大师不安。院主问：“和尚近日。尊候如何？”大师：“日面佛，月面佛。”

#### 3. «Днем видеть Будду, ночью видеть Будду»

Учитель Ма Цзу был нездоров. Настоятель монастыря спросил у него: «Как вы чувствуете себя сегодня?»

Учитель ответил фразой: «Днем видеть Будду, ночью видеть Будду».

#### [四]呵佛骂祖

德山宣鉴禅师到汾山，挟复子（铺以展拜，亦以垫坐）于法堂上，从东过西，从西过东，顾视云：“无！无！”便出。

德山出至门首，却云：“也不得草草”，便具威仪再入相见。

汾山坐次，德山提起坐具云：“和尚！”汾山居于师位，拟取拂子，德山便喝，拂袖而出。

德山背却法堂，着草鞋便行。汾山至晚问首座：“适来新到在什么处？”首座云：“当时背却法堂，着草鞋出去了。汾山云：“此子已后，向孤峰顶上，盘结草庵，呵佛骂祖去在。”

#### 4. «Ругать Будду и бранить патриархов»

Однажды Дэшань Сюаньцзянь посетил Вэй Шаня. Дэ Шань вошел в зал Дхармы с узелком в руках, затем прошелся с востока на запад и с запада на восток. Дэ Шань оглядев все вокруг сказал: «Нет! Нет!» и вышел.

Когда Дэ Шань дошел до ворот, он сказал: «Не стоило быть столь опрометчивым». И сразу же, держась с достоинством, он снова вошел взглянуть на Вэй Шаня.

В то время когда Вэй Шань сидел, Дэ Шань приподнял свой круглый коврик и сказал: «Учитель!» Вэй Шань отправился на ме-

сто учителя, чтобы взять мухогонку. Вслед за этим Дэ Шань крикнул, взмахнул рукавом (выражая этим свою досаду) и вышел.

Дэ Шань, повернувшись спиной к залу Дхармы, надел соломенные сандалии и сразу ушел. Когда стемнело, Вэй Шань спросил у старшего монаха: «Где находится недавно к нам пришедший?»

Старший монах ответил: «Он, повернувшись спиной к залу Дхармы и надев соломенные сандалии, ушел». Вэй Шань сказал: «Этот человек после построит хижину на одинокой вершине и будет ругать Будду и бранить патриархов».

#### [五] 尽大地撮来如粟米大

雪峰示众云: “尽大地撮来, 如粟米粒大, 抛向面前。” 漆桶不会, 打鼓普请看。

#### 5. «Когда вы берете землю в руки, то размером она с зернышко риса»

Сюэ Фэн наставлял учеников: «Когда вы берете землю в руки, то размером она с зернышко риса. Я бросил ее перед вами». Цюй Тун не понял, барабаны начали бить, призывая посмотреть.

#### [六] 日日是好日

云门垂语云: “十五日已前不问汝, 十五日已后道将一句来。” 自代云: “日日是好日。”

#### 6. «Каждый день – хороший день»

Юнь Мэнь однажды поучал: «Я не спрашиваю вас, что стоит перед пятнадцатым днем, что стоит после пятнадцатого дня?» И сам продолжил: «Каждый день – хороший день».

#### [七] 法眼答慧超

僧问法眼禅师: “慧超咨和尚, 如何是佛?” 法眼禅师云: “如是慧超。”

#### 7. «Фа Янь отвечает: Хуэй Чао»

Монах спросил чаньского наставника Фа Яня: «Хуэй Чао<sup>150</sup> осведомляется у учителя, что значит Будда?»

Фа Янь ответил на это: «Ты есть Хуэй Чао».

#### [八] 看翠岩眉毛在么

翠岩禅师夏末示众云: “一夏以来, 为兄弟说话, 看翠岩眉毛在么?” 保福云: “作贼人心虚。” 长庆云: “生也。” 云门云: “关。”

#### 8. «Посмотрите, брови Цуй Яня на месте?»

Чаньский наставник Цуй Янь, однажды обучая учеников, сказал: «Я преподавал вам все лето, посмотрите, на месте ли брови Цуй Яня?»

Бао Фу на это сказал: «Сердце преступника ужасно». Чжан Цинь сказал: «Они хорошо растут».

Учитель, услышав это, сказал: «Прекратить».

#### [九] 东门南门西门北门

僧问赵州从谗禅师: “如何是赵州?” 州云: “东门西门南门北门。”

#### 9. «Восточные ворота, западные ворота, северные ворота, южные ворота»

Монах спросил у чаньского наставника Чжао Чжоу: «Кто такой Чжао Чжоу?»

Чжао Чжоу ответил: «Восточные ворота, западные ворота, северные ворота, южные ворота».

#### [十] 睦州问僧近离甚处

睦州禅师问僧: “近离甚处?” 僧便喝。州云: “老僧被汝一喝。” 僧又喝。州云: “三喝四喝后作么生?” 僧无语。州便打云: “这掠虚头汉。”

#### 10. «Му Чжоу спрашивает монаха, откуда он родом»

Однажды чаньский наставник Му Чжоу спросил у монаха: «Откуда ты родом?» На это монах ответил пением. Му Чжоу сказал: «Продолжай петь». Монах продолжил петь.

Затем Му Чжоу спросил: «Что ты будешь делать, после того как споешь еще три-четыре песни?» Услышав это, монах замолчал.

Учитель на это огрел его палкой и сказал: «Это был удар по пустой голове».

### 卷第二

### Второй цзюань

<sup>150</sup> имя спрашивающего монаха – прим. переводчика.

[一一] 不道无禅只是无师

黄檗禅师示众云：“汝等诸人，尽是嗜酒糟汉，何处有今日，还知大唐国里无禅师么？”时有僧出云：“只如诸方匡徒领众，又作么生？”檗云：“不道无禅，只是无师。”

#### 11. «Не-познавший не-чань есть не-учитель»

Однажды чаньский наставник Хуан Бо наставлял: «Все люди пьяницы. Скажите мне, где находится «сегодня»? Знаете ли вы, есть ли в великом государстве Тан не-чаньский учитель?»

Монах ответил: «Что бы вы сказали, если бы вы узнали, что в разных местах учителя учат и наставляют монахов?»

Хуан Бо сказал: «Я не сказал не-чань, я сказал не-учитель».

[一二] 麻三斤

僧问洞山：“如何是佛？”山云：“麻三斤。”

#### 12. «Три цзиня проса»

Как-то монах спросил у наставника Дун Шаня: «Что такое Будда?»

Дун Шань ответил: «Три цзиня проса».

[一三] 银碗里盛雪

僧问巴陵显鉴禅师：“如何是提婆宗？”巴陵：“银碗里盛雪。”

#### 13. «Серебряную чашу наполняю снегом»

Однажды монах спросил у чаньского наставника великого зерцала Ба Мэна: «Что значит школа Дэвы?»

Ба Мэн ответил: «Серебряную чашу наполняю снегом».

[一四] 对一说

僧问云门禅师：“如何是一代时教？”云门云：“对一说。”

#### 14. «Говорить об одном»

Монах спросил Юнь Мэня, чаньского наставника: «Что значит всю жизнь поучать?»

Юнь Мэнь ответил: «Говорить об одном».

[一五] 倒一说

僧问云门禅师：“不是目前机，亦非目前事时，如何？”门云：“倒一说。”

#### 15. «Говорить наоборот»

Как-то монах спросил у Юнь Мэня: «Что означает «не существование» вещей перед глазами и отсутствие их перед глазами?»

Юнь Мэнь ответил: «Говорить наоборот».

[一六] 啐啄之机

僧问镜清禅师：“学人啐，请师啄。”镜清云：“还得活也无？”僧云：“若不活，遭人怪笑。”清云：“也是草里汉。”

#### 16. «Возможность плюнуть и клюнуть»

Монах спросил наставника Цзин Цина: «Я, ваш ученик, плюнул, пожалуйста, учитель, клюньте».

Цзин Цин на это спросил: «Будешь ли ты жив?»

Монах ответил: «Если я не буду жив, то буду осмеян людьми».

Цзин Цин разочарованно сказал: «Еще одно пугало».

[一七] 坐久成劳

僧问香林禅师：“如何是祖师西来意？”林云：“坐久成劳。”

#### 17. «Сиди так долго медитируя, пока не достигнешь успеха»

Как-то монах спросил у чаньского наставника Сян Линя: «Что будет значить, если Будда придет с Запада?»

Сян Линь ответил на это: «Сиди в медитации так долго, пока не достигнешь успеха».

[一八] 无缝塔

Султан皇帝问慧忠国师：“百年后所须何物？国师云：“与老僧作个无缝塔。”帝曰：“请师塔样。国师良久，云：“会么？”帝云：“不会。”国师曰：“吾有付法弟子耽源，却谳此事，请诏问之。”国师迁化后，帝诏耽源，问：“此意如何？”源云：“湘之南，潭之北（雪窦著语云：“独掌不浪鸣。”中有黄金充一国（雪窦著语云：“山形拄杖子，拗折了也”）。无影树下合同船（雪窦著语云：“海晏河清。”），琉璃殿上无知识（雪窦著语云：“拈了也”）。

#### 18. «Пагода без щелей»

Император Су-цзун спросил мудрого государственного учителя Чжуна: «Чтобы ты пожелал мне сделать после ста лет?»

Учитель сказал: «Построить пагоду без щелей для вашего покорного учителя».

Император спросил: «Учитель, скажите, какой будет пагода?»

Учитель, долго думая, спросил: «Вы поняли?»

Император ответил: «Не понял».

Учитель сказал: «У меня есть ученик, постигающий Дхарму – Дань Юань, который хорошо разбирается в этом деле. Призови его и спроси».

После того, как учитель Чжун ушел, император призвал Дань Юаня и спросил: «Что это значит?»

Дань Юань ответил: «Река на юге, озеро на севере (Сюэ Доу комментирует: «Беззвучный удар одной руки»), между ними золото, которое наполняет целую страну» (Сюэ Доу пишет: «Сломать посох в виде горы»). Под деревом, не отбрасывающим тени, собрались все в лодке (Сюэ Доу пишет: «Озеро спокойно и река чиста»). Хрустальный дворец полон незнанием.

### [一九] 一指禅

俱胝和尚，凡有所问，只竖一指。

#### 19. «Указывать пальцем чань»

Какой бы вопрос ни был задан Цзюй Ди, он всегда показывал палец.

### [二零] 禅板蒲团

龙牙山证和尚问翠微禅师：“如何是祖师西来意？”微云：“与我过禅板来。”牙过禅板与翠微，微接得便打。牙云：“打即任打，要且无祖师西来意。”牙又问临济：“如何是祖师西来意？”济云：“与我过蒲团来。牙取蒲团过与临济，济接得便打。牙云：“打即任打，要且无祖师西来意。”

#### 20. «Доска для созерцания и молитвенный коврик»

Монах Лун Я спросил чаньского наставника Цуй Вэя: «Что значит то, что Патриарх пришел с Запада?»

Цуй Вэй ответил: «Принеси мне доску для созерцаний».

Лун Я принес ее наставнику, Цуй Вэй тут же ударил его.

Лун Я спросил его: «Бейте столько, сколько считаете нужным, но нет смысла в том, что Патриарх пришел с Запада».

Лун Я спросил Линь-цзи: «Что значит то, что Патриарх пришел с Запада?»

Линь-цзи сказал: «Принеси мне круглый молитвенный коврик».

Лун Я принес его наставнику, Линь-цзи, взяв коврик, ударил монаха.

Лун Я ответил: «Бейте столько, сколько считаете нужным, но нет смысла в том, что Патриарх пришел с Запада».

### 卷第三

#### Третий цзюань

### [二一] 莲花未出水时如何

僧问智门：“莲花未出水时如何？”智门云：“莲花。”僧云：“出水后如何？”智云：“荷叶。”

#### 21. «Что означает то, что лотос еще не появился из воды?»

Монах спросил у Чжи Мэня: «Что означает то, что лотос еще не появился из воды?»

Чжи Мэнь ответил: «Лотос».

Монах спросил: «Что означает появление лотоса из воды?»

Чжи Мэнь ответил: «Листья Лотоса».

### [二二] 鳖鼻蛇

举雪峰示众云：“南山有一条鳖鼻蛇，汝等诸人，切须好看。长庆云：“今日堂中，大有丧身失命。”僧举似玄沙，玄沙云：“须是棱兄始得，虽然如此，我即不恁么。”僧云：“和尚作么生？”玄沙云：“用南山作什么？”云门以拄杖，撞向雪峰面前，作怕势。”

#### 22. «Ядовитая змея»

Чаньский наставник Сюэ Фэн наставлял присутствующих: «Есть на Южной горе ядовитая змея, вы все должны быть очень осторожны».

Чан Цин сказал: «Сегодня в этом зале очень много присутствующих, которые умрут».

Монах рассказал про это наставнику Сюань Ша.

Сюань Ша сказал: «Пожалуй, только старший брат Лэн мог так начать, хотя я не хотел бы говорить таким образом».

Монах спросил: «Что вы сказали, учитель?»

Сюань Ша в ответ спросил: «Зачем использовать слова «Южная гора»?»

Юнь Мэнь, взяв посох, бросил его перед Сюэ Доу и выглядел при этом очень напуганным.

### [二三] 保福长庆游山

保福与长庆游山，福以手指云：“只这里便是妙峰顶。”庆云：“是则是，可惜许。”雪窦著语云：“今日共这汉游山，图个什么？”复云：“百千年后，不道无，只是少。”后举似镜清，清云：“若不是孙公，便见髑髅遍野。”

#### 23. «Бао Фу и Чжан Цин гуляют в горах»

Бао Фу и Чжан Цин путешествовали по горам. Бао Фу поднял руку и указал: «Прямо здесь находится вершина горы Мяо».

На что Чжан Цин ответил: «Так-то оно так, но мне тебя очень жаль».

«Сюз Доу комментирует: «В чем смысл прогулки этих людей по горам сегодня?» Снова пишет: «И сотни тысяч лет спустя, я ничего не скажу, только добавлю».

Позже у Цзин Цина спросили об этом и он ответил: «Если бы это не был Сунь Гун, вы бы только видели мертвых в диком поле».

### [二四] 刘铁磨到汾山

刘铁磨到汾山，汾山禅师云：“老特牛。汝来也。”磨云：“来日台山大会斋，和尚还去么？”汾山放身卧，磨便出去。

#### 24. «Лю Темо пришел к Вэй Шаню»

Однажды Лю Темо пришел к чаньскому наставнику Вэй Шаню. Вэй Шань его приветствовал: «Старый вол! Ты пришел!»

Лю сказал ему: «Завтра на Утайшане будет великий праздник. Учитель, вы придете?»

Услыхав это, Вэй Шань лег, а Лю Темо ничего не оставалось кроме как уйти.

### [二五] 古人到这里为什么不肯住

天台山莲花峰韶国师拈拄杖示众云：“古人到这里，为什么不肯住？”众无语。自代云：“为他途路不得力。”复云：“毕竟如何？”又自代云：“柳横担不顾人，直入千峰万峰去。”

#### 25. «Почему древние люди, дойдя до этих мест, не осмелились здесь поселиться?»

Учитель Шаого с пика Лотоса горы Тяньтай, показывая свой посох монахам, сказал: «Почему древние люди, дойдя до этих мест, не осмелились здесь поселиться?»

Монахи молчали, не зная, что ответить.

Он сам продолжил: «Для прохождения их пути у них не хватило сил». Продолжил: «Что же тогда, в конце концов?»

И снова сам ответил: «С посохом на плечах и не обращая внимания на других людей, я прохожу через сотни тысячи пиков».

### [二六] 独坐大雄峰

僧问百丈禅师：“如何是奇特事？”丈云：“独坐大雄峰。”僧礼拜，丈便打。

#### 26. «Сидеть в одиночестве в медитации и восходить к вершине Будды»

Как-то монах спросил у наставника Бай Чжана: «Что можно назвать уникальным?»

Бай Чжан ответил: «Сидеть в одиночестве в медитации и восходить к вершине Будды».

Монах нагнулся отвесить поклон, на что Бай Чжан ответил ударом палки.

### [二七] 体露金风

僧问云门禅师：“树凋叶落时如何？”云门云：“体露金风。”

#### 27. «Золотой ветер полностью раскрывает вещи»

Однажды монах спросил у Юнь Мэня: «Когда с деревьев опадает листва, что это значит?»

Юнь Мэнь ответил: «Золотой ветер полностью раскрывает вещи».

### [二八] 不是心不是佛不是物

南泉参百丈涅槃和尚。丈问：“从上诸圣，还有不人为说底法么？”泉云：“有。”丈云：“作么生是不人为说底法？”泉云：“不是心，不是佛，不是物。”丈云：“说了也。”泉云：“某甲只恁么，和尚作么生？”丈云：“我又不是大善知识，争知有说不说。”泉云：“某甲不会。”丈云：“我太杀为尔说了也。”

#### 28. «Не-сознание, не-Будда, не-живые существа».

Однажды Нань Цюань отправился навестить наставника Байчжана Хуайхая. Бай Чжан спросил: «Существуют ли Дхармы, которые учителя древности никогда не проповедовали прежде?»

Нань Цюань ответил: «Существуют».

Бай Чжан спросил: «Что представляет собой Дхарма, которую никогда не проповедовали людям?»

Нань Цюань ответил на это: «Не-сознание, не-Будда, не-живые существа».

Бай Чжан вслед за этим сказал: «Так вы проповедуете?»

Нань Цюань ответил: «Это я так думаю. Учитель, что вы скажете?»

Бай Чжан ответил: «Я не обладаю великой мудростью, каким же образом могу я знать, как проповедовать, или не проповедовать».

Нань Цюань сказал: «Я не понимаю».

На что Бай Чжан ответил: «Я проповедовал вам сполна».

### [二九] 劫火洞然，大千俱坏

僧问大隋：“劫火洞然，大千俱坏，未审这个坏不坏？”隋云：“坏。”僧云：“恁么则随他去也？”隋云：“随他去。”

**29. «Если всеобщий пожар в конце кальпы уничтожит все множество вещей»**

Как-то монах спросил Да Суя: «Если всеобщий пожар в конце кальпы уничтожит все множество вещей, мне интересно, будет ли «нечто» также уничтожено?»

Да Суй сказал: «Будет».

Монах спросил: «Если так, исчезнет «нечто» с другими вещами?»

Да Суй ответил: «Исчезнет с другими вещами».

### [三零] 镇州出大萝卜头

僧问赵州：“承闻和尚亲见南泉，是否？”州云：“镇州出大萝卜头。”

**30. «В области Чжэнь вырастили большую редьку»**

Монах спросил Чжао Чжоу: «Я слышал, что вы лично встречались с Нань Цюанем. Это правда?»

На что Чжао Чжоу ответил: «В области Чжэнь вырастили большую редьку».

## 卷第四

### Четвертый цюань

### [三一] 麻谷章敬绕禅床

麻谷振锡到章敬寺怀晖禅师处，绕禅床三匝，振锡一下，卓然而立。章敬云：“是是。”（雪窦著语云：“错。”）麻谷又到南泉禅师处，绕禅床三匝，振锡一下。卓然而立，泉云：“不是，不是。”（雪窦著语云：“错。”）麻谷当时云：“章敬道是，和尚为什么道不是？”泉云：“章敬即是。是汝不是。此是风力所转，终成败坏。”

**31. «Ма Гучжан обходит помост чань»**

Магу Чжанси отправился как-то со своим круглым посохом к уважаемому наставнику Хуай Хуэю. Он три раза обошел помост наставника, потрясая круглым посохом, и встал прямо перед ним.

Хуай Хуэй сказал: «Правильно, правильно» (наставник Сюэдоу комментирует: «Не правильно»).

Ма Гу также отправился к наставнику Нань Цюаню, три раза обошел помост наставника, потрясая круглым посохом, и встал прямо перед ним.

Нань Цюань сказал: «Не правильно, не правильно» (наставник Сюэдоу комментирует как «Не правильно»).

Тогда Ма Гу сказал: «Наставник Хуай Хуэй сказал “правильно”, так почему же вы сказали “не правильно”?».

Нань Цюань ответил: «С Хуай Хуэем все правильно, но вот с вами нет. Это все лишь порывы ветра, в конце концов, они развеются».

### [三二] 定上座问临济如何是佛法大意

定上座，问临济禅师：“如何是佛法大意？”济下禅床擒住，与一掌，便托开。定伫立。傍僧云：“定上座何不礼拜。”定方礼拜，忽然大悟。”

**32. «Монах спрашивает у Линь-цзи о сути буддийского учения»**

Монах спросил у чаньского наставника Линь-цзи: «Что есть суть буддийского учения?»

Линь-цзи, встав со своего места, подозвал его и ударил, затем оттолкнул.

Монах стоял, не шелохнувшись.

Рядом стоявший монах сказал ему: «Монах, почему бы тебе не поклониться?»

Когда монах отвесил глубокий поклон, он неожиданно получил просветление.

### [三三] 陈操尚书

陈操尚书看资福院智远禅师，资福见来，便画一圆相。操云：“弟子恁么来？”早是不著便，何况更画一圆相。”福便掩却方丈门（雪窦云：“陈操只具一只眼”）。

### 33. «Министр «Шаншу» Чэнь Цао»

Государственный министр «Шаншу» Чэнь Цао отправился побеседовать с чаньским наставником Чжи Юанем. Когда Чжи Юань увидел Чэнь Цао, он нарисовал круг.

Чэнь Цао спросил: «К вам приходят ученики? Кажется, это не так. Почему в дополнение к этому вы нарисовали круг?»

Услышав такую речь, Чжи Юань закрыл двери своей комнаты. (Сюэдоу говорит: «Чэнь Цао имел только один глаз»).

### [三四] 仰山问僧曾游山否

仰山禅师问僧：“近离甚处？”僧云：“庐山。”山云：“曾游五老峰么？”僧云：“不曾到。”山云：“阇黎不曾游山。”云门禅师云：“此语皆为慈悲之故，有落草之谈。”

### 34. «Инь Шань спрашивает у монаха о прогулке по горам»

Инь Шань спросил монаха: «Откуда ты родом?»

Монах ответил: «Из Хушани».

Инь Шань спросил: «Гулял ли ты по пяти старым пикам?»

Монах ответил: «Не гулял».

Инь Шань воскликнул: «Тогда вы не гуляли по горам вообще».

Наставник Юнь Мэнь сказал: «Причина сострадания этих слов была обронена в траву».

### [三五] 前三三后三三

杭州无著文喜禅师游五台山，中路荒僻处文殊化一寺接他宿，遂问无著：“近离甚处？”答：“南方。”又问：“南方佛法如何住持？”答：“末法比丘，少奉戒律。”问：“多少众？”答：“或三百，或五百。”于是无著问文殊：“此间如何住持？”文殊云：“凡圣同居，龙蛇混杂。”问：“多少众？”文殊云：“前三三，后三三。”

35. «Вначале было тридцать три и потом будет тридцать три»

Чаньский наставник Учжу Вэньси прогуливался по горам Утайшань. Забредши в глухое место, получил в храме Манчжушри ночлег. Манчжушри спросил его: «Откуда вы пришли?»

Ответ был: «С юга».

Манчжушри спросил: «Каким образом поддерживается буддийская дхарма на юге?»

Вэнь Си отвечал: «Монахи не-дхармы, мало почитают заповеди».

Манчжушри: «Сколько там монахов?»

Вэнь Си: «Либо триста, либо пятьсот».

Тогда Вэнь Си спросил Манчжушри: «Каким образом поддерживается [дхарма] здесь?»

Манчжушри произнес: «Миряне и постигшие истину живут вместе, драконы и змеи смешались друг с другом».

Вэнь Си: «Сколько здесь монахов?»

Манчжушри: «Вначале было тридцать три и потом будет тридцать три».

### [三六] 始随芳草去，又逐落花回

长沙禅师一日游山，归至门首，首座问：“和尚什么处去来？”沙云：“游山来。”首座云：“到什么处来？”沙云：“始随芳草去，又逐落花来。”座云：“大似春意？”沙云：“也胜秋露滴芙蓉。”（雪窦著语云：“谢答话。”）

36. «Идти, когда зеленеет трава, возвращаться, когда вянут цветы»

Однажды наставник Чан Ша отправился гулять в горы, когда он вернулся, главный монах спросил его: «Где вы были, учитель?»

Чан Ша ответил: «Я гулял в горах».

Монах вновь спросил: «Где вы были?»

Чан Ша сказал: «Вначале я шел, когда зеленела трава, возвращался, когда цветы завяли».

Монах ответил: «Звучит совсем по-весеннему».

Чан Ша сказал: «Это лучше, чем осенью, когда роса опадает на цветки лотоса» (Сюэ Доу комментирует: «Я благодарен за такой ответ»).

### [三七] 三界无法何处求心

盘山宝积禅师垂语云：“三界无法，何处求心？”

### 37. «В трех мирах невозможно скрыть сознание»

Однажды Бань Шань наставлял: «В трех мирах невозможно скрыть сознание».

#### [三八] 祖机心印状似铁牛之机

风穴延昭禅师在郢州衙内，上堂云：“祖师心印，状似铁牛之机，去即印住，住即印破。只如不去不住，印即是？不印即是？时有卢陂长老出问：“某甲有铁牛之机，请师不搭印。”穴云：“惯钓鲸鲵澄巨浸，却嗟蛙步辗泥沙。”陂伫思，穴喝云：“长老何不进语？”陂拟议，穴打一拂子。穴云：“还记得话头吗？”陂拟开口，穴又打一拂子。牧主云：“佛法与王法一般。”穴云：“见个什么道理？”牧主云：“当断不断，返招其乱。”穴便下座。

### 37. «Печать сознания патриарха внешне походит на работу железного быка»

Чаньский наставник Фэнсюэ Яньчжао будучи в уездном управлении города Чжэнчжоу проповедовал: «Печать сознания патриарха внешне походит на работу железного быка. Уходя, след печати остается. Пытаясь остаться, след печати разрушается. Если она не уходит и не остается, то возможно ли передать печать сознания?»

Тогда вышел старший Лу Пи и спросил: «Такой-то<sup>151</sup> имеет работу железного быка, прошу, учитель, не передавайте мне печать сознания».

Сюэ ответил: «Я привык очищать озеро, когда рыбачу на китов, но, увы, вместо этого я нашел лягушку, скачущую в грязи».

Лу Пи стоял и размышлял, Сюэ воскликнул: «Старший, почему ты ничего не говоришь?»

Лу Пи был ошеломлен, Сюэ ударил его мухоголкой.

Сюэ: «Ты хоть помнишь, о чем беседа? Попытайся сказать что-нибудь».

Лу Пи открыл, было, рот, но Сюэ снова ударил его мухоголкой.

Начальник уезда сказал: «Буддийский закон и государственный закон одинаковы».

Сюэ спросил: «Какую истину ты узрел?»

Начальник сказал: «Коллебясь в решительный момент, вы навлекаете беспорядок». Сюэ сошел с помоста.

#### [三九] 花药栏

僧问云门禅师：“如何是清净法身？”门云：“花药栏”僧云：“便恁么去时如何？”门云：“金毛狮子。”

### 39. «Огороженный [цветок] пыльник»

Монах спросил наставника Юнь Мэня: «Что значит чистое дхармовое тело?»

Юнь Мэнь ответил: «Огороженный [цветок] пыльник».

Монах ответил: «Что если я понял, куда надо идти?»

Юнь Мэнь сказал: «Лев с золотой гривой».

#### [四零] 天地与我同根

陆亘大夫与南泉禅师语次，陆云：“肇法师道，天地与我同根，万物与我一体，也甚奇怪。”南泉指庭前花，召大夫云：“时人见此一株花，如梦相似。”

### 40. «У неба, у земли и у человека схожая первооснова»

Министр Цзи Чань однажды имел такой разговор с наставником Нань Цюанем. Цзи Чань сказал: «Учитель Чжао Фа сказал, что у неба, у земли и у человека схожая первооснова, все, включая меня, составляет единое тело. Как это прекрасно!».

Наставник Нань Цюань показал цветы в саду, позвал Цзи Чаня и сказал: «Современные люди смотрят на эти цветы, как будто это сон».

## 卷第五

### Пятый цюань

#### [四一] 不许夜行投明须到

赵州从谏禅师问投子山大同禅师：“大死底人却活时如何？”投子云：“不许夜行，投明须到。”

### 41. «Ночью нельзя гулять, лишь в свете дня возможно»

Однажды Чжао Чжоу спросил наставника Да Туна: «Что значит, если человек, умерший «Великой смертью», возвращается к жизни?».

<sup>151</sup> 某甲 - эпист., уничижит. (о себе) такой-то, я.

Да Гун ответил: «Ночью нельзя гулять, лишь в свете дня возможно».

#### [四二] 好雪片片不落别处

襄州居士庞蕴辞药山惟俨禅师，山命十人禅客，相送至门首，居士指空中雪云：“好雪片片，不落别处。”时有全禅客云：“落在什么处？”居士打一掌。全云：“居士也不得草草。”居士云：“汝恁么称禅客，阎老子未放汝在。”全云：“居士作么生？”居士又打一掌，云：“眼见如盲，口说如哑。”(雪窦禅师别云：“初问处但握雪团便打。”)

#### 42. «Красивые хлопья снега не падают в другом месте»

Цзюйши<sup>152</sup> Паньюнь из области Сянчжоу покидал чаньского наставника Яошань Вэйяня<sup>153</sup>.

Яошань приказал десятерым монахам проводить Цзюйши до ворот.

Цзюйши, указав на хлопья снега в воздухе, сказал: «Красивые хлопья снега не падают в другом месте».

Тогда монах Цюань Чань сказал: «В каком же месте падает снег?»

Цзюйши хлопнул в ладоши.

Цюань сказал: «Не пристало вам быть небрежным».

Цзюйши ответил: «Как ты можешь называться монахом, помощником наставника, старик Янь никогда не отпустит тебя».

Цюань спросил: «Цзюйши, что это значит?»

Цзюйши снова хлопнул в ладоши и воскликнул: «Зрите подобно слепому, говорите подобно немому» (Наставник Сюэдоу: «При первых же вопросах сделал бы снежный ком и кинул»).

#### [四三] 灭却心头火自凉

僧问洞山：“寒暑到来如何回避？”山云：“何不向无寒暑处去？”僧云：“如何是无寒暑处？”洞山云：“寒时寒杀阎黎，热时热杀阎黎。”

<sup>152</sup> Цзюйши居士 – последователь буддизма, не принявший постриг; верующий мирянин.

<sup>153</sup> Яошань Вэйянь (药山惟俨, 1143-1217 гг.) – первый патриарх школы чань-буддизма цаолун (曹洞宗).

#### 43. «Потуши огонь в сознании и охладей»

Однажды монах спросил Дун Шаня: «Когда приходит холод и зной, как избежать их?»

Дун Шань ответил: «Почему бы не пойти в такое место, где нет холода и зноя?»

Монах спросил снова: «А что это за место, где нет холода и зноя?»

Дун Шань сказал: «Потуши огонь в сознании и охладей»

#### [四四] 禾山四打鼓

吉州禾山无殷禅师垂语云：“习学谓之闻，绝学谓之邻。过此二者，是为真过。”僧出问。“如何是真过？”山云：“解打鼓。”又问：“如何是真谛？”山云：“解打鼓。”又问：“即心即佛即不问，如何是非心非佛？”山云：“解打鼓。”又问：“向上人来时如何接？”山云：“解打鼓。”

#### 44. «Хэ Шань четыре раза ударил в барабан»

Чаньский наставник Хэшань Уинь из области Цзичжоу наставлял: «Упражнение и изучение есть понимание, конец обучения есть сопредельное. Прохождение и того, и другого есть истинное прохождение».

Монах, выйдя вперед, спросил: «Что такое истинное прохождение?»

Хэ Шань: «Бить в барабаны».

[Монах] снова спросил: «Что такое абсолютная истина – Парамартах-сатья?»

Хэ Шань: «Бить в барабаны».

[Монах] вопрошал: «Я не спрошу вас о предложении «все разумное есть порождение Будды», но что значит “не-сознание не-Будда”?»

Хэ Шань ответил: «Бить в барабаны».

Монах: «Если вдруг явится человек, познавший истинное, как мы должны будем его встретить?»

Хэ Шань ответил: «Бить в барабаны».

#### [四五] 青州布衫重七斤

僧问赵州从谏禅师：“万法归一，一归何处？”州云：“我在青州，作一领布衫，重七斤。”

#### 45. «В Цинчжоу изготовили рубашку весом в семь цзиней»

Монах спросил чаньского наставника Чжао Чжоу: «Среди миллиона вещей, что самое драгоценное?»

Чжао на это сказал: «В Цинчжоу изготовили рубашку весом в семь цзиней».

#### [四六] 镜清雨滴声

赵州镜清问僧：“门外是什么声？”僧云：“雨滴声。”清云：“众生颠倒，迷己逐物。”僧云：“和尚作么生？”清云：“泊不迷己。”僧云：“泊不迷己，意旨如何？”清云：“出身犹可易，脱体道应难。”

#### 46. «Цзин Цин: «Звук капающего дождя»

Цзин Цин спросил монаха: «Что это за звуки на улице?»

Монах ответил: «Это звуки капающего дождя».

Цин сказал: «Люди живут неправильно, они теряются в заблуждении о самих себе и гонятся за вещами».

Монах сказал: «Как вы живете, наставник?»

Цин отвечал: «Я достиг не-заблуждения о себе».

Монах: «Что значит “достигнуть не-заблуждения о себе”?»

Цин сказал: «Отдать жизнь возможно легко, однако уйти из брэнной плоти тяжело».

#### [四七] 六不收

僧问照州云门：“如何是法身？”门云：“六不收。”

#### 47. «Шесть не ухватишь»

Монах спросил наставника Юнь Мэня: «Что такое тело дхармовое?»

Юнь Мэнь ответил: «Шесть не ухватишь».

#### [四八] 茶炉下是什么

王太傅入招庆煎茶。时慧朗上座与明招把铫，朗翻却茶铫，太傅见了，问上座：“茶炉下是什么？”朗云：“捧炉神。”太傅云：“既是捧炉神，为什么翻却茶铫？”朗云：“仕官千日，失在一朝。”太傅拂袖便去。明招云：“朗上座吃却招庆饭了，却去江外打野糗。”朗云：“和尚作么生？”招云：“非人得其便。”(雪窦云：“当时但踏倒茶炉。”)

#### 48. «Что там под чайной печью?»

Министр двора Ван посетил храм Чжаоцин, где его угостили чаем. Прислуживающий монахи Хуэй Лан и Мин Чжао взяли чайник, однако Хуэй Лан опрокинул чайник. Министр двора Ван, заметив это, спросил Хуэй Лана: «Что там под чайной печью?»

Лан ответил: «Дух, поддерживающий печь».

Министр двора сказал: «Если там находится дух, поддерживающий печь, то почему чайник опрокинулся?»

Лан отвечал: «Тысяча дней продвижения по службе и одно утро, чтобы потерять все».

Министр, выражая недовольство, взмахнул рукавами и вышел.

Мин Чжао сказал: «Хуэй Лан, ты питаешься большим количеством риса в стенах храма Чжаоцин, однако за его пределами ты пень».

Лан спросил: «Что вы сказали?»

Чжао изрек: «Нет человека, достигшего гармонии».

#### [四九] 透网金鳞以何为食

三圣问雪峰：“透网金鳞，未审以何为食？”峰云：“待汝出网来，向汝道。”三圣云：“一千五百人善知识，话头也不识。”峰云：“老僧住持事繁。”

49. «Попавшуюся в сети золотую чешую использовать в качестве еды»

Сань Хуай спросил у наставника Сюэ Фэна: «Если попадется в сети рыба с золотой чешуей, что мне сварить из нее?»

Сюэ Фэн сказал: «Я тебе отвечу, когда ты пройдешь через сеть».

Сань Хуай сказал: «Чаньский монах с 1500 учениками не знает, что говорить».

Сюэ Фэн ответил: «Старые монахи слишком заняты делами храма».

#### [五零] 钵里饭桶里水

僧问云门：“如何是尘尘三昧？”门云：“钵里饭，桶里水。”

#### 50. «В чашке для риса и в кадке для риса – вода»

Монах спросил у наставника Юнь Мэня: «Что такое пыль Самадхи?»

Юнь Мэнь ответил: «Это вода в чашке для риса и в кадке для риса».

[五一] 末后句

雪峰住庵时，有两僧来礼拜。峰见来，以手托庵门，放身出云：“是什么？”僧亦云：“是什么？”峰低头归庵。僧后到成参礼岩头禅师，头问：“什么处来？”僧云：“岭南来。”头云：“曾到雪峰么？”僧云：“曾到。”头云：“有何言句？”僧举前话。头云：“他道什么？”僧云：“他无语低头归庵。”头云：“噫，我当初悔不向他道末后句。若向他道末句，天下人不奈雪老何。”僧至夏末，再举前话请益。头云：“何不早问？”僧云：“未敢容易。”头云：“雪峰虽与我同条生，不与我同条死。要识末句后，只这是。”

51. «Отсутствие слов»

Когда Сюэ Доу жил в хижине, к нему пришли два монаха, для того, чтобы выказать ему свое уважение. Увидев их, Сюэ Доу открыл руками двери хижины, выпрыгнул и сказал: «Что это?»

Монах тоже спросил: «Что это?»

Сюэ Доу, опустив голову, вернулся в хижину.

Затем монахи дошли до хижины наставника Янь Тоу, чтобы выказать ему свое уважение.

Янь Тоу спросил: «Откуда вы пришли?»

Монахи отвечали: «Из Лин Нани».

Янь Тоу: «Посещали ли вы Сюэ Доу?»

Монахи ответили: «Посещали».

Янь Тоу: «Что он сказал?»

Монахи рассказали, что было. Янь Тоу спросил: «Что он еще сказал?»

Монахи сказали: «Он не сказал больше ни слова, опустив голову, он вернулся в хижину».

Янь Тоу сказал: «Ах! Сейчас я жалею, что тогда я не сказал ему последнее предложение. Если бы я сообщил ему, то во всей Поднебесной никто не смог бы сравниться с ним».

В конце лета, монахи вновь вернулись к этому разговору и попросили [учителя] разъяснить его.

Янь Тоу сказал: «Почему так поздно спрашиваете меня об этом?»

Монахи ответили: «Нам было нелегко осмелиться сделать это».

Янь Тоу сказал: «Хотя Сюэ Доу и я вышли с одной ветки, но он не умрет на такой же ветке, как и я. Если хотите знать, это и было последнее предложение».

[五二] 度驴度马

僧问赵州：“久响赵州石桥，到来只见略约。”州云：“汝只见略约，且不见石桥。”僧云：“如何是石桥？”州云：“渡驴渡马。”

52. «Переplавляются ослы, переplавляются лошади»

Монах спросил наставника Чжао Чжоу: «В течении долгого времени слышал о каменном мосте Чжао Чжоу. Но теперь, когда я пришел сюда, я вижу просто бревенчатый мост».

Чжао Чжоу ответил: «Вы просто видите бревенчатый мост, вы не видите каменный».

Монах спросил: «Что представляет собой каменный мост?»

Чжао Чжоу сказал: «Он позволяет переправляться ослам и переправляться лошадям».

[五三] 野鸭何尝飞去

马大师与百丈行次，见野鸭子飞过。大师云：“是什么？”丈云：“野鸭子。”大师云：“什么处去也？”丈云：“飞过去也。”大师遂扭百丈鼻头。丈作忍痛声。大师云：“何曾飞去？”

53. «Почему дикие утки пытаются улететь?»

Когда великий наставник Ма Да гулял с Бай Чжаном, он увидел летящих диких уток. Ма Да спросил: «Что это такое?»

Бай Чжан ответил: «Дикие утки».

Ма Да вновь спросил: «Куда они подевались?»

Бай Чжан сказал: «Они улетели».

Ма Да зажал нос Ма Да и тот закричал от боли.

Ма Да вновь спросил: «Почему они улетели?»

[五四] 云门展两手

云门问僧：“近离甚处？”僧云：“苏州西禅老师处。”门云：“西禅近日有何言句？”僧展两手，门打一掌。僧云：“某甲话在。”门却展两手，僧无语，门便打。

54. «Юнь Мэнь вытягивает руки»

Чаньский наставник Юнь Мэнь спросил монаха: «Откуда ты пришел?»

Монах ответил: «От учителя Сичаня области Сучжоу».

Юнь Мэнь: «Что последнее сказал Сичань?»  
Монах протянул руки, Юнь Мэнь ударил по ним.  
Монах сказал: «Мне нужно кое-что сказать».  
Однако Юнь Мэнь вытянул свои руки. Монах молчал, Юнь Мэнь ударил его.

### [五五] 生耶死耶

道吾与渐源至一家吊慰。渐源拍棺云：“生邪死邪？”吾云：“生也不道，死也不道。”源云：“为什么不道？”吾云：“不道不道。”回至中路，源云：“和尚快与某甲道，若不道，打和尚去也。”师云：“打即任打，道即不道。”源便打。后道吾迁化，源到石霜山庆诸禅师处，举似前话，石霜云：“不道不道。”源于言下有省。源一日将锹子，于法堂上，从东过西，从西过东。霜云：“作什么？”源云：“觅先师灵骨。”霜云：“洪波浩渺，白浪滔天，觅什么先师灵骨。”(雪窦著语云：“苍天苍天！”)源云：“正好著力。”太原孚云：“先师灵骨犹在。”

### 55. «Это жизнь или это смерть»

Чаньский наставник Дао У и его ученик Цзянь Юань пришли в некий дом, чтобы выразить свои соболезнования. Цзянь Юань хлопнул по гробу и спросил: «Это жизнь или это смерть?»

Учитель сказал: «Я бы не сказал, что это жизнь и не сказал бы, что это смерть».

Цзянь Юань сказал: «Почему же не можете сказать?»

Учитель ответил: «Я не скажу, не скажу».

По дороге домой, Цзянь Юань сказал: «Учитель, скорей скажите мне, если не скажите, я ударю вас».

Учитель ответил: «Если смеешь ударить меня, чтобы получить ответ, ударь, но я не скажу».

Цзянь Юань тут же ударил его.

Позднее, когда Дао У скончался, Цзянь Юань отправился к наставнику Шишуан Циншу и рассказал о происшедшем.

Ши Шуан ответил: «И не то, и не другое». Цзянь Юань стал малоразговорчив.

Однажды Цзянь Юань взял мотыгу и в зале Дхармы начал ходить с востока на запад и с запада на восток. Ши Шуан спросил его: «Что ты делаешь?»

Цзянь Юань ответил: «Ищу останки ушедшего учителя».

Ши Шуан сказал: «Огромные валы бескрайни, пенные волны вздымаются до небес. Что за останки ушедшего учителя ты ищешь?» (Сюэ Доу комментирует: «О небо! О небо!»).

Цзянь Юань ответил: «Как раз прилагаю усилия».

Тай Юань сказал: «Останки ушедшего учителя все еще здесь».

### [五六] 一镞破三关

良禅客问温州钦山禅师：“一镞破三关时如何？”山云：“放出关中主看。”良云：“恁么则知过必改。”山云：“更待何时？”良云：“好箭放不著所在。”便出，山云：“且来阁黎。”良回首，山把住云：“一镞破三关即且止，试与钦山发箭看。”良拟议，山打七棒，云：“且听这汉疑三十年。”

### 56. «Одно копьё разрушает три преграды»

Монах-новичок Лян однажды спросил у чаньского наставника Цзин Шаня из Вэньчжоу: «Каким образом может одно копьё разрушить три преграды?»

Цзин Шань ответил: «Выпуская – пронзи, тогда увидишь».

Лян сказал: «Так, я признаю свою ошибку и исправлю ее».

Цзин Шань ответил: «Тогда сколько ты будешь ждать?»

Лян сказал: «Я кинул копьё, но его нигде нет».

Цзин Шань тут же ответил: «Тогда наставник попробует».

Лян повернулся, Цзин Шань удержав его, сказал: «Давай оставим историю о копьё, которое разрушает три преграды, попробуй показать мне бросок [копья]».

Лян заколебался, Цзин Шань ударил его семь раз и сказал: «Только и видно, что этот парень колеблется тридцать лет».

### [五七] 至道无难唯嫌拣择

僧问赵州：“至道无难，唯嫌拣择，如何是不拣择？”州云：“天上天下，唯我独尊。”僧云：“此犹是拣择。”州云：“田库奴，什么处是拣择？”僧无语。

### 57. «Путь к истине не труден, избегайте сомнения»

Монах спросил чаньского наставника Чжао Чжоу: «Если путь к истине не труден и нужно избегать сомнения, что же значит невыбор?»

Чжао Чжоу ответил: «И на небе и под, только я один самый уважаемый».

Монах сказал: «Это похоже на выбор».

Чжао Чжоу ответил: «Полевой работник, где ты видишь выбор?»

Монах замолчал.

#### [五八] 五年分疏不下

僧问赵州禅师：“至道无难，唯嫌拣择，是时人窠窟否？”州云：“曾有人问我，直得五年分疏不下。”

#### 58. «После пяти лет не могу ответить на этот вопрос»

Монах спросил чаньского наставника Чжао Чжоу: «Если путь не труден и тяжело выбрать, то разве это не является укрытием для человека своего времени?»

Чжао Чжоу ответил: «Был человек, который спросил меня о том же. На самом деле, и через пять лет не могу ответить на этот вопрос».

#### [五九] 何不引尽这话

僧问赵州：“至道无难，唯嫌拣择？才有语言，是拣择？和尚如何人？”州云：“何不引尽这话？”僧云：“某甲只念到这里。”州云：“只这至道无难，唯嫌拣择。”

#### 59. «Почему бы не продолжить фразу»

Монах спросил чаньского наставника Чжао Чжоу: «Если путь к истине не труден, то тяжело лишь сделать выбор? Но при произнесении слов, мы уже делаем выбор?»

Чжао Чжоу ответил: «Почему бы не продолжить фразу?»

Монах сказал: «Я только и думаю об этом».

Чжао Чжоу изрек: «Это только лишь путь к истине легок, а выбор сложен».

#### [六零] 拄杖子吞乾坤

云门以拄杖示众云：“拄杖子化为龙，吞却乾坤了也。山河大地，甚处得来？”

#### 60. «Посох, заглатывающий небо и землю»

Юнь Мэнь, демонстрируя посох толпе, сказал: «Если этот посох превратится в дракона и поглотит небо и землю, то где же тогда будут великие горы и реки земли?»

## 卷第七

### Седьмой цзюань

#### [六一] 若立一尘，家国兴盛

风穴延昭禅师垂语云：“若立一尘，家国兴盛。不立一尘，家国丧亡。”(雪窦拈拄杖云：“还有同生同死底衲僧么。”)

61. «Если поднимется одна крупинка пыли, то государство будет процветать»

Чаньский наставник Фэнсюэ Яньчжао наставлял: «Если поднимется одна крупинка, то государство будет процветать. Если не поднимется пылинка, то государство погибнет». (Сюэ Доу взяв посох говорил: «Объясни монах, как могут и смерть и жизнь сосуществовать?»)

#### [六二] 中有一宝藏在形山

云门示众云：“乾坤之内，宇宙之间，中有一宝，秘在形山。拈灯笼向佛殿里，将三门来灯笼上。”

62. «Существует драгоценность, спрятанная в телесной оболочке»

Чаньский наставник Юнь Мэнь поучал собравшихся монахов: «Между небом и землей, во вселенной существует драгоценность, спрятанная в телесной оболочке. Возьмите фонарь и идите во дворец Будды, дойдя до трех врат, положите фонарь».

#### [六三] 南泉斩猫

南泉寺一日东西两堂争猫儿。南泉见之，遂提起猫儿云：“道得即不斩。”众无对。禅师遂斩猫儿为两段。”

#### 63. «Нань Цюань разрубает кошку надвое»

Однажды монахи разделились на две противоборствующие стороны из-за спора о том, кому принадлежит кошка.

Увидев это, Нань Цюань схватил кошку и набросился на монахов со словами: «Что это может значить? Отвечайте сейчас же! А не то я разрублю кошку!» Монахи не смогли ничего ответить. Тогда Нань Цюань разрубил кошку надвое.

#### [六四] 赵州于头上倒戴草鞋

举南泉复举前话，问赵州，赵州便脱草鞋，于头上戴出。南泉云：“子若在，恰救得猫儿。”

#### 64. «Чжао Чжоу положил на голову соломенные сандалии»

Наставник Нань Цюань рассказал о происшедшем наставнику Чжао Чжоу и спросил его мнение о случившемся. Чжао Чжоу, услышав это, снял с себя сандалии, положил их на голову и пошел прочь. На что Нань Цюань сказал: «Если бы вы там присутствовали, я бы, возможно, пощадил кошку»

#### [六五] 不問有言，不問無言

外道問佛：“不問有言。不問無言。”世尊良久，外道贊嘆云：“世尊大慈大悲，開我迷雲，令我得入。”外道去後，阿難問世尊：“外道有何所證，而言得入？”世尊云：“如世良馬，見鞭影而行。”

#### 65. «Не спрашивать о словах и не спрашивать о не-словах»

Не-буддист спросил Будду: «Я не спрашиваю о словах и не спрашиваю о не-словах».

Будда, помедлив, восторгаясь словами не-буддиста, сказал: «Великая добродетель и великое милосердие «Миром почитаемого» развеяли мою омраченность и позволили мне вступить на путь».

После того как не-буддист ушел, Ананда спросил Будду: «Какое же доказательство имел не-буддист, чтобы говорить о вступлении на путь?»

Будда сказал: «Он, как хорошая лошадь, которая, завидев тень кнута, трогается с места».

#### [六六] 黃巢過後還收得劍么

岩頭問僧：“什麼處來？”僧云：“西京來。”頭云：“黃巢過後，還收得劍么？”僧云：“收得。”岩頭引頸近前云：“[口+力]！”僧云：“師頭落也。”岩頭呵呵大笑。僧後到雪峰，峰問：“什麼處來？”僧云：“從岩頭來。”峰云：“有何言句？”僧舉前話。雪峰打三十棒趕出。

#### 66. «После того, как Хуан Го ушел, получил ли ты его меч?»

Чаньский наставник Янь Тоу спросил монаха: «Откуда ты пришел?»

Монах ответил: «Из Западной столицы».

Янь Тоу спросил: «После того, как Хуан Го ушел, получил ли ты его меч?»

Монах ответил: «Получил».

Янь Тоу вытянул шею, подошел ближе к монаху и сказал: «Остановись».

Монах ответил: «Голова учителя упала на землю».

Янь Тоу громко рассмеялся.

Позднее монах пришел к наставнику Сюэ Фэну, который спросил его: «Откуда ты пришел?»

Монах ответил: «От Янь Тоу».

Сюэ Фэн: «Что ты сказал?»

Монах повторил свои слова. Сюэ Фэн ударил его тридцать раз и прогнал вон.

#### [六七] 大士講經

梁武帝請傅大士講《金剛經》。大士便於座上，揮案一下，便下座。武帝愕然。志公問：“陛下還會么？”帝云：“不會。”志公云：“大士講經竟。”

#### 67. «Фу Тайши разъясняет сутру»

Лянский император У-ди попросил Фу Тайши разъяснить «Ваджрачхедика-сутру». Фу Тайши поднялся на помост, ударил рукой по столу и сошел вниз. Император был поражен. Чжи Гун спросил: «Ваше Величество, вы поняли?»

Император ответил: «Не понял».

Чжи Гун сказал: «Тайши разъяснил сутру».

#### [六八] 仰山與三聖

仰山慧寂禪師問三聖慧然禪師：“汝名什麼？”聖云：“惠寂。”仰山云：“惠寂是我。”聖云：“我名惠然。”仰山呵呵大笑。

#### 68. «Ян Шань и Сань Шэн»

Чаньский наставник Яншань Хуэйцзи спросил другого чаньского наставника Саньшэн Хуэйжэня: «Как вас зовут?»

Сань Шэн ответил: «Хуэй Цзи».

Ян Шань сказал: «Хуэй Цзи – это я».

Сань Шэн ответил: «Меня зовут Хуэй Жань».

Ян Шань громко рассмеялся.

### [六九] 南泉归宗麻谷同礼忠国师

南泉，归宗，麻谷三禅师同去礼拜忠国师。至中路，南泉于地上画一圆相，云：“道得即去。”归宗于圆相中坐。麻谷便作女人拜。泉云：“恁么则不去也。”归宗云：“是什么心行。”

**69. «Нань Цюань, Гуй Цзун и Линь Гу вместе отправились к государственному учителю Чжуну, чтобы выказать ему свое уважение»**

Нань Цюань, Гуй Цзун и Линь Гу вместе отправились к государственному учителю Чжуну, чтобы выказать ему свое уважение. По дороге Нань Цюань нарисовал на земле круг и сказал: «Если вы что-нибудь скажете, мы тотчас же пойдем дальше».

Гуй Цзун сел в середину нарисованного круга. Линь Гу совершил неофициальный поклон. Нань Цюань сказал: «Таким образом, мы не пойдем дальше».

Гуй Цзун сказал: «Какая же это деятельность сознания?»

### [七零] 闭嘴如何说禅

汾山，五峰，云岩同侍立百丈禅师。百丈问汾山：“并却咽喉唇吻，作么生道？”汾山云：“却请和尚道。”丈云：“不辞向汝道，恐已后丧我儿孙。”

**70. «Каким образом можно говорить с закрытым ртом?»**

Вэй Шань, У Фэн, Юнь Янь вместе пришли к чаньскому наставнику Бай Чжану. Бай Чжан спросил у Вэй Шаня: «Как можно говорить с закрытым ртом?»

Вэй Шань ответил: «Однако пусть учитель скажет».

Бай Чжан сказал: «Я не скажу тебе ничего, боюсь, что потом я потеряю своих последователей».

## 卷第八

### Восьмой цюань

### [七一] 百丈问五峰

百丈复问五峰：“并却咽喉唇吻，作么生道？”峰云：“和尚也须并却。”丈云：“无人处斫额望汝。”

**71. «Бай Чжан спрашивает У Фэна»**

Наставник Бай Чжан спросил У Фэна: «Как можно говорить с закрытым ртом?»

У Фэн ответил ему: «Учитель, вы тоже закройте рот».

Бай Чжан сказал: «Когда не будет людей, я, прикрыв глаза рукою, посмотрю на тебя».

### [七二] 百丈问云岩

百丈又问云岩：“并却咽喉唇吻，作么生道？”岩云：“和尚有也未？”丈云：“丧我儿孙。”

**72. «Бай Чжан спрашивает Юнь Яня»**

Бай Чжан снова спросил Юнь Яня: «Как можно говорить с закрытым ртом?»

Юнь Янь ответил ему: «Вы может это сделать, учитель?»

Бай Чжан ответил: «Я потеряю своих последователей».

### [七三] 藏头白海头黑

僧问马大师：“离四句，绝百非，请师直指某甲西来意。”马师云：“我今日劳倦，不能为汝说。问取智藏去。”僧问智藏，藏云：“何不问和尚？”僧云：“和尚教来问。”藏云：“我今日头痛，不能为汝说，问取海兄去。”僧问海兄，海云：“我到这里却不会。”僧举似马大师，师云：“藏头白，海头黑。”

**73. «Голова Цзана светлая, голова Хая черная»**

Монах спросил великого учителя Ма: «Не четырьмя фразами и сотней отрицаний, прошу вас, учитель, разъясните мне значение того, что Будда придет с Запада».

Учитель Ма ответил: «Я устал сегодня и не смогу ничего тебе разъяснить. Спроси у Чжи Цзана».

Монах спросил Чжи Цзана, Чжи Цзан ответил: «Почему ты не спросишь у нашего наставника?»

Монах ответил: «Наставник посоветовал спросить у тебя».

Чжи Цзан ответил: «Сегодня у меня болит голова, я ничего не смогу разъяснить тебе, спроси у брата Хая».

Монах спросил у брата Хая. Хай сказал: «Я ничего не понимаю в этом».

Монах рассказал обо всем великому учителю Ма. Учитель сказал: «Голова Цзана светлая, голова Хая темная».

#### [七四] 金牛斋时舞

马祖的法嗣金牛和尚每至斋时，自将饭桶于僧堂前作舞，呵呵大笑，云：“菩萨子吃饭来。”(雪窦云：“虽然如此，金牛不是好心。”)僧问长庆禅师：“古人道，菩萨子吃饭来，意旨如何？庆云：“大似因斋庆赞。”

#### 74. «Цзинь Ню во время подношений танцует»

Преимник Ма Цзю Цзинь Ню во время ежедневного употребления постной пищи принес с собой ведро риса и начал танцевать перед монашеским залом, громко смеясь он сказал: «Приди, бодхисаттва, и отведай риса». (Чаньский наставник Сюэ Фэн говорил: «Хотя это и было так, но Цзинь Ню не имел доброго намерения»).

Монах спросил чаньского наставника Чан Цина: «Достопочтимые предки говорили: «Приди, бодхисаттва, и отведай риса», что это значит?»

Чан Цин ответил: «Это то же самое, что и благодарить за рис».

#### [七五] 乌白勘僧

僧从定州石藏禅师会里，来到乌白。乌白禅师问：“定州法道如何？僧云：“不别。”白云：“若不别，更转彼中去。”便打。僧云：“棒头有眼，不得草草打人。”白云：“今日打著一个也。”又打三下，僧便出去。白云：“屈棒元来有人吃在。”僧转身云：“争奈杓柄在和尚手里。”白云：“汝若要，山僧回与汝。”僧近前夺白手中棒，打白三下。白云：“屈棒屈棒。”僧云：“有人吃在。白云：“草草打著个汉。僧便礼拜。白云：“和尚却恁么去也。”僧大笑而出。白云：“消得恁么。消得恁么？”

#### 75. «У Цзю спрашивает монаха»

Монах от учителя Динчжоу Шицзана прибыл к У Цзю. У Цзю спросил его: «Знает ли Дин Чжоу в чем разница между Дхармой пути и местной Дхармой пути?»

Монах ответил: «Нет разницы».

У Цзю сказал: «Если нет разницы, тогда возвратись к нему», и тут же ударил его.

Монах ответил: «Ваша палка имеет глаза, не стоит безрассудно бить людей».

У Цзю ответил: «Я сегодня ударил одного», и ударил еще три раза. После этого монах сразу же удалился.

У Цзю сказал: «С самого начала этот парень должен был отдавать слепую палку».

Монах вернулся и сказал: «Что я мог сделать, если палка у вас в руках?»

У Цзю ответил: «Если она тебе нужна, я отдам ее тебе».

Монах подошел и вырвал из рук У Цзю палку и ударил его три раза.

У Цзю сказал: «Слепая палка, слепая палка».

Монах ответил: «Есть человек, который отведаёт ее».

У Цзю сказал: «Я безрассудно бил хорошего человека».

Монах тут же поклонился. У Цзю сказал: «Учитель, с вами все в порядке?»

Монах громко рассмеялся и вышел. У Цзю сказал: «Что случилось? Что случилось?»

#### [七六] 丹霞问僧

丹霞问僧：“甚处来？”僧云：“山下来。”霞云：“吃饭了也未？”僧云：“吃饭了。”霞云：“将饭来与汝吃底人，还具眼么？”僧无语。长庆问保福：“将饭与人吃，报恩有分，为什么不具眼？”福云：“施者受者，二俱瞎汉。”长庆云：“尽其机来，还成瞎否？”福云：“道我瞎得么？”

#### 76. «Дань Ся спрашивает монаха»

Чаньский наставник Дань Ся спросил монаха: «Откуда ты пришел?»

Монах ответил: «С подножья горы».

Дань Ся спросил: «Поел ли ты?»

Монах ответил: «Поел».

Дань Ся спросил: «Обладал ли человек, который угостил и накормил тебя рисом, ясным умом?»

Монах ничего не ответил.

Чан Цин спросил Бао Фу: «Человек, который подает рис, имеет частицу добродетельности. Почему бы ему не обладать ясным умом?»

Бао Фу сказал: «И подающий, и принимающий – оба слепцы».

Чан Цин спросил: «А если они выполняют все, то они все также будут слепцами?»

Бао Фу сказал: «Ты сказал, что я слепец?»

### [七七] 胡饼

僧问云门禅师：“如何是超佛越祖之谈？”门云：“糊饼。”

#### 77. «Печеная лепешка»

Монах спросил чаньского наставника Юнь Мэня: «Что значит произнесение утверждения «выйти за пределы Будды и патриархов»».

Юнь Мэнь ответил: «Печеная лепешка».

### [七八] 十六开士入浴

古印度有十六开士，于浴僧时随例入浴，忽悟水因，诸禅德作么生会？他道妙触宣明，成佛子住，也须七穿八穴始得。

#### 78. «Шестнадцать бодхисаттв купаются»

Когда-то в древней Индии жило шестнадцать бодхисаттв. Когда монахи пошли принимать ванну, бодхисаттвы тоже пошли принимать ванну, согласно традициям страны. Они сразу поняли источник воды. Теперь мои друзья, как вы понимаете это?

Бодхисаттвы сказали: «Прекрасные ощущения! Как чисто! Мы достигли места обитания детей Будды!»

Вы можете достичь этого места, только преодолев семь кальп и пройдя восьмую.

### [七九] 一切声是佛声

僧问投子山大同禅师：“一切声是佛声是否？”投子云：“是。”僧云：“和尚莫撒尿壶作沸碗鸣声。”投子便打。又问：“粗言及细语，皆归第一义，是否？”投子云：“是。”僧云：“唤和尚作一头驴得么？”投子便打。

#### 79. «Все звуки – это звуки Будды?»

Монах спросил чаньского наставника Тоцзы Датуна: «Правда ли, что все звуки – это звуки Будды?»

Тоу Цзы ответил: «Да».

Монах сказал: «Учитель, не выпускайте газ так громко, словно это звон бьющихся чашек». Тоу Цзы тут же ударил.

Монах спросил его: «Грубые и изысканные слова – все восходят к наивысшей сокровенной истине. Это правда или нет?»

Тоу Цзы ответил: «Да».

Монах сказал: «Учитель, я буду звать вас ослом».

Тоу Цзу тут же ударил его.

### [八零] 初生孩子还具六识也无

僧问赵州从谏禅师：“初生孩子，还具六识也无？”赵州云：“急水上打球子。”僧复问投子：“急水上打球子，意旨如何？”子云：“念念不停流。”

#### 80. «Имеет ли новорожденный шесть чувств познания окружающего мира?»

Монах спросил чаньского наставника Чжао Чжоу: «Имеет ли новорожденный шесть чувств познания окружающего мира?»

Чжао Чжоу ответил: «Бросить озорника в быстрое течение».

Монах также спросил Тоу Цзы: «Что значит “бросить озорника в быстрое течение”?»

Тоу Цзы ответил: «Каждое сознание течет не останавливаясь».

## 卷第九

### Девятый цзюань

### [八一] 麈中主

僧问药山惟俨禅师：“平田浅草，麈鹿成群，如何射得麈中麈？”山云：“看箭！”僧放身便倒。山云：“侍者拖出这死汉。”僧便走。山云：“弄泥团汉，有什么限？”雪窦拈云：“三步虽活，五步须死。”

#### 81. «Лучший среди лосей»

Монах спросил чаньского наставника Яошань Вэйяня: «Если на зеленой поляне пасется стадо оленей, каким образом можно подстрелить лучшего из них?»

Яо Шань воскликнул: «Смотри, стрела!»

Монах упал навзничь. Яо Шань сказал: «Монахи, унесите отсюда это мертвое тело».

Монах тут же удалился.

Яо Шань сказал: «Какая граница существует для человека, играющего в грязи?»

Сюэ Доу, рассмотрев эту историю, сказал: «Сделав три шага, он будет жив, но, сделав три шага, он будет мертв».

### [八二] 坚固法身

僧问鼎州大龙：“色身败坏，如何是坚固法身？”龙云：“山花开似锦，涧水湛如蓝。”

#### Восемьдесят второй гун-ань: «Укрепление тела дхармового»

Монах спросил наставника Да Луна из области Дин: «Если феноменальное тело гибнет, то каким образом устойчиво тело дхармовое?»

Да Лун сказал: «Осенью листва падает с деревьев как парча, вода в долине синяя как лазурь».

### [八三] 古佛与露柱相交

云门禅师示众云：“古佛与露柱相交，是第几机？”自代云：“南山起云，北山下雨。”

#### 83. «Все Будды прошлого и настоящего пересекаются»

Юнь Мэнь наставлял монахов: «Все Будды прошлого и настоящего пересекаются друг с другом. Какое количество раз?»

Из толпы ответили: «Когда облака собираются на Южной горе, то дождь идет на Северной горе».

### [八四] 不二法门

维摩诘问文殊师利：“何等是菩萨入不二法门？”文殊曰：“如我意者，于一切法，无言无语，无示无识，离诸问答，是为入不二法门。”于是文殊师利问维摩诘：“我等各自说已，仁者当说，何等是菩萨入不二法门？”(雪窦云：“维摩道什么？”复云：“勘破了也。”)

#### 84. «Ворота не-двойственности Дхармы»

Вималакирти спросил Манчжуши: «Что значит, когда бодхисаттва входит в ворота не-двойственности Дхармы?»

Манчжуши изрек: «Я так понимаю это, во всей Дхарме нет ни слов, ни речений, ни проявлений, ни знаний, она пребывает за пределами вопросов и ответов. Это то, что я называю входить во врата не-двойственности Дхармы».

После этого Манчжуши спросил Вималакирти: «Каждый уже высказался, что скажете вы? Что значит, когда бодхисаттва входит во врата не-двойственности Дхармы?» (Сюэ Доу комментирует: «Что сказал Вималакирти?») Затем добавил: «Разрушить [выводы] исследований».

### [八五] 忽逢大虫时作么生

僧到桐峰处便问：“这里忽逢大虫时，又作么生？”峰主便作虎声，僧便作怕势，峰主呵呵大笑。僧云：“这老贼！”峰主云：“争奈老僧何？”僧休去。(雪窦云：“是则是，两个恶贼，只解掩耳偷铃。”)

#### 85. «Что делать, если вдруг встретился с тигром?»

Монах спросил у Тун Фэна, настоятеля монастыря, в котором он остановился: «Что вы будете делать, если вдруг встретитесь с тигром? Тун Фэн тут же зарычал, как тигр, монах испугался. Тун Фэн громко рассмеялся.

Монах сказал: «Ты старый разбойник!»

Тун Фэн ответил: «Что же ты мне – старику сделаешь?»

Монах ничего не сказал и удалился.

### [八六] 厨库三门

云门垂语云：“人人尽有光明在，看时不见暗昏昏，作么生是诸人光明？”自代云：“厨库三门。”又云：“好事不如无。”

#### 86. «В кухне, в хранилище, у трех ворот»

Юнь Мэнь поучал монахов: «Каждый человек имеет свой яркий цвет. Когда вы смотрите на него, вы не видите его, поскольку везде полная тьма, так, где находится ваш яркий свет?»

И сам ответил: «В кухне, в хранилище, у трех ворот».

И добавил: «Добротель ни с чем несравнима».

### [八七] 药病相治

云门示众云：“药病相治，尽大地是药，那个是自己？”

87. «Лекарство и болезни взаимно упорядочивают друг друга»

Наставник Юнь Мэнь поучал монахов: «Лекарство и болезни взаимно упорядочивают друг друга. Даже весь мир – это лекарство. Каково же ваше истинное “я”?».

### [八八] 玄沙三种病人

福州玄沙禅师示众云：“诸方老宿，尽道接物利生，忽遇三种病人来，作么生接？患盲者，拈锤竖拂，他又不见。患聋者，语言三昧，他又不闻。患哑者教伊说。又说不得。且作么生接？若接此人不得，佛法无灵验。”僧请益云门，云门云：“汝礼拜著。”僧礼拜

起。云门以拄杖拄，僧退后。门云：“汝不是患盲。”复唤近前来。僧近前。门云：“汝不是患聋。”门乃云：“还会么？”僧云：“不会。”门云：“汝不是患哑。僧于此有省。”

**88. «Сюань Ша: существует три человека с различными болезнями»**

Чаньский наставник Сюань Ша из Фучжоу проповедовал монахам: «Все уважаемые учителя древности говорили: «По возможности помогайте и проявляйте бескорыстную заботу о благе других людей». Если вдруг вы встретите трех людей с различными болезнями, то, как вы поможете им?» Слепой ничего не видит, даже если вы возьмете двумя пальцами гирю и швырнете вверх. Глухой ничего не услышит, даже если вы будете говорить очень невежественно. Немой ничего не скажет, даже если вы попросите. Так как вы поможете им? Если вы не можете помочь этим людям, то тогда Дхарма недействительна».

Монах спросил об этом Юнь Мэня. Он ответил: «Поклонись ему».

Монах начал совершать поклон. Юнь Мэнь ткнул его своим посохом, монах отошел назад. Юнь Мэнь сказал: «Ты не слепой».

Юнь Мэнь снова подозвал к себе монаха. Монах подошел.

Юнь Мэнь сказал: «Ты не глухой». Юнь Мэнь продолжал: «Ну, что ты понял?»

Монах ответил: «Не понял».

Юнь Мэнь сказал: «И ты не немой».

Монах тут же все ясно осознал.

**[八九] 大悲菩萨用许多手眼作么**

云岩问道吾禅师：“大悲菩萨，用许多手眼作什么？”吾云：“如人夜半背手摸枕头。”岩云：“我会也。”吾云：“汝作么生会。”岩云：“遍身是手眼。”吾云：“道即太杀道，只道得八成。”岩云：“师兄作么生？”吾云：“通身是手眼。”

**89. «Для чего нужны Бодхисаттве Великого сострадания так много рук и глаз?»**

Юнь Янь спросил чаньского наставника Дао У: «Для чего нужны Бодхисаттве Великого сострадания так много рук и глаз?»

Дао У ответил: «Это подобно тому, как человек среди ночи, держа руки на спине, пытается нащупать подушку». Юнь Янь ответил: «Я понял».

Дао У спросил: «Как ты понял это?»

Юнь Янь ответил: «Тело полностью – это руки и глаза».

Дао У сказал: «Ты сказал все слишком хорошо, но упомянул лишь восьмую часть всего».

Юнь Янь ответил: «Все тело целиком – есть руки и глаза».

**[九零] 如何是般若体**

僧问随州智门禅师：“如何是般若体？”门云：“蚌含明月。”又云：“如何是般若用？”门云：“兔子怀胎。”

**90. «Какова сущность и применение праджни?»**

Монах спросил чаньского наставника Чжи Мэня из Суйчжоу: «Какова сущность праджни?»

Чжи Мэнь ответил: «Устрица заглатывает луну».

Монах вновь спросил: «Каково применение праджни?»

Чжи Мэнь ответил: «Зайчиха забеременела».

**卷第十**

**Десятый цзюань**

**[九一] 盐官犀牛扇子**

盐官一日唤侍者：“与我将犀牛扇子来。”侍者云：“扇子破也。”官云：“扇子既破，还我犀牛儿来。”侍者无对，投子云：“不辞将出，恐头角不全。”(雪窦拈云：“我要不全底头角。”)石霜云：“若还和尚即无也。”(雪窦拈云：“犀牛儿犹在。”)资福画一圆相，于中书一“牛”字。(雪窦拈云：“适来为什么不将出？”保福云：“和尚年尊，别请人好。”(雪窦拈云：“可惜劳而无功。”

**91. «Янь Гуань: веер носорога»**

Однажды Янь Гуань попросил прислуживающего монаха: «Принеси мне веер из носорога».

Монах ответил: «Веер сломался».

Янь Гуань сказал: «Если веер сломался, то принеси мне носорога». Монах ничего не сказал.

Тоу Цзы сказал: «Я не отказываюсь принести его, боюсь только, что рог на голове будет не полным» (Сюэ Доу комментировал: «Мне необходим этот не полный рог»).

Ши Шуан сказал: «Если бы меня попросили принести, то там ничего бы не было» (Сюэ Доу писал: «Носорог кажется все еще здесь»).

Цзы Юань нарисовал круг и написал в нем иероглиф «корова» (Сюэ Доу комментировал: «Почему ты принес его только сейчас?»).

Бао Фу сказал: «Учитель, вы старый, не лучше ль спросить кого-нибудь другого (Сюэ Доу писал: «Жаль, что все труды пропали даром»).

### [九二] 世尊升坐文殊白槌

世尊一日升座，文殊白槌云：“谛观法王法，法王法如是。”世尊便下座。

### 92. «Миром Почитаемый взошел на помост, Манчжушри бьет в колотушку»

Однажды Будда «Миром Почитаемый» взошел на помост. Манчжушри начал бить в колотушку: «Смотрите на учителя Дхармы, Дхарма учителя-Дхармы такова».

«Миром Почитаемый» сразу же спустился с помоста.

### [九三] 长庆因斋庆赞

僧问大光禅师：“长庆道因斋庆赞。意旨如何？”大光作舞，僧礼拜。光云：“见个什么便礼拜？”僧作舞，光云：“这野狐精。”

### 93. «Словно благодарность за праздничный обед»

Монах спросил чаньского наставника Да Гуана: «Что значит то, что сказал Чан Цин: «Поэтому я хвалю благотворительные обеды».

Да Гуан начал танцевать, монах поклонился.

Да Гуан удивился: «Не понимаю, чему ты поклонился?» Монах начал танцевать.

Да Гуан ответил: «Ты дурак».

### [九四] 吾不见时何不见吾不见

«楞严经»云：“吾不见时，何不见吾不见之处？若见不见，自然非彼不见之相。若不见吾不见之地，自然非物，云何非汝？”

### 94. «Когда ничего не видно, почему не видно того, что не видно»

«Сурангама-сутра» гласит: «Когда ничего не видно, почему ты не видишь то, что я не вижу». Если ты видишь, что я не вижу, естественно это будет не тем, что я не вижу. Если ты не видишь, того что я не вижу, естественно это ложная суть, почему это не является тобой?»

### [九五] 如来二种语

福州长庆寺慧棱有时云：“宁说阿罗汉有三毒，不说如来有二种语。不道如来无语，只是无二种语。”保福云：“作么生是如来语？”庆云：“聋人争得闻。”保福云：“情知尔向第二头道。”庆云：“什么生是如来语？”保福云：“吃茶去。”

### 95. «Татхагата [обладает] двумя языками»

Однажды чаньский наставник Чанцин Хуэйлэн из Фучжоу спросил: «Почему говорят, что у архата есть три яда, но не говорят, что Татхагата [обладает] двумя языками. Если Татхагата безмолвен, то два языка исчезают».

Бао Фу поинтересовался: «Что означает «Татхагата»?

Чан Цин сказал: «Как может слышать глухой человек?»

Бао Фу ответил: «Понимаю, что ты находишься на втором уровне».

Чан Цин спросил: «Что означает «Татхагата»?

Бао Фу ответил: «Я зашел чай попить».

### [九六] 赵州示众三转语

赵州从谏禅师示众三转语：“泥佛不渡水，金佛不渡或呼炉，木佛不渡火。”

### 96. «Чжао Чжоу декламирует монахам три крутящиеся фразы»

Однажды чаньский наставник Чжао Чжоу рассказал монахам о трех крутящихся фразах: «Глиняный Будда не пройдет испытание водой, золотой Будда не пройдет испытание печью, водяной Будда не пройдет испытание огнем».

[九七] 若为人轻贱是人先世罪业。

《金刚经》云：“若为人轻贱，是人先世罪业，应堕恶道。以今世人轻贱故，先世罪业，则为消灭。”

**97. «Если человек, презираемый другими людьми, покинет мир из-за неблагоприятной кармы?»**

«Ваджрачхедика-сутра» гласит: «Если ты страдаешь из-за неблагоприятной кармы прошлой жизни, и признаешь свое падение на дурной путь, то из-за презрения людей в настоящем существовании, неблагоприятная карма прошлой твоей жизни исчезнет.

[九八] 西院两错

天平和尚行脚时参西院，常云：“莫道会佛法，觅个举话人也无。”一日西院遥见，召云：“从漪！”平举头。西院云：“错！”平行三两步，西院又云：“错！”平近前。西院云：“适来这两错，是西院错？是西院错？是上座错？”平云：“从漪错。”西院云：“错！”平休去。西院云：“且在这里过夏，待共上座商量这两错。”平当时便行。后住院谓众云：“我当初行脚时，被业风吹到思明长老处，连下两错，更留我过夏，待共我商量。我不道恁么时错，我发足向南方去时，早知道错了也。”

**98. «Си Юань: две ошибки»**

Однажды монах Тянь Пин зашел в гости к Си Юаню и как обычно спросил: «Не говори, что понял буддийское учение, я искал человека, который объяснил бы мне, но все тщетно».

Однажды Си Юань увидел его вдалеке и позвал его: «Цун И!»

Тянь Пин поднял высоко голову.

Си Юань сказал: «Ошибка!»

Тянь Пин сделал два-три шага, Си Юань снова сказал: «Ошибка!»

Тянь Пин подошел ближе. Си Юань сказал: «Совершенные только что ошибки – это ошибки Си Юаня или Ваши ошибки?»

Тянь Пин: «Это ошибки Цун И».

Си Юань сказал: «Ошибка!» Тянь Пин ничего не ответил.

Си Юань сказал: «Останьтесь здесь до лета, подождите до того момента, пока Вы не решите эти две ошибки». Однако Тянь Пин сразу ушел.

Позже, будучи служителем в храме, он говорил монахам: «Когда я странствовал, волею судеб я встретился со старцем, тогда совер-

шил две ошибки подряд, однако старец хотел оставить меня до лета [в храме], пока я не решу эти две ошибки. Но я не понимал, какие это были ошибки. Я отправился на юг и только тогда я осознал свои ошибки».

[九九] 十身调御

肃宗帝问忠问师：“如何是十身调御？”国师云：“檀越踏毗卢顶上行。”帝云：“寡人不会。”国师云：“莫认自己清净法身。”

**99. «Десятый эпитет Будды – Пуруша-дамья-саратхи»**

Однажды танский император Суцзун спросил государственного учителя Чжуна: «Что означает десятый эпитет Будды – Пуруша-дамья-саратхи?» Государственный учитель отвечал: «Благотворитель, ступайте на вершину Вайрочаны».

Император сказал: «Я не понимаю».

Государственный учитель ответил: «Не считайте себя чище тела дхармового».

[一零零] 珊瑚枝枝撑明月

僧问巴陵：“如何是吹毛剑？”陵云：“珊瑚枝枝撑著月。”

**100. «Коралловые ветви подпирают Луну»**

Однажды монах спросил Ба Лина: «Каким должен быть острый меч?»

Ба Лин ответил: «Коралловые ветви подпирают Луну».

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	5
Глава 1. Становление письменной традиции школы чань и жанра гун-ань в Китае.....	9
1.1. Теоретические источники чаньской письменной традиции.....	9
1.2. Формирование жанра гун-ань в контексте становления школы чань и ее письменной традиции.....	30
Глава 2. Сборник «Би янь лу» в чаньской письменной традиции.....	57
2.1. Общая характеристика сборника «Би янь лу».....	57
2.2. Структура и композиция сборника «Би янь лу».....	66
2.3. Концептуальное содержание сборника «Би янь лу».....	84
Заключение.....	106
Литература.....	107
Приложение 1.....	118
Приложение 2.....	120

Научное издание

**Татьяна Алексеевна Занданова**

**СБОРНИК ГУН-АНЕЙ «БИ ЯНЬ ЛУ»  
КАК ПАМЯТНИК  
ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИИ ШКОЛЫ ЧАНЬ**

В авторской редакции

Свидетельство о государственной аккредитации  
№ 1289 от 23 декабря 2011 г.

Подписано в печать 14.06.12. Формат 60x84 1/16.  
Усл. печ. л. 9,48. Уч.-изд. л. 6,64. Тираж 500. Заказ №184

Издательство Бурятского госуниверситета  
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а  
riobsu@gmail.ru



*Занданова Татьяна Алексеевна – кандидат исторических наук, ведущий специалист отдела международных связей Бурятского государственного университета. В 2007 г. окончила восточный факультет Бурятского государственного университета по специальности «востоковедение, африканистика» с квалификацией востоковед-филолог. В 2010 г. – аспирантуру Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук с успешной защитой диссертации и присвоением ученой степени кандидата исторических наук. Автор более 20 научных работ, в том числе статей, опубликованных в реферируемых изданиях ВАК.*

ISBN 978-5-9793-0474-8



9 785979 304748

Улан-Удэ  
2012